

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia

Humanidade estendida

A construção dos animais como sujeito de direitos

Ana Paula Perrota Franco

Junho, 2015.

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia

Humanidade estendida

A construção dos animais como sujeito de direitos

Ana Paula Perrota Franco

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Jean-François Véran

Junho, 2015.

Humanidade estendida: a construção dos animais como sujeito de direitos

Autora: Ana Paula Perrota Franco

Orientador: Prof. Dr. Jean-François Véran

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antrpologia (PPGSA), da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas.

Aprovada por:

Prof. Jean-François Véran

Prof. Adriana de Resende Barreto Vianna

Prof. Felipe Sussekind Viveiros de Castro

Prof.^a Gláucia Oliveira da Silva

Prof. Alexandre Vieira Werneck

Ficha Catalográfica

Perrota, Ana Paula. Humanidade estendida: a construção dos animais como sujeitos de direitos. RJ: PPGSA / IFCS / UFRJ, 2015.
Xii, 315f.il.29,7cm

Tese (DOUTORADO) – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), 2015.
Referências Bibliográficas f.293-315.

Orientador: Jean-François Véran

1. Direito dos animais 2. Antropologia da natureza. 3. Natureza e cultura.
4. Antropologia e Sociologia da moral. I. Véran, Jean-François (Orient.).
II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. III. Humanidade estendida: a construção dos animais como sujeitos de direitos.

Agradecimentos

Começo estes agradecimentos, dizendo que sou muito grata ao meu orientador, Jean-François Véran, por sua capacidade de abrir as possibilidades imaginativas para o pensamento antropológico, e ao mesmo tempo, de norteá-las com interessantes caminhos e abordagens teóricas. Por não só garantir, mas ser um verdadeiro entusiasta do pensamento livre, o agradeço então pela maneira como permitiu a construção e o desenvolvimento desse trabalho, e também pelo apoio pessoal concedido em todas as fases dessa tese. Cada conversa, reunião e troca de email foram extremamente valiosos para a elaboração da tese e também para manter-me focada diante os desafios, previstos e não previstos, que se impõe durante os anos e meses que dedicamos à tese.

Ao pensar nos anos que envolveram a produção desse trabalho e nas tantas escolhas, pensamentos e leituras necessários para que essa tese ficasse pronta, não posso deixar de agradecer à professora Neide Esterci, minha orientadora desde a Graduação até o Mestrado. A sua sensibilidade para o trabalho de campo, o rigor com a escrita e a produção acadêmica, e o cuidado e respeito com que lida com aqueles que encontramos em nossas pesquisas, sem dúvidas, é para mim, importante fonte de admiração e inspiração. Todas as reuniões, conversas e cafés, que tenho o privilégio de compartilhar desde 2004, são fontes de ensinamento pessoal e profissional e que farão sempre parte da minha vida.

Os anos de pesquisa dessa tese contaram com um período de estudos no Institute National de la Recherche Agronomique, em Paris, fruto de uma bolsa de Doutorado-Sanduiche concedida pela CAPES. Sobre essa etapa, agradeço à agência financiadora, que me proporcionou uma experiência acadêmica significativa. Mas, agradeço fundamentalmente à Marie France Garcia-Parpet, minha orientadora, que de forma muito generosa, cuidadosa e comprometida com a Antropologia, me proporcionou conversas importantes para pensar o tema estudado e novos caminhos que poderão ser percorridos após a conclusão desse trabalho. À Marie France, e a todos os pesquisadores do INRA, com quem tive o prazer de compartilhar a companhia durante os seis meses que duraram a pesquisa, agradeço também pelo suporte pessoal, intelectual e material concedidos.

Agradeço aos professores Octavio Bonnet e Frédérick Vandenbergue, que participaram da qualificação desse projeto de pesquisa e realizaram leituras e recomendações valiosas para o prosseguimento do trabalho. Agradeço também aos professores Maria Laura Viveiros de Castro, Adriana Vianna, Marco Antônio Gonçalves e Karina Kuschnir que, durante seus

cursos, permitiram, por meio de importantes leituras teóricas comentários sobre o tema, os primeiros desenvolvimentos dessa pesquisa. Sem dúvidas, o conhecimento discutido nesses cursos estão presentes ao longo dessa tese.

E não posso deixar de agradecer a Fábio Corrêa Souza de Oliveira, Daniel Braga Lourenço, Mary Chalfun, Rita Paixão e os demais integrantes do centro de pesquisa Direitos da Natureza, Ecologia Profunda e sustentabilidade, por me receberem tão bem, como pesquisadora e como amiga. Agradeço também aos demais participantes da “rede animalista” pela maneira como me receberam e por toda a generosidade com que compartilharam comigo de sua experiência e que permitiu que eu pudesse levar a frente esse trabalho de pesquisa.

Durante o período que estive em Açailândia, no Maranhão, para a realização de uma das etapas dessa pesquisa, me tornei inteiramente grata ao Padre Dário e a todos aqueles que me receberam como amiga e pesquisadora. Agradeço pelos esforços realizados para me garantir uma ótima experiência durante o período que fiquei na cidade e todo o suporte necessário para a realização da pesquisa em Açailândia.

A participação no grupo Desenvolvimento, Trabalho e Ambiente, da UFRJ e o diálogo com José Ricardo Ramalho, Marcelo Sampaio, Horácio Antunes, Maria José da Silva Teisserenc, Annelise Fernandes, e demais participantes do grupo, foram muito importantes para o desenvolvimento desse trabalho. Agradeço então por poder compartilhar do desenvolvimento de suas pesquisas e dos meus trabalhos nesse ambiente muito profícuo.

Agradeço ao Programa de Pós de Graduação em Sociologia e Antropologia - UFRJ, e a todo o apoio prestado, principalmente através dos cuidados de Claudinha e Angela, aos trâmites burocráticos que acompanham a produção da tese.

A gênese desse trabalho está diretamente relacionada às conversas com Cesar Pinheiro Teixeira e Rodrigo de Castro, que foram grandes incentivadores do tema. Quando ainda vislumbrava e a avaliava as possibilidades de levar a frente o assunto que aqui foi pesquisado, Cesar e Rodrigo tiveram um papel fundamental, não só por acreditar nas possibilidades de falar antropológicamente em direitos para os animais, mas também por compartilhar comigo de suas leituras, indicações bibliográficas e maneiras de ver o tema. Nesse sentido, agradeço também a Rodrigo Salles Pereira dos Santos, que em momentos decisivos desse trabalho, fez leituras e teceu comentários importantes e a partir de abordagens novas para mim sobre a pesquisa. Agradeço também a Hailton Pinheiro, pela cumplicidade acadêmica desde o

mestrado e por me ajudar com seu conhecimento do mundo do direito a pensar no tema estudado.

A realização dessa tese contou com o apoio de antigos e novos amigos, que cumpriram o importante papel de garantir a serenidade necessária para nos mantermos firmes durante o tempo da tese. Agradeço a Giselli, Danuta e Carolina, minhas grandes amigas, por estarem sempre presentes e dispostas a me ouvir. Agradeço aos amigos que trago desde o Mestrado, e que funciona quase como um grupo de apoio para compartilharmos, ainda que uma vez ao ano, durante as atividades do Kula Oculto, das alegrias e dores da trajetória acadêmica. Agradeço a rede de amigos estabelecida em Paris, durante o período do Doutorado-Sanduíche: Celine, Stéphanie, Diana, Samuel, Olavo, Diego, Carina, Flávia, Thais. Poder compartilhar da companhia de vocês foi importante para manter-me firme durante o período vivido além-mar. E em especial ao Olavo, agradeço também por ceder parte do seu horário de almoço, revisando o abstract. Agradeço à Carla por ter me recebido de braços abertos em sua casa. O seu apoio e carinho, assim como o de sua família, me fizeram sentir parte dela. E a turminha da biblioteca, agradeço pela companhia e o incentivo mútuo para que passássemos o caloroso verão carioca de Janeiro de 2015, na biblioteca, dando prosseguimento a este trabalho. Agradeço a Estela Oliveira e Cida Coelho, minhas coordenadoras no Centro Universitário Barra Mansa. Ao lado dos amigos que fiz no UBM, sou grata por todo apoio prestado - burocrático, profissional e pessoal, que foram fundamentais na delicada tarefa de conciliar as atribuições do Doutorado com as atribuições do trabalho docente.

Agradeço a Bernardo Borges, que ao longo desse trabalho, chegou e se tornou um companheiro muito especial por todo carinho e apoio que compartilhamos. Ao Bernardo, agradeço também por me permitir e estar ao meu lado em diferentes momentos que foi preciso “esquecer” desse trabalho, para poder recobrar as forças, e ao mesmo tempo, por me ajudar a “lembrar”, mesmo sábados, domingos e feriados, que havia uma tese para escrever e que era preciso começar cedo.

Finalmente, agradeço aos meus pais por serem um alicerce inabalável. A eles, agradeço principalmente por servir como uma importante fonte de inspiração para a trajetória acadêmica que escolhi. Ainda que de uma maneira indefinida, em toda aquela rede intrincada de acontecimentos, que como bem nos explica Norbert Elias, não sabemos bem de onde vem e nem para onde vai, não tenho dúvidas de que devo a eles os caminhos que percorri.

Resumo

Humanidade estendida: a construção dos animais como sujeito de direitos

Ana Paula Perrota Franco

Orientador: Prof. Dr. Jean-François V éran

Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas.

Nos últimos anos é possível observar no Brasil e em diferentes países mobilizações políticas que defendem os “direitos dos animais”. Trata-se de movimentos que são contrários a qualquer tipo de utilização dos animais para fins de satisfação dos humanos, reivindicando o fim de toda “exploração animal”. Para tanto, esses grupos se mobilizam principalmente a fim de que os animais sejam incluídos na mesma comunidade moral que os humanos e sejam considerados sujeitos de direitos. Uma parte dessas mobilizações é realizada por professores/pesquisadores e membros do ministério público que se engajam na elaboração da ética e do direito animalista. Ao focalizar a ação desses atores, o objetivo dessa tese foi o de compreender a elaboração de uma política multiespécie, que visa conferir aos animais a mesma consideração moral atribuída aos humanos. A escolha desse tema tem como referência a discussão antropológica sobre a relação entre natureza e cultura que problematiza a classificação ontológica desses pares conceituais, tendo em vista sociedades que atribuem a eles um significado diverso da classificação moderna. Nesse caso, se o estudo dessas sociedades permite “relativizar o exótico”, a escolha dos defensores dos animais, que colocam em cheque a moderna separação entre natureza e cultura, nos permite “estranhar o familiar”. Portanto, essa tese tratou de um projeto político que analisa criticamente a hierarquia entre seres humanos e animais como valor moderno para pensar o seu oposto que é igualdade entre os viventes. A observação dos fundamentos acionados pelos defensores para conferir legitimidade à ética e ao direito animalista mostrou que esse esforço de igualdade consiste na extensão da condição moral humana aos animais. A utilização do humanismo como parâmetro para a reivindicação do direito dos animais nos permitiu falar de pós-antropocentrismo ao invés de pós-humanismo, uma vez que o descentramento em questão diz respeito não ao humanismo como valor, mas a espécie humana como única entidade biológica merecedora de pertencer à comunidade política.

Palavras-chave: direito dos animais, antropologia da natureza, natureza e cultura, antropologia e sociologia da moral.

Junho, 2015

Abstract

Extended humanity: the construction of the animals as subjects of rights

Ana Paula Perrota Franco

Orientador: Prof. Dr. Jean-François V éran

In recent years it can be seen in Brazil and in other countries in the world political mobilizations defending the "animal rights". Such movements are opposed to any use of animals for human satisfaction purposed, claiming for the end of "animal exploitation". To make this happen, they are mobilising efforts to put animals in the same moral standards given to humans, as well as treating them as subjects of rights. One of these demonstrations is carried out by teachers / researchers and public prosecutors who are working on the establishment of ethics and animalistic rights. One of these demonstrations is carried out by teachers / researchers and public prosecutors who engage in the development of ethics and animalistic right. By focusing on the action of these actors, this thesis targets to understand the development of a multi-species politics, which incorporate the animals in the same moral consideration given to human. The choice of this theme deals with the anthropological discussion of the relationship between nature and culture. This analysis put into in discussion the ontological classification of this conceptual pair, through research carried out in societies that give them a different meaning compared to a modern classification. Considering that the study of societies allows "relativize the exotic", the choice in researching the "animal rights" allows us to "strange the family." Therefore, this thesis researched a political project that critically analyzes the hierarchy between humans and animals as a modern value to think the opposite. The usage of humanism as a parameter for claiming a right of animals, allowed us to talk about post-anthropocentrism instead of post-humanism. The decentralization in question relates not to humanism as a value, but the human species as a single biological entity deserving of belonging to the political community.

Keywords: animal rights, anthropology of nature, nature and culture, anthropology and sociology of morality.

Junho, 2015

Sumário

Introdução.....	12
I - Quem somos nós?	12
II - Animais como objeto de pesquisa antropológico.....	18
III -A pesquisa.....	22
Capítulo 1: Defensores dos animais	30
1.1 Militantismo acadêmico	32
1.2 Ciência e política em favor dos animais	45
1.3 Abolicionismo animal	55
1.4 Veganismo: transformações pública e privada	62
1.5 O animalismo como crítica	71
1.6 Revisão naturalista da condição animal.....	78
Capítulo 2: O ponto fraco do antropocentrismo.....	87
2.1 (Anti)Ética moderna	89
2.2 Engano moderno sobre a singularidade humana	95
2.3 O antropocentrismo é especista.....	102
2.4 Questionando paradigmas e ontologias: quem ou o que é mesmo os animais?.....	107
2.5 Sobre a interioridade e autonomia individual dos animais	119
2.6 A normatividade da ética animalista.....	131
2.7 A “correção jurídica” como garantia dos interesses dos animais	145
Capítulo 3: O animal como alguém que sofre	158
3.1 A “invisibilidade” dos animais como problema moral.....	160
3.2 Os corpos suplicados dos animais	166
3.3 O lugar do sofrimento para a identificação dos animais como vítimas	178
3.4 A emoção como fundamento racional da ética animalista	186
3.5 A causa animal como um problema humanitário	197
3.6 E o que significa mesmo sofrer?	206
Capítulo 4: Humanos e animais: entre a subjetivação e a objetivação.....	222
4.1 Regimes de humanização e animalização: embaralhando natureza e cultura	225
4.2 “São mais humanos do que gente” x “é pior do que bicho”	236
4.3 Pensando em subjetividades “matáveis”	243
4.4 Industrialização da produção da carne bovina: mudança de práticas e de vínculos	249
4.5 “Em cinco minutos o boi não tem mais nada”: o desmonte da carcassa	258
4.6 Gestão e controle das emoções dos animais	266
4.7 Tecnologias da morte: a conciliação da subjetivação e da objetivação dos animais	278
Considerações finais	285
Referências bibliográficas	293

Não é que seja difícil, meu velho, é que é arbitrário. Seria melhor tirar a sorte, pois seria mais rápido. E não seria menos exato. Faz trezentos anos que Locke perguntou, a propósito dos monstros humanos, qual é o limite entre a figura humana e a animal, qual o ponto de monstruosidade ao qual é necessário se fixar para não batizar uma criação e para não lhe conceder uma alma. Você vê que isso não é novo. Portanto, compreenderá que não é nem em três dias, nem em três meses, que se fixará um ponto que é discutido há séculos.
(VERCORS, 1956, p. 91)

Introdução

*Les primitifs voient avec les mêmes yeux que nous: ils ne perçoivent pas avec le même esprit
Lucien Lévy-Bruhl*

I. Quem somos nós?

No momento em que me direcionava ao IFCS, passei ao lado de um centro de tortura, que mantém animais presos em jaulas para vendê-los. No momento em que passava em frente ao local, pude então observar um dos torturadores abrindo uma das jaulas que prendia dentro uma galinha inocente. O torturador realizava essa ação para roubar os ovos da galinha, que bravamente resistiu, abanando rapidamente suas asas, tentando impedir que fossem levados.

A cena descrita acima pode ser contada de outro modo: “no momento em que me direcionava ao IFCS passei em frente à uma loja agropecuária que comercializa pequenos animais. No momento em que passava em frente à loja pude observar um funcionário retirando os ovos que uma galinha havia botado. O funcionário encontrava dificuldades em realizar essa ação devido a movimentação da ave com as asas dentro da gaiola”.

Comparando essas duas narrativas, podemos classificar a primeira como um modo “estranho” para a maioria de nós. E a segunda narrativa pode ser pensada como uma forma “familiar” de descrever o ocorrido. Mas o que está em jogo ao tratarmos desses modos de “enxergar a mesma situação” é uma disputa sobre a realidade dos animais. Da perspectiva dos defensores dos animais, a primeira descrição tem como ponto de partida a situação de vítima vivida pela galinha. A segunda descrição, em conformidade com o pensamento e uso instrumental do animal, consiste em observar o trabalho do funcionário. Em linhas gerais, ao levarmos em conta esses modos de contar a mesma história, observamos a inscrição dos animais em dois registros de saber: o primeiro como sujeito e o segundo como objeto.

De acordo com Éric Baratay (2012), sustentar que o animal é um sujeito, e não um objeto, contradiz uma concepção ocidental que vem desde a filosofia grega antiga. Ao longo

da história do pensamento ocidental, os animais foram rebaixados, como afirma Baratay, a um objeto sem interesse intrínseco. Como resultado dessa condição, a história que temos contado é uma história humana sobre os animais e não uma história dos animais. A respeito desse panorama, Éric Baratay (2012) aponta criticamente que, embora exista entre os animais “uma história feita de carne e de sangue, de sensações e emoções, de medo, de dor e de prazer, de violências sofridas e de cumplicidades” (pág. 11), essa história não é contada sob o ponto de vista dos animais. Como afirma, o pensamento ocidental não diz nada sobre os animais, mas focaliza as representações, os dizeres e os gestos dos homens sobre os animais.

Esse ponto de vista, que privilegia o homem em detrimento do animal, fica ainda mais claro na discussão de Jacques Derrida (2002), sobre o estatuto animal de coisa. A discussão sobre a representação dos animais foi levada a frente pelo filósofo ao enunciar o incômodo que sentiu diante da situação de se encontrar sendo olhado nu pelo gato: “a experiência original, única e incomparável deste mal-estar que haveria em aparecer verdadeiramente nu, diante do olhar insistente do animal, um olhar benevolente ou impiedoso, surpreso ou que reconhece” (pág. 16). De uma situação aparentemente insignificante, o filósofo problematiza a fronteira natureza-cultura ao atribuir subjetividade ao gato quando diz que este o olha nu. Considerar o olhar do gato significa acreditar na capacidade do animal de ter um ponto de vista, pois é a existência desse ponto de vista que o faz sentir vergonha. Assim, o autor trata do fato de haver na modernidade perspectivas científicas e filosóficas que nunca se viram vistas pelos animais (Derrida, 2002). São perspectivas unilaterais uma vez que não pressupõem a interação levada à frente pelos próprios animais. A situação descrita pelo autor, e que poderia ser considerada banal, diz respeito, portanto, a perspectiva epistêmica moderna que anula o animal enquanto ser que possui intencionalidades.

No momento em que se considera que o animal também vê, inicia-se uma reviravolta na sua relação com o homem. Trata-se de uma virada conceitual, produzida pelo deslocamento do olhar do homem sobre o animal. A reversão desse assujeitamento, a partir da atribuição de uma agência restrita aos humanos, coloca em questão os conceitos e a experiência histórica da relação entre os viventes. Em paralelo a esse esforço intelectual de “ver” os animais, existem atualmente grupos políticos que se organizam para a defesa dos animais no Brasil e em diferentes países. Esses grupos lutam para que a história animal também seja contada. Tanto a partir do seu reconhecimento como sujeitos, quanto através de uma luta política por justiça e direito. Nesse caso, os defensores dos animais, como chamarei, consideram que esses viventes

são vítimas de inúmeras formas de exploração pelos humanos. E contra essas situações, desenvolvem ações múltiplas para promover e garantir o fim de todas as atividades que façam uso de animais.

Parte dessas ações ocorre na esfera do direito, através da proposição de leis. Entre os exemplos mais recentes de leis em favor dos animais, existe um projeto em tramitação no Congresso Federal que proíbe a utilização de animais em circo em todo o território nacional. Mas existem dez estados brasileiros que já aprovaram essa lei: Minas Gerais, Alagoas, Paraíba, Paraná, Pernambuco, Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul, Mato Grosso do Sul e Espírito Santo. Em Fevereiro de 2015, na França, foi aprovada a lei que altera o status jurídico dos animais no código civil, reconhecendo-os como seres sencientes e não mais como propriedade pessoal. Em Março de 2013 entrou em vigor na União Europeia a proibição total do uso de animais para testes na fabricação de cosméticos comercializados na Europa. No Brasil, esse mesmo projeto de lei foi aprovado na Câmara dos Deputados, e aguarda a votação no Senado antes de ir à sanção presidencial. A Índia, em Outubro de 2013, se tornou o primeiro país do mundo a ter um novo tipo de pessoas. O Governo indiano assinou a Declaração dos Direitos dos Cetáceos (DDC), concedendo aos golfinhos uma personalidade não humana. São Francisco, nos Estados Unidos, assinou uma lei similar em Outubro de 2014, aprovando uma medida na qual afirma que os cetáceos ou baleias, golfinhos e botos têm o direito de estar livre da vida em cativeiro. Outro projeto de lei como esse foi apresentado na Califórnia, que detém dez baleias-orca em cativeiro no SeaWorld de San Diego. A lei visa proibir a exibição das orcas e aposentar aquelas que atualmente são mantidas presas, realocando-as na costa. Na Argentina, em Dezembro de 2014, um orangotango fêmea que viveu durante vinte anos em um zoológico em Buenos Aires recebeu de forma inédita habeas corpus da justiça argentina. Reconhecida como “pessoa jurídica, Sandra, como é chamada, foi “libertada” do zoológico e levada para um santuário aqui no Brasil.

Essas transformações, embasadas por um saber científico-filosófico e respaldadas pelo ordenamento jurídico, produzem impactos sobre as atividades humanas em diferentes âmbitos, se tornando então alvo de discordância e polêmicas. Em 2013, foi aprovado um projeto de lei que proíbe a venda e produção de *foie gras* em São Paulo pela Câmara de Vereadores, em primeira votação. Caso a lei seja aprovada em segunda votação e sancionada pelo prefeito, está prevista multa de R\$ 5.000 para produtores ou comerciantes que não cumprirem a lei. Contra esse projeto, um *chef* da capital paulista deu a seguinte declaração

para o site da internet UOL: “A lei não tem nenhuma utilidade para a população em geral e só vai prejudicar os produtores de *foie gras*, empresas pequenas que não vão poder vender seu produto no maior mercado do país¹”. Podemos afirmar que no momento em que o *chef* denuncia que a lei não tem utilidade para a população, os animais são constituídos em sua experiência como objetos, e não como sujeitos, diferentemente do que é reivindicado pelos defensores.

Portanto, as leis citadas partem do pressuposto de que animais não são meros objetos, mas seres vivos que sentem, possuem experiências, se adaptam e agem. Frente esse modo de olhar os animais, a reivindicação dessas leis, por parte dos defensores, tem como motivação comum a ideia de que os animais são merecedores de uma vida digna e livre de sofrimento. Sendo assim, se a lei que proíbe o *foie gras* não tem nenhuma utilidade para a população - entendemos humana - como denuncia o *chef*, por outro lado, a lei tem utilidade para a “população animal” em geral, e para os patos ou gansos criados para a produção desse produto, em particular. A preocupação em atender os interesses dos animais se constitui como base das reivindicações dos defensores. E o que está por trás dessa sustentação que reivindica consideração moral e leis que os protegem é parte do que será discutido nessa tese.

Os defensores, ao tratar da preocupação com os animais, fazem com que a dimensão moral ocupe um papel de destaque em sua forma de ação política. A moral serve como fundamento para a produção de respostas sobre por que deveríamos fazer alguma coisa pelos animais ou por que deveríamos deixar de fazer alguma coisa em nome deles? Conforme a proibição das atividades citadas não trazem nenhum benefício aos seres humanos, e ao contrário, podem prejudica-los, podemos compreender que os defensores trabalham para que essas ações sejam o resultado de nosso raciocínio moral. E segundo o filósofo Bernard Williams o raciocínio moral “reconhece algumas razões para fazer as coisas” (WILLIAMS, 2005, pág. 3).

Sem aprofundar nos estudos filosóficos sobre essa questão, por ora é importante pensar então que regras morais tornam “difícil, por razões internas, proceder de maneira reprovável (WILLIAMS, 2005, pág. 9). Ainda conforme o filósofo, a moral se liga a ideia de justiça e compaixão, fato este que nos levaria a se importar com alguém, ainda que seu sofrimento ou desgraça não nos afetasse. Nesses mesmos termos, Lucien Lévy-Bruhl discute

¹ <http://comidasebebidas.uol.com.br/noticias/redacao/2013/10/04/projeto-que-proibe-venda-de-foie-gras-em-sp-cria-polemica-entre-chefs.htm?mobile>

a ideia de responsabilidade como elemento de sustentação de nosso edifício moral. A partir do trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira sobre os estudos do antropólogo francês, compreendemos que a consciência moral para Lévy-Bruhl é indissociável da noção de responsabilidade, que por sua vez, se liga também a ideia de justiça. Como afirma Roberto Cardoso de Oliveira, o antropólogo Lévy-Bruhl entende “que a prudência e a previsão passam a se constituir num poder passível de ser exercido a partir do momento em que se instala no homem a noção de responsabilidade (OLIVEIRA, 2002, pág. 49).

Ao tratar da moral em termos filosóficos, os autores citados discutem questões que definem o que é uma ação orientada pela compaixão, justiça e responsabilidade diante do outro. Mas ao tratarmos dessas questões podemos nos perguntar: a moral não se liga efetivamente aos humanos, ao mesmo tempo em que não diz qualquer respeito aos animais? Como resposta a esse questionamento, podemos nos apropriar da teoria da justificação, conforme a sociologia pragmática francesa, e responder que a moral realmente não diz respeito aos animais.

Desenvolvida pelos sociólogos Luc Boltanski e seus parceiros Laurent Thévenot e Eve Chiapello, essa teoria ressalta a capacidade crítica dos agentes de denunciar ou legitimar uma situação como justa a partir de um procedimento de comprovação. Como discutem, os indivíduos em uma situação de disputa se articulam discursivamente para mostrar seu desacordo de forma considerada legítima e chegar ao fim do conflito. Para colocar fim a essas situações, os agentes devem “estar em posição de justificar-se, quer dizer, de clarear os pontos de apoio normativos que a fundamentam”. (Boltanski e Eve Chiapello, 2002, p. 27). Nesse caso, o fim do conflito ocorre quando o agente é capaz de justificar a sua ação como efetiva ou justa. E para tanto, deve acionar um dispositivo de resposta que faça referência à generalidade e ao bem comum. A partir desse imperativo, a justificação se constitui como uma ideia justa e a situação crítica é encerrada. Enfatizamos aqui, para compreendermos a resposta positiva dita acima sobre o fato da moral se ligar apenas aos humanos, que a generalidade e o bem comum se referem aos seres humanos.

Considerando essas questões mais gerais acerca da sociologia pragmática francesa, podemos pensar na insatisfação demonstrada pelo *chef* em relação à lei que proíbe o *fois gras*. Na sua entrevista, observamos que ele aciona a questão central em torno da legitimação de uma situação como justa ou injusta, que seria a referência à generalidade e ao bem comum. Em conformidade com a noção de justiça discutida, é através da afirmação de que a lei não

beneficiará ninguém, ao contrário, prejudicará produtores e comerciantes, que o *chef* denuncia a injustiça ou inadequação da lei proposta na cidade de São Paulo. Dito de outro modo, a lei não é justa porque não atenderia ao interesse de todos e estaria, portanto, em desacordo com o bem comum. Mas por outro lado, os defensores justificam a efetividade da lei, indicando que diz respeito sim ao bem comum, mas ao bem comum dos animais que sofrem e são mortos para a produção do *fois gras*.

Como será discutido nesse trabalho, ao lutar politicamente em favor da “causa animal”, os defensores inauguram uma situação crítica e pretendem encerra-la, acionando dispositivos que demonstrem que os interesses dos animais são violados. Nesse caso, o uso dos animais é denunciado porque não atende aos seus próprios interesses, portanto, não atende ao bem comum. Mas conforme essa perspectiva, observamos a existência de uma profunda transformação em relação a moral, uma vez que os animais são pensados como sujeitos implicados com a justiça. O bem comum, conforme a crítica dos defensores, não se restringe apenas aos humanos, mas tem sua fronteira ampliada para representar também os animais. O fim do momento crítico nessa situação requer então o estabelecimento de uma nova perspectiva, que nos permita responder negativamente a questão colocada acima sobre o fato da moral se ligar exclusivamente aos seres humanos. A luta em favor dos animais, conforme desenvolverei nessa tese está localizada, portanto, no terreno do pensamento moral, mas o subverte ao mesmo tempo. Para incluir os animais nessa dimensão, os defensores alargam a fronteira do que entendemos como humanitário e contam com as disposições básicas da moralidade para nos convencer a agir com responsabilidade sobre a vida dos animais.

Diante dessa situação de disputa, que como vimos, traz impactos significativos sobre diferentes áreas da vida social, e fundamentalmente sobre as fronteiras da humanidade, Phillipe Descola (2010) afirma que a questão dos direitos dos animais é sem dúvidas crucial e tem se mostrado como um dos grandes desafios políticos do século XXI. Nos últimos anos, as relações que envolvem humanos e animais tem se tornado cada vez mais tema de investigação da Antropologia. Esse interesse se faz através de uma dificuldade ressaltada pelo antropólogo, que consiste no fato de termos nos tornado incapazes de pensar um destino comum entre os viventes a medida que nós, modernos, “somos constantemente levados a separar a natureza da sociedade” (DESCOLA, 2010, pág. 168). De uma perspectiva geral é sobre esse destino comum que trataremos nesse trabalho.

II- Animais como objeto de pesquisa antropológica

Durante os anos dessa pesquisa, muitas vezes tive que explicar como um trabalho antropológico poderia abordar a temática do direito dos animais. De fato esse questionamento/estranhamento pode ser explicado através da divisão acadêmica de trabalho entre as ciências humanas e naturais. Como afirma Phillippe Descola, o termo “Antropologia da Natureza” poderia ser pensado como um oxímoro, pois no Ocidente, desde muitos séculos, a natureza se caracteriza pela falta do homem. E ainda de acordo com Descola (2002) e Ingold (2004), a própria Antropologia, que faz da Cultura ou das culturas seu objeto de estudo, surgiu a partir dessa separação uma vez que esse elemento é considerado atributo distintivo do homem.

A dificuldade em estudar as formas de relação entre os viventes humanos e não humanos, por sua vez, não significa dizer que a presença dos animais nos estudos antropológicos é uma novidade. A antropologia clássica, assumida por Gilberto Freyre, Claude Lévi-Strauss, Mary Douglas, Edward Evan Evans-Pritchard, Edmund Leach e mais recentemente por Tim Ingold, Donna Haraway, Marilyn Strathern, Bruno Latour, Phillippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, produziram e produzem diferentes teorias e pesquisas etnográficas sobre a relação entre humanos e animais. E a partir da influência teórica e metodológica desses autores, uma série de pesquisadores brasileiros têm estudado as diferentes formas de relação entre humanos e animais, entre eles, Guilherme Sá, Bernardo Lewgoy, Felipe Sussekind, Felipe Ferreira Van der Velden, Jean Segata.

Tendo em vista esses estudos, podemos entender que Claude Lévi-Strauss realizou o esforço crítico e fundamental para o conhecimento antropológico de demonstrar que as relações entre humanos e animais, antes de serem “o resultado natural de condições naturais”, deveriam ser tratadas como uma fenômeno cultural. Em resposta ao pensamento de Bronislaw Maliniowski, que reduzia as espécies totêmicas às espécies úteis, através de uma abordagem utilitarista e naturalista, Lévi-Strauss escreveu sua célebre frase “compreendemos enfim que as espécies naturais não escolhidas por serem “boas para comer” mas por serem “boas para pensar” (1975, pag. 172).

O pensamento de Claude Lévi-Strauss teve influência decisiva sobre os estudos antropológicos sobre a natureza. Fortaleceu uma percepção e compreensão das relações com o ambiente que leva em conta múltiplos fatores e não apenas a importância direta que o mundo

natural desempenha na vida cotidiana, seja como fonte de alimento ou matéria prima, por exemplo. A relação com a natureza se inscreve na ordem do simbólico e o par dicotômico natureza e cultura é entendido pelo antropólogo como uma criação artificial da cultura, como enfatiza Phillippe Descola (2011). Ao tratar desse par dicotômico, Lévi-Strauss afirma ainda que essa relação embora universal, assume ao mesmo tempo conteúdos múltiplos nas diferentes sociedades.

Com essa perspectiva, podemos argumentar então que o antropólogo abre caminho para a compreensão antropológica de diferentes configurações ontológicas e cosmológicas que organizam as interações entre os homens e a natureza. Fato este que nos coloca em outro momento crítico da antropologia, que questiona a objetividade do dualismo natureza e cultura frente a diversidade de meios apresentada pelas sociedades não ocidentais. Esse momento crítico, diz respeito não só a objetividade desse par conceitual, mas também ao próprio conhecimento antropológico, que partiria da moderna separação entre natureza e cultura como ferramenta metodológica para compreender as sociedades não ocidentais.

Os questionamentos acerca do par dicotômico natureza e cultura são feitos a partir de estudos que problematizam a universalidade desse paradigma. Diante de outras sociedades em que essa dualidade não encontra sentido, autores como Eduardo Viveiros de Castro (1996), Phillippe Descola (2001), Tim Ingold (2004), entre outros, se dedicaram a compreender formas alternativas de identificação do mundo. Nesse mesmo sentido, Donna Haraway (2009) trata do processo de invenção e reinvencão da natureza a partir da perspectiva que perpassa todos os autores citados, de que não existe uma realidade biológica como tal. Em consideração a esses trabalhos etnográficos e aos seus próprios estudos entre os Achuar, Phillippe Descola (2010) entende que as sociedades não ocidentais jamais sonharam que as fronteiras da humanidade terminam na porta da espécie humana. Ao contrário, as sociedades ameríndias pensam, por exemplo, a relação com os animais como uma relação entre pessoas e reguladas por códigos sociais.

Essa mesma questão foi discutida por Eduardo Viveiros de Castro através do conceito de perspectivismo ameríndio. Sobre essa questão, o antropólogo observou em conjunto com Tânia Stolze Lima², que em diferentes sociedades ameríndias, o modo como os seres humanos veem os animais e outros seres e coisas que compõe o universo é diferente do modo

²Cf.LIMA, T. S. . Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva. 1ª. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: ISA/Editora Unesp/NuTI, 2005. v. 1000. 399 p.

como esses seres os veem e se veem. De maneira geral, o perspectivismo ameríndio é entendido como a “concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 115).

Nessa revisão crítica da Antropologia, mais do que abandonar a noção de uma natureza separada dos humanos há igualmente um desafio colocado, que é entendido como fundamental para a exploração de novos caminhos acerca da conexão natureza-cultura. Trata-se de refletir se a premissa racionalista ocidental pode ou não ser considerada uma posição epistemológica privilegiada na tradução de culturas não ocidentais. A antropologia se depara então com uma tensão que está no centro do pensamento ocidental, como evidencia Tim Ingold: “entre a tese da separação da humanidade do mundo natural, e a contra tese de que a humanidade existe ao longo de outras formas de vida em um continuum ininterrupto ou de uma cadeia de seres” (1990, pág. 209)

Os autores citados, de diferentes formas, discutem que o dualismo cartesiano, que segue conectado ao conceito de um “meio ambiente natural”, tem obscurecido diferentes ordens de realidade. Segundo a perspectiva de Hviding (2001), é preciso uma busca não essencialista das categorias e tramas das relações entre os seres humanos e o meio ambiente para evitar a reificação não só dos sistemas ecológicos, mas também da natureza. Nesse sentido, de acordo com Descola, “desconstruir o paradigma dualista pode aparecer simplesmente como um exemplo da mais saudável autocrítica que hoje permeia a teoria antropológica” (2001, p. 23). Em sentido semelhante, Roy Wagner (2010) problematiza de forma crítica o fato da nossa autoimagem de cultura ser aplicada indiscriminadamente a outros modos de vidas. De acordo com o autor, trata-se “de um ato de justificação para nossa própria invenção da sociedade como relação do homem com a natureza” (p. 202).

Confrontada com outros pontos de vista existentes, e levando eles a sério, isto é, sem considera-los como formas imperfeitas de objetificação da natureza e cultura, a Antropologia é obrigada a conciliar a interpretação de seu objeto de estudo com a necessidade de utilizar o universo de seus próprios significados para comunicar essa interpretação aos membros de sua cultura. Mas ao mesmo tempo, o antropólogo deve ser capaz de apreender novas potencialidades e possibilidades de experimentar a vida. Portanto, diante dos ataques com argumentos teóricos e empíricos às tradições antropológicas e biológicas “que insistem em separar ambas as coisas” (DESCOLA, 2001, p. 30), a Antropologia teria que repensar o

paradigma dualista a fim de torna-se capaz de compreender os sistemas locais de entendimento do mundo. Uma vez que essa dicotomia dificulta uma compreensão verdadeiramente ecológica, abandonar esse paradigma permitiria que outros modos de identificação fossem entendidos de maneira adequada:

Ir além do dualismo abre uma paisagem intelectual completamente diferente, uma paisagem em que os estados e substâncias são substituídos por processos e relações; a questão mais importante já não é como objetificar sistemas fechados, mas como explicar os próprios processos de objetificação (DESCOLA, 2001, p. 23)

Para o antropólogo Tim Ingold, no entanto, a compreensão da relação entre as pessoas e seu ambiente, no âmbito da própria cosmologia ocidental deve levar em consideração essa crítica ao paradigma dualista. Para o autor as premissas ontológicas ocidentais, que dominam também a análise antropológica, nos impedem de alcançar um entendimento proveitoso acerca das relações das pessoas com o meio ambiente também nas sociedades modernas. O autor questiona igualmente essa forma de entendimento do mundo ao afirmar que tal divisão intelectual do trabalho entre ciências naturais e humanas, e na própria antropologia, entre sua divisão biológica e sociocultural, é ineficaz. Portanto, “mais do que uma solução antropológica, o que é necessário é uma nova forma de pensar sobre os organismos e sobre sua relação com o ambiente, em resumo, uma nova ecologia” (INGOLD, 2004, pág. 58).

Observa-se então que o paradigma dualista, enquanto categoria analítica das Ciências Sociais e fundamento chave da epistemologia moderna, reflete nas diferentes perspectivas desses autores, o mal preparo da Antropologia para analisar as formas de saber ecológico não ocidentais e “nosso” próprio modo de inter-relação com outras espécies. A respeito desses desafios, Kirksey e Helmreich (2010) chamam atenção para um novo tipo de pesquisa que chegou ao estágio antropológico: a etnografia multiespécie. O desenvolvimento dessa linha de pesquisa, conforme os autores, contribui para que criaturas que previamente apareciam na margem da antropologia como comida ou símbolo passassem a aparecer ao lado dos humanos. Sobre essa abordagem, os autores citam uma passagem de Donna Haraway, que traz uma nova definição a respeito do lugar ocupado pelos animais na antropologia: “os animais não são apenas “bons para pensar” (como Lévi-Strauss discutiu) ou mais instrumentalmente, “bons para comer” (como Marvin Harris considerou), mas são também entidades e agentes

“para viver com” (KIRKSEY E HELMREICH, 2010, pág. 552). Será a partir dessas diferentes abordagens antropológicas sobre o estudo da natureza, ou mais propriamente dos animais, que farei da mobilização política em favor dos animais objeto de pesquisa.

III- A pesquisa

Essa tese tem como objeto de estudo os chamados defensores dos animais, considerados radicais por reivindicar que o mesmo tratamento moral e jurídico seja conferido a humanos e animais. Existem diferentes formas de manifestação política a favor dos animais, e que abrange uma quantidade maior ou menor de diferentes espécies. Esse mapeamento será mais bem discutido ao longo desse trabalho, mas é importante dizer que a linha de ação em favor dos animais aqui problematizada diz respeito à mobilização de professores/pesquisadores universitários e membros do ministério público que defendem o “abolicionismo animal” como ética a ser seguida e desenvolvida, e o “veganismo” como prática imprescindível para a “libertação animal”³. Como veremos, essa forma de atuação se diferencia também do que seriam as formas de “ações diretas”⁴, em busca da construção dos animais como sujeitos de direitos.

Ao fazer da luta em favor dos animais objeto dessa pesquisa, veremos que a pergunta o que é o humano, que existe desde a antiguidade, como afirma Didier Fassin (2010), é invertida, conforme a perspectiva dos defensores, para a pergunta o que é o animal. De acordo com Didier Fassin, a busca de respostas sobre o humano consiste em estabelecer o que distingue o homem do animal, se perguntando sobre como os humanos não são apenas animais. Contudo, veremos também que, por parte dos defensores, o que está em jogo não são os marcadores que assinalam a diferença entre humanos e animais, mas os que apontam as semelhanças. Mas é possível dizer ainda, que mais do que saber o que é o humano ou o que é o animal, separadamente, essa tese fez da pergunta de Tim Ingold (1990) sobre “Quem somos

³ Os termos “abolicionismo animal”, “veganismo” e “libertação animal” fazem parte do repertório dos defensores, e são constitutivos da especificidade dessa forma de mobilização política. Esses termos serão discutidos no primeiro capítulo, mas, em linhas gerais, dão sentido a uma forma de luta que consiste em eliminar todas as atividades que fazem uso de animais, desde alimentos, até vestuário e passando por produtos que foram testados em animais.

⁴ Um acontecimento que se tornou emblemático no Brasil, sobre esse tipo de ação foi a mobilização ocorrida em São Paulo, em Novembro de 2013, para a retirada de cachorros da raça beagle utilizados como cobaias no Instituto Royal de pesquisa.

nós?” ponto de partida. Para tratar dessas questões veremos que se o termo animal é empregado principalmente de forma negativa e exclusiva, temos agora o termo humano sendo empregado de uma forma positiva e inclusiva dos animais.

Temos então duas abordagens sobre a consideração dos animais como agentes dotados de consciência e intencionalidade, uma relacionada a um projeto científico e outra a um projeto político. Não podemos afirmar que essas duas instâncias se separam irrefutavelmente, pois uma serve de mola propulsora para a outra em um movimento que parte de ambos os lados. E foi desse conjunto de ações que imaginei esse tema como objeto de estudo.

A bibliografia antropológica produzida sobre as diferentes formas de organização do mundo, principalmente os trabalhos de Phillippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro, foi o que me influenciou a fazer das organizações que defendem os direitos dos animais objeto de pesquisa. Durante a pesquisa de mestrado que desenvolvi sobre o chamado Movimento de Preservação dos Lagos na Amazônia -AM, capitaneado por populações ribeirinhas que sofriam com a escassez de pescado, entrei em contato com essa bibliografia para tratar das questões mais gerais acerca da relação do homem com o ambiente. E no decorrer dessas leituras tive o seguinte questionamento: se as sociedades não ocidentais nos permitem relativizar o exótico, no que diz respeito a relação entre natureza e cultura, os defensores dos animais nos permitem estranhar o familiar.

Desde antes de cursar a graduação em Ciências Sociais, conhecia algumas das ideias e ações em favor de uma preocupação moral com os animais. Sempre fui simpática a essas ideias, considerando mesmo sua pertinência. Para mim fazia sentido uma pergunta comum desses agentes que é: por que você ama uns (cachorros e gatos) e come outros (bois, frangos e porcos)? Essa pergunta em particular foi adquirindo cada vez mais significado, principalmente ao longo da graduação, a partir das leituras nos cursos, até que por uma motivação que identifico como antropológica me tornei vegetariana. Através de um exercício de relativização pensei que: ou sou capaz de comer todos os animais ou nenhum. Preferi a segunda opção.

Essa tomada de decisão sempre teve impacto no âmbito da minha vida privada. Ainda que acompanhasse, principalmente através da internet, as ações e ideias em favor dessa preocupação com os animais, nunca fiz parte de qualquer grupo de defesa dos animais. Nesse sentido, do mesmo modo que o vegetarianismo veio por uma inquietação fundamentada antropológica, a inspiração e a vontade de fazer desse tema objeto de pesquisa também

foi motivada por questões ligadas ao conhecimento antropológico. Imbuída dos autores citados acima, comecei a pensar que a observação sobre a maneira como esses grupos justificam a defesa de uma similaridade moral entre a vida de humanos e animais poderia se constituir como uma pesquisa antropológica. Ao levar a sério a expressão de outros mundos possíveis, como os autores citados fazem, meu objetivo principal foi então o de compreender como a modernidade estava sendo questionada não só de fora, por outras sociedades, mas também de dentro, pelos defensores dos animais. Dito isso, não posso afirmar também que essa tese é um projeto científico distanciado de qualquer motivação ou impacto político, pois a própria escolha do tema já é em si uma ação política, nos termos discutido por Max Weber.

Tomando como objeto de estudo privilegiado os defensores dos animais, que identificarei no primeiro capítulo como “militantes acadêmicos”, essa pesquisa contou com a realização de diferentes atividades: 1) Investigação da bibliografia produzida por esses agentes. Nessa etapa da pesquisa reuni o material bibliográfico de autoria dos defensores: teses e dissertações, livros e artigos científicos, artigos publicados em jornais e portais da internet. A observação dos textos produzidos pelos defensores contou também com a análise das ações jurídicas e cartas públicas acionadas em favor dos animais. 2) Trabalho de campo e observação participante. Nessa etapa, participei de encontros, congressos, palestras organizados pelos defensores, mas também em eventos que eles foram convidados como palestrantes. Além disso, o trabalho de campo contou com a participação regular no grupo de estudo vinculado a Faculdade Nacional de Direito da UFRJ, desde o segundo semestre de 2010. 3) Para a realização dessa tese realizei também 6 entrevistas abertas, com duração média de duas horas com alguns defensores (professores e membros do ministério público). O objetivo das entrevistas foi de compreender aspectos relacionados a motivação individual dos defensores de se engajar nessa ação política, questionar os dilemas e transformações cotidianas oriundas do tratamento dos animais como pessoas e contar com a avaliação pessoal dos defensores a respeito das dificuldades e conquistas em torno dessa causa. 4) Por último, foi realizado um trabalho de campo em Açailândia -MA no mês de Julho de 2012, que contou com uma visita técnica ao frigorífico JBS Friboi e entrevistas abertas com funcionários e ex funcionários do frigorífico. Essa última etapa pode parecer estranha ao leitor, mas o objetivo foi o de confrontar uma situação prática com o discurso dos defensores em favor dos animais. Como será melhor explicado, os dados produzidos nesse trabalho de campo serão utilizados no último capítulo da tese, em um esforço conclusivo.

A análise e a produção desse material empírico não tiveram como objetivo a realização de uma sociologia das mobilizações coletivas e nem uma etnografia da prática militante, mas tratei de compreender como os defensores fundamentam e reúnem elementos para justificar a inclusão dos animais na mesma comunidade moral que os humanos. Nesse sentido, a proposta desse trabalho não foi também a de realizar uma “etnografia multiespécie”, mas de questionar com os defensores elaboram uma “política multiespécie”. O objetivo dessa tese se enquadra, portanto, na fórmula de Paul Ricoeur, se assim podemos dizer, ao definir a questão em torno do sujeito de direito do seguinte modo:

A questão da forma jurídica: o que é o sujeito de direito? não se distingue, em última análise da forma moral: o que é sujeito digno de estima e respeito? (...) E a questão da forma moral reenvia, do seu modo, uma questão de natureza antropológica: quais são os traços fundamentais que tornam *o si* capacitado de estima e respeito? (RICOEUR, 2001, p. 29)

Essa pesquisa traz um conjunto de questões basilares que podem ser incluídas na pergunta se devemos compreender a natureza como algo que existe independente da cultura ou como algo sempre subordinado à cultura. Mas também traz questões relacionadas à discussão se o comportamento dos animais poderia ser entendido em termos de agência ou intencionalidade, por um lado, e por outro, como efeito de pré-disposições inatas. Apesar de produzir respostas sobre essas perguntas, meu objetivo foi o de me aproximar dos defensores e observar como eles próprios formulam explicações para essas questões. Essa pesquisa busca, portanto, pensar em como o animal é representado no discurso moderno ocidental e de nos questionar sobre o projeto de revisão crítica desenvolvida pelos defensores, na medida em que promovem um deslocamento da fronteira entre humano e animal e, por conseguinte, entre o que é moralmente aceitável e inaceitável.

Veremos que esse tema trás uma série de questionamentos inéditos, inclusive para os defensores que se dedicam a construção da “causa animal”. Como ficará exposto ao longo dos capítulos nem todos esses pontos foram pensados, respondidos ou esclarecidos. Feito essa ressalva, considero importante afirmar que essa tese acompanha um processo recente de construção da causa animal, nos termos propostos do “abolicionismo animal”. Logo, muitas questões surgirão e permanecerão como tal, ou servirão de base para outras perguntas.

E um último ponto importante a respeito desse assunto é que na medida em que os animais são incluídos em uma luta por igualdade e direito no âmbito de uma discussão

disconectada entre ciências humanas e ciências naturais fiz muitos autores falarem dos animais. Por meio de uma “abordagem antropomórfica” (BARATAY, 2012), ainda que os autores citados não mencionassem os animais, os utilizei num esforço de compreensão da inclusão desses seres na comunidade moral. Essa questão, por sua vez, está ligada ao problema sobre como falar dos animais, ou em nome dos animais? Através do saber leigo? Das ciências humanas? Das ciências naturais? Da filosofia? Da observação ou da experiência humano-animal? Quando falamos dos animais, trata-se necessariamente de uma projeção humana, ou é possível um acesso à sua mentalidade? Essas questões são centrais e, portanto, debatidas por cientistas e militantes.

Um exemplo das controvérsias surgidas a partir desses questionamentos pode ser observado no diálogo abaixo, retirado de uma rede social. O debate foi originado após a publicação de um vídeo que demonstrava um peixe se debatendo em uma poça de água no chão e um cachorro fazendo movimentos com a pata que espirravam água sobre o peixe. Esse vídeo foi aplaudido pelo responsável pela publicação, que viu na ação do cachorro uma tentativa de impedir que o peixe morresse sem ar. Mas o mesmo vídeo se tornou alvo de debate, como segue abaixo:

Interlocutor 1: Cães herdaram o comportamento de seus ancestrais de enterrar ossos e alimentos. Eles fazem isso mesmo não havendo terra em volta do alimento. Nesse caso, o cão está tentando enterrar os peixes. Como há só água em torno do peixe, ele acaba jogando água em vez de terra.

Interlocutor 2: talvez sim, talvez não.

Interlocutor 3: Para mim parece que ele está tentando salvá-los pois não toca neles, e ainda cheira como se se importasse com o bem-estar deles.

Interlocutor 1: É uma situação difícil de ter uma certeza já que não nos é mostrado todo o ocorrido, mas acredito que humanizá-los não seja o caminho. Em um primeiro momento também acreditei em ser um cachorro salvando um peixe (o que seria incrível já que, segundo seus instintos, ele o comeria), mas depois dessa visão biológica comportamental, de já ter estudado comportamentos animais e ter uma cachorra que faz isso com a comida dela e um pano, confio mais no pensamento científico do que o humanizado.

Interlocutor 4: Porque a visão de que o cachorro está tentando salvar o outro animal, não pode ser científica ou por não ser científica não é válida? Somente porque não foram testados e reproduzidos nessas mesmas condições? O animal humano será sempre assim para tomar uma decisão sobre que atitude tomar, ou o que pesquisar? Nessas horas eu sigo a mesma interpretação de Tom Regan, que ao ver animais presos em jaulas, faziam todo tipo de movimento para tentar sair, e que efetivamente qualquer animal que o observa, percebe a intenção do outro animal.

Interlocutor 3: Por que estão falando em humanizar? Desde quando o sentimento de compaixão é exclusivo do ser humano para querer dizer que ao perceber compaixão em um animal estamos querendo humanizá-los? Esse é um cachorro sendo um cachorro, com todos os sentimentos os quais

possui, quer queiramos relacioná-los com sentimentos humanos ou não. E ele está expressando compaixão que é um atributo que lhe pertence, quer os humanos tenham também compaixão ou não.

A discussão acima envolve diferentes questões sobre como interpretar o comportamento animal e sobretudo, a respeito da autoridade científica para falar sobre eles ou em nome deles. Ao tratar de questões como essa, Éric Baratay (2012) aborda uma possível contradição entre a necessidade de contarmos uma história zoocêntrica mas com documentos antropocêntricos, pois os animais não falam e nem escrevem como nós. Sobre esse assunto, a antropóloga Eunice Ribeiro Durham afirma que “apesar dos riscos inerentes de antropomorfismo ou projeções em pesquisas sobre o comportamento de animais, elas não podem ser, por isso, deslegitimadas” (2004, pág. 455). Esse ponto também é reconhecido por Baratay como um obstáculo, e de igual modo, o autor ressalta que não deveríamos nos ver impedidos de tentar contar essa história. Nesse caso, Baratay faz uma defesa contra o problema do antropomorfismo, que poderíamos chamar de um problema de imparcialidade:

Naturalmente, as interpretações do comportamento dos animais podem ser falsas: reducionistas, antropomorfizadas ou cientificamente erradas. Do mesmo modo, isso vale para si, pois os termos variam segundo as posições sociais, as culturais, as representações do mundo, os interesses econômicos ou pessoais e que podem ser contraditórios (BARATAY, 2012, pág. 54)

Veremos ao longo dessa pesquisa que o antropomorfismo, ou seja, o fato de projetarmos ações e valores humanos aos animais é debatido entre os defensores em diferentes momentos como uma tentativa de escapar dele enquanto uma limitação que enfraqueceria suas denúncias e reivindicações. Mas estamos aqui diante de um daqueles questionamentos que permanecerão em aberto como crítica, auto crítica e como dúvida.

Feita essa discussão, a análise do material empírico será realizada nessa tese a partir de uma organização em quatro capítulos. O primeiro deles apresenta e identifica aos leitores como e por quem essa forma de ação em favor dos animais é delineada. Nesse caso, discutirei as especificidades que caracterizam os defensores aqui tratados, tanto no que diz respeito a suas trajetórias, às suas formas de militância e ao conteúdo da crítica animalista por eles desenvolvido. Discutiremos sobre a filiação dos defensores ao “abolicionismo animal” como ideologia e ao “veganismo” como prática, a fim de caracterizar essa forma de luta

empreendida. Além disso, esse capítulo trata também da crítica animalista, pensando em sua constituição e no impacto que ela produz.

Uma vez realizada a apresentação dos defensores e dos aspectos que constituem o chamado moderno movimento de defesa dos animais, o segundo capítulo consiste em examinar os fundamentos elaborados e acionados pelos defensores para a construção de uma teoria ética e do direito dos animais. Nesse caso, o objetivo desse capítulo é o de compreendermos como os defensores (des)constróem a modernidade em termos filosóficos e científicos a fim de corrigir esse paradigma civilizatório e garantir que a vida humanos e não humanos seja considerada igualmente como valiosa. Para a realização dessa análise, contarei principalmente com a investigação da produção bibliográfica produzida pelos defensores e o conteúdo de suas palestras. Analisarei esse material em um esforço de identificar e compreender os fundamentos acionados para justificar que animais também possuem direitos, e, portanto, uma vida sagrada, assim como os humanos.

Após a investigação sobre os fundamentos que conferem suporte a ética e ao direito animalista, o terceiro capítulo tratará do processo de construção de denúncias sobre as situações vividas pelos animais e, portanto, de sua construção como vítimas. A ideia é que seja dada continuidade à discussão realizada no segundo capítulo. Pois se nesse momento o objetivo era equiparar humanos e animais do ponto de vista moral, veremos no terceiro capítulo como os defensores elaboram denúncias sobre as condições vividas pelos animais, ou sobre as ações humanas que violam a vida dos animais. Discutiremos nesse capítulo que a dimensão do sofrimento tem um papel central na ação política dos defensores, fazendo da causa animal uma causa humanitária. Esse capítulo tratará ainda sobre o sentido de sofrimento acionado pelos defensores para nos sensibilizar à causa animal.

Por fim, no quarto capítulo, me distancio dos defensores a partir de uma tentativa de levar a sério sua crítica, mas desconfiando. Através de uma discussão sobre como a lógica humanitária opera, a ideia nesse capítulo é pressionar as questões discutidas pelos defensores sobre o valor da vida de humanos e animais. Para o aprofundamento dessa discussão, faço um percurso que poderia ser considerado improvável: adentro um frigorífico industrial e aprofundo a discussão com funcionários e ex funcionário desse local. A partir do trabalho de campo em Açailândia-MA, me questionarei sobre os impactos dessa nova configuração ontológica do animal em uma situação limite: o tratamento humanitário de animais de produção. O objetivo dessa discussão é tratar da ambivalência moral em torno do humano e

animal e da vida e morte. Nesse caso será observado situações em que animais são mais valiosos que humanos do ponto de vista moral e vice versa. E para completar essa mistura, a discussão realizada a partir do trabalho de campo produzido em Açailândia nos permitirá discutir sobre uma situação em que embora seja reconhecida a interioridade dos animais, sua morte é irremediável. Nesse caso somos confrontados com a situação de tratar bem animais que irão morrer. Como veremos, esse capítulo apresenta uma tendência já conclusiva sobre como a reivindicação em favor dos animais se conecta a questões mais gerais da vida social e longe de encontrarmos uma dicotomia entre natureza e cultura, nos deparamos com situações em que esses pares conceituais se reorganizam conforme as diferentes situações sociais.

Capítulo 1: Defensores dos animais

Para acabarmos com a tirania precisamos antes de tudo entendê-la (SINGER, 2010 p. 269)

Este capítulo novo é o capítulo dos animais. E neste capítulo não há uma linha sequer para o *uso de animais em experimentos científicos*, não importando o intuito da pesquisa.

A *experimentação* ficará, então, relegada a páginas velhas, empoeiradas, tristes, manchadas de vermelho; páginas que nunca deveriam ter sido escritas e que envergonham um grupo de personagens, que se arvoram a ser os únicos romancistas, a humanidade. (LOURENÇO e OLIVEIRA, 2013)

Logo no começo do doutorado fiquei atenta às ações em favor dos animais na cidade do Rio de Janeiro e tive o conhecimento de uma palestra que seria realizada na Ordem dos Advogados do Brasil - RJ (OAB/RJ). Essa atividade foi a minha primeira incursão no campo. No dia 28 de Maio de 2010, participei como ouvinte da palestra intitulada “Direitos dos animais: avanços e retrocessos no direito brasileiro e comparado”, proferida por Daniel Braga Lourenço, advogado e professor da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro⁵. Nesse dia, Daniel mencionou, durante sua exposição, que havia um grupo de estudos a respeito desse tema na Faculdade Nacional de Direito da UFRJ e apresentou o professor e também coordenador do grupo, Fábio Corrêa Souza de Oliveira, que estava na plateia. Após a sua comunicação, me aproximei de Fábio, apresentei-me como doutoranda em antropologia e pesquisadora desse mesmo assunto e perguntei se poderia frequentar as reuniões do grupo, ouvindo prontamente uma resposta positiva.

Em razão dos meus horários, só pude comparecer às reuniões no segundo semestre de 2010. Mas ainda no primeiro semestre, participei de um encontro chamado “Fórum de Bem-estar Animal”, realizado em Friburgo, região Serrana do Estado do Rio de Janeiro. Esse evento foi organizado pela coordenadoria de bem-estar animal do município e contou com a participação de quatro palestrantes. A programação teve início com a palestra do organizador do site Agência de Notícias de Direitos dos Animais (ANDA) Maurício Varallo, que apresentou outro trabalho organizado por ele, o site chamado Olhar Animal - Adoção e Consciência. A segunda palestra ficou a cargo do promotor de justiça de São José dos Campos, Laerte Fernando Levai, que falou sobre “O Direito dos animais - Uma visão

⁵ Em 2014, Daniel Braga Lourenço prestou concurso e foi aprovado para a faculdade de direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

biocêntrica”. Após a pausa para o almoço, as atividades foram retomadas com a palestra do biólogo Sérgio Greiff, que falou dos “Métodos substitutivos à experimentação animal”. O evento terminou com a palestra de Nina Rosa Jacob, que é fundadora e presidente do instituto que leva seu nome, criado no ano 2000. A palestrante realiza um trabalho educativo em favor dos animais, através da produção de filmes, edição de livros e realização de palestras.

Não se pode traçar um perfil completo do público presente nesses dois eventos, mas foi possível observar, ao lado de um público academicamente interessado no tema e de simpatizantes da causa animal, a existência de um público que também é militante. Parte considerável da plateia, tanto na OAB quanto em Friburgo, vestia blusas com o nome das organizações defensoras dos animais das quais fazem parte. Estavam presentes ativistas ligados a: Sea Shearfed, SUIPA, Sociedade Brasileira dos Vegetarianos, Organização de Libertação Animal. Essas organizações possuem abrangência local, nacional e internacional e têm como objetivo a proposição e a realização de ações dos mais diferentes tipos. Desde a tentativa de impedir a pesca de baleias pelas frotas japonesas no ártico até o recolhimento e abrigo de animais abandonados. Alguns grupos também montaram bancas nos dois eventos, disponibilizando textos sobre a “causa animal”, além da venda de livros, camisetas, adesivos e alimentos veganos.

Como se tornou mais claro ao longo da pesquisa e da participação em outros congressos, os palestrantes e a maior parte da plateia presente tinham em comum a preocupação com os animais. De modo semelhante, a preocupação de todos era lutar contra as formas de exploração e maus tratos das quais os animais seriam vítimas. Esses eventos são organizados entre os próprios defensores aqui discutidos, em instituições de ensino superior privadas e públicas, e são também realizados por iniciativa de ativistas ou secretarias de governos. A participação nos “encontros animalistas”, como esses eventos são chamados, permitiram a observação de que existe uma causa em questão, que é a causa animal. E diferentes formas de ação política para levar à frente a busca pela transformação da relação entre humanos e animais. Como pude perceber então, essas atividades de cunho acadêmico se constituem como uma forma de ação política. Em eventos como os que foram previamente citados, observei que os palestrantes traziam para o debate questões como as dificuldades em torno da atribuição de direitos aos animais e discutiam perspectivas teóricas e práticas que visam a realização de avanços doutrinários, acadêmicos, institucionais e normativos para que essa realidade seja conquistada. Como iremos tratar à frente, chamou minha atenção o fato,

portanto, de que a própria organização de seminários, encontros e congressos, constitui-se como uma forma de militância.

1. Militância acadêmica

Como foi dito acima, a participação nesses dois eventos permitiu algumas observações e reflexões preliminares que delinearam um aspecto importante acerca da mobilização pelos direitos dos animais e que foi determinante para os caminhos desta pesquisa dali em diante. A presença nessas palestras deixou claro que uma parte da mobilização política em favor dos animais consiste em atividades que possuem pretensões acadêmicas e motivações políticas. O que significa dizer que a atividade acadêmica constitui uma prática militante para os defensores da causa. Por meio dela, busca-se transformar a realidade vivida pelos animais. Nesse caso, a “causa animal” é construída enquanto um objeto de debate filosófico e científico e se torna orientação acadêmica que determina a trajetória dos defensores em sua vida pessoal, intelectual e de pesquisa.

Após a participação nesses dois eventos passei a acompanhar mais especificamente as atividades acadêmicas em favor dos animais: frequentei palestras, o grupo de estudos da UFRJ, debrucei-me sobre as publicações textuais online e impressas e fiz desta forma de mobilização política o foco da minha pesquisa. No decorrer de 2010 até 2014, pude participar de outros “congressos animalistas” não só no Estado do Rio de Janeiro, mas em cidades como Curitiba e Brasília. Além disso, pude frequentar também as reuniões do grupo de estudos da UFRJ. As apresentações em congressos, os livros e artigos publicados possuem um conjunto de conteúdos comuns. Como veremos melhor no capítulo seguinte, esses trabalhos discutem questões filosóficas, históricas, religiosas e biológicas a fim de sustentar uma teoria animalista ética e do direito. O objetivo dos defensores é garantir proteção aos animais, comprovando cientificamente que o tratamento a eles destinado não é ético e, portanto, deve ser transformado. Para tanto, esses agentes falam também de um “movimento jurídico de libertação dos animais” que deve demonstrar outro “status moral” desses seres, capaz de justificar e garantir que sejam tratados como “titulares de direitos fundamentais básicos” (GORDILHO, 2009, p. 13).

Os defensores, que também são professores/pesquisadores, possuem inserção acadêmica. A maior parte integra o corpo de universidades públicas, e todos reconhecem seus

trabalhos como científicos e bem fundamentados. Somam-se aos professores/pesquisadores membros do Ministério Público do Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador, que atuam profissionalmente na esfera do direito dos animais protocolando denúncias contra rodeios, circos, zoológicos, e também participando dos mesmos congressos e realizando publicações acadêmicas focadas na área jurídica. Observa-se então que, dentre as múltiplas possibilidades de constituição, a “causa animal” pode ser definida também como um projeto intelectual que, de forma geral, almeja uma reforma dos pares conceituais natureza/cultura nos planos epistemológico e político. Desse modo, se os direitos dos animais consistem numa reivindicação política, os seus fundamentos de legitimação, como a consciência e a senciência animal, advêm do conhecimento científico. Assim, observamos o porquê de essas duas esferas estarem tão imbricadas.

Sem querer dar conta da totalidade do panorama da defesa animal no Brasil, a participação nesses diferentes congressos permitiu a observação do que chamarei de uma rede local, nacional e internacional que se articulam conjuntamente em favor dos animais, nos termos dessa militância acadêmica. Defensores do Rio de Janeiro, Salvador, São Paulo, Porto Alegre, Santa Catarina, Curitiba, que são, principalmente, atuantes nas áreas do direito, filosofia, história, biologia e medicina veterinária, realizam um trabalho comum que resulta na promoção de congressos, grupos de pesquisa, institutos, criação de websites com notícias e hospedagem de artigos, publicações impressas, orientações de mestrado e doutorado, ações jurídicas etc. Esses agentes possuem ligações com pesquisadores de países como Argentina, Estados Unidos, Espanha etc e entre todos eles existe em comum a maneira de pensar e agir em favor dos interesses dos animais. De acordo com Trajano (2014), o desenvolvimento de estudos e pesquisas nessas diferentes áreas devem “propor mudanças do paradigma vigente, a fim de possibilitar uma ruptura com este modelo e construção de um novo mais inclusivo (2014, p. 189).

A interação entre os defensores é tida como “uma aproximação natural, acadêmica”, como esclarece a defensora Rita Paixão, médica veterinária e professora da Universidade Federal Fluminense, pois havendo poucas pessoas que trabalham com o tema “era natural que a gente se encontrasse, aí, claro, era natural também a afinidade”. Entretanto, é importante dizer que ainda que eu utilize o termo rede, esses agentes não realizam atividades em conjunto o tempo todo e nem se comunicam com frequência. Todos se conhecem, frequentam os “encontros animalistas” e são reconhecidos dentro e fora do grupo como precursores da

“causa animal”. Mas as atividades e as formas de comunicação entre eles são restritas às regiões das quais fazem parte. Como vimos, os defensores são de diferentes localidades. Sendo assim, na maior parte do tempo, a localização em que vivem e trabalham se torna o ponto de referência de suas ações. Ainda que essa rede se articule nacionalmente e internacionalmente com a promoção de congressos em que todos se encontram, com a publicações de revistas e livros, ou ministrando cursos nas universidades, podemos dizer que se trata de uma organização fragmentada. Não existe um grupo institucionalmente ou formalmente criado que reúna todos os defensores. O que há são organizações e formas de ações locais, mas que eventualmente, se articulam nacional e internacionalmente.

Nesse caso, embora nem sempre ajam em conjunto, todos se conhecem e compartilham um repertório teórico e prático. Ou seja, possuem de forma majoritária os mesmos princípios acerca da proteção aos animais. Nesse sentido, em contraste com um grupo que agiria invariavelmente em conjunto, foi possível observar a existência de ações que reúnem determinados agentes de acordo com determinadas circunstâncias. E, ao mesmo tempo, a existência de divergências teóricas e práticas no que se refere às estratégias em favor da “causa animal”. Portanto, ainda que a teoria ética animalista seja desenvolvida pelos defensores a partir de um sentido comum e do desejo de uma ação mútua que some forças, não podemos deixar de dizer que nem todas ações, estratégias e perspectivas teóricas são unânimes.

Dentre as atividades dos integrantes dessa rede, focalizando os defensores que atuam no Brasil, é relevante citar a existência do Instituto Abolicionista Animal, criado como entidade civil em Salvador. O Instituto é responsável pela produção online e impressa da Revista Brasileira de Direitos dos Animais, que é publicada desde 2006, além da organização de um congresso nacional anual. Como já foi mencionado, existe também o grupo de estudos da Universidade Federal do Rio de Janeiro, chamado Direito dos Animais, Ecologia Profunda, que é cadastrado e certificado no Diretório do CNPQ. Além de contar com reuniões frequentes com alunos da Universidade, de participar de congressos científicos com apresentações de trabalhos sobre o tema e elaborar um portal na internet, o grupo é responsável também pela realização anual do Encontro Carioca de Direito dos Animais, desde 2010.

Ao lado dessas ações acadêmicas, existe também a criação de ações jurídicas, como ações civis públicas contra rodeios e contra a presença de animais em circo, por exemplo. E o

pedido de *habeas corpus* para chimpanzés que vivem em jardins zoológicos. Essa última ação é integrada a uma rede internacional chamada Great Ape Project (Projeto dos Grandes Primatas - GAP), que conta também com pesquisadores/militantes de outros países. No Brasil houve dois pedidos de *habeas corpus* para chimpanzés efetuados por esses agentes. O primeiro, impetrado em 2005 para Suíça⁶, que vivia no Parque Zoobotânico Getúlio Vargas (Salvador-BA). Neste caso, a chimpanzé morreu antes que tivesse o processo julgado. O segundo caso ocorreu em Niterói no ano de 2011, em favor do chimpanzé Jimmy, que vivia no zoológico ZooNit, localizado nessa cidade. O caso foi aceito e julgado, mas o juiz deu parecer desfavorável com a justificativa de que tal instrumento é exclusivo para humanos.

Observamos então que a promoção de congressos, seminários e cine-debates; a publicações de livros; as cartas públicas de repúdio e as ações judiciais são tidos pelos defensores como formas de ação política em favor dos animais. Essas ações são assim entendidas e por essa motivação política são planejadas. Os defensores acreditam, portanto, que por meio dessas atividades é possível alcançar as mudanças que atenderiam aos interesses dos animais.

Considerando esse conjunto de ações praticadas pelos defensores, as atividades acadêmicas são pensadas como primordiais para dar sustentação à causa animal e para a construção das ações jurídicas. O debate que se pretende racionalizado e intelectualizado é entendido como uma ação capaz de “refinar a reflexão e o discurso para não cair em retórica vazia”, como enunciou Fábio Oliveira em uma das reuniões do grupo de estudo da UFRJ. As pesquisas e discussões acadêmicas são orientadas para garantir a transformação da realidade dos animais no âmbito da ética e do direito. Para dar conta desse objetivo, os questionamentos centrais propostos pelos defensores em seus trabalhos, congressos e produções textuais, tratam fundamentalmente das seguintes perguntas: Por que os animais têm direitos? Quais são esses direitos? Qual a fissura moral que nos impede de ver o outro além de nossa própria espécie? Por que não é ético matar animais e nem infligir a eles sofrimento? Quais as objeções aos direitos dos animais e como responder a elas? Tais questionamentos problematizam sobretudo o modo como vemos os animais e como nos relacionamos com eles.

Conforme percebi ao longo dessa pesquisa, embora surjam referências bibliográficas com enfoques distintos, assim como divergências sobre interpretações ou referenciais

⁶ Sob a alegação de que Suíça estava aprisionada no Jardim Zoológico numa situação ilegal e abusiva, os impetrantes dos *habeas corpus* pretendiam leva-la para um santuário de primatas, em Piracicaba (SP)

teóricos, o ponto de partida é comum: os defensores buscam responder cientificamente aos questionamentos apontados acima a fim de garantir a ampliação da condição de sujeito, ou do círculo da moralidade, de modo que abarque também os animais. Os temas discutidos em palestras ou livros aproximam-se, obviamente, das áreas de formação dos defensores/acadêmicos. Enquanto as pessoas ligadas ao direito e à filosofia discutem mais especificamente questões sobre a personalidade jurídica dos animais, ou sobre a diferença moral que impede que humanos e animais recebam o mesmo tratamento, os defensores das áreas biomédicas tratam de questões fisiológicas e comportamentais dos animais. Por parte desses pesquisadores são discutidos os dilemas presentes na experimentação animal, tanto no que diz respeito à (i)moralidade dessa atividade, quanto sobre questões relacionadas à pertinência técnica das experimentações. Além disso, discutem-se também pesquisas nas áreas cognitivas e comportamentais que comprovam capacidades animais semelhantes às humanas, como raciocínio, aprendizagem, desenvolvimento de cultura etc.

Observamos então que, de um lado, pela perspectiva dos defensores ligados às áreas de humanas, pretende-se estabelecer os fundamentos filosóficos e jurídicos para a proteção dos animais. De outro lado, as questões centrais que buscam ser respondidas pelas áreas biológicas dizem respeito às capacidades fisiológica e cognitiva dos animais e se a experimentação científica com animais é ética, ou se traz de fato benefícios para o avanço da ciência. Essa divisão, como foi apresentada, é um esforço de sistematização aqui realizado, mas claramente essas áreas e esses temas se repetem, se complementam e se misturam nas discussões realizadas sobre o enfoque das ciências humanas, biológicas e da filosofia.

Essas temáticas, conforme foram elaboradas pelos pesquisadores/militantes, tiveram influência de publicações acadêmicas produzidas no exterior. A entrada no universo teórico que aborda a preocupação ética com os animais foi feita a partir de leituras de pesquisadores internacionais. Os defensores trabalham com as publicações dos chamados “filósofos animalistas”, principalmente Peter Singer (2010), Tom Regan (2006) e Gary Francione (2013), considerados precursores da “causa animal”, para construir e dar respaldo às suas discussões. Portanto, a atuação em favor dos animais no Brasil está teoricamente ou ideologicamente conectada a um movimento internacional em favor dos animais, que tem como marco a publicação do livro do filósofo Peter Singer, intitulado “Libertação animal”, em 1975.

Defensores e cientistas sociais consideram igualmente que o filósofo forneceu os alicerces intelectuais do movimento contemporâneo de proteção dos animais. O filósofo Gary Varner (1998) aborda em seu trabalho sobre ética ambiental que o livro de Peter Singer é a “bíblia do novo movimento animal”. O livro “Libertação Animal”, ao lado das publicações dos filósofos Tom Regan e Gary Francione são mencionados pelos defensores como fontes bibliográficas e inspirações que promoveram a “tomada de consciência” para a preocupação com os animais, além de sedimentaram em bases objetivas uma perspectiva já defendida.

De fato, quando comecei a participar do grupo de estudo da UFRJ, era esse o livro que estava sendo lido e discutido. Entre os próprios defensores, o autor é considerado o primeiro a desenvolver uma argumentação a favor da igualdade entre humanos e animais, e realizar uma denúncia sistemática das práticas de experimentação animal e da criação dos animais de produção. Conforme a perspectiva dos defensores, o trabalho de

se notabiliza por vincular essas denúncias a uma violação do princípio fundamental de justiça. Mas, como veremos a partir da entrevista com o defensor Daniel Braga Lourenço, essas questões trazem imbricações também sobre a vida pessoal dos defensores. Privilegiaremos esse campo mais à frente, mas observamos como a “causa animal” mobiliza aspectos da vida acadêmica, política e pessoal dos defensores e ao mesmo tempo, pretende produzir transformações públicas sobre essas esferas.

Esses autores citados, chamados filósofos animalistas, estão na gênese do pensamento ou movimento animalista no Brasil. Os pesquisadores/defensores entrevistados realizaram um resgate histórico de sua inserção nessa temática e um ponto comum discutido é que, nos anos 1980 e início dos anos 1990, tais questões não existiam enquanto fonte de preocupação ética ou acadêmica e nem sequer eram discutidas nas Universidades. Esses autores foram importantes então para conferir legitimidade aos seus trabalhos de pesquisa.

Como conta Rita Paixão, ao tratar do período em que era estudante do curso de Medicina Veterinária na Universidade Federal Fluminense, “quando eu era aluna de veterinária, na universidade, ninguém falava nisso, direitos dos animais ou a possibilidade de você não usar em testes ou em aula porque aquilo é um erro moral, ético, isso era muito estranho”. Os defensores também mencionam que autores como o Peter Singer, que publicou seu livro na década de 1970 nos Estados Unidos, não eram traduzidos e nem vendidos no Brasil nesse período. Para ter contato com essas obras, os defensores falam da necessidade que havia de importação, bem como de viagens ao exterior, que garantiam o acesso a esses

trabalhos. Para tratar da experiência brasileira do ensino do Direito Animal, Tagore Trajano explica que:

Iniciou-se através de um revezar de crítica, ridicularização e bastante ironia em torno dos profissionais que despediam sua energia, tempo e orçamento na defesa dos animais (...) Durante longos anos, defensores dos animais foram vistos como misantropos, elitistas e até mesmo, alternativos, pois para muitos a bandeira do Direito Animal era inadmissível dentro de uma sociedade com tantos problemas sociais a serem resolvidos. (TRAJANO, 2014, p. 207)

Esse mesmo panorama caracterizado pelo descrédito ou a inexistência da preocupação com os animais é discutido para caracterizar outros universos, além do acadêmico, como o campo jurídico, por exemplo. O defensor Laerte Levai conta como suas ideias foram recebidas com descrença no final dos anos 1990, quando lançou um livro intitulado *Direito dos Animais*: “Na primeira oportunidade, quando eu fiz esse pequeno livro, a questão ainda causava deboche no meio jurídico. Os juristas olhavam aquilo e falavam ‘mas não existe isso, direitos são para seres humanos’”. De acordo com o promotor, do mesmo modo que essa problemática não estava colocada teoricamente, não havia também, em termos jurídicos, leis que realmente punissem os maus tratos contra animais como crime. “Fiz o curso nos anos 1980. Naquele tempo, os maus tratos aos animais e a crueldade em geral eram apenas uma contravenção, não eram crime. Então era uma prática, assim, muito leve. Era uma transgressão, vamos dizer assim. Só não dava quase que punição para o autor”. Nesses mesmos termos, a defensora e promotora pública Vânia Tuglio afirma que só agora, nos anos 2000, “o ministério público começa a despertar, começa a olhar para o animal e vê que não é perda de tempo você trabalhar em favor dos animais”.

A preocupação com os animais começa a ganhar forma no Brasil a partir de um enquadramento teórico constituído a partir da leitura dos filósofos animalistas, que foram importantes para uma tomada de consciência teórica e prática, como explica Daniel Braga Lourenço, em entrevista:

A leitura do Singer, claro que é um livro muito bem escrito, me modificou muito, me fez abrir um horizonte que eu nunca tinha parado efetivamente para pensar em algumas questões que ele coloca. E a partir daquele momento, por exemplo, eu decidi me tornar vegetariano, tentar ser um pouco mais coerente com tudo isso que a gente acredita. (Entrevista concedida no Rio de Janeiro em Fevereiro de 2015)

Como estamos observando, a constituição do moderno pensamento animalista é recente no mundo e mais ainda no Brasil. Como conta Laerte Levai, ainda nos 1990 “só tinha uma posição, a posição de que os animais eram coisas, objetos que não tinham direitos”. Em contraposição a esse panorama que configurava valores e práticas criticados pelos defensores por serem cruéis com os animais, esses agentes foram constituindo em suas áreas de atuação um campo de discussão e ação sobre a ética e o direito animalista.

Para explicar o envolvimento nesse tema/causa, identificado como inexistente no Brasil, os defensores falam também das motivações pessoais que os levaram a se dedicar a essa forma de ação política. Em comum os defensores falam de sua empatia pelos animais, que viria desde o tempo em que eram crianças. O defensor Laerte Levai diz nesse sentido que, “desde que me conheço por gente, sempre vivi em família e em companhia dos animais, muitos, fazendo parte da gente, como membros da família”. A médica veterinária Rita Paixão também parte desse sentimento ao explicar seu envolvimento com o tema/causa: “O que eu me lembro é que desde criança eu sempre gostei muito de animais e daí a escolha de cuidar de animais, então desde bem pequena falei veterinária porque cuida de animais”. O fato de gostar de animais é elemento comum entre os defensores com quem conversei. Entretanto, para além dessas questões afetivas, outros aspectos são mobilizados para explicar os motivos que os levaram a se envolver com essa temática ou causa política.

Sobre esse aspecto, é possível reunir dois conjuntos de respostas. O primeiro trata da preocupação e da necessidade de respeitar o outro, seja humano ou animal. Conforme esse aspecto, o defensor Tagore Trajano afirma que:

Eu sempre tive um respeito muito grande pelo outro, seja ele outro humano ou não humano. Eu gosto de tratar pessoas bem, com respeito, com carinho, com dedicação, porque eu acho que a gente merece isso uns aos outros. E o animal, eu percebi que era talvez submetido na sociedade de hoje a toda e qualquer forma de desrespeito e crueldade não só física mas psicológica, de tratamento do outro, é como se a gente utilizasse o animal como aquele bode expiatório, já que eu não posso fazer isso com determinados indivíduos, eu vou fazer com o animal porque ele não tem como reagir. Eu sempre gostei de defender esses que não conseguem reagir. O fator que influenciou cada vez mais eu me envolver com direito animal foi isso. (Entrevista concedida em Brasília, em Agosto de 2014)

Nesse mesmo sentido, associando a preocupação com os animais com a luta por justiça, o advogado e promotor Heron explica que sua luta em favor dos animais foi inspirada no trabalho que já realizava em favor dos direitos humanos. De acordo com o defensor, os

caminhos encontrados para constituir a defesa dos direitos dos animais passou pelos processos de luta de direito contra o racismo: “A palavra abolição, abolicionismo e o fato de ser afro brasileiro, é uma coisa que eu discuto, essa coisa do racismo e tal, e aí eu fui vendo como os negros e os animais sofrem o mesmo tipo de violência. Aí eu falei, vou trabalhar por aí”. Ainda de acordo com essa mesma perspectiva, Laerte Levai descreve situações que foram responsáveis pelo surgimento de sua vontade de agir para a transformação da realidade dos animais. O defensor menciona casos como o envenenamento de gato, agressões, pássaros em gaiolas para citar as situações que o levaram a questionar a legalidade desses tratamentos conferidos aos animais, e complementa sua explicação afirmando que:

Uma das coisas que mais me causavam revolta, se é que posso usar essa palavra, era a carocinha. E essas cenas, eu cheguei a presenciar umas cenas como essas e ficava incrédulo que aquilo era uma coisa legal na época de se fazer, e ainda por saber qual seria o destino final desses animais capturados, que eram todos mortos. Isso bateu em mim, forte, essa situação que ao meu ver, naquele tempo que eu ainda era criança me pareceu uma grande injustiça. (Entrevista concedida em Brasília, em Agosto de 2014)

Ao lado dessas motivações, que podem ser compreendidas como uma preocupação com a injustiça sofrida pelos animais, existe um segundo conjunto de explicações que diz respeito à vontade de desnaturalizar a definição do status dos animais como objeto. Portanto, a preocupação epistemológica com a verdadeira natureza dos animais, que significa o questionamento sobre se eles são objetos ou sujeitos, se possuem capacidade de sofrer ou não, também foi mencionada pelos defensores como um dos fatores que explicam seu envolvimento com o tema/causa. Em conformidade com essa perspectiva, Rita Paixão explica que:

Quando entrei na faculdade de veterinária aí sim me surpreendeu muito que em momento algum questionavam essa forma de lidar com os animais e sempre assim: o experimento é uma coisa que tem que ser feita, é alguma coisa que é assim e tem que ser assim. Mas por que tem que ser assim? Então essa sempre foi uma questão. Eu lembro que já no final do curso, no último período talvez, teve uma mesa redonda entre ética e veterinária, e eu falei, nossa vai ser a primeira vez que vão falar alguma coisa ligada a ética e aí, para minha surpresa, não falaram nada de animal. Eram só questões profissionais, como cobrar consulta, um colega não falar mal do outro, aquelas questões profissionais. (Entrevista concedida em Niterói, em Fevereiro de 2015)

O defensor Daniel Braga Lourenço também justifica seu engajamento a favor dos animais pela vontade de desnaturalizar certas noções, tidas como inquestionáveis pelo meio jurídico. Como observou durante o período em que fez graduação em Direito, a perspectiva do animal como objeto era reproduzida sem qualquer tipo de problematização acerca desse status:

O mundo do direito é um mundo muito preso nesses dogmas de enxergar os animais como recursos naturais, como bens. Nas aulas de direito civil colocava isso com muita clareza, o animal é um bem, um objeto, penhor de animais. Isso sempre me chocou muito porque não havia ninguém que questionasse, mas como assim? Qual a razão para isso? Qual o fundamento dessa posição? Isso era colocado assim como um dado, um pressuposto e pronto acabou. (Entrevista concedida no Rio de Janeiro, em Fevereiro de 2015)

Em razão de tais motivações, podemos observar alguns pontos: o primeiro trata da inexistência, antes mesmo da desqualificação, de um universo moral de preocupação com os animais, seja nas universidades ou no judiciário. O segundo ponto nos permite falar do objetivo de vincular a preocupação com os animais a uma luta por justiça. Os animais seriam injustiçados por sofrerem maus tratos, por um lado, e, por outro, por não haver condenações sobre essas ações. Um outro problema colocado pelos defensores é que tais ações e formas de pensar eram de modo equivocado tidas como naturais. Segundo os defensores, o status de objeto conferido aos animais não possuiria fundamentação, mas seria reproduzido sem qualquer reflexão crítica. Em razão desses pontos, os defensores acreditam que os resultados produzidos caminharam para o mesmo lugar: o não reconhecimento moral e jurídico dos animais que os deixou, sobretudo, desprotegidos enquanto sujeitos.

É contra essa situação que os defensores se posicionam. Considerando que os animais são vítimas de injustiças e incapazes de lutar por essas transformações diante de uma situação de “descaso” com o que acontece a eles, os defensores se sentem impelidos a se tornar porta-vozes da “causa animal”:

Mas, para que o Estado, que é surdo, cego, mudo e tanso (por ser apenas uma máquina, não uma pessoa dotada de capacidade de pensar, raciocinar e sentir) possa fazer isso devidamente, somos nós, os cidadãos que buscamos esclarecer-se sobre a tragédia desses animais, quem devemos fornecer a ele os olhos, os ouvidos, a inteligência e a ética que por natureza ele não traz em sua bagagem (FELIPE, 2013).

Como essa discussão não existia no debate público como um discurso racionalizado, ao contrário, era vista com descrédito na universidade, no meio jurídico e na sociedade de maneira geral, os defensores explicam que foi preciso construir um campo de discussão sobre a “causa animalista”. Para desenvolver esse campo, que possui um modo de reflexão particular, baseado em valores, normas e práticas referentes à igualdade entre humanos e animais, os defensores passaram a se dedicar a atividades de pesquisas, que contaram com as publicações dos filósofos animalistas como inspiração e referencial básico. Uma vez que esses agentes não encontravam nas Universidades pares com quem pudessem dialogar diretamente sobre a “causa animalista”, era preciso iniciar a reflexão para dar visibilidade às injustiças sofridas pelos animais. O caminho empreendido pelos defensores foi, portanto, dedicar sua trajetória acadêmica para o desenvolvimento desse tema/causa.

A dedicação aos estudos sobre a questão animal teve como resultado uma série de pesquisas de mestrado e doutorado que resultaram nas publicações de diversos livros. Atualmente os defensores falam da existência de uma doutrina brasileira dos direitos dos animais que começou com a publicação de autores como Laerte Levai, nos anos 1990, mas que foi aprofundada nos anos 2000 por trabalhos de cunho acadêmico realizados por Edna Castro, Carlos Naconency, Fábio Corrêa Souza Oliveira, Daniel Braga Lourenço, Heron Gordilho, Daniele Tetu, Sônia Felipe, Rita Paixão, Tagore Trajano, entre outros.

Em conjunto com a realização dessas produções bibliográficas, os defensores avaliam que também se tornou mais comum a organização dos “encontros animalistas” em diferentes cidades dos país. Além disso, esses agentes começaram também a atuar no ministério público, produzindo uma nova dinâmica com relação às ações jurídicas em favor dos animais. Nesse sentido, como explica Laerte Levai, após sua entrada no ministério público, “se tinha em mãos a possibilidade de estar mexendo nas coisas, desafiar uma situação urgente e tentar mudar”. Observa-se então, como conclui Tagore Trajano, que o desenvolvimento dessas atividades permitiu que fosse criado “um grupo, um grupo de debates, de discussão, que discordava e concordava com os mesmos ideais e, ao mesmo tempo, todos estavam ali para discutir”. Todas essas mudanças são apontadas como um aspecto positivo ou, em outros termos, como um avanço da luta, como fica claro na continuidade da fala de Tagore Trajano:

O avanço foi extraordinário. Livros publicados, dissertações, revista brasileira, tese de mestrado e doutorado, novos professores, congressos cada vez mais cheios, novos espaços. Já rodamos nordeste, Brasília agora. Como

foi, como está sendo importante fazer o congresso em Brasília, na capital política, com os ministros, com professores de todas as áreas, nacionais e internacionais, com magistrados, com promotores, com a sociedade civil, com ativistas. Como é importante ampliar esses círculos de discussão. (Entrevista concedida em Brasília, em Agosto de 2014)

Conforme a perspectiva dos defensores, trata-se de pensar, portanto, que o debate que se iniciou na década de 1970, após a publicação do livro de Peter Singer, começou a ganhar forma no Brasil a partir dos anos 2000 e, atualmente, existe um campo de discussão que transcende inclusive as fronteiras da Universidade, como avalia Rita Paixão em entrevista:

Hoje você vê na mídia. Na Universidade você pode discutir isso abertamente. Tem uma disciplina de ética animal na pós, então isso é bem legal. Por um lado dá uma sensação de que avançamos, isso é legal por que estimula você a continuar na área. Além do fato de ter hoje um grupo em que as pessoas pensam e a gente pode trocar, é bem legal. (Entrevista concedida em Niterói, em Fevereiro de 2015)

Como os defensores ressaltam, é difícil definir os acontecimentos que os levaram a se engajar sobre o tema/causa animalista e, do mesmo modo, não é tarefa simples identificar de forma linear os processos que resultaram na constituição do “movimento” em favor da libertação animal no Brasil. Mas, conforme observamos acima, a perspectiva pessoal de que os animais eram vítimas de injustiça e a discussão acadêmica que já existia fora do Brasil, mas não estava presente aqui, serviram como estímulos para que os defensores passassem a se debruçar sobre este tema/causa. Essa perspectiva pode ser visualizada na entrevista do defensor Daniel Braga Lourenço:

Isso me incomodava de não existir uma discussão do ponto de vista acadêmico dos professores sobre esse ponto que eu considerava importante. E adicionando isso ao livro do Singer isso me abriu novos horizontes e a partir dali eu me interessei em encomendar outros livros, em começar a ler, a realmente pesquisar mais profundamente o tema. Então acho que esse foi um grande divisor de águas, pré libertação animal e pós libertação animal. (Entrevista concedida no Rio de Janeiro, em Fevereiro de 2015)

Observamos então que a elaboração da ética e direito animalista tem como alicerce as atividades acadêmicas que cumpriram o duplo papel de tornar a causa pública e ao mesmo tempo fundamentada, para que não fosse tratada apenas como uma preocupação “romântica”. O cunho acadêmico conferido às teses defendidas permitia, segundo a consideração dos defensores, aumentar o alcance dos questionamentos sobre os diversos tipos de tratamento

conferidos aos animais, mas de uma forma que tivesse respaldo científico. A discussão acadêmica permitiria demonstrar então que não se trataria apenas de um sentimento “piedoso”. Ao contrário, seriam argumentos sólidos que dariam as bases para uma problematização em termos jurídicos e também sociais e filosóficos sobre a maneira como os animais são reconhecidos e tratados.

Observamos então que os defensores buscam atribuir à teoria em favor dos animais uma caracterização racionalista e crítica. Sendo assim, fundamentalmente e em conformidade com a discussão dos defensores, a “causa animal” é elaborada e defendida através de uma luta por justiça. Por isso os defensores buscam dar o seguinte enquadramento ao tema/causa:

Os animais de uma certa forma também fazem parte de uma minoria. Eu digo que a maioria na verdade é uma minoria. Essa minoria que também sofre violência, opressão, discriminação, é escravizada, explorada. São seres vivos explorados no nosso país. Sempre incluí os animais como vítimas e, portanto, o conceito de justiça, que é uma abstração que a gente estuda, eu sempre achei incongruente você pretender aplicar os conceitos de justiça só à espécie dominante porque a justiça é muito mais do que isso, não pode servir apenas a uma espécie, tem que ser ampla, para ser verdadeiramente justa. Não pode ter uma ética quebrada, a ética tem que ser expandida para você expandir a ética não pode excluir do seu alcance outros seres vivos. (Laerte Levai. Entrevista concedida em Brasília, em Agosto de 2014)

A fim de conferir esse enquadramento, os defensores analisam criticamente os fundamentos que tornaram animais objetos e realizam investigações sobre as bases religiosas, filosóficas e científicas que justificam essa condição. Ao mesmo tempo, esses agentes buscam os fundamentos racionais capazes de questionar essa realidade ontológica, com o objetivo de transformar o modo como pensamos e nos relacionamos com os animais. Como veremos melhor no próximo capítulo, tal esforço consiste numa tentativa de desconstrução do “paradigma antropocêntrico” que caracteriza a modernidade. Elementos como as proximidades biológicas entre homens e animais são discutidos para justificar que o mesmo tratamento destinado as espécies humanas deveria ser destinado também aos animais. E como forma de operacionalizar essa nova realidade, os defensores discutem sobre as transformações que devem haver no direito para o reconhecimento da personalidade jurídica dos viventes não humanos.

1.2 Ciência e política em favor dos animais

Como estamos discutindo, o questionamento acadêmico do status ontológico e jurídico dos animais tem a finalidade de servir e construir a “causa animal”. Há, portanto, uma motivação para a realização dessas atividades de pesquisa que é política. O objetivo em questão é o de reverter o inexistente debate sobre a preocupação moral com os animais, e assim promover a transformação da relação que estabelecemos com esses seres. Sobre a minha perspectiva de pesquisadora da área das ciências sociais e, mais particularmente, a partir da formação que tive na UFRJ desde a graduação, é difícil evitar a comparação e contrastar as atividades de pesquisa dos defensores com as minhas inserções acadêmicas. Há por parte dos defensores uma motivação primordial que diz respeito à atuação política em favor da causa animal. As suas atividades acadêmicas têm o propósito claro e bem enunciado de servir aos animais. Os congressos, as publicações de livros, a formação de núcleos de pesquisa, a criação de institutos são, portanto, instrumentos de ação política.

Em comparação com a minha formação nas ciências sociais, em que discutimos que o interesse fundamental de pesquisa deve ser antes de tudo intelectual, ou seja, de compreensão do mundo, a atuação dos defensores faz do conhecimento científico uma ferramenta a serviço da “causa animalista”. Como afirmou o defensor Fábio Oliveira em reunião do grupo de estudos da UFRJ: “O trabalho não é pela gente, mas pelo abolicionismo.” Em conformidade com as discussões metodológicas clássicas para os estudantes de Ciências Sociais realizadas, entre outros autores, por Max Weber (2003), não se trata de acreditar na existência de uma análise científica puramente “objetiva” da vida cultural. Mas, ao mesmo tempo, trata-se de pensar que a política, no que concerne aos estudantes e docentes, não deveria ocupar o primeiro lugar. O sociólogo defende esse posicionamento por dois motivos. Primeiro, em respeito a um compromisso com a eficácia da análise científica – pois “sempre que um homem da ciência permite que se manifestem seus próprios juízos de valor, ele perde a compreensão integral dos fatos” (WEBER, 2003, p. 40). Segundo, no que diz respeito a uma relação assimétrica entre o professor e o aluno, o que justificaria que o professor não tomasse qualquer partido.

Ao tratarmos das atividades acadêmicas dos defensores, observamos que não existe separação entre os instrumentos de análise científica e a reivindicação política em favor dos animais. As atividades acadêmicas, como os defensores mesmo explicam, têm a finalidade de

possibilita “um sólido avançar científico na direção do fundamento pós-humanista” (TRAJANO, 2014, p. 190). Há, portanto, a intenção manifesta de que, a partir de seus trabalhos, ou do conhecimento produzido, seja constituída uma base factual para a transformação da tomada de posição com relação aos animais. A “causa animal” é tratada como o objetivo principal que os mobiliza. Os defensores partem da premissa de que através da ciência, são capazes de possuir acesso à verdade, para com ela corrigir a distorção dos fatos que possibilita que animais sejam instrumentalizados. As pesquisas científicas demonstrariam que a apropriação dos animais como objetos não deveria ser eticamente aceitável.

A ciência é tida como mais uma ferramenta de luta que traz um “debate com seriedade e destaque”. Desse modo, os defensores não consideram que haja qualquer problema na imposição de suas convicções pessoais, na medida em que acreditam que os “direitos dos animais têm alguns valores objetivos de algumas condutas interditas”, como afirmou em entrevista o defensor Daniel Braga Lourenço. Observa-se então que os defensores não pensam na reivindicação dos direitos dos animais como a defesa de uma convicção pessoal, mas como a defesa de uma verdade objetivamente conhecida. Nesse sentido, como explica Mariane Celka (2012), a doutrina animalista quer ser detentora de uma verdade e servir para “fazer abrir os olhos dos ignorantes”. Portanto, ao contrário do esforço de separação entre posicionamento político e atividades acadêmicas, os defensores entendem que o equívoco da prática científica está justamente em não enunciar um juízo de valor, ou seja, em fazer essa separação.

Nesse sentido, Daniel Braga Lourenço esclarece então que o que incomoda é “relatar descritivamente sem muito compromisso de julgar”. Em uma reunião do grupo de estudos, fui provocada no meu lugar de antropóloga. O professor Daniel Braga Lourenço me cobrava de não me posicionar claramente sobre a questão animal na tese e então me perguntava, você vai escrever um capítulo sobre frigorífico e só vai descrever o que acontece lá? Não vai denunciar como errado? No que eu respondia não, o professor se inquietava, dizendo não compreender o porque de agir dessa maneira e ao mesmo tempo afirmava que não via problema algum em apontar seu posicionamento pessoal, na medida em que está ancorado em valores morais objetivos.

Desse modo, de acordo com as falas dos defensores a respeito de seus interesses em pesquisar o tema, é possível observar que existe um ponto de partida ou uma hipótese da qual não há dúvidas. O exercício científico consiste em comprovar o que já se sabe ou acredita:

O momento importante foi um congresso em 1991, eu era recém formada e lembro bem que me chocou muito na mesa redonda, falando em bem estar animal. Era a primeira vez que eu ouvi isso e também não tinha muita experiência em congresso. Era um congresso mundial que foi realizado no Brasil e uma pessoa de outro país perguntou: “Mas como nós podemos dizer que os animais sofrem? Nós não podemos dizer isso”. Isso me chocou tanto, tanto, porque como não pode dizer que o animal sofre? Aí eu disse, gente, é esse tema que eu quero estudar, essa coisa do bem estar animal, do estresse, mas sempre pensando nas questões éticas de fundo. Mas na verdade nem existia esse ambiente na minha prática, na veterinária, para questionar direitos e tal. Então eu comecei a pensar muito isso, bom tem que mostrar, tem que lutar para ver que o animal sofre. Então fui estudar fisiologia, estresse. (Rita Paixão. Entrevista concedida no Rio de Janeiro, em Fevereiro de 2015)

Em conformidade com essa discussão, a participação no grupo de pesquisa sempre foi um processo confuso para mim. Havia pelos menos três formas como eu poderia me posicionar ou ser vista, inclusive por ser vegetariana: como pesquisadora do tema, militante da causa animal, ou pesquisadora/militante da causa animal. Diante dessas possibilidades, meu objetivo era me posicionar como pesquisadora do tema. Mas eu não deixava de pensar em um embaralhamento entre a produção de conhecimento e a militância política, tanto da minha parte quanto dos integrantes do grupo, e tentava me posicionar sempre conforme o pretendido. Inclusive, em três situações em que fui convidada para participar como palestrante e uma como presidente de mesa dos “encontros animalistas”. Entretanto, cabe ressaltar que, quando participava das reuniões do grupo da UFRJ ou dos “encontros animalistas”, por exemplo, eu observava que essa mistura também se dava entre os defensores. Ainda que de modo diverso dos motivos que me levavam a pensar nesse embaralhamento, havia situações em que os defensores precisavam demarcar o caráter racionalizado e cientificista de suas atividades, em contraste com reações emocionais e não refletidas sobre a causa animal.

Em uma reunião do grupo, nosso objetivo era o de discutir o livro *Jaulas Vazias*, de Tom Regan. A apresentação desse trabalho ficou a cargo de uma das alunas e integrante do grupo. Sua fala foi construída por um conjunto de impressões pessoais, marcado por fatores emocionais, sobre o que o conteúdo do livro despertou durante a leitura. A aluna deu início à apresentação enunciando os sentimentos de raiva e indignação suscitados nela ao ler o caso

mencionado pelo filósofo e que está na abertura do livro. Talvez tenha sido este mesmo o intuito de Tom Regan, provocar tais sentimentos, mas o professor fez uma interferência para explicar como uma apresentação acadêmica deveria ser realizada⁷. A aluna pediu desculpas e prometeu se deter mais propriamente no conteúdo do livro. Mas repetidas vezes escapou, se assim podemos dizer, dos argumentos do filósofo, enunciando seus sentimentos sobre as situações expostas no livro. Esse posicionamento não foi exclusivo da aluna, de forma geral era recorrente ouvir nas reuniões relatos de casos de crueldade contra animais, contados com um forte teor emocional e de indignação.

Em outra situação vivenciada também no grupo, um aluno propôs que os participantes realizassem ações para a arrecadação de ração e areia para cachorros e gatos. Como resposta a essa proposta, mais uma vez o professor fez uma intervenção, explicando que ações como essas fugiriam do propósito do grupo que não era de “ativismo”, mas de “estudo”. Embora as atividades acadêmicas dos defensores tenham pretensão militante, em diferentes situações foi possível observar o esforço de demarcar uma separação entre o que seria ativismo e as atividades “de estudo” realizadas pelo grupo. Os defensores não se reconhecem como ativistas, mas como pesquisadores. Portanto, mesmo que o trabalho desenvolvido tenha um objetivo político claramente definido, os defensores se esforçam por se afirmar estritamente como pesquisadores.

Observamos então que os defensores possuem um entendimento sobre ativismo que não corresponde à análise que fazem sobre o papel que desempenham nas universidades. O termo ativismo é utilizado para identificar os agentes que promovem ações públicas nas ruas

⁷ Cito o trecho que provocou na aluna reações de indignação “Alguns anos atrás, a rede *Home Box Office* levou ao ar um programa chamado “Amar ou matar: homem x animais”. Fascinante e perturbador ao mesmo tempo, era sobre como diferentes culturas tratam os mesmos animais de diferentes maneiras. Um segmento de dar arrepios mostrou aos telespectadores um jantar num restaurante de uma pequena aldeia chinesa. Você sabem que, em alguns restaurantes americanos, o cliente pode escolher uma lagosta viva ou um peixe vivo de um aquário? E que então o animal é morto e o chef prepara o prato pedido? Nesse restaurante chinês acontecia a mesma coisa, só que o cardápio era diferente. Nesse restaurante, os clientes escolhiam gatos e cães vivos. O vídeo não tem pressa. Primeiro vemos clientes famintos inspecionando os gatos e cães, espremidos uns contra os outros em pequenas jaulas de madeira; vemos os clientes conversando, sérios; então, os vemos fazer a escolha; finalmente, vemos um homem (o cozinheiro, eu presumo) arrancando da jaula, com uma pinça comprida de metal, um gato branquinho e felpudo, e correndo para a cozinha. O que vem em seguida não é nada agradável de se ler, portanto sinta-se à vontade para pular o próximo parágrafo. Enquanto o gato grita e tenta escapar, o cozinheiro lhe acerta algumas pancadas com uma barra de ferro. O gato grita e se debate mais ainda. De repente, é enfiado numa banheira de água escaldante por mais ou menos 10 segundos. Quando é tirado dali, ainda vivo, o cozinheiro lhe arranca a pele da cabeça até o rabo, num puxão rápido. Traumatizado, o animal é jogado num grande tanque de pedra onde (quando a câmera dá um close) nós o vemos se afogar aos poucos, respirando com mais e mais dificuldade, os olhos vítreos, até que, num último suspiro, ele afunda. O episódio inteiro, da escolha até o suspiro final, dura muitos minutos. Quando o jantar é servido, os clientes comem com gosto, agradecendo e elogiando o cozinheiro” (2006, pág. 2)

ou nas redes sociais contra alguma situação específica como, por exemplo, a votação de um projeto de lei que regulariza a experimentação animal, a construção de um aquário com animais marinhos para visitação do público, a utilização de animais como cobaias em centros de pesquisa ou ações educativas ligadas ao veganismo. Os defensores compreendem que tais atividades são diferentes do trabalho que realizam e se esforçam por demarcar essa fronteira, buscando adequar ações aos moldes dos que consideram o trabalho científico: “Na academia tem que manter a voz, mas a vontade é de gritar”.

Em uma reunião do grupo de estudos, uma aluna dividiu sua experiência após ter participado do *Vegfest*, evento realizado em 2013 pela Sociedade Brasileira Vegetariana. A aluna contou então que houve participação de artistas, eventos culinários e que, em termos de discussão dos direitos dos animais foi básico, sem profundidade nas discussões. Como resposta à análise da aluna, Fábio sentenciou que o *Vegfest* não é um evento com foco acadêmico. Observamos então que os defensores constroem um ativismo intelectualizado e se esforçam por manter um tom racionalizado das discussões, ainda que questões emocionais, como dizer o quanto vêm se entristecendo com a condição dos animais, sejam trazidas e debatidas no grupo. Mas tendo em vista os objetivos políticos dos defensores, não podemos deixar de afirmar, como já foi feito, que as atividades acadêmicas que realizam consistem numa forma de militância.

Por um lado, as atividades acadêmicas funcionam nos mesmos moldes e com os mesmos objetivos de um grupo de estudo que entendo como diretamente desvinculado de uma causa política. Os integrantes fazem leituras, debates, participam de seminários, congressos, produzem artigos científicos, recebem financiamento das agências de fomento. Quando passei a integrar o grupo de estudo, havia financiamento do CNPq e a concessão de bolsas de iniciação científica para os alunos de graduação da universidade. Mas, por outro lado, há um engajamento político que orienta e motiva os participantes. Desde que comecei a frequentar as reuniões, apenas um aluno tinha pretensões que chamarei de estritamente acadêmicas. Diferente dos outros participantes, professores e alunos, este estudante não era vegetariano e nem militante pela causa animal. O seu objetivo após a conclusão do bacharelado em direito era fazer mestrado em filosofia e, por esse motivo, considerava atraente o grupo: em razão das questões filosóficas debatidas. Os outros participantes eram vegetarianos, militavam de algum modo em favor dos animais fora da universidade e a

motivação expressa para fazer parte do grupo era sua afeição pelos animais. A empatia com esses seres justificava o interesse em fazer parte do grupo.

Portanto, como estamos discutindo, embora os integrantes do grupo sejam professores, pesquisadores e membros do ministério público, o desempenho de suas atividades é orientado por um posicionamento político, que visa a imposição de um determinado comportamento à sociedade como um todo. As ações realizadas pelos defensores baseiam-se na reivindicação de uma legislação específica capaz de proteger os animais e na elaboração de uma teoria científica e filosófica que organize a sociedade nesses termos. Os defensores mobilizam argumentos científicos, morais, sentimentais, econômicos, sanitários, identitários e políticos com o objetivo de falar em favor dos animais.

Os defensores têm à frente então um quadro intelectual, institucional e cultural vasto que torna complexa a mobilização pela “libertação animal”, pois como eles mesmos descrevem:

A matança desses animais é costume institucionalizado, não é um acontecimento acidental nem incidental, é uma prática milenar que precisa ser enfrentada com soluções capazes de abolir a teia na qual essa prática é previsível por ser considerada normal, necessária, útil, desejável ou mesmo louvável. (FELIPE, 2013)

A transformação desse modo de pensar, agir e sentir demanda uma mudança radical da ordem estabelecida das coisas, a fim de que os animais não sejam mais considerados objetos, mas sujeitos de direitos. Observa-se então que os defensores não têm pouco trabalho a ser feito e nem lutam por uma mudança que poderia ser conquistada imediatamente. Em conformidade com a complexidade dessa questão, os defensores ensejam estratégias múltiplas e arquitetam planos distintos em busca de seu fim último, que é a valorização moral da vida dos animais. Ao tratar especificamente do uso de animais em experimentações científicas, Rita Paixão faz uma análise sobre a dimensão do problema:

A mudança tem que ser grande porque ela tem que mudar toda essa lógica que começa dentro do próprio ensino. Hoje os pesquisadores são formados assim, então é muito difícil para eles mesmos questionarem isso, porque todo o conhecimento deles vem daí, então, pensando no acúmulo de conhecimento, ele vai falar que é impossível. (Entrevista concedida em Niterói, em Fevereiro de 2015)

Colocar em prática o princípio da igualdade entre humanos e não humanos é o que mobiliza a ação política dos defensores que, como vimos, compartilham certas práticas e valores comuns. Mas há também divergências entre esses agentes no que se refere à avaliação estratégica sobre como agir da melhor maneira em favor dos animais. Nesse caso, tanto as atividades acadêmicas quanto as ações judiciais desenvolvidas pelos defensores são orientadas por um pensamento estratégico que reflete sobre a eficiência de tais ações. Questões sobre as filiações intelectuais, se alguma prática ou pensamento é “bem estarista” ou “abolicionista, ou se os caminhos seguidos seriam mais ou menos produtivos para a causa animal, constituem-se como pontos de divergência e constante reflexão.

De maneira geral, como já foi discutido, as atividades de cunho acadêmico são entendidas como fundamentais para a causa animal, pois servem de suporte e conferem credibilidade ao tema/causa. Para tratar do papel que a produção científica desempenha, Rita Paixão cita como exemplo um fato ocorrido quando submeteu ao programa de mestrado um projeto relacionado à “temática do bem estarismo” e que tinha como objetivo “mostrar que havia sofrimento na produção”. A médica veterinária conta que ouviu o seguinte comentário de um dos professores do programa acerca da pesquisa proposta: “Meu Deus, mas que pessoa romântica, de onde ela está tirando isso?”. Rita Paixão conta que se mostrou contrariada de ouvir comentários como esse, pois a discussão era cientificamente fundamentada. Portanto, “não havia nada de romântico”.

De acordo com seu entendimento, a fundamentação científica deveria servir como prova de que o tema tinha credibilidade. Com base nesse elemento, a médica-veterinária entendia, portanto, como equivocada a reação do pesquisador, já que suas ideias tinham embasamento teórico. Observa-se então que a produção científica é tida como uma ferramenta política importante, pois confere um aspecto racionalista ao tema/causa. Essa questão também é expressa na fala de Daniel Braga Lourenço:

As pessoas normalmente desconhecem, os outros colegas professores não conhecem o que foi produzido, não conhecem a seriedade das teses que são levantadas, a profundidade das questões. Acham, como eu falei, que é uma questão de “ahhh, coitadinho do bichinho”, uma questão de pena, de piedade, e não é por aí só. Claro, tem esse componente também, mas é um componente pequeno diante de todas as outras questões. (Entrevista concedida no Rio de Janeiro, em Fevereiro de 2015)

Os trabalhos dos filósofos animalistas, considerados percursores, bem como os trabalhos que foram desenvolvidos pelos defensores brasileiros, são considerados por eles próprios como importantes, pois acreditam que contribuíram para que a causa animalista no Brasil adquirisse reconhecimento. Mas, além desse aspecto, esses trabalhos se confundem enquanto instrumentos políticos. Doutrinas filosóficas como o antropocentrismo se torna entre os defensores categorias identificatórias de grupos políticos. Os defensores falam então dos “juristas tradicionais antropocêntricos” ou da “luta entre os antropocêntricos e animalistas”, como grupos antagônicos na disputa em favor dos animais.

Entretanto, além de servir como ferramenta política na medida em que confere credibilidade ao tema/causa no meio acadêmico, a produção científica é considerada importante também porque serve de base aos futuros ativistas da causa, como salienta o defensor Laerte Levai:

As gerações que estão vindo hoje já encontram um campo aberto para poder trabalhar esse assunto, eu lhe digo por experiência própria com os estudantes. Os trabalhos de conclusão de curso, mestrados e doutorados, inclusive, muito surgiram desde então. Eu acho que de dez anos para cá ou um pouco mais até. Então, tem muitos estudantes seguindo, pedindo material para desenvolver esse tipo de trabalho. Por quê? Porque socialmente eles também estão mudando, muitos deles também são ativistas. (Entrevista concedida em Brasília, em Agosto de 2014).

A produção acadêmica sobre a “causa animal”, além de conferir um caráter racional, é tratada como fundamento básico para as ações práticas de juristas ou dos chamados ativistas. Esses trabalhos são considerados um elemento propulsor da “libertação animal”, pois, com base neles, os ativistas podem fundamentar diferentes tipos de ações, como pedidos de fechamento de zoológicos ou impedimento de rodeios, por exemplo. Nesse sentido, como explica a defensora Vânia Tuglio, o direito “precisa de outras ciências para que a gente possa dar a dimensão daquela norma, então, a partir do momento que essas ciências me dizem o que é crueldade eu posso atuar”. A discussão teórica, como vimos, serve de fundamento para as ações jurídicas, e seria também uma forma de disseminar as informações sobre o que ocorre com os animais. Portanto, em conjunto com os “encontros animalistas”, a publicação de livros e artigos é pensada estrategicamente como ações que promovem a difusão de informação ao público.

Os defensores entendem que, a partir da produção científica sobre o assunto, os “ativistas” são orientados e motivados a desenvolverem diferentes tipos de ações. E, a partir de então, haveria um fortalecimento da causa e a possibilidade de que mais pessoas se engajem nela. Desse modo, essas atividades não têm apenas a intenção de debater as perspectivas teóricas em torno da causa animal, mas são também de ações políticas que visam tornar público a ética animalista, como explica Laerte Levai:

Eu tinha escrito um pequeno ensaio, um livretinho sobre direito dos animais em 1997, saiu em 1998. Muito modesto, mas que de qualquer forma, valeu pelo título. O conteúdo é insuficiente, eu diria, as questões todas. Mas pelo menos se falou em direito. Isso ajudou muito, foi o primeiro a sair com esse título, direitos dos animais, aqui. (Entrevista concedida em Brasília, em Agosto de 2014)

Pude observar então que, para a organização dos “encontros animalistas” ou, para a construção de websites, por exemplo, são levados em conta fatores que vão além da dimensão acadêmica e que expressam alguma forma de preocupação política. As atividades desenvolvidas pelos defensores, mesmo as de cunho acadêmico, têm também o objetivo “sensibilizar as pessoas”. Nesse caso, a utilização de imagens e vídeos que contenham animais mortos, machucados, aprisionados, ou de animais ao ar livre e na companhia de seres humanos, é recorrente nos “encontros animalistas”. Sobre as imagens que demonstram alguma situação considerada de violência, Fábio Oliveira em reunião do grupo de pesquisa justificou a utilização, dizendo que “a ideia não é impactar tanto, mas não faz sentido só mostrar animal bonitinho”. Nesse mesmo sentido, o defensor e filósofo Carlos Naconency escreve então que não é por acaso que nos encontros haja a exibição de “filmes com imagens de atrocidades, apelando exatamente para a compaixão humana. Isso parece ser mais eficiente do que palestras de teoria ética” (NACONECY, 2009, p. 259).

Em relação às características dessas imagens há uma discussão sobre até que ponto devem ser impactantes. Lembro-me de quando participei do II Encontro Carioca de Direito dos Animais, em 2010, na Faculdade de Direito da UFRJ e, logo na entrada do salão onde ocorreu o evento, havia um grande pôster com a imagem bem próxima de um porco morto, “aberto” no chão. Diante desse pôster, o que fiz foi desviar o olhar imediatamente para não apreender os detalhes da foto. É sobre esse caráter impactante das imagens, que pode, por outro lado, afastar o público que se pretende trazer para causa, que os defensores debatem, como fica claro na entrevista de Rita Paixão:

Uma coisa que eu não tenho clareza, essa coisa de mostrar imagens chocantes. Isso para mim é um eterno conflito, porque acho que para algumas pessoas isso até funcione, mas para outros repele. Então acho que tem que mostrar em alguns momentos, em que a pessoa está muito distante e nem sabe. Mas às vezes eu acho que ela se fecha de uma tal maneira que começar por aquilo talvez não seja uma boa estratégia. (Entrevista concedida em Niterói, em Fevereiro de 2015)

Fábio Oliveira, em 2010, estava na organização do encontro que trazia a imagem do porco, mas é importante notar que, em 2013, realizava ponderações sobre o grau de impacto produzido pelas imagens, como está descrito acima. Ao longo dos quatro anos de pesquisa, pude perceber nos encontros a utilização de imagens consideradas menos impactantes. Nesse sentido, embora seja comum esse tipo de estratégia por parte dos militantes da causa animal, há, por outro lado, uma tentativa de avaliar qual o limite no uso dessas imagens, levando em conta o que seria mais eficiente para o que se pretende, ou seja, mobilizar a plateia sobre as condições vividas pelos animais.

Como estamos discutindo, as mudanças que devem ocorrer para a “libertação animal” são múltiplas. E outra estratégia acionada pelos defensores é a criação de ações públicas, por exemplo, contra rodeios, circo, experimentação animal, frigorífico, centro de controle de zoonoses, jardins zoológicos etc. Algumas delas são propostas para haver de fato ganho de causa, mas outras são consideradas importantes porque são entendidas como uma “forma de você irritar o sistema”. Em outras palavras, os defensores sabem que a obtenção de vitórias em algumas ações seria difícil, mas realizá-las “é uma forma de você levantar o debate e você irritar o poder judiciário, irritar o próprio sistema do direito a se abrir um pouco para essas questões”, como explica em entrevista Daniel Braga Lourenço. A ideia então é que, mais do que o ganho da ação em si, existiriam outras vantagens na elaboração dessas ações. Essa questão fica clara na exposição de Laerte Levai sobre sua primeira ação como promotor do meio ambiente, e sobre os resultados obtidos para além da ação, como, por exemplo, a publicização da questão:

Eu propus uma ação contra o abate cruel, um pouco ingênua essa ação naquele tempo, mas valeu porque a partir dessa ação, modesta até, teve uma repercussão e acabou saindo em jornal uma notícia e uma pessoa amiga, um antigo professor meu que morava em Campos de Jordão, ele teve acesso a um artigo sobre essa questão dos matadouros e a gente restabeleceu contato. Detalhe, ele é editor da Mantiqueira e aí nessa reaproximação minha com ele em Campos de Jordão, ele falou: que tal a gente fazer um livro sobre direitos dos animais? (Entrevista concedida em Brasília, em Agosto de 2014)

De acordo com essa discussão, o pedido de *habeas corpus* cumpriria um importante papel estratégico. Como explica o defensor Heron Gordilho e responsável pelo pedido de *habeas corpus* anteriormente citado de Suíça: o “chimpanzé é o ponto fraco do antropocentrismo”. O defensor Daniel Braga Lourenço se detém mais sobre essa discussão. De acordo com o advogado, o pedido de *habeas corpus* foi importante, pois suscitou discussões mais amplas, questionando o papel inclusive do zoológico como “instituição de exploração animal”. O defensor conta então que geralmente os processos para pedidos de *habeas corpus* são colocados em pauta, não sendo comum haver sustentação oral, mas no caso do pedido de liberdade do Jimmy do zoológico de Niterói, foi diferente:

Os advogados puderam falar e o relator abriu espaço. Então eu falei em nome do Jimmy e houve o advogado do zoológico e foi um ambiente bem assim, emotivo, pois estava cheio o auditório, no tribunal estavam lá pessoas partidárias da libertação do Jimmy e pessoas apoiando o zoológico. Então assim, um advogado falava e depois da fala tinha aquela movimentação, aplaudiam ou vaiavam. (Entrevista concedida no Rio de Janeiro, em Fevereiro de 2015)

O defensor explica que o pedido de *habeas corpus* foi negado em razão do direito ainda estar preso “nesse dogma do animal como coisa”. Portanto, aceitar o pedido abriria um precedente perigoso inclusive para falar de outros animais. No entanto, o julgamento fez com que fosse colocado em pauta um problema pouco discutido, e a demora do voto significou que “as pessoas enxergaram ali um problema de difícil solução”, como explica Daniel Braga Lourenço. Para o defensor, o *habeas corpus* desempenhou o papel de questionar não apenas a permanência de Jimmy no zoológico, mas “toda estrutura do animal como objeto, do ver e do outro ser olhado”. Nesse caso, embora afirme que o pedido de *habeas corpus* para primata possa ser questionado por fazer uma defesa tendo como parâmetro a proximidade biológica com o ser humano, há uma “finalidade estratégica” em realizar essa ação.

1.3 Abolicionismo Animal

Através de um esforço de identificar continuidades entre humanos e animais, em áreas como a consciência, a experiência emocional, a vida social e a inteligência, os defensores condensam seu posicionamento em torno de um projeto político chamado “abolicionismo

animal”. Ao tratarmos desse termo, observamos que a preocupação com os animais acompanha a história da relação entre humanos e animais. Em meio a esse contexto, os defensores são porta-vozes de uma dentre as múltiplas maneiras de normatizar esse vínculo em termos filosóficos e práticos. Conforme o caso discutido, a especificidade que marca a mobilização política dos defensores torna difícil incluí-los nas categorias mais correntes do ambientalismo. O objetivo dos defensores não é o de melhor gerir a natureza, enquanto fonte de recursos, mas de reivindicar outra realidade ontológica para os animais. Os defensores compõem o “movimento de libertação animal” ou “movimento de direitos dos animais” ou “movimento abolicionista animal”. Esses diferentes nomes são utilizados para se referir a um tipo de luta em favor dos animais que repudia todos os seus “usos”.

As ideias, discursos, teorias, referências utilizadas pelos defensores que compõem essa rede, anteriormente mencionada, são comprometidos com a mesma filiação teórica do chamado “abolicionismo animal”. O abolicionismo consiste numa tomada de decisão teórica e prática que garanta a libertação irrestrita e indistinta a todas as espécies e indivíduos animais de qualquer forma de exploração. Conforme a perspectiva dos defensores, apenas é possível falar efetivamente de uma preocupação ética com os animais quando se fala em abolicionismo. Outras perspectivas teóricas e de ação sobre a proteção das espécies animais seriam limitadas, restritas e, portanto, insuficientes para uma atitude verdadeiramente ética.

Nas palavras do defensor Heron Gordilho, que afirma também ter introduzido o termo no Brasil, essa corrente reivindica a “abolição imediata da exploração dos animais, independentemente das consequências que isto possa gerar, uma vez que os interesses básicos dos animais são mais importantes do que qualquer consideração custo-benefício (2009, p. 71). Com a adoção do “abolicionismo animal”, não haveria mais contradições, como sermos “amistosos” com determinadas espécies de animais e “cruéis” com outras. Como podemos perceber, o termo faz clara alusão à luta anti-escravocrata pela libertação dos negros. De acordo com Joaquim Nabuco, essa forma de luta seria primordial para a emancipação dos escravos: “É este último movimento que se chama abolicionismo, e só este resolve o verdadeiro problema dos escravos, que é a sua própria liberdade” (NABUCO, p. 11, 2011). Para os defensores a questão é a mesma. Somente a partir de sua libertação os animais conquistariam de fato melhores condições de vida.

Desse modo, a mobilização em favor dos animais aqui discutida diz respeito a um posicionamento que se constrói a partir da ideia de que nenhuma situação que faz uso de

animais possa ser considerada eticamente aceita. Levando em conta que homens e animais formam agenciamentos múltiplos, o abolicionismo animal traz diferentes problemas e enfrentamentos, constituindo-se como a maior fonte de divergências entre os defensores. A construção de noções sobre as novas configurações da relação entre humanos e animais não pode deixar abertura à perspectiva de que haveria usos possíveis de animais.

Nesse caso, embora Peter Singer seja tratado como um marco do moderno movimento dos animais, seu trabalho é, por outro lado, fonte de controvérsias. A questão principal discutida pelos defensores é a de que as ideias do filósofo não seriam de fato abolicionistas. Os defensores discutem aspectos teóricos defendidos pelo autor que abririam precedentes para a instrumentalização dos animais em algumas situações. O precedente fica a cargo de seu posicionamento utilitarista que consideraria justa uma ação que, ainda que tivesse um custo para uma minoria, resultaria num elevado benefício social para uma maioria. Conforme afirmam, o filósofo não fala de direitos propriamente, mas trata de um cálculo de prazer e dor que regularia o tratamento que deveríamos destinar a humanos e não humanos. Segundo esse cálculo haveria situações em que a morte de determinados animais seria autorizada, como podemos observar no trecho abaixo escrito por Peter Singer:

O agricultor procura matar as “pragas” utilizando o método menos dispendioso disponível. É provável que seja um veneno. Os animais comem iscas envenenadas, que os levam a uma morte lenta e dolorosa. Nenhuma consideração é dispensada aos interesses das “pragas” – a própria palavra “praga” parece excluir toda e qualquer preocupação com os animais. Mas a classificação de uma espécie como “praga” foi feita por nós, e um coelho que seja considerado uma praga é tão capaz de sofrer, e merece tanta consideração quanto um coelhinho dócil, amado como animal de estimação. O problema é como defender nossos suprimentos alimentares essenciais respeitando, ao mesmo tempo, o máximo possível, os interesses desses animais. Não deve ser tecnicamente impossível encontrar uma solução para esse problema – uma solução que, se não de todo modo satisfatória aos envolvidos, que ao menos cause muito menos sofrimento do que as atuais “soluções”. O uso de iscas que provocam esterilidade, em vez de uma morte lenta, seria uma evidente melhora. (SINGER, 2010, p. 340)

A possibilidade de discutir, ainda que teoricamente, sobre uma situação em que a morte de um animal seja defendida em nome de uma ação técnica em benefício da maioria, ou como resultado uma situação incontornável, pois seria preciso proteger a plantação de “pragas”, faz com que Peter Singer seja chamado pejorativamente de “bem estarista”, ou seja, pelo menos, alvo de inúmeros debates nas reuniões, publicações e palestras dos defensores. O problema presente na teoria de Peter Singer diz respeito ao fato de que os fundamentos

teóricos apresentados possibilitam a restrição de espécies ou indivíduos animais que teriam uma vida valiosa, conforme as diferentes circunstâncias. Esse aspecto é rechaçado, pois continuaria permitindo que animais fossem instrumentalizados ou mortos legitimamente, ainda que em casos particulares.

Ao se debruçar sobre a obra de Peter Singer ou sobre a filiação intelectual de pessoas que afirmam defender os direitos dos animais, alguns questionamentos são postos: é realmente dos direitos dos animais? É abolicionista? Admite-se experimentação científica? É utilitarista? Tem posição não antropocêntrica? É capaz de quebrar o paradigma antropocêntrico? Conforme são dadas respostas a esses questionamentos, observa-se que a ação e o discurso de cuidado e proteção aos animais assumem características diversas, que não se resumem à controvérsia em torno do trabalho de Peter Singer. Essas questões aparecem o tempo todo entre os defensores e marcam o que deveria ser um comprometimento genuíno com o abolicionismo animal.

Existe então um posicionamento divergente em relação ao abolicionismo, já mencionado, que é o “bem-estar animal”. O posicionamento bem estarista ou a favor do bem estar animal é o que faz oposição de maneira mais direta ao abolicionismo. De acordo com essa perspectiva, é aceitável utilizar animais desde que não sofram desnecessariamente. Essa tomada de posição é alvo de críticas e é utilizado como fator de descrédito para se referir àqueles que concordam com algum tipo de instrumentalização de espécies ou indivíduos animais. Nesse caso, privar o coelho de uma morte lenta e dar-lhe um final de vida rápido e indolor é o tipo de preocupação bem estarista, pois não haveria preocupação com a vida em si do coelho, uma vez que, com dor ou sem dor, ele seria morto.

Dentre as formas de preocupação com os animais, o bem estarismo é considerado um posicionamento reformista, que, pela perspectiva dos defensores, não soluciona o problema dos animais. Ao contrário, esse posicionamento ético é visto com total descrédito, pois considera-se que possui “cumplicidade” com as formas de maus tratos aos animais, como o sistema agroindustrial ou os laboratórios científicos, por exemplo.

Em consonância a esse entendimento, posso citar uma discussão ocorrida no grupo de estudos sobre a regulamentação do Conselho Nacional de Controle de Experimentação Animal (Concea). O Conselho é responsável pelo credenciamento das instituições que fazem uso científico dos animais. As instituições de ensino e pesquisa precisam criar comissões de ética no uso de animais (CEUAs) para realizarem experimentações ou atividades pedagógicas.

E, dentre as regras para a formação dessas comissões, é necessário que haja um representante das sociedades protetoras dos animais legalmente estabelecidas no país. Diante dessas regulamentações, discutimos na reunião do grupo da UFRJ sobre o desacordo em compor tais comissões, pois não haveria uso ético possível dos animais. Além disso, foi discutido também que o peso da opinião do representante não seria equivalente à opinião dos pesquisadores e, no fim das contas, toda pesquisa seria aprovada pelas comissões. Conforme discutimos na reunião, a presença desses representantes serviria apenas para legitimar as atividades pedagógicas e de pesquisa que fazem uso de animais. Esse mesmo posicionamento fica explícito no trecho abaixo:

Destituir a vida de um animal de qualquer valor, e depois classificar de ético o sistema de tirar a vida do animal de forma que ele não perceba os gestos que o abatem, e chamar a essas invenções de “orgânicas” e “éticas”, é chegar bem próximo do limite da decência humana. (FELIPE, 2010)

Tom Regan, um dos “filósofos animalistas”, é citado pelos defensores, em contraste com Peter Singer, como um autor que rompe efetivamente com o bem estarismo. Seu livro, intitulado *Jaulas Vazias: Encarando o Desafio dos Direitos Animais*, 2006 é considerado e citado como referencial teórico basilar. O livro, como o título indica, tem como questão chave a ideia de que “não bastam jaulas maiores, mas jaulas vazias”. Trata-se de uma resposta direta às premissas do bem estar animal, centradas na minimização do sofrimento. E que corresponde à relação entre humanos e animais reivindicada pelos defensores. De acordo com Tom Regan, os animais possuem um valor inerente independente de qualquer cálculo utilitarista. São sujeitos de uma vida:

O reconhecimento dos direitos desses animais tem consequências de longo alcance. as grandes indústrias que usam animais os exploram aos bilhões. Esses são os animais cujas vidas são tiradas, cujos corpos são feridos e cuja liberdade é negada pela indústria de peles e de carne, por exemplo. Tudo isso emerge como moralmente errado, uma vez que tomamos conhecimento de seus direitos morais. Tudo isso emerge como algo que precisa parar, e não ficar mais “humanitário”. A tarefa que os defensores dos direitos dos animais têm diante de si é assombrosa: temos de esvaziar as jaulas, não deixá-las maiores (REGAN, 2006, p. 75).

Além do posicionamento bem estarista, há um outro posicionamento que não romperia com o antropocentrismo e que é identificado na ação daqueles que se preocupam com alguma

espécie em particular, como cães e gatos abandonados nas ruas, ou as baleias do ártico, por exemplo, mas se intitulam defensores dos direitos dos animais:

Quase todas as pessoas “que amam de paixão” certo tipo de animal, passam a autodenominar-se “defensoras dos animais”, sem considerar que esse termo, no plural, não indica “mais de um animal” e sim o universal que engloba todos os animais. Aí temos um problema de linguagem que trava o aprimoramento ético dessas pessoas e também do restante da sociedade. (FELIPE, 2010).

Para situações como essas, a defensora SoniaFelipe cunhou o termo “socorrista”. Através dessa categorização, a defensora se refere especificamente às atividades de resgate e cuidado de cães e gatos abandonados, ou que sofrem maus tratos na posse de seus tutores. Essa forma de organização é tratada como diversa, tanto do abolicionismo, quanto do bem-estarismo, mas é considerada uma ação menos deplorável do que aquelas que se preocupam com o bem-estar dos animais. O trabalho dos “socorristas” é reconhecido positivamente, pois eles estariam prestando um atendimento emergencial aos animais. Em razão disso, a filósofa afirma em um artigo que teve a clareza de que era preciso “urgentemente de uma terceira categoria conceitual e ética, a de socorristas animalistas, designando as pessoas, que são milhares pelo Brasil afora, que vivem socorrendo animais feridos e abandonados pelo descaso dos demais”. A utilização de uma designação específica para se referir a esses agentes seria uma forma de reconhecer o valor daqueles que “prestam serviço aos animais feridos ou abandonados pelo resto da sociedade”. Mas ela ressalta: “que isso fique claro, nem todas as socorristas são abolicionistas. Nem todas as socorristas são bem-estaristas. Por haver uma enorme diferença na posição de umas, em relação a das outras, é que temos embates feios no movimento de defesa dos animais” (FELIPE, 2014).

Esses embates, como ela mesma identifica, constituem fonte de tensão permanente entre os defensores. Durante a reunião do grupo de estudos, acompanhei uma discussão que já foi aqui debatida, sobre a eficácia estratégica de defender o pedido de *habeas corpus* para os grandes primatas. A discussão apresentava como problema que o pedido desse instrumento restringiria direitos às espécies consideradas mais próximas aos humanos, o que poderia atrapalhar na reivindicação de direitos para outras espécies. Em outra situação, observei a existência de comentários críticos sobre a entrevista de uma defensora a um portal da internet, pois a entrevistada teria tratado da necessidade de regulamentação da experimentação animal. O posicionamento foi discutido como um absurdo porque não seria uma reivindicação dos

direitos dos animais. A defensora foi identificada como do bem estar, e seu discurso foi criticado também porque não teria reflexão ou fundamento.

Observamos então que os defensores aqui discutidos se caracterizam por reivindicar a proteção de todos os animais, com um discurso em favor do animal e para o animal, que, portanto, reconhece o valor em si de cada indivíduo, independente da espécie e do papel que desempenham em nossa vida cotidiana. Partindo dessa perspectiva, em termos práticos, não é suficiente a produção de ovos ou de carne a partir de regulamentações bem estaristas, ou pesquisas científicas aprovadas por conselhos de ética, pois trata-se de abolir todas essas atividades. De igual modo, não é suficiente agir em favor apenas de animais marinhos, mas deve-se lutar a favor de todas as espécies e indivíduos animais:

Qualquer solução que não eduque para a abolição das noções de normalidade, necessidade, utilidade, desejabilidade ou louvabilidade da prática milenar de matança de animais, seja lá qual a finalidade, não estará contribuindo para a extinção dessa prática. Estará apenas transferindo de um sujeito para o outro a iniciativa dela, mascarando assim sua real natureza, seja política, seja financeira. (FELIPE, 2013b)

O consenso em torno do abolicionismo animal enquanto posicionamento para a construção de uma teoria de direitos consiste em afirmar que não importa “se o uso de um gato pode trazer benefícios importantes para seres humanos, a redução deste animal a meio para propósitos humanos, que traduz precisamente a coisificação da vida, não é tolerável” (LOURENÇO e OLIVEIRA, 2013). Nesse caso, as únicas situações em que estaríamos habilitados a tirar a vida de um animal, e o mesmo serve para tirar a vida de humanos, são a legítima defesa e o estado de necessidade. Mas os defensores tratam de definir essas situações, em razão de seu caráter aberto:

Note-se bem: não é procedente cogitar do *estado de necessidade* para querer justificar cegar animais para pretensamente evitar cegueira em humanos ou matar animais em laboratórios para buscar medicamentos em prol da vida humana. Estas hipóteses não espelham *estado de necessidade* por uma razão simples: são situações forjadas, artificiais. Não é igual ao exemplo clássico de uma única tábua de salvação para dois naufragos, vítimas de um barco que bateu em um iceberg. Ora pois, se um deles, no navio, prende o outro e o submete a uma experiência ou à retirada de um órgão em salvaguarda da sua própria vida, ninguém diria que a hipótese é de *estado de necessidade*. É simplesmente cárcere privado, lesão corporal, homicídio. Por consequência, e. g., o apelo à procura pela cura do câncer (já feito por quem defende o Instituto Royal e outras tantas entidades que assim procedem) traveste, na verdade, uma pré-compreensão *especista*, vez que a aludida alegação

apelativa não é feita para tornar, do mesmo modo, humanos cobaias. (LOURENÇO e OLIVEIRA, 2013)

Para os defensores, as ações bem-estaristas são como “dar um tiro no pé”. De acordo com a discussão sobre o CEUAs, ao mesmo tempo em que regulariza as ações “cruéis” contra os animais, as autoriza e torna-as éticas. Não é, portanto, uma estratégia de ação eficaz em favor dos animais. O discurso abolicionista seria inegociável e, para ser assim chamado, não deve abrir qualquer precedente para que humanos interfiram sobre a vida de animais, seja “aprisionando”, “torturando” ou “matando”. Para se adequar a esse critério e serem considerados abolicionistas genuínos, defensores e suas teorias e discursos estão o tempo todo sobre escrutínio uns dos outros para que possam ser considerados porta-vozes legítimos de uma teoria dos direitos dos animais.

1.4 Veganismo: transformações pública e privada

O posicionamento abolicionista não implica apenas uma transformação ontológica dos animais e não se refere exclusivamente à necessidade de reformulação teórica e jurídica das instituições capazes de garantir a libertação animal. Trata-se também de uma reforma interior. Em outros termos, diz respeito a uma mudança pessoal que implica no rompimento com o consumo ou práticas cotidianas que façam qualquer uso dos animais. Nesse caso, não basta apenas que as ideias sejam abolicionistas, mas as práticas cotidianas também devem ser. Como afirma Florence Faucher (2008), o veganismo combina as dimensões público e privadas do engajamento individual em favor dos animais.

Conforme a perspectiva dos defensores, o veganismo consiste numa condição fundamental na luta em favor dos animais, pois sem essa postura não seria possível garantir a esses seres uma “vida livre de exploração”. De acordo com essa perspectiva: “todos sabemos que o princípio básico do veganismo é o boicote aos frutos da exploração animal” (MULLER, 2009). Portanto, a luta pelos direitos dos animais não corresponde somente a uma virada conceitual e institucional, mas diz respeito a uma virada pessoal, na medida em que o veganismo é preconizado como o estilo de vida verdadeiramente ético a ser seguido. O abolicionismo, enquanto discurso ético, traduz-se, portanto, em uma experiência moral de mundo, e o veganismo incorpora essa experiência na prática.

Ser vegano, enquanto princípio norteador de nossas práticas cotidianas, significa interditar o consumo de carne de qualquer animal, bem como os demais alimentos como leite, ovos, mel. Esse princípio proíbe também o uso de roupas como couro, lã e qualquer outro produto que em seu processo de fabricação e pesquisa envolva direta ou indiretamente a presença de animais. O que significa dizer então que produtos testados em animais, como remédios e cosméticos são também proibidos. Esse comportamento não pode ser casual. Ou seja, não se pode fazer uso desses bens eventualmente, mas deve haver por parte dos veganos um comprometimento integral.

Tais interdições não são uma tarefa fácil, ao contrário, trazem inúmeros desafios. De uma perspectiva mais imediata, cortar a carne da dieta poderia não parecer uma ação muito problemática, mas o veganismo se estende de uma maneira que poderíamos considerar incalculável: uso de medicamentos testados em animais, consumo de bebidas como o vinho que utiliza tração animal para a sua produção, cuidado na alimentação dos filhos, deixar de participar plenamente das festas em família por não compartilhar da mesma refeição, confrontar um discurso médico que considera imprescindível em termos nutricionais o consumo de alimentos de origem animal etc. Em suma, para ser vegano, deve-se fundamentalmente buscar estratégias diante das indústrias e das práticas alimentares, de vestuário e médicas, que se apoiam em grande medida no uso de animais.

Diante desse campo aberto sobre práticas que seriam veganas ou não, existem na internet inúmeros guias que se propõem a auxiliar os adeptos a agirem corretamente, além de fóruns de discussões que debatem sobre a qualidade vegana de determinada atividade ou produto. Em razão dessas situações que se colocam para aqueles que desejam ser veganos, podemos supor que esse tema poderia resultar em uma pesquisa específica. A tese de doutorado em antropologia de Luciana Campelo de Lira (2013) discutiu esse assunto. A antropóloga, como ela mesma explica, “procurou tratar do conteúdo moral e simbólico que envolve os discursos e práticas de grupos vegetarianos e veganos” (LIRA, 2013, p. 769). Em sua pesquisa observou então que:

O veganismo seria, dessa forma, a única alternativa para quem deseja romper com a cumplicidade em relação às práticas de violência empregadas pela indústria, pela ciência e pela sociedade para com os animais. Uma opção que resulta de um juízo moral que condena o uso de animais como propriedade humana. Trata-se de um posicionamento político posto em ação pela via das práticas cotidianas de consumo, de um consumo politizado. E essa politização do consumo é acionada e, ao mesmo tempo, aciona a

perspectiva de um nivelamento ontológico entre as espécies humana e não humanas (LIRA, 2013, p. 777).

Tendo em vista que o conceito não determina um padrão bem delimitado sobre o que se pode e não se pode fazer, observamos que o veganismo gera muitas tensões entre os defensores no que concerne à luta em favor dos animais. Como vimos de maneira geral, não se trata apenas de uma dieta alimentar, mas envolve diferentes áreas da vida social. Quando consideramos a abrangência do veganismo, entendemos que não é fácil corresponder a uma postura e tomada de decisão plenamente veganas. Diante dessas questões, não se trata aqui de entender como essa mudança é assimilada e vivida pelos defensores, ou nos perguntar como esses agentes enfrentam as dificuldades e os limites impostos por esse posicionamento. Ao contrário, a discussão que nos interessa é compreender em que sentido o veganismo é uma ação política empregada pelos defensores e considerada imprescindível à causa animal.

Desse modo, a primeira questão que se coloca sobre o tema é que os defensores são, de forma unânime, a favor desse posicionamento individual. Não há dúvidas, como afirmam, que o veganismo deve ser uma postura assumida por todos. O abolicionismo animal, enquanto princípio que luta pela libertação animal consiste na passagem do “dever moral humano de ‘não matar’, ao dever de ‘defender a vida animal’” (FELIPE, 2013b). As múltiplas interdições que são levadas à frente pelos veganos possuem fundamentações ancoradas na preocupação ética de suprimir todo o sofrimento existente na vida dos animais. São, portanto, o resultado factual dos valores em que acreditam e do projeto de sociedade pelo qual lutam. Conforme esse entendimento, não há libertação animal possível sem o posicionamento individual vegano, pois somente desse modo protegeríamos a vida animal. Como explica Marianne Celka (2013), “o veganismo é um prolongamento, uma continuação lógica que conduz os atores da libertação animal a adotar um modo de vida exemplar e guiado por esse ‘dever ser’” (p. 92).

A adoção de um estilo de vida que se abstém de qualquer produto que faça uso animal, enquanto projeto político que visa ser imposto à sociedade, traz como tensão a relação entre a liberdade individual e a obrigação moral. Mas os defensores, ao localizar essa tensão no terreno ético, argumentam que não se trata de uma simples escolha, mas de agirmos eticamente ou não. Como afirmam, diante do que acontece com os animais, o veganismo diz respeito a uma tomada de decisão racional perante o horror vivido pelos animais que são

utilizados nas diferentes indústrias e nas atividades de entretenimento. O veganismo é considerado, portanto, uma tomada de consciência:

O que há, na consciência de cada vegano, são imagens e descrições bastante precisas do cotidiano da vida dos animais produzidos em escala industrial para consumo humano. Então, a partir dessas informações, escritas ou apresentadas em imagens nada sutis, nada doces, nada disfarçadas ou envernizadas, nós, que antes não éramos veganos, éramos carnistas e galactômanos iguais a toda gente, tornamo-nos veganos (FELIPE, 2012).

Nesse sentido, os defensores, ao analisarem essa virada em suas vidas pessoais, afirmam que se trata de uma mudança quase “natural”. Como afirma Laerte Levai, o conhecimento sobre a realidade vivida pelos animais traz como consequência o fato de que “não tem volta, você se contamina com o bichinho animalista e você vai fundo. Olha, acho difícil você renegar tudo isso quando você conhece de perto a situação e vê como a mudança pode ser feita”. Conforme essa mesma perspectiva, associando o conhecimento do que seriam os problemas vividos pelos animais e a mudança em direção ao veganismo, Vania Tuglio explica que: “É uma coisa meio que uma consequência meio necessária que acontece mesmo naturalmente você acabar, essa consciência resvalando para outras áreas da sua vida”.

Entretanto, em contraste com essa situação descrita como uma mudança natural após a conscientização sobre a realidade vivida pelos animais, existe uma dimensão relacionada a obrigatoriedade de se tornar vegano. O veganismo pode ser tratado também como uma forma de controle social. Esse aspecto é discutido e colocado pelos próprios defensores. Ao ser questionado sobre esse assunto, o defensor Heron Gordilho trata a questão da seguinte forma: “Poxa, se estou defendendo isso, como vou carne?” A partir dessa assertiva, o defensor explica suas dificuldades no caminho em direção, primeiramente, ao vegetarianismo e, depois, ao veganismo. Contudo, mesmo diante dos diferentes problemas enfrentados, não haveria espaço para escolher entre o veganismo ou não, como seu questionamento indica.

Observa-se então que o ponto importante sobre essa questão para os defensores é que, mais do que um valor, o veganismo é discutido como um caminho obrigatório, conforme podemos observar na enrevista Tagore Trajano:

Logo que eu comecei a trabalhar com direito animal em 2006, logo disseram, mas Tagore, agora você tem que evitar de comer carne. Eu sempre fui um... meu hobby sempre foi comer. Eu sempre gostei de tudo, era daquela pessoa que sentava na mesa e para mim tudo era possível. Eu só saía quando estava saciado. Mas eu gostei do desafio. Eu sempre fui um cara que

quando você diz, ah você não vai conseguir, isso me motiva. (Entrevista concedida em Brasília, em Agosto de 2014)

Ainda que compreendam o posicionamento vegano como resultado de um “avanço”, de um “amadurecimento”, de uma “tomada de consciência” ou da “capacidade de fazer escolhas”, existem cobranças que pesam sobre essa decisão. Entre os defensores em particular e os militantes da causa animal em geral, o veganismo consiste numa obrigatoriedade direta, mas também numa obrigatoriedade latente, invisível e indireta. Ambas produzem efeitos sobre os agentes implicados na defesa dos animais. Desse modo, como já foi dito, não basta acreditar, não basta defender, não basta reivindicar o abolicionismo animal. É preciso vive-lo em termos práticos. Como explica a defensora e filósofa Maria Clara Dias, em sua palestra no III Encontro Carioca de Direito dos Animais, realizado em 2011, em Niterói: “A ética animalista tem caráter prescritivo da realidade”.

Tal mudança é discutida e vivenciada a partir das dificuldades que existem decorrentes de “você se colocar no mundo como alguém que é diferente”. De acordo com Daniel, “a alimentação é um componente essencial da vida humana, não é uma coisa periférica, secundária. Todo mundo come todos os dias, é uma coisa muito presente, muito visível, e você ter uma interdição alimentar séria não é as vezes bem assimilado pelos outros”. Essa mudança, de acordo com os defensores, gera por parte dos outros desconfiança e descrédito. Nesse sentido, Daniel Braga Lourenço explica ainda que “há uma certa marginalização velada com que tem essas interdições alimentares”. A partir dessas considerações, Laerte Levai também tratou em sua entrevista dos enfrentamentos de se tornar vegano, afirmando que, “é claro, você vai sofrer também, com algumas coisas, com isolamentos. As pessoas do convívio às vezes se afastam porque isso se reflete em muitas situações do dia a dia, principalmente alimentar. Então um vegetariano já era complicado, imagina um vegano”.

Em conformidade com a discussão sobre a reação do outro a respeito de quem se torna vegano, é possível compreender esse posicionamento como um ato desviante e analisar essa questão a partir dos estudos de Howard Becker (2008). Diferentemente do uso da maconha, discutido pelo sociólogo, o veganismo não é ilegal. Ao contrário, pode ser inclusive defendido como uma mudança positiva por diferentes aspectos, tais como saúde, sustentabilidade ambiental, sem contar a questão ética, que é a sua justificativa central, conforme identificada pelos defensores. Mas em termos parecidos a quem faz uso de maconha, o vegano “precisa lutar ainda com as poderosas forças de controle social que fazem o ato parecer inconveniente,

imoral ou ambos” (BECKER, 2008, p. 69). Assim como o sociólogo explica ao tratar do uso da maconha como um desvio, o veganismo também pode ser compreendido como um comportamento que zomba das normas e dos valores básicos da sociedade. O veganismo, como enfatiza Marianne Celka (2013) é “uma ideologia contestatória porque se opõe radicalmente a todos os pontos de vista da cultura hegemônica, à ideologia dominante que carrega a civilização ocidental” (CELKA, 2013, p. 306).

Os defensores tratam então das dificuldades encontradas no julgamento do outro, mas falam também dos desafios vivenciados individualmente. Como discutimos, o caminho em direção ao veganismo envolve muitas mudanças em espaços de convivência básicos, como a vida em família, e mesmo ter de resistir a um hábito e um gosto que estiveram presentes na maior parte da vida. Além disso, o veganismo está diretamente relacionado aos cuidados de saúde e higiene. Sobre essas questões, o defensor Tagore Trajano avalia sua inclinação ao veganismo, afirmando que se trata de um processo que:

Vai avançando, vai retrocedendo, vai avançando novamente, é um processo de auto desafio. Eu não vou dizer para você que de uma hora para outra isso aconteceu e mudou a minha vida. Não foi. É um processo que veio acontecendo e veio acontecendo.

Esses aspectos nos permitem afirmar que existiriam muitas contradições na vida de um vegano. Contradições essas que seriam vistas nas situações em que os veganos fariam uso de bens ou atividades de origem animal. Os defensores, em conversas informais e nas entrevistas realizadas, trataram de situações como essas e, fundamentalmente, entendem que “se levar a ferro e fogo, a vida ficaria interdita”. Essa frase foi dita em uma conversa entre os participantes do grupo de estudos, quando um aluno explicava que era obrigado a usar um determinado tipo de colírio para tratar de glaucoma. O aluno dizia então, em tom emotivo, que o único colírio que poderia usar é testado em animais e essa informação vem estampada na embalagem. Mas como salientou, “se não usar fico cego”.

Devido a situações como essas, os defensores partem do pressuposto de que o “veganismo puro e total” é uma postura difícil de ser alcançada, portanto, trata-se de um “ideal”. Sendo assim, esse posicionamento é pensado como um caminho que deve sempre ser perseguido, como explica Daniel Braga Lourenço, “nunca plenamente 100%, acho essa postura muito difícil, o veganismo puro e total, mas idealmente rumando junto a isso”. O veganismo não é percebido como uma postura encerrada, mas, como explicou Tagore, diz

respeito a um processo. Portanto, um passo a mais sempre pode ser dado, assim como um passo a menos.

Observamos então que se por um lado o veganismo é pretendido como unificador de identidade pessoal, por outro lado, todas as mudanças que esse posicionamento impõe nos mostram a existência de diferentes realidades e desafios específicos a cada uma delas. Desse modo, ao invés de tratarmos desses “processos” como uma contradição ou fraqueza do “movimento”, torna-se mais adequado pensarmos a partir da teoria sobre o homem plural de Bernard Lahire (2002). Sem a pretensão de aprofundar as teorias da ação e do ator que repousam tanto sobre a ideia de unicidade do ator quanto sobre a fragmentação interna, cabe uma análise do veganismo tendo em vista que “a realidade social encarnada em cada ator singular é sempre menos lisa e menos simples”. (LAHIRE, 2002, p. 18). Sendo assim, o veganismo, embora defendido como um molde que deveria desencadear determinadas práticas, conformando a unicidade do sujeito que defende os direitos dos animais, esbarra no que seria essa complexidade. Tendo em vista, segundo Bernard Lahire (2002), que não existe um homem único, mas atores plurais, podemos compreender então essa contradições preliminarmente apontadas, não como uma ação pouco convicta, mas como condição da pluralidade do homem.

Entretanto, algum posicionamento é cobrado dos defensores e pelos defensores. A mudança alimentar, centrada na dieta sem carne, ocupa papel central na definição do militante e na construção política da causa animal. Desse modo, se o veganismo é amplo e não há um conjunto de interdições bem definido, a mudança que adquire maior relevância é em direção ao vegetarianismo. Pois se o veganismo é aberto, o vegetarianismo é fechado. O que significa dizer que o posicionamento é mais simples, pois ou se come carne ou não. Nesse sentido, observa-se que a cobrança por parte dos defensores é feita basicamente sobre a interdição da carne na dieta alimentar. As outras ações que compõem o veganismo não são colocadas tão enfaticamente enquanto fonte de preocupação sobre a atitude de si e dos outros. Como foi possível observar, quando o assunto veganismo é discutido, a questão alimentar vinculada a carne é, na maioria das vezes, associada a essa postura.

Portanto, embora o veganismo seja flexibilizado, existem cobranças sobre as práticas dos defensores. E, como pude perceber ao longo dessa pesquisa, os defensores ao mesmo tempo em que cobram o posicionamento abolicionista/vegano são também cobrados externamente. A cobrança realizada pelos defensores e entre eles tem como pano de fundo a

garantia da coerência por parte daqueles que falam em favor dos animais. A ideia é que “só quem para de comer todas as carnes, não importa se vermelhas, brancas ou azuladas, pode criticar quem continua comendo” (FELIPE, 2012b). Essas ideias são debatidas pelos defensores que entendem que é preciso ser vegetariano para falar e defender academicamente e de forma legítima o abolicionismo animal. Essa postura, na perspectiva dos defensores, é capaz de fortalecer a luta, uma vez que o abolicionismo animal, mais do que uma teoria ética e do direito, diz respeito a um convencimento sobre a mudança de comportamento do outro. Então, em uma discussão no grupo de estudos da UFRJ, os integrantes falavam que não ser vegetariano pode ser um problema, por exemplo, nos casos nos quais se é confrontado por algum aluno. O argumento é que o posicionamento em favor dos animais perderia legitimidade se a pessoa que fizesse o discurso não correspondesse em suas ações ao que está sendo defendido.

Nas reuniões do grupo, esse assunto aparecia de forma recorrente principalmente nos momentos de conversa informal. E a ideia preconizada é a de que o veganismo demonstra que os defensores têm uma “conduta mais compatível e coerente com sua lógica”. Então, como afirma Fábio, o veganismo, no âmbito da luta em favor dos animais, significa “uma postura individual em coerência com a teoria”. Nos congressos foi possível observar uma postura atenta da plateia e, mais especificamente, dos “ativistas”, sobre o posicionamento dos palestrantes. Quando o espaço para perguntas era aberto aos ouvintes, os palestrantes eram questionados se eram a favor ou contra a experimentação animal, ou se eram vegetarianos ou não, por exemplo, caso ficassem dúvidas em sua fala sobre o posicionamento acerca dessas questões. Nesse caso, os palestrantes que não são reconhecidamente parte do engajamento a favor dos animais, mas que tratam do tema, eram alvos mais frequentes de questionamentos, cobranças, ou tinham sua palestra criticada.

Em geral, os “encontros animalistas” contam com a rede que mencionei anteriormente. A maior parte dos palestrantes são nomes já nacionalmente conhecidos dos direitos dos animais. Nesse caso, os palestrantes que não são conhecidos, ou que não têm inserção política sobre o tema, são os que mais recebem esses questionamentos. No VII Seminário de Ética e Direito Animal, realizado em Outubro de 2013 na Universidade de São Paulo, houve a participação de um número maior de pesquisadores que não são “militantes acadêmicos”, então foi possível observar dois momentos em que essas questões se colocaram.

Em um primeiro momento, Henrique Duval, cientista social e doutorando em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas, apresentou a seguinte palestra: “Produção de frango industrial nos assentamentos rurais: o consumo sob controle das corporações em espaços locais”. O palestrante, como ele mesmo explicou, quis comparar os sistemas industriais e tradicionais de produção de alimentos de origem animal. Após sua palestra e abertura às perguntas, umas das participantes da plateia fez o seguinte questionamento:

Você levantou questões importantes sobre a produção, mas queria fazer ponderações. O problema de ler teoria do perspectivismo para falar de produção é que o problema é mais político que teórico. O que está em jogo é um sujeito de direito. Animais são sujeitos de direitos.

Conforme o título da palestra, observamos que o conteúdo do que foi dito pelo cientista social não estava alinhado à perspectiva teórica do abolicionismo, em outras palavras, o abate de animais não era entendido pelo cientista social como um assassinato. Em razão disso, Henrique Duval foi interrogado no sentido de não problematizar em termos éticos o fato de que animais são mortos para serem transformados em alimentos. Sua resposta foi uma tentativa de explicar a abordagem pretendida, uma vez que não estaria em consonância com o discurso dos animais: “A produção industrial violenta modos de vida do assentado. Queria destacar as diferenças que existem quando mulheres matam frango com naturalidade, em escala de consumo menor, e não abatem milhões”. Mas o que ouviu em resposta da mesma participante foi o seguinte:

A granja industrial pode ser mais controlada que a produção rural. Esse é o meu dilema. A legislação diz, não se pode abater animais sem insensibilizá-los, mas no Brasil rural animais estão morrendo com martelada, prego na cabeça, quero saber como resolver isso?

Em uma segunda ocasião, outro integrante da plateia perguntou aos integrantes de uma mesa sobre o posicionamento a respeito do veganismo e os palestrantes tiveram que responder sobre seus hábitos alimentares pessoais: “Não tenho comido carne há pouco mais de um ano”, “passei 35 anos sem pensar em nada disso do que falei, então é recente”. Observamos então que os “encontros animalistas” são locais que, de algum modo, restringem ou pelo menos cobram os palestrantes com relação ao seu posicionamento pessoal e às ideias que levarão para o debate. Essa forma de controle expressa que não são bem vindos palestrantes carnívoros ou que tendam a relativizar qualquer uso de animais.

Nessa perspectiva, o veganismo pode ser compreendido como um elemento de qualificação e desqualificação dos agentes engajados com a defesa dos animais. Sobre a divergência entre o que seria a teoria e a prática abolicionista, o consumo de carne é tratado de forma incrédula e desautoriza as pessoas a serem chamadas de abolicionistas, pois não “é possível comer carne e ao mesmo tempo romper com o antropocentrismo”. Desse modo, assim como um argumento em favor da regulamentação animal é utilizado como fator que classifica a pessoa como “fora do abolicionismo”, o consumo de carne, de forma mais restrita que as outras práticas veganas, cumpre o mesmo papel. Fica claro que a causa animal, enquanto uma forma de luta política, envolve um conjunto de elementos sociais complexos que dizem respeito a maneiras de pensar, sentir e agir.

1.5 O animalismo como crítica

A preocupação ética com os animais e a premissa de que, tal como os humanos, esses seres compartilham experiências de dor e sofrimento não foram inauguradas décadas atrás pelos defensores aqui discutidos. Ao contrário, desde séculos passados diferentes pensadores defendiam a inteligência e o caráter dos animais. Como afirma Keith Thomas (1998), no final do século XVIII, a visão mais comum da classe média inglesa era de que os animais poderiam efetivamente pensar e raciocinar, embora de uma forma inferior. De acordo com o historiador, a preocupação com os animais foi um dos traços distintivos da cultura inglesa.

A vida moderna é caracterizada pela “tese do fim da natureza”, ou seja, de que “tudo que nos rodeia e do qual a nossa vida depende tem a marca das atividades técnicas do homem” (LARRERE e LARRERE, 1997, p. 11). Mas, paradoxalmente, a era que decretou o total domínio da natureza é considerada um momento importante para compreender o fortalecimento do sentimento de compaixão pelos animais. No mundo industrializado e urbanizado, embora seja comum a consideração de que a natureza está fortemente dominada, ela continua existindo. E o fato de termos agido como se ela não existisse contribuiu para que surgissem sentimentos de preocupação com os animais. Em um pequeno artigo sobre a epidemia da “vaca louca”, Claude Lévi-Strauss (2009) cita Auguste Comte para ilustrar que o autor foi um dos que primeiro tratou da moderna condição dos animais de produção que, após serem transformados tão profundamente, “de fato não poderíamos mais considerá-los animais: seriam antes ‘laboratórios nutritivos’ onde se elaboram os compostos orgânicos

necessários à nossa subsistência”(LEVI-STRAUSS, 2009, p. 213).. Sobre essa condição observada por Comte, o antropólogo enfatiza então que, reduzidos à condição de laboratórios nutritivos, as criações intensivas de animais seriam lugares de horror. E afirma:

Pois dia virá em que a ideia de que os homens do passado criavam e massacravam seres vivos para se alimentar e complacientemente expunham sua carne aos pedaços em vitrines inspirará a mesma repulsa que os repastos canibais dos selvagens da América, da Oceania e da África despertavam nos viajantes dos séculos XVI e XVII. (LEVI-STRAUSS, 2009, p. 212)

A modernidade, discutida criticamente por Claude Lévi-Strauss em outro trabalho, é entendida como o momento em que “começou-se por cortar o homem da natureza e constituir-lo como um reino supremo” (2013, p.53). A partir de então, ainda segundo o antropólogo, teríamos nos tornado cegos às semelhanças entre os homens e demais seres vivos. E, aos animais, “deixou-se o campo livre para todos os abusos” (Idem). O pensamento crítico sobre a forma como os animais, em particular, e a natureza, em geral, passaram a ser tratados no mundo urbano e industrial foi desenvolvido por cientistas de diferentes áreas. O que esses autores observaram é que a racionalidade moderna, que entende a natureza como em vias de desaparecimento, devido ao processo de artificialização crescente, foi responsável pela perda do vínculo entre o homem e o mundo natural. E foi justamente em decorrência desse distanciamento que emergiu a preocupação ética com os animais: “O paradoxo, portanto, foi que das próprias contradições da antiga tradição antropocêntrica emergiu uma nova atitude” (THOMAS, 1998, p. 186).

No século XVIII, o tratamento conferido às mulas que puxavam carroças, as brigas de galos, a caça por simples prazer, os atos violentos contra cães e gatos e o açulamento de touros são exemplos de atividades que foram condenadas como atos de crueldade cometidos desnecessariamente contra os animais. Nesse período, surgiram na Inglaterra as primeiras leis de proteção aos animais e a primeira sociedade protetora dos animais. O historiador Keith Thomas ressalta ainda que tais sensibilidades, supostamente modernas, estavam longe de serem desconhecidas mesmo na Inglaterra Medieval, o que torna mais antigo ainda o sentimento de compaixão pelos animais. Observamos então que os defensores aqui discutidos não constituem um movimento político com preocupações inéditas. Mas, de todo modo, o moderno movimento de direito dos animais, que tem sua origem datada nos anos 1970,

apresenta características particulares ao reivindicar a simetria do valor da vida entre humanos e animais.

Esse momento, que pode ser entendido, portanto, como uma retomada da preocupação política com a relação entre humanos e animais ocorre simultaneamente ao reconhecimento da crise ambiental como um problema global, por um lado, e ao surgimento dos novos movimentos sociais, por outro. A concomitância entre esses acontecimentos merece uma rápida consideração, pois a ética animalista pode ser pensada a partir de uma relação direta com esses eventos. Considerando que a crítica animalista é retomada nesse mesmo período, não podemos deixar de pensar nessas questões para compreendermos a forma que essa preocupação com os animais adquire.

No que se refere aos novos movimentos sociais, esse modo de mobilização coletiva passou a ser assim conceitualizado pela sociologia em razão da novidade acerca de sua forma e objetivos. Como explica Albert Melucci (1978), a clássica forma de ação coletiva, associada às estruturas materiais de produção, deixou de ser a única maneira de organização dos grupos sociais. A produção de identidades relacionada à luta pela existência cotidiana dos indivíduos se tornou conteúdo novo dos conflitos. Nos novos movimentos sociais “a identidade pessoal, isto é, a possibilidade biológica, psicológica e relacional de ser reconhecido como indivíduo é a ‘propriedade’ que é preciso defender e reivindicar como área de pertencimento sobre a qual se enraiza a resistência individual e coletiva” (MELUCCI, 1978, p. 48).

Os novos movimentos sociais são constituídos, portanto, por grupos sociais identificados por uma cultura e um modo de vida particulares. Nesse caso, dimensões como a sexualidade e o corpo, o lazer, o consumo e a consideração sobre a natureza não ocupam mais a esfera privada, mas se tornaram campos de resistência coletiva, de reivindicação da expressão e de usufruto contra a racionalidade instrumental (MELUCCI, 1978). Nesse contexto de luta pela reapropriação de identidades e modos de vida, observamos o surgimento dos movimentos ambientalistas, que buscam dar respostas às várias situações de crise ambiental, que congregam diferentes problemas, “desde a nuvem de Chernobyl ao caso do sangue contaminado e à eventual transmissão ao homem da doença das vacas loucas” (LARRÈRE e LARRÈRE, 1997, p, 13).

Grupos sociais organizados nas universidades, nas instituições políticas e na sociedade civil passaram a exercer, a partir desse período, pressão sobre o poder público para estabelecer mudanças sobre a maneira como nos relacionamos com o meio ambiente. Como

vimos acima, a organização de grupos sociais em favor do meio ambiente é multifacetada. Defende-se tanto os ursos polares que vivem no ártico, quanto combate-se o desmatamento na região amazônica e a poluição nas grandes cidades. E por motivos que também são diversos: preocupação com a diversidade ecológica, com o bem estar e a espiritualidade, por exemplo, são explicativos dessa mudança de mentalidade sobre o meio ambiente. Nesse caso, poderíamos tratar da ética animalista como uma das formas de manifestação a favor do meio ambiente. Contudo, essa aproximação não se mostra muito pertinente, e os próprios defensores se posicionam contra, por verem de forma crítica a maneira como os movimentos ambientalistas pensam e propõem soluções para a “questão ambiental”. Mesmo os “ecossocialistas”, considerados os mais radicais por reivindicarem o fim do sistema capitalista de produção como a única forma possível de escaparmos da situação de crise ambiental, são alvos de críticas pelos defensores por um motivo comum e fundamental: a natureza e os animais, mais precisamente, continuam sendo considerados recursos. Não são tratados como sujeitos de direitos.

Essa questão é tratada de forma particular pelos defensores em um artigo sobre o direcionamento dado a economia verde no Encontro Rio +20, sediado no Rio de Janeiro em 2012,. Segundo a perspectiva de Daniel Braga Lourenço e Fábio Oliveira, o pensamento ambientalista é antropocêntrico, pois não coloca em questão o “reconhecimento de interesses/direitos fora da humanidade”, bem como o “reconhecimento de valor intrínseco para além da espécie humana”. Em linhas gerais, o problema da crítica ambiental é que “o ponto de referência, único fim em si mesmo, é o ser humano” (LOURENÇO E OLIVEIRA, 2012, p. 197). Portanto, o descontentamento com as demandas ambientalistas resulta do fato de que sua finalidade é a de garantir a contínua exploração dos recursos naturais com vistas ao usufruto e bem estar dos homens.:

A Rio + 20 tem como bandeira a economia verde. O relatório Rumo a uma economia verde: caminhos para o desenvolvimento sustentável e a erradicação da pobreza, elaborado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUMA), conceitua economia verde como uma economia que resulta em melhoria do bem-estar da humanidade e igualdade social, ao mesmo tempo em que reduz significativamente riscos ambientais e escassez ecológica. A concepção de sustentabilidade, neste viés, significa manter/conservar para utilizar, explorar prudentemente para não drenar os recursos naturais. Para evitar a escassez ecológica. (LOURENÇO E OLIVEIRA, 2012, p. 197)

Os defensores entendem que os animais fazem parte do meio ambiente e também mobilizam, ainda que de maneira não hegemônica, o discurso da sustentabilidade ou de um ambiente ecologicamente equilibrado, ao tratar dos direitos dos animais. Mas essa tomada de posição parte do pressuposto de que “deve-se, necessariamente, reconhecer a dignidade existencial de entidades não-humanas e do próprio meio ambiente como titulares de valoração moral inerente”.

Nesses termos, os defensores fazem uma reinterpretação da ética e das demandas ambientalistas a partir da própria ética animalista, que veremos melhor no capítulo seguinte. A proteção do meio ambiente, a partir desse entendimento, só se torna adequada quando é atribuído aos viventes não humanos um valor moral próprio. Desse modo, as questões ambientalistas são colocadas em outros termos. Por exemplo, a morte de animais é um problema não em razão do risco de extinção ou de desequilíbrio ambiental, mas porque a vida do animal é assassinada. O que nos leva a entender que, para os defensores, o problema da pecuária não é o desmatamento, a doença da vaca louca, o consumo de água, o aumento dos gases que provocam o efeito estufa, e nem as doenças cardiovasculares produzidas em nós, humanos, ao consumirmos esse alimento, mas diz respeito ao fato de que essa atividade econômica nega aos animais uma vida minimamente decente e condena-os à morte.

Nesse caso, quando os defensores falam do ambientalismo, o tema é tratado como um assunto divergente ou paralelo ao pensamento animalista. Trata-se de afirmar então que, se os defensores não se reconhecem como militantes, eles se reconhecem menos ainda como militantes ambientalistas. A “questão animal” e a “questão ambiental” são tratadas como assuntos diferentes, como expõe Laerte Levai ao diferenciar essas duas dimensões em sua fala: “Os professores na época, nos anos 1980, não tinham ainda uma visão mais aberta com relação ao meio ambiente e muito menos com os animais”.

Observa-se então que temos de um lado o problema da vida e do sofrimento animal e, de outro, os problemas advindos da preservação do meio ambiente. Em comparação, é possível afirmar que o projeto político em favor da defesa dos animais se constrói a partir de uma gama de demandas específicas que, segundo a perspectiva dos defensores, não são e nem poderiam ser contempladas pelas leis ou órgãos de proteção ambiental existentes. Fundamentalmente esses agentes reivindicam uma transformação ética e jurídica capaz de possibilitar o reconhecimento dos animais como sujeitos de direitos e uma série de serviços decorrentes dessa mudança de paradigma, tais como hospitais veterinários públicos,

delegacias especializadas, cemitérios e creches para animais etc. Como disse anteriormente, a comparação entre o debate ambientalista e o debate animalista nos traz mais distanciamentos do que aproximações, e esse fato é explicitamente posto pelos defensores:

Calha reiterar sem meias-palavras: nada disto está de acordo com a plataforma do Direito dos Animais. Esta não é a sustentabilidade animalista, a sustentabilidade da Ecologia Profunda, a sustentabilidade para todos os vivos, a sustentabilidade para todos aqueles que compartilham este planeta, a sustentabilidade ética, a sustentabilidade igualitária. (LOURENÇO E OLIVEIRA, 2012, p. 212)

Para os defensores, a crítica ambientalista não é pertinente, pois não coloca em questão a dualidade entre natureza e cultura. Trata do que seria o bom uso da natureza e, como afirmei anteriormente, está preocupada com uma gestão eficiente dos recursos naturais para o melhor usufruto por parte dos seres humanos. De fato, essa dualidade não é posta em questão. A concepção da natureza como objeto é tomada como um dado quando as questões em torno da chamada crise ambiental são discutidas. Parte-se da objetificação moderna de natureza e não se concebe essa interpretação como um modo de falar sobre as coisas. O discurso usual da ecologia política, como afirma Albert (2002) deixa claro que os movimentos ambientalistas partem do pressuposto de que a natureza se apresenta como “uma natureza-objeto, reificada como instância separada da sociedade e a ela subjugada” (ALBERT, 2002, p. 257). Mesmo os autores das Ciências Sociais que discutem os problemas socioambientais estão presos a essa perspectiva moderna, baseada na distinção entre natureza e cultura.

De acordo com Bruno Latour (2004), a filosofia política, no século XVII, “inventou uma teoria da representação unicamente do mundo social humano” (p. 408). A política foi definida como um problema de representação dos humanos, e as “coisas” passaram a ser representadas pelos cientistas, situados fora do procedimento político. Os movimentos ambientalistas contribuem para que a preocupação com natureza entre na vida pública. Mas, como afirma o autor, “a ecologia política não começou ainda a existir; simplesmente se conjugaram os dois termos, ‘ecologia’ e ‘política’, sem repensar inteiramente os componentes” (Idem, 2004b p. 13). Segundo o autor, a ecologia política não faz a atenção passar do polo humano ao polo da natureza. Embora pretenda falar da natureza, o que a ecologia política faz é tratar de inúmeros imbróglis que evidenciam em primeiro lugar os humanos. Nesses mesmos termos, Roy Wagner (2010) nos esclarece que:

Identificando-se com a natureza, os ativistas ecológicos estão fundamentalmente preocupados com a reforma da Cultura, com criar e restaurar um equilíbrio entre as necessidades do homem e sua satisfação – ou seja, um equilíbrio no interior da sociedade humana – em nome da relação do homem com a natureza. Assim, eles são tão “conservadores” quanto “conservacionistas”, pois ao fazer da distinção entre a “Cultura” artificial do homem e uma “natureza” inata e circum-ambiental o cerne de sua “mensagem”, reafirmam essa distinção e a ideologia que nela se baseia (WAGNER, 2010, p. 218)

Para Bruno Latour, um interesse pela natureza faria toda a novidade da ecologia política na medida em que estenderia as preocupações clássicas da política a novos seres. Podemos afirmar em um primeiro momento que essa é a proposta dos defensores, repensar o conteúdo dos termos natureza e cultura ao tornar os animais não coisas, mas sujeitos de direitos e, desse modo, fazer da política uma forma de representação de humanos e não humanos. Para tanto, os defensores realizam o esforço de transformar a realidade ontológica dos animais, afirmando seu valor inerente em contraposição ao que seria o seu valor de uso. Nesses termos, mantendo a discussão sobre a questão dos novos movimentos sociais, podemos dizer então que uma comparação com o movimento feminista seria mais pertinente do que a comparação com o movimento ambientalista. Essa comparação se mostraria mais eficaz ao levarmos em consideração que feministas e animalistas colocam em questão, respectivamente, o regime epistemológico e ontológico que configuram a noção de feminilidade a animalidade na modernidade.

Em seus trabalhos, Judith Butler contribui para uma discussão sobre estudos feministas, teorias de gênero, filosofia e ética. No seu clássico livro *Gender Trouble*, 1990 Judith Butler discute o sexo, o gênero e o corpo como categorias fundacionais de identidade que criam um efeito natural, original e inevitável do que seria “ser mulher”. A autora reflete sobre esse significado através do seguinte questionamento: Ser mulher tratar-se-ia de um “fato natural” ou de uma “performance cultural”? Partindo do pressuposto de que diria respeito a uma categoria identitária, resultado de instituições políticas e discursos difusos de origem, a autora afirma que gênero é o significado cultural que o corpo sexuado assume (BUTLER, 2009, p. 8). E, de forma crítica, a antropóloga entende que tais categorias devem ser desnaturalizadas para dar uma nova forma de existência e entendimento ao significado do que constitui ser mulher. Em linhas gerais, o feminino não seria, portanto, uma posição estável. A

partir desse estudo, a autora defende que dentro da prática política feminista é preciso repensar radicalmente a construção ontológica da identidade para formular uma política representacional capaz de reviver o feminismo em outros termos (BUTLER, 2009).

Acerca dessa perspectiva teórica, Frederick Vandenbergue (2006) nos explica então que o sexo é em efeito construído como pré discursivo, como natural, anterior a cultura. E sobre essa característica, Vandenbergue recorre aos estudos de Judith Butler para afirmar que a “construção do sexo como o que é radicalmente não construído é, ela mesma, uma construção discursiva” (VANDENBERGHE, pág. 44, 2006). O animal também é construído como natural e, portanto, anterior a cultura. E nesse caso, podemos afirmar que a questão política colocada para e pelos defensores é a mesma: revisar o estatuto reificado dos animais e a perspectiva de que essa realidade seria resultado de sua natureza.

O animalismo, em comparação ao feminismo pode ser entendido como uma forma de luta contra o privilégio ontológico atribuído à humanidade. Como explica Philippe Descola (2005), os defensores dos direitos dos animais colocam em causa a fronteira também instável que distingue humanos e não humanos. No que se refere à ética animalista, compreendo então que a questão é colocada do mesmo modo. Para os defensores, a categoria animal na modernidade engendra um significado cultural que consideram equivocado e, por isso, enfatizam a necessidade de repensá-lo. Trata-se do mesmo esforço intelectual e político de buscar estratégias para desnaturalizar e ressignificar essa categoria, a fim de constituir uma nova existência desses seres como sujeitos de direitos. Claramente, as questões da identidade e do sujeito jurídico, para animalistas e feministas não se colocam do mesmo modo. Mas o que existe em comum nessas duas formas de luta política é a perspectiva de que mulheres e animais fazem parte do mesmo processo de discriminação, baseado na sua inferioridade e que é tida como natural. Como veremos melhor no terceiro capítulo, os próprios defensores identificam essa aproximação com o feminismo.

1.6 Revisão naturalista da condição animal

Cabe enfatizar então que não proponho aqui realizar uma genealogia crítica – para me ater aos termos discutidos por Judith Butler – das categorias humano e animal. O objetivo é problematizar essa questão através do caminho percorrido pelos defensores. Esses agentes é que relativizam a categoria animal. Como vimos, a natureza está fora do campo de batalhas

nas demandas do movimento ambientalista e, em grande parte, nas análises socio-antropológicas. Mas os defensores buscam trazê-la para a disputa, inaugurando uma controvérsia (LATOUR, 1998). O que significa dizer que a natureza é colocada em suspensão e os defensores buscam instaurar outro acordo sobre sua definição.

Tais questões envolvem uma revisão de nosso lugar no ambiente e da prática que desempenhamos diante da natureza, pois passaríamos a nos confrontar com outra percepção de nós mesmos e dos animais. Essa revisão implica numa transformação radical de alguns cânones que estruturam nossa sociedade: modelo de experimentação científica, entretenimento, produção de roupas e alimentos etc. E diz respeito a pelo menos três séculos de desenvolvimento de determinadas práticas culturais orientadas por uma concepção científica, filosófica e teológica dos animais como objetos. Referir-se a um cardume de peixes não como “estoques pesqueiros”, mas como sujeitos de direitos, e tratá-los institucionalmente dessa forma ao atribuir a eles consideração moral tem como necessidade uma alteração conceitual capaz de modificar nosso modo de lidar com a realidade.

Em busca dessa alteração conceitual, os defensores inauguram uma nova busca pelo acesso à realidade ontológica dos animais. Contudo, esse processo não deve ser imposto. Precisa ser racionalmente justificado, como os próprios defensores enunciam. Para inventar outro modo de conceber a realidade e se relacionar com os animais, esses agentes se preocupam então em construir uma argumentação, com base em fatos científicos, para que seja capaz de se constituir como uma contraprova à perspectiva dos animais como autômatos. A posição exclusiva que os humanos ocupam no ideário moderno possui fundamentos filosóficos e teológicos, que são ancorados e ancoram também diversos procedimentos científicos. A reivindicação dos direitos dos animais precisa confrontar esses resultados, que são aceitos de forma quase irrestrita e que trazem implicações sobre diversas áreas de nossa vida cotidiana.

Podemos compreender essa disputa a partir dos estudos sobre a ciência de Bruno Latour (1998), uma vez que a controvérsia sobre o status dos animais se dá nos “laboratórios”. Para reivindicar a defesa de direito aos animais, os defensores lançam dúvidas sobre o paradigma dominante da modernidade, que é o de que somente humanos são seres morais. A defesa de que animais sejam indivíduos reflexivos que possuem consciência de si, é feita a partir da mobilização de aliados e recursos para alcançar a pretensão de desarticular o antigo paradigma. De acordo com a discussão de Bruno Latour (1998), observamos então que

os defensores incorporam o papel de “discordantes”, que são aqueles que lançam dúvidas sobre as afirmações dos “porta-vozes”. Os “porta-vozes”, ancorados nos textos científicos, são representantes dos “fatos”, que não podem falar por si próprios. As afirmações dos porta-vozes são constituídas por cientistas que já mobilizaram laboratórios inteiros e se legitimaram como representantes objetivos dos fatos, ou melhor, da realidade. De acordo com Bruno Latour (1998), duvidar da palavra de um porta-voz não é fácil, pois temos de um lado uma pessoa (o discordante) que se coloca contra uma multidão (o autor).

Sendo assim, a argumentação em favor dos animais precisa refazer os passos anteriormente dados pelo “porta-voz”, ou seja, precisa mobilizar um laboratório inteiro. Os discordantes têm que mobilizar recursos equivalentes aos “porta-vozes” a fim de obter forças suficientes para desestabilizar as afirmações já feitas e sedimentadas. De acordo com Latour, a única maneira de resolver uma controvérsia “é encontrar recursos novos e inesperados ou, simplesmente, forçar os aliados do oponente a mudar de campo” (1998, p. 137). Temos, portanto, uma situação de disputa na qual “o mundo igualitário dos cidadãos que têm opiniões sobre as coisas transforma-se no mundo não igualitário em que não é possível discordar ou concordar sem um enorme acúmulo de recursos que permita colher inscrições pertinentes” (LATOUR, 1998, p. 116). Atuando nesse mundo, os defensores precisam apresentar provas que confirmem suas reivindicações em nome dos animais.

Portanto, para serem convincentes em afirmar que os animais possuem capacidades iguais as de seres humanos e, por isso merecem a mesma consideração moral, os defensores contam com suas pesquisas e, ainda com trabalhos de outros pesquisadores. Durante as reuniões do grupo e nos “encontros animalistas”, percebi também a existência de um esforço de exaltação de si e de seus aliados no que se refere a quem são e de quais instituições fazem parte. É possível compreender esse reverenciamento como uma forma de fortalecer seu contra-argumento. A proclamação desses elogios serve fundamentalmente para afirmar que os dados que utilizam não foram publicados por qualquer um, mas por renomados cientistas de renomadas instituições de ensino e pesquisa. Trata-se então de uma estratégia para aumentar a qualificação de sua crítica nessa “prova de forças”.

Em consonância com essa discussão, Roy Wagner (2010) chama atenção ao poder conferido àqueles cujo trabalho é “interpretar a natureza, as forças, impulsos ou eventos naturais. Pois eles possuem, ou pelo menos reivindicam, a autoridade para determinar como a natureza é em todas as suas formas ‘inatas’, e se tornam, portanto, os árbitros da

cultura” (2010, p. 125). Como os defensores dos animais não só compartilham essa visão de mundo, mas ocupam também o papel de cientistas, eles buscam se valer dessa autoridade para afirmar a analogia entre humanos e não humanos e comprovar empiricamente que os animais demonstram, por exemplo, expressões de dor assim como os humanos.

Nas reuniões do grupo da UFRJ era comum ouvir que há muito trabalho até que a situação dos animais seja transformada e que, por isso, seria preciso “responsabilidade, comprometimento e disposição”. Considerando, segundo Bruno Latour, que a “realidade, como indica a palavra latina *res*, é aquilo que resiste. Mas resiste a quê? Ao teste de força” (LATOURE, 1998, p.155), é nos termos da própria razão que os defensores se esforçam para alterar a atual correlação de forças e modificar a condição dos animais. Nesse caso, observamos que existe por parte dos defensores a pressuposição de uma correção da realidade de modo que os animais sejam alçados à categoria de sujeitos de direitos. Afirmar que os animais não possuem dimensão moral seria uma forma equivocada de enxergar a realidade. A disposição para a elaboração da ética e do direito animalista consiste, portanto, em acionar e produzir um conhecimento da realidade, capaz de corrigir esse equívoco, “que já ficou mais de duzentos anos, desde o enunciado cartesiano”.

Conscientes de que o que está em jogo é a modificação da ordem estabelecida das coisas, os defensores reúnem elementos para se legitimarem como “representantes objetivos”, e fazem dos antigos porta-vozes “indivíduos subjetivos” (LATOURE, 1998). Nessa disputa nos laboratórios, as produções científicas se tornam provas que atestam a objetividade da palavra do porta-voz. Os defensores precisam desconstruir a “verdade” anterior, fornecendo novas afirmações que se constituem como uma versão objetiva da realidade. Nesse caso, a tarefa de tornar animais e homens compatíveis no plano moral passa pela tarefa de torná-los primeiramente compatíveis no plano da fisiologia ou de suas capacidades cognitivas. No trecho que segue abaixo, podemos observar como a dor é tratada nesses termos, sendo evidenciada a partir de reações fisiológicas dos animais:

Nos vertebrados, as terminações nervosas livres registram a dor; os peixes a possuem em abundância. Seu sistema nervoso produz também as encefalinas e as endorfinas, substâncias análogas aos opiáceos que possuem um papel contra a dor nos humanos. Quando estão machucados, os peixes se contorcem, ofegam, e exibem outros sinais de dor. Fica lógico que os peixes sentem medo, e este tem uma função na aquisição do comportamento de fuga (DUNAYER, 2009).

Essa questão também fica clara quando observamos o processo movido em favor do *habeas corpus* do chimpanzé Jimmy. O processo foi construído a partir de argumentos ancorados efetivamente no discurso das ciências biomédicas. O “laudo” de veterinários, biólogos e primatólogos foi apresentado como a informação principal para justificar a “libertação” do primata. Basicamente esses estudos, citados nos processos, afirmavam que, “em virtude das peculiaridades biológicas desta espécie, a abusiva situação de isolamento a que é submetido acarretará a perda permanente da sua própria identidade” (Gordilho *et all.* 2010, p. 341). O processo parte da perspectiva de que as ciências naturais já comprovaram a existência de semelhanças entre homens e animais e, por isso, não haveria qualquer inadequação em impetrar *habeas corpus* para chimpanzés:

Em 1984, os biólogos Charles Sibley e Jon Ahlquist aplicaram o método da biologia molecular à taxonomia, realizando um estudo sobre o DNA dos humanos e chimpanzés, bonobos ou chimpanzés pigmeus, gorilas e orangotangos, duas espécies de gibões e sete espécies de macacos do Velho Mundo, chegando ao surpreendente resultado de que os homens e os grandes primatas são mais próximos entre si do que dos macacos. (Gordilho *et all.*, 2010, p. 349)

Portanto, a invenção do animal como sujeito de direito é feita através de um ato de objetificação. A causa animal é construída como uma reparação do entendimento da realidade a partir da própria ideia moderna de natural e inato. A explicação racionalista e naturalista da realidade é mobilizada por militantes, militantes-cientistas e cientistas para atribuir a posse de certos atributos aos animais, até então negada. Como exemplo dos estudos científicos sobre essa área, o etólogo Dominique Lestel, em seu livro *As origens animais da cultura* (2001), parte da noção de “revolução etológica” para tratar o fenômeno das culturas animais. De acordo com o autor, seria inegável a existência de uma inteligência do animal, e, portanto, a existência de uma pluralidade de culturas que abarcam também as formas de existência social dos animais. Essa perspectiva é justificada a partir do entendimento de que “o animal tornou-se um sujeito não porque as nossas projecções populares e afectivas no-lo fazem ver assim, mas porque os trabalhos científicos mais modernos não dos dão outra opção.” (LESTEL, 2001. pág. 9). Desse modo, a afirmação de que “todos os componentes da moral humana

encontra-se também no animal” (LESTEL, 2001, p. 266) é entendida como uma maneira correta de observar a realidade.

Esse conhecimento produzido pelas ciências naturais representa uma transformação da distinção entre natureza e cultura. Porque se antes, como afirma Guilherme Sá (2006), essas ciências trabalhavam sobre uma perspectiva antagônica do homem e do animal, a partir dos anos 1960 e 1970, com a revolução da primatologia moderna, foram criados padrões de análise social humana para o estudo de outros primatas. O antropólogo chama atenção sobre como as referências aos humanos, no estudo desses animais, deixaram de ser apenas sobre aspectos biologizantes da forma física e passaram a ser também sobre questões ligadas à morfologia social. No que se refere ao estudo dos primatas, passou-se a considerar que esses animais são possuidores e produtores de cultura nos moldes humanos, e então seria imprescindível refletir sobre as implicações desde deslocamento da divisória que separa humanos e animais (SÁ, 2006, p.204).

Desse modo, se por um lado esse deslocamento traz implicações sobre a natureza da atividade científica e metodológica das ciências humanas e naturais, por outro lado, traz implicações também sobre questões morais e políticas, uma vez que é reconhecido nos animais capacidades que até então assinalavam a singularidade humana. Nesse caso, os defensores fazem desse panorama científico um universo propício para justificar a reivindicação de direitos animais. Quando acionam informações como, por exemplo, a de que “até 98% do DNA dos chimpanzés é igual ao DNA humano” (MARTINS, 2008), fica claro sua estratégia de luta, ou como tentam ser convincentes. Como foi dito em uma das reuniões do Centro de Direitos Animais Ecologia Profunda, “precisamos operar uma mudança na sociedade, trata-se de discutir como isso é possível e não podemos parecer antirracionalistas”. Para serem racionais, os defensores mobilizam então argumentos fundamentados em estudos científicos que tratam da semelhança empírica entre humanos e animais.

Roy Wagner afirma que as abordagens que se valem do empirismo naturalista “acreditam que plantas, animais, cores, parentesco e doenças de pelo são de certa forma coisas “reais” e autoevidentes, e não modos de falar sobre coisas” (2010, p. 222). Para os defensores, a capacidade de sofrer dos animais também é “real e autoevidente”. Nesses termos, observamos que os defensores acreditam que a natureza está lá, o que faz com que o caminho percorrido para a elaboração da ética e do direito animalista siga o mesmo tipo de abordagem que os modernos utilizam para revelar a realidade. A ciência ocupa o papel

fundamental de justificar esse processo de reinvenção da relação entre homens e animais. As capacidades animais semelhantes às capacidades humanas não são justificadas pela compaixão de determinados indivíduos, nem por uma crença religiosa, ou através da mera observação. Ao contrário, essas capacidades são enunciadas cientificamente como evidências naturais e cabe a nós enxergá-las. A transformação da realidade animal proposta pelos defensores não é entendida como ideológica, mas é pensada de forma inteiramente objetiva. O que condiz com a brilhante frase de Roy Wagner: “Criamos a natureza e contamos a nós mesmos histórias sobre como a natureza nos cria!” (2010, p. 214).

Desse modo, será que é possível falar de uma contribuição por parte dos defensores para a desagregação do modo de identificação naturalista? Ou trata-se de um deslocamento da fronteira moral identificar uma continuidade de faculdades mentais entre homens e animais? Queremos discutir que a reivindicação de direitos aos animais consiste num conflito de interpretação da ontologia moderna, no sentido de rever o que os seres são e refundar a ideia de que o homem seria a única espécie digna de ser sujeito de sua vida e receber titularidade de direitos. Não há desse modo um rompimento com o empirismo naturalista, pois é através da discussão crítica, realizada por meio da mobilização de provas empíricas que se busca transformar o status dos animais. De acordo com Roy Wagner (2010), a ciência, no que diz respeito à cultura, recarrega seus símbolos e provê seus meios de facilidades. Observamos então que os defensores mobilizam a ciência para defender outra forma cultural de relação entre homens e animais.

Nesse caso, observamos, portanto, que os defensores agem a partir da própria ontologia naturalista que caracteriza a modernidade. Conforme Philippe Descola (2005), a ontologia moderna é naturalista, pois se baseia na “simples crença na evidência da natureza”. Como é possível afirmar, os defensores partem dessa crença e acreditam no papel dos cientistas para revelá-la. O reconhecimento moral e a atribuição de direitos aos animais são entendidos, portanto, como um processo de esclarecimento:

Graças à razão, as mulheres provaram que não havia na sua natureza nada que as impedisse de estudar, exercer as profissões reservadas ao sexo masculino, trabalhar, fazer ciência, matemática e filosofia. Graças à razão, finalmente, os filósofos conseguiram elaborar argumentos suficientes para mostrar que a configuração biológica externa de um organismo animal não o poupa da experiência da dor, quando dotado de um sistema nervoso organizado. Em todos esses movimentos, a razão forçou a ampliação do círculo da igualdade para permitir a inclusão de novos sujeitos tidos como inaptos até então. Somente pressionados pela razão os costumes ou

tradições *mal-acostumadas* cedem lugar para os esclarecidos (FELIPE, 2009).

Como afirma Philippe Descola (2005) ao tratar dos movimentos políticos em favor dos direitos dos animais, esses agentes “não colocam em causa de maneira fundamental os princípios de base da ontologia naturalista” (p. 270), pois a luta em favor dos animais não questiona os parâmetros científicos, bem como a ideia de uma natureza inata. Trata-se, então de um processo de reparação da realidade e não de subversão das versões elaboradas pelo pensamento moderno sobre a objetificação do mundo natural. O antropólogo Descola categoriza a ética animalista como uma “ética extensionista”, pois amplia a qualidade de pessoa a certos animais a partir do fato de que eles compartilham com os humanos uma interioridade da mesma natureza, e afirma que, “quanto às plantas e aos elementos abióticos do ambiente, eles restam condenados, sem sensibilidade, à impessoalidade que o naturalismo reserva a todos não humanos” (2005, p. 271).

A rejeição da noção de singularidade humana é discutida como uma controvérsia dentro do próprio campo científico e, a partir desse campo, busca-se resolver essa tensão. Portanto, se esses movimentos podem ser chamados de anti-humanistas, essa perspectiva se dá em razão de sua descrença acerca da singularidade da natureza humana e não da própria natureza do homem. O homem continua sendo o que é, mas não está mais sozinho no que diz respeito à extensão dos princípios morais e jurídicos que regem as relações. A implicação desse pensamento é a equiparação entre os seres, que destitui a humanidade de poderes irrestritos de apropriação do mundo natural. Mas essa destituição ocorre não em razão do que o humano perde, mas do que o animal ganha. Além disso, o reconhecimento dos direitos dos animais é pensado como uma ação que asseguraria e elevaria a “humanidade” dos seres humanos.

Tratar os animais através do igualitarismo moral é visto pelos defensores como uma atitude que enobrece os seres humanos, fazendo deles “mais humanos”, no sentido da posse e manifestação de virtudes consideradas altivas. De acordo com os defensores, o tratamento igualitário conferido aos animais é algo que se espera dos seres humanos em razão mesmo de sua inteligência. Animais e humanos não se tornam, portanto, seres ambíguos: homens não se tornam meio animais por compartilhar atributos com os animais e estes não se tornam meio humanos por compartilhar atributos com humanos. A questão discutida é que os critérios que

assinalariam a condição moral dos humanos não são exclusivos, mas compartilhados por outros tipos de organismos biológicos. Trata-se de dizer que outras espécies também possuem atributos que fazem dos humanos sujeitos morais, mas, no plano do discurso dos defensores, não se discute apagar as fronteiras entre as espécies.

Capítulo 2: O ponto fraco do antropocentrismo

Não é fácil, porém, convencer as pessoas de uma verdade tão simples. (LEVAI, 2006)
Não se arrumam instituições injustas, propõem-se novas. (TRAJANO, 2008)

Como discutimos no capítulo anterior, o que está em jogo nessa forma de ação política é a reivindicação de atribuição moral e de direito à vida dos animais. Mas o que significa incluir os animais em um universo moral e jurídico? Por que os animais merecem ser tratados com respeito? Quais as injustiças pelas quais passam, mas, antes disso, seriam os animais seres que podem sofrer injustiças? Qual a situação a ser coibida? Qual a realidade que deve ser garantida aos animais? Quando se fala de direito e justiça, o que é a justiça para os animais? O que de revoltante acontece aos animais, que mobiliza as pessoas a dedicarem parte de sua vida pessoal e profissional a essa causa? Esses questionamentos podem ser divididos em dois esforços empreendidos pelos defensores; o primeiro, de afirmar que os animais são seres que, assim como os humanos, podem sofrer injustiças; o segundo esforço é o de estabelecer um universo ético e jurídico capaz de proteger a vida dos animais. Esses esforços poderiam ser pensados como tarefas simples, mas o que observamos nas publicações dos defensores é um enorme percurso intelectual, que aborda diferentes esferas, como o direito, a filosofia, a religião, a biologia, a sociologia, para fundamentar a condição dos animais como sujeitos morais que merecem direitos.

Se por um lado é discutido então sobre o fim dos direitos humanos em razão da perda do seu sentido utópico (DOUZINAS, 2009, p. 13), por outro, discute-se e busca-se operacionalizar o começo do direito dos animais, como uma prática e um discurso de resistência à dominação antropocêntrica. No entanto, como será mais bem discutido, ainda que a concepção dos animais como sujeitos de direitos seja pensada como uma ampliação e evolução moral e de direito, essas questões pensadas em conjunto demonstram uma realidade caótica, em torno da perspectiva moral de “animais humanizados” e “humanos animalizados”. Não é possível visualizar uma linearidade que passe dos direitos humanos até chegar aos direitos dos animais, porque as experiências em torno dessas situações são múltiplas. Mas deixaremos essa questão para ser discutida no quarto capítulo, e nesse momento, trata-se de

observar a forma como esses agentes estruturam um universo de regras e justificações para reivindicar que os animais sejam moralmente relevantes.

Através da observação dos argumentos mobilizados pelos defensores poderemos discutir como esses agentes propõem uma nova ordem social, capaz de unir humanos e animais segundo a perspectiva de proteção moral e jurídica. A partir da produção textual dos defensores, o objetivo aqui é o de percorrer o caminho por eles delineado a fim de corrigir a situação de vida considerada degradante pela qual os animais passam. Como discutimos no capítulo anterior, as assertivas em favor dos direitos dos animais não se pretendem arbitrárias, ao contrário, a ideia é a de legitimá-las com base em argumentos considerados como sólidos. Os defensores não consideram que seus trabalhos sejam panfletários, entendem, isto sim, que são trabalhos científicos e filosóficos e, por isso, legitimamente válidos.

Cabe mencionar, que não procuro confrontar as ideias aqui discutidas com outras perspectivas teóricas no intuito de buscar ou negar a elas coerência discursiva e nem avaliar as leituras e conclusões acionadas em seus trabalhos. Trata-se, como foi mencionado, de levar a sério a elaboração discursiva desses agentes, de modo a compreender o universo de significação em torno da elaboração da ética e do direito animalista.

Nesse sentido, observa-se também que há entre os próprios defensores, posições contraditórias sobre a argumentação a favor dos direitos dos animais, e que são debatidas entre eles próprios, seja em congressos ou através das publicações de textos. A teoria ética e do direito dos animais pode ser compreendida como uma teoria normativa em elaboração ou, em outras palavras, trata-se de uma normatividade aberta, mas com a única pretensão de fazer valer a justiça para os animais. Por ora, deixaremos de lado as perspectivas conflitantes e discutiremos nesse capítulo os aspectos consensuais que justificam a proteção moral e jurídica dos animais. E, por fim, antes de percorrer o caminho traçado pelos defensores, ressalto que embora sejam diferentes autores e provenientes de diversas áreas do conhecimento filosófico e científico, tomarei os argumentos a partir de um sentido uníssono, considerando a coerência, o diálogo e a continuidade entre as ideias produzidas. Embora, como foi dito, haja particularidades, contradições e posicionamentos diversos acerca do que funda a ética e o direito animal, esses elementos não são expressivos das ideias relevantes discutidas. Nesse caso, seguirei o objetivo que os próprios defensores explicitam ter em conjunto, que é o de dar um sentido coerente à “causa animalista”.

2.1 (Anti)Ética moderna

Os defensores atuam intelectualmente com o objetivo de garantir proteção moral e jurídica aos animais. Dizer que animais têm direitos significa afirmar que não podem ser mortos, torturados ou explorados, em outras palavras, não podemos comê-los, utilizá-los em experimentos científicos ou mantê-los em zoológicos. A sensibilização e a preocupação com os animais são sentimentos assumidos por parte das pessoas em um sentido amplo. Não se restringe apenas aos defensores aqui estudados. Mas essas formas de sensibilização se colocam de maneiras diversas. Casos emblemáticos de violência contra cães e gatos, por exemplo, suscitam cada vez mais enfática condenação por parte das pessoas, que entendem essa atividade como uma ação repugnante que representa nossa crueldade, insensibilidade e, num sentido mais profundo, nosso barbarismo. Criar e matar bois, frangos e porcos para nos alimentarmos, não. Essa atividade não é compreendida mesmo pelos defensores de cães e gatos como um gesto de violência ou tortura.

A respeito desse assunto, o que nos importa pensar é que as preocupações com os chamados pets, por exemplo, fazem parte de um universo de regulamentações jurídicas, e são questões postas pela sociedade. Portanto, a maneira como nos relacionamos com os animais não é tratada somente como uma forma de violência. Tendo em vista a legislação que pune maus tratos e o imaginário social que condena o sofrimento e a violência a esses animais, os defensores reconhecem que, em determinadas situações, nós dispensamos a eles um bom tratamento:

A trajetória da vida humana sempre esteve direta ou indiretamente permeada pelos animais não-humanos: relações de carinho e respeito, mas também e principalmente de mando, abuso e exploração. A moral nem sempre esteve ou está presente nos contatos entre animais humanos e animais não-humanos. Nas mais diversas formas, tais como comida, entretenimento, manifestações culturais, caça, experiências científicas, cultos religiosos, entre tantas outras, o tratamento dispensado aos animais conflita com a racionalidade que se espera do homem, bem como com a sensibilidade que dele também se entende. Entre avanços e retrocessos na luta pela libertação animal, algumas condutas humanas condenáveis despertaram maior atenção ou consenso, como, por exemplo, a utilização de animais em circos. No entanto, outras ações permanecem sendo consideradas como defensáveis ou normais, apesar das constantes e cabais demonstrações de que podem, ou melhor, devem ser abolidas ou modificadas. Esta triste constatação tem lugar, e.g., nas experiências científicas, onde os animais seguem percebidos, comumente, como cobaias ou instrumentos ou meios para objetivos humanos. (OLIVEIRA e CHALFUN, 2009, p. 1230)

Entretanto, os defensores chamam atenção ao que entendem como a existência de uma contradição, uma vez que “carinho e respeito” a determinados animais e em determinadas situações coexistem com “abuso e exploração”. O consenso geral acerca da relação entre humanos e animais é o de que não há problemas em “usá-los”, desde que haja alguma finalidade. Assim se estrutura essa relação. A contradição apontada pelos defensores não é vivida e pensada como tal em nossa vida cotidiana. Há um limite bem exposto sobre até que ponto o cuidado com os animais deve e pode ser realizado.

Quanto se trata, por exemplo, sobre o fim dos zoológicos com a argumentação de que os animais vivem em más condições, o contra-argumento é que, sem esse ambiente, as pessoas e, principalmente, as crianças, ficariam sem um determinado tipo de conhecimento. Com o fechamento desses locais, a criança que não pode ir para um safari africano estaria privada de visualizar um elefante, por exemplo. Nesse caso, o limite acerca do cuidado com os animais é posto a partir de uma hierarquização de interesses, entre os deles e os nossos. E não haveria nessa tomada de posição qualquer contradição, pois, se de um lado, há o interesse dos animais de ter uma boa vida, do outro lado, existe o nosso interesse de adquirir conhecimento e é esse interesse que se sobressai. Como veremos, seja por questões filosóficas, biológicas ou religiosas, os humanos têm predomínio sobre os animais. Portanto, tendo como base nossos interesses, essas ações, que da perspectiva dos defensores, consistem em formas de “exploração”, são tidas como “defensáveis” e “normais”.

A ideia sobre o que seriam formas diferenciadas de tratamento, que nos levaria a tratar cães como filhos, ao passo em que somos responsáveis pelo assassinato de milhares de animais para nos alimentarmos, é problematizada pelos defensores. O objetivo é por fim a essa distinção que se coloca para as diferentes categorias de animais. E superar os limites que tornam apenas determinadas espécies animais dignas de consideração moral. Afirmar então que todos os animais devem ter importância moral e direitos significa uma transformação da realidade, o que, por sua vez, pressupõe uma virada radical nos nossos hábitos de consumo, de entretenimento e na maneira como a atividade científica de pesquisa se estrutura.

Para os defensores, como vimos no primeiro capítulo, está claro que qualquer atividade que faça uso de animais é uma prática moralmente inconcebível, independente de ter uma finalidade ou não. Contudo, não é esse o pensamento e a prática vigentes, como denunciam e como podemos testemunhar em nossa vida cotidiana. No entanto, contrários ao esforço antropológico de compreender os diferentes processos de criação de vínculos entre

humanos e animais, os defensores pretendem impor um vínculo baseado na simetria moral entre ambos. Nesse sentido, os defensores colocam em jogo a abertura dos seres capazes de nos obrigar moralmente a ter responsabilidade, de modo a incluir não apenas alguns animais, mas todos e de forma incondicional. Apesar de nossos hábitos e desejos, trata-se de transformar todos os animais em sujeitos morais na medida em que é reivindicado o abandono de sua concepção de objeto amoral. A reivindicação dos defensores consiste em nos obrigar a “ver” os animais a partir deles próprios, do que seriam suas necessidades, e não a partir das necessidades humanas. Devemos reconhecê-los como agentes, nos moldes tratados por Michel Serres, ao discutir o mito de Sísifo, como foi citado por Hache e Latour (2010). Ao discutir esse mito, Michel Serres afirma que enxergamos a pedra como um simples acessório passivo, quando na verdade, trata-se de um agente (HACHE e LATOUR, 2010, p. 8) . Na defesa dos direitos dos animais, o objetivo é igualmente pensar sobre eles como agentes, seres que existem por eles próprios, e não por nós.

Portanto, o uso dos animais para a produção de bens e serviços é condenado a partir de aspectos que os levem em consideração como sujeitos morais. Diante dessa situação, a denúncia dos defensores consiste fundamentalmente em dizer que a “moralidade ocidental” é constituída por uma ética marcada pela inexistência de princípios que nos levem a ter preocupações com os animais. De acordo com os defensores, nossa ética nos livra de qualquer mal estar acerca da instrumentalização de viventes não humanos. A insistência sobre a necessidade de continuarmos nos alimentando de animais, ou utilizando-os em experimentos científicos, decorreria, sobretudo, em razão da falta de um limite ético. Em outras palavras, não percebemos essas ações como moralmente condenáveis. Durante os encontros animalistas que participei, pude observar que os defensores pretendem produzir um entendimento aos seguintes questionamentos: “o que nos torna indiferentes ao sofrimento dos animais”, ou “por que milhões de animais são assassinados todos os dias sem qualquer sentimento de compaixão ou piedade”. E as respostas para essas questões partem fundamentalmente do pressuposto de que existe uma ética que nos torna insensíveis aos animais, e faz com que aceitemos e compactuemos com tais situações, sem nos incomodarmos.

Essa dimensão adquire relevância nas reflexões dos defensores. Em sua crítica, consideram fundamental a compreensão da ética atual para entendermos o descaso moral com determinadas espécies e então revertermos essa situação. Denunciar a “moral ocidental” como responsável pelo sofrimento dos animais soa um tanto amplo e, portanto, abstrato e

incompreensível. Essa dimensão é tratada pelos defensores, que se debruçam sobre o que entendem como os fundamentos da nossa ética a fim de tornar as denúncias tangíveis.

A análise crítica sobre os argumentos que fizeram de humanos e animais seres moralmente diferentes faz parte do “empreendimento” dos defensores para a construção da ética e da teoria do direito dos animais. Trata-se de desconstruir os fundamentos que nos impedem de visualizar o sofrimento vivido pelos animais, para, depois, sobre novas bases, construir os fundamentos que tornam legítima a “causa animal”. Nesse caso, nos importa questionar quais os fundamentos dessa ética/moral criticamente apontada, que nos levaria a aceitar e vivenciar sem dilemas morais a “morte” e “tortura” cotidiana de milhares de animais. E em que contexto e a partir de quais ideias foi construído um modelo de sociedade que exclui os animais da esfera de preocupações morais.

Em primeiro lugar, devemos tratar então que, em sua defesa pelos direitos dos animais, os defensores discutem principalmente sobre o que seria ético e sobre o que não seria, a partir de critérios, segundo suas considerações, ligados à justiça. Desse modo, a ideia do que seriam ações éticas, em contraste com ações não éticas, assume importância central na construção de suas denúncias. Contudo, a ética enquanto conceito pode adquirir diferentes nuances se pensada, por exemplo, do ponto de vista filosófico, jurídico ou socioantropológico. Nesse caso, devemos observar qual o entendimento acerca desse conceito incorporado e instrumentalizado pelos defensores dos animais. Embora os termos “ética” e “moral” sejam usados indiscriminadamente, há uma tentativa de definição e diferenciação desses termos, como veremos a seguir.

Por “ética”, os defensores definem que se trata de um valor que reflete a justiça das ações. Para sermos justos, a maneira como agimos deve atender não apenas aos nossos interesses, mas também aos interesses de indivíduos ou grupos afetados por nós. Para uma ação ser ética, o pensamento que a orienta deve ser refletido de modo a percebermos se viola ou não os interesses daquele que é afetado:

O princípio ético substancial e fundamental para julgar as ações humanas leva em conta, exatamente, que tais ações podem ser responsáveis pelo benefício ou pelo malefício daqueles que serão afetados por elas. Não importa, neste caso, a natureza biológica daqueles que serão afetados pela atividade que está sendo julgada. O que importa, da perspectiva ética, é se tal atividade beneficia ou prejudica os seres afetados por ela (FELIPE, 2008).

De acordo com os defensores, a ética deixa de existir quando nossas ações não são orientadas para beneficiar os outros. Sendo assim, é defendida a ideia de que o “cerne da questão ética pode ser identificado com o conceito de altruísmo, indicando ações que visam o bem dos afetados, o contrário de egoísmo, que indica atendimento dos interesses daquele que age” (FELIPE, 2008). Diferente da “ética”, a “moral” é compreendida como o que diz respeito aos costumes e valores vigentes. A moral evoca “um hábito arraigado na cultura da sociedade em questão. Nada mais do que isso. Não se faz qualquer referência a valores dignos de serem cultivados e preservados” (FELIPE, 2010b). É então historicamente, espacialmente e socialmente localizada. Nesses termos, a “ética” é tratada como um princípio normativo que regula nossas ações, tendo em vista o outro. No caso aqui discutido, o “outro” é considerado também os animais. A moral diz respeito ao conjunto de valores e práticas vividos e, portanto, não é necessariamente ética⁸.

Os defensores denunciam que o uso de animais tem como objetivo atender a interesses que não os deles ou de sua espécie, mas de nós, humanos. Esse entendimento faz com que esses usos não sejam considerados éticos. Portanto, embora acreditem, por um lado, que os seres humanos são capazes de adotar o altruísmo ético, por outro lado, entendem que “os padrões mentais e morais nos quais somos formatados estão estruturados em conceitos que ainda dividem os seres vivos em grupos distintos: de um lado, os humanos, considerados dignos de respeito moral; de outro, os animais, desprezados moralmente” (Felipe, 2008). De acordo com Latour e Hache (2009), as questões morais se aplicam aos seres humanos e seus escrúpulos. Respeitando a premissa de que, para agirmos verdadeiramente como humanos, nossas ações precisam ser éticas, os defensores acreditam que devemos nos tornar responsáveis pelo fim das práticas que fazem uso de animais. Para que sejamos então verdadeiramente éticos, nossas atitudes devem levar em consideração não apenas os interesses de outros membros da espécie humana, mas também os interesses dos animais:

Deixamos de ser éticos quando fazemos aos animais algo de que eles não precisam, pois isso significa que o único interesse buscado é o daquele que

⁸ Em consideração ao entendimento por parte dos defensores dessas duas terminologia, podemos compara-lo com a discussão realizada por Arthur Kleinman. De acordo com o autor, a moral pode ser usada em dois diferentes sentidos: em seu significado mais amplo, a moral se refere a valores. Mas em segundo lugar, esse significado não é sinônimo de bom, em um sentido ético. O que significa dizer que a experiência moral, que pessoas dividem, podem estar longe do bom, e incluir uma cumplicidade em atos terríveis, como a escravidão, por exemplo (KLEINMAN, 2006, p.2). Observamos que de igual modo, a moral aparece no trabalho do autor ligada a experiência vivida, e a ética traz uma dimensão normativa em torno do que é correto fazer. A partir de então, adotarei nesse trabalho essa divisão e farei uso da palavra moral para tratar das questões a serem discutidas, e utilizarei o termo ética para se referir à crítica animalista elaborada e reivindicada pelos defensores.

teve a ideia de usar um ser vivo em sua montagem, como se esse ser fosse um vivo-vazio. Descartes afirmou isso, que os animais são vivos-vazios ou autômatos, há quase quatrocentos anos (FELIPE, 2010c).

Diante desse cenário, a dimensão em torno da ética é mobilizada como justificativa para a transformação da nossa moral, ou seja, de nossas crenças, valores e práticas, que servem de parâmetro sobre o que podemos e o que não podemos fazer com relação aos animais. Assim, a nova ética promoveria em nós um exercício de sensibilização ao condicionar nosso sentimento moral a nos preocuparmos também com as condições de vida dos animais. As formulações para a elaboração da ética e do direito animalista consistem então na criação de um novo conjunto de julgamentos sobre o bem e o mal, com pretensões de estabelecer um sistema ideal entre teoria e prática, onde animais deixarão de ser vítimas da crueldade humana. Com base no que entendem como um princípio verdadeiramente ético, os defensores produzem e lutam para instaurar um novo campo de regulamentações para o direito, o mercado, a ciência e nós, com o objetivo de corresponder às transformações necessários para um vínculo tratado como justo entre humanos e não humanos.

A crítica dos defensores recai então sobre um plano científico, filosófico e cultural. Seus esforços não são apenas os de acusar uma prática cultural e dizer que é errado, mas pretendem também justificar a partir de bases racionais porque é errado. Nesse sentido, as denúncias de que o modo como tratamos os animais é cruel não partem da premissa de que esta crueldade seja oriunda da maldade dos seres humanos. Não se trata de uma questão relacionada à natureza humana: seres humanos são naturalmente cruéis; como não se trata também de um problema individual: certas pessoas são cruéis. Para os defensores, a forma como agimos seria fruto de um paradigma que produz uma hierarquização entre humanos e animais. Esse paradigma conformaria a nossa moral, que considera legítima a concepção e o uso dos animais como objetos. Para os defensores o desafio em torno da conquista dos direitos dos animais passa então pela transformação desse paradigma, que orienta nossa forma de pensar e agir.

Entretanto, para aplicarmos um novo princípio ao modo como nos relacionamos com os animais, devemos antes reconhecê-los como seres capacitados de possuírem interesses. E, conforme a perspectiva dos defensores, se não reconhecemos, é porque existe um conjunto de valores que nos impede de percebê-los como tal. Em nossa experiência cotidiana seríamos orientados por uma ética que promove um “imoralismo”, ou seja, uma insensibilidade perante os animais. Dessa (i)moralidade consentida, os defensores estabelecem uma situação crítica ao denunciar que fazemos mal aos animais e essas práticas devem ser transformadas. As

práticas humanas com relação aos animais são entendidas como estruturadas sobre um pensamento (anti)ético que as transformaram em hábitos culturais. Em suma, a relação entre humanos e animais consistiria em práticas rotineiras, que têm uma explicação: são oriundas de um modo de pensar que estrutura e legitima a maneira atual como tratamos e produzimos sentimentos com relação aos animais. A crítica dos defensores recai então sobre o fato de quê:

A visão tradicional é, portanto, que animais são coisas, objetos, dos quais nos apropriamos e que possuem valoração apenas relativa, condicional, ou indireta, servindo tão somente como instrumentos para nossos fins (econômicos, alimentares, entretenimento, religiosos etc). De tanto repetirmos exaustiva e irrefletidamente essa noção, tornou-se um verdadeiro dogma em nossa cultura. (LOURENÇO, 2007, p. 282)

Cabe a este trabalho observar como é feita a leitura crítica sobre os fundamentos que segundo a consideração dos defensores nos levaram a tratar mal os animais, e quais os aspectos da nova ética proposta, que os considera como seres que possuem interesses e que merecem o nosso respeito. Em seu empreendimento, a reavaliação crítica da ética que concebe animais como objetos consiste na investigação sobre a natureza da própria condição animal. Para os defensores, essa questão, que foi alvo de investigação dos mais diversos pensadores, “desde a antiguidade clássica à pós-modernidade”, é uma questão de suma importância e não devemos nos furtar de refletir sobre ela. Para tanto, os defensores concentram seus estudos em trabalhos científicos e filosóficos que sustentaram o vir-a-ser de humanos e animais como sujeitos e objetos e a separação moral entre ambos.

2.2 Engano moderno sobre a singularidade humana

O período analisado corresponde ao momento identificado como o fim da Idade Média e o começo da Idade Moderna, marcada pelo predomínio da razão. Com o fim da Idade Média, os defensores denunciam que a Europa desistiu de investigar a consciência animal, se contentando com a afirmação de que os animais são desprovidos de racionalidade. Nesse contexto, os animais haveriam perdido o olhar de respeito e dignidade e foram conseqüentemente destituídos de direitos. Os defensores entendem que antes desse período os animais eram reconhecidos como portadores de autoconsciência, e, portanto, sujeitos morais. Para demonstrar essa perspectiva, os defensores citam processos e julgamentos de animais, durante a Idade Média, pelos tribunais da igreja. É mencionado, como exemplo, o fato de que os animais eram considerados coautores nos delitos e crimes dos quais os humanos eram

acusados. Em casos de zoofilia, por exemplo, havia pena de morte para homens e animais, pois se pensava que os animais também se submetiam voluntariamente a este ato considerado pecaminoso. Julgamentos e enforcamentos públicos de animais eram realizados sob a justificativa de servir de exemplos para outros de sua espécie, pois se partia do pressuposto de que os animais também sabiam o que estavam fazendo.

Em geral, como nos informa Bevilaqua (2014), o fim dos julgamentos de animais é entendido como um arcaísmo superado pelo direito moderno. No entanto, para os defensores, trata-se de um acontecimento que relegou a capacidade de agência dos animais. Para os defensores, essa situação, diferentemente do que ocorre hoje, demonstrava a admissão pública de consciência e autoconsciência dos animais. Mas este aspecto teria ficado para trás no momento em que o homem foi colocado no centro das preocupações morais e políticas. Ao tratar então dessa mudança de perspectiva, os defensores afirmam que:

Desde a Grécia Antiga, com Pitágoras e Aristóteles, a filosofia sabia da existência da consciência em animais não humanos. Aristóteles chega a declarar que encontra em não humanos um tipo de racionalidade que muitas vezes não encontra em humanos. Nos quatro primeiros séculos da nossa era, Sêneca, Ovídio, Porfírio e Plutarco voltam a afirmar a existência da consciência, da racionalidade e da sensibilidade em animais não humanos (...) Passada a Idade Média, com a renovação da racionalidade (que caracterizara a filosofia grega), a Europa desiste de investigar a consciência animal e contenta-se com afirmar que animais são destituídos de racionalidade (...) (FELIPE, 2012c).

Os termos “tradição moral”, “ética tradicional” e ainda “moralidade ocidental” são utilizados para identificar o contexto em que os animais foram excluídos da esfera pública. Assim, temos um tempo – a modernidade – e um lugar – o Ocidente – que nos ajudam a contextualizar a crítica dos defensores sobre o período em que a “sensibilidade dos animais não humanos foi ignorada”. Nossa insensibilidade seria fruto de uma perspectiva filosófica, teológica e científica que conforma a modernidade e considera os animais “seres ‘para nós’ humanos, não tendo outro propósito para estar no mundo senão o de atender às necessidades e aos desejos dos humanos” (TRAJANO, 2009, p. 2896). O esquecimento sobre as potencialidades intelectuais dos animais teria sido fundado então nesse período em que apenas os humanos adquiriram o status de pessoa. Nesse caso, a “tradição ocidental” confere aos humanos dignidade e reconhecimento moral de forma exclusiva e é responsável por “negar justiça aos animais não-humanos, trancafiando-os em universo de não existência” (LORENÇO, 2007).

Mas quais os fundamentos dessa tradição que está sendo denunciada? Para tratar dessas questões, os defensores identificam os trabalhos científicos e filosóficos considerados estruturantes do pensamento moderno como proponentes dessa ética que segregou os animais. O pensamento religioso, por sua vez, também aparece em seus trabalhos como alicerce da realidade experienciada atualmente pelos viventes não humanos. A base intelectual e religiosa que configura a modernidade seria, portanto, responsável pela assimetria moral existente em termos epistemológicos e práticos. Em outras palavras, o modo como pensamos e tratamos os animais seria reflexo dessa matriz do pensamento moderno. Portanto, de acordo com os defensores, seria preciso saber em quais circunstâncias esta ideologia foi edificada, pois “é a realidade histórica que revela o arbítrio das regras e valores sociais” (Gordilho, 2006, p. 48).

Autores como Emmanuel Kant e René Descartes são apontados como baluartes desse pensamento, que fez dos humanos superiores aos animais ou, em outros termos, que fez, de uns, sujeitos morais e, de outros, objetos. Os trabalhos desses autores são discutidos como inspiração e fundamento de nossa tradição ética, pois teriam influenciado os doutrinadores da época a excluírem os animais da esfera de consideração moral. Em seus textos, os defensores citam então as obras desses filósofos a partir de uma interpretação crítica, que identifica a defesa intelectual dos humanos como únicos seres dignos de respeito. Como foi dito no início deste capítulo, cabe mais uma vez afirmar que não é meu propósito avaliar a interpretação e crítica realizada pelos defensores, mas compreender como esses autores são mobilizados nas denúncias em favor da ética e do direito animalista.

Tomando como base os textos dos defensores, observamos que o pensamento do filósofo alemão Emmanuel Kant é considerado responsável por estabelecer uma diferença entre “pessoa” e “coisa”, com base na capacidade da razão. A partir desse critério, o autor estabelece que humanos são diferentes de coisas e, portanto, dos animais, já que são os únicos que possuem capacidade de raciocinar. Essa competência faria dos humanos seres dotados de vontades, liberdade, autonomia e, portanto, indivíduos singulares. Em comparação, os animais, sem capacidade de agir racionalmente, têm sua vontade explicada como fruto de mero instinto. Com base nessa diferença, a razão torna diferente a natureza da vontade de humanos e animais, fundando a moralidade do homem.

A tese da singularidade humana defendida pelo filósofo o levou a posicionar os seres humanos como membros do reino dos fins, de modo que sua vontade não poderia ser submetida a nenhum outro interesse que não o seu próprio. Desse pensamento resultaria a perspectiva sobre a preponderância da vida humana em detrimento de outras formas de vida:

“No entender de Kant, todos os seres racionais possuiriam um valor intrínseco, sendo chamados de pessoa, em oposição aos seres da natureza que, por serem desprovidos de razão, só possuiriam um valor relativo, o valor de meios e por isso são chamados de coisas” (TRAJANO, 2007, p. 247).

A proteção ética e jurídica dos humanos passa a ter a função de garantir o respeito à sua condição de sujeito nas relações sociais. Busca-se evitar qualquer objetificação dos seres humanos, já que passaram a ser vistos como um fim em si mesmo. Em oposição, a vida dos animais encontra sentido na sua utilização como instrumento destinado a atender aos interesses humanos. E, segundo os defensores, na medida em que seres humanos foram exclusivamente postos no centro do universo de preocupações morais, toda a vida restante “é considerada como um meio para o ser humano. De fato, o homem passou a ser a medida de todas as coisas e os animais passaram a existir apenas para servir aos interesses humanos” (TRAJANO, 2007, p. 248). De acordo com os defensores, o pensamento kantiano postula, portanto, que não existe qualquer obrigação moral de responder às necessidades que não sejam humanas. Nossos deveres com os animais seriam apenas indiretos, pois o seu verdadeiro fim é a humanidade:

Essa visão kantiana incorpora a ideia de que os interesses de um cavalo, por exemplo, não são reconhecidos pela lei porque, ainda que sejam expressados intencionalmente, são fruto do mero instinto, que, em última análise, constituiria a antítese da vontade. Somente os seres com autonomia absoluta agem de maneira completamente racional, e essa sua capacidade demanda que sejam tratados como pessoas. As coisas, por sua vez, não agiriam autonomamente, pois careceriam de vontade. (LOURENÇO, 2007, p. 214.)

O pensamento filosófico de Kant, como enfatizam os defensores, consiste em afirmar que a razão engendra uma distinção fundamental sobre a natureza dos interesses de humanos e animais. Essa diferença exprime ainda a natureza do próprio homem em comparação com as demais espécies de seres vivos. Diferentemente dos animais, os humanos são tratados como se possuíssem um valor inerente, sinônimo de dignidade e, por conseguinte, de “direitos morais básicos, tais como vida, integridade e busca de sua subsistência” (TRAJANO, 2013, p. 179). Por meio dessa comparação, haveria uma barreira irreconciliável: de um lado, apareceriam os animais como seres orientados por seu instinto e, do outro lado, os humanos, que têm sua vontade fundada na “autonomia”, “liberdade”, “racionalidade” e “autodeterminação”. Tais aspectos foram considerados inerentes à condição humana e elementos justificadores da visão do homem como único ser racional e, portanto, moral.

Ao lado de Emmanuel Kant, René Descartes é também considerado responsável por cristalizar “todos os preconceitos contra os quais hoje temos de lutar”(FELIPE, 2007). O pensamento de Descartes é tratado pelos defensores como matriz intelectual que radicalizou a superioridade humana devido à sua capacidade exclusiva de raciocínio. Em ambos os autores, trata-se, portanto, da mesma tese: os animais seriam desprovidos de racionalidade e, por isso, não possuiriam autonomia e consciência de si. A negação da racionalidade aos animais por parte de Descartes tem como parâmetro a consciência humana e sua linguagem, pensada apenas como a capacidade de usar palavras. Desprovidos dessa forma de comunicação, o filósofo justifica que os animais não possuem consciência reflexiva. Em decorrência desse pensamento, os defensores ressaltam que Descartes se notabiliza pelo desenvolvimento da teoria mecanicista e do animal-máquina. O pensamento em torno dessas teorias é considerado crucial pelos defensores para entendermos o modo como os animais são tratados.

A teoria mecanicista de Descartes aparece como elemento novo em relação ao pensamento de Kant, pois elabora a comparação entre animais e máquinas. Esse pensamento defende uma analogia entre o funcionamento dos corpos animais e o funcionamento de máquinas. Ambos seriam igualmente regidos por movimentos mecânicos, ou seja, por impulsos externos e não racionais. Desse modo, o funcionamento dos órgãos nos corpos animais é equiparado a um relógio que funciona impulsionado por suas molas. O complexo orgânico no corpo dos animais funcionaria em resposta à disposição natural que lhe é inerente, não por outra inteligência ou consciência:

Se os animais gritam ao serem machucados, seus gritos são como o som emitido pelas cordas de um violino ao serem atritadas pelos pelos do arco. Os gritos não seriam de dor, pois gritar expressando dor é um ato que prova a existência da consciência. Se o dogma era o de que animais não são conscientes, então seus gritos não podem ser de dor (FELIPE, 2012c).

Uma vez desprovidos de racionalidade, os animais seriam também desprovidos da capacidade de sentir. Para Descartes, como denunciam os defensores, os animais “não sentem dor, nem prazer, são seres brutos, estão à disposição do homem, máquinas livres de sofrimento” (OLIVEIRA e CHALFUN, 2009, p. 1232). Haja vista a ausência da capacidade de raciocinar e sentir por parte dos animais, o caminho teria sido aberto à prática de experimentos científicos, de modo que essa atividade se tornou livre de empecilhos morais.

Além desses aspectos, outro elemento do pensamento cartesiano é abordado para identificar as características que levariam os animais a serem tratados como objetos. Os

defensores atribuem a Descartes e sua teoria do animal-máquina a ideia de que os humanos possuem uma feição divina, pois o perfeito funcionamento dos seus sistemas orgânicos demonstraria a predileção de Deus em relação aos humanos. Nessa perspectiva, os animais são também destituídos de alma, e, portanto, diferentemente dos humanos, não gozariam da vida eterna. Em razão dessa perspectiva, os animais são tomados como seres desqualificados e inferiorizados perante os humanos. E, assim como no pensamento de Kant, os defensores afirmam que, de acordo com Descartes, os humanos não têm deveres para com os animais, pois “os seres não dotados de razão seriam como coisas e os seres humanos teriam apenas deveres humanos indiretos ao tratar com eles” (TRAJANO, 2007, p. 250). Através dessas compreensões, os defensores afirmam então que “Descartes que irá fundar o paradigma dominante que excluirá, por séculos, os animais de qualquer consideração moral”. (TRAJANO, ano 2007, p. 249)

Além da discussão sobre esses dois autores, o pensamento religioso cristão é também denunciado como responsável por atribuir superioridade moral apenas aos humanos e justificar sua dominação sobre os animais. Os dogmas religiosos são compreendidos como um obstáculo à aceitação dos direitos dos animais e, por esse motivo, os defensores acreditam que a religião “não pode ser subestimada ou relegada na investigação da problemática concernente à imagem que os seres humanos, majoritariamente, têm dos seres não humanos e das relações que mantêm com eles”. (OLIVEIRA, 2011, p. 165). Fundamentalmente, o que justifica esse posicionamento é a crença das religiões monoteístas, como as religiões judaico-cristãs e o islã, de que a vida humana possui um valor supremo diante das outras formas de vida existentes. Para advogar em favor desse ponto de vista, o primeiro aspecto mencionado dessas religiões refere-se à ideia de que Deus criou o homem à sua imagem e semelhança.

Em seus textos, os defensores selecionam trechos bíblicos para fundamentar o argumento denunciado. Passagens como a que diz “façamos o homem à nossa imagem e semelhança, o qual presida aos peixes do mar, às aves do céu, às bestas, e a todos os répteis, que se movem sobre a terra, e domine em toda a terra, (OLIVEIRA, 2011, p. 171) constituiriam o caráter especial atribuído aos seres humanos ante outras espécies. A semelhança entre homem e divindade traria como consequência a ideia de que “Deus nos dá uma natureza especial, divina, e nos permite reinar sobre a natureza e os outros animais” (MULLER, 2008). Portanto, o pensamento religioso insere humanos e animais em

uma relação de dominadores e dominados e, por meio dele, é fundamentado, conforme explicam os defensores, o estatuto moral exclusivo do homem.

O fato de que apenas os humanos possuem alma é acionado como outro aspecto oferecido pelo pensamento religioso que justifica o domínio humano. Como afirmam os defensores, “negar que os animais possuem alma, como já se afirmou para as mulheres, negros, índios, é pressuposto ou estratégia de dominação. Esta, junto com outras sentenças, colaborou sobremaneira para naturalizar a subjugação dos animais” (OLIVEIRA, 2011, p. 166). Para os defensores, esses aspectos das doutrinas religiosas não nos deixam dúvidas sobre sua influência na maneira como tratamos os animais e, portanto, seria impossível conciliar religião e direitos dos animais, pois esta, ao contrário, serviu para consolidar o estatuto dos animais como objetos.

De certo, os defensores proclamam que as religiões não nos estimulam diretamente a tratar os animais de forma violenta, mas também não manifestariam explicitamente outro código de ações. O fato, tal como aparece na crítica realizada, é que ainda que tais formas de tratamento não sejam propagadas, esse modo de agir é o que se deriva da proximidade exclusiva do homem diante de Deus:

É comum afirmar que nenhuma religião – nomeadamente aquelas concepções religiosas aqui inventariadas – ensina maltratar os animais, desconsiderar os seus interesses, ser impiedoso, indiferente. A assertiva pode ser considerada verdadeira, em termos, pois nenhum sacerdote está a conclamar as crianças, os fiéis: “Vão, torturem estes animais!”, “Vamos deixar este animal sem água, comida, vamos queimar a sua pele!”, “Vá, jogue este produto químico nos olhos deste coelho!”, “Vamos encarcerar estes animais a vida toda!”, “Vamos retirar as suas peles e comer as suas línguas e seus fígados!”, “Vamos degolar a galinha e comer seu coração!”, “Vamos sugar, como indústria, o leite da vaca ainda que com sofrimento e abreviando o seu tempo de vida!”. Pareceria bárbaro, pagão, antirreligioso, pregar algo assim do púlpito de uma sinagoga, de uma igreja, centro espírita ou de um templo indiano! Todavia, religiões, em maior ou menor medida, compactuam com isto. Não condenam tais práticas. Não anunciam ou não conclamam seus públicos a isto, mas participam silenciosamente do processo. Talvez por ignorância dos fatos, por constrangimento/vergonha ou insensibilidade. Inclusive em festas e cerimônias, como na Páscoa ou no Natal. Imagina-se: as religiões são, genericamente, benevolentes com os animais. Mentira! Podem ensinar a não chutar um cachorro na rua ou a não cantar Atirei o pau no gato... Porém, o que dizer da coisificação animal para alimentação? Das roupas de couro? Da experimentação com animais? Dos zoológicos? Manifestações institucionais e não individuais (comuns e não isoladas). Nada. No máximo, muito pouco. (OLIVEIRA, 2011, p. 199)

De acordo com os defensores, a tradição filosófica e religiosa que marca o ocidente (nesses termos bem gerais) sedimentou a maneira como nos relacionamos com os animais e

determinou o tratamento a eles destinados. Por meio dela, o homem se tornou “senhor do mundo”, “fim em si mesmo”, único detentor de “alma e vida eterna”, “raciocínio”, “sentimento”, “consciência”, “autopercepção”. Nasceu “para reinar sobre o planeta”, se tornou “o ápice da evolução, da criação, da vida, o centro do cosmos (ou [também] do caos?), a razão de tudo” (OLIVEIRA, 2008). Atributos como racionalidade, autoconsciência, sensibilidade, agência, vontade e alma são absorvidos, portanto, como os elementos centrais nessa forma de entender o homem em comparação com os demais seres vivos. Todos esses aspectos adquirem critérios de verdade e são abordados como elementos constitutivos da essência propriamente humana do Homem. O “mal” que fazemos aos animais e, ao mesmo tempo, a “naturalização” ou “banalização” desses atos encontram aí sua origem e explicação.

2.3 O antropocentrismo é especista

Os defensores estão em acordo com filósofos, historiadores, cientistas sociais, juristas, quando atribuem à matriz do pensamento moderno a pressuposição ontológica de humanos e animais, caracterizada pela diferença irreduzível do homem diante de outras formas de vida. A modernidade é constituída pela instituição de um modelo de pessoa humana que é o indivíduo autocentrado, racional e reflexivo. Nos termos de Emmanuel Kant, um sujeito autônomo, e para René Descartes, um sujeito que pensa. A consideração do Homem como fim em si mesmo é tida como uma importante conquista que garantiu a dignidade humana, progredindo para a existência dos direitos humanos. Como afirma Costa Douzinas, sua vitória “não é outra que não o cumprimento da promessa iluminista de emancipação pela razão” (2009, p. 20). Mas, por outro lado, a edificação do Homem significou para os defensores a completa subjugação dos animais.

Na crítica realizada, a “moralidade ocidental” rejeitaria a dignidade dos animais. Nela os animais teriam sido excluídos da garantia de direitos fundamentais uma vez que são tratados como objetos que têm por desígnio atender aos interesses humanos. Essa perspectiva é veementemente rejeitada pelos defensores. Tais formas de pensar, que constituem a modernidade, foram condensadas no que identificam como “paradigma antropocêntrico”. Este conceito adquire um tom pejorativo na defesa da ética e do direito animalista, e é mobilizado como síntese de todo mal que infligimos a esses seres. O estatuto dos animais que assinala a modernidade é, portanto, definido pela “visão de mundo antropocêntrica”.

O antropocentrismo emerge como conceito relevante na passagem da Idade Média, centrada no teocentrismo, para a Idade Moderna. Esse conceito é celebrado como um princípio que corresponde aos propósitos da era emergente, que vislumbrava a emancipação dos seres humanos através da razão. A razão e o método científico foram considerados os mecanismos de salvação de todos os males que afligem a humanidade, e a racionalidade foi considerada característica humana por excelência. No entanto, dessa visão otimista e que enaltece a condição humana o antropocentrismo se torna entre os defensores uma categoria acusatória: “O direito é antropocêntrico”, a moralidade ocidental é antropocêntrica, Emmanuel Kant e René Descartes são antropocêntricos, as religiões monoteístas são antropocêntricas, quem se alimenta de carne é antropocêntrico etc. Enfim, o problema posto nesse posicionamento acusatório é a negação do valor da vida dos animais.

A afirmativa de que uma ideia, uma pessoa, ou um valor são antropocêntricos não é mera constatação na crítica dos defensores, ao contrário, tem uma implicação fortemente moral. É, portanto, uma grave acusação. O entendimento feito é que o ideal de mundo em que os homens são colocados no centro do universo promove um projeto de dominação dos animais, ao fomentar a ideia de que o Homem é diferente, especial, superior. Um ser para cujo avanço não há limites. Desse modo, o que por ora foi entendido e festejado como um processo de emancipação humana se torna, na crítica dos defensores, um projeto de subjugação das demais formas de vida. Para os defensores, a emancipação do Homem se deu através de um esquema que busca poder, controle e ascensão e nesse caso:

A relação estabelecida entre humanos e não-humanos fundou-se no critério de dominação. Os animais não humanos têm servido como instrumento do desejo humano ao longo dos anos, tendo seu valor reconhecido a depender da utilidade econômica a que estão vinculados: bovinos, aves, peixes e suínos são vistos como alimentos; equinos para o trabalho e locomoção; caprinos para vestuário; primatas e roedores para experimentação. (TRAJANO, 2014, p. 188)

Em decorrência dessa relação baseada na dominação dos homens sobre os animais, os defensores afirmam que o paradigma antropocêntrico: “impede a compaixão, porque exclui a emoção capaz de justificar uma intervenção mais humanitária na relação com o diferente” (RIBEIRO, 2011, p. 252). Em meio a essa “tradição moral” questionada criticamente pelos defensores, estes afirmam então que os animais são vítimas de um projeto

de dominação, ancorado sob uma forma específica de preconceito chamada “especismo”. O conceito foi criado em 1970 pelo psicólogo e filósofo britânico Richard Ryder. E em 1975 foi abordado também por Peter Singer, no livro *Libertação Animal*. Desde então o termo “especismo” passou a ser utilizado de maneira abrangente no discurso em favor dos animais. De acordo com Richard Ryder, o termo exprime, por um lado, os privilégios humanos, que seriam resultados de seu pertencimento à espécie *Homo sapiens* e, por outro, a exclusão moral de todos os seres que pertencem a outras espécies. O “especismo” consiste então em um processo discriminatório que inferioriza e exclui moralmente os animais por serem de espécies diferentes da *Homo sapiens*:

Especismo é o preconceito alicerçado na espécie, discriminação contra as outras espécies, atribui direitos aos membros de uma espécie em detrimento das demais, ou seja, o critério é o pertencimento ou não à espécie. Espécie humana, claro. Desconsideram-se os interesses dos outros seres, tornados objetos, instrumentos do homem. Desconsideram-se fatores de igualdade, como a capacidade de sofrer, de sentir dor, o direito à vida, à liberdade. (OLIVEIRA, 2008)

A noção de especismo é elaborada em um sentido mais específico para problematizar em sua própria natureza o processo que faz dos animais seres subjugados aos interesses humanos. Essa perspectiva exprime que a condição de vida dos animais é fruto de um processo discriminatório. Combater os maus tratos conferidos aos animais significa combater o especismo, ou seja, o processo de discriminação de determinados grupos sobre outros, tal como foi o machismo e o racismo. Em todos esse casos trata-se de denunciar que através de percepções sobre superioridade e inferioridade entre diferentes grupos sociais, concebe-se uma estrutura de dominação de determinados grupos sobre outros. Nesse caso, se os animais são vítimas, afirmar que eles são vítimas de especismo significar dizer que estão submetidos ao mesmo desejo humano de ascensão, poder e controle no qual o racismo e o machismo se basearam:

Elizabeth Spelman e Carol Adams responsabilizam a tradição filosófica ocidental pela estruturação cognitiva e emocional hierarquizante que acaba por revelar-se devastadora na relação hostil dos homens contra os seres concebidos por eles como fisicamente inferiores: mulheres, crianças e animais, reduzidos a *objetos naturais vivos*, *coisas vivas*, *meros corpos*, enfim, a *vivos-vazios*, termo que uso para designar coisas vivas destituídas de consciência ou mente, sem sentido próprio, sem *razão* de ser. Toda forma de discriminação visa alguma vantagem para o discriminador: uso,

exploração, manipulação, abuso, agressão e morte. Para tanto, é preciso negar a igualdade entre quem explora, abusa e mata e quem é explorado, abusado e morto. Quando se trata dos animais tudo fica mais fácil, pois sua configuração biológica torna-se a *prova*, para os exploradores, de que não são iguais. É preciso que fique claro, no entanto, que a igualdade da qual fala a ética não é mesmo *factual*, é *moral*. Quando o filósofo Peter Singer trata desta questão, em *Ética Prática*, deixa claro: a igualdade da qual a ética fala é *prescritiva*, visa ordenar as interações humanas de forma justa, não é *descritiva* de qualquer figura, humana ou animal. (FELIPE, 2007)

Quando afirma que os animais são vítimas de discriminação, os defensores buscam introduzir os animais na mesma forma de injustiça que mulheres e negros passaram. Como explicam, não faz sentido tratar essas formas de preconceito como desiguais. Em todas elas “a discriminação e a inferiorização do ‘alter não humano segue os mesmos padrões de opressão, pretendendo justificar a instrumentalização e a exploração dos animais com base em critérios arbitrários baseados na espécie” (FELIPE, 2007). Desse modo, a mesma lógica moral para refutar a diferença de tratamento legitimamente destinado a mulheres e negros é acionada para criticar o modo como os animais são pensados e tratados. Essas lutas, presentes ainda hoje, defendem que não há humanos diferentes de humanos, e, portanto, não pode haver distinção do ponto de vista dos direitos desfrutados por todos. No caso dos animais, trata-se da perspectiva de que não pode haver desigualdade de direitos em razão também da diferença entre as espécies. Para Richard Ryder, presumir diferenças morais entre humanos e animais se constitui como “formas de discriminação irracionais” e “dissimula a grande similaridade entre todas as raças, sexos e espécies. (RYDER, 1997 apud GORDILHO, 2008, p. 17).

Tal como as lutas antidiscriminatórias clássicas, os defensores enfatizam a inadequação dos critérios mobilizados para assinalar a inferioridade de um grupo social e legitimar a atitude do agressor. Como afirmam, “raça, classe social, língua, território, ideologia, sexo e espécie biológica podem servir de pretexto para a discriminação contra as diferenças intoleradas pelo agressor” (FELIPE, 2007). Do mesmo modo que estes critérios foram considerados enganosos, os defensores afirmam que as justificativas biológicas que engendraram, por exemplo, o racismo e o machismo e que, posteriormente foram provadas como infundadas, serviram para tornar legítima a discriminação contra os animais. Para os defensores, a diferença de tratamento fundada em bases biológicas é injustificável também nesse caso, pois se nenhum animal, humano ou não humano, “tem mérito ou demérito algum em ter nascido com sua configuração biológica específica (formato próprio de sua espécie

biológica), esta não pode ser usada para justificar a opressão de certos indivíduos sobre outros”. Decorre desse pensamento, portanto, que:

O argumento em tela é o seguinte: (i) O racismo é errado, os racistas são imorais e as atitudes racistas são injustas. (ii) Ora, o especismo é análogo ao racismo: ambos tratam de modo moralmente diferente indivíduos que são semelhantes nos aspectos moralmente relevantes – baseados (no primeiro caso) na espécie biológica da criatura e (no segundo) na raça da pessoa. (iii) Logo, o especismo também é moralmente condenável. (NACONECY, 2010, p. 171)

A analogia com outras formas de preconceito reconhecidas na esfera pública tem o objetivo estratégico de legitimar a “causa animal”. O conceito cunhado por Richard Ryder foi amplamente incorporado na defesa dos direitos dos animais. No caso brasileiro, os próprios defensores chamam atenção para a eficácia estratégica do termo. “Quanto ao aspecto crítico, o conceito de especismo é funcionalmente similar à noção de racismo, sendo, portanto, discursivamente útil para denunciar inconsistências da posição antropocêntrica (...)”. (NACONECY, 2010, p. 200). Os defensores instrumentalizam então essa ideia para denunciar o preconceito sofrido pelos animais e reafirmar a necessidade de enfrentamento dos mesmos problemas que determinados grupos humanos, vítimas de racismo e sexismo, passam ou já passaram, tais como: “inferiorização”, “exclusão”, “indiferença”, “escravidão”, “egoísmo”, “humilhação”.

Com referência à forma de discriminação da qual os animais são vítimas, os defensores questionam então por que práticas tratadas como inconcebíveis para os seres humanos são aceitas para os animais. Como não toleramos, por exemplo, o uso de seres humanos em experimentações científicas invasivas, ou no sacrifício em rituais religiosos, por considerarmos tais práticas moralmente condenáveis, este mesmo julgamento deveria ser aplicado incondicionalmente aos animais. A ideia é que: “o que um ser humano não pode fazer em nome deles, também não o deve fazer contra os animais”. As indagações sobre a legitimidade dessas ações consideradas violentas encontra resposta na discriminação da qual os animais são vítimas: “Poder-se-á invocar a liberdade religiosa para efetuar sacrifícios humanos? Claro que não! Nem há o que sopesar. E o que explica que se defenda não poder o sacrifício humano e poder sacrificar um animal não-humano, a não ser o especismo? (OLIVEIRA, 2008)”.

É, portanto, em razão de nossa ética antropocêntrica e especista que os:

Animais são forçados ao nascimento sem que haja um ser humano interessado em suas vidas, apenas nos restos mortos de suas carcaças. Outros são forçados ao nascimento sem que haja um ser humano sequer interessado em que permaneçam em vida depois de serem exauridos por experimentos ditos científicos e médicos. Há animais que são forçados ao nascimento apenas porque humanos querem vendê-los como mercadorias, e com a mesma leviandade os descartam assim que apresentam algum “defeito”. Mas a lista das coisas que podemos fazer injustamente aos animais não para por aí. Alimentação, experimentação, estimação e diversão não esgotam o leque de maus costumes adotados e seguidos por muitos humanos quando se trata da vida animal (FELIPE, 2012).

Cabe ressaltar que apesar da crítica feita ao antropocentrismo, os defensores mantêm uma postura conciliadora com os seres humanos. Rejeitar essa ética não se trata de menosprezá-los, mas de estender o alcance da justiça “àquelas criaturas que também têm o direito de viver sem sofrimento”. (LEVAI, 2001, p. 187). Nesse sentido, o antropocentrismo, como arquétipo hierarquizante por sua própria definição, e o “especismo”, como visão de mundo discriminatória, são rejeitados não em razão da dignidade e valor atribuídos aos seres humanos, mas em razão da singularidade humana na posse desses atributos. Como veremos, a crítica à ética tradicional traz em si a ideia de que precisamos de uma transformação prática e filosófica em busca de uma vida digna para os animais. Como afirmam os defensores, as distinções que existem entre os diferentes seres não devem se sobrepor ao que há de comum entre eles. Não deve servir para estabelecer uma ruptura entre os seres dignos e os indignos de consideração e apreço moral.

2.4 Questionando paradigmas e ontologias: quem ou o que é mesmo os animais?

A borboleta pousada ou é Deus ou é nada.
Adélia Prado

Segundo a perspectiva dos defensores, a reflexão sobre os fundamentos éticos que marcam a modernidade permite que sejamos capazes de compreender o que torna os animais seres inferiores do ponto de vista moral. Essa inferioridade, por sua vez, é apontada como uma noção arbitrária, e que engendra uma visão discriminatória. A luta pelos direitos dos animais consiste em rever o estatuto que estes adquirem, de modo a torná-los dignos de consideração moral. A concretização da igualdade moral entre humanos e animais promoveria

um avanço em termos de ética e justiça. Tais avanços são definidos pelos defensores como “intensamente revolucionários, algo similar à *virada copernicana*”.

Como vimos, em linhas gerais, a “ética animalista” se baseia na crítica ao antropocentrismo, enquanto visão de mundo que orienta e sustenta a condição hierarquizada entre humanos e não humanos. Ao refutar esse paradigma, busca-se rejeitar um dos pilares que estruturam o especismo, e, por conseguinte, os “maus-tratos” conferidos aos animais. Refutar a ética antropocêntrica, para os defensores, significa o meio para mudar os conceitos morais sobre o estatuto dos animais em nossa realidade cotidiana e, portanto, a concepção de animalidade que orienta o modo como nos relacionamos com esses seres. Como afirmam, a luta pela “igualdade moral e constitucional dos animais, e pela libertação animal de todo tipo de interação maléfica, deve ser uma virada radical na concepção que temos da natureza viva animada”. (FELIPE, 2007b, p. 185). Trata-se de uma mudança paradigmática fundamentada na mudança ontológica dos animais:

O homem é instado a romper com a arrogância, convidado a ser humilde. Ao invés de se ver como senhor, proprietário, único titular de direitos, vez que todo o mais é objeto, feito para o seu desfrute, a humanidade é solicitada a se irmanar com todos os seres, ver a todos como irmãos, em uma identidade, uma integração, sentido de fraternidade e agradecimento. A compreensão que reconhece a natureza enquanto bem em si, a sua autonomia, o valor individual de cada criatura, detentora de direitos, à revelia de qualquer utilidade ou implicação para o ser humano, assimiladora dos *direitos da natureza*, rompe, pois, com o antropocentrismo, não se contenta com o *antropocentrismo alargado (deveres indiretos, animal welfare)* (OLIVEIRA, 2008).

Conforme somos orientados por essa ética, os defensores ressaltam que todas as formas de violência cometidas contra os animais trazem em si o agravante de não serem percebidas enquanto tais. Como discutimos, a “ética ocidental” funcionaria como uma lente que nos impediria de tratar como um problema moralmente relevante o destino diário de milhares de animais. “Assassinamos”, “torturamos”, enfim, realizamos os mais diversos tipos de “crueldade” contra os animais. E se essas ações ficam impunes, segundo a perspectiva dos defensores, é porque nossa ética nos autoriza a realizá-las sem considerá-las como formas de violência:

Se não houvesse a tradição moral dando força às práticas políticas, econômicas, jurídicas e científicas que distinguem metafisicamente os

indivíduos, aplicando-lhes tais dicotomias (o forte, o inteligente, o habilidoso, o superior, o racional, o homem, o rico... de um lado, e, o fraco, o estúpido, o inapto, o inferior, o animal, a mulher, o pobre... do outro), não haveria discriminação, nem violência. Conforme argumento no primeiro artigo desta trilogia, a violência decorre da discriminação, e esta resulta da formatação mental, dos conceitos que nos obrigam a adotar desde a mais tenra infância. Quando não raciocinamos por conta própria, quando não analisamos os fundamentos morais de nossas intuições mais fortes, repetimos simplesmente a tradição do pensar que nos legam os antepassados. (FELIPE, 2007)

Portanto, de acordo com os defensores, “é inegável, evidente, que o estatuto moral e jurídico dos animais não-humanos é enxergado por lentes culturais, as quais revelam, por meio do preconceito, um quadro de inferiorização, diminuição dos animais não humanos perante os humanos” (OLIVEIRA, 2008). Retirada essa lente, sobra o fato de que o tratamento destinado aos animais não é ético. Sendo assim, no que diz respeito às interdições impostas pelos defensores, existe a pressuposição de uma condição “justa” a ser alcançada. Para tanto, a ética não deve ser antropocêntrica, pois do contrário, limita o alcance dos seres vivos implicados com a justiça. Os defensores realizam então o esforço de destruir essa lente, ou seja, refutar o paradigma que faz dos animais objetos e, por conseguinte, seres passíveis de serem instrumentalizados. É por este caminho, tornando animais não mais objetos, mas sujeitos morais, ou seja, alterando metafisicamente o seu estatuto, que os defensores buscam justificar suas denúncias contra a violência cometida aos animais.

Mas por que é errado o que fazemos aos animais? Por que não podemos considerar ético o paradigma antropocêntrico? Por que tais relações não são necessárias, mas ao invés disso, são demonstrações claras da crueldade humana? Para responder a tais questionamentos, os defensores buscarão desconstruir o antropocentrismo por dentro, ou seja, a partir dos aspectos que lhe conferem sustentação. Seus esforços concentram-se em desqualificar as razões que fazem dos animais coisas amorais ao invés de sujeitos morais. Nesse caso, a crítica ao antropocentrismo consiste, na perspectiva dos defensores, num esforço de correção metafísica do estatuto dos animais para que possamos enxergá-los como realmente são. Desse modo, “embora a tradição moral tenha dado um jeito de acomodar nossa consciência, ao dizer-nos que podemos fazer contra os animais aquilo que não aprovamos que seja feito contra nós” (FELIPE, 2009b), a ideia é que devemos “sair do nosso conforto moral”, para conferirmos ética e justiça para os animais. E como os defensores entendem, não se trata mesmo de uma mudança simples, uma vez que está em jogo a moderna estruturação

ontológica, que assinala as classificações naturais de humanos e animais. Portanto, defender que animais sejam incluídos na mesma comunidade moral que os humanos têm como implicação estabelecer uma nova visão da natureza de ambos. Em outros termos, trata-se de desconstruir um paradigma vigente há pelo menos três séculos.

Para afirmar a inadequação do antropocentrismo, e da concepção dos animais como objetos, esses princípios são revisitados por meio do questionamento dos seus parâmetros fundadores, e que servem de base para atribuição de dignidade moral e direitos apenas aos humanos. Os fundamentos da fronteira que separa e hierarquiza humanos e animais é o principal ponto questionado: “Por qual motivo somente os seres humanos seriam, singularmente, titulares de direitos? (...) Por que uma leoa, um condor, um jacaré, um tubarão ou chimpanzé não seriam sujeitos de direito?” (OLIVEIRA, 2011, p. 200). Ao refletirem sobre o que assinala essa diferença, os defensores vislumbram o esgotamento do antropocentrismo enquanto modelo epistemológico, o que faz dele também insuficiente enquanto modelo ético. Veremos que esse modo de pensar é desfeito pelos defensores sob a argumentação de que uma análise de seus atributos constitutivos comprovaria, por diferentes motivos, que são falsos. Nesses termos, o antropocentrismo seria então arbitrário, imoral e preconceituoso.

Como vimos, o critério da racionalidade, capacidade considerada especificamente humana, foi mobilizado para justificar que apenas seres humanos seriam merecedores de pertencer à comunidade moral. Ao tratar sobre esse assunto, Jean-Marie Schaeffer (2007) fala do que seria a tese da exceção humana e aponta, nos mesmos termos que os defensores, que a razão é a forma moderna mais radical para garantir a especificidade humana frente as demais espécies. E, se é por aí que se constitui a diferença, será justamente por este caminho que os defensores apontarão a semelhança entre humanos e animais. O questionamento da racionalidade como atributo exclusivamente humano, bem como a indagação se os humanos são invariavelmente capazes de agir racionalmente, nortearão a reflexão dos defensores sobre a fronteira entre humanos e animais.

Em um primeiro momento, os problemas em torno desse critério dizem respeito ao fato de que seria errôneo afirmar que os animais não possuem racionalidade. De acordo com os defensores, os animais não são privados de atividades mentais, ao contrário, possuem os atributos que na modernidade foram considerados exclusivamente humanos. Essa afirmativa, por sua vez, não se trata de mera constatação. Como já foi discutido no capítulo anterior, a

observação de características animais semelhantes a de humanos tem como embasamento o fato de que o próprio conhecimento científico já as comprovou empiricamente. Então, no que diz respeito a razão:

Seja como for, já existem provas científicas suficientes para constatar que os grandes primatas, os golfinhos, as orcas, os elefantes e animais domésticos, como cachorros e porcos, são considerados atualmente pela ciência como seres inteligentes, capazes de raciocinar e de ter consciência de si. (GORDILHO, 2010, p. 358)

A racionalidade não é acionada como um critério por si só, ela traz em si a possibilidade de desenvolvimento por parte dos animais de inúmeras outras competências. E a observação dessas ações serviria também de comprovação da sua capacidade de raciocínio. Nesse sentido, se os animais são pensados como seres racionais, esse ponto de partida mobiliza também o fato de que são capazes de desenvolver diferentes outras atividades, tidas até então como exclusivamente humanas.

Estudos da psicologia experimental, da primatologia e da etologia são mobilizados pelos defensores para comprovar “o que qualquer bom observador, não contaminado pelo racionalismo europeu, sabe: animais como burros, cavalos, cachorros, macacos, pensam e querem”. Assim diferentes atitudes que deixariam claro o uso da racionalidade pelos animais são elencadas para comprovar o argumento em questão: os animais são capazes de construir ferramentas para atender seus propósitos, de perceber a realidade externa, seja presentindo a chegada de humanos ou seu estado de alegria e tristeza, ou mesmo localizar-se no espaço de modo a encontrar o caminho de volta para casa. São capazes, portanto, de elaborar uma cultura, de desenvolver uma linguagem própria. Em um artigo especificamente sobre as baleias é ressaltado que:

Estudos de observação comportamental têm comprovado que os cetáceos possuem códigos e dialetos bastante sutis, além de condutas típicas relacionadas à preservação da espécie. Uma baleia cachalote macho, por exemplo, pode emitir sons impregnados de musicalidade, a sua canção submersa para atrair a fêmea. A baleia cinzenta, da mesma forma que os golfinhos, desenvolve um nado sincronizado e repleto de símbolos ainda não compreendidos pelo homem. E o que não dizer da jubarte, conhecida como a bailarina dos mares? Já as baleias mães não abandonam os filhotes em hipótese alguma e, para defendê-los, são capazes de sacrificar a própria vida. Animais inteligentes e sociáveis, as baleias muito pereceram nas mãos daqueles que se vangloriam, indevidamente, de serem os únicos seres racionais do planeta. (LEVAI e SOUZA, 2009, p. 273)

Tais ações comprovariam a capacidade de raciocínio e inteligência dos animais, que são considerados aspectos fundamentais para a redefinição de sua natureza ontológica. A médica veterinária Rita Leal Paixão apresentou no Segundo Encontro Carioca de Direitos dos Animais (2010) uma conferência que pretendia justamente discutir “quem é esse animal para o qual se defende direitos ou para o qual se defende o estatuto moral?”. Para abordar essa questão, Rita Leal Paixão trabalhou com dados científicos que apresentam os animais como seres que possuem diferentes capacidades cognitivas. Para ilustrar seu argumento, a médica veterinária citou resultados da pesquisa comportamental do psicólogo americano Harry F. Harlow:

Em um de seus primeiros experimentos famosos ele mostrou que o macaco é capaz de escolher, entre dois objetos, aquele que havia sido determinado pelo pesquisador e ao fazer essa escolha, quer dizer, escolher o que o pesquisador quer que ele escolha, o animal era recompensado. Então rapidamente ele aprendia a fazer a escolha certa, ou seja, escolher aquele que o pesquisador queria que ele escolhesse para ganhar a recompensa e na tentativa seguinte, ele sempre repetia a mesma escolha. Numa segunda abordagem ele passa por um teste que é uma escolha entre três objetos para ver qual o objeto diferente e também, rapidamente o macaco aprende qual é esse objeto diferente e mais do que isso, ele aprende então que ele deve fazer sempre aquela escolha. Ou seja, isso vai aparecer no trabalho de Harlow, ele aprende o aprender (Encontro Carioca de Direito dos Animais, Rio de Janeiro, 2010).

De acordo com a defensora, esses estudos, realizados nas décadas de 1960 e 70, são importantes porque romperam com o predomínio da escola behaviorista que, desde os anos 1920, trabalhava apenas com as respostas de animais a estímulos externos. Como enfatizou em sua palestra, “não se falava em consciência dos animais, mente dos animais, racionalidade, isso não era simplesmente abordado. O que se propunha a estudar quando se falava em comportamento animal era como esse animal reage a estímulos externos”. Segundo a médica veterinária, foi a partir dos trabalhos de Harlow, ao lado de outros, como o da primatóloga Jane Goodall e do também psicólogo Wolfgang Köhler que os estudos científicos abriram caminho para pensar sobre as ações animais, diferentemente da perspectiva de que se tratam de respostas autômatas, que como salientou, é uma tendência seguida desde René Descartes. Discutimos que o filósofo define que os animais respondem aos estímulos a partir de reflexos, pois não possuem razão, linguagem e nem alma. Mas a partir desses novos trabalhos surgiram ideias contrastantes. De acordo com Rita Leal Paixão, desde então se

passou a pensar que os animais “conseguem aplicar um princípio para aplicar às suas ações específicas, ou seja, já entrando aí em uma esfera cognitiva maior” (PAIXÃO, 2010).

O raciocínio humano, em comparação com a capacidade de raciocinar dos animais, é tratado pelos defensores como um tipo próprio e não como capacidade exclusiva. Entre humanos e animais haveria diferentes formas de exercer a capacidade de raciocinar, que dizem respeito a uma diferença de habilidade em termos de tipo ou nível. Sendo assim, para os defensores, os animais também possuem essa capacidade, embora ela se manifeste de maneira distinta por seguir uma lógica diferente da racionalidade humana, ou por ter um nível de complexidade distinto. Mas em todo caso, o ponto importante é que, para os defensores, a capacidade de raciocinar não pode mais ser considerada uma habilidade exclusivamente humana. Então, se “por milênios pensou-se que o fato de ser capaz de raciocinar logicamente nos moldes do raciocínio lógico típico dos humanos bastasse para definir quem merecia respeito moral” (FELIPE, 2009c), essa perspectiva não poderia mais fundamentar a exclusividade da pessoa humana como sujeito moral:

Atente-se: se as postulações de que o ser humano é o único animal racional, de que é o único detentor de linguagem, de que é o único ser social, de que exclusivamente ele produz cultura, de que é o único animal capaz de assumir ou, mais rigorosamente, de entender que possui deveres, de que carrega a exclusividade de ser agente moral – estas duas últimas assertivas, notadamente a segunda, amplamente admitidas, mesmo entre os defensores dos direitos dos animais –, entre outras tantas investidas na linha de assim singularizar a humanidade (como, v.g., o ser humano é o único animal que ri, que sente saudade, que projeta o futuro), atributos privativos (e não compartilhados em graus e/ou qualidades) já foram contestados, atestados como falsos, transformados em terras movediças (...). (OLIVEIRA, 2011, p. 168)

Além das considerações sobre a capacidade de raciocínio por parte dos animais, a própria noção de racionalidade é relativizada entre os seres humanos. Como afirmam, se for este o critério para a consideração dos seres como sujeitos morais, alguns humanos deveriam ser excluídos dessa consideração por não possuírem tal capacidade, como por exemplo, pessoas com déficit cognitivo:

Na condição de sujeitos de direitos morais temos os dois direitos: o de sermos beneficiados pela ação alheia e o de não sermos prejudicados por ela. A comunidade moral é formada justamente por aqueles que são capazes de fruir e de sofrer ações alheias. Na moral tradicional, no entanto, considera-se que apenas os seres humanos são membros da comunidade moral, pois somente eles podem entender o que significa ter deveres morais positivos

e negativos em relação a outros. (...) O problema é que nessa perspectiva tradicional temos de excluir da agência moral os próprios seres humanos. Todos, ao nascerem, são absolutamente inaptos para compreenderem qualquer conceito de dever positivo e negativo, o que já lhes faculta o estatuto de não agente moral. Com o desenvolvimento da capacidade de raciocinar a partir de princípios éticos, o ser humano passa então a poder compreender que suas ações podem ser benéficas e maléficas aos interesses alheios. Quando essa capacidade sofre alguma atrofia ou embota, voltamos a não ser capazes de distinguir se o que fazemos é benéfico ou maléfico para quem nos rodeia (FELIPE, 2008c).

A racionalidade nos torna capazes de, por meio dela, compreender o conceito de direito positivo e negativo, ou seja, de que somos beneficiados pelas ações de outros e, ao mesmo tempo, de que não devemos ser prejudicados por elas. A capacidade de distinguirmos essas duas noções de direito nos capacitaria, como informam os defensores, a pertencermos a uma comunidade moral. Por outro lado, seguindo esse princípio, os defensores afirmam que o critério da racionalidade não garantiria “a inclusão de todos os humanos no âmbito da moralidade, pois nem todos são capazes de raciocinar com lucidez, e muitos capazes disso não são capazes de agir seguindo o raciocínio elaborado com lucidez” (FELIPE, 2009d). Diante desse cenário, e por meio de um pensamento lógico, os defensores acreditam que se há humanos que não conseguem realizar essa distinção, estes deveriam ser equiparados aos animais, uma vez que ambos seriam despossuídos da capacidade que constitui os humanos como sujeitos morais.

Entretanto, os defensores não vislumbram que determinados grupos humanos sejam destituídos de proteção moral, como uma primeira reflexão poderia supor. O que está em jogo ao mobilizar esse argumento é o enfraquecimento desse aspecto como princípio central da fronteira que separa humanos e animais. Como afirmam, a estruturação dessa fronteira “a partir dos conceitos de razão e consciência de si está há muito tempo ultrapassada, pois mantê-la levaria ao absurdo de excluir de nossa esfera de consideração direta os recém-nascidos e os portadores de deficiências mentais. (GORDILHO, 2008, p. 1591). Posto nesses termos, tal argumento poderia ser mobilizado tanto para atribuir direitos aos animais, como para afirmar que determinados humanos não deveriam pertencer à comunidade moral. E uma vez que, a despeito desse pensamento, nem os animais adquirem direitos e nem os humanos em questão o perdem, os defensores assinalam sua inconsistência.

Ao discutirem a questão da racionalidade, o uso desse critério como elemento diferenciador de humanos e não humanos é tratado também como uma ação humana enviesada, pois estaria destinado a servir a um propósito bem específico. Os defensores

ênfatizam que esse critério já serviu de pretexto para assinalar diferenças entre os próprios humanos, fundamentando um campo moral para a prática da escravidão dos negros, por exemplo. Comparativamente, a crítica, no que se refere aos animais, consiste em afirmar que a racionalidade é igualmente mobilizada para elaborar a concepção de que se constituem como seres inferiores e assim justificar a “exploração animal”. O argumento em torno da racionalidade como atributo exclusivo dos seres humanos seria então uma estratégia para efetuar um projeto de dominação. Nesse sentido, os defensores citam Humphry Primatt para explicar o erro de utilizar a racionalidade como parâmetro para definir quem é digno de respeito moral. O autor, citado recorrentemente pelos defensores, foi um teólogo que, no século XVIII, desenvolveu trabalhos críticos sobre a condição dos animais como objetos e o uso do critério da racionalidade para justificá-la. Como base nos trabalhos do autor, os defensores entendem como um dos problemas que “esta escolha não foi nada ingênua, foi uma escolha em favor próprio, o que fere a exigência de imparcialidade na definição de um princípio moral” (FELIPE, 2008d). Como afirmam então:

As tradições moral, jurídica, filosófica e científica ignoram propositadamente que esses seres são constituídos em seu psiquismo de forma semelhante à humana. A justificativa para o gozo da prerrogativa de explorar e matar outros animais para benefício próprio é a de que eles são inferiores, porque não possuem a mesma capacidade que os humanos têm de raciocinar e falar, por isso podem ser dominados sem prejuízo do princípio da justiça(FELIPE, 2008d).

Os defensores mais uma vez fazem analogia a outras formas de distinção hierárquica entre os próprios humanos para apontar a configuração de injustiça experimentada pelos animais. Pois, ainda que tenham racionalidade, nos apropriamos deles “sem mais nem menos, como se não fossem seres vivos sensíveis, não tivessem uma mente própria de sua espécie, não vivessem para realizar os propósitos de sua espécie de vida” (FELIPE, 2010c). Quando ignoramos ou negamos a capacidade dos animais de raciocinar, está presente nessa forma de vê-los o desrespeito, comum a outras formas de discriminação, como acentuam os defensores: “Posta em termos kantianos, a semelhança crucial entre o erro moral do racismo e o do especismo consiste em que tanto o escravo humano quanto o escravo animal têm uma dignidade (ao contrário de coisas, que têm um preço)e esta resulta desrespeitada” (NACONECY, 2008, p. 251).

Considerando essas questões, a ideia é que ignorar e passar por cima do fato de que animais e humanos não podem ser tratados como inferiores ou superiores em razão da posse da racionalidade consiste num erro já cometido em nossa interação com determinados grupos humanos e que agora é cometido contra os animais. E diante dessa repetida forma de agir, os defensores voltam ainda sua atenção sobre a racionalidade, não em termos do que seriam características intrínsecas a humanos e animais, mas problematizando o fato de que nós, humanos, podemos realizá-la em maior ou menor medida. Fato esse que nos possibilitaria sermos classificados como racionais ou irracionais, na medida em que o uso da razão seria exercido ou não. De acordo com os defensores, somos mais racionais ou usamos mais a nossa razão, a medida que somos capazes de alargar a fronteira que encobre os seres implicados com a proteção moral, ou seja, de acordo com nossa capacidade de não fazer mal, seja a humanos ou animais. Agir de forma cruel ou respeitosa, inclusive com os animais, é um aspecto que denota maior ou menor capacidade de uso da razão. Portanto, em relação inversamente proporcional, à medida que somos mais cruéis, tornamo-nos menos racionais. A restrição moral feita historicamente a mulheres, negros, crianças, pobres, e nesse momento aos animais, bem como os efeitos sofridos por esses grupos, são tidos como fatos que expõem a irracionalidade humana.

O raciocínio traz em si, segundo essa perspectiva, uma implicação ética, de modo que “a agência moral, capacidade que indica consciência do bem e do mal e disposição de agir com vistas a buscar o bem daqueles que podem ser afetados pela ação, é uma condição do ser humano adulto capaz de raciocínio ético” (FELIPE, 2008c). Desse modo, para sermos de fato racionais deveríamos então abranger de forma mais incisiva os seres a quem julgamos vulneráveis: “bebês, crianças, adolescentes, senis, sequelados por doenças degenerativas da consciência” (FELIPE, 2009e) De acordo com os defensores, nosso senso ético deveria nos dizer que a condição de vulnerabilidade na qual se encontram tais seres é um fator que nos mostraria que são exatamente quem mais precisam de respeito moral, e o mesmo deve se aplicar aos animais. Sendo reconhecidamente legítimo que não devemos discriminar grupos humanos, independente de quaisquer atributos diferenciadores, esse ponto de vista é ampliado para afirmar que os animais também não devem ser discriminados, mas, ao contrário, protegidos nos moldes que protegemos seres humanos vulneráveis.

Com essa ideia, os defensores querem construir o argumento de que tratar os animais de maneira cruel nos desabilita naquilo que julgamos o marcador de nossa separação. Se a

suposta irracionalidade dos animais é critério para que fiquem de fora da comunidade moral, à medida que nos tornamos igualmente irracionais, onde repousaria essa diferença fundamental?

A razão pode tornar-se pervertida, não apenas no trato de outros humanos em condições vulneráveis, mas especialmente no trato de outros animais. Ao tratar de forma cruel qualquer ser capaz de sentir dor, os humanos revelam-se exatamente tão destituídos de razão quanto julgam ser aqueles a quem infligem dor e sofrimento. Primatt escreve: “Você afirma que o animal não humano é um animal destituído de razão; e a razão nos diz que submeter qualquer criatura à dor não merecida e desnecessária é injusto e irracional: portanto, o homem que é cruel é uma besta irracional na forma de homem.” (FELIPE, 2006, p.215)

Em termos de qualificação ética das nossas ações, a racionalidade não nos serviria bem no que diz respeito ao modo como produzimos interações com determinados grupos humanos no passado e com os animais no presente. Por meio dessa avaliação sobre a virtude que a racionalidade deveria nos conceder, os animais saem de sua condição de seres inferiores para se tornarem exemplos sobre como deveríamos agir. Como afirmam, os animais devem ser pensados como mais evoluídos que os humanos, uma vez que seriam incapazes de fazer mal a outro ser sem uma boa razão que justificasse sua ação:

O homem diz-se dotado de razão, e, portanto, capaz de aprendizado. Mas, Primatt reconhece que na questão do trato devido aos seres vivos, temos mais o que aprender dos animais, do que a eles ensinar. Os animais são incapazes de nos tratar com crueldade, isto é, de nos causar dor ou sofrimento injustificáveis. Mesmo quando lhes causamos dor, raramente revidam. Quando somos impacientes com sua forma singular de ser, suas limitações, ou nossa própria frustração por não serem eles ainda mais úteis do que já os obrigamos a ser, não vemos manifestação alguma de seu ressentimento, contrariamente ao que fazemos, quando outros humanos se portam dessa maneira em relação a nós. Primatt conclui que uma espécie de razão domina os animais, a mesma que falta aos humanos. “... O que mais surpreende”, escreve, “é que raramente sentimos seu poder e ressentimento. Se considerarmos as ignominiosas injúrias praticadas por nós contra os animais, e a paciência, de sua parte; quão frequentes são nossas provocações, e quão raros seus ressentimentos; e, em certos casos, nossa fraqueza e sua força, nossa lentidão e sua rapidez, seríamos quase tentados a supor que [...] os animais combinaram um esquema geral de benevolência para ensinar à humanidade as lições de misericórdia e mansidão, através do próprio exemplo e de seu longo sofrer.” (FELIPE, 2006, p. 224)

Observamos que se por um lado a racionalidade é relacionada estritamente com a dimensão ética, por outro, como não usamos nosso raciocínio de modo a agir eticamente em relação aos animais, o paradigma antropocêntrico é tratado como uma influência que nos

impede de fazer boas escolhas. De acordo com os defensores, ser ético é uma escolha moral própria, mas, como já foi discutido, há um esforço de compreensão dessa tomada de posicionamento por vias não de um posicionamento individual, mas considerando o que seriam os valores da sociedade: “Fazer a escolha de ser ético numa cultura que não aprimora valores morais, apenas brutaliza a consciência, tem sido, para todas as crianças e jovens nascidos na vizinhança das farras gozadas pelos humanos às custas dos animais, uma escolha confusa” (FELIPE, 2010d). Superar o antropocentrismo significa, portanto, não só garantir a justiça para os animais, mas também garantir que sejamos plenamente racionais e, portanto, éticos.

Observamos então que a racionalidade, critério por excelência mobilizado para apontar a superioridade humana e que serve de base para outras competências, como linguagem, autoconsciência, juízo moral etc, é problematizada de diferentes formas para, no final, haver a mesma conclusão: este critério não é suficiente para operarmos uma distinção moral entre humanos e animais, e, portanto, excluí-los da comunidade moral da qual pertencemos. Para os defensores, nossas diferenças físicas com os animais, assim como as diferenças sobre como determinadas habilidades se configuram, não podem orientar princípios éticos distintos, e, portanto, indicam as inconsistências de um paradigma que, segundo suas considerações, condena os animais à condição de objetos.

O erro do antropocentrismo, e que nos permite considerar seus princípios como não éticos, é que por meio dele não se reconhece o que ou quem os animais verdadeiramente são. Ao contrário disso, o paradigma antropocêntrico ignora sua natureza e nega aos animais dignidade moral. A crítica ao paradigma antropocêntrico, de maneira fundamental, diz respeito a perspectiva de que “a ideia dominante do homem como razão e vontade ou como autoconsciência se tornou insuficiente, pois os animais também as possuem” (LOURENÇO, 2009). Desse modo, não apenas os humanos “pensam” e “querem”, mas os animais também. Com base nessa igualdade, os defensores (re)inventam ontologicamente os animais. A partir dessa nova condição, reivindicam que os mesmos sejam considerados sujeitos morais e, por conseguinte, compartilhem do mesmo estatuto jurídico que os humanos.

2.5 Sobre a interioridade e autonomia individual dos animais

Basicamente a busca de respostas sobre “quem é esse animal titular de direitos” nos levou à ideia de que, tal como os humanos, esse animal também possui capacidades racionais. Através de estudos científicos, os defensores identificam nesses seres competências que são compartilhadas com os humanos. E por meio delas reafirmam outro entendimento ontológico dos animais, que não repousa na separação radical da natureza humana. A nova percepção científica do comportamento animal, levantada pelos defensores, consiste em dar provas de que os humanos não possuem exclusividade na capacidade de raciocinar. A razão nos une, de modo que não nos constituímos de forma separada dos demais seres. Desse modo, se por um lado os defensores afirmam que somos diferentes: os animais não são humanos, como os humanos não são animais. Mas, por outro lado, os defensores afirmam que os animais são como os humanos, pois raciocinam e possuem uma vida interior tal qual os humanos.

Mas o que exatamente significa dizer que os animais raciocinam e têm uma vida interior? Podemos dizer que essa afirmativa não significa a atribuição de uma simples competência, mas capacita-os no aspecto primordial que faz dos seres humanos mais do que corpos materiais, mas sujeitos morais. Em razão dessa semelhança apontada, os animais emergem no discurso dos defensores não mais como seres que agem de forma automatizada, mas como agentes que se constituem nos moldes da vida humana: a partir da racionalidade e, por conseguinte, da consciência de si. Se estes critérios garantem ao homem sua essência moral, no entendimento dos defensores, deve garantir também aos animais.

Cientistas sociais e militantes concordam que, na modernidade, uma essência propriamente humana é engendrada, situando o homem fora da realidade do mundo. A liberdade e a razão como capacidades de autodeterminação e de estabelecer seus próprios critérios de verdade, fundam, segundo Jean-Marie Schaeffer (2007) o que existe de propriamente humano, que é a existência a partir de uma forma de ser espiritual. Com base nessa forma de existência, Schaeffer discute sobre a ruptura e o dualismo ontológico, que versam sobre a diferença de natureza entre o homem e todos os demais seres vivos e sobre a oposição entre eles a partir de pares conceituais como corpo e alma, afetividade e racionalidade. Para o autor, tanto essa ruptura quanto a oposição entre humanos e não humanos se constituem a partir da condição interna dos primeiros. Desse modo, atribuir

racionalidade aos animais e preenchê-los de uma existência interior significa confrontar por inteiro a estruturação ontológica da modernidade.

Humanos e animais são iguados em seu aporte cognitivo e, por conseguinte, nas características básicas que fazem com que tanto o homem da selva quanto o burguês se tornem “um exemplo particular de um conceito universal: o Homem” (SARTRE, 2013, p. 25). Na perspectiva dos defensores, dizer que os animais “pensam”, que eles “querem”, “fazem escolhas” etc, nega sua condição de “vivo-vazio”, de “objeto”, de “máquina” ou de “autômato”. A racionalidade preenche o corpo material do animal com a essência que confere humanidade ao humano. Faz dele, portanto, mais do que um ser que opera por instinto e pela necessidade, pois o torna dono tanto de um corpo quanto de um espírito. Essa proximidade, de acordo com os defensores, imputa aos animais dilemas, desejos, anseios, questões fundamentais sobre a vida. Dizer que a vida animal se reproduz não por reflexo, mas pela consciência de si a torna valiosa, e confere singularidade a cada forma de vida animal:

Animais têm uma percepção específica, uma inteligência específica, uma linguagem específica e uma racionalidade específica. Se todas essas faculdades são o que institui a liberdade e a autonomia, no caso humano, porque simplesmente nos negamos a reconhecê-las nos animais? (FELIPE, 2006)

Na modernidade, passamos a entender que a racionalidade garante a transcendência humana que existe a priori nos homens. Essa questão foi elaborada e tratada por Kant, como fundamento epistemológico e ético que tornou o Homem um fim em si mesmo. Ao atribuir racionalidade aos animais, ambos compartilhariam dessa transcendência. Como vimos, a reflexão sobre a moral kantiana adquire outros contornos no discurso dos defensores. Quando se diz que devemos tratar os outros não como um meio, mas como um fim, a ideia é que este outro não seja apenas um outro humano, mas também um outro animal. Embora a discussão kantiana que fundamentou a valorização da vida humana seja criticada, essa teoria é tomada em seus mesmos princípios, para fundamentar o valor da vida animal. Nesse sentido, tal como o homem da selva se assemelha ao burguês, esses se assemelham ao rato, ao macaco ou ao elefante, por exemplo, por compartilharem dos indicadores que tornaram os homens, no sentido biológico, humanos no sentido moral. Os animais entrariam então no enquadramento humanista, definido por Jean-Paul Sartre, como a “teoria que toma o ser humano como fim último e como valor supremo” (2013, p. 59). Nesse sentido, os defensores retomam a teoria

de Humphry Primatt, que defendia a extensão do imperativo kantiano para todos os animais. E se baseiam nessa perspectiva para reivindicar direitos aos animais.

Essa extensão se justifica, pois os animais não poderiam ser tratados como “vivos-vazios ou autômatos”. Como afirmam os defensores, diferentemente do que Descartes desenvolveu cientificamente, “nos últimos vinte anos se publicou imensamente sobre a mente, os sentimentos, as emoções, a linguagem, a consciência e a racionalidade específicas de cada animal”(FELIPE, 2010c). Os animais possuiriam então os mesmos atributos que, na modernidade, foram mobilizados para constituírem a noção moral de humano. Os defensores tratam como fato que os integrantes da espécie *Homo sapiens* não nascem humanos no sentido moral, mas se tornam a medida que cumprem algumas exigências como “a consciência de si, o autocontrole, o senso de passado e futuro, a capacidade de se relacionar, se preocupar e se comunicar com os outros e a curiosidade”. Na medida em que os animais também cumprem essas exigências, são considerados pessoas, e espera-se que sejam tratados moralmente como tal.

Observa-se então que na crítica dos defensores, a humanidade como conceito se torna restrita e inadequada quando cobre apenas humanos. A luta pelos direitos dos animais trata da dissociação dessa noção, considerando separadamente a realidade material e moral. Biologicamente humanos e animais são reconhecidamente diferentes, mas moralmente não devem ser. A humanidade como conceito se desprende do homem como espécie biológica e reaparece como princípio moral para justificar a proteção aos animais. Essa discussão que, na antropologia, por exemplo, investiga as bases morais em torno do humano, se torna para os defensores um fundamento normativo:

O que é razoável pensar, num caso, continua a ser razoável pensar, noutro, quando há semelhanças. Assim conclui Primatt: “Embora seja verdade que um homem não é um cavalo, ainda assim, dado que um cavalo é um sujeito afetado pelo preceito, isto é, capaz de ser beneficiado por ele, o dever aí implicado alcança o homem, e equivale à regra: na condição de homem, trata teu cavalo como desejarias que teu dono te tratasse, se fosses tu um cavalo. Não vejo absurdo algum nem falso raciocínio nesse preceito, nem qualquer consequência negativa que possa resultar disso, ainda que a barbárie dos costumes assim o considere.” (FELIPE, 2006, p. 221)

O antropólogo Tim Ingold (1994) afirma que os animais têm ocupado uma posição central na construção ocidental do conceito de “Homem”. De acordo com o autor, “as noções

de humanidade e de ser humano determinaram, e foram, por sua vez, determinadas pelas ideias acerca dos animais” (p. 17). Observando a ética animalista elaborada pelos defensores, é possível identificar que a (re)invenção ontológica dos animais é constituída nesses termos.. Os humanos se tornam parâmetro para a construção do conceito de “animal”. A qualificação moral da vida humana se torna referência para (re)pensar a natureza da animalidade. Trata-se de afirmar então que, por um lado, as dimensões em torno da natureza humana são problematizadas para desconstruir sua excepcionalidade ante outras formas de vida. Mas, por outro lado, essas dimensões são acentuadas e servem de princípio para a expansão da necessidade de proteção moral aos animais.

Como já foi dito, os aspectos que garantem a vida humana valor supremo não estão em “ameaça”, mas sim, a concepção de que são próprios do Homem. Os defensores não buscam apagar a fronteira biológica entre as espécies, nem desconsiderar moralmente os humanos, mas transcender a fronteira moral que separa humanos e animais. Essa perspectiva, observada no discurso dos defensores, permite-nos discordar da seguinte consideração citada por Marc Kirsch (2003): “Os participantes de um humanismo tradicional, como Luc Ferry, exigem que devemos escolher um campo: ou defendemos os direitos dos animais e somos contra o homem, ou estamos do lado do homem e não iremos conferir direitos aos animais (2003, pág. 159). Como Kirsch aponta, existe um corrente humanista que trata direitos humanos e direitos animais como mutuamente excludentes. Mas não é o que parece, quando observamos a crítica dos defensores, pois o que está em questão é uma extensão da moralidade em torno do humano de modo a abarcar também os animais. Evidentemente, essa extensão coloca limites às atividades humanas, mas sobre esse caso não parece correto pensar em ausência de direitos dos humanos, ao contrário, devemos considerar que essa situação implica em um aumento de deveres dos humanos com uma nova classe de seres.

Ao refutar a fronteira moral que separa humanos e animais os defensores conclamam, portanto, que “os animais também possuem um valor inerente. Um valor que nos obriga a tratá-los com respeito, de serem tratados de forma a não os reduzir ao «status de coisa»” (TRAJANO, 2009, p. 259). Logo, não são objetos ou itens a venda, mas seres com quem devemos nos importar e cujas vontades e desejos devem ser levados em consideração. Esse imperativo se justifica pelo fato de que “ao matar e aprisionar animais, não nos apropriamos apenas de seus corpos. Destruímos sua alma” (FELIPE, 2009b). Aos animais há, portanto, que se fazer o bem e não o mal, uma vez compreendido que “estar vivo e querer

manter-se na vida bem é condição comum a todos os animais, humanos e outros não humanos” (FELIPE, 2010).

Dizer que animais possuem raciocínio não diz respeito apenas a sua realidade material, mas principalmente moral. Nesse caso, nossa proteção com relação a eles precisa envolver o dever de garantir ou permitir que diferentes dimensões de sua vida sejam desenvolvidas: “Todos os indivíduos que nascem na condição animal, sejam mamíferos (humanos e não humanos), aves, répteis ou insetos, estão condenados a buscar a satisfação de suas necessidades” (FELIPE, 2009f). Como afirmam os defensores, os animais têm razão, espírito e, conseqüentemente, necessidades:

Não há diferença entre a mente humana e a mente dos outros animais no que diz respeito à busca daquilo que é necessário para saciar-se, para manter o organismo em equilíbrio, traduzido em sensações gravadas com o juízo do ruim, algo que fazemos todo o tempo, quando sentimos frio, calor, secura, umidade, fome, enjoo, desgosto, nojo e assim por diante, ou com o juízo do bom, quando nos dá prazer, satisfação, alegria ou desperta o desejo de ter disso mais um pouco e mais vezes (FELIPE, 2013c).

O que temos entendido como fatores importantes para assegurar o pleno desenvolvimento do nosso espírito é discutido como importante também para os animais. Enumerar quais fatores são esses significa enfrentar um debate teórico vasto, inclusive, no que diz respeito aos humanos, o que não cabe nessa discussão. O objetivo é tratar dos aspectos levantados pelos defensores que são considerados primordiais para o desenvolvimento pleno dos indivíduos humanos e não humanos no sentido material e moral. De início é possível dizer que a ideia de vida boa de Axel Honneth (2004), como aquela que permite que os indivíduos sejam protegidos nas condições de sua autorrealização, pode nos ajudar a definir a preocupação dos defensores com os animais⁹. Nesse caso, a garantia do desenvolvimento pleno das formas de vida animal significa que nós, humanos, não devemos aniquilar “as condições do bem estar específico de outros seres vivos”.

Quando os defensores enfatizam a necessidade ética de fazer bem aos animais, diferentes aspectos são enumerados. Como fundamento primeiro para a garantia da boa vida dos animais, aparece que não devemos privá-los de sua existência através de “execuções sumárias”. A garantia do seu bem estar passa imprescindivelmente pela necessidade de não

⁹ Cabe ainda enfatizar que os defensores tratam desse assunto, ressaltando a importância de que o espírito de cada espécie e, mais especificamente, de cada indivíduo deve ser valorizada em sua forma singular. No entanto, observaremos que as considerações sobre a “boa vida” dos animais são discutidas pelos defensores de maneira generalizada.

impedirmos que permaneçam vivos. Considerando a situação dos animais de produção, que têm o abate como finalidade e destino certo, os defensores identificam, por exemplo, que a média natural de vida de um suíno é de 10 a 12 anos, mas eles são mortos antes dos seis meses de vida. A média dos bovinos varia de 17 a 30 anos, entretanto, eles são mortos antes dos dez anos. E as aves que poderiam viver de 15 a 20 anos, vivem 43 dias. Fazendo essa conta, os defensores concluem que, “se faz parte do bem de um ser vivo o tempo de vida no qual ele pode usufruir da condição da espécie na qual nasce, privá-lo dessa vida é um ato de violência, pois o priva da condição de existir na qual veio a esse mundo” (FELIPE, 2011). Em contraste com a generalidade atribuída aos animais e de modo ainda mais acentuado quando se trata dos animais de produção, pois são contados aos milhares, ressalta-se que “a manutenção da vida, para todos os animais, representa uma tarefa que precisa ser assumida individualmente” (FELIPE, 2010e).

A morte e/ou o mal-estar físico infligido aos animais é tratado como um problema. Mas solucioná-los apenas não é o suficiente, pois existem outras dimensões importantes acerca da vida dos animais e a liberdade é uma delas. Como afirmam os defensores, animais são igualmente indivíduos, de modo que possuem “necessidades”, “carências”, “inteligência” e “raciocínio próprios”. Tais aspectos, “destinam-se a favorecer a busca do bem próprio de sua natureza e em particular o bem do indivíduo que o animal é, exatamente o que ocorre com os humanos, sob cujo domínio os animais se encontram” (FELIPE, 2006). Em suas (re)definições da realidade ontológica dos animais, os defensores afirmam que eles são “seres livres por natureza”, de modo que não “pode ser ético mantê-los enjaulados”. Diferentemente, é preciso garantir a “liberdade de ação de acordo com espírito de cada espécie”.

De acordo com essa perspectiva, a vida animal se caracteriza pela “necessidade de mover-se para prover-se, seguindo padrões que se mostram eficientes do ponto de vista da espécie e especialmente das características peculiares ao próprio indivíduo” (FELIPE, 2009f). Utilizando os zoológicos como exemplo de prática que priva os animais do exercício de sua liberdade, os defensores afirmam que não haveria “como justificar aprisionar animais em zoológicos, alegando que são “bem tratados, têm provimento assegurado ou coisa que o valha. Os zoológicos preservam o corpo do animal, à custa da atrofia do seu ethos, do seu espírito específico e singular” (FELIPE, 2013c). Mais do que um corpo são e bem alimentado, os animais precisariam, portanto, de liberdade para que possam exprimir sua verdadeira natureza:

Em jaulas, gaiolas, apartamentos, laboratórios, baias, galpões, barracos e flats nenhum animal alcança o bem próprio de sua forma de expressão da vida, ainda que ofereçamos a eles os meios para que possam gozar do bem-estar físico e emocional. Precisamos distinguir estes dois conceitos, se queremos sinceramente defender os animais: uma coisa é zelar pelo bem-estar deles, outra é defender que eles tenham a liberdade para buscar o bem que é próprio de sua expressão de vida. Não basta manter o corpo confortável. É preciso defender o espírito do animal (FELIPE, 2010).

Observamos que os defensores atribuem valor fundamental à liberdade dos animais e os tratam como tão dignos dessa liberdade quanto somos nós, humanos. Os animais devem ser livres para escolher, pois “a manutenção da vida, para todos os animais, representa uma tarefa que precisa ser assumida individualmente. Todos os animais buscam os meios de manutenção de suas vidas de modo autônomo” (FELIPE, 2010e). Observa-se então que, tal como entre os humanos, a satisfação das necessidades dos animais não corresponde apenas a imperativos orgânicos, mas diz respeito também a suas possibilidades de fazer escolhas. Uma vez aprisionados, os animais ficariam suscetíveis às imposições daqueles que os encarceram, e teriam suas preferências ignoradas. Nesses termos, os defensores colocam como problema que “a liberdade para escolher e seguir a própria escolha caracteriza o que naturalmente chamamos *autonomia individual*”. Nesse caso, privar os animais da liberdade física significa eliminá-los também do “espírito do qual ele é dotado para prover-se em liberdade”.

A respeito da “autonomia individual” dos animais, observamos que a escolha dos alimentos é utilizada como exemplo para ressaltar o fato de que provê-los da mesma alimentação, “todos os dias de sua vida, implica liquidar com o espírito, a consciência, o conhecimento, as percepções e os conceitos de sua mente que o mantinham vivo” (FELIPE, 2010e). Como prova disso, os defensores recorrem ainda às características fisiológicas dos animais, referentes ao fato de que, em comparação a nós, eles teriam células nervosas olfativas em maior quantidade do que as ativadas num cérebro humano, de tal modo que “cheirar e selecionar o alimento faz parte do sistema mental de todo animal, de suas escolhas e preferências” (2009f). E uma vez que não estaríamos todos os dias dispostos a nos alimentarmos das mesmas coisas, os animais também não estão.

Quando desprovidos dessa autonomia, os animais se tornam “autoinsuficientes”. Desse modo, se, por um lado, é recorrente o argumento de que em zoológicos os animais são bem tratados, bem alimentados e protegidos dos perigos que poderiam ameaçar suas vidas,

por outro, os defensores argumentam a partir de diferentes aspectos que esses locais violam suas vidas. Outro ponto levantado pelos defensores é que a permanência dos animais nesses locais os impediriam de desenvolver seu comportamento do mesmo modo como desenvolveriam em um ambiente natural:

Em zoológicos, animais se comportam de maneira absolutamente artificial e diversa do ambiente natural. Só o fato do confinamento impõe restrições inimagináveis. Quando presenciamos os animais nessas condições estamos vendo a sombra do que um dia foi aquele animal no ambiente natural, um verdadeiro fantasma, uma capa amorfa de uma vida outrora pulsante. Tal como afirma Nina Rosa, “nos zoológicos, vemos um arremedo triste de animais deprimidos e solitários, expostos à curiosidade humana, sem entender o que estão fazendo ali”. Se lutamos por direitos subjetivos para animais, devemos nos posicionar contrariamente a essa realidade e à perpetuação desse tipo de instituição. Nela, humanos e não humanos estão permanentemente comprometidos com a escravidão (LOURENÇO, 2010).

Podemos observar que outro tema entra na discussão sobre liberdade, agora ressaltando o que seria a condição natural ambiental dos animais. Garantir a liberdade e a autonomia dos animais significa possibilitar-lhes de usufruir de um universo adequado às suas necessidades. Na medida em que são retirados ou nascem e vivem fora do que seriam seus ambientes naturais, os defensores apontam para o fato de que são privados do lugar no qual “suas mentes encontram alívio emocional, e seus corpos os nutrientes necessários para atender às demandas de suas respectivas dietas” (FELIPE, 2009f). Nas gaiolas, jaulas ou cercados restariam a eles, por exemplo, gestações forçadas, alimentação artificial ou hábitos que não condizem com sua higiene. Por mais que nos empenhamos em tratar bem os animais destinados a diferentes tipos de confinamento, os defensores consideram que não somos capazes de atender ao modo peculiar de viver dos animais. Diferentemente seríamos responsáveis por contrariar “a natureza do que é o bem próprio de sua espécie”.

Diante dessas questões, os animais, donos de um espírito que os torna singulares, são tomados como seres que, assim como os humanos, possuem “interesses”. Essa noção, que também é constitutiva do entendimento sobre o que é ético por parte dos defensores, se torna uma categoria importante na reelaboração ontológica dos animais. O imperativo de que devemos assegurar não só sua vida física, mas suas boas condições de vida, tem como implicação o fato de que devemos respeitar seus interesses. Os animais sabem o que é bom para eles, e, desse modo, possuem interesses próprios os quais devemos respeitar e garantir.

Sendo assim, “retirar um animal de seu ambiente natural e social específico é violar interesses fundamentais desse animal, pois há liberdades inerentes à sua natureza que nenhum interesse humano pode ultrapassar” (FELIPE, 2010b).

Em consideração a essa perspectiva, seria ético pensar na liberdade dos animais de não serem assassinados, aprisionados, mutilados etc, independentemente de quais sejam nossos próprios interesses. Somos equivalentes enquanto seres interessados e, em razão dessa perspectiva, não deve haver hierarquia entre humanos e animais. Viemos tratando sobre a ideia de que os animais possuem racionalidade que os leva a fazer escolhas particulares. Nesse sentido, torna-se antiético impor barreiras ao seu livre desenvolvimento. Uma vez que, assim como os humanos, os animais não tomam decisões por meio da natureza, do instinto, mas tais escolhas são frutos de um processo consciente e reflexivo, os animais são considerados indivíduos no sentido da singularidade de cada ser de cada espécie. E cabe a nós respeitar essa individualidade.

Devemos ainda enfatizar, por sua vez, que tratar da “vida boa” dos animais nos moldes da “vida boa” humana não significa para os defensores que devemos viver da mesma forma. Assim como os animais *não são* gente, os animais não devem *viver como* gente. O que está em jogo são os elementos que garantem a autorrealização dos seres, e não como esses elementos devem se configurar. Os defensores são críticos, de algum modo, portanto, da “antropomorfização”, ou seja, a humanização do comportamento animal. Entendem que, “quando animais são forçados a se enquadrarem nos moldes do bem-viver humano, antropomorfizados, eles são destituídos das condições de desenvolverem seu espírito” (FELIPE, 2008e, p. 94. Como os humanos, há que se ter liberdade, autonomia, vida biologicamente continuada para garantir a autorrealização, mas não do mesmo modo. Como crítica e resposta à consideração sobre a antropomorfização dos “pets”, os defensores se preocupam em se distanciar dessa perspectiva, que consideram um erro, pois esse aspecto também furtaria os animais às condições de desenvolverem seu espírito.

A partir do posicionamento crítico dos defensores, podemos pensar a noção de antropomorfismo sobre dois aspectos: enquanto padrão de comportamento e enquanto princípio moral. Partirei do entendimento de que o antropomorfismo, como princípio moral, diz respeito aos valores que atribuem importância à vida humana e que, no caso aqui discutido, é mobilizado para tornar importante também a vida de animais. O fato de que não é ético matar animais não encontra sentido simplesmente no ato de destruir algo, mas no que

significa matar. Os defensores entendem que quando matamos animais, estamos agindo do mesmo modo reprovável quando matamos humanos. Estamos violando uma vida concebida como inviolável. A natureza que define o ato de matar humanos como algo moralmente condenável é tratada pelos defensores como a mesma natureza que torna errado matar animais. Fundamentalmente, o problema reside em impedirmos o animal de viver, ou de violarmos suas vidas através de tratamentos cruéis.

Entretanto, os padrões de comportamento relacionados ao que é considerado importante para a garantia e o respeito à vida animal, segundo os defensores, não deve ser antropomorfizado. O comportamento animal é compreendido como peculiar a cada espécie ou indivíduo, desse modo não deve ser tratado nos moldes do comportamento humano. Como afirmam, oprimimos os animais nas múltiplas esferas que garantiriam o pleno desenvolvimento de seus modos peculiares de vida. Mas a superação dessa situação não significa que animais devam vestir roupas ou utilizar talheres para se alimentar. O problema reside no fato de que nossa interação se dá de maneira unilateral, baseada numa relação de poder, na qual os animais são massacrados tanto no seu corpo quanto no espírito, pois não levamos em consideração seus interesses.

A consideração moral sobre o interesse dos animais por parte dos defensores nos leva para o tema da agência dos animais. O tema, que é ponto de partida dos defensores, é tratado também por cientistas sociais. Diferentes autores tratam dessa capacidade como uma competência que pode ser observada também neles. Mas esses autores questionam que os animais sejam impedidos de fazer escolhas ou estabelecer formas de interação com os humanos, nos termos denunciados pelos defensores.

Utilizarei, para tratar desse assunto, dois trabalhos de cientistas sociais. Um deles é o trabalho de Donna Haraway (2011) sobre o uso de animais em pesquisas nos laboratórios científicos. Dialogando diretamente com a perspectiva do direito dos animais, a autora entende que é equivocado pensarmos que tudo o que esteja acontecendo com eles nos dias atuais seja pautado pela sua instrumentabilidade. Como ressalta, há mais coisas na fabricação humano-animal que não são vistas. A autora critica a existência de duas perspectivas extremas para a compreensão das relações de uso dentro do laboratório. Haveria, de um lado, a luz pura do sacrifício e, do outro, a visão noturna do poder de dominação. Mas ambas seriam incapazes de iluminar os relacionamentos em jogo. A fim de estabelecer o que podemos entender como uma terceira via, Donna Haraway postula que a categoria “trabalho” seja

estendida para não pensarmos através dela somente as pessoas, mas também os animais. Desse modo, a autora entende que os animais em laboratório, assim como em todos os seus mundos, são trabalhadores. Desse modo, seriam “responsáveis, ou capazes de resposta, no mesmo sentido em que as pessoas o são”. Como afirma, humanos e animais são ao mesmo tempo sujeitos e objetos uns dos outros nas “intrações” que estabelecem.

O antropólogo Bastin Ricard (2013) fez pesquisas em jardins zoológicos e também concorda que a ideia de que humanos dominam os animais para atender seus interesses é uma via equivocada para se pensar nas relações estabelecidas entre humanos e não humanos. Para o antropólogo, o comportamento dos animais também é produtor de efeitos sobre nós. Ao analisar não a relação dos espectadores com os animais, mas a relação com os tratadores, sua observação etnográfica o levou a dizer que os animais possuem um “movimento de intenção”. Como afirma, os tratadores levam em conta as intenções dos animais, de modo que demonstram então um comportamento “relacional” e, por isso mesmo, “comunicacional”. O antropólogo se detém nas estratégias dos tratadores ao entrar em seus espaços para alimentar os animais e observa suas diferentes reações, bem como a dos animais. Tomando-as como um dado, afirma então que se tratam de relações sociais que implicam a reciprocidade entre ambos. E conclui que a reação do animal não é automática, pois suas estratégias para deixar o tratador entrar em seu espaço são subordinadas à sua vontade. Portanto, o tratador afirmar que desempenha uma ação participativa que requer a colaboração da vontade dos animais: “A situação de cativeiro não condena os animais ao controle direito ou total, como não condena os animais à passividade” (2013, p. 14). O antropólogo conclui então que, no zoológico, a relação com animais não se constitui pela subordinação dos animais à vontade à vontade humana. Mesmo nessa situação de cárcere os animais são capazes de expressar suas vontades.

Atribuir agência aos animais pode soar às Ciências Sociais como uma atitude revolucionária ou inovadora. E no mínimo, um objeto de estudo ainda pouco explorado. Mas, para os defensores, trata-se, como vimos, de algo simples, mera constatação. A radicalidade, na luta em favor dos direitos dos animais, repousa na necessidade de abolirmos nossas formas usuais de interação a fim de estabelecermos outras, em que não se exija dos animais “algo para o qual seus corpos e mentes não nasceram”. Enfaticamente, os defensores afirmam que os animais não nasceram para ser presos, como não nasceram para morrer. Portanto, deveríamos abrir caminho para que possam dar vazão ao sentido de sua vida e possam ser livres para desenvolverem sua expressão de vida própria.

Entre a discussão sobre agência e passividade, sujeito e objeto, importa para os defensores afirmar normativamente que animais possuem interesses e estes devem ser respeitados. Antes de buscar como se dão essas relações, o objetivo principal é combater o que acontece nos zoológicos, nos laboratórios de pesquisa e etc. de forma radical, acabando com essas práticas. Portanto, não há dúvidas, conforme a perspectiva dos defensores, de que na relação entre humanos e animais existe uma interação. O problema é de que forma essa relação se estabelece:

Uma coisa é interagir com seres vivos de outras espécies; outra, intervir em suas vidas de modo tal que sejam impedidos de gozar o que seu espírito ou mente lhe propicia. Nesse caso, nossa interação deixa de ser ética, pois implica uma inter-ferência, essa forma negativa de intervir na vida alheia ferindo-a ou trazendo-lhe prejuízos em vez de benefícios, ferindo, em vez de defender. Não adianta alegar que o animal está sendo bem tratado, porque cada espécie animal só é bem tratada se não for privada da liberdade de buscar por si mesma os meios de que necessita para assegurar seu próprio bem a seu próprio modo. Isso vale para todas as interações humanas com todos os tipos de animais (FELIPE, 2010c).

Defensores e cientistas sociais concordam quando afirmam que os animais possuem capacidades de escolha e são movidos por vontades próprias. Mas discordam quando se trata de afirmar se há ou não relação de opressão ou de submissão. Para os defensores, a resposta é sim, e o tema da agência dos animais não é tratado como ponto de chegada, mas de partida. Mais do que compreender essas formas de interação, a questão fundamental é impor como um problema moral o fato de que essas competências são sufocadas. Os defensores denunciam que há entre humanos e animais uma relação de dominados e dominadores, e os animais se constituem como a parte massacrada dessa relação. Mas, nesse, caso é importante assinalar a diferença entre o que seria o projeto científico e o projeto dos defensores para compreendermos o posicionamento diferente diante dessa abordagem. Afinal, o aprofundamento dos defensores sobre essa questão tem um objetivo político muito bem delimitado, que é o de transformar o padrão de relação entre humanos e animais. Embora sejam cientistas e mobilizem também esses saberes, discutimos que esse esforço é parte constitutiva da militância em favor dos direitos dos animais.

2.6 A normatividade da ética animalista

Como discutimos, dado que a concepção moderna ignora que os animais, assim como os humanos, possuem uma interioridade, os defensores consideram que os princípios éticos e epistemológicos em torno do antropocentrismo não correspondem à realidade dos seres e coisas do mundo. Vimos que uma das críticas feitas é que este princípio é exclusivo aos humanos, enquanto que, aos animais, nega-se dignidade. O paradigma antropocêntrico seria então limitado e insuficiente, de modo que se faz necessário uma nova ética que congregue também o interesse dos animais. Assim alcançaríamos a justiça. E, para os defensores, seremos capazes de tornar possível essa nova realidade quando o antropocentrismo ruir.

Considerando a revisão do paradigma moderno realizada pelos defensores, observamos que esses agentes creem ser imprescindível uma transformação paradigmática, por meio de uma reforma moral e legislativa. Para os defensores, “é indispensável mudar a pré-compreensão, superar o senso comum pelo bom senso. Assim, em um exemplo simples, o homem vai se questionar se tem direito de aprisionar um pássaro para se deleitar com o seu canto – ou lamento” (Oliveira, 2008). A partir dos argumentos expostos nas seções anteriores, os defensores acreditam que devemos agir corretamente, percebendo, primeiro, que os animais não são objetos e, segundo, que não existem para nossa livre disposição sobre suas vidas. Por meio dessas novas perspectivas, quebraria-se “o paradigma antropocêntrico, carcomido, insuficiente, preconceituoso” (OLIVEIRA e CHALFUN, 2009, p. 1230).

Como forma de operacionalizar essa virada paradigmática, o antropocentrismo é criticado em sua natureza epistemológica, ou seja, a respeito do conhecimento que traz sobre o que são humanos e animais. De acordo com os defensores, a filosofia moral tradicional “lega-nos conceitos e concepções que, muitas vezes, não traduzem nem representam a realidade da natureza de nenhum ser animado, apenas a forma como essa natureza foi e é concebida pelos filósofos que se dão ao trabalho de inventar tais dicotomias” (FELIPE, 2007). Desse modo, se o animal é tratado como autômato, não é porque essa é sua natureza ontológica, mas porque o paradigma antropocêntrico, equivocadamente, assim o definiu. Para os defensores, impõe-se perceber que as noções de igualdade e desigualdade desse paradigma “são antes de base moral do que factual ou orgânica ou, por outras palavras, são antes edificações do que verificações, criações do que declarações. São discursos.” (OLIVEIRA, 2008).

Os defensores entendem criticamente que os fundamentos da ética antropocêntrica fazem parte de um projeto de poder dos homens sobre os demais seres vivos. Essa ética é desqualificada como uma ação da ordem do discurso, que tem a finalidade de subjugar os animais aos interesses humanos. Pensar nessa crítica feita, de que a ética moderna consiste em um discurso, poderia nos levar a uma percepção socioantropológica nos termos discutidos por Howard Becker (2008). De acordo com o autor, regras sociais são criações de grupos sociais específicos e “na medida em que as regras de vários grupos se entrecrocaram e contradizem, haverá desacordo quanto ao tipo de comportamento apropriado em qualquer situação dada” (BECKER, 2008, p. 27). No entanto, a ética animalista é tratada como um universo de constatações e valores que se caracteriza por ser correto e verdadeiro. Em outras palavras, os defensores não entendem sua perspectiva como criações de grupos sociais, embora denunciem o antropocentrismo como tal. Mas a entendem como algo lógico e que corresponde à realidade. Retomando a discussão do capítulo anterior, de que a disputa em favor dos animais se dá no laboratório, os defensores entendem a ética animalista como resultado de uma observação objetiva da realidade de humanos e animais.

Nesses termos, a desqualificação do paradigma antropocêntrico é feita, levando em consideração o erro conceitual em que está baseado. A atribuição de direitos dos animais consistiria em uma reparação desse erro e um caminho em direção à justiça. A reparação do paradigma moderno é entendida como um movimento em direção à verdade do mundo, ou seja, um caminho necessário para o reconhecimento da verdadeira ontologia dos seres:

Uma ética como essa acaba por se constituir em verdadeira ideologia, demonstrando claramente como as teorias e os sistemas filosóficos ou científicos escondem a realidade social, econômica ou política, e acabam por se constituírem em poderosos instrumentos de dissimulação da realidade, a serviço da exploração, da dominação e da opressão de um grupo sobre outro. (GORDILHO, 2006, p. 47)

O efeito desse erro conceitual, na crítica dos defensores, foi eticamente grave, pois tornou possível que animais fossem submetidos de maneira irrestrita à exploração humana. O paradigma antropocêntrico, portanto, além de epistemologicamente errado, não é ético, pois se tornou responsável por deixar os animais de fora da proteção moral. Para os defensores, a concepção de humano e não humanos em torno desse paradigma se configurou numa forma de discriminação, e somente a partir de sua transformação poderemos abandonar costumes e práticas cruéis aos animais.

Essa transformação é reivindicada pelos defensores, mas sabemos que não se trata de uma regra socialmente aceita. Não é errado matar animais, pelo contrário, trata-se de uma prática habitual e institucionalizada. Considerando novamente os estudos de Howard Becker, de acordo com os quais a infração de uma regra “não é uma qualidade do ato que a pessoa comete, mas uma consequência da aplicação por outros de regras e sanções” (p. 22), observamos que os defensores têm como objetivo transformar o modo como entendemos esse ato. A elaboração da ética animalista visa comprovar ou esclarecer que os diferentes usos dos animais é uma ação condenável. Trata-se então de fazer do que é amplamente aceito uma situação de desvio. Discutimos que o veganismo pode ser compreendido como um ato desviante porque questiona valores básicos da sociedade. Desse modo, dizer que se alimentar de bens de origem animal é um assassinato questiona de igual modo as normas que configuram a modernidade. E, nesse caso, o comportamento desviante denunciado tem origem em nossa ética antropocêntrica, pois não só agimos de forma cruel com animais, como construímos um paradigma que autoriza essas ações.

Rotular o uso de animais como moralmente condenável implica no estabelecimento de princípios que nos levem a compreender nossas práticas como tal. A pretensão de corrigir o modo como nos relacionamos com os animais não significa apenas a mudança das relações que estabelecemos com outros seres vivos, mas também do modo como entendemos o ordenamento dos seres e coisas no mundo. Refutar a “ética antropocêntrica” e engendrar a “ética animalista” é o meio através do qual os defensores pretendem rotular eficazmente nossas ações como erradas. A reivindicação de direitos aos animais ocorre por meio do estabelecimento de novas regras sociais que se entrecrocaram com as regras existentes e que tornam “normais” os usos que fazemos dos animais. O objetivo é, portanto, fazer com que os novos valores animalistas se convertam em regras específicas, com a finalidade de fundamentar o erro de nossas ações e interditar toda e qualquer apropriação dos animais. A partir da ética animalista, os defensores querem nos fazer questionar se: É certo manter animais em zoológicos? É certo matar animais para a produção de alimentos? É certo utilizar animais em atividades de entretenimento? E nos fazer crer que a resposta para todas essas perguntas é absolutamente não.

O esforço de rotular as ações contra os animais como desviantes e de construir e impor a ética animal como fundamento de nossas ações pode ser inserido na discussão de Howard Becker (2008) sobre “empreendedorismo moral”. Como já foi dito, de acordo com o autor,

regras são criações e, portanto, “todos os grupos sociais fazem regras e tentam, em certos momentos e em algumas circunstâncias, impô-las” (p. 15). Esse processo não pode ser arbitrário. Conforme o autor salienta, a imposição requer explicações. Por esse motivo, a imposição de uma regra é compreendida como um empreendimento. Observando as ações dos defensores, não temos dúvidas de que a organização de centros de pesquisas, a produção de livros, artigos, filmes, a promoção de congressos, publicações de cartas públicas, ajuizamentos de causas diversas, com o fim último de tornar efetivo o direito dos animais, colocam-nos ante uma tarefa empreendedora. Os defensores dos animais, podem então ser definidos como “empreendedores morais”, o que nas palavras de Becker, significa que esses agentes buscam a “criação de um novo fragmento da constituição moral da sociedade, seu código de certo e errado” (2008, p. 151).

Corrigindo nossa ética, os defensores buscam, portanto, transformar nossa disposição no sentido de considerarmos legítima a garantia de uma vida digna para os animais. A ética animalista serviria como um fundamento inquestionável para um novo padrão de relacionamento entre humanos e animais, porque evidencia que nossa base moral é fundamentada por preceitos incorretos. Como afirma Howard Becker, não é novidade que crenças e costumes que exerçam forte influência sobre nós sejam refletidos a ponto de se construir uma forte oposição a eles, tal como ocorreu com a escravidão, por exemplo. Do mesmo modo, o que é considerado ético para uns não é considerado para outros. Sobre um mesmo fenômeno existem posicionamentos diversos. Tomando seu posicionamento ético como uma decorrência lógica da realidade dos animais, os defensores pretendem desestabilizar a ética vigente a partir de uma releitura crítica que evidencie o erro em não considerar como simétricos os interesses humanos e não humanos.

Observa-se então que a reparação da realidade por meio da elaboração da ética animalista não é entendida a partir de uma perspectiva relativista e nem de uma mudança de pensamento que pode conferir ou não maior sensibilidade à vida animal. Mas de uma forma normativa e absoluta. Como discutimos sobre o abolicionismo, não há na ética animalista qualquer abertura crítica para a relativização de suas ideias. Howard Becker trata o empreendedor moral como “reformador moral”, ou seja, como um sujeito que acredita que sua missão é sagrada, na medida em que opera os novos valores defendidos como absolutos. Nesses termos, os valores que fundamentam a reivindicação de direitos dos animais são

tomados como fieis à realidade e isentos de quaisquer interesses que não a garantia dos interesses dos animais.

Como forma de sustentar a pretensão de universalidade da ética proposta, os defensores constroem suas reivindicações por meio de uma perspectiva crítica sobre a noção de relativismo. Esse conceito é entendido como um princípio que garantiria a manutenção de certas práticas que, segundo suas denúncias, violariam os interesses dos animais. De acordo com a crítica realizada, na medida em que o relativismo não faria um julgamento de valor, existiria então a produção de conhecimento “apenas” na ordem de como as coisas são, tornando a reparação da realidade impossível. O posicionamento neutro, ou que apenas compreenderia os “abusos” cometidos contra os animais como da ordem da cultura, seria responsável por garantir a manutenção dessas práticas. Mas, os defensores trazem a violência para o centro do debate com o intuito de justificar a necessidade de abandonarmos tais práticas. Disto resulta que nossos princípios éticos e instituições devem ser remodelados para atender também aos interesses dos animais. O problema do relativismo consistiria então no fato de que ao adota-lo permaneceríamos no plano descritivo. E, nesse plano, seria impossível avaliar moralmente as ações praticadas contra os animais e, por conseguinte, propor transformações:

A farra-do-boi, mais do que preservar a “cultura açoriana”, desculpa esfarrapada adotada inclusive por cientistas da área da história e da antropologia, é o retrato genuíno da moralidade ocidental em sua pior performance desde os tempos das arenas romanas. Ao tolerar o uso e abuso de animais para jogos que fascinam apenas um dos lados participantes, a cultura que está sendo preservada e a ideia subliminar que de fato está sendo cultuada é a de que os animais nascem para nos servir, ou, em outras palavras, que, sendo objetos da propriedade humanos, pode-se fazer o que bem entender com eles. (FELIPE, 2010).

O relativismo, que, segundo as considerações dos defensores, busca atestar a legitimidade de quaisquer práticas culturais sob o ponto de vista de que não existem verdades, é considerado um grande entrave à causa animal. Os defensores postulam que, se seguirmos esse princípio, seria impossível o engajamento em uma crítica da realidade, pois, em linhas gerais, se não há o “certo”, também não haveria o “errado”. Nesse caso, uma das principais objeções que fazem é que, se mantivermos uma tolerância acerca de determinadas práticas, porque correspondem a um universo particular de códigos culturais, deveríamos ser tolerantes com “atrocidades do passado e do presente” no que diz respeito também aos humanos. De

acordo com os defensores, os valores da vida, da liberdade e da integridade não podem ser menos importantes que uma tradição arraigada: “Qualquer premissa ética deve ser universalizável. Se usamos critérios diferentes para julgar situações semelhantes, não estamos sendo éticos e sim promovendo abertamente a injustiça (MÜLLER, 2008b)”. Como mais um exemplo, a questão da escravidão é trazida novamente para o debate como reforço ao argumento em favor dos animais. Conforme salientam, na luta abolicionista, a escravidão também era defendida em nome tradição.

A possibilidade de mobilizar o respeito à diversidade cultural como aspecto que legitimaria o consumo de carne ou o sacrifício religioso, por exemplo, é veementemente negada por esses agentes. Não há lugar para exceções. Legitimar, através da lógica da diferença cultural, a manutenção de práticas e hábitos que, segundo suas considerações, promovem “crueldade” contra os animais é entendido como uma ação de forças conservadoras. A interdição de qualquer uso que possa ser feito dos animais não aparece como um fato contextualizado ou particular, mas de forma universal, como uma ação eticamente condenável. Para além de qualquer convívio que pudesse harmonizar a proteção animal com práticas já existentes, os defensores reivindicam a completa transformação da ideia de que é legítimo usar animais para atender aos nossos interesses.

Esse aspecto poderia nos igualar como vítimas aos animais, tendo em vista a supressão de práticas consideradas importantes para nossa existência individual e coletiva como, por exemplo, o exercício da fé por meio de sacrifícios animais, ou a realização de festejos, como os rodeios. Essa ideia está presente no trabalho do filósofo francês Francis Wolff (2009) sobre a construção dos animais como sujeitos morais e jurídicos. De acordo com o autor, atribuir direito aos animais implica na interdição da liberdade humana:

Mas se trata, de acordo com o termo, de “libertar” os animais de toda ação humana, ou como é melhor dito, de interditar a pesca, a caça (interditar só aos homens, não aos “outros animais” pescadores ou caçadores), de impor a todos (ao menos a todos os homens) o vegetarianismo ou de interditar o uso de lã, ou couro (pois como dizem, é impossível de criar animais de produção sem “fazer sofrer” os “seres sensíveis”), portanto, observamos que o animalismo, a despeito de suas pretensões generosas não uma extensão dos valores humanistas, mas sua negação (WOLFF, 2009, p. 146)

Essa forma de interpretação da reivindicação de direito aos animais pode ser compreendida como uma crítica. E, se assim for tratado, podemos dizer que os defensores dialogam em seus textos sobre tais acusações a fim de defender que a “obrigação moral” de

abandonar práticas culturais, econômicas e científicas, presentes por muitos anos em nosso cotidiano, não é uma forma de opressão sobre os humanos, mas uma ação em busca do que é justo. A resposta a essa possível chave interpretativa consiste em afirmar que não se trata de uma imposição arbitrária, mas de uma transformação imprescindível para alcançarmos a justiça e corrigir o mal que fazemos aos animais.

O posicionamento adotado pelos defensores nos abriria a possibilidade de tratá-lo criticamente não apenas como uma ação que vai contra a liberdade humana, mas também como uma visão etnocêntrica. Entretanto, de acordo com os defensores, o seu posicionamento é justificado uma vez que as reivindicações em favor dos animais são feitas em nome do que é ético e do que não é. O que podemos entender como tradição, os defensores entendem como “algo ruim” ou um “fungo moral”. Desse modo, abandonar determinadas práticas seria um modo de “arejar um pouco nossa mente, abolir essas tradições todas e deixar que entre um pouco de luz nesses porões e sótãos onde confinamos nossos valores morais desprezando animais” (FELIPE, 2013e). Citando os usos tradicionais dos animais, tais como: vaquejada, cavalhada, farra-do-boi, rodeios, circos com animais, puxadas de cavalos, touradas, zoológicos, gaiolas de pássaros, jaulas, galpões de criação de animais, animais usados para tração, animais usados para extração, animais em confinamento completo, animais cortados em bifés, animais descarnados para extração da pele, animais usados em testes químicos, animais usados em rinhas, animais usados para alimentação, percebe-se que o problema crucial nessas atividades é que “em nenhum desses casos os interesses genuínos dos animais, como o interesse em viver e escolher o que fazer de sua liberdade, usando sua mente específica, foram ou são respeitados” (2013e). Portanto, como afirmam os defensores, estaria mais do que na hora de abolirmos tais “tradições imorais”.

Desse modo, a tradição não se constitui para os defensores como um argumento legítimo. Ser tradicional não implica que determinadas práticas sejam dignas de serem preservadas. No argumento defendido, ser ético é mais importante que ser tradicional. E mesmo que determinadas práticas existam desde longa data, essa longevidade não faz delas ações que mereçam ser preservadas. Lutar pelo fim de atividades tradicionais que fazem uso de animais significa “tomar partido” em direção a um “caminho mais adequado. Tentar ser correto”. Em nossa busca por sermos corretos, a dimensão ética é tratada como ferramenta necessária para a restrição das vontades humanas.

Segundo os defensores, por sermos dotados de imaginação e de forte vontade egocêntrica, há que se ter um limite ético que nos restrinja em nossa busca de prazer e realização do nosso projeto de vida. Para que possamos agir de forma ética em relação aos animais, devemos ter um “senso de justiça moral”. Esse senso nos levaria a admitir que “devemos impor limites aos nossos propósitos quando ameaçam avançar sobre o corpo e os propósitos de outros seres vivos, ainda que o respeito a tal limite nos traga alguma forma de aborrecimento” (FELPE, 2009g). Deixar de comer carne, de se vestir com couro, de vibrar em arenas de rodeio, tornar possível outros caminhos para o desenvolvimento científico, sem testes com animais, pode parecer por um lado uma restrição aos seres humanos, ou uma forma de pensar que se impõe a outros modos, e que não só traria incômodos, como atrapalharia o próprio desenvolvimento da humanidade num sentido mais amplo. Mas, por outro lado, independentemente de todos esses aspectos, os defensores afirmam que o importante é que não é ético explorar os animais. Portanto, faz-se necessário abolir a convicção humana de que essas vidas existem para servir aos nossos propósitos.

A militância em favor dos animais ocorre por vias da elaboração de uma noção ética que busca adquirir força retórica capaz de garantir a integridade da vida animal em seus diferentes aspectos. Ou, em outras palavras, interditar e transformar um conjunto vasto de práticas que se estendem por diferentes áreas da vida social. Como estamos discutindo nesse capítulo, a desconstrução do paradigma antropocêntrico em direção à ética animalista condiz com esse esforço de transformar o que tratamos como prática rotineira em algo moralmente condenável. Vimos que os defensores entendem a ética como um conjunto de valores que deve restringir nossas ações a fim de corresponder não só aos nossos desejos e vontades, mas também aos de outros. Ao incluir os animais, alguns aspectos presentes nos princípios éticos são mobilizados e outros são redefinidos para a defesa da causa animal. Esse novo princípio usa, portanto, o que lhe parece adequado, transforma o que pode ser adaptado e abandona os princípios que impedem a entrada dos animais no âmbito da esfera de proteção moral. De modo similar à confecção de uma colcha de retalhos, os defensores se debruçam criticamente sobre os fundamentos identificados como orientadores da ética vigente, com a finalidade de estendê-la para os animais.

Como discutimos no primeiro capítulo, esse empreendimento é parte do moderno movimento de defesa dos animais, que surgiu após a publicação do livro de Peter Singer e os trabalhos de Tom Regan e Gary Francione. Em uma perspectiva internacional, existem

diferentes pesquisadores que trabalham sobre essa temática. A partir da reunião desses trabalhos se consolidou um campo filosófico e científico que identifica os pesquisadores que fazem parte desse campo como “animalistas” e/ou “abolicionistas”. No caso brasileiro, para nos restringirmos ao universo pesquisado, observamos que os trabalhos desses três autores servem como um importante referencial teórico. Veremos que alguns temas aparecem de forma repetida entre esses autores e são igualmente apropriados pelos defensores em seus argumentos em favor dos animais.

Em torno da “ética animalista”, os defensores discutem os princípios que nos obrigariam a nos preocuparmos com os animais. Acerca da relação entre ética e obrigações, Jean-Paul Sartre nos explica que “para que exista uma moral, uma sociedade, um mundo que respeite as leis, será necessário que alguns valores sejam levados a sério e considerados como existentes *a priori*” (2013, p. 31). Os defensores vão justamente atrás dessa transcendência que, como já vimos, é a mesma que existe para os humanos. Nossas obrigações morais perante os animais são justificadas como uma forma de respeitar os interesses gerais de sua espécie e particulares de sua individualidade. Como humanos e animais possuem um espírito próprio, cabe à moral abranger igualmente as necessidades de humanos e não humanos.

Nesse sentido, a primeira questão que se impõe a nós é a ética do “dever”. Presente no trabalho dos filósofos animalistas, essa questão é discutida como primordial pelos defensores, sobre a justificativa de que, se “reconhecemos que temos o dever de não causar dano, dor, sofrimento e morte a outros seres vivos, isso quer dizer que eles têm direito à integridade, ao prazer e à vida” (FELIPE, 2009g). Pensando no dever de cuidar em relação ao que seria o “conceito ético de dever”, os defensores argumentam que é preciso haver limites sobre “não fazer o mal” e “fazer o bem” no que diz respeito às relações que estabelecemos, seja entre os próprios humanos ou entre humanos e animais. A equiparação entre as espécies, discutida anteriormente, justifica esse posicionamento. Portanto, na ética animalista, os animais são inseridos na relação com os humanos como sujeitos a quem devemos ter o dever de cuidar.

Entretanto, como os defensores apontam, essa perspectiva seria conflitante com o que seria o sentido comum da ética, que é “a necessidade humana de dar e receber”. Como afirmam, “a ação ética teria como motivação a expectativa de que o que fazemos ao outro um dia nos seja feito (regra de ouro)” (FELIPE, 2009e). Essa perspectiva tornaria ética e reciprocidade duas dimensões a serem tratadas de maneira interligada. Os humanos impossibilitados de participarem dessa expectativa mútua entram na categoria de “seres

vulneráveis”. De acordo com os defensores, trata-se de inserir os animais nessa mesma classificação, uma vez que são limitados de igual modo na expressão de suas vontades e na capacidade de defender-se das agressões que são a eles infligidas.

Discutimos que o fato de nos preocuparmos com seres vulneráveis significaria que, enquanto humanos, somos capazes de efetuar o pleno uso da nossa racionalidade na medida em que protegemos os seres que mais precisariam dessa proteção. Esta mesma noção de vulnerabilidade é discutida aqui como um princípio que nos impõe o dever ético de cuidar, independente do que receberemos em troca. Na ética animalista, cabe aos agentes “vulneráveis” (humanos ou animais) serem protegidos dos “interesses egoístas de outros agentes morais” (FELIPE, 2009e). Portanto, a ética, para ser capaz de abranger os animais, deve basear-se na proteção do outro, não em uma ação que vise algum ganho ou em um princípio que se dá através de uma equiparação sobre as capacidades daqueles que merecem proteção, ao contrário: a “ética tem a ver com altruísmo moral, não com interesses do tipo toma-lá-dá-cá” (Idem).

Mas essa noção de vulnerabilidade poderia apresentar como problema o fato de que os animais, diferentemente dos humanos, mesmos plenos de suas capacidades, são incapazes de expressar suas necessidades. Como forma de lidar com a conjugação entre essas duas ideias, os defensores entendem que, a despeito da diferente natureza que determina a incapacidade de humanos e animais, o fato importante é que ambos são suscetíveis ao mal que outros agentes podem fazer. Diante disso, “nosso dever moral é protegê-los dos nossos atos e empreendimentos, quando os ameaçam, e defendê-los dos atos e empreendimentos de terceiros, quando os ameaçam de dano, dor, sofrimento e morte” (2009e).

A ideia de que a diferença entre humanos e animais não deve ser moralmente relevante é abordada por meio da diferença existente entre os próprios humanos. Os defensores argumentam que um gênio reconhecido como, por exemplo, Albert Einstein não mereceria maior proteção do que um indivíduo com limitações cognitivas. A despeito dessas diferenças, ninguém defenderia que o gênio deveria possuir maior proteção que o indivíduo privado de certas capacidades. Ambos devem igualmente ser protegidos e não tratados como meios para nossos fins.

Sobre os animais, essa mesma perspectiva deveria ser aplicada, ou seja, não se pode utilizar a diferença entre os seres em termos de capacidades para atribuir-lhes maior ou menor consideração moral. Portanto, há que se considerar humanos e animais como moralmente

relevantes. Como foi discutido, tal como a vida humana, a vida animal possui um valor que não é quantitativo, ou seja, “não pode ser calculado em termos de dinheiro, utilidade para interesses humanos, ou nossa afeição ou rejeição por eles”. Diferentemente, o valor que a vida animal possui e que a ética deve proteger “é um bem específico, próprio daquele ser incluído no âmbito da comunidade moral. Destruindo-se esse bem não se pode colocar outra coisa em seu lugar como compensação, ao contrário do que tem valor instrumental”. Para exemplificar esse argumento, os defensores fazem uso da seguinte metáfora: “Quando um carro deixa de funcionar a contento, pode ser substituído por outro. Uma vida, quando destruída, não é compensada jamais por outra vida”(FELIPE, 2009h). Portanto, embora os animais não sejam capacitados a agir reciprocamente, é ético tratar-lhes bem, pois sua vida também possui valor em si.

A singularidade caracteriza a existência de cada ser humano e a torna valiosa em si mesma. Em razão disso, configurou-se na modernidade o pressuposto de que a vida humana possui valor inerente. O valor moral defendido para os animais é pressuposto do mesmo valor inerente atribuído à vida humana. Para os defensores não há diferença sobre a configuração moral da vida de humanos e animais, pois “o valor da vida não se reduz à diversidade na qual ela toma forma. O valor moral da vida se constitui por sua especificidade singular, por expressar o mistério da preservação do próprio existir numa forma que não se repete” (FELIPE, 2009i). Nesses termos, a perspectiva ética de que “tudo o que possui valor inerente não deve ser usado como meio, deve ser respeitado como fim em si mesmo” é imputada também aos animais.

Para os defensores, há ainda que se refutar outro critério, que é baseado na diferença, para problematizar a exclusão dos animais da comunidade moral da qual humanos fazem parte. Sobre essa discussão, os defensores recorrem à crítica feita pelo filósofo Humpry Primatt à ética tradicional. De acordo com o filósofo, nessa ética, a linha demarcatória que define os seres que têm assegurado proteção moral leva em consideração a configuração biológica dos mesmos, não os interesses comuns a eles. Nesse caso, a perspectiva de uma equiparação moral entre humanos e animais não considera válido excluir os seres da esfera de proteção moral com base nos diferentes formatos em que a vida se configura. É um erro hierarquizar os seres em termos de suas diferenças físicas. Os “contornos tão variados e singulares” dos seres vivos precisa nos mostrar o contrário, que por essa razão temos o “dever de respeito pela singularidade de cada uma das formas nas quais a vida se expressa”.

Operando com o conceito da “singularidade”, o respeito moral com os animais se dá não por sermos semelhantes ou tolerarmos sua diferença, mas porque os animais também são “um recorte único, por existir em uma condição que não se repetirá jamais, portanto, singular” (FELIPE, 2008c). A morte ou os maus tratos infligidos aos animais não são éticos porque implicam na violação da expressão singular de suas formas de vida. Na medida em que a diferença não poderia ser tratada como princípio ético norteador das ações, a ética animalista é fundamentada através do “princípio da igualdade” e do “princípio da analogia”. O primeiro diz que os interesses de humanos e animais devem ser igualmente considerados e respeitados. O segundo princípio afirma que a consideração moral atribuída aos seres não pode ser diminuída em razão de fatores ou circunstâncias que não podem ser controladas pelo indivíduo, como por exemplo, a configuração biológica em que ele nasceu. Nesse caso, o respeito à igual consideração de interesses se torna importante para tornarmos éticas todas as relações que estabelecemos

Essa definição em torno da “igual consideração de interesses” está em consonância com a questão central da ética animalista defendida pelos três filósofos anteriormente citados. Dada a centralidade que ocupa para justificar a proteção e direitos dos animais, podemos dizer que esta definição se constitui como o cerne da questão. Por que animais merecem ser respeitados assim como os humanos? Porque compartilham com eles a posse de uma vida e o interesse de vivê-la bem. Todos os argumentos acima discutidos podem ser considerados prenúncios para o relacionamento entre ética e interesse como aspecto fundamental que justifica a proteção moral dos animais. A perspectiva de que os animais possuem interesses é o que confere conteúdo à proibição moral e legal de tratarmos animais como coisas. É consenso para os defensores, como para os filósofos animalistas citados, que a diferença entre humanos e animais não é considerada moralmente válida porque ambos igualmente possuem uma vida interessada no seu bem-estar.

A vinculação entre ética e interesse é abordada por Peter Singer (2010) através do que o autor identifica como “princípio moral da igual consideração de interesses”. Conforme o autor, o interesse deve se constituir como um princípio que se coloca acima da diferente aparência e capacidades que os seres apresentam. O ponto importante, segundo Singer, é que esse preceito moral, que se tornou básico para a regulação da relação entre humanos, deve também ser aplicado aos animais: “o elemento básico – levar em conta os interesses de um ser, seja quais forem seus interesses – deve-se, de acordo com o princípio da igualdade, ser

estendido a todos os seres, negros ou brancos, do sexo masculino ou feminino, humanos ou não humanos” (SINGER, 2010, p. 10). A fim de se proteger o interesse dos animais, o autor entende que deveríamos incluí-los na esfera das nossas preocupações morais, de modo que suas vidas deixem de ser tratadas como meio para fins humanos.

Igualmente, Gary Francione (2013) compartilha dessa perspectiva. De acordo o filósofo, os interesses dos animais são fundamentais para justificar que seja destinado a eles um tratamento moral. O autor também recorre ao “princípio da igual consideração” para defender que os animais, como os humanos, também têm interesses moralmente significativos e, por isso, devem ser igualmente protegidos. Aplicar esse princípio aos animais é entendido como uma forma de universalidade, na medida em que não distinguiria como mais ou menos relevantes os interesses individuais ou de um grupo em particular. Animais e humanos se diferenciam enquanto grupos ou indivíduos, como homens e mulheres, por exemplo, mas se igualam enquanto “pessoas” que possuem interesses dignos de serem respeitados. Para Gary Francione a extensão desses princípios aos animais colocaria fim à dualidade entre pessoa e coisa.

Como afirma o autor, o direito básico de não ser tratado como uma coisa é a condição mínima para ser um membro da comunidade moral, e desse modo, devemos aplicar aos animais “o princípio da igual consideração, ou a norma que devemos tratar semelhantes semelhantemente” (2013, p. 28) . Rever o estatuto dos animais de coisa ou objeto significa então que eles não devem ser tratados como meras coisas com as quais não temos qualquer obrigação moral. Portanto, a afirmativa de que os animais possuem interesses nos leva, logicamente, a atribuir-lhes um valor inerente e, portanto, ao merecimento de respeito moral.

Sem utilizar especificamente a palavra interesse, mas fazendo uso da noção de respeito, a argumentação de Tom Regan (2006) encontra o mesmo sentido. Como Singer e Francione, Regan também discute sobre as diferenças entre humanos e animais e defende que as características mobilizadas como, por exemplo, maior ou menor capacidade intelectual, não devem marcar divisões morais fundamentais. Em contraposição a essa diferença, somos igualados na ótica do autor em nosso direito de sermos tratados com respeito. Esse respeito se deve ao fato de que “todos somos iguais em aspectos relevantes, relacionados aos direitos que temos: nossos direitos à vida, à integridade física e à liberdade” (REGAN, 2006, p. 60). A argumentação, por parte do autor, de que tais direitos são importantes para os animais tem como base o fato de que, como nós, esses seres também são conscientes do mundo e do que

lhes acontece. Não somos, portanto, os únicos portadores dessa capacidade, a dividimos com os animais. Desse modo:

O que nos acontece – seja aos nossos corpos, à nossa liberdade ou às nossas vidas – importa para nós, porque faz diferença quanto à qualidade e à duração das nossas vidas, conforme experimentadas por nós, quer os outros se importam com isso, quer não. Quaisquer que sejam nossas diferenças, essas são nossas semelhanças fundamentais. (REGAN, ano 2006, p. 60)

Os animais, para o autor, são “alguém”, no sentido de que possuem desejos, necessidades, memórias e frustrações. Então, embora não utilize a palavra interesse, a ideia justificadora da atribuição de proteção e direitos é a mesma: animais têm uma vida e o interesse de tê-la respeitada. Nesse sentido, Tom Regan estabelece o conceito “sujeito de uma vida” a fim de igualar moralmente humanos e animais e atribuir-lhes direitos. As diferenças já tratadas, sejam físicas ou intelectuais, se tornam irrelevantes diante do fato de que humanos e animais possuem uma vida para viver. Como os animais são sujeitos de uma vida, o autor entende que ambos não podem ser tratados como coisas, ao contrário, ambos têm o direito de serem tratados com respeito.

O princípio da igualdade moral assume importância decisiva na argumentação em favor dos animais, ainda que por diferentes caminhos. E cabe ressaltar que essa discussão estava presente nos trabalhos de Humphry Primatt, ainda no século XVIII, que também é citado pelos defensores. Esse princípio é mobilizado ora como questão legal, ora como questão moral. Peter Singer trata dessas questões usando o termo “princípios morais”. Tom Regan e Gary Francione abordam o problema em termos de “direitos morais”. Apesar da diferente estratégia ou terminologia utilizada, o que esses três filósofos defendem principalmente é que humanos e animais possuem interesses semelhantes e, portanto, devem ser tratados igualmente. Em outros termos, se os animais são “alguém”, eles devem ser protegidos e respeitados.

Como vimos no início desse capítulo, a própria definição de ética consiste em dizer que nossas ações devem atender não só aos nossos interesses, mas também aos interesses daqueles que são afetados por elas. Nesse sentido, na perspectiva dos defensores, temos o interesse de andar de charrete, mas o cavalo tem o interesse de não passar o dia nos carregando por diferentes pontos de uma cidade. Os toureiros têm o interesse de praticar a tourada, mas o touro tem o interesse de não morrer em arenas sobre o aplauso do público.

Esses exemplos demonstram o princípio ético animalista sobre o qual devemos nos orientar, conforme a perspectiva dos defensores. Influenciados pela discussão teórica dos filósofos animalistas, os defensores orientam suas pesquisas e a produção de textos a partir dessa conjugação entre ética e interesse para justificar nossa obrigação e garantir aos animais o que entendem como uma vida plena e livre de sofrimento.

2.7 A “correção jurídica” como garantia dos interesses dos animais

Nessa virada paradigmática os defensores consideram importante que as noções em torno da igualdade entre humanos e animais não se tornem apenas uma norma moral, mas também uma norma legal e, portanto, que se configure em direitos constitucionais. Sendo assim, embora nem todos os filósofos animalistas citados falem em direitos, os defensores entendem que esse domínio é fundamental. Segundo suas considerações, “para não cometer erros, a única saída é atribuir direitos a todo indivíduo capaz de sofrer malefícios ou de ser beneficiário das ações dos sujeitos morais agentes” (FELIPE, 2008d). O direito se faz necessário no discurso a favor dos animais, pois “precisamos de leis para traçar o desenho do nosso caráter”. Portanto, assim como a ética, as leis também teriam o papel de constituir e assegurar as ações favoráveis aos animais.

Ao tratarem de leis a fim de proteger os animais, essa tarefa também é entendida como uma ação complexa, uma vez que pressupõe uma reforma profunda do direito. A transformação do Direito para abranger os animais precisa reparar uma situação que se constituiu ao longo dos séculos quando “construiu-se um muro a dividir os humanos das outras espécies, estando, de um lado, o ser humano e sua conduta valorada pelo direito, do outro, todos os não-humanos se significação jurídica. (TRAJANO, 2014, p. 145). Em vista desse caminho, os defensores entendem o tamanho do seu desafio. Refletem que transformar o direito para proteger os animais significa, nos mesmos termos da moralidade ocidental, uma revolução paradigmática. Nesse sentido, definem sua tarefa como um esforço de romper com o que consideram o paradigma dominante do direito, que protege apenas humanos, e “superar resistentes obstáculos, solapar noções correntes e arraigadas” (OLIVEIRA, 2008).

A disputa em torno do reconhecimento jurídico dos animais como sujeitos de direito repousa também na capacidade das técnicas legais de “fabricar” pessoas e coisas (POTTAGE, 2004). De acordo com Alain Pottage, as técnicas legais se constituem em modos de ação,

apresentados em um contexto cultural rico, “que acionam textos, práticas, instrumentos, dispositivos técnicos, formas estéticas, gestos estilizados, artefatos semânticos e disposições corporais” (2004, p. 1). Essas técnicas, ou as instituições legais, desempenham um papel essencial na constituição e manutenção da distinção entre pessoa e coisa. Nesse caso, observamos então como o Direito é acionado pelos defensores para promover e, ao mesmo tempo, reconhecer outra arquitetura institucional acerca da concepção jurídica de humanos e animais.

Observamos então que os defensores dos animais reivindicam uma nova concepção do direito, de maneira que este deixe de ser “influenciado por uma visão antropocêntrica que exclui os animais da esfera de consideração moral humana” (TAGORE, 2007, p. 245). Para tanto, o direito precisa se recompor em termos de valor e se colocar, através de leis, a serviço de novas práticas. O novo valor em jogo deve considerar irrestritamente ações contra a vida dos animais como práticas criminosas. E as novas práticas exigem que abandonemos todas as atividades que violam a vida dos animais.

Em torno dessa perspectiva, a virada paradigmática do direito objetiva a transformação do status jurídico dos animais. Na crítica dos defensores, o mesmo tratamento como objeto, atribuído pelo paradigma antropocêntrico, é dado pelo direito, que compreende animais como coisa, matéria-prima, propriedade, bem móvel e imóvel. Como exemplo discutido pelos próprios defensores, se matamos a vaca de um vizinho, o crime não é contra a vaca, mas contra a propriedade do vizinho. Acredita-se que somente com a transformação dessa compreensão será abolida a liberdade humana em detrimento da liberdade dos animais. Pois, conforme compreendem, é a condição de objeto que autoriza o uso e exploração de suas vidas: “Os direitos animais devem abolir a condição de objetos de propriedade que hoje os impede de viverem em paz, sem intromissões em seu corpo, sem interferências em suas necessidades, e que os condenam à morte intempestiva, prematura e cruel” (FELIPE, 2006).

Nesse caso, observa-se então que o direito animal diz respeito a duas formas de ação, a primeira delas consiste em atribuir direitos aos animais e a segunda possui aspecto epistemológico e se traduz na constituição de um campo específico de conhecimento jurídico. Nesse caso, a reivindicação do direito animal não deve ser percebido apenas como uma ação que visa a elaboração de novas leis, mas também como a produção de um novo conhecimento sobre o direito de forma geral e o homem e o animal de forma particular.

A mudança de objeto para sujeito no universo do direito não é, portanto, uma questão terminológica, mas prescinde de uma transformação ontológica nos mesmos termos da percepção moral sobre os animais. Ao questionar que apenas humanos sejam sujeitos de direitos, os defensores fazem entrecostar diferentes dimensões do que seria a noção moderna de indivíduo, condição esta que passou a ser atribuída somente aos humanos. Na concepção moderna de individualidade, esse termo se torna sinônimo de humano por meio de concepções biológicas, filosóficas, jurídicas, religiosas e morais. Através de um discurso que passa da natureza ao estatuto moral de humanos, apenas estes são indivíduos e apenas estes se configuram como sujeitos de direitos. Os defensores, por sua vez, negam essa associação, problematizando o igualitarismo jurídico centrado apenas na espécie humana, e afirmam que:

O debate luta que se inicia agora, na seara legislativa, será intensa: não permitir retrocessos nas conquistas já obtidas em favor dos direitos animais, além de convencer os parlamentares e a população em geral que se está diante de uma questão primordial, ligada à ética da vida. Trata-se, portanto, de uma questão de justiça. (LEVAI, 2012, p. 176)

A concepção do animal como sujeito, além da discussão sobre agência ou capacidade reflexiva, traz, no discurso dos defensores, uma implicação também junto à noção de “sujeito de direito”. Tornar os animais moralmente relevantes significa ao mesmo tempo torná-los sujeitos de direitos. Assim, os defensores entendem que suas necessidades ou direitos fundamentais serão garantidos.

Observamos então que os defensores questionam também a noção de sujeito de direitos que emergiu na modernidade. Esse questionamento não é, para as Ciências Sociais, uma novidade. Os antropólogos Edmund Leach (1982) e Tim Ingold (1994) desenvolveram trabalhos pontuais sobre a construção ocidental do conceito de homem. Em linhas gerais os autores tratam de uma questão parecida e importante que diz respeito a distinção entre o homem como espécie biológica e o homem como ser moral. Os autores enfatizam que não é evidente e nem universal a associação entre essas duas realidades do homem. Ao contrário, esse conceito do homem “como um ser universal mítico, que nasce livre e igual” (LEACH, pág.57) já foi calorosamente debatido, embora hoje seja tão popular. Nesse mesmo sentido, podemos citar o trabalho do antropólogo Louis Dumont (2008), que pensa na própria humanidade como tendo uma natureza social, concebendo então a ideia de indivíduo como um valor e não como uma realidade ontológica. O autor discute que “a percepção de nós

mesmos como indivíduos não é inata, mas aprendida. Em última análise, ela nos é prescrita, imposta pela sociedade em que vivemos” (DUMONT, 2008, p. 56).

Esses autores realizaram uma discussão sobre a fusão entre a noção biológica e moral em torno do humano como um processo social que escapa da natureza propriamente. Em consideração à aproximação entre pessoa, moral e direito e à atribuição dessas dimensões exclusivamente aos humanos, Marcel Mauss (2003) discute essa realidade igualmente como obra de um longo trabalho filosófico. Tratando mais especificamente da relação entre moral e direito, o antropólogo afirma que o caráter pessoal do direito que se tornou sinônimo da verdadeira natureza do indivíduo, longe de ser um fato natural, “trata-se aqui do resultado de uma evolução particular ao direito romano” (MAUSS, 2003, p. 385). E afirma então que:

A noção de pessoa: longe de ser a ideia primordial, inata, claramente inscrita desde Adão no mais fundo de nosso ser, es que ela continua, até quase o nosso tempo, lentamente a edificar-se, a clarificar-se, a especificar-se, a identificar-se com o conhecimento de si, com a consciência psicológica. (MAUSS, 2003, p. 394)

A desconstrução da associação natural entre os termos humano, indivíduo, pessoa e sujeito de direito é uma maneira utilizada pelos defensores para abrir caminho para reivindicação de direitos aos animais. Vimos que os defensores não fazem essa reflexão por meio de um pensamento relativista, mas normativo. No entanto, podemos observar que, na elaboração da ética e do direito animalista, a noção de indivíduo ou sujeito de direito é questionada, na medida em que se perguntam o porquê de somente os humanos serem abarcados por essa categoria. Os defensores questionam, portanto, o aspecto factual do direito moderno que representa apenas Homens:

Heron Gordilho ensina que a teoria do direito ao longo dos séculos passou por mudanças significativas aproximando as formas de consideração moral com a valoração jurídica. Nesse sentido, o conceito de personalidade é fruto de uma ficção jurídica e não de uma realidade, bastando ao legislador reconhecer personalidade dos não-humanos. (TRAJANO, 2014, p. 161)

Localizar no espaço e na história essa forma de direito permite tratar da transitoriedade das formas de consideração jurídica e reivindicar mudanças no direito. E nesse caso, para que animais deixem de ser pensados como objetos e passem a ser pensados como sujeitos, seria imprescindível a (re)fundação da noção de indivíduo de modo que o direito seja capaz de

representar os animais nos mesmos termos. De acordo com Louis Dumont o indivíduo “é quase sagrado, absoluto: não possui nada acima de suas exigências legítimas; seus direitos só são limitados pelos direitos idênticos dos outros indivíduos”. (2008, p. 53). Na medida em que, por outros indivíduos, também passamos a entender os animais, a ideia é que estes se tornem sagrados e absolutos.

Caso o sistema jurídico não seja capaz de levar em conta essa dimensão, as leis não serão adequadas para atender às reivindicações em favor dos animais. Em razão disso, observamos que os defensores são críticos dos instrumentos atuais de proteção legal dos animais, por considerarem insuficientes para a garantia irrestrita de seus direitos fundamentais:

Para compreender o presente e projetar o futuro, precisamos voltar os olhos ao passado. E ver que, durante mais de três séculos em nossa história, os animais silvestres e a natureza eram considerados inimigos do colonizador, suscetíveis de livre abate ou destruição. Já os animais domésticos, viviam para a servidão. No início do século XX, surge o pioneiro Código de Caça: morte decretada como atividade cultural-esportiva. Em 1967, a chamada Lei de Proteção da Fauna estabelece uma mudança no status das vítimas: de coisa de ninguém para propriedade da União. E, mais recentemente, com o advento da Constituição Federal de 1988, a fauna tornou-se bem difuso, de uso comum do povo, vale dizer, recurso ambiental. Tais terminologias jurídicas, porém, são insuficientes quando se pretende efetivamente realizar a defesa animal. Basta observar que a semântica do vocábulo fauna sugere um sentido coletivo, plural, como se o todo prevalecesse sobre o uno, como se o ambiente em si fosse mais importante que o valor de cada ser individualmente considerado. Mas a singularidade, que se traduz no respeito pelo sentir individual, é a que cria a noção do sujeito de direito. Por isso me parece sempre melhor utilizar a palavra animal. (LEVAI, 2012, p. 177)

Embora existam leis que versem sobre a proteção dos animais, da natureza, ou da fauna, os defensores as consideram insuficientes. Tratando do cenário brasileiro especificamente, as principais leis federais para a proteção dos animais, e que são discutidas pelos defensores, são a lei promulgada no Governo de Getúlio Vargas, em 1934, através do decreto 24.645 que tornou maus tratos contra os animais uma contravenção. A lei 9.605, promulgada em 1998, que tornou maus tratos e abusos contra animais um crime, prevendo detenção de três meses a um ano. E as leis número 6.638/79, 11.794/08, que versam sobre a utilização animal em experimentos científicos. Em linhas gerais, essas leis são insuficientes na perspectiva dos defensores, pois, embora estabeleçam que maltratar animais ou submetê-

los a experiências dolorosas e cruéis, mesmo no âmbito científico, constituem-se como crimes, ainda endossam critérios que permitem que os animais sejam mortos ou recebam maus tratos.

Como exemplo dessa insatisfação, podemos citar os acontecimentos em torno da aprovação da lei 11.794/08, conhecida como Lei Arouca. Esta lei institui normas e procedimentos para o uso científico de animais em todo o território brasileiro. Os defensores, na ocasião da votação da lei, se manifestaram contra sua aprovação por meio de cartas públicas, abaixo-assinados e atos públicos em diferentes cidades. A denúncia feita era a de que, em vez de proibir absolutamente os experimentos com animais, a lei criou instrumentos para tornar legais essas práticas que, no entendimento dos defensores, consistem em uma “regulação de técnica nazista de pesquisa”. Nesse sentido, a Lei Arouca não só viabiliza esses procedimentos, como tornaria mais difícil a jornada em favor dos animais, pois tornaria éticos os experimentos, quando realizados de acordo com as normatizações prescritas.

Nesse sentido, se a criação de regulações sobre o uso de animais poderia ser entendida como um aspecto positivo por impedir abusos sobre suas vidas, por outro lado, os defensores entendem essas ações negativamente, como uma “uma tentativa de fantasiar um monstro de humano bonzinho”. E, justamente por isso, na perspectiva dos defensores, a lei fará mais mal que bem e não agrada nem um pouco aos animais. Em outros termos, o problema reside no fato de que a condição de objeto dos animais não é abolida, mas ratificada. Com a aprovação da lei, o uso de animais continua sendo uma prática legítima. A proteção que essa lei garante aos animais é tratada então como insuficiente, pois estes continuam servindo aos propósitos humanos:

Todas essas leis partilham entre si o reconhecimento de que animais não são indivíduos nem sujeitos de direito, posto que autorizam sua utilização sob determinados critérios. Não são, portanto, leis de proteção animal, mas regulamentadoras de seu uso, sendo pouco aplicáveis em seu favor. (GREIF, 2013)

De acordo com os defensores é preciso que e o animal seja percebido como um ser singular e tenha garantido “o acesso à justiça dos animais de forma individualizada” (TRAJANO, 2014, p. 159). A ideia é que animais são diferentes de humanos, mas são também diferentes de pedras. Porém o direito os torna semelhantes a pedras em

termos de proteção moral. Pedras e animais são desprotegidos moralmente e, portanto, igualmente suscetíveis aos desígnios humanos. Podemos esfalear uma pedra em pedaços, tal como podemos desmembrar por inteiro o corpo de um animal, com implicações morais semelhantes¹⁰. Conforme a perspectiva dos defensores, tais leis não rebatem o cerne da questão colocada em jogo, que é conferir aos animais o estatuto de sujeitos de direitos. Ao negar essa condição, o direito continua representando apenas os humanos e os animais continuam atendendo “ao direito que rege a vida e os negócios daquele que se declara seu *proprietário*, a lei torna o animal *sujeito ao* direito humano” (FELIPE, 2008d).

No entanto, pensar sobre como o direito trata os animais é mais complexo do que a dualidade estanque entre pessoas e coisas, quando consideramos as diferentes categorias de animais: de produção, de pesquisa, doméstico, selvagem, e a forma como cada um é representando juridicamente. Um exemplo da existência plural dos animais no sistema jurídico pode ser abordado a partir de um acontecimento noticiado em 2009 na cidade de São Paulo. Na ocasião, a polícia identificou um abatedouro que produzia carne de cachorro para ser vendida em restaurantes que atendem fundamentalmente a comunidade coreana que vive na cidade, e que, em seu país, consome esse alimento habitualmente. O abatedouro foi interditado e os responsáveis presos pela polícia civil. Os crimes cometidos, segundo o delegado Anderson Pires Giampaoli, foram os de maus-tratos, relação de consumo e formação de quadrilha. Importa-nos aqui refletir sobre a questão dos maus-tratos. Nas palavras do delegado, em entrevista a TV UOL, concedida em 12 de novembro de 2009, o evento foi considerado da seguinte maneira: “Sob o manto dessa cultura que eles lá têm, querem aqui no nosso país praticar esse tipo de crueldade contra os nossos animais e consumir esse tipo de carne”. A questão pertinente a ser dita nesse caso é que o direito protege cachorros, animais domésticos, de serem abatidos para a produção de carne, através da legislação que criminaliza a crueldade cometida contra essa categoria de animais, mas não protege animais de produção: bois, porcos e frangos, por exemplo. Os cachorros, como o caso demonstra, são vítimas do abate. Diferentemente dos animais de produção, que são abatidos diariamente para nosso consumo sem a consideração de que essa prática seja considerada um “tipo de crueldade”.

¹⁰ Podemos compreender essa comparação a pedras como uma simplificação da realidade jurídica promovida pelos defensores. Embora animais sejam tratados como bens, vimos que há especificidades no direito a respeito do modo como devem ser tratados. A existência de leis que punem maus-tratos cometidos contra animais domésticos nos demonstra, por exemplo, uma preocupação com o bem-estar desses seres. O que não existe para pedras.

Observa-se então que a crítica feita pelos defensores é, de maneira geral, que essas leis, ou a concepção atual do direito, conseguem, no máximo, e de maneira instável, colocar animais no limiar da divisão entre pessoas e coisas. Instável, pois se, nessa situação, os cachorros foram protegidos, em diferentes outros casos poderiam ser mortos sem que se configurasse em um mau trato. Por exemplo, quando um cachorro morde um ser humano e o fere gravemente, o comum que se aconteça é que o animal seja “sacrificado”. Em outro exemplo, cachorros são utilizados em experimentos científicos, sofrendo manipulações em seus corpos das mais diversas formas e, no fim, como procedimento padrão, são também “sacrificados”. A vida do mesmo animal oscila entre ser protegida ou não.

A respeito do que poderíamos compreender como uma imprecisão do direito no que se refere aos animais, observa-se uma posição divergente por parte dos defensores sobre a capacidade da legislação brasileira atual de promover a defesa de seus direitos. Alguns defensores entendem que, no momento atual, possuímos uma legislação capaz de atender aos interesses dos animais, como podemos observar, no posicionamento do defensor/promotor Laerte Levai: “Há normas expressas de proteção animal na Constituição Federal e na Lei Ambiental. Não precisamos mais nada, apenas fazer valer esse direito” (LEVAI, 2009). Apesar dessa afirmação, há, por outro lado, o consenso de que nosso dispositivo constitucional não impede que animais sejam criados para consumo ou experimentação científica, por exemplo. Portanto, os defensores desejam direitos animais nos moldes dos direitos humanos, com o objetivo de que suas vidas passem a receber a devida proteção, a exemplo do que se alcançou reconhecer em relação à vida humana. Os defensores têm como objetivo incluir animais de maneira estável e absoluta no âmbito jurídico das pessoas.

De acordo com Costas Douzinas (2009), vivemos o triunfo dos direitos humanos, uma vez que sua retórica é adotada pela Esquerda ou Direita, do Norte ao Sul, sendo a expressão do que é universalmente bom na vida. Essa noção de direitos confirma, para o autor, sobretudo, um ideal “alardeado como a mais nobre criação de nossa filosofia e jurisprudência e como a melhor prova das aspirações universais da nossa modernidade” (2009, p. 19). Por meio dele se cumpre a promessa do Iluminismo de emancipação e autorrealização. E, para os humanos trata-se de um justo e merecido reconhecimento do valor e da liberdade do Homem. Mas que não surgiu da forma universal tal como se pretende nos dias atuais. Como afirma Douzinas, os direitos humanos “estavam ligados inicialmente a interesses de classe específicos e foram armas ideológicas e políticas na luta da burguesia emergente contra o

poder político despótico e a organização social estática” (2009, p. 19). Mas, para o autor, essa parcialidade foi transgredida, e podemos observar a expansão dos direitos humanos à medida que crianças, mulheres, escravos foram gradativamente conquistando direitos igualitários.

A reivindicação de direitos dos animais é inspirada no ideal dos direitos humanos. Em 1978 foi aprovado pela UNESCO, em Paris, a Declaração Universal dos Direitos dos Animais. A observação comparativa com a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) nos leva a perceber que a premissa central entre as duas declarações diz respeito ao reconhecimento da dignidade intrínseca a todos os indivíduos. Em ambas as Declarações, trata-se fundamentalmente de assegurar a existência e a dignidade de todos os seres, através da garantia de sua liberdade e autorrealização. Os caminhos para atender a esses direitos, bem como os caminhos que os violariam são diferentes para humanos e animais e assim tratados nas duas declarações. Mas as questões em torno da liberdade, autorrealização, valor da vida, aqui já discutidos, fazem parte do ideal comum e são tidas como objetivo último do tratamento que dever ser destinado a homens e animais.

A teoria do direito dos animais pretende então romper com mais uma barreira que limita a extensão do ideal dos direitos humanos. Em outros momentos, o reconhecimento de que todos têm direito a igual proteção foi limitado a partir de critérios racistas, machistas e, na crítica dos defensores, agora se dá por critérios especistas. Fazendo analogia com as barreiras já derrubadas sobre o que se entende pela universalidade dos direitos humanos, os defensores dos animais falam agora da derrubada da última fronteira, que seria a das espécies. Segundo a perspectiva dos defensores, o “outro”, que precisa ser incluído na proteção jurídica, deixa de ser pensado apenas como “outro” humano e passa a ser pensado também como sendo “os animais”. Tal reflexão é feita pelos próprios defensores ao analisarem a conjuntura em torno da defesa de direitos:

Estamos agora no limiar de mais uma vaga de ampliação do círculo daqueles considerados titulares de direitos. Antes os estrangeiros, as crianças, as mulheres, os escravos, os negros, os índios. A época contemporânea conhece a reivindicação pelos direitos dos animais, pelos direitos da natureza. Estende-se, em mais um capítulo da história, o universo dos sujeitos de direito. É a passagem da filosofia, da ética animal e ecológica para o campo jurídico. E o portal já vem sendo passado. A Constituição do Equador e, na Bolívia, a Lei da Mãe Terra já cruzaram a fronteira. A própria Carta Magna boliviana convida a ver os animais como sujeitos e não objetos. Na Suíça, Áustria e Alemanha já se sabe, pela redação legal explícita, ao menos, que animais não são coisas. Em paralelo, interpretações de textos legais tomam a

direção da afirmação da existência de sujeitos de direito para mais dos seres humanos. (OLIVEIRA,2013, p. 11361)

Por essa perspectiva, os defensores reivindicam um deslocamento do lugar dos animais no mundo do direito. Se considerarmos analiticamente os dois polos, pessoas e coisas, trata-se de trazer os animais para o mundo das pessoas e, por conseguinte, cobrir-lhes com os direitos correspondentes a essa forma de existências jurídica. Não se trata de afirmar então que os animais não são representados e protegidos pelo direito, mas de dizer que a maneira como são tratados não garante a eles, segundo a reivindicação dos defensores, a sua plena existência e dignidade. Em se tratando desse novo lugar, espera-se, em termos práticos, que os animais recebam cuidado, atenção e proteção dos homens. Para tanto, o direito deve adquirir uma abrangência mais ampla, a fim de se tornar uma instituição social destinada à representação igualitária de humanos e animais. Nas palavras dos defensores, o direito dos animais consiste então na adição de “novos valores morais, como o respeito a todas as formas de vida, que devem ser absorvidos no novo processo de significação jurídica” (TRAJANO, 2009, p. 252). Trata-se de corrigir o direito, fazendo dele um elemento de unificação entre as espécies:

Quem pretende pensar uma hermenêutica jurídica deve procurar corrigir os equívocos ocorridos pelas teorias passadas. Atualmente, a compreensão do direito sem a inclusão de todos os sujeitos da comunicação se demonstra equivocada. O movimento dos direitos dos animais propõe uma modificação do atual significado jurídico. A discussão acerca de uma hermenêutica jurídica que inclua os animais perpassa pela mudança de pensamento de que o direito é uma instituição social destinada exclusivamente para o homem. (TRAJANO, 2009, p. 250)

E como foi discutido no que se refere a “vida boa” dos animais, cabe ressaltar que embora a reivindicação de direitos animais se coloque em termos de igualdade com os direitos humanos, não se trata de evocar integralmente o que torna digna a vida humana para os animais. Para citar como exemplo, humanos têm o direito de votar, constituir família, ter liberdade de expressão. Dizer que animais têm direitos, não significa, para os defensores, afirmar que todas as dimensões importantes para a vida humana sejam importantes para a vida animal. Outra questão que se coloca sobre esse novo lugar ocupado pelos animais é que se, por um lado, o ordenamento jurídico implica deveres e direitos, não se deve atribuir aos animais deveres. Conforme a crítica dos defensores, a personalidade jurídica atribuída aos animais não se configura na criação de obrigações, mas no direito de terem suas vidas

protegidas. Sendo assim, o direito dos animais é uma teoria de direitos dos animais e não uma teoria de deveres dos animais para com os humanos. Esse direito não é constituído em nome de uma regulação das ações praticadas pelos animais, mas se faz em nome da regulação das ações humanas. Conforme a perspectiva dos defensores, não se cobra dos animais certas atitudes, mas se cobra dos humanos que lhes deixem viver bem. Direitos animais são direitos que produzem obrigações para os humanos.

Este ponto é indicado pelos defensores como uma dificuldade na medida em que tais obrigações dizem respeito à abstenção por parte dos humanos de usar os animais de acordo com seus propósitos. A obrigação de protegê-los pressupõe, por exemplo, que deixemos de comê-los, ou seja, que abandonemos a prática do churrasco ou que deixemos de considerá-los um ingrediente de inúmeros pratos:

Quando se institui o direito à vida, ao bem-estar, à busca do próprio bem a seu próprio modo, e todos os direitos correlatos àqueles, obriga-se todo e qualquer agente racional a tomar suas decisões e realizar seus empreendimentos nos limites negativos daqueles direitos alheios. Direitos criam, pois, obrigações. Isso é o que mais revolta a maioria das pessoas quando se trata da questão dos direitos animais: o fato de que o respeito a tais direitos em relação a eles já não admitirá que se siga adiante com os empreendimentos que os exploram e exterminam. Instituir direitos animais não deixa margem para usá-los para nossos propósitos. Somos obrigados a nos abster das ações que a moral tradicional costuma aprovar. A força obrigante do direito reside no poder coercitivo do Estado, guardião da liberdade protegida. Animais com direitos nos obrigam a legar parte do orçamento para instituir as forças necessárias à proteção desse direito (FELIPE, 2009j).

Observamos então que as obrigações em torno da vida dos animais são compreendidas como práticas que não se constituíram da simples vontade ou sensibilidade dos indivíduos. Os defensores contam com a força do direito e a proteção jurídica dos animais para que essas obrigações se tornem concretas. Mas o direito é importante também por engendrar uma nova realidade. Conforme Marie-Angèle Hermitte “o direito não tem a ambição da realidade, menos ainda da verdade, ele reiventa outro mundo” (1999, p. 7). Essa reinvenção, de acordo com a autora, é feita de forma paradoxal porque organiza o mundo a partir da prática dos homens, sendo então resultado das tensões da sociedade. Em parte, os defensores são contrários a essa definição, pois negam a ideia de construção e partem do que entendem como realidade e verdade. O direito não elaboraria um novo mundo para humanos e animais, ao contrário, reconheceria esse novo mundo. Mas estão de acordo com a autora quando buscam a

força normativa do direito em seu empreendimento por fazer valer essa nova forma de organização do mundo.

De acordo com essa perspectiva, podemos entender o direito simultaneamente como ponto de chegada e ponto de partida. Ponto de chegada, pois a atribuição de direito aos animais significa o reconhecimento do novo ordenamento de mundo que está sendo reivindicado. Ponto de partida, pois o sistema jurídico é capaz de formatar e garantir esse novo mundo. Sendo assim, o direito é entendido como o meio que coroa a luta em favor dos animais, mas que é importante também para efetivar essa nova condição:

Quando um direito é dado por líquido e certo, isso significa que uma longa trajetória de violação, exploração, dano, dor, sofrimento e agonia está chegando ao fim. A instituição do direito cessa a liberdade que se julgava natural, portanto, sem custos, de se fazer com aquele sujeito o que se vinha fazendo até então. Assim foram instituídos os direitos humanos. Não será diferente com a instituição de direitos animais e de ecossistemas naturais . (FELIPE, 2010f)

Considerando a estratégia política dos defensores, observamos que a ética e o direito encarnam em sua ação o corolário moral que nos levará a uma transformação do modo como nos relacionamos com os animais. A pergunta sobre por que deixaremos de utilizar animais em experimentos científicos ou abandonaremos o hábito de comer carne encontra resposta unicamente no fato de que não é ético e, não sendo ético, não pode ser legal. Observamos então por parte dos defensores o empreendimento de construir os animais como “outro” e reivindicar a eles a justiça. Pretende-se que os animais façam parte da comunidade moral, igualando-se aos humanos não como espécie, mas enquanto sujeitos morais e de direitos. Esse projeto político é entendido como uma luta por justiça e visa derrubar a última barreira no que diz respeito a consideração moral do “outro”:

No Brasil, uma das últimas fronteiras a ser abolida é a da negação de valor intrínseco aos animais. Ainda se lamenta o fato de que durante séculos o Estado brasileiro e seus “cidadãos” sacrificaram uma quantidade inestimável de indivíduos escravos, estrangeiros, índios, pobres, mulheres e crianças para uma finalidade pessoal. O momento é de avançar aprendendo com os erros passados, reconhecendo o fim do muro ficcional entre humanos e não-humanos que insiste em existir. (TRAJANO, 2014, p. 208)

A extensão da ética e do direito para abranger os animais nos leva então a um novo sentido do “outro”. De acordo com Enrique Dussel, a justificação da conquista das culturas indígenas no período da colonização europeia é, filosoficamente, o começo da filosofia moderna. Como o autor afirma, “a Europa devia dar ‘razões’ para poder ocupar externa e moralmente com boa consciência ‘espaços’ considerados ‘vazios’ fora de seu próprio ‘espaço’ histórico” (DUSSEL, 2007, p.195). Nessa perspectiva o indígena e o escravo africano se tornaram o “outro”, no sentido de que não estabeleciam uma experiência de proximidade com o europeu. Sua racionalidade alternativa foi tida como irracional e por ser considerado que esses grupos não tinham regras racionais, eles foram declarados como não humanos e entendidos como não merecedores de direitos. Por meio desse pensamento justificou-se, na perspectiva do autor, o extermínio e dominação nos territórios latino-americanos. Os animais, na crítica dos defensores são “outros” nesse mesmo sentido. Tratados como não humanos, a razão ética da modernidade justifica sua dominação. O diálogo intercultural, que prevaleceu séculos depois com vistas ao respeito ao outro, desdobra-se na crítica dos defensores em um diálogo interespecie. A ética e o direito animalista são, portanto, considerados dimensões norteadoras da evolução da sociedade em direção à ampliação desse diálogo.

Capítulo 3: O animal como alguém que sofre

A violência transforma em coisa toda pessoa sujeita a ela.

Susan Sontag (2013)

No capítulo anterior, discutimos como os defensores constroem os princípios que tornam as vidas de humanos e animais moralmente relevantes, como parte de seus esforços de construção e justificação da causa animal. Nessa seção, o objetivo é discutir como os defensores se mobilizam para atribuir um novo sentido ao que acontece com os animais nas diferentes situações em que estão inseridos. Trata-se de pensar que se em um primeiro momento os defensores buscam fundamentar a ética e o direito animalista, em outro momento, se esforçam para que passemos a enxergar o mundo através dos animais e por meio de sua condição de vítimas. No capítulo anterior ficou provado, segundo a perspectiva dos defensores, que os animais possuem uma interioridade. Nesse capítulo, discutiremos como os defensores denunciam a violação sobre a vida dos animais.

Para tratar dessa discussão, começarei esse capítulo descrevendo uma conversa com um amigo, que é ilustrativa da forma como os animais são pensados, ou como não são pensados, nas diversas atividades em que figuram como parte integrante. Essa conversa diz respeito à viagem de meu amigo a uma cidade localizada no Espírito Santo, caracterizada, dentre outros aspectos, pelo fato de que a maior parte de sua população é oriunda da Pomerânia¹¹. O fato dos moradores falarem a língua específica dessa região e manter muitos hábitos de sua cidade de origem imprimia o tom da conversa, até que ele mencionou que Santa Maria do Jetibá é uma das maiores produtoras de ovos do país. Nesse momento, fiz o deslocamento direto para as questões envolvidas nessa pesquisa e demonstrei curiosidade.

Dando continuidade à conversa, meu amigo ingressou, então, no âmbito dos números dessa produção. No entanto, foi difícil continuar o diálogo sem pensar nos animais envolvidos nesse processo produtivo. A partir de leituras sobre as condições de aves de granja, imaginei o interior do galpão, pensando no som, no cheiro, nas gaiolas empilhadas. Imaginei o descarte dos detritos, se estava próximo ou longe dos centros urbanos, e essas imagens suscitaram da minha parte inúmeras perguntas. Contudo, contrariamente a esse interesse, percebi que, para meu interlocutor, as aves não compunham a paisagem. Compreendi em nossa conversa que,

¹¹ A Pomerânia é uma região histórica e geográfica situada no norte da Polônia e da Alemanha.

ao tratar desse assunto, o que havia no plano das relações em seu imaginário eram os produtores, de um lado, e o resultado dessa produção, de outro. Mas e as galinhas, onde estão? A sua fala dava a entender que os homens produzem os ovos. Mas sem considerar que essa produção ocorre por intermédio das aves.

Esse breve relato introduz a questão que será discutida nesse capítulo, que diz respeito ao esforço dos defensores de inverter a invisibilidade dos animais, concebendo-os como vidas que existem, seja nas fazendas industriais ou nos laboratórios científicos, por exemplo. Esse ponto traz como problema o desafio dos defensores de fazer dos animais vidas que contam moralmente. E levando a sério as descrições das situações vividas pelos animais, observamos que os defensores lidam com essa “invisibilidade” ou “esquecimento” por meio de uma requalificação moral das atividades em que estão inseridos. Os defensores evidenciam a presença dos animais, considerando o que seria a dor e o sofrimento a que estão sujeitos. Portanto, a questão principal não é a de nos informar que hipoteticamente existem 5 mil galinhas para produzir 25 mil ovos diários. O resgate, assim entendido, feito sobre a existência dos animais não é só um resgate material, mas também um resgate moral, pois se trata de descrever as condições consideradas precárias dos animais nesses ambientes.

O empreendimento dos defensores em construir um quadro racional ético e jurídico que justifique a consideração dos animais como sujeitos de direitos pressupõe que nós sejamos capazes de concordar, em termos lógicos, que se tratam de sujeitos que devem ter seus interesses respeitados. Na perspectiva dos defensores, deve-se desvendar racionalmente a verdadeira natureza dos animais e elaborar um universo de preocupações que garanta o pleno desenvolvimento do seu ser enquanto espécie e indivíduo. Caso possamos considerar essa estratégia um apelo à nossa razão, nesse capítulo a ideia é discutir que os defensores se mobilizam também para realizar um apelo aos nossos sentidos. Os defensores produzem um vasto relato sobre as situações vividas pelos animais, seja em frigoríficos, zoológicos ou laboratórios científicos, a fim de chamar a atenção para a presença dos animais nesses ambientes e lutar contra a “crueldade institucionalizada que as pessoas não enxergam ou não querem enxergar”. Discutiremos então que a descrição dessas situações não só enfatiza que os animais estão ali, mas descrevem essas situações em termos de dor e sofrimento.

As descrições presentes nos textos e palestras dos defensores trazem uma nova narrativa sobre as condições de vida dos animais e representam como deveríamos enxergá-los sem a lente moral da ética ocidental que nos impediria de tratarmos sua apropriação como um

problema ético. A denúncia sobre as situações de violência às quais os animais são submetidos é acionada como elemento importante para constituir essa nova visão e justificar a transformação das relações entre humanos e não humanos. Podemos, por um lado, compreender essa dimensão como uma nova estratégia, mas, por outro lado, está colocada a mesma tentativa de tornar humanos e animais simétricos. O paralelo entre eles ocorre não só por serem sujeitos de uma vida, mas por compartilharem do sofrimento, tido como uma experiência degradante para ambos. Nesse caso, embora seja ressaltada a capacidade dos animais de sentir, que poderia ser um sentimento tanto de alegria quanto de sofrimento, é este último sentimento que adquire relevância. Quando é ressaltada a capacidade dos animais de sentir, a mobilização tende a evitar o seu sofrimento. Não é enfatizado o direito do animal de ser feliz. Os animais merecem direitos para terem uma vida livre de sofrimento.

De acordo com David Le Breton (2013), a dor raramente é sentida como um evento neutro, ao contrário, faz emergir o sentimento de injustiça sobre aquele que sente a dor. A questão colocada pelos defensores é que, na modernidade, não podemos dizer que nos colocamos de forma neutra a respeito do sofrimento dos animais, pois partimos da ideia de que a dor não existe em seu ser. Nós a ignoramos. Mas, no momento em que entendemos os animais como seres autoconscientes e, portanto, capazes de sofrer, devemos nos indignar diante da sua condição. Segundo a perspectiva de David Le Breton, não existe dor sem sofrimento, o que traz um problema para a consciência moral dos indivíduos. Apoiando nesse parâmetro, os defensores ressignificam as situações em que os animais estão inseridos, tornando presente a dor e o sofrimento como justificativa para a condenação moral de nossas ações. Nesse caso, o problema da expansão das fronteiras diz respeito também ao alargamento da nossa sensibilidade em relação ao sofrimento do outro, no momento em que os animais se tornam esse outro que também sofre. Nesse capítulo discutiremos então sobre o empreendimento desse duplo esforço por parte dos defensores, o primeiro, de mostrar que animais são vidas que existem e, o segundo, que sofrem. Ou, em outras palavras, que os animais experimentam vidas sofridas.

3.1 A “invisibilidade” dos animais como um problema moral

Em conformidade com a conversa citada no início desse capítulo, a nossa vida cotidiana está cercada de animais nas mais diferentes situações. Seja como animais de

companhia, fonte de alimentos ou matéria-prima para vestuário e itens de casa. E, ainda de forma indireta, como parte do processo para fabricação de remédios ou produtos para higiene pessoal. Podemos dizer que a presença de animais nessas situações é ocultada, no sentido de que não prestamos atenção em como é produzida a carne, não nos preocupamos em conhecer o modo como se realizam os testes com animais, por que acontecem, ou qual a situação vivida pelos animais de zoológicos. De fato, podemos dizer que os animais estão inseridos em nossa vida diária, mas, de maneira geral, desconhecemos essas formas de inserção. Embora tais relações com os humanos sejam institucionalizadas, asseguradas e regulamentadas pelo governo e pelo mercado, estas são caracterizadas pela “invisibilidade” dos animais.

Uma possível abordagem sociológica para pensarmos sobre esse desconhecimento poderia ser baseada na discussão de Anthony Giddens sobre os “sistemas peritos”. Conforme o autor, nas sociedades modernas, existem sistemas “de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social em que vivemos hoje” (1991, p. 30). Esses sistemas nos envolvem, mas são caracterizados pelo fato de que não possuímos um conhecimento mínimo das técnicas e modalidades aplicadas. O autor cita como exemplo que, ao subirmos uma escada, sabemos que ela pode desabar, mas temos “confiança” de que esta tragédia não irá acontecer, a despeito do pouco ou nenhum conhecimento sobre a sua construção. Para o autor, as sociedades modernas são baseadas na confiança nesses sistemas peritos, que se dá pela fé e não pelo conhecimento sobre seus funcionamentos. O autor conclui então que os sistemas peritos promovem um “desencaixe”, pois removem as relações sociais das imediações do contexto dessas atividades.

Quando compramos um bife no supermercado, embalado e congelado, não temos conhecimento sobre todas as etapas técnicas para que esse produto chegue às prateleiras do supermercado. Ignoramos, no sentido de desconhecermos, todos os procedimentos para a transformação do animal em mercadoria. Conforme essa perspectiva, nosso desconhecimento se refere ao “desencaixe” tratado por Giddens. Podemos dizer então que os frigoríficos são sistemas peritos por excelência. Esses ambientes são compostos por um aparato técnico e industrial que mobiliza saberes múltiplos, como a engenharia de produção, de alimentos, medicina veterinária, zoologia etc. A carne tem presença quase diária em nossas refeições, mas, ao mesmo tempo, desconhecemos a maneira como é produzida, que envolve desde a chegada dos animais a esses locais até as etapas de embalagem, isso sem levar em conta os procedimentos técnicos para o nascimento dos animais, que envolve, por exemplo, a manipulação genética de embriões.

Entretanto, a despeito do “desencaixe” ser tratado como uma característica das sociedades modernas, que não são específicas às relações que envolvem os animais, o objetivo dos defensores é o de denunciar esse “desencaixe” como uma “invisibilidade”, e fazer desse processo um problema ético. A manipulação de animais nas diversas atividades é tratada como um ato de crueldade humana que ignoramos, seja pelo desconhecimento ou pelo desprezo do que acontece. Todas as situações que fazem uso de animais são, portanto, veementemente criticadas em relação às condições degradantes de vida infligidas aos animais. Conforme as denúncias realizadas, o desconhecimento sobre o modo como essas ações são realizadas levaria a permanência de tais práticas e seria fruto de uma “cegueira moral”, que nos impediria de visualizar o que verdadeiramente acontece aos animais.

Os defensores se esforçam por romper tal desconhecimento, trazendo todas essas formas de “crueldade” à tona por meio de denúncias, na forma de texto e imagens. Contudo, como já foi dito, os defensores se esforçam não só por dar visibilidade no sentido físico, mas também por mostrar que essas práticas implicam em diferentes formas de sofrimento. O objetivo é que não apenas tenhamos conhecimento dessas situações, mas que nos sensibilizemos contra elas. Através de descrições ou veiculação de imagens, os defensores buscam “nos esclarecer” sobre as formas de violência das quais os animais são vítimas, de modo que seria percebido e explicado “o mal que fazemos”.

Existe na abordagem dos defensores uma nova narrativa que reconfigura nossa percepção sobre os modos de interações entre humanos e animais nesses ambientes. Ao denunciar nossa “cegueira moral”, os defensores apontam como não se trata apenas de por fim à invisibilidade física dos animais, mas também à invisibilidade moral. Como exemplo, podemos citar o fato de que não basta saber que os animais são mortos, é preciso compreender essa morte como um assassinato e não como mais uma etapa produtiva ou mais um procedimento técnico.

Esse problema da invisibilidade moral, na perspectiva dos defensores, pode ser compreendida a partir da teoria da justiça de Axel Honneth. Em seus trabalhos o autor discute o que seria uma forma de invisibilidade literal e outra figurativa. Para refletir sobre essa questão, Honneth (2004) traz como exemplo o assunto tratado no romance *The Invisible Man*, de Ralf Ellison. No romance, o autor descreve a forma sutil de humilhação sofrida pelo personagem principal, que é negro e vítima de racismo. O processo de humilhação, interpretado por Honneth, é gerado pela invisibilidade do sujeito que, embora seja de carne e

sangue e indiscutivelmente passível de ser identificado fisicamente, é tratado como se não estivesse em conjunto com outras pessoas. A invisibilidade em questão, como o autor aponta, não é um fato cognitivo, relacionado à incapacidade de visão, mas uma situação social particular de desprezo. Não se trata então de “um tipo de deficiência visual real, mas sobretudo, uma disposição interior” (HONNETH, 2004, p. 137). A invisibilidade figurativa a qual Honneth se refere, e que podemos utilizar para compreender a “causa animal” tal como defendida pelos defensores, se refere a nossa indiferença a determinados agentes, que nos leva a agir como se eles não existissem. Essa perspectiva nos é mais útil do que a discussão de Anthony Giddens para compreendermos o posicionamento dos defensores.

A noção de “cegueira moral”, acionada pelos defensores, tem como objetivo denunciar a inexistência dos animais no sentido social do termo. Assim como podemos compreender a conversa a respeito da granja, nos comportamos como se o animal não estivesse lá, e com a particularidade de que, se reconhecemos sua presença, não a tratamos a partir da violência sofrida. Em suma, do mesmo modo que não existem, não é considerado que os animais têm uma vida passível de ser violada. Nesse caso, a humilhação abordada por Honneth como efeito da invisibilidade do personagem de Ralf Ellison, assume, no caso dos animais, a forma de violência física e psicológica. Mas em ambos os casos considera-se a existência de uma forma de injustiça. Contra essa situação, os defensores se engajam a fim de transformar nossa disposição interior, de modo que os animais se tornem moralmente visíveis.

A discussão de Axel Honneth sobre invisibilidade figurativa insere-se em um quadro teórico normativo mais amplo, centrado na dimensão do reconhecimento. Esse elemento é abordado pelo autor como fundamental para constituirmos uma sociedade justa, pois, a partir do reconhecimento somos compelidos a ver o valor social do outro e, por conseguinte, a tratá-lo com “respeito”. O autor acredita que reconhecimento e moral coincidem, pois é justamente com a atribuição de valor incondicional a outra pessoa que avaliamos nosso comportamento individual e guiamos nossas ações em consideração ao outro. O reconhecimento de uma pessoa, segundo Honneth, concede a ele um valor “qui est la source d’exigences légitimes qui contrarient” (2004, p. 146). Somente a partir desse processo avaliamos e abdicamos de nossos interesses particulares em razão do outro.

Quando os defensores tratam da violência sofrida pelos animais e, portanto, do conflito de interesses com os humanos, está posta a situação de não reconhecimento. As denúncias dos defensores recaem sobre a disposição humana (ou a falta dela) com relação aos

animais, que é orientada a atender seus próprios interesses. Não reconhecemos os animais, no sentido de que não nos preocupamos em atender suas capacidades e necessidades. Quando animais são mantidos em zoológicos com a finalidade de ampliar ou garantir o conhecimento humano, ou quando são mortos em frigoríficos para atender nossas necessidades alimentares, negamos autoridade moral a eles. Em outras palavras, os desrespeitamos na medida em que passamos por cima de seus interesses em detrimento dos nossos. Sendo o reconhecimento a expressão visível de uma mudança individual que nós operamos em resposta ao valor de uma pessoa”(HONNETH, 2004, p. 150), a “causa animal” pode ser compreendida nesses termos.

Em sua discussão, Honneth aborda o reconhecimento como uma forma de empoderamento do indivíduo. Segundo o autor, o reconhecimento contribui positivamente para a maneira como o indivíduo se percebe e como ele é capaz de agir no mundo. A teoria do reconhecimento pressupõe que os indivíduos apreendam a si mesmos como tendo um valor próprio e se sintam integrados em uma comunidade moral. Mas, no caso aqui discutido, nos importa pensar não em como o indivíduo experiencia esse processo, ou em como o reconhecimento o torna capaz de usufruir do potencial de sua personalidade para desenvolvê-la. Trata-se de pensar sobre o processo de atribuição de valor a vida animal, que pressupõe a obrigação moral de respeitá-la. Como discute Allain Caillé (2008), entre o reconhecimento e os sujeitos existe, como termo mediador, o conceito de valor. A luta por reconhecimento se detém “sobre a redistribuição de marcas de valorização das pessoas” (CAILLÉ, 2008, p. 157). A “causa animal” é, portanto, uma luta por reconhecimento na medida em que observamos o esforço dos defensores para a elaboração de um universo lógico e coerente que identifique e legitime a valorização da vida animal.

O que está em jogo, portanto, não é como os animais vivenciam a humilhação e o desrespeito, mas que o reconhecimento permite o alargamento dos seres a quem devemos, incondicionalmente, exprimir cuidado com relação a suas vidas. Segundo essa teoria, o que há de bom ou justo em uma sociedade depende da capacidade de assegurar as condições de reconhecimento recíproco. Da proposta dos defensores, essa forma de integração social se completa quando os animais também são inseridos. Entretanto, é importante ressaltar que a teoria normativa de Honneth expande suas considerações para além desses princípios, mas para o entendimento da “causa animal”, é fundamental que nos detenhamos a este, a fim de investigarmos as operações críticas dos defensores para tornar efetiva a visibilidade moral dos animais.

A tarefa de tornar os animais “visíveis” baseia-se em descrições das diferentes atividades em que estão inseridos. Como passo elementar, os defensores buscam explicitar essas situações e trazê-las para o centro de nossas preocupações. Como já foi dito, não são simples descrições, pois há também um esforço de (re)significação do modo de vê-las. De maneira corrente, as atividades em que os animais estão inseridos são visualizadas e percebidas sobre um viés produtivo, técnico, de utilidade, de necessidades humanas e, ainda, sobre o que seria a natureza da relação entre humanos e animais. Mas os defensores pretendem que estas atividades sejam vistas e, portanto, condenadas sob uma lente moral, que leve em conta o que seriam as agressões infligidas. Como afirma Lyle Munro (2005), as manifestações em favor dos direitos dos animais têm a pretensão de provar que se trata de um problema “não muito diferente do abuso infantil ou da violência entre casal, ou seja, de abusos que são moralmente objetiváveis porque as vítimas são populações vulneráveis de humanos e não humanos” (p. 2). Tais descrições pretendem, portanto, deixar visível que o uso dos animais implica em dor e sofrimento e, portanto, não pode ser considerado ético.

Para ilustrar essa perspectiva, cito a morte de um filhote de girafa no jardim zoológico de Copenhague, na Dinamarca, em fevereiro de 2014. Como o animal apresentava problemas de consanguinidade, os médicos veterinários decidiram “sacrificá-la” como um procedimento técnico, visando a prevenção de problemas futuros com outras espécies de girafa do zoológico. Esse acontecimento foi divulgado pelo zoológico e noticiado pelos meios de comunicação a partir de parâmetros técnicos, conforme podemos observar nas palavras do porta-voz do zoológico:

As girafas do zoológico de Copenhague fazem parte de um programa internacional de reprodução que visa garantir uma população saudável de girafas nos zoológicos europeus. Isto é feito ao garantirmos constantemente que apenas girafas não relacionadas se reproduzam, para que a consanguinidade seja evitada¹².

O caso ganhou repercussão nacional e internacional, e houve manifestações dos defensores dos animais contra a decisão do zoológico. No site ANDA (Agência de Notícias de Direitos Animais), o caso foi denunciado por meio de uma reportagem que relatou o ocorrido do seguinte modo: “Com um único tiro, disparado com uma pistola pneumática de cravar

¹² Disponível em: http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2014/02/140209_girafa_polemica_fn.shtml. Acesso em fevereiro 2014.

pregos, a girafa foi assassinada, de forma dolorosa, tornando infrutíferas as tentativas para a salvar¹³". Observamos então que os protestos contra o zoológico ocorreram a partir de um sentido fortemente moral. A morte da girafa, tratada como um animal saudável, não foi para os defensores um procedimento técnico, nem uma forma de sacrifício ou eutanásia. Mas foi um assassinato, denunciado através de toda base moral presente na condenação de assassinatos de seres humanos.

A descrições trazidas refletem então outra forma de abordagem sobre a vida dos animais. A abordagem que procuram construir enfoca as condições físicas e emocionais pelas quais os animais passam para que sejam produzidos alimentos, realizadas experimentações científicas ou rodeios etc. Como discutimos no primeiro capítulo falar em direitos dos animais pode, em muitas situações e para muitas pessoas, soar ridículo. Entre discussões realizadas, mesmo com pares das Ciências Sociais, a pertinência dessa luta se torna alvo de desconfiança e, às vezes, deboche, como pude perceber ao longo de todos os anos da pesquisa. De forma ampla, os defensores questionam se é possível falarmos de uma "causa animal"; se os animais nos frigoríficos podem ser considerados vítimas de assassinato ou execução; em suma, se faz sentido reivindicar direitos para os animais. Tais descrições, a partir da ressignificação da realidade vivida, podem ser tomadas ainda como forma de responder a essas dúvidas, ou seja, é preciso também tornar legítima a preocupação moral e política com os animais

3.2 Os corpos suplicados dos animais

A denúncia de que a indústria da carne promove diariamente o "assassinato" de milhares de animais e, por este motivo, tal atividade deveria ser interrompida, não adquire a relevância que os defensores desejariam para a maioria de nós. Não só a relevância não é conquistada, como essa denúncia não é levada a sério, pois cotidianamente nos alimentamos de carne sem considerarmos que estamos envolvidos em alguma forma de assassinato. Desse modo, as ações em favor dos animais consistem em demonstrar/convencer que os animais são vítimas de assassinato por nós humanos. Pois não se trata só de fazer a denúncia, mas de legitimá-la ou, em outras palavras, torná-la crível. Os defensores pretendem mudar nosso olhar e sensibilidade para tratarmos tais situações sob o ponto de vista da ética animalista.

¹³ Disponível em: <http://www.anda.jor.br/11/02/2014/morte-girafa-zoologico-dinamarques-revolta-associacoes-defesa-animal-populacao>. Acesso em fevereiro de 2014.

Sendo assim, as descrições realizadas adquirem outra conotação em comparação com a discussão corrente a respeito do que ocorre com os animais. Pedagogicamente, outros aspectos são mobilizados a fim de demonstrar e de nos convencer da violência da qual os animais são vítimas.

As principais atividades discutidas pelos defensores são os chamados usos de animais para fins de entretenimento – como zoológicos, circos, rodeios –; para produção de alimentos e vestuário – como carne, leite, ovos, couro –; em rituais religiosos – como objetos sacrificiais e, por fim, nos métodos de experimentação científica. Em todas essas ações, são denunciadas a “morte”, o “sistema de confinamento”, a “vida artificial”, a “alimentação forçada”, a “tortura”, a “violência” e “agressões físicas e psicológicas” sofridas. Em linhas gerais, é denunciado o que seria “toda a barbaridade de nossos gestos” perante os animais. A partir desse novo olhar, hábitos tidos como simples e corriqueiros são tratados e denunciados como uma gravíssima situação de maus-tratos.

Para tratarmos dessas questões acerca da “invisibilidade” dos animais, começaremos pelas denúncias dos defensores sobre a invisibilidade no sentido realmente físico. Nesse caso, o distanciamento dos abatedouros dos centros urbanos se torna um ponto de discussão para os defensores. De acordo com a antropóloga Juliana Dias (2009), o deslocamento desses ambientes para longe dos nossos olhares seria responsável por um duplo esquecimento: “Uma primeira vez nas plataformas de matança e uma segunda, no pensamento dos consumidores” (DIAS, 2009, p. 28). A ideia, portanto, é que, quando pensamos na carne, excluimos todos os procedimentos, desde a criação do animal até o abate, e tomamos consciência apenas da mercadoria já transformada. A discussão realizada pela antropóloga sobre o deslocamento dos frigoríficos para fora dos centros urbanos é tomada como um fato pelos defensores e alvo de muitas críticas. Segundo suas denúncias, na medida em que os animais estão ausentes do imaginário dos consumidores, acaba-se com a possibilidade de torná-los vítimas, uma vez que não fariam, pelo menos no plano da visão e das ideias, parte do processo produtivo da carne.

Contra esse afastamento, os defensores se esforçam por trazer os animais até nós, através de descrições minuciosas sobre as etapas desses sistemas produtivos, como podemos ver nos longos trechos abaixo. Peço licença para citá-los exhaustivamente:

Seja como for, a pecuária industrial nega aos animais uma vida minimamente decente, pois dezenas de milhares de milhões de frangos hoje produzidos nunca foram ao ar livre, e vivem em galpões que podem ter mais de 20.000 aves, onde o nível de amônia no ar decorrente de suas fezes acumuladas arde seus olhos e fere seus pulmões. Em seguida são abatidos com apenas 45 dias de idade, quando seus ossos imaturos dificilmente poderiam suportar o peso de seus corpos. As condições são ainda piores para as galinhas poedeiras, abarrotadas em jaulas tão pequenas que, mesmo se estivessem em apenas uma gaiola, elas seriam incapazes de esticar as asas, o que leva as aves mais agressivas a bicarem até a morte as aves mais fracas. Para evitar esta situação os produtores cortam seus bicos com uma lâmina quente, sem qualquer anestésico, embora no bico dessas criaturas existam tecidos nervosos, pois são o principal instrumento de seu relacionamento com o ambiente. Porcos podem ser os mais inteligentes e sensíveis dentre os animais que geralmente comemos e podem exercer essa inteligência explorando variados ambientes. Antes de dar à luz, as porcas utilizam palhas e galhos para construir um confortável e seguro ninho, que funcionam como uma cama. Mas, hoje, as porcas grávidas são mantidas em jaulas tão estreitas que mal podem se virar ou ficar em pé. Os leitões são retirados da porca o mais rapidamente possível, para que ela possa engravidar novamente, sem nunca deixar o galpão, até que sejam levadas para o abate. Os defensores desses métodos de produção afirmam que embora eles sejam lamentáveis, são uma resposta necessária a uma população crescente em busca de alimentos (GODILHO, 2009 p. 356).

* * *

No setor do agronegócio, em solo brasileiro, diariamente milhares de animais são confinados, descornados, queimados, degolados, eletrocutados, escalpelados e retalhados para servir à indústria da carne. É comum, nas chamadas fazendas de criação, que a propriedade do bovino seja proclamada, a ferro quente, na pele do animal. Os cortes de cauda nas ovelhas, a extração dos dentes dos suínos, as debicagens nas galinhas e as castrações de bois e cavalos, tudo sem anestesia, constituem outras práticas inegavelmente cruéis, porém, toleradas pela lei. Isso sem falar no perverso sistema de confinamento, na dieta com hormônios para agilizar o processo de engorda e, por fim, depois de um indigno transporte aos matadouros ou abatedouros, quando os animais são amontoados nas carrocerias dos caminhões, rumo à derradeira agonia da morte anunciada. Tamanho morticídio acaba sendo justificado pela demanda alimentar carnívora, perfazendo-se por intermédio dos métodos oficiais de matança: pistola de concussão cerebral, eletronarcose e gás CO₂. (LEVAI, 2006, p. 183)

* * *

No sistema de confinamento completo, no qual as galinhas são mantidas como “máquinas de produção de ovos”, não lhes é dado descanso algum. A luz artificial é mantida acesa por até 22 horas diárias. Essa prática hiperestimula a hipófise, que descarrega estímulos sobre o restante do sistema hormonal, fazendo com que essas fêmeas ovulem sem parar. Para garantir que a crueldade de fazer o bicho ficar sob o raio da luz não seja vã, a ração que elas recebem vem preparada para acelerar o processo de ovular ininterruptamente. Sem dormir, comendo um alimento que não comeria se pudesse escolher livremente do que se alimentar, as galinhas são mantidas na produção, quando muito, algo em torno de quatro anos, ao fim dos quais estão “gastas”. Este é o termo usado pela indústria para justificar o abate delas. Quando cessa a produção hormonal, é hora de serem degoladas. Se houvessem vivido esses mesmos quatro anos livres, algo em torno de 35.000

horas de vida, teriam passado quase dois anos desse tempo, umas 17.000 horas, em estado de repouso, recuperando as forças para cuidarem de si de acordo com o que sua natureza galinácea requer. Mas, confinadas pelo sistema industrial ovorista, em quatro anos, em vez de terem descansado suas quase 12 horas diárias, elas são mantidas estimuladas pela luz artificial por até 22 horas diárias, o que significa, para seu cérebro, 10 horas a menos, por dia, de recuperação. Além dessa tortura, são forçadas ao convívio com milhares de outras aves, quando em liberdade elas vivem em grupos pequenos, menos de 10 aves por grupo, formado a partir de suas próprias escolhas das melhores companheiras de vida. Não bastasse terem de viver empilhadas umas sobre as outras, quer gostem ou não do contato físico e da falta de privacidade que isso representa, as fêmeas galináceas são obrigadas a respirar um ar carregado de amônia, sobrecarregando seus pulmões com infecções. A postura forçada de ovos leva ao prolapso do útero. A galinha não morre com esse prolapso. Ela também não é atendida por um médico, porque o procedimento custa caro. As outras bicam o útero pendurado para fora do corpo. Ela vai morrer de infecção não tratada (FELIPE, 2011b).

Contrários aos enfoques que não avaliam esses procedimentos como um “problema ético”, os defensores visualizam a produção de alimentos de origem animal a partir de descrições que levam em conta a sua condição de vida física e psicológica. A descrição dos ambientes de vida e morte dos animais é feita num tom de filme apocalíptico, tanto pelo que ocorre fisicamente, quanto em razão das provações mentais que os animais passariam para suportar as condições em que são obrigados a viver. Nesse sentido, o objetivo em torno da ressignificação dessas práticas é o de dar visibilidade aos animais não como matéria-prima para a produção de alimento, mas como seres que têm uma vida para viver.

Nesses termos, observamos o que seria, pela perspectiva dos defensores, um resgate (e pela perspectiva antropológica, uma elaboração) da condição animal enquanto ser orgânico e não unidade produtiva. Os defensores falam das “fezes”, “pulmões”, “olhos”, “ossos”, “asas”, “bicos”, “tecidos nervosos”, “pele”, “cauda”, “dente”, “gestação”, “útero” como um esforço de tornar concreto a realidade orgânica dos animais e mostrar o sofrimento no modo como cada uma dessas partes do corpo é afetada. Os defensores, com essas descrições, pretendem nos informar, lembrar ou nos conscientizar do que estaria implícito a respeito da vida dos animais quando, por exemplo, nos alimentamos de carne:

Creio que poucas pessoas sabem, de fato, que, ao comerem uma carne bovina assada, estão comendo pedaços do corpo de um animal que nasceu para viver de 17 a 25 anos. Mas esse animal foi apunhalado e tirado da vida aos 2 anos. Ao comerem “frango assado”, os humanos não sabem que estão ingerindo pedaços do corpo de um animal que nasceu para viver de 15 a 20 anos, mas foi degolado aos 43 dias de vida. (...). Ao comerem “pernil” ou “presunto”, os humanos não sabem que estão ingerindo pedaços de um animal que nasceu para viver de 10 a 12 anos, mas foi apunhalado aos 140 dias de vida. Para comer, os glutões humanos amputam a vida dos animais

cobiçados. Sim, comemos em excesso, por gula, não por necessidade (FELIPE, 2011b).

Assim, se os chamados animais de produção, notadamente bovinos, suínos e aves, chamam atenção pelos números produtivos e pelo papel ocupado na economia, não é isso que se torna importante na ênfase atribuída pelos defensores. No Brasil, é fácil sabermos quantas toneladas de carne foram produzidas a partir de informações disponibilizadas, seja nos órgãos estatais responsáveis sobre o assunto, como no endereço eletrônico do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, seja em notícias jornalísticas através das quais esses dados são divulgados. Do ponto de vista institucional, as descrições a respeito dos números produtivos ou da forma como esses animais são tratados parecem ter a função de produzir um conhecimento sobre uma importante atividade econômica, ou para que possamos desenvolver formas de manejo mais eficazes do ponto de vista produtivo ou nutricional, como podemos observar nos textos descritos abaixo:

Não existe um tipo de instalação avícola que seja ideal no combate ao estresse por calor ou frio que possa ser adotado em todas as regiões do mundo, porque cada região climática impõe uma exigência própria de arranjos com vistas ao conforto térmico (TINÔCO, 2001, texto sem paginação),

Neste sistema, os lotes são criados com luminosidade controlada, permitindo uma maior densidade de aves por metro quadrado de galpão, mantendo as aves mais calmas, evitando assim dermatoses e permitindo uma menor conversão alimentar e melhor ganho de peso diário, o que traz um melhor resultado zootécnico e maior retorno financeiro à empresa e produtores (GALLO, 2009).

A comparação entre as descrições realizadas pelos defensores e a maneira como os animais são convencionalmente percebidos nos permite observar, por um lado uma caracterização marcada por termos técnicos e, por outro, uma narrativa que traz literalmente a carne e o sangue para o centro da observação. Então, se ao tratar do confinamento de galinhas, tanto para a produção de ovos, quanto para a produção de carne, os textos científicos falam em “*maior densidade de aves por metro quadrado de galpão, mantendo as aves mais calmas, evitando assim dermatoses e permitindo uma menor conversão alimentar e melhor ganho de peso diário, o que traz um melhor resultado zootécnico e maior retorno financeiro à empresa e produtores*”, os textos dos defensores nos informam que as aves são “*abarrotadas em jaulas*

tão pequenas que, mesmo se estivessem em apenas uma gaiola, elas seriam incapazes de esticar as asas, o que leva as aves mais agressivas a bicarem até a morte as aves mais fracas”.

Conforme as denúncias dos defensores, os dados que não levam em conta essa abordagem são destituídos de crítica. Pois ignoram o fato de que os animais são privados de uma “vida minimamente decente”, uma vez que são “mortos precocemente”, “abarroados em jaulas”, “separados de suas crias” etc. Observamos então que, se por um lado, a produção de alimentos de origem animal é tida como legítima em razão de critérios econômicos, de saúde, de preferências individuais de gosto, ou do que seria a vocação natural dos animais: servirem de alimentos, por outro lado, os defensores criminalizam esses argumentos com a justificativa fundamental de que o ato de se alimentar de carne promove uma situação de crueldade. Essa perspectiva fica clara também, quando os defensores denunciam uma prática corriqueira de nossa sociedade – os churrascos:

Em quase todos os lares cadáveres de animais de outras espécies são assados para se comemorar alguma coisa, por mais trivial ou corriqueira que seja. Animais são assassinados aos milhões para que humanos supernutridos se encham ainda mais de proteína inútil e prejudicial. (...) O fogo ateadado, para o churrasco e para o prazer vil de contemplar um animal em agonia e desespero, nada mais representa do que a expressão de uma moralidade que se alimenta da matança dos corpos indefesos dos animais que foram forçados ao nascimento em confinamento, e vendidos para serem destruídos e cortados em pedaços buscados pelos consumidores nas gôndolas dos açougues onde quer que estejam instalados (FELIPE, 2010e).

O que entendemos como nossas necessidades alimentares, os defensores tratam como um desejo fútil. Observa-se então que essas descrições denunciam a existência de um “horror vivido”, desde o nascimento até a morte, em razão do fato de que “agredimos violentamente e matamos bilhões de animais para colocar um naco do que antes era seu corpo entre nossos grãos de arroz e feijão no prato” (FELIPE, 2012). No que se refere ao uso de animais como cobaias para a experimentação científica, essa mesma ressignificação é trabalhada. Ao problematizar essa atividade, é relatado que os animais passam por: “experimentos com choques, radiação, queimaduras, privação de sono, de cuidados maternos, cegueira, isolamento, privação de alimentos, de água, submissão ao estresse, o que os leva à morte, à loucura, à seqüelas permanentes, traumas, com elevado nível de sofrimento.” (OLIVEIRA e CHALFUN, 2009, 1244). A experimentação animal é igualmente questionada sob um ponto de vista ético, ainda que seja tratada como um meio eficaz e obrigatório para a aquisição de

conhecimento científico. Por parte dos defensores, como esta atividade consiste em uma “prática cruenta de utilização de animais vivos ou recém-mortos com propósitos experimentais ou didáticos”(GREIF, 2013), deve ser condenada, independentemente dos benefícios que possa trazer.

A experimentação animal, como método de pesquisa oficial, é obrigatoriamente utilizada no ensino didático e em pesquisas de base nos estabelecimentos de ensino biomédico, em laboratórios e centros de pesquisa privados. Essa metodologia de pesquisa é reconhecidamente tratada como fundamental para a descoberta de novos remédios e tratamentos que possam aliviar dores e doenças humanas, sendo o avanço da ciência, em suas diversas modalidades, condicionado ao uso desse método. A partir dessa perspectiva, não há, portanto, qualquer problema moral acerca de sua realização. Pelo contrário, tecnicamente, a experimentação animal é defendida como fundamental para o avanço da ciência. Mas, a despeito de quaisquer discussões técnico-científicas e de discussões humanitárias, relacionadas à descoberta de medicamentos ou de formas de tratamentos para inúmeras doenças humanas, a violência sofrida pelos animais é o que deve importar segundo os defensores:

Os animais perdem a vida em experimentos invariavelmente cruéis, submetidos que são a testes cirúrgicos, toxicológicos, comportamentais, neurológicos, oculares, cutâneos, psicológicos, genéticos, bélicos, dentre outros tantos, sem que haja limites éticos – ou mesmo relevância científica – em tais atividades. Macabros registros de experiências com animais praticadas nos centros de pesquisa, nos laboratórios, nas salas de aula, nas fazendas industriais ou mesmo na clandestinidade, revelam os ilimitados graus da estupidez humana. Sob a justificativa de buscar o progresso da ciência, o pesquisador prende, fere, quebra, escarpela, penetra, queima, secciona, mutila e mata. Nas suas mãos, o animal vítima torna-se apenas a *coisa*, a *matéria* orgânica, enfim, a *máquina viva*. (LEVAI, 2007)

A denúncia realizada consiste em afirmar então que o uso dos animais para essa finalidade gera indubitavelmente “sofrimento e morte”. Através dessas considerações, os defensores constroem e buscam impor no debate público a sua forma de reclassificação dessa atividade. A experimentação animal é uma ação indefensável, uma vez que: “animais são encarcerados, mantidos em isolamento”; “substâncias nocivas são colocadas em seus olhos e peles”; “vírus e bactérias são inoculados”; “são submetidos a estresses variados”. Tais condições adquirem relevância mesmo quando o debate promove o entendimento de que essas

práticas são realmente primordiais para o desenvolvimento da ciência. A ideia é que o argumento que deve prevalecer nessa controvérsia “não é científico, é ético”.

Tomando como comparação as pesquisas realizadas com os seres humanos, os defensores mobilizam o fato de que estas, para serem legitimamente realizadas, precisam de um consentimento esclarecido. Cientes de todos os riscos envolvidos na pesquisa, seres humanos decidem ou não participar. Uma vez dito sim, estes já estariam cientes das implicações em torno da pesquisa. No caso dos animais, os defensores afirmam que jamais poderiam dar esse consentimento, portanto:

Sem liberdade de escolha não pode haver pesquisa de seja lá qual for o problema que afeta humanos. Quando se faz pesquisa em animal vivo esta exigência é ignorada absolutamente. É claro, poderíamos replicar: "animais não podem manifestar-se nem dar consentimento, nem ser esclarecidos sobre os riscos inerentes a este ou aquele experimento!". Justamente. Por não serem capazes de nada disso, estão no mesmo patamar dos bebês humanos, das crianças e adolescentes, dos senis, dos dementes, dos miseráveis, dos adictos que não podem raciocinar com clareza sobre os assuntos que lhes dizem respeito. Sua vontade não é livre, pois sua condição os torna dependentes das decisões tomadas por seus cuidadores (FELIPE, 2008b).

Quando se trata do uso de animais em atividades de entretenimento, essas mesmas questões são colocadas. Ao denunciar rodeios e vaquejadas, por exemplo, quaisquer outros critérios, como tradição cultural ou respeito à diversidade cultural, são tidos como menos importantes do que a situação de vida dos animais. De acordo com os defensores, esses espetáculos “se perfazem mediante a imposição de dor – abuso e maus-tratos – aos animais”. Por esses motivos, não poderia haver qualquer possibilidade de defesa da manutenção dessas práticas. E, para conferir embasamento às suas denúncias, descrições minuciosas são utilizadas para mostrar como os animais “sofrem” com as agressões infligidas diretamente em seus corpos, por meio dos artefatos utilizados para a realização dessas atividades:

Sob o efeito compressivo do sedém – seja ele uma cinta de couro, seja uma corda americana, independentemente do material pelo qual é confeccionado – touros e cavalos alteram seu comportamento habitual, pulando na arena para tentar se livrar daquilo que os oprime. A impressionante reação dos animais está associada à infligência de estímulos dolorosos em seus órgãos internos (genitália, sistema digestivo, nervos e glândulas vesiculares). O sedém provoca, portanto, dor e sofrimento, sem necessariamente causar lesões na pele ou esterilidade no animal. Da mesma forma as esporas, utilizadas para estocar os animais durante a montaria, mediante seguidos golpes aplicados pelo peão no baixo-ventre e no pescoço do animal, implicam maus-tratos. Quanto às provas de laço, típicas das vaquejadas, não raras vezes ocasionam deslocamento de vértebras, rupturas musculares e

fratura de ossos dos animais perseguidos no brutal espetáculo de sadismo humano. (LEVAI, 2006, p. 186)

Já no caso dos zoológicos, são mencionados principalmente os danos psicológicos sofridos pelos animais, em decorrência de sua privação de liberdade:

Em zoológicos, animais se comportam de maneira absolutamente artificial e diversa do ambiente natural. Só o fato do confinamento impõe restrições inimagináveis. Quando presenciamos os animais nessas condições estamos vendo a sombra do que um dia foi aquele animal no ambiente natural, um verdadeiro fantasma, uma capa amorfa de uma vida outrora pulsante. Tal como afirma Nina Rosa, “nos zoológicos, vemos um arremedo triste de animais deprimidos e solitários, expostos à curiosidade humana, sem entender o que estão fazendo ali”. Se lutamos por direitos subjetivos para animais, devemos nos posicionar contrariamente a essa realidade e à perpetuação desse tipo de instituição. Nela, humanos e não humanos estão permanentemente comprometidos com a escravidão. (LOURENÇO, 2010)

A maneira como os defensores descrevem a vida dos animais nessas diferentes situações nos mostra a porta de entrada acionada para se posicionarem contra quaisquer práticas que fazem uso de animais. A violência, presente na forma de um sofrimento físico e emocional, e a própria morte são tratadas como elementos fundamentais para produzir um novo entendimento sobre as práticas humanas que se servem dos animais e, por conseguinte, condená-las. Em suma, os defensores acreditam que, se voltarmos nossas atenções para as práticas em nossa sociedade que fazem uso de animais, não faltarão exemplos de crueldade praticados por nós e tolerados e aceitos pelo nosso sistema jurídico:

Circos que subjagam e subvertem a natureza dos bichos, transformando-os em mudos escravos; cavalos, burros e jumentos açoitados publicamente para que cumpram sua sina servil; zoológicos transformados em vitrines vivas, exibindo às pessoas suas coleções de animais aprisionados; touradas que cruzam as fronteiras ibéricas para difundir, em outros povos, a cultura da violência; fazendas de caça e competições de pesca que promovem a matança “esportiva” com o aval dos próprios órgãos incumbidos de proteger a natureza e os animais. A lista perversa, infelizmente, parece não ter fim: criadouros comerciais de peles e produtos de couro manufaturado, associações de passeriformes, indústria gastronômica, tráfico animal, biopirataria, clonagem etc. (LEVAI, 2006, p. 186)

Haveria, nas práticas que fazem uso dos animais uma parte referente à violência que não é assumida. O uso de tais termos para descrever a situação dos animais serviria para

explicitar essa dimensão, que é denunciada como invisível. Ao levar em consideração essa dimensão, pretende-se que os animais sejam percebidos como um corpo suplicado, esquartejado, amputado, tal como foi tratado por Michel Foucault em *Vigiar e Punir* (2013), acerca dos suplícios na França. E do mesmo modo que esse evento, legitimado e tido como um espetáculo, passou a ser repudiado e igualado a criminoso ou mesmo “ultrapassando-o em selvageria, fazendo o carrasco parecer com o criminoso, os juízes aos assassinos” (FOUCAULT, 2013, p. 14), é o que se pretende também em relação às práticas que fazem usos de animais. Ainda que não sejam tratados como criminosos, ao contrário, são pensados como “vítimas inocentes”, os animais não deixam de ser pensados como condenados, e os humanos como os carrascos.

Tal forma de ressignificar ontologicamente o animal, passando pela violência sofrida, adquire reforço com o entendimento de que a qualificação sobre as condições vividas não se refere a um ponto de vista, mas ao que seria a materialidade dos fatos: “Dor é dor, exploração é exploração, humilhação é humilhação, não importando a cor da pele, a etnia, o tamanho do nariz e, por incrível que pareça, nem mesmo a espécie” (JACOBSON, 2007). O entendimento levado à frente é que todas as formas de violência não dependem de nossos juízos, existem por si só e, por conseguinte, devem ser condenáveis. Nesse caso, as descrições sobre as condições de vida dos animais têm a pretensão de revelar que formas de tratamento consideradas cruéis devem ser pensadas de forma igual para humanos e não humanos. Não deveria haver diferenças sobre a interpretação de situações vivenciadas por ambos.

Esse posicionamento é discutido por Daniel Lourenço, ao tratar do sacrifício de animais em rituais religiosos. De acordo com o defensor, “apesar de o conceito de crueldade ser um típico conceito jurídico aberto, ou indeterminado, parece certo que matar um animal por degola, sem qualquer método de insensibilização, seja evidentemente um caso de degola (LOURENÇO, 2007, p. 286). O ponto importante no argumento de Daniel é tomar o ato de degola como uma ação por si própria e, portanto, intrinsecamente condenável. Não como uma interpretação, ou uma atribuição de valor, que poderia ser acionada dependendo da maior ou menor sensibilidade individual. A mesma abordagem está presente no trabalho de Carlos Naconecy, que imputa um sentido semelhante à determinadas situações vividas por humanos e animais. Para o autor, o ato de se encarregar de adquirir comida para o consumo, seja a formiga carregando uma folha, ou eu carregando a sacola do supermercado, tem o mesmo sentido, sendo, portanto, ações análogas e que trazem consigo a mesma intencionalidade. De

acordo com o autor, a própria observação nos permite chegar a essa conclusão, pois tais ações seriam autoevidentes. Para o filósofo/militante, a abordagem conferida ao que ocorreria com os animais não resulta da projeção antropomórfica e, menos ainda, de uma valoração humana relativa. Ao contrário, trata-se também de um fato autoevidente:

Uma barata luta ativamente contra as ameaças à sua vida como nós, humanos, também o fazemos, mas ela o faz de um modo próprio à sua espécie. Ela nos informa que tem um interesse pelos nossos restos de comida quando a vemos sair da nossa lixeira. Uma formiga que se esforça carregando uma folha maior do que ela própria está tentando fazer algo com um objeto do mesmo modo relacional com que você se esforça carregando um pacote pesado de compras do supermercado. Portanto, há um valor que é qualitativamente semelhante em ambas as ações, a sua e a da formiga. Não é um olhar humano que atribui esse valor, tampouco é uma projeção antropomórfica da mente humana sobre o inseto. Trata-se, em vez, de uma simples constatação ou descoberta axiológica com base no *modus vivendi* das formigas, não de uma mera construção ou atribuição de valor de nossa parte. A este respeito, seria um grave erro confundir Antropocentrismo Epistêmico (Cognitivo ou Perspectivo) com Antropocentrismo Moral, ou seja, passar da premissa “todo discurso (que percebe, interpreta ou fornece sentido) moral é discurso humano” à conclusão “todo valor (moralmente significativo) é valor humano”. (NACONECY, 2007, p 150)

Ao considerar que as diversas formas de violência às quais submetemos os animais são fatos que existem por si, os atos responsáveis por colocar fim à vida, seja de humanos ou animais, são, para os defensores, indiscutivelmente formas de assassinato. Portanto, os defensores partem do princípio de que “o reconhecimento de que existe um direito dos animais, a partir do direito dos homens, não se restringe a divagações de cunho abstrato ou sentimental. Ao contrário, é de uma evidência que salta aos olhos e se projeta no campo da razão” (LEVAI, 2006 , p. 188). Na medida em que essa perspectiva decorre de uma “constatação” ou “descoberta”, a posição observada é a de que o valor do sofrimento se faz presente em determinadas ações que, portanto, exprimem sua natureza moralmente condenável. Essa discussão nos leva para o trabalho de Émilie Durkheim (1970) sobre “julgamento de realidade” e “julgamento de valor”. Conforme o autor, existe como problema filosófico a possibilidade de entendermos as coisas como o que elas são, ou como aquilo que elas valem com relação a uma atribuição do sujeito. Ao entendermos as coisas como o que elas são, o valor existe nelas, exprimindo sua natureza. O caráter das coisas seria então objetivo e “totalmente independente da maneira pela qual eu o sinto no momento em que me pronuncio” DURKHEIM, 1970, p. 98).

Podemos afirmar que os defensores fazem um julgamento de realidade, pois partem do princípio de que a violência cometida aos animais é objetiva. E, sendo assim, a condenação moral do que acontece a eles seria irrefutável. Não diz respeito a sentimentos e paixões, bem como à sensibilidade de cada um. A luta em favor dos animais corresponde à necessidade de romper com sua realidade vivida, que é intrinsecamente cruel. Esta perspectiva é politicamente eficaz, pois apresenta um distanciamento pessoal acerca das denúncias realizadas. Esse distanciamento, como bem evidencia Durkheim, exclui a possibilidade de se pensar que alguma luta possa ser movida por inclinações pessoais. Portanto, a crítica realizada pelos defensores se equipara de autoridade na medida em que é baseada na impessoalidade do julgamento.

Nesse sentido, as descrições, tomadas como um espelho da realidade, são tratadas pelos defensores como uma forma de informar as pessoas sobre o que verdadeiramente acontece aos animais. A pretensão é que, no momento em que as pessoas adquirirem conhecimento sobre o que ocorre nas fazendas industriais ou nos laboratórios de pesquisa, por exemplo, todos deixariam de praticar, apoiar ou compactuar com tais atividades:

É preciso que, após inteirar-se da crueldade praticada contra as vacas e as galinhas para extração de excreções e secreções de seus sistemas reprodutivos, leite e ovos, por exemplo, tenha-se a disposição da própria vontade em não assinar mais embaixo desse contrato, cujas cláusulas jamais foram publicamente expostas para que os consumidores pudessem fazer suas escolhas. E, para que tal disposição não seja vã, é preciso que os hábitos de ingestão de quaisquer alimentos que contenham ingredientes produzidos à custa do sofrimento de vacas e galinhas, por exemplo, sejam abolidos da vida diária daqueles que fizeram o primeiro movimento, o de buscar essas informações, e o segundo movimento, o de disponibilizar sua vontade para desassinar tal contrato. (FELIPE, 2010g)

Tomando como ponto de partida a crítica feita à ética e ao direito antropocêntricos e assumindo os valores animalistas, a condenação de nossas ações é feita sobre outra base moral. Ressalta-se, ao incorporar essa nova forma de organização do mundo, a banalização da crueldade cometida aos animais. Tratando suas informações ou descrições como irrefutáveis, tanto pela materialidade dos fatos, quanto pela ética que deve proteger os animais, o problema da invisibilidade se transveste em uma manifestação de nossa falta de consideração perante os animais. Conforme as considerações dos defensores, não existe mais inocência. Não é

possível negar o sofrimento dos animais. O problema passa a residir no fato de que ignoramos uma realidade que está aí para quem quiser observar.

Observamos então que, no plano da normatividade e da pressuposição da universalidade da teoria do direito dos animais, a questão do “sofrimento” adquire um espaço privilegiado na crítica desses agentes. Essa condição é trazida para a “causa animal” não só para nos causar um desconforto moral, mas serve para atribuir subjetividade aos animais. Essa nova narrativa contrasta com a condição de objeto dos animais. Para exemplificarmos, podemos observar os adjetivos utilizados nos textos de zoologia referentes aos animais. Estes, quando são tratados em conjunto, são identificados como “lotes”, ao passo que, quando são tratados separadamente, são identificados como “unidades”. No momento da morte é utilizado o termo “abate” e o corpo morto, antes de ser transformado em mercadoria final, é identificado como “carcassa”. Esses adjetivos, diferentes dos que são utilizados para seres humanos, demarcam a diferença sobre a qualificação da vida de humanos e animais, bem como a condição de sujeitos e objetos. Desse modo, se há um regime de humanização que atribui moralidade e dignidade para os seres humanos, os defensores criticam o “regime de animalização¹⁴”, que faz destes meros objetos. Para os defensores, trata-se de abolir esses marcadores e, portanto, descrever as situações vividas pelos animais em termos análogos, caso fossem vivenciadas por seres humanos.

Portanto, a perspectiva de que os não humanos possuem igualmente a capacidade de sofrer é mobilizada como um importante eixo que fundamenta a ética proposta. Trata-se da mesma tentativa de identificar características animais semelhantes às humanas a fim de diminuir o espaço que separa os viventes e tornar os animais capazes de serem considerados “vítimas”. O movimento postula que devemos ter consideração moral pelos animais, e o fato deles “sentirem sofrimento e dor” aparece de forma recorrente para justificar o novo tratamento que está sendo reivindicado.

3.3 O lugar do sofrimento para a construção dos animais como vítimas

No capítulo anterior, discutimos que a mudança sobre o modo como nos relacionamos com os animais consiste em libertá-los das situações que limitam sua capacidade de expressar

¹⁴ A ideia sobre o “regime de animalização” será melhor discutida no capítulo quatro.

o verdadeiro espírito de sua espécie ou de sua individualidade. Um universo justo para os animais é visto como um universo que garanta a eles uma vida livre de privações da manifestação de seus interesses. A sociedade em que vivemos não garante esse universo justo porque é “especista”. Considera apenas o interesse da espécie humana como legítimo. Em contraposição ao que denunciam como especismo, os defensores afirmam que o Estado e a comunidade têm o dever de assumir um papel ativo com a “finalidade de garantir as condições existenciais mínimas para uma vida digna, livre e saudável, isenta de sofrimento (físico e psíquico) e que obedeça aos ciclos e características biológicas naturais próprias de cada espécie animal”. A garantia da qualidade de vida dos animais é caracterizada por diferentes aspectos, mas, ao observarmos a requalificação das atividades que fazem uso de animais, percebemos a importância conferida à dimensão do sofrimento.

A noção em torno da senciência (termo que classifica os seres que têm capacidade de sentir) se torna uma categoria central, que atravessa humanos e animais na busca de direitos e na delimitação dos seres implicados com a justiça. Nesse sentido, refutar o antropocentrismo, ou seja, lutar pela inclusão dos animais na mesma comunidade moral que os humanos, é entendido pelos defensores como uma ação que visa “o respeito à igualdade da condição de sermos todos seres vivos vulneráveis à dor e à morte, à angústia e ao sofrimento” (FELIPE, 2008). A morte nos frigoríficos, a tortura nos laboratórios, o trauma da separação dos filhotes nas indústrias do leite, a privação da liberdade nos zoológicos, etc, entre outros abusos, são situações que importam porque produzem dor e sofrimento. Portanto, as discussões em torno do sofrimento é o elemento que tornaria inadmissível a continuidade dessas práticas. É por meio dessa dimensão que a causa animal adquire forma pública e é acionada para a criação de denúncias na esfera moral e jurídica. A capacidade que os animais têm de sentir se torna critério norteador da “causa animal”.

Para ilustrar essa perspectiva, retomarei o pedido de julgamento do *habeas corpus* em favor do chimpanzé Jimmy, para libertá-lo da situação de “encarceramento” vivida no zoológico. Baseado em estudos que comprovariam que esse tipo de animal precisa de espaço e, portanto, viveria melhor na mata e em liberdade, o *habeas corpus* tinha como perspectiva que a transferência do animal acarretaria a ele “melhores condições de vida”. O ponto a ser abordado, e que é importante para essa discussão, diz respeito à mudança de enquadramento sobre a presença do animal no zoológico, que passa a ser entendida negativamente como uma situação de aprisionamento. Além disso, o fato do local que abriga o chimpanzé ser

considerado pequeno, sem atrativos para sua distração, e o fato de que Jimmy habita a jaula isoladamente foram identificados como os aspectos que acarretam danos ao seu bem-estar e à sua saúde física e psíquica.

Nesse caso, os depoimentos de dois médicos veterinários foram utilizados para explicar que o tamanho diminuto da jaula e a solidão vivida, que tem por consequência a ausência de relações afetivas, privam o chimpanzé de comportamentos característicos de sua espécie, relacionados à vida em grupo: “Os chimpanzés, seres extremamente sociáveis, não conseguem viver enclausurados, isolados ou solitários. Em virtude das peculiaridades biológicas desta espécie, a abusiva situação de isolamento a que é submetido acarretará a perda permanente da sua própria identidade” (GORDILHO et al, 2010, p. 341). Portanto, mais do que o cerceamento da liberdade propriamente dita, os efeitos psicológicos sofridos por Jimmy são enfatizados para justificar o pedido de sua transferência do zoológico:

Alguns detalhes da observação podem ser destacados: alheamento e carência afetiva, sinais de privação de vida em grupo, como também pela monotonia do cativeiro que além de ser inadequado, carece de brinquedos e outros atrativos materiais. Merece destaque também, o estresse causado pela exposição pública; frequentemente quando crianças de escola começam a gritar em frente ao recinto do chimpanzé Jimmy, observa-se um comportamento agressivo e irritado do primata, claramente deflagrado pelo excessivo barulho e o alvoroço generalizado da turma, bastando que elas deixem o local para que Jimmy volte à sua condição de calma natural. Também pode ser considerada evidência de desajuste psicológico quando Jimmy copula frequentemente com um cobertor que é colocado no recinto e serve para cobri-lo nas noites mais frias” (GORDILHO et al, 2010, p. 342).

Distúrbios como estresse, comportamento agressivo e irritado, carência afetiva, desconforto, depressão, além do sentimento de humilhação são apresentados no processo como fatos que justificam o pedido do *habeas corpus*. O processo em defesa do *habeas corpus* de Jimmy mostra, portanto, que os chimpanzés, em situação de encarceramento, sofrem uma série de transtornos psicológicos, que se tornam visíveis no comportamento do paciente. Então, diferentemente de um dos argumentos acionados pela defesa do ZooNit para garantir a permanência do animal no zoológico, que salienta o fato de que mesmo no santuário o animal não estaria livre, são as consequências psicológicas em razão das condições vividas pelo animal que estruturam a ação em favor do chimpanzé. Desse modo, a capacidade sensorial, não do Jimmy particularmente, mas da espécie de forma geral, é levada a sério pelos impetrantes para atribuir ao animal titularidade de direitos.

Para citarmos outro exemplo, podemos observar o pedido feito pela Comissão de Meio Ambiente da Ordem dos Advogados do Brasil, no Paraná, em maio de 2011, pelo fim das experiências com implantes dentários em cães da raça *beagle* na Universidade Estadual de Maringá (UEM). Esse pedido foi realizado com base na denúncia de que, na cirurgia para instalar os implantes dentários, a anestesia era insuficiente e os cães acordavam no meio da operação. De acordo com Danielle Tetü Rodrigues, membro da comissão que fez a denúncia à justiça do Paraná, "os animais são seres que sentem dor, medo, frio e fome. Fazer uma experiência sem que eles estejam adequadamente sedados é inadmissível e é o que parece estar acontecendo na UEM"¹⁵.

Em outro exemplo, observamos a ênfase sobre essa mesma questão. Em agosto de 2010 foi realizado um protesto contra a permissão para a festa religiosa "Cavalgada nos caminhos de Santa Paulina", ocorrida em Nova Trento, Santa Catarina. Liderada pelo Instituto Nina Rosa, a manifestação levou à elaboração e à divulgação de uma carta pública denunciando como "lastimável e vergonhosa a decisão que permitiu as pseudodemonstrações de fé à custa do sofrimento alheio, com a realização da Cavalgada nos Caminhos de Santa Paulina"¹⁶. Como noutro caso a ser citado, a Justiça do Paraná determinou, em abril de 2011, o fechamento de uma empresa de aluguel de cães, a partir da seguinte conclusão, como pode ser vista em um trecho da sentença: "As atitudes dos requeridos demonstram a utilização dos animais em benefício próprio, sem a adequada atenção aos princípios do direito ambiental, ferindo o equilíbrio natural ao omitir cuidados e expor os cães a sofrimento"¹⁷. No III Congresso Brasileiro de Bioética e Bem-Estar Animal, realizado em Agosto de 2014 na cidade de Curitiba, foi elaborada uma declaração, assinada pelos organizadores e participantes, com os seguintes termos: "Os animais não humanos não são objetos. Eles são seres sencientes. Consequentemente, não devem ser tratados como coisas".

Os defensores articulados no Centro Defesa dos Animais, Ecologia Profunda elaboram seu repúdio contra as atividades que fazem uso de animais a partir dessa mesma perspectiva. Emitindo um posicionamento contra a realização de rodeios, podemos observar que os termos

¹⁵ Disponível em: <http://maringa.odiario.com/maringa/noticia/420639/oab-pr-quer-fim-do-uso-de-caes/>. Acesso em 12/02/2012.

¹⁶ Disponível em: <http://dogmidia.blogspot.com/2010/08/nao-cavalgada-em-sc.html>. Acesso em 12/02/2012.

¹⁷ Disponível em: <http://www.olharanimal.net/informativos/93-clipping/1382-parana-justica-determina-fechamento-de-empresa-de-aluguel-de-caes>. Acesso em 12/02/2012.

da carta pública fazem da dimensão do sofrimento uma situação importante para justificar sua posição:

Repudia-se a conduta da exploração dos animais, transformados em objetos, instrumentalizados, subjugados para a satisfação de interesses humanos; hábitos vis, anacrônicos, moralmente inaceitáveis. O rodeio viola direitos fundamentais dos animais, desconsidera os sofrimentos neles provocados, configura crueldade, em agressão também à Constituição. Não pode existir alegria ou diversão humana nisto. A economia movimentada pela indústria do rodeio é condenável, vergonhosa¹⁸.

São muitos os exemplos que poderiam ser trazidos para deixar clara essa forma de ação dos defensores. A partir do que já foi discutido, podemos observar que, em todos esses casos, o sofrimento aparece como elemento norteador das denúncias públicas em favor dos animais. Podemos considerar essa dimensão como elemento impulsionador da prática militante, seja através de ações diretas nas ruas, de processos jurídicos ou do desafio intelectual de construir um universo lógico, coerente e racional dos direitos e da ética animal. Essa dimensão pode então ser caracterizada como a mola propulsora para reivindicação da transformação da relação entre humanos e animais, constituindo-se como critério central para justificar a inclusão dos animais no âmbito da proteção moral.

A denúncia sobre tais condições de vida e morte dos animais passa ainda por sua construção como “vítimas”. E, conforme discute Cynthia Sarti, “a análise da construção da vítima supõe necessariamente o agressor e contexto da violência” (SARTI, 2011, p. 58). Trata-se de afirmar, conforme essa perspectiva teórica, que a denúncia em favor dos animais precisa ser articulada em torno de um contexto que deixe claro que não só os animais são vítimas, mas os seres humanos são os agressores, além de qualificar a situação mais geral em que ocorre essa relação.

Tal procedimento faz parte da discussão dos defensores, que realizam o esforço intelectual de conferir formas de enquadramento mais gerais, referentes à situação vivida pelos animais. Nesse sentido, veremos que as diversas atividades descritas anteriormente são tratadas como análogas às situações que violaram a vida física e moral de grupos humanos ao longo da história. A escravidão de negros, durante a colonização europeia na América, e o holocausto judeu, na Segunda Guerra Mundial, são utilizados como parâmetros comparativos

¹⁸ Disponível em: http://www.painelnoticias.com.br/blog/entrelinhas/post/718/contra_os_rodeios. Acesso em 27/12/2014

para definir as relações sociais em que humanos e animais estão inseridos. De forma análoga à situação enfrentada por esses grupos, os defensores entendem, por exemplo, que a permanência de galinhas poedeiras para a produção de ovos diz respeito à submissão das aves a um regime escravocrata, já que estão ali tratadas como posse e aprisionadas para produzir bens que beneficiarão seus donos sem que elas nada ganhem em troca. Nesses termos, os animais como vítimas encarnam a figura do escravo, e os humanos, como agressores, encarnam a figura do dono de escravos. O papel de vítima atribuído aos animais é definido em razão da sua condição de propriedade de outrem. Sob esse ponto de vista, a utilização de animais nas diferentes atividades produtivas é vista como uma ação que os força a um trabalho exaustivo, sem a garantia de quaisquer condições de vida decentes. O único interesse em mantê-los vivos é sua capacidade de produção. À medida que se tornam improdutivos, são descartados.

O paralelo com o holocausto também é acionado para descrever a situação dos animais, principalmente os que são utilizados como cobaias nos laboratórios de pesquisas científicas. Esses ambientes são descritos como campos de concentração e os experimentos são vistos como manipulações e torturas físicas e psicológicas que, além da morte, produzem uma situação de horror para os animais. Sobre essa situação, os defensores afirmam que os animais não têm respeitada sua integridade e liberdade, assim como um dia as vítimas do holocausto não tiveram. Do mesmo modo que esses grupos sociais foram vítimas do poder e dominação de outros grupos sociais, considera-se que os animais igualmente o são:

Todos os dias lemos notícias sobre humanos tratando animais com crueldade, abandonando-os, negligenciando cuidados devidos a eles, torturando-os, explorando-os, abusando de sua vulnerabilidade física, devastando o ambiente natural no qual os animais precisam viver, matando-os para churrascos, em diversões e todo tipo de violência que se pode imaginar. Todos os dias lemos sobre isso e nos deparamos com as imagens horrendas desse holocausto sem fim. (FELIPE, 2013f)

Os argumentos em torno da justificativa do holocausto e da escravidão que prediziam a inferioridade de negros e judeus, são identificados pelos defensores como possuidores do mesmo conteúdo que justifica a condição de vida atual dos animais. Discutimos no capítulo anterior que os animais são discriminados na medida em que são considerados seres inferiores. Essa condição faria dos animais vítimas de especismo e os subjugariam a essas mesmas situações:

Nas próprias relações humanas, uma das primeiras formas estabelecidas de hierarquia se deu justamente sob essas formas, que justificavam a submissão de outros seres humanos sob as mesmas alegações de direito natural e direito divino que justificam a submissão dos animais, fundadas numa “superioridade” presumida do senhor de escravos, ou na crueza do exercício de poder. Desse ponto de vista, a associação tão afeita aos ativistas dos direitos animais, entre escravidão humana e escravidão animal, é uma analogia quase perfeita. (MULLER, 2009)

Os defensores denunciam então que a escravidão humana e a escravidão animal “não só são análogas como têm o mesmo fundamento: o branco se considerava dono do negro da mesma forma que o ser humano se considera dono de uma vaca ou um porco, por se considerarem, nos dois casos, superiores” (MULLER, 2008c). Os termos “escravidão animal” e “holocausto animal” são amplamente utilizados pelos defensores para denunciarem as condições de vida dos animais. Esses acontecimentos foram considerados como crimes contra a humanidade e, nos dias atuais, é inconcebível sua defesa, tanto na prática, quanto em relação aos fundamentos que tornaram possíveis sua existência. Os defensores buscam ampliar essas perspectivas de modo a abarcar também os animais. E constroem suas acusações recorrendo a esses termos: “Nada justifica o escravismo, independente de que espécie seja”; “em resumo, que ciência é essa que necessita de escravidão? Precisamos mesmo deste tipo de ciência? E ainda que a atual sociedade dependa dela, precisamos mesmo de uma sociedade escravista?”. Fundamentalmente, tanto na situação vivida por negros, judeus ou animais, o problema é que:

Tal como os escravos um dia o foram, os animais, pela dogmática jurídica atual, continuam aprisionados num universo de não existência, onde são tratados praticamente da mesma maneira que objetos inanimados como automóveis e enceradeiras, sendo garantidos aos seus proprietários a sua posse e o seu uso para finalidades estritamente econômicas, e o direito de fazer contratos que os tenham por objeto. (LOURENÇO, 2007c)

Há ainda uma terceira imagem mobilizada como paralelo das relações que estabelecemos com os animais, que é a noção de exploração. Nos termos da crítica marxista às relações entre os homens, os defensores entendem que, na relação com os animais, nós somos os exploradores e eles, os explorados. Como afirmam, a “objetificação dos animais atingiu o seu ápice e encaixou-se perfeitamente na lógica capitalista” (MULLER, 2009). E nesse caso, os animais foram definitivamente reduzidos “à condição de máquinas produtoras

de carne, leite, ovos, lã, couro, mel” (Idem). Nesses termos, os animais foram, na crítica dos defensores, “manipulados para maximizar ao máximo sua produtividade”. Através dessa analogia, os defensores entendem que as condições em que os animais são obrigados a viver os inserem em formas de relação exploratórias.

Não é à toa então que os termos “abolicionismo”, “exploração” ou “libertação” são acionados para designar a causa animal. Essas noções possuem uma clara referência às situações de escravidão, holocausto e exploração, que foram na história práticas de subjugação e violência contra seres humanos e, nessa disputa, são utilizadas para caracterizar os processos de vitimização dos animais. Através dessas comparações, os defensores reivindicam que os animais se vejam livres de práticas que não são aceitas para nós sob a perspectiva dos direitos humanos, tais como serem sujeitos à “violência”, “crueldade”, “desrespeito”, “agressão”, “tortura”, “sequestro”, “agressão à vida”, “horror”, “tormento”, “sofrimento”, “maus-tratos” etc.

Cabe ressaltar, no entanto, que a construção dos animais como vítimas nesses termos se constitui de forma conflituosa. Em 2007 a ONG ABC sem racismo denunciou a ONG Holocausto Animal por ofender a memória de negros e judeus através da comparação das situações vividas por esses grupos ao que acontece com os animais. Diante dessa representação, os defensores se mobilizaram e escreveram textos reafirmando a legitimidade da comparação. E o argumento foi justamente no sentido de que essa ação ocorreu porque seríamos ainda incapazes de perceber os animais no âmbito das mesmas relações de injustiça das quais os humanos já foram vítimas. O que estaria presente nas denúncias dos defensores é o que a ONG ABC não foi capaz de enxergar que, a vida dos animais não é menos importante que a vida dos seres humanos:

Muitas outras consciências serão despertadas para essa realidade torpe que é capaz de afirmar que o ser humano pode dispor da vida de um animal – da mesma forma que outrora o ser humano se sentia no direito de dispor da vida de outros seres humanos: criminosos, dissidentes, estrangeiros, pessoas endividadas, etnias diferentes, mulheres, crianças, etc. E, à medida que essas consciências despertarem, o fundamento especista ação judicial contra a Holocausto Animal parecerá cada vez mais infundado e tolo para essas pessoas. (MULLER, 2008c).

Observamos então que a simetria entre humanos e animais, por vias racionais éticas e jurídicas, é elaborada como expressão de verdades absolutas, fundamentando a condenação das situações vividas pelos animais. O domínio da sensibilidade, por sua vez, estrutura as denúncias em torno da reivindicação de direitos aos animais. Por meio dessa condição, condenada em relação aos humanos, condena-se as formas de relação com os animais. O sofrimento é então tratado como uma dimensão universal da experiência dos seres e que nos coloca o desafio de garantir que essa realidade cesse também para os animais. A escravidão, o holocausto e a exploração dos animais são imagens que condensam essas relações entre sofrimento e justiça, por um lado, e entre sofrimento e realidade objetiva, por outro.

3.4 A emoção como fundamento racional da ética animalista

O sofrimento, enquanto fonte de denúncia e de construção da causa animal como uma causa pública, também está presente no esforço teórico dos militantes para a elaboração da ética animalista. Tanto os defensores no Brasil, quanto os filósofos animalistas citados no capítulo anterior trabalham com essa característica atribuída aos animais.

Tratando primeiramente dos filósofos animalistas, o maior expoente dessa perspectiva que leva em consideração a senciência animal, ou a capacidade de sentir, é o americano Peter Singer. Retomando a discussão do capítulo anterior em torno da noção do “princípio de igualdade”, observamos que Peter Singer justifica a importância de levarmos em conta os interesses dos animais em razão de sua capacidade de sofrer. Afirmar que os animais sofrem significa, de acordo com o autor, que “não pode haver justificativa moral para deixar de levar em conta esse sofrimento” (2010, p. 14). Nesse caso, o sofrimento é tratado como “pré-requisito para um ser ter algum interesse” (2010, p. 13). Essa experiência, que é compartilhada com os humanos, é compreendida pelo autor como critério para reconhecer a igualdade moral entre ambos. Portanto, a capacidade de sofrer e de sentir prazer não é apenas necessária, “mas também suficiente para que possamos assegurar que um ser possui interesses – no mínimo o interesse de não sofrer” (2010, p. 13). Na perspectiva teórica do autor, o sofrimento é fundamento do interesse, tornando razoável, em termos de uma ação ética, que animais tenham proteção moral.

Em consonância com essa perspectiva, Gary Francione assume um posicionamento teórico próximo ao de Peter Singer. O filósofo igualmente nos torna semelhantes aos animais a partir da capacidade de sofrer. Como afirma, “nós e eles somos semelhantes, e dessemelhantes a tudo mais, no universo, que não seja senciente” (2013, p. 29). Com base nessa capacidade compartilhada, a senciência bastaria enquanto critério legitimador para atribuir importância moral aos animais. Essa capacidade também fundaria a base da concepção dos animais como seres que possuem interesses: “Devemos reconhecer que os animais, como os humanos, têm um interesse moralmente significativo em não sofrer de jeito nenhum como resultado de serem usados como recursos” (2013, p. 29).

Esse ponto do argumento em favor dos animais encontra no trabalho do filósofo Jeremy Bentham uma referência precursora. O trecho que será descrito abaixo é citado não só pelos filósofos animalistas, mas também pelos defensores brasileiros. De maneira recorrente, nos deparamos com essa passagem que se tornou popularmente conhecida por aqueles que se dedicam à leitura de textos em favor dos animais. A ideia de que a capacidade de sofrer se constitui como critério para proteger moralmente animais estava presente no trabalho do autor, ainda no século XVII. A perspectiva defendida no texto, e que é considerada precursora da causa animal, é que a razão não deve ser critério para a demarcação da fronteira moral, mas o sofrimento. Esse elemento justificaria que os seres humanos e não humanos tenham o direito de terem preservados sua vida e liberdade:

Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos que jamais poderiam ter-lhe sido negados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é razão para que um ser humano seja irremediavelmente abandonado aos caprichos de um torturador. É possível que um dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do osso sacro são motivos igualmente insuficientes para abandonar um ser senciente ao mesmo destino. O que mais deveria traçar a linha intransponível? A faculdade da razão, ou, talvez, a capacidade da linguagem? Mas um cavalo ou um cão adultos são incomparavelmente mais racionais e comunicativos do que um bebê de um dia, de uma semana, ou até mesmo de um mês. Supondo, porém, que as coisas não fossem assim, que importância teria tal fato? A questão não é “Eles são capazes de raciocinar?”, nem “São capazes de falar?”, mas sim: “Eles são capazes de sofrer?” (BENTHAM *apud* SINGER, 2010, p. 12)

Essa perspectiva enunciada por Jeremy Bentham, como eu disse, é apropriada pelos defensores. E, em algumas situações, no sentido literal, “a questão aqui não é saber se somos capazes de falar ou de raciocinar, de legislar e assumir deveres, mas se somos passíveis de

sofrimento, se somos seres sensíveis.” (DIAS, 2006, p. 121). A apropriação dessa perspectiva ética, em termos de elaboração teórica, se faz no sentido de tornar legítima a ampliação da comunidade moral para abranger os animais: “O conceito de dano e o de sofrimento abrem o círculo da comunidade dos seres capazes de serem afetados pelas ações dos agentes morais. Com esses dois conceitos cai a barreira que separa os humanos dos demais animais” (FELIPE, 2010c). O apelo ao sofrimento dos animais, no entanto, não se faz somente em favor de cessar a experiência ruim, mas é feito no sentido de que devemos respeitar o interesse dos animais. “Serres sencientes têm essa capacidade: a de saber o que é favorável ao seu bem-estar. Aliado a ela, seres sencientes têm também o discernimento para escolher o que lhes favorece e fugir do que não lhes favorece. Esse é o caso dos animais” (FELIPE, 2010h).

Desse modo, vemos que ao lado da razão como um critério que torna os seres dignos ou indignos de proteção moral, os defensores acionam como aspecto importante a capacidade animal de sentir. Desse modo, os defensores compreendem igualmente que o sofrimento pode ser mobilizado como um critério capaz de romper com o paradigma antropocêntrico, bem como de colocar fim à discriminação entre as espécies: “Desde o século XVIII, a filosofia inglesa foi pioneira no enfrentamento da ética antropocêntrica, ao propor que a moralidade humana fosse julgada a partir do modo como os humanos tratam qualquer ser capaz de sentir dor e de sofrer” (FELIPE, 2009I). A partir desse critério, os defensores acreditam que é possível reivindicar um domínio moral em que:

O agente moral não pode ter dois pesos e duas medidas para lidar com uma mesma questão: a da dor e sofrimento de seres sencientes. Se a dor humana merece consideração, pelo efeito devastador que tem sobre a existência de quem a sente, o mesmo merece a dor de qualquer animal. Dor é dor. Respeito pela dor não pode ter viés especista. Quer dizer, não pode premiar um ser sofrente com o lenitivo, enquanto castiga outro sofrente, abandonando-o à desgraça. (FELIPE, 2009I).

Observamos então a atribuição aos animais de duas características humanas consideradas fundamentais para sua inclusão em uma comunidade moral: a razão e a senciência. Em alguns momentos, a razão torna os animais capacitados para sofrer. Em outros, o sofrimento é o que os torna capacitados para ter razão. A despeito dessas diferentes formas de combinação, a questão basilar em torno da razão e da emoção pode ser identificada

no trabalho de Peter Singer (2010), quando o autor afirma que aquele que sofre tem “o interesse de não sofrer”. Ambas as características se completam para justificar a concessão aos animais de um valor moral, pois, como afirmam os defensores, “seguindo tal princípio, se temos regras morais para lidar com a dor ou o sofrimento humanos, por exemplo, elas devem ser válidas para lidar com a dor e o sofrimento de qualquer ser” (FELIPE, 2009m).

Entretanto a emoção, enfatizada através do sentimento de dor e sofrimento, tem um enfoque maior enquanto fundamento ético para a elaboração de denúncias sobre as situações vividas pelos animais. Observamos então que existe uma predominância da emoção em lugar da racionalidade, na lógica que justifica a proteção moral de humanos e não humanos. Como afirmam os defensores, antes era a capacidade de retribuir o bem com o bem ou, em outras palavras, era a noção de direitos e obrigações mútuas que definia os seres pertencentes à comunidade moral. Mas, a partir da ética da sciência, passa-se a “considerar que nenhum agente moral tem direito de fazer o que quer que seja, caso sua ação implique causar dor, dano, sofrimento ou morte a qualquer ser dotado de sensibilidade e consciência” (FELIPE, 2010c). A partir dessa perspectiva, os defensores consideram então que o argumento da sciência é mais razoável para definir o limite da liberdade humana na interação com “outros animais destituídos da forma humana da razão” (Idem).

O antropólogo Otávio Bonet, em suas pesquisas sobre o saber e sentir na biomedicina, trata da relação entre a emoção e a conceitualização da pessoa moderna no Ocidente. De acordo com o autor, resultou da constituição da noção moderna de pessoa a separação entre o racional e o emocional, que estabelece “entre ambos uma relação hierárquica, onde o segundo elemento da relação foi reprimido” (2006, p. 119). As emoções, como trata Bonet, passaram a ser interiorizadas e reprimidas, tornando-se vinculadas ao irracional, ou seja, à ação por impulso, sem pensamento. A razão, entendida como a capacidade reflexiva que diferencia homens e animais, fez da emoção um campo a ser suprimido e controlado em detrimento do pensamento e das ações refletidas.

Retomando a discussão sobre a constituição do humano na modernidade, em oposição à concepção de animal, observa-se que os humanos se distanciam dos animais devido a sua racionalidade, e são considerados mais próximos da animalidade quando suas ações são orientadas pela emoção. Essa forma de ação demonstraria a irracionalidade do Homem e, portanto, a perda do aspecto que o torna diferente dos animais. A observação sobre como os defensores mobilizam a dimensão da emoção para questionar a supremacia moral dos

humanos torna possível discutirmos sobre a alteração da correlação de forças entre razão e emoção. Ou, ainda, pensar que, na perspectiva dos defensores, essas dimensões se combinam de maneira diferente, uma vez que não são tratadas como domínios antagônicos.

A capacidade de sentir atribuída aos animais é mobilizada como uma dimensão relacionada à razão, na medida em que um é pressuposto do outro. A emoção não anula a razão, mas a reforça e vice-versa. Ter emoções e, por conseguinte, sentir, não significa a realização de ações irrefletidas. Ao contrário, conforme os defensores, uma vez que os animais sofrem, essa capacidade implica que os animais possuem a intencionalidade de não sofrer. Portanto, não está relacionada ao irracional, mas ao racional. O interesse e, mais especificamente, o interesse de não sofrer, é expressão da racionalidade dos animais, pois diz respeito ao fato de que estes fazem escolhas que lhes garantam escapar dessas situações. Nesse caso, os defensores substituem o enunciado afirmativo da existência humana na modernidade, “penso logo existo”, pela expressão “sinto logo existo”. Esse sentir, por sua vez, não é desconectado da razão. O que significa dizer que a emoção não é destituída de racionalidade. Ao tratar da defesa dos animais, a emoção não é pensada isoladamente da razão, mas está a ela atrelada para justificar a simetria moral entre humanos e animais.

Nesses termos, o par razão/emoção, acionado pelos defensores, traz uma nova configuração sobre a dualidade entre natureza e cultura, conforme a tradição do pensamento moderno. Podemos dizer que a emoção é retirada do domínio da natureza e, em termos hierárquicos, alçada à esfera da razão, adquirindo a mesma importância. Observamos então a retirada da emoção do domínio da natureza e sua inclusão no domínio da cultura, ao ser posta ao lado da razão.

Considerando a estratégia política dos defensores em acentuar os sentimentos de sofrimento nos animais, observamos, no entanto, que o acionamento desse critério não atinge pleno consenso. Dentre a enorme variedade de animais que passa dos seres unicelulares aos mamíferos, a capacidade de sentir torna os animais dignos de pertencer à comunidade moral. Esse tema é um ponto conflituoso entre os defensores, na medida em que questionam se este seria um critério realmente eficaz para justificar a proteção moral dos animais. Nesse aspecto, se a ética antropocêntrica é criticada por limitar a proteção moral àqueles que possuem racionalidade, a ética da senciência restringiria o cuidado somente àqueles capazes de ter sensibilidade. Os animais que estivessem fora da contingência dos seres que sentem não

teriam sua proteção garantida. Tal ética criaria outra linha demarcatória e impediria que a causa animal se constituísse de forma universal, como é proposto.

Conforme críticas realizadas pelos próprios defensores, o critério da senciência abrangeria de maneira mais fundamental os mamíferos e algumas aves e animais aquáticos. Em contraposição, uma série de espécies animais, como insetos ou os chamados frutos do mar, escapariam do âmbito da proteção moral, o que é tratado como um problema. Nesses termos, ao analisar de forma crítica a importância que o critério da senciência ocupa no trabalho dos filósofos animalistas, os defensores brasileiros enfatizam que esses autores esqueceram em seus livros que “qualquer pessoa minimamente informada em ciência básica sabe que minhocas, camarões, aranhas, formigas, ostras, estrelas-do-mar e outras tantas criaturas não são vegetais nem minerais, são também animais, animais invertebrados” (NACONENCY, 2007, p. 122). O filósofo/defensor Carlos Naconency aborda essa questão detidamente em um artigo que propõe que a ética da senciência, em vez de ser tratada como uma ética animal, seja tratada como uma ética dos vertebrados. E critica esse posicionamento, pois uma infinidade de animais ficaria excluída da esfera de proteção moral:

Há cerca de 1.300.000 espécies de animais descritas pela Zoologia. De todas as espécies conhecidas, apenas 2% são vertebradas. Isso significa que a preocupação pelos animais sencientes deixaria de fora do âmbito da consideração moral uma infinidade de formas de vida animal sobre a Terra. As proposições da Ética Animal, incluindo as teses da corrente dos Direitos Animais, dizem respeito, portanto, a uma percentagem ínfima do reino animal. (2007, p. 121)

Os defensores entendem que os animais incapazes de sentir dor ou prazer ocupariam um “deserto moral”. Fato este que seria contrastante com a defesa da consideração moral “de todo e de qualquer animal, isto é, não derivada, não instrumental e independente da sua contribuição para o bem de outros animais humanos e não humanos” (NACONECY, 2007, p. 123). RBDA1 Mas a questão apontada pelo filósofo/defensor não é somente se esses animais sentiriam dor ou não, mas se nós seríamos capazes de reconhecer a expressão das emoções em formas de vida muito diferentes da nossa. O defensor refere-se então a empatia humana, afirmando que teríamos maior capacidade de nos identificar com espécies mais próximas de nós, como os mamíferos, por exemplo. Além disso, entende também que o conhecimento científico a respeito desse tema é impreciso, no sentido de apontar a senciência nos animais invertebrados. Em consideração a esses aspectos que indicam mais a nossa incapacidade de

perceber o sofrimento de determinados animais do que a sua realidade objetiva, “o princípio do benefício da dúvida deve fazer a considerabilidade moral avançar para além da propriedade da senciência atribuída aos animais vertebrados” (NACONECY, 2007, p. 141).

Nesse sentido, ainda que as contorções de uma minhoca ao ser cortada por uma faca, ou de uma mosca, ao ter suas asas arrancadas, possam não corresponder a nenhuma experiência dolorosa, “são fortemente sugestivas disso para o observador e, assim, inibitórias para a maioria das pessoas, mesmo para aquelas que estão cientificamente convencidas de que minhocas e moscas não sentem dor” (NACONECY, 2007, p. p. 139). Esse caminho argumentativo percorrido pelos defensores é tratado como uma maneira de escapar à crítica de que a ética animalista é antropocêntrica, por se constituir a partir do humano como parâmetro:

Ressalte-se, muito embora, que a dignidade dos animais não está refém da semelhança maior ou menor apresentada pelos diferentes animais em comparação ao Homem. Isto refletiria a manutenção da ótica antropocêntrica, que se quer romper. Um animal não tem ou deixa de ter direitos ou dignidade em razão de parecer mais ou menos ou em nada lembrar os seres humanos. Todos os animais, independente da sua proximidade ou distância com a humanidade, possuem dignidade e direitos, isto pela única razão de serem seres vivos. (OLIVEIRA e CHALFUN, 2009, p. 1239)

Portanto, concordando com a importância da ética da senciência, mas pretendendo expandir seus limites de modo que todo e qualquer ser vivo possua valor moral, os defensores lançam uma hipótese para superar esses limites:

Com efeito, o modo mais persuasivo de articular uma ética que abranja todo e qualquer animal seria recorrer à plausibilidade da extensão analógica do princípio já assente em vários sistemas morais da tradição, a saber, “devemos respeitar a vida humana”. Se o princípio subjacente à nossa cultura moral tradicional nos orienta para a promoção da vida humana, e a humanidade constitui apenas uma entre outras espécies animais no planeta Terra, então a exclusão de animais não sencientes do escopo da considerabilidade moral seria tão arbitrária quanto às exclusões racistas e sexistas. A justificação de que temos obrigações diretas com insetos, crustáceos e moluscos seria efetivada, assim, pela mera extrapolação a partir do nosso próprio caso. (NACONECY, 2007, p. p. 141)

Observa-se que a argumentação em torno valorização da vida é acionada para atribuir importância indiscriminada às espécies animais. Nesse caso, não se nega o destaque dos

sentimentos para justificar a proteção moral dos animais, mas essa dimensão é inserida dentro de um discurso mais amplo, atrelado ao valor da vida.

Sobre os limites da ética da sciência, os defensores discutem ainda que haveria outras formas de se fazer mal a um ser, que não seriam estritamente a dor ou o sofrimento. Nesse caso, a ética da sciência, como afirmam, não seria capaz de proteger os “males que não doem, a exemplo de certas doenças que levam à morte sem apresentar qualquer sintoma, pelo menos até que o diagnóstico seja feito” (FELIPE, 2009d). Dando prosseguimento a esse argumento, os defensores se preocupam com o fato de que se o sofrimento for o único critério ético, o mal feito sem dor pode ser julgado defensável. A coerência lógica posta nesses termos leva os defensores a temer em que práticas bem-estabilistas se tornem éticas. A ideia seria que a “analgesia e anestesia seriam, então, dois recursos que acabariam por legitimar a inflição de danos e morte aos animais e a muitos humanos”. Pois se não há dor ou sofrimento, não haveria problema moral em utilizar animais na indústria da carne ou como cobaias, por exemplo.

A ética da vida é então acionada para defender que o problema não é apenas com o “bem-estar” dos animais, mas com a “continuação da vida”. Essa perspectiva é necessária, de acordo com os defensores, pois a ética da sciência não necessariamente entenderia que a morte seja contrária aos interesses do animal que morre. O defensor Carlos Naconency tratou desse assunto como palestrante no *I Congresso Brasileiro de Bioética e Direitos dos Animais*, realizado em Curitiba no ano de 2011. O defensor fez o seguinte questionamento: “Há algum mal moral quando um porco, depois de ter sido criado solto num campo, é abatido de modo inesperado e instantâneo, digamos, com um único tiro na cabeça enquanto dorme?”. Partindo da resposta de que matar um animal com dor ou sem dor é um mal moral, o autor, ao longo de sua palestra problematizou diferentes questões que fundamentam seu posicionamento. Basicamente a questão posta foi a seguinte: “Se o humano tem direito de viver então os animais também devem tê-lo por uma razão semelhante, cabendo a quem mata apontar uma diferença relevante nos dois casos”. A ética e o direito animal devem, portanto, adquirir um sentido mais amplo do que se colocar a favor do fim da dor e do sofrimento. Cabe a esses novos princípios defender fundamentalmente a vida animal:

Em vez do argumento de que devemos parar de tratar os animais desse ou daquele modo, por eles sentirem dor e sofrerem, declara-se imediatamente que todo animal, portanto, todo sujeito-de-sua-própria-vida tem o direito de

ser deixado em paz para vivê-la seguindo o padrão peculiar de sua natureza, o padrão de mover-se para prover-se e prover os seus em seu ambiente natural e social a seu próprio modo, buscando o próprio bem e o equilíbrio necessário a ele. (NACONECY, I Congresso Brasileiro de Bioética e Direitos dos Animais, 2011)

Observamos, portanto, que os defensores adotam uma postura reticente sobre essa posição filosófica ou ética em torno da senciência, por considerá-la como uma nova forma de hierarquização dos seres e, ainda, porque não seria eficaz para enunciar o mal moral que há na morte de animais provocada por seres humanos. Entretanto, uma questão que se coloca é que, a partir das situações concretas discutidas pelos defensores, seja em suas publicações, denúncias ou nas palestras promovidas nos encontros animalistas, não vemos preocupações com as 1.300.000 mil espécies de animais. De fato, um número limitado de espécies e situações povoam a crítica dos defensores.

Posso citar como exemplo um fato ocorrido no *Fórum de Bem-Estar Animal*, realizado em Friburgo, no ano de 2010. Na ocasião, um dos palestrantes respondia perguntas da plateia sobre como proceder pública ou juridicamente nas situações em que os animais são afetados. Nesse momento, uma pessoa relatou um problema que teve com uma empresa de detetização. Conforme seu relato, durante a realização do serviço em sua casa, a empresa foi responsável pela morte de seu cachorro por envenenamento. A pessoa procurava saber como poderia responsabilizar a empresa por esse crime. Ao ouvir a pergunta, primeiro imaginei que fosse ironia ou provocação ao palestrante, afinal, o que faz uma empresa de detetização se não “assassinar” centenas ou milhares de animais? Depois pensei que seria, no mínimo, um assunto constrangedor, tendo em vista que a situação dos insetos raramente, ou nunca, é tratada pelos defensores.

Enquanto a pergunta era feita, nutri uma grande expectativa sobre como o palestrante lidaria com o questionamento sobre qual seria sua reação. Mas, para minha surpresa, sua resposta se deteve exclusivamente ao problema do cão. O fato de a empresa trabalhar matando determinadas espécies animais não se configurou como um problema ético relevante para o palestrante. E pareceu que a plateia não discordou dessa reação, expressando, portanto, que a preocupação com o cão era o único fato eticamente relevante no assunto que estava sendo discutido.

Esse exemplo deve nos ajudar a observar que, de fato, é uma tarefa complexa incluir todas as formas de vida animal sobre um mesmo discurso de proteção, dada a sua enorme

variabilidade física, o habitat em que vivem, a maneira como participam da vida social etc. Nesse caso, embora os defensores rejeitem a possibilidade de haver fronteiras no próprio reino animal, há espécies e situações que adquirem maior relevância. Situações que nos confrontam de maneira mais direta, como a pecuária, por exemplo, são privilegiadas enquanto fonte de denúncias, em detrimento do extermínio de animais tidos como pragas de lavouras. A violação da vida de cobaias em laboratórios de pesquisa adquire maior notoriedade do que a violação da vida de baratas.

Podemos afirmar, então, que a causa animal se impõe como um problema da vida moderna e urbana, implicada com o sofrimento de alguns animais que compõem essa paisagem. Nesse caso, embora a ética da ciência seja tratada de forma crítica, a causa animal se constrói nesses termos, principalmente no que diz respeito às denúncias feitas. O caminho percorrido para mostrar que a situação vivida pelos animais deve ser transformada passa invariavelmente pelas situações de sofrimento e dor. Essa característica dos movimentos em defesa dos animais já foi apontada por Phillippe Descola, em mais uma crítica sobre essa forma de defesa animal. De acordo com o antropólogo, a prevalência do discurso em favor de alguns animais ocorreria em função da identificação de aspectos comuns entre algumas espécies e os humanos:

Na prática, as manifestações de simpatia pelos animais são ordenadas em uma escala de valor — geralmente inconsciente, mas totalmente explícita em alguns *animal philosophers* (SINGER, 1989; REGAN, 1983) — cujo ápice é ocupado pelas espécies percebidas como as mais próximas do homem em função de seu comportamento, fisiologia, faculdades cognitivas ou da capacidade que lhes é atribuída de sentir emoções. Naturalmente, os mamíferos são os mais bem aquinhoados nessa hierarquia do interesse, e isso independentemente do meio onde vivem. (DESCOLA, 1998, p. 23)

De acordo com o antropólogo, mesmo as sensibilidades que emergem em favor dos animais e expressam teorias radicalmente anti-humanistas não são capazes de romper com o antropocentrismo. Esse rompimento não ocorre pois, “quanto às medusas ou às tênias, nem mesmo os membros mais militantes dos movimentos de libertação animal parecem conceder-lhes uma dignidade tão conseqüente quanto a outorgada aos mamíferos e aos pássaros” (DESCOLA, 1998, p. 24). A maneira como os defensores elaboram as denúncias de sofrimento e dor imputados aos animais se faz em analogia ao modo como nós, humanos, vivenciamos essas situações. Fato este que seria mais difícil de ser aplicado aos insetos, por exemplo.

Nesse ponto, podemos afirmar que a incapacidade, apontada acima, de superar o antropocentrismo está dada. A maneira como ocorreu o debate sobre as empresas de dedetização nos demonstra ainda a pertinência dessa consideração, que é visualizada pelos próprios defensores como uma fragilidade do discurso do qual devem escapar:

Ressalte-se, muito embora, que a dignidade dos animais não está refém da semelhança maior ou menor apresentada pelos diferentes animais em comparação ao homem. Isto refletiria a manutenção da ótica antropocêntrica, que se quer romper. (OLIVEIRA e CHALFUN, 2009, p. 1239)

Mas, em defesa da sensibilidade ecológica aqui discutida, como forma de não menosprezar o impacto trazido pelos defensores, podemos afirmar que, se as ações não rompem com o antropocentrismo, ao menos o colocam em outras bases. A ética e o direito dos animais colocam aos humanos desafios quanto à mudança de pensamentos e práticas, que deve culminar em uma transformação de nossas sensibilidades ou da maneira como “observamos” os animais. A existência de novas legislações em diferentes esferas da vida social, não só no Brasil, bem como o clamor público que emerge em situações que passam a ser entendidas como cruéis, mas que antes eram tidas como normais, seria uma forma de observar esse impacto. Não se trata de afirmar que os defensores são o pontapé inicial dessas mudanças, mas eles encarnam e, ao mesmo tempo, dedicam-se a produzir uma nova forma de sensibilidade com relação aos animais. Ainda que de forma antropocêntrica, os defensores buscam equalizar a hierarquia existente entre os homens e determinadas espécies. E, a despeito do caráter antropocêntrico das denúncias, o sofrimento dos animais se torna fonte de preocupações e transformações na vida social.

O antropocentrismo é então ressignificado pelos defensores à medida que transportam-se para os animais os valores que tornam humanos dignos de consideração moral. Os humanos continuam sendo a medida de todas as coisas, inclusive para atribuir valor à vida animal. Mas o lugar que ocupam é relativizado à medida que nos são impostas moralmente ou juridicamente preocupações inéditas. A ressignificação do antropocentrismo por parte dos defensores se faz no sentido de nos tornar capazes de reconhecer os animais como semelhantes. Os aspectos que tornam seres humanos dignos de consideração moral, e que estão presentes no humanismo enquanto expressão de valores, são atribuídos às espécies, para além dos homens, a fim de tornar outras formas de vidas igualmente valiosas. Essa

perspectiva pode ser compreendida através da discussão abaixo, realizada pelo antropólogo Jean-François Véran:

A hipótese aqui é que é possível transcrever tal experiência fenomenológica de frente a frente dentro dos termos de uma economia do conhecimento. O princípio geral desta economia seria que, em situações extremas de sofrimento em presença, o acesso mais rápido ao outro é uma relação fulgurante de semelhança produzida a partir de uma fenomenologia homotética ou “de espelho”. Neste processo, o outro aparece irreduzível, não a si mesmo (ego), mas à sua alteridade. Dito de outra forma, a economia do conhecimento é o reconhecimento. Nos termos de Lévi-Strauss, seu operador fundamental em situação de emergência não é a dissociação (produção da diferença), mas a associação (identificação, “volta ao mesmo”). Finalmente, o sofrimento em presença, como diria Levinas, aciona o reconhecimento do “humanismo do outro homem”. (2014, p. 7)

As simetrias entre humanos e animais, por meio da capacidade de sentir e, mais especificamente, de ter o interesse em não sofrer, são aspectos acionados para transformar nossa sensibilidade de modo que passemos a ter acesso ao animal como um outro a quem devemos respeitar. A construção das semelhanças entre nós e eles a partir de uma “fenomenologia de espelho”, como define Jean-François, busca apagar a fronteira que impede o reconhecimento do animal como um outro que sofre. Em conformidade com a citação acima, os defensores esperam que à medida que enxergamos o humanismo dos animais, sejamos capazes de nos identificarmos e sensibilizarmos com sua situação.

3.5 A causa animal como um problema humanitário

A construção da causa animal como um movimento político que tem por finalidade colocar fim ao sofrimento vivido por esses seres está ligada à necessidade de agir. A tentativa de construção de uma simetria entre humanos e animais no plano racional e lógico mobiliza a dimensão do sofrimento, que serviria também para nos levar à ação. Afirmar, por um lado, que os animais sofrem e por outro lado que têm o interesse de não sofrer produz uma situação de urgência: é preciso cessar o mal que provocamos.

Essa seção visa argumentar que a mobilização da dimensão do sofrimento é feita com o intuito de produzir de maneira ampla um engajamento humano contra as situações de maus-tratos conferidas aos animais. Da perspectiva dos defensores, trata-se, então, de comunicar o sofrimento do animal e de nos mobilizar para a reparação dessa situação. Desse modo,

veremos que as narrativas sobre como são tratados os animais não são consideradas questões subjetivas. Não se trata do olhar sensível do observador, mas de fatos que falam por si próprios sobre a violência presente neles. Essas situações, tratadas a partir da generalidade, trazem a ideia de que colocar fim ao “sofrimento animal” é uma ação que se liga objetivamente à justiça e é em razão dela que devemos agir. Sendo assim, da perspectiva dos defensores, nosso posicionamento não leva em conta se gostamos de bichos ou não, e nem se nos sensibilizamos com eles ou não. A questão fundamental é que devemos agir para sermos justos.

Discutimos que a argumentação dos defensores é elaborada a partir de uma base racional que busca conferir legitimidade ao que está sendo reivindicado. Mas essa base racional vincula a causa animal de igual modo a uma luta por justiça. Esse termo já apareceu na tese, mas nos deteremos a ele de maneira mais específica neste instante. Nesse caso, observamos que, embora a ética animalista seja elaborada enfocando a dimensão do sofrimento, observa-se que, em termos de justiça, essa abordagem se constitui de forma diferente de uma abordagem ética em torno da compaixão. Como nos esclarece Vilmer (2011), enquanto a abordagem pela compaixão diz respeito a sentimentos e se ocupa mais precisamente das emoções originadas de nossa simpatia por aquele que sofre, a abordagem pela justiça é orientada em termos objetivos. Como concluiu o autor, falar de direito, no que concerne também aos direitos dos animais, “não significa que podemos ter sentimentos ou simpatia pelos animal, mas que eles têm objetivamente direito ao nosso respeito” (2011, p. 71). Nesses termos, a reivindicação de direitos para os animais como uma questão de justiça está assentada na objetividade e na generalidade dos fatos.

Como foi discutido no primeiro capítulo, a argumentação que se pretende racional pode ser pensada como uma estratégia para atribuir objetividade ao que está sendo reivindicado, mas essa ação é também estratégica porque vincula as denúncias em favor dos animais a uma situação de injustiça. Portanto, a causa animal é legitimada como um dilema moral vinculado ao bem comum, seja de humanos ou animais. Nesses termos, podemos pensar a ação dos defensores a partir da discussão de Luc Boltanski (1990). O sociólogo francês, em seus trabalhos sobre a construção da crítica efetivada pelos agentes para denunciar as situações consideradas injustas, discute que esta, para ser legítima, deve abandonar o particular e fazer referência a um universo geral. A legitimidade das denúncias de

injustiça deve repousar sobre um aporte teórico uma retórica argumentativa capazes de remeter o caso denunciado a situações gerais.

Remeter o sofrimento animal a uma luta por justiça pode ser compreendido como uma forma de generalização e vinculação ao bem comum, conforme discutido pelo sociólogo. Com essa abordagem, os defensores enquadram suas denúncias nos termos gerais do reconhecimento da dignidade de humanos. Ao incluir os animais no âmbito do “bem comum” e da “humanidade comum” em termos de justiça, estes são então inseridos nos planos discursivo, filosófico, científico e ético, que garantem incondicionalmente a proteção moral dos humanos. E, nesse caso, observamos ainda que, em seus esforços de generalização, os defensores entendem que a luta em favor dos animais corresponde a uma maneira de combater formas de opressão, inclusive no que diz respeito às relações entre os humanos:

A injustiça em qualquer lugar é uma ameaça à justiça em todos os lugares. De fato, não podemos menosprezar nenhuma das formas de opressão, se queremos combater a opressão como um todo. Nesse sentido, se há uma ameaça à justiça relativamente aos animais, por mais pontual que ela seja, como pode ser o caso do presente debate acerca do abate ritualístico, devemos envidar todos os nossos esforços para combatê-la. A ameaça aparentemente isolada representa uma ameaça ao todo. (DANIEL, 2007, p. 285)

A partir desse enquadramento, a reparação do dano infligido aos animais passa a ser reivindicada em termos de direitos para eles e obrigações nossas em torno desses direitos. Com base na discussão de John Rawls (1999), cada pessoa é protegida em termos de justiça, de modo que nem mesmo o bem-estar de toda a sociedade pode ignorar esse aspecto. Ainda que a perda da liberdade de alguns seja uma consequência da proteção da vida de outros, a justiça deve ser predominante em razão do bem geral compartilhado por todos. Partindo do pressuposto de que os animais são moralmente pessoas, os defensores reivindicam a proteção de sua vida com base no princípio de justiça, tal como discutido pelo filósofo. Trata-se, portanto, de por fim à liberdade irrestrita de manipulação dos homens sobre os animais em nome de uma ética verdadeira, que universaliza a importância de atendermos aos interesses de humanos e não humanos.

A reivindicação de direitos dos animais nesses termos traz como novidade o fato de que a justiça deixa de repousar sobre a noção de “humanidade comum” restrita aos humanos. No entanto, faz sentido mantermos esse termo, pois não se trata de uma justiça vinculada a

“animalidade comum”. Uma vez que é justamente em razão do fato de que animais compartilham com humanos características ou competências que os tornaram mais do que animais e, portanto, merecedores de proteção moral, que é reivindicado o reconhecimento de sua dignidade. De acordo com Caillé (2008) “reconhecemos na pessoa que respeitamos o mérito de ela haver realizado sua humanidade, uma certa concepção daquilo que faz a excelência humana ou, ainda, o humano por excelência” (2008, p. 158). Conforme a perspectiva dos defensores, os animais compartilham dessa excelência ao possuírem atributos como a racionalidade e a senciência. A atribuição de direitos é pensada, portanto, como um reconhecimento da humanidade dos animais.

Já discutimos que a concessão de direito aos animais e as inúmeras mudanças que deveriam ocorrer em nossa vida cotidiana não são fatos consensuais. Trata-se de um processo em elaboração que vai no sentido oposto ao modo como constituímos nossas relações com os animais. Não temos uma base contratual sólida que nos obrigue a agir em favor dos animais nos termos reivindicados pelos defensores, como, por exemplo, o fim da “matança” nos frigoríficos e da “tortura” nos laboratórios científicos. Nesse caso, veremos que a dimensão do sofrimento é acionada como uma forma de estabelecimento de uma relação afetiva nossa perante os animais, que tem a pretensão de se tornar motor das ações reivindicadas.

A vinculação da causa animal à justiça como forma de tornar eticamente necessária a transformação de sua realidade nos permite, portanto, através da dimensão do sofrimento, qualificar a forma de ação no discurso dos defensores. Essa discussão nos coloca diante de uma situação que parte da condenação moral do sofrimento e alcança uma alteridade radical, ao considerar o animal como “outro” que sofre. Como foi dito acima, em razão dessa perspectiva, o reconhecimento do sofrimento é mobilizado como domínio que deve nos impelir à ação que possa alcançar a justiça para os animais. Jean-François fala da situação diante do emergencial ao tratar da operação do *Médico Sem Fronteiras* por ocasião do surto de cólera no Haiti. O antropólogo define a emergência humanitária como uma situação na qual as horas se contam em vidas. Em diálogo com esse trabalho, podemos afirmar que a ação em favor dos animais também se constrói em resposta ao emergencial. O fim da injustiça diz que devemos agir para acabar com a morte e o sofrimento de milhares de animais, que ocorre neste instante em frigoríficos, zoológicos, laboratórios de pesquisa etc.

A respeito dessa discussão, podemos nos ater mais uma vez aos trabalhos de Luc Boltanski (2004) para refletirmos como a noção de sofrimento é mobilizada para que os

indivíduos se sensibilizem com a dor do outro e ajam politicamente para reverter essa situação. O vínculo entre a dimensão do sofrimento e o engajamento para a ação pode ser entendido conforme a reflexão presente em seu livro intitulado *Distant Suffering* (2004). Em seu estudo, observamos o que o autor chama de “tópico do sentimento”, que é uma maneira de explicar o comprometimento dos agentes com relação à dor dos outros. O “tópico do sentimento”, ao lado de outras duas formas¹⁹ de conversão pública e generalizada da atitude de observação à distância do sofrimento alheio, traz como particularidade a ideia de “urgência”. Essa forma de sensibilização se fundamenta, segundo o autor, na velocidade da entrega, ou seja, na consideração de que aquele que sofre não pode esperar.

Em consonância com essa perspectiva, o autor reflete sobre o acionamento das emoções como chave para a ação política e trata da “política da piedade” como uma forma particular de causa pública. De acordo com o autor, a “política da piedade” tem como foco a observação sobre o espetáculo do sofrimento e a urgência da ação para trazer fim ao sofrimento invocado. Portanto, não se define por indicadores quantitativos, mas pela exposição do sofrimento e de corpos miseráveis. Tal exposição ocorre “através de uma descrição que se pretende objetiva e sem qualquer perspectiva particular por parte daquele que observa” (BOLTANSKI, 2004, p. 24). Com pretensão de atingir tal objetividade, o outro deve ser considerado a partir de uma coletividade, mesmo que seja necessário destacar uma má sorte particular para inspirar piedade. Os casos particulares precisam ser tratados de maneira paradoxal. Por um lado, a singularidade deve ser projetada para tornar o sofrimento concreto, mas, por outro lado, para tornar a causa uma ação política é preciso demonstrar a generalidade das situações de sofrimento. A partir dessa definição, o autor discute a diferença entre a política da piedade e a da compaixão, afirmando que a última seria direcionada para indivíduos particulares, sem buscar o desenvolvimento de qualquer característica para a generalização.

A “política da piedade” depende também da existência de dois grupos: aquele que sofre e aquele que não sofre e que, portanto, está habilitado a observar e agir contra o sofrimento do outro. As demonstrações do sofrimento apelam ao senso moral dos espectadores, de forma que a obrigação de dar assistência se caracteriza como uma responsabilidade moral. A partir dessa responsabilidade, a moralidade em torno do politicamente aceitável emerge entre esses dois grupos. Considerando essas questões, embora

¹⁹ As outras duas formas são: o tópico da denúncia e o tópico da estética.

o autor não trate dos animais como seres implicados com a justiça, sua discussão nos permite compreender a construção social e política da causa animal.

Em conformidade com a abordagem de Luc Boltanski, observamos que os defensores buscam, através da dimensão do sofrimento, não apenas um alargamento moral da fronteira que separa humanos e não humanos no plano discursivo. Mas, pretendem também mobilizar as pessoas para a “urgência” em favor dessa causa. O conhecimento produzido acerca dessa realidade não é tratado como um fim em si mesmo, mas exige também uma reparação. Desse modo, embora a ação política dos defensores consista predominantemente num movimento intelectual, essa abordagem não perde de vista a dimensão prática, pois pretende fundamentar um agir correspondente ao seu entendimento sobre essa nova composição ética do planeta.

A partir da presença no já mencionado *Fórum de Bem-Estar Animal*, realizado em Friburgo, no ano de 2010, podemos problematizar a tríade sofrimento-sensibilização-ação. Conforme observado no evento, a exposição dos palestrantes foi marcada por uma ênfase projetada sobre a necessidade ou imperativo da ação. A expositora Nina Rosa pautou sua palestra pela exposição fotográfica de casos considerados exemplares de animais “vítimas de maus-tratos” que foram “ajudados” e tiveram sua “condição de vida transformada”. Concordando com a importância da ação política, a ativista buscava demonstrar, através das imagens compostas por um “antes e depois”, além de sua própria fala, que “alguma coisa sempre pode ser feita”:

São exemplos (as imagens) de que qualquer pessoa que vê uma situação dessa pode alguma coisa fazer, mesmo que você não possa manter o animal, mas você pode depois anunciar no olhar animal, ou em outros sites de doação, você pode levar em alguma feirinha na sua cidade e promover a adoção desse animal. Alguma coisa você pode fazer para não deixar esses animais sozinhos perambulando pelas ruas que realmente precisam de ajuda.
(Sic)

Ainda que tenha sido repetidamente abordada a ideia de que os animais são seres que sentem dor, alegria ou tristeza como forma de atribuir equivalência entre humanos e não humanos, não tinha unicamente o objetivo de provar aos participantes que os “animais têm sentimentos”. De maneira geral, a ideia trazida era a de que sentir apenas não seria suficiente, pois a ação se faz também necessária. As palestras buscavam convencer a plateia sobre a necessidade de se “fazer alguma coisa”, e ainda instruí-la juridicamente sobre como efetuar

denúncias de forma efetiva. Fundamentalmente a ideia é que o mal moral está posto e cabe a nós agir.

As imagens utilizadas na palestra de Nina Rosa, bem como em outras ações militantes dos defensores, e as descrições sobre as situações vividas pelos animais, como foram trabalhadas nesse capítulo, podem ser pensadas como um modo de produção do frente a frente emergencial. À medida que as narrativas e imagens nos deslocam para os lugares de sofrimento dos animais, nos deparamos com o sofrimento do qual eles são vítimas e somos mobilizados a agir para por fim a essa situação. Tanto nos textos quanto nos encontros e congressos promovidos estão presentes narrativas e imagens que poderiam ser consideradas difíceis de serem observadas ou lidas em razão da explicitação do que ocorre fisicamente e emocionalmente com os animais. O grau de minuciosidade tem o objetivo manifesto de “informar as pessoas sobre a realidade dos animais”. Ao construir essas imagens e narrativas, podemos entender que os defensores pretendem nos confrontar diretamente com as situações de sofrimento. E, a partir desse confronto, buscam ressaltar a importância ou urgência da ação nas mais diversas situações: adiestramento, abandono, produção de couro, carne, leite, ovos etc.

Observa-se então que os animais, tratados como desafortunados, são objetos da descrição dos defensores. Tal como se dá na relação entre os humanos, seu sofrimento não pode ser vivenciado por nós, podendo ser unicamente sentido ou testemunhado. Luc Boltanski fala da dificuldade do espectador de traduzir o sofrimento do outro em palavras. Essa dificuldade pode ser pensada como um fator que aproxima humanos e animais, já que em todos os casos o sofrimento deve ser enunciado por uma terceira pessoa. Mas, com referência aos animais, a descrição do sofrimento adquire uma problemática inédita, pois não podemos afirmar que compartilhamos dos mesmos fatores que causam esse sentimento. Em razão das naturezas diferentes de humanos e animais – e que é considerada pelos defensores – a ideia trazida é a de que compartilhamos a forma, o interesse de não sofrer, mas não o conteúdo, pois o que causaria sofrimento aos animais não causaria aos humanos necessariamente, e vice-versa. Apesar dessa particularidade, a indicação das situações de sofrimento se faz por uma projeção do sofrimento humano. Como podemos visualizar nas descrições presentes neste capítulo, os defensores apostam nas similaridades físicas e comportamentais entre humanos e animais para denunciar o sofrimento.

Nessa forma de denúncia do sofrimento, a relação entre aqueles que “sofrem” e aqueles que lutam para colocar fim a essa situação se configura através da distância entre ambos. O espetáculo do sofrimento é acionado para despertar nossa atenção enquanto espectadores e nos sensibilizar para a necessidade da ação. De acordo com a discussão sobre a política da piedade, a identificação entre o desafortunado e o espectador é o que constitui um vínculo entre ambos. Desse modo, temos de um lado, os animais como o outro que sofre e, de outro lado, nós, na posição de espectadores. Tanto a requalificação das situações vividas quanto as descrições minuciosas sobre o que seria a vida miserável dos animais constroem o espetáculo do sofrimento. Através da exposição dessas situações, nesse caso, acompanhada da comprovação de que os animais sofrem, uma vez que essa condição não é óbvia e nem consensual, os defensores visam estabelecer nossa responsabilidade moral no que concerne à vida dos animais. Nesse sentido, os defensores falam então da:

Urgência moral da expansão dos princípios da liberdade, igualdade e justiça, para contemplar a necessidade de respeito ao bem estar específico de todos os animais dotados de senciência, capazes, por isso, de sentir dor e de sofrer com a limitação da liberdade física e constrangimentos fisiológicos e emocionais aos quais podem ser condenados pela interação humana em sua natureza. (SONIA,2007b, p. 173)

Observa-se então a construção de três pilares na construção da causa animal: a mudança de valores morais, o reconhecimento do direito e a ação em resposta ao sofrimento. Os dois primeiros criam as bases que tornam legítima a preocupação com os animais e o último estabelece um convencimento ou estímulo para agirmos em seu favor. Em linhas gerais, a construção da causa animal é elaborada pelos defensores nos termos de uma “ação humanitária” que abrange a própria discussão sobre o sofrimento à distância, realizado por Luc Boltanski e tratada também por Jean-François V éran, como vimos na seção anterior. Os animais não podem agir por eles próprios na conquista de seus direitos. São vulneráveis na sua própria definição de sujeito, em razão dessa incapacidade. Portanto, a causa animal é elaborada a fim de fazer com que os animais sejam alvos de um governo humanitário, ou seja, de medidas que regulem e forneçam suporte a sua existência. Nos termos do humanitarismo, os animais são constituídos como vítimas de uma injustiça que repousa na violência e no sofrimento. Em resposta a essa situação, devemos, por meio da solidariedade, estabelecer uma relação de assistência para protegermos suas vidas. Embora os defensores reivindiquem a simetria moral entre humanos e animais, a conexão entre nós e eles é assimétrica e evocada

por sentimentos morais que, como Didier Fassin (2012) define, são uma força política importante na contemporaneidade, que alimenta discursos e legitimam práticas.

Os sentimentos morais, como Didier Fassin afirma, focalizam principalmente os indivíduos mais vulneráveis, de modo que as razões humanitárias são aquelas que se detêm sobre as vidas precárias, revelando-as e protegendo-as. O governo humanitário é definido como aquele que estabelece políticas sobre essas vidas, a fim de conter as situações de violência e as experiências de sofrimento. No âmbito da discussão, realizada pelas ciências sociais, sobre as questões humanitárias, dois pontos fundamentais nos permitem identificar a causa animal com a causa humanitária: a m

aneira como se estabelece a conexão entre nós e os animais enquanto vítimas e os mecanismos que nos tornam sensíveis às condições de vida dos animais.

Entretanto, diferentemente de como Jean-François Véran trata da ação humanitária emergencial no Haiti, a questão animal não diz respeito a um estado de exceção, provocado por alguma tragédia social ou natural, mas à condição cotidiana dos animais e ao modo institucionalizado como são tratados. De acordo com as denúncias dos defensores, os animais são desafortunados em razão de seu estatuto de objeto, que torna legítima sua apropriação enquanto tal. As horas que se contam em vidas ou mortes referem-se, por exemplo, aos animais que estão sendo abatidos nesse instante nos ambientes de produção de bens de origem animal. Nesse caso, é importante ressaltar que é uma estratégia recorrente dos defensores, utilizada em websites, ou mesmo em ações nas ruas, o uso de um contador numérico que computa o número de animais mortos por segundo em todo o mundo. O objetivo é passar a ideia de que nos minutos em que lemos uma reportagem, por exemplo, centenas de animais foram legitimamente mortos.

Outra diferença acerca do modo como a ação humanitária é tratada em referência a situações que envolvem grupos humanos refere-se à ação prática emergencial. No caso aqui discutido, a ação reivindicada pelos defensores não se faz diretamente sobre a vida dos animais, mas indiretamente, a partir de uma mudança de nossos hábitos, que devem excluir de nossa esfera de consumo produtos que tenham origem animal. Nossa ação, conforme a perspectiva dos defensores, não consiste em invadir frigoríficos para libertar os animais. Mas diz respeito ao boicote de todo produto que tenha origem animal, direta ou indiretamente, como carne ou cosméticos, que foi produzida a partir da experimentação animal. Quando se fala na luta em favor dos animais, a primeira expectativa que se tem é que a pessoa que luta é

adepta do veganismo. A justiça é, portanto, alcançada a partir de nossas (não) ações: não comer carne, não frequentar zoológicos, não utilizar produtos testados em animais, não ir a circos ou rodeios etc. A entrada nesses locais para a retirada dos animais, que poderia ser tratada como uma forma de ação direta, é entendida pelos defensores como uma estratégia que não a sua, mas dos chamados movimentos de ação direta.

3.6 E o que significa mesmo sofrer?

Quando um homem agoniza de dor, a transpiração frequentemente escorre de seu rosto; e um veterinário assegurou-me que ele muitas vezes viu gotas de suor caindo da barriga e escorrendo entre as coxas de cavalos, e também no corpo do gado quando em sofrimento. (DARWIN, 2009, p. 69).

O trecho acima traz uma descrição fisiológica da expressão do sofrimento. A transpiração, tanto no homem quanto no cavalo e no gado, atestaria que a existência desse sentimento não é exclusiva nos seres humanos. No livro “A expressão das emoções no homem e nos animais”, Charles Darwin investigou as características corporais que denotam igualmente a existência e a expressão das emoções entre os diferentes seres. Por meio de semelhanças fisiológicas e comportamentais, o pesquisador descreveu diversas situações paralelas em que humanos e animais expressam suas emoções. De acordo com essa análise, as emoções podem ser visualizadas a partir dos domínios natural e biológico da experiência humana e animal. Características como suor ou movimentos de músculos faciais permitiriam evidenciar a existência de sofrimento, constituindo então uma linguagem das emoções. Nesse caso, observamos mais uma vez que a senciência animal não é um problema recente. Assim como a filosofia, por meio de Jeramy Bentham, preocupava-se com esse tema, as ciências naturais também se dedicavam a esse assunto, como demonstra o trabalho de Charles Darwin.

Adotando aqui a ética animalista e sua crítica de que, durante todos esses anos, “o sofrimento animal foi ignorado”, podemos apontar que, a despeito desses saberes, continuamos nos apropriando dos animais ao longo de todo século XX sem a preocupação moral com sua capacidade de sentir dor e sofrimento. Nesse caso, embora fosse identificado

que os animais possuem emoções, não houve considerações políticas sobre em que sentido o seu sofrimento deveria ser em si respeitável.

Mas podemos ainda complexificar essa discussão ao tratar não apenas dos critérios naturalistas em torno das emoções, mas também dos aspectos culturais e políticos. E então nos perguntaríamos: Quando homens e animais agonizam de dor? Quando a dor se transforma em sofrimento e passa a ser moralmente condenável? Através dessas perguntas podemos compreender que, embora a noção de que os animais, assim como os humanos, possuam capacidade de sofrer, possa ser tratada a partir das ciências naturais, não podemos deixar de discuti-la antropologicamente, como um esforço de evitar sua essencialização. Nesse caso, a pergunta aqui não deve acompanhar o esforço dos defensores de descobrir se os animais, em termos mentais e fisiológicos, podem sofrer. Até mesmo porque esses agentes trabalham com a perspectiva de que a resposta positiva já foi dada por renomados cientistas. Diante desses novos questionamentos, a ideia é partir do pressuposto de que não há uma relação direta e objetiva a respeito da ação que implica sofrimento.

As expressões corporais demonstradas pelos animais e que Charles Darwin identificou como formas de sofrimento, podem ser ignoradas ou significadas de outra maneira. Essa afirmativa se torna possível em dois sentidos: tanto no que diz respeito ao que é o sofrimento em si, quanto no que diz respeito ao que é o sofrimento do outro que nos sensibiliza, e se torna fonte de preocupação moral e política. Podemos ser expostos ao que os defensores denunciam como dor e desconforto dos animais tornando-nos cúmplices dessas situações sem nos comovermos, ou até mesmo desejá-las. Diferentes motivos explicariam esse posicionamento: por não compreendermos como sofrimento, por considerá-lo merecido ou achar que o sofrimento é justificável em nome de um propósito maior.

Esses questionamentos dizem respeito então a uma abordagem sobre a emoção que leva em conta sua relação com a cultura. Essa abordagem, discutida por Lutz e White (1988), protagoniza uma tensão entre uma abordagem universalista e positivista das emoções e uma abordagem relativista e interpretativista. Ao lado de uma compreensão das emoções baseada na regularidade, independente de particularidades culturais, existe outra perspectiva que aborda a construção social da emoção. Em complemento a esse segundo entendimento, David Le Breton (2013) afirma então que embora o sofrimento seja fisiológico e vivenciado individualmente, devemos considerá-lo como uma dimensão impregnada de social, de cultural, de relacional, de tal modo que é impossível escapar do vínculo social.

Portanto, a dor, ainda que tenha um enraizamento biológico, “não responde a nenhuma essência pura, ela traduz uma relação infinitamente complexa entre modificações corporais e sua apreciação por um indivíduo que ‘aprendeu’ a reconhecer essa sensação e a relacioná-la com um sistema de sentidos e de valores (LE BRETON, 2013, p.113). Devemos falar então de representações do sofrimento, uma vez que os homens não sofrem da mesma maneira, assim como não são capazes de mensurar igualmente a intensidade da dor considerada insuportável. Mas o fazem a partir da percepção constituída através de suas orientações coletivas. Essa abordagem foi tratada também por Judith Butler (2003), ao afirmar que existem várias maneiras de considerar a vulnerabilidade corporal, ao mesmo tempo em que são múltiplas as formas de compreensão dessa condição dentro da esfera política. Afirmar acima o fato de que a despeito do trabalho de Charles Darwin, o sofrimento dos animais foi ignorado como um problema moral ao longo de todo século XX, nos termos reivindicados pelos defensores, mas essa situação pode ser enquadrada dentro das múltiplas formas de compreensão do corpo vulnerável, discutidas por Butler. Nesse caso, afirmaríamos que, em vez de ignoradas, as situações identificadas pelos defensores como de dor e desconforto não foram compreendidas como tais.

Desse modo, a perspectiva das ciências naturais é insuficiente para compreendermos as experiências de sofrimento entre os animais. Partiremos da segunda abordagem como forma de evitar a consideração de que haveria uma conexão natural e objetiva entre dor e sofrimento e que seria a fonte de denúncias dos defensores. Nesse caso, diferentemente do que os defensores afirmam, as situações que implicam em sofrimento infligido aos animais não são simplesmente descritas, mas constituídas enquanto tal. Os defensores fazem uma ligação entre o sofrimento, pensado como uma realidade que existe por si só, e sua condenação moral. Através dessa ligação, buscam nos conscientizar para que sejamos capazes de por fim à injustiça cometida contra os animais. Entretanto, ao buscar nos conscientizar, os defensores perdem de vista a complexidade social e política em torno do sofrimento, que pode explicar o fato de que esse percurso moral não produz necessariamente o efeito pretendido.

Como foi dito, a exposição ao sofrimento, enquanto um dispositivo de sensibilização, que busca suscitar reações afetivas de repugnância e condenação, pode provocar reações diversas. Tanto é que tomamos conhecimento da crítica realizada, mas não mudamos nossa interação com os animais e nem abolimos as instituições que deles fazem uso. Na perspectiva dos defensores, desconsideramos moralmente os animais ou negamos seus direitos por

ignorância, por ingenuidade, por frieza, por maldade, por loucura, em suma, por diversos atributos pessoais que explicariam nossa indiferença e que são vistos com indignação. Mas, em conformidade com essa abordagem das ciências sociais, passamos grande parte de nossas vidas sem conceber que haveria qualquer violência ou situação de injustiça cada vez que compramos carne no supermercado ou visitamos um zoológico.

Como exemplo dessa perspectiva, posso descrever uma conversa sobre as manifestações ocorridas no final de 2014 contra a construção de um aquário na região portuária da cidade do Rio de Janeiro. A pessoa com quem conversava não conseguiu pressupor que mal haveria na criação do aquário, ao contrário, tratava o empreendimento como uma realização que traria muitos benefícios. Mobilizei alguns dos argumentos empregados pelos defensores, falei do encarceramento e dos efeitos que essa situação provoca no comportamento dos animais. Falei que haveria outras possibilidades para que as pessoas pudessem visualizar esses animais e que, segundo a perspectiva dos defensores, que eu utilizei, a construção do aquário não é imprescindível, mesmo em termos educativos. Sugeri ainda dois filmes: “Blackfish” e “The Cove”, que tratam do confinamento dos animais em parques aquáticos.

Os argumentos que utilizei eram novos para meu interlocutor. Não só em termos de dados, mas, mais importante, de sentido. Ele ouviu atentamente. Mas, claramente, poderia achar pertinente ou uma grande bobagem e continuar acreditando que o aquário traria benefícios. De todo modo, essa conversa é ilustrativa do fato de que ao acusarem as pessoas que não agem diante do sofrimento dos animais a partir de seu ponto de vista, os defensores ignoram a perspectiva de que o que acontece aos animais pode ser interpretado de várias maneiras. Os animais são repensados e recolocados como vítimas no plano de nossas relações sociais. Mas a ressignificação de sua condição depende de modulações pessoais, relacionadas, como afirma Le Breton (2013), a variações culturais, individuais e contextuais. Cabe dizer então que, mais do que apenas nos fazer ver os fatos, afirmar que os animais sofrem implica na mobilização de diferentes categorias, a fim de nos sensibilizar moralmente para essa nova realidade.

Nesse caso, é possível compreender que os defensores promovem uma mudança das categorias em que as emoções podem ser enquadradas, ao ressignificar as situações experienciadas pelos animais como situações de sofrimento. Discutimos que a ética animalista é crítica, por exemplo, à ideia de que os sons emitidos por um cachorro durante experimentos

científicos seriam um som similar ao de um violino sendo tocado, e não à expressão de uma dor. Essa mudança de perspectiva não significa simplesmente que o sofrimento do cachorro existia e nós não nos preocupávamos ou não tínhamos conhecimento que provasse a sua existência. O problema em torno dessa resignificação envolve uma mudança social de percepção, que pode ser compreendida em torno do que Albert Piette (2002) identifica como “fato social-animal”. De acordo com o autor, o animal é resultado de uma rede composta de alguns elementos associados e que interagem segundo modalidades diversas, fazendo dele uma entidade socialmente construída. O fato social-animal mobiliza “humanos, diferentes objetos, normas jurídicas, referências éticas, efeitos econômicos e os próprios animais com suas características genéticas, fisiológicas, cognitivas e questões relacionadas a sua própria vida intra-espécie” (2002, p. 4). Em consideração a esse conceito, podemos dizer que a afirmação do animal como um ser que sofre e a reivindicação de que devemos nos preocupar com o seu sofrimento acionam e impactam diferentes dimensões da vida social.

De forma mais complexa do que imaginam, os defensores mobilizam elementos para construir um novo sentido para o animal, em vez de apenas revelar sua verdadeira face. Portanto, disposições individuais, sociais e institucionais precisam ser transformadas para a elaboração e preocupação moral com o animal enquanto um ser que sofre. Como vimos, artigos científicos, imagens, direções éticas, condutas individuais, conceitos jurídicos, experiências pessoais são alguns dos elementos acionados pelos defensores para afirmar a existência dos animais como vítimas e reivindicar a justiça para eles. Mas, além disso, se o sofrimento não corresponde a uma condição objetiva, os defensores precisam também determinar em que situações a dor e o desconforto ocorrem. Essa tarefa se faz ainda mais necessária, pois não somos capazes de compreender as diferentes formas de linguagens das variadas espécies. Os defensores é que definem quais fenômenos estão associados ao que denunciam como sofrimento dos animais, pois nós não somos informados sobre eles.

Evidentemente os agentes aqui discutidos não são os únicos que detêm uma representação do sofrimento dos animais. Descreverei uma controvérsia sobre esse assunto para abordar a complexidade em torno do desafio de definição das experiências animais como sofrimento.

Em 2011, durante a última reunião do ano realizada pelo Grupo de Estudos Direitos dos Animais e Ecologia Profunda, da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Janeiro, tivemos uma pequena confraternização. Para participar desse evento, foi convidado

um senhor, de aproximadamente sessenta anos, que realiza o trabalho de zelador do prédio. No breve instante em que ele permaneceu na sala, a conversa girou em torno dos animais, então ele proferiu uma frase que serviu posteriormente para minha reflexão em razão das impressões geradas pelo grupo: “Eu gosto muito de animais, mas, na minha casa, só não pode ter gato por causa dos meus pássaros”.

No instante de sua fala, nada foi dito como resposta pelos integrantes do grupo. Eles se entreolharam e, posteriormente, quando o zelador deixou a sala, fizeram alguns comentários. Presumindo que os pássaros do zelador fossem criados em gaiolas, os integrantes do grupo se manifestaram, chamando atenção para a falta de “consciência” e para uma atitude – manter pássaros em gaiolas – considerada “atrasada”, mas que ainda persiste. Entretanto, para efeitos da discussão aqui proposta, uma pergunta em especial ficou rodeando meus pensamentos: Será que o grupo e o zelador compartilham a mesma noção a respeito do que seja o sofrimento dos animais? Será que o zelador não se considera uma pessoa muito preocupada e atenciosa com seus pássaros? Será que o zelador não consideraria cruel deixar esses pássaros soltos a sua própria sorte? Será que o zelador não exerce cuidado sobre seus pássaros?

Através da compreensão de que todo sofrimento possui um componente simbólico, essa situação deve ser problematizada não como falta de “consciência” do zelador ou como um costume “primitivo”, nem como uma posição adequada da vida social demonstrada pelos defensores. Sem buscar refutar as reflexões dos agentes envolvidos, tais posicionamentos devem ser entendidos como duas ordens morais conflitantes a respeito do que seja a “violência” cometida contra os animais. Podemos presumir que os elementos que norteiam a relação do zelador com seus pássaros os leva a crer que criá-los em gaiola não é um gesto violento, nem causa qualquer sofrimento, mas demonstra seu cuidado e contemplação. Violência para o zelador poderia ser deixá-lo solto, a mercê de predadores ou do tempo e, ainda, a situação mais injusta poderia ser não desfrutar de seu canto. Em contraposição, os defensores, como vimos, colocam a liberdade dos animais nos mesmos termos que a liberdade humana. Sendo assim, a presença dos pássaros em gaiolas, por associação, é entendida como uma forma de cárcere, de privação da liberdade.

Observamos dois registros acerca da constituição do sofrimento. Essa abordagem permite afirmar que uma definição objetiva desses registros como violentos ou como não violentos esbarraria no fato de que o que é sofrimento para os defensores não é para o zelador. Partindo dessa perspectiva, mas para não ser acusada, nos termos dos defensores, de utilizar

um “relativismo meramente descritivo”, faço minhas as palavras de Michel Wieviorka, em entrevista realizada por Michel Misse et all (2009), ao responder se haveria uma definição formal de violência que permitiria definir “isto é violência” ou “isto não é violência”:

Você tem de forma permanente o sentimento de que a violência é relativa. Mas se a violência é unicamente relativa, ou seja, se ela fosse unicamente produto da subjetividade individual ou coletiva, então não poderíamos discuti-la, analisá-la. Se você diz “isso é violento” e eu digo “não, não é violento”, nós não podemos discutir o problema. E, conseqüentemente, o relativismo puro é inaceitável. Então, como fazer quando uma definição objetiva é tão difícil de ser encontrada e uma definição subjetiva ou relativista é inaceitável? É preciso encontrar acomodações, é preciso negociar consigo mesmo, circular, ter muita flexibilidade. (2009, p. 154)

A partir dessa discussão, procuro então as acomodações, mencionadas pelo sociólogo, e que estão presentes no esforço dos defensores em acusarem situações vividas pelos animais como cruéis e violentas. Nesse caso, observamos que a existência de uma divergência sobre o que poderia ser entendido como crueldade cometida contra os animais não deixa de ser problematizada pelos próprios defensores. Durante o *Segundo Seminário Nacional de Ética Ambiental e Bioética*, realizado em 2012 na Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rita Leal Paixão discutiu os problemas em torno do combate à crueldade contra os animais, ressaltando que:

Ao longo da história a crueldade animal sempre foi combatida. Mesmo quando Descartes falava que animal não sofre, que é um mero reflexo sempre ao longo da história, nunca ninguém disse: podemos ser cruéis. Toda a questão é o que significa crueldade, como a gente trabalha com esse conceito de crueldade. A ideia é que quando alguma coisa não tem propósito e é feito, você sai batendo num cão no meio da rua (Sic) vai chamar muita atenção porque não tem propósito, mas se você bate sem anestesia dentro de um laboratório estaria dentro de um propósito e ninguém falaria em crueldade.

A defensora chama atenção para os diferentes registros que tornam a mesma ação repudiada ou tolerada. E para ela o mecanismo que compreende como o operador dessa diferenciação: o propósito da ação. Agir sobre esses diferentes registros, como pretendem os defensores, nos mostra as dificuldades de estabelecer um posicionamento consensual diante de ordens morais conflitantes. O sofrimento, como salienta Luis Fernando Duarte (1998), pode ser pensado como uma experiência humana ao mesmo tempo universal e multifacetada,

e que ainda possui um caráter subjetivo e experiencial. Essa característica faz com que pesquisadores, tanto do lado das ciências humanas quanto das ciências naturais, concordem que não é tarefa fácil descrevê-lo. Entretanto, assim como a biologia observa as emoções em termos gerais através da fisiologia e de estados comportamentais, a antropologia discute as suas múltiplas representações sociais. Uma delas refere-se às experiências nomeadas como sofrimento na modernidade, e que são importantes para entendermos como os defensores abordam essa questão em sua construção de uma causa animal.

A modernidade é caracterizada por uma dimensão particular da dor, fundada sobre a consideração de que sua existência é absurda e inaceitável. Essa perspectiva contrasta com outras abordagens, como aponta Susan Sontag (2003), através de uma discussão realizada por Georges Bataille, em que o autor afirma que pode imaginar o sofrimento extremo como algo mais do que o mero sofrimento, como uma espécie de transfiguração. A autora reflete sobre essa passagem, a partir da comparação entre a percepção de Bataille e a noção moderna de sofrimento:

Trata-se de uma visão do sofrimento, que está enraizada no pensamento religioso e vincula a dor ao sacrifício, o sacrifício à exaltação – uma visão que não poderia ser mais alheia à sensibilidade moderna, que encara o sofrimento como um erro, um acidente ou um crime. Algo a ser corrigido. Algo a ser recusado. Algo que faz a pessoa sentir-se impotente” (SONTAG, 2003, p. 83)

A percepção em torno da dor na modernidade se constitui pela sua intolerância. Como afirma Le Breton (2013), a dor passa a encarnar o pavor e o inominável, diferentemente do mundo tradicional, quando estava integrada à economia da vida e era tida como parte da condição humana. Na modernidade, a dor é apenas cruel e entendida moralmente como equivalente à tortura. O valor do sofrimento consiste em negá-lo sob quaisquer situações e, nesse caso, como afirma Duarte (1998), passa a existir uma crescente legitimidade da expulsão da dor no horizonte das experiências corporais e psíquicas. Nesse sentido, toda a dor sentida faz emergir um sentimento de injustiça que é veementemente condenado, ainda quando infligido por outrem contra uma vítima inocente.

A descrição desse universo moral em torno do sofrimento permite visualizarmos a causa animal. Quando nos perguntamos sobre como o sofrimento dos animais é empregado pelos defensores, de certo modo essa questão já foi respondida quando problematizamos o caráter antropocêntrico que serve de parâmetro para descrever as emoções dos animais. A observação de que as expressões comportamentais de homens e animais são semelhantes

permite aos defensores, como permitiu a Charles Darwin, confirmar a experiência de dor e desconforto nos animais. Mas, ao mesmo tempo, o universo moral através do qual percebermos o corpo humano diante de uma situação de dor também confere o tom para as denúncias em favor dos animais. A santificação do corpo e do espírito diante das experiências de dor, que serve de universo moral para condenar qualquer interferência física e psicológica infligida aos homens, serve também para condenar essa mesma situação no que diz respeito aos animais.

Observamos então que a reivindicação de proteção moral e jurídica aos animais incorpora todo o sentimento de injustiça que emerge da dor provocada sobre outro. As descrições sobre as diferentes atividades que fazem uso de animais retratam as diversas interferências físicas (animais são queimados, degolados, retalhados, eletrocutados, sofrem infecções) e emocionais (são confinados, afastados de seus filhotes, mantidos em isolamento, sofrem medo, agonia, estresse, depressão), tratando-as principalmente como manifestações de crueldade. Esses aspectos, no entanto, não possuem um sentido uníssono entre as diferentes espécies animais. Podemos discutir, portanto, que entre os próprios defensores não há uma perspectiva plenamente consensual e encerrada a respeito da condição de sofrimento observada nas diferentes espécies. Trata-se de afirmar que a identificação das situações que sujeitam os animais à dor e ao desconforto é feita de forma diferenciada, levando em consideração o modo específico como as espécies animais são designadas e as relações estabelecidas.

Os defensores não voltam suas denúncias para animais selvagens, em situação de risco de extinção, por exemplo, mas discutem sobre as situações dos que estão intimamente em contato conosco, direta ou indiretamente. Já foi dito anteriormente que a causa animal pode ser definida a partir das questões advindas da relação entre humanos e animais nas sociedades urbanas. E nesse caso, é possível afirmar ainda que a questão animal é uma questão relacionada aos animais domesticados, não só cães e gatos, mas todos aqueles que estão sob nosso controle reprodutivo. Considerando essas diferentes espécies de animais e o vínculo que estabelecemos com elas é possível problematizar o discurso dos defensores a respeito delas. Sobre o “sistema de domesticação”, Jean-Pierre Digard (2007) nos esclarece que se trata de um conjunto particular de representações, de crenças e sentimentos em relação aos animais. Sobre o “sistema de domesticação” ocidental moderno, Digard afirma que sua principal característica é que os animais não são todos tratados de maneira uniforme (2007, p.

173). Nesse sentido, veremos também que a consideração e as denúncias sobre o sofrimento das diferentes espécies de animais não aparecem de maneira uniforme na crítica animalista.

Partindo da perspectiva de que a relação com os animais se dá de forma indireta, quando se trata dos animais de produção, de laboratórios ou de zoológicos e rodeios, por exemplo; e direta, quando diz respeito aos animais de companhia, notadamente cães e gatos, observamos um enfoque distinto conferido a essas espécies e à percepção do sofrimento do qual são vítimas.

A relação indireta, seja com animais de produção ou de laboratórios, por exemplo, significa que essas espécies estão fora do âmbito privado dos defensores. Sobre esses animais há uma abordagem consensual e fechada. Não se discute que a morte do gado abatido para a produção de carne seja um assassinato, que a restrição da liberdade das aves poedeiras viole seu espírito ou que as alterações nos corpos dos animais utilizados como cobaias em laboratórios científicos sejam formas violentas de agressão física. Os procedimentos técnicos e as condições às quais os animais são submetidos nessas práticas são denunciados enfaticamente: causam sofrimento e, portanto, devem ser indiscutivelmente abolidas. Os animais nessa situação são designados coletivamente, seu sofrimento não é identificado isoladamente como parte da dimensão subjetiva de cada indivíduo. É tratado como parte de sua condição de ter que ser submetido às relações de morte nos frigoríficos, tortura nos laboratórios de pesquisa e confinamentos nos zoológicos.

No entanto, a definição do sofrimento é mais aberta quando se refere à relação com os animais de estimação, cães e gatos, que participam ou poderiam participar do cotidiano dos defensores, na esfera privada. De forma consensual, os defensores constroem uma argumentação contra agressões físicas, abandono e eutanásia, por exemplo. São contra também que os animais fiquem suscetíveis à fome, frio ou calor. Os defensores ainda requalificam essa forma de relação, deixando de falar “dono” e passando a usar o termo “tutor”, para se referir à relação desses animais com os humanos. Ao mesmo tempo, são contrários à venda de cães e gatos, denunciando as situações vividas pelas fêmeas que são matrizes, ou seja, que são utilizadas para a produção dos filhotes destinados à venda, e as condições dos animais nos *petshops*. O isolamento, inclusive durante a noite e finais de semana, quando as lojas são fechadas, e a clausura nas gaiolas em que são expostos para a venda servem de argumentos para fundamentar a denúncia de que esses animais seriam vítimas de maus tratos. Como alternativa, os defensores são favoráveis às feiras de adoção,

pois assim seria rompida também a ideia de posse e mercadoria entre humanos e animais domésticos, porque deixaria de haver transações mercantis mediando essa relação.

Mas alguns posicionamentos e discussões sobre cães e gatos podem ser tomados como contraditórias ou, pelo menos, imprecisas. Por exemplo, a privação da liberdade nas chamadas fazendas industriais ou nos laboratórios é considerada uma situação que causa sofrimento. Mas essa condição não é pensada do mesmo modo quando se trata de animais domésticos que vivem em ambientes urbanos, muitas vezes restritos ao espaço dos apartamentos em que moramos. Há violação da natureza dos animais em zoológicos, ao impedir que vivam com outros pares de sua espécie, mas não quando são criados em casas ou apartamentos, tendo convívio apenas com humanos. Cães e gatos são castrados para efeito de realização de controle populacional sem que isso seja denunciado como uma violação de seu espírito, ao impedi-los de realizarem atividades sexuais ou reproduzirem-se enquanto espécies. Defende-se que os animais sejam considerados sujeitos de suas vidas, mas não quando são tratados de modo infantilizante, pois se fala com eles e fala-se deles como crianças, como filhos. Já houve situação em que um dos defensores compartilhou comigo a ansiedade que sentiria quando sua cachorra entrasse na fase reprodutiva e tivesse que ter relações sexuais com um animal macho. A ansiedade consistia na possibilidade de sentir ou não ciúmes, de forma análoga ao que sentiria com uma filha.

Os animais, tutelados por humanos, são ainda sujeitos à aplicação de injeções, realização de internações, prescrição de remédios, recolhimento de sangue, situações que poderiam ser tratadas criticamente como formas de agressão física e emocional, causadoras de sofrimento. Ou, no mínimo, como situações que não fariam parte da vida de cães e gatos no seu estado natural. Mas o que observamos é que essas situações são previstas no âmbito das relações com os humanos e são tidas como ações benéficas para os animais. Desse modo, por que o aparente ou pressuposto desconforto causado aos animais nessas situações não seria considerado sofrimento? Por que não seria uma violação da sua natureza ou uma situação em que sua autonomia não é respeitada?

É difícil construir um discurso unitário a respeito das diferentes categorias de animais. E, no que se refere à relação com cães e gatos, essa tarefa se torna ainda mais complicada, tendo em vista a complexidade e as transformações em torno do processo crescente de humanização desses animais na esfera doméstica, como aborda Jean Segata (2012). Tratar das formas de inter-relações entre humanos com os chamados pets demandaria uma pesquisa

específica sobre esse assunto. O antropólogo Jean Segata tem se debruçado a respeito dessa questão, que foi tema de sua tese de doutorado. O autor aborda o processo de humanização desses animais como medida possível para um bom encaixe no ambiente doméstico. O antropólogo fala do processo que culmina na tentativa de tornar invisível, ou pelo menos, acalmar o que seriam as pulsões naturais desses animais como suas habilidades de captura, comportamentos como latir, rosnar, urinar etc. Sobre esse processo de humanização, o autor não trata, portanto, da extensão de direitos e da dignidade moral, mas aborda o processo em que cães são vestidos como crianças e gatos carregados no colo e chamados de bebezinhos (SEGATA, 2012).

No âmbito dessas relações, o autor trata também do crescimento da medicina veterinária a partir do aumento de procedimentos para identificação e tratamento de doenças físicas e psicológicas. A contradição que, a princípio, estou considerando pode ser situada em meio a uma controvérsia sobre o que seriam maus tratos e a violação do seu espírito do animal, por um lado, e a proteção e o cuidado, por outro. A observação da discussão dos defensores nos permite concluir que estes adotam a ideia de que tais práticas significam proteção e cuidado. Existem poucos trabalhos escritos que problematizam essa contradição que indico a priori. Esses trabalhos não formam uma unicidade em comparação com as denúncias sobre a vida dos animais de produção, e não existem em igual número. São raras as publicações sobre esse assunto, mas os defensores o enfrentam.

Um assunto discutido, no que se refere a essa problemática, é a castração, enquanto prática considerada imprescindível pelos defensores para a posse de cães e gatos e, portanto, amplamente utilizada e defendida. O defensor/veterinário Sérgio Greif tem um trabalho escrito a favor dessa prática. O seu posicionamento não se faz em defesa da castração em si, mas do papel que ela cumpre. De acordo com o defensor, castrar um animal é uma boa prática, pois impede a constituição de uma superpopulação de filhotes que tenderão ao abandono nas ruas. O defensor reconhece que essa prática é, de fato, antinatural, mas essa característica não é válida para sua condenação. Como afirma: “O mal já está feito. Já interferimos quando os domesticamos. Aliás, estamos interferindo o tempo todo, como espécie, em praticamente tudo. Por essa razão não cabe a argumentação, por parte de alguns, de que a castração é uma medida antinatural e portanto má” (GREIF, 2009). Em se tratando de um bem maior, a castração na argumentação do autor, é benéfica aos animais, não sendo, portanto, repudiada como uma forma de violência.

Conforme a perspectiva do autor, cães e gatos já foram domesticados e privados de sua natureza. Em outras palavras, foram retirados do seu habitat e se tornaram passíveis de inúmeras transformações humanas. Domesticados, deixaram de existir em estado de natureza. Não seguem mais seus instintos, ou suas vontades e desejos, ao contrário, foram inseridos em nossas relações e, feito este “mal”, cabe a nós a responsabilidade de evitar um “mal” maior. A castração é útil para que não haja uma multiplicidade de filhotes abandonados nas ruas, sujeitos à fome, violência etc. Como não vivem mais “felizes e livres”, a interferência sobre sua reprodutibilidade é tratada como uma ação incontestável que permite “poupar o sofrimento” de milhares de “vidas inocentes”. Soma-se a esse argumento da domesticação, que tirou os animais do seu estado de natureza, o argumento da vulnerabilidade. Ao trazer esses animais para o âmbito das relações intrafamiliares teríamos sido responsáveis também por deixá-los em uma situação de risco e caberia a nós protegê-los. Essa perspectiva pode ser observada durante a fala de Laerte Levai no *I Congresso Brasileiro de Bioética e Direitos dos Animais*, realizado em Curitiba, no ano de 2011. Na ocasião o promotor/defensor ressaltou a especificidade de cães e gatos, afirmando o seguinte:

Agora quanto aos domésticos, já acostumados a viver conosco, isso já pelos genes alterados de séculos tem uma situação diferenciada, se já por um lado queremos os animais silvestres soltos, livres nas matas como deve ser, com os domésticos há uma tutela, há uma proximidade e uma situação vulnerável.

Observa-se então que a posse de animais domésticos e os procedimentos realizados com cães e gatos são tratados como uma maneira de proteção dessas espécies. Em comparação ao sentido de humanização comportamental dos animais, discutido por Jean Segata, poderíamos observar um conflito com o sentido de humanização moral colocado em jogo pelos defensores. Essas duas noções fazem conjugar, de um lado, a tendência de incluir os animais nos mesmos esquemas de serviços e necessidades humanas, como a criação de creches, hospitais, cemitérios e spas, por exemplo, e, de outro, a preocupação em garantir que os animais tenham condições de se autorrealizarem. O conflito se dá pois o primeiro processo poderia ser responsabilizado por violar o espírito dos animais ao tratá-los conforme os desejos e necessidades humanas. E o problema que se coloca para os defensores dos animais é que sua elaboração ética pode não caber na sua prática, tendo em vista as vicissitudes que assinalam a relação com cães e gatos.

A humanização comportamental, observada como um fenômeno pelo antropólogo, emerge para os defensores dos animais como um problema. Discutimos que a ideia de que a reivindicação de direitos animais é elaborada a partir de uma projeção humana sobre as demais espécies pode ser acionada como crítica e fator de deslegitimação da causa animal. De todo modo, esse problema emerge tanto em razão da dificuldade de compreendermos o que seria a boa vida dos animais em termos que lhes são intrinsecamente próprios, bem como das necessidades de tomadas de decisão que se impõem sobre nós na vivência cotidiana com cães e gatos.

Em torno dessa controvérsia, só visualizei um trabalho que se posiciona contra a posse de animais domésticos. A filósofa/defensora Sonia Filipe critica essa relação, independentemente de como se constitui. Segundo a autora, tais relações são, de maneira geral, formas de dominação, pois o “provimento é exercido absolutamente por um dos polos da relação. O outro, tendo lhe sido tirada a liberdade para fazer escolhas relativas ao próprio provimento, acaba por embotar-se mentalmente e sucumbe ao padrão provimento-dependência estabelecido pelo confinador”. A autora completa essa discussão afirmando então que o apego que nasce dessa interação não é uma forma de amor, pois “um dos sujeitos da relação é tratado como ‘objeto’ do outro”. Essa voz pode ser considerada dissonante, pois a situação corrente é que defensores sejam tutores de cães e gatos, sem colocar em questão essa relação.

Esses exemplos não possuem a intenção de apontar contradições ao modo como a causa animal é elaborada politicamente, mas explicitar a complexidade em torno das definições de quem sofre, como sofre e em que circunstâncias sofre. Embora tenha abordado essas questões inicialmente como contraditórias, o importante é percebermos que a denúncia de sofrimento não se constrói a partir de critérios objetivos, cientificamente comprovados e fisicamente observados. Há, por parte dos defensores, negociações para a determinação das marcas do sofrimento.

Essas negociações explicam a possível contradição que poderíamos apontar. Se o relato da crueldade da qual os animais são vítimas tem por objetivo nos sensibilizar para a causa animal, por outro lado, temos que entender esse relato como uma escolha. Em seu trabalho sobre as fotografias produzidas em momentos de guerra, Susan Sontag (2003) afirma que uma fotografia “é sempre a imagem que alguém escolheu, fotografar é enquadrar, e enquadrar é excluir” (p. 42). De forma semelhante, as narrativas construídas pelos defensores

sobre o sofrimento dos animais podem ser compreendidas a partir dessa lógica. Ao focalizar seus ambientes de vida, os defensores escolhem os aspectos que tornariam suas vidas degradantes e os elementos que reforçam essa perspectiva. Esse processo, no que diz respeito aos animais domésticos, enfrenta outras dificuldades, pois os defensores são confrontados diretamente com situações díspares a respeito do que seria a boa vida de cães e gatos. Nesse caso, há, de fato, um compartilhamento de mundos e não a visualização do sofrimento à distância, o que traz diferentes desafios para a regulação ou normatização da copresença entre humanos e animais.

A conclusão de que a definição de sofrimento nos chamados pets é mais ambígua que entre os chamados animais de produção pode ser explicada através do diferente processo de elaboração de uma interioridade entre essas categorias de animais. O processo de subjetivação de cães e gatos é mais profundo do que entre os animais de produção. Enquanto a subjetividade dos animais de produção é tratada de forma coletiva, cães e gatos domésticos são pensados singularmente por meio de suas características psicológicas, como define Segata (2012) ao mencionar o “processo visível de singularização do animal de estimação, com suas características comportamentais, emocionais ou mesmo biotípicas bastante individuais” (p. 228). A negociação em torno da subjetividade e, por conseguinte, do sofrimento dos animais de estimação mobiliza questões que não estão postas em torno dos animais de produção. A convivência privada com cães e gatos torna a significação do seu sofrimento mais complexa, pois deve levar em conta aspectos diversos que surgem na interação cotidiana. Desse modo:

Não apenas eles são humanizados por meio de práticas de consumo e indulgência que tipifica os sujeitos do capitalismo tardio como, de forma crucial, eles são também humanizados por se tornarem simultaneamente enredados naquela grande assembleia sujeitadora conhecida como a indústria da saúde-beleza-boia forma, que segura todos nós, os humanos, firmemente em sua garra e a cujo olhar fixo de desaprovação todos nós inevitavelmente nos ajustamos. (KULICK, 2009, p. 501)

Observamos uma dupla antropomorfização na caracterização do sofrimento animal por parte dos defensores, tanto no que diz respeito às expressões fisiológicas e comportamentais, quanto no que diz respeito ao seu conteúdo moral. Até mesmo as relações afetivas familiares e fraternas são descritas nos mesmos termos que nós a vivenciamos, de tal modo que a separação de um filho ou a privação de viver entre pares são condenadas com os mesmos valores. O repertório em torno das experiências dos animais tidas como sofridas faz parte do

vocabulário que traduz as relações humanas. O modo como percebemos o corpo humano e a forma de afetação que é moralmente condenável são os mesmos para os animais.

Existe uma problemática na antropologia, ressaltada por Duarte (1998), que diz respeito à incapacidade do antropólogo de ascender a mundos próprios por meio de repertórios inéditos e novas terminologias. O antropólogo cita como exemplo o desafio de Michelle Rosaldo, em seus estudos sobre os Ilongot, que possuíam outra concepção de pessoa e dor, e afirma que “a pesquisadora enfrenta com galhardia o desafio de fazer a etnografia da ‘experiência’ de pessoas que não são ‘indivíduos’, de sujeitos não interiorizados, com as dificuldades que ela minuciosamente reconhece e examina” (p. 23). Podemos estabelecer um paralelo com a problemática em torno do antropomorfismo, pois a dificuldade é a mesma para os defensores: “Ascender a mundos próprios por meio de repertórios inéditos e novas terminologias”. Partindo do pressuposto de que o sofrimento é modulado de maneira particular pelos animais, como identificá-lo fora do nosso repertório e não permitir que ele influa na maneira como conhecemos e constituímos nossas experiências?

Obviamente que essa questão não será solucionada aqui, nem é este o objetivo dessa discussão. As ciências naturais têm se debruçado sobre esse problema, assim como os defensores têm consciência dele. Mas ambos sem veem em torno deles. O importante é compreendermos como a experiência do sofrimento é significada pelos defensores. Nesse caso, observamos que, assim como os humanos, os animais são sujeitos interiorizados e individualizados, vulneráveis ao sofrimento e, por esse motivo, merecem proteção. David Le Breton define que “a dor não é um fato fisiológico, mas um fato de existência. Não é o corpo que sofre e, sim, o indivíduo em sua totalidade. Desarraigado do homem, o fisiológico é da esfera de uma medicina veterinária que não leva em conta a pessoa doente” (2003, p. 47). Com essa definição, ao mesmo tempo em que o antropólogo define o sentido de dor que os defensores enxergam nos animais, também o nega, pois considera que a interioridade é exclusiva dos seres humanos. Essa negação se faz de dentro do paradigma moderno, nos termos que os defensores refutam. Os animais não são tratados como corpos vazios e, justamente por se constituírem como indivíduos, merecem preocupação em razão de sua dimensão subjetiva e experiencial.

Capítulo 4: Humanos e animais: entre a subjetivação e a objetivação

Declaração de Cambridge sobre a Consciência Animal

Nós declaramos o seguinte:

A ausência de um neocórtex não parece impedir que um organismo experimente estados afetivos. Evidências convergentes indicam que os animais não humanos têm os substratos neuroanatômicos, neuroquímicos e neurofisiológicos de estados de consciência juntamente com a capacidade de exibir comportamentos intencionais. Consequentemente, o peso das evidências indica que os humanos não são os únicos a possuir os substratos neurológicos que geram a consciência. Animais não humanos, incluindo todos os mamíferos e as aves, e muitas outras criaturas, incluindo polvos, também possuem esses substratos neurológicos.

Confesso que, na minha experiência de ser humano, nunca me encontrei com a vida sob a forma de batidas de coração ou ondas cerebrais. A vida humana não se define biologicamente. Permanecemos humanos enquanto existe em nós a esperança da beleza e da alegria. Morta a possibilidade de sentir alegria ou gozar a beleza, o corpo se transforma numa casca de cigarra vazia. (Rubem Alves, 2013)

Em 2012 um grupo de cientistas de instituições de ensino e pesquisa internacionais assinou a declaração acima, que afirma ser incontestável, em face das evidências empíricas, que os animais também possuem consciência. Desde a veiculação dessa declaração, os defensores passaram a acioná-la em seus textos e palestras para sustentar o que já reivindicavam: a simetria biológica entre humanos e animais no aspecto fundamental que torna a vida valiosa. Para os defensores, decorre logicamente de tal constatação científica que se é a consciência que torna a vida humana sagrada, a vida animal deve ser igualmente regida por esse princípio. A segunda citação também versa sobre a constituição da vida humana, definindo-a pela singularidade existente na experiência subjetiva de cada um. Poderíamos comparar ambas, dizendo que a segunda é carregada de uma narrativa poética, enquanto a primeira é estritamente racionalista. Mas a importante diferença existente entre as duas definições diz respeito ao teor moral, ligado à experiência individual que define a vida, presente no texto de Rubem Alves. Essa diferença, como discutiremos, é fundamental, pois a experiência moral enfatizada pelo filósofo, não decorre biologicamente do conceito científico de vida que possui consciência.

Essa diferença pode ser compreendida a partir da discussão de Charles Taylor (2005) sobre a concepção moderna do que é ser um agente humano, uma pessoa ou *self*. Como

afirma o filósofo, um fato crucial sobre um *self* ou pessoa “é que ele não é um objeto no sentido comumente entendido. Não somos um *self* da mesma maneira como somos um organismo, nem temos um *self* tal como temos um coração ou um fígado” (TAYLOR, 2005, p. 52). A filosofia moral moderna encontra as raízes do respeito à vida e à integridade humana na interioridade que preenche nossos corpos materiais, mas essa interioridade não é materialmente definida. Nesse caso, a definição do critério que nos torna dignos de respeito é bem mais complexa. Essa interioridade pode ser considerada como existente ou não e ainda assumir diferentes significados, que demandariam reações morais diversas, como discutimos no capítulo anterior, ao tratar das múltiplas dimensões em que o sofrimento pode ou não estar inscrito.

Os defensores apostam que a razão, definida como uma competência cientificamente comprovada, é o elemento crucial para justificar a expansão da comunidade moral para incluir os animais na esfera política. A utilização desse critério que funda a ideia de que aquele que sofre tem o interesse de não sofrer, segue o caráter unitário e imutável conferido à razão no pensamento moderno. A razão é tratada como “idêntica por todo sujeito pensante, por toda nação, toda época, toda cultura” (CORCUFF, 2001, p. 161) e, portanto, como um dado natural que a torna imediatamente crítica de qualquer injustiça e crime que afetem a humanidade. Como discutimos no segundo capítulo, quando os defensores afirmam que os animais raciocinam, não estão apenas atribuindo a eles uma competência, mas preenchendo o corpo material do animal da essência que precede a existência do Homem e que lhe confere humanidade. Estão dizendo que animais tem uma interioridade e, portanto, uma subjetividade. Desse modo, compartilhariam da humanidade comum e do sentimento humanitário que lhe garantiriam proteção moral e jurídica.

A observação desse percurso intelectual empreendido pelos defensores nos mostra que eles partem da definição moderna de humano e de todo aparato moral que a acompanha para definir igualmente os animais. Mas há nesse percurso um elemento dificultador que diz respeito ao fato de que, embora o humanismo moderno repouse sobre a pretensão de uma ideia universal, a universalidade não resiste às situações vividas cotidianamente. Nas palavras de CORCUFF (2001), a generalidade do conceito é confrontada com as especificidades do contexto. O que significa dizer que o aparato moral em torno da humanidade não cobre todos os indivíduos de nossa espécie, por exemplo.

Em contraste ao humanismo moderno, que se pretende universal, Phillippe Corcuff (2001) define o homem das ciências sociais como histórico e plural. De acordo com essa perspectiva, existem figuras diferenciadas do conceito de humano e de humanidade que nos permitem falar de “desumanização” e “assujeitamento”. Esses conceitos se referem a seres humanos que passam por experiências degradantes, que os colocam para fora da humanidade comum. Considerando esse cenário, devemos então nos perguntar: Há realmente uma razão universal? A definição de humanidade através da biologia permite a ascensão universal a humanidade como dimensão moral? A simetria cognitiva entre humanos e animais, designada cientificamente, garante a transformação moral dos animais? Ou seja, permite a eles serem incluídos no princípio de humanidade comum?

Conforme discutiremos neste capítulo, há que se considerar a pluralidade e a historicidade que definem o humano, em particular, e a humanidade, em geral. Essa multiplicidade de definições coloca limites, se pensada de um ponto de vista crítico, aos sentimentos humanitários em torno da humanidade comum, tanto no que diz respeito aos humanos quanto aos animais. A fronteira que define o outro, a cuja vida devemos respeito, está relacionada, como afirma Charles Taylor (2005), a uma afirmação ou aceitação de dada ontologia do humano. Discutiremos neste capítulo que a ontologia do humano, marcada pelo merecimento de respeito, não designa todos os seres humanos e, por conseguinte, não designa os animais de forma universal.

Até este momento da tese, discutimos que saberes científicos e filosóficos são mobilizados na modernidade para a definição ontológica de humanos e animais. Viemos até o momento observando como os defensores mobilizam esses mesmos saberes para questionar os fundamentos que sustentam a condição animal como objeto e a relação que nós estabelecemos com eles. Fundamentados sobre a legitimidade do conhecimento científico, os defensores elaboram uma nova ontologia animal para justificar que os animais sejam tratados como seres dignos de proteção moral e jurídica. Nos dois últimos capítulos acompanhamos a ação política discursiva dos defensores, que aciona, primeiro, elementos para provar que os animais têm uma interioridade e, segundo, para expor as situações que fazem dos animais vítimas. Entretanto, a rede específica de relações entre humanos e as diversas categorias de animais não suporta uma relação direta tal como os defensores pretendem. Um fato foi acionado: animais possuem interioridade e capacidade de sofrer, mas somos capazes de enxergá-los de maneira irrestrita como mais do que animais, ou seja, como pessoas?

A construção da condição humana em oposição à condição animal diz respeito a distinção entre sujeito e objeto que, segundo Alain Pottage (2004), é radicalmente contingente. Veremos então que os defensores consideram que a proteção moral e jurídica dos animais é uma questão objetiva que diz respeito ao reconhecimento de sua verdadeira natureza. Mas discutiremos sobre o que identifico como uma limitação dessa teoria normativa, quando observamos mais de perto os diferentes tipos de interações vividas entre os próprios humanos e entre humanos e animais. A normatividade em favor dos animais, caracterizada pela generalidade e universalidade, está distante das especificidades que definem as formas de interação entre as espécies.

Como afirma Alain Pottage, em termos jurídicos, é possível dizer que homens não são nem pessoas e nem coisas, ou são, simultaneamente, pessoas e coisas. Atribuindo essa reflexão igualmente sobre a condição dos animais, trata-se pensar que pessoas e coisas assumem diferentes genealogias. Portanto, ao levar em conta essas questões, se nos capítulos anteriores viemos seguindo os defensores em seu empreendimento por construir a causa animal, neste capítulo nos distanciaremos um pouco, com o objetivo de discutirmos as dificuldades ou a complexidade em torno desse projeto.

Neste capítulo, o objetivo é então abrir a ética e o direito animalista, de modo a pressioná-los frente a complexidade em torno da definição moral e jurídica dos animais como seres implicados com a justiça. Trata-se, fundamentalmente, de um esforço de compreensão a respeito de como o discurso e os elementos acionados em favor dos animais se traduzem em experiência de mundo.

4.1 Regimes de humanização e animalização: embaralhando natureza e cultura

Como homenageado do *I Congresso Nacional de Bioética* realizado em Curitiba, no ano de 2011, o promotor e defensor dos direitos dos animais, Laerte Levai, traçou um breve panorama da causa animal. De acordo com sua avaliação, “com certeza a transição já começou e nisso eu acredito. Isso é uma coisa que anima quando a gente vê que a transição já está aí e um exemplo é esse seminário, as pessoas que aqui se encontram, mostrando que é possível sim mudanças” (Sic). Quando o promotor se refere à transição, podemos compreender, a partir do que já discutimos, pelos menos duas coisas. Primeiro, que a transição se refere ao reconhecimento moral dos animais como sujeitos, e não mais como

objetos. E em segundo lugar, que a transição se refere às transformações práticas da vida cotidiana, que tornam os animais seres implicados com a justiça.

No discurso dos defensores, a sobreposição de uma “ética animalista” em lugar da “ética antropocêntrica” pressupõe uma consideração moral linear e extensiva, de modo a avançar sobre a noção de humanidade comum e inserir os animais no regime de humanização. No plano ideal, deveríamos imediatamente nos abster, sem exceções, de todos os usos animais, para que deixássemos de cometer crimes nos laboratórios, nos zoológicos ou nos frigoríficos.

Tal mudança, ainda mais de forma abrupta, não é simples. O não uso de animais produz impactos em diferentes áreas da vida social. Como explica Marshall Sahlins (2003), se passássemos a produzir carne de cachorro no lugar de carne da vaca, uma estrutura vasta para a produção desse alimento mudaria radicalmente. Imaginemos se a carne deixasse de ser o prato principal. O mesmo pode ser pensado sobre o uso de animais na ciência. Caso o uso de cobaias não fosse mais permitido, os protocolos básicos das universidades e dos laboratórios de pesquisa deveriam ser profundamente transformados, modificando um paradigma central das pesquisas biomédicas.

A extensão que essas mudanças atingem nos permite afirmar que não é possível mensurar o impacto da “virada ética em favor dos animais”. Os próprios defensores não realizam muitas discussões sobre esse assunto. Um mundo que não faz uso de animais praticamente não é imaginado, e quando as mudanças decorrentes desse novo mundo pretendido são discutidas, ressaltam-se os aspectos positivos de forma parcial. A totalidade das implicações em jogo não são trazidas para o debate:

Se parássemos de extrair leite de vaca, hoje, ao redor do mundo, somente nos 20 maiores produtores de leite sobrariam grãos, cereais e forragens capazes de alimentar 1, 748 bilhões de humanos. Quer dizer, faltariam tantos humanos para conseguir comer o que é dado às vacas para que elas metabolizem esse alimento e secretem o leite. Com as águas dadas às vacas, caso abolíssemos hoje a extração do leite bovino nesses 20 centros galactíferos do mundo, poderíamos hidratar 3, 301 bilhões de humanos, praticamente a metade da população humana do planeta. E com as águas usadas no processamento dos laticínios, poderíamos garantir a higiene do lar e dos corpos de outros 6,743 bilhões de humanos, uma população equivalente à humana. Não temos falta de comida nem de água no planeta. Temos excesso de vacas devorando e excretando toda a comida e águas cultivadas e tratadas para fins galactíferos. (FELIPE, 2013g)

Analisando mais detidamente esse fragmento sobre os resultados do fim da produção de leite, podemos colocar em pauta uma série de questionamentos. Por exemplo, “se parássemos de extrair leite de vaca”, nossos hábitos de consumo seriam alterados radicalmente, uma série de produtos industrializados que utilizam o leite como parte de sua elaboração não seria mais fabricada, ou deveríamos buscar um ingrediente substituto de origem vegetal, a concepção médica sobre o leite como importante fonte de cálcio deveria ser transformada, teríamos que recolocar os indivíduos empregados em todos os níveis da rede de produção de leite em outras colocações profissionais. E, se passaríamos a nos beneficiar da água, dos alimentos e do espaço destinados aos animais, de que modo faríamos? Na forma de quais produtos e produzidos por qual indústria esses grãos deixariam de ser utilizados para a produção de ração e nos seriam fornecidos na forma de alimento humano?

Por trás de todos esses questionamentos há, no entanto, outro ponto crucial. Mesmo sabendo que animais sofrem, consideramos imprescindível enfrentar todas essas transformações? Será que o conhecimento científico acerca da capacidade animal de sentir nos afeta intimamente ou racionalmente do modo como os defensores reivindicam? O sofrimento dos animais importa a ponto de abandonarmos práticas e sentimentos tradicionalmente sedimentados? Em outras palavras, o conhecimento sobre o sofrimento animal tem força para abalar a “tradição antropocêntrica”? Os saberes científicos que sustentam a interioridade dos animais sustentam também que sejamos capazes de reconhecer os animais como pessoas humanas?

Em consideração a essas perguntas, que discutimos no capítulo anterior, devemos partir também de outro pressuposto, referente à atribuição de valor à vida dos animais. A ideia é discutir que o valor atribuído ao animal é constituído através de um processo político complexo, do mesmo modo que o reconhecimento do valor da vida de humanos. Para além dos saberes científicos e filosóficos, existem modalidades cotidianas segundo as quais os próprios agentes determinam o que é humano e o que não é, e o modo como os seres são moralmente designados. Essa afirmativa se torna pertinente, considerando a própria instabilidade do projeto de atribuição de valor moral aos humanos. No âmbito em que vigora a ideia de universalidade dos direitos humanos, as práticas cotidianas revelam situações em que nem todos os indivíduos têm garantido seu direito fundamental à vida. Fala-se de humanos desumanizados, que seriam diferentes dos “humanos verdadeiros”.

A garantia de direitos e o próprio estatuto de ser humano são questionados e colocados à prova em determinadas situações. Jussara Freire (2010) aborda essa questão ao tratar do “regime de desumanização” que compõe as relações sociais em torno da violência urbana na cidade do Rio de Janeiro. A autora chama atenção para “as situações concretas em que os pobres da cidade são criminalizados e extermináveis” (p. 121). A violência contra esses grupos ocorre, como afirma, porque esses indivíduos não são passíveis de serem incorporados ao princípio de humanidade comum.

Nesses termos, a discussão sobre o esforço dos defensores de incluir os animais na comunidade moral ou em um “regime de humanização” não pode perder de vista a instabilidade desse projeto, inclusive para seres humanos. O que demonstra que sua empreitada é mais complexa do que uma simples extensão moral capaz de incluir também os animais. Podemos problematizar esse ponto, considerando que, paralelamente às situações que excluem determinados seres humanos do “regime de humanização”, existem casos em que determinados animais são incluídos. Um exemplo pode ser abordado a partir da comoção nacional que houve contra a morte de um cachorro por uma enfermeira no estado de Goiás, no dia 16 de dezembro de 2011. A indignação pública contra essa situação atingiu expressão nacional, culminando na organização de uma manifestação em diversas cidades brasileiras, que levou o nome de “crueldade nunca mais”, no dia 21 de Janeiro de 2012. Sobre a instabilidade do projeto de humanização para humanos, observamos, portanto, de outro lado, certa inversão na lógica dos direitos, quando determinados animais são humanizados e determinados humanos são desumanizados, do ponto de vista da inclusão ou exclusão de uma comunidade moral.

Observa-se então que se, de maneira mais fundamental, o valor da vida humana é concebido filosoficamente pelos defensores como irrestrito, e o valor da vida dos animais é entendido como inexistente, em algumas ocasiões, não é isso que ocorre, mas o inverso. Pois há, comparativamente vidas animais valiosas e vidas humanas sem valor. Quando olhamos para as interações entre os próprios humanos ou entre humanos e animais podemos afirmar, portanto, que não existe o valor absoluto da vida. Seja para humanos ou animais, o valor da vida não possui contornos nítidos. A própria noção de direitos humanos que pode ser considerada recente, e teve início sem a inclusão de mulheres e crianças, por exemplo. Nesse sentido, a definição dos direitos dos animais precisa dialogar com as diferentes gradações que

tornam a vida valiosa ou sem valor e com implicações resultantes dessas considerações morais.

A valorização da vida animal também deve ser tratada como um projeto instável. Contra essa instabilidade, os defensores buscam segurança na universalidade da valorização da vida humana. Torna-se possível compreender essa estratégia em razão da importância que a vida assume politicamente na modernidade. Como tratam Michel Foucault e Giorgio Agamben, a vida natural do homem é incorporada de forma crescente nos mecanismos e cálculos de poder, tornando-se alvo de lutas políticas. A política moderna, como discutem, “não conhece hoje outro valor (e, conseqüentemente outro desvalor) que a vida” (AGAMBEN, 2007, p. 18). A tarefa de trazer os animais para o mundo da política passa então por essa discussão centralizada na valorização da vida.

Para compreender esse processo em que a vida se torna sujeito e objeto do ordenamento político, Michel Foucault (1988) utiliza o termo “biopoder”, que se refere ao poder soberano do Estado moderno em torno do direito de vida e morte dos súditos. De acordo com o autor, o poder soberano consiste em uma gestão calculista da vida, sujeitando corpos e exercendo controle sobre as populações em nome de uma preocupação com a vida e a saúde. O autor afirma então que “o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (1988, p. 134). O resultado desse processo é que a vida é levada em conta por procedimentos de poder e de saber que tentam controlá-la e modificá-la. Sendo assim, Foucault afirma que:

Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder (1988, p. 134)

Na modernidade o poder político assume a tarefa de gerir a vida, e o homem moderno deixa de ser só um animal vivo. Sua vida se torna objeto de lutas políticas, formuladas através da afirmação de direitos. A inclusão da vida natural nos mecanismos e cálculos do poder estatal também é discutida por Agamben de um modo mais interessante para a discussão aqui presente. Assim como Foucault, o autor considera como evento marcante da modernidade o fato de que o Estado abraça em sua esfera o cuidado com a vida natural dos indivíduos. Acerca dessa discussão, no entanto, podemos observar algumas divergências entre os autores, pois o filósofo italiano considera a biopolítica um processo anterior à modernidade. Não seria

um fenômeno recente ou exclusivo desse momento histórico. Agamben recupera a discussão de pensadores gregos antigos, que já consideravam esse duplo aspecto da vida: natural e político. De acordo com o autor, os filósofos gregos:

não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam de dois termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bios*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. (2007, p. 9)

Ainda que esse processo não seja compreendido como específico da modernidade, Agamben analisa como a biopolítica opera sobre a vida de determinados grupos sociais nesse período. Em complemento aos estudos de Foucault, o filósofo afirma então que “a dupla categoria fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política” (AGAMBEN, 2007, p. 19). Esse par conceitual engendra a possibilidade de proteger a vida ou de autorizar seu holocausto na medida em que diz respeito à constituição de vidas matáveis e não matáveis. As vidas não matáveis são protegidas moralmente sobre os valores dos direitos humanos. As vidas matáveis são aquelas cuja morte não é considerada um homicídio e nem celebrada em sacrifício, ao contrário, a morte é autorizada e “impunível”. Em referência à vida matável, Agamben retoma a figura do *Homo sacer*, que, no direito romano arcaico, referia-se à vida humana que é incluída no ordenamento político sob a forma de sua exclusão, ou seja, de sua absoluta matabilidade. De acordo com o autor, a morte do *Homo sacer* “não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio” (AGAMBEN, 2007, p. 90).

Em contraste com a discussão de Foucault sobre a valorização e o cuidado com a vida, a teoria de Agamben focaliza o *Homo sacer* para ilustrar a lógica do poder soberano, que repousa sobre a exclusão e a exceção. O autor utiliza o termo “vida nua” para se referir à forma de existência que o poder soberano coloca no exterior de sua ordem política, tornando-a, portanto, matável. Essa forma de existência possui apenas sua vida biológica. Como não faz parte do espaço político, não possui direitos e nenhuma instância lhe protege. Sobre a vida dos animais, podemos afirmar, então, que se trata de uma vida nua e, portanto, matável. E na medida em que os defensores reivindicam direitos para os animais, espera-se que suas vidas

se tornem sagradas e protegidas pelo Estado, através do ordenamento jurídico, saindo assim da situação de exclusão e exceção.

Feita essa afirmação, por que não tratar da causa animal através da noção de biopoder? Considerando a atuação dos defensores, não podemos deixar de pensar que a vida dos animais também está em questão. E, quando consideramos a diferente qualificação e proteção jurídica das distintas categorias de animais, observamos que essa problematização não é colocada apenas pelos defensores, mas está posta de maneira mais ampla. Basta observamos o papel do Estado na gerência sobre a vida e a morte dos animais. Ele pune como crime a morte provocada a cães e gatos, por exemplo, mas incentiva a morte de animais de produção. Na medida em que os animais também têm uma vida biológica, observamos então a atuação do Estado como seu gestor. Nesse caso, podemos afirmar que a vida animal não foi colocada para fora da política na modernidade, conforme tratam os defensores. Ela faz parte desse domínio como uma vida matável. Assim como o Homo sacer, os animais são mortos sem que se cometa homicídio ou seja celebrada sua vida em sacrifício.

Vimos como a ciência e a filosofia “antropocêntricas” que caracterizam a modernidade, são criticadas pelos defensores como saberes inadequados, que engendraram uma visão de mundo antiética. Por via dessas mesmas formas de saberes, os defensores realizam o que consideram uma correção sobre quem é o humano e quem é o animal, situando o último legitimamente no corpo político como sujeito de direito. Pensando nessa crítica como uma forma de ação política, discutimos que o universo acionado para justificar o valor da vida animal é tratado como uma realidade descoberta e revelada. No que se refere aos direitos dos animais, as noções em torno dos conceitos de humanidade e animalidade; sujeito e objeto; vida e morte são tidas como uma descrições objetivas do mundo, até então escondidas, não conhecidas, ou pelo menos ignoradas.

Mas, conforme podemos observar, esses termos são constituídos e se constituem enquanto conceitos políticos fundamentais. Não são as noções puramente biológicas que determinam a sacralidade da vida. Em vez de uma expressão da realidade material de humanos e animais, a crítica dos defensores, na forma da ética e do direito animalista, deve ser compreendida como um dispositivo político que impacta os pares conceituais descritos no parágrafo anterior. Tal impacto repousa sobre um campo diferente do que é entendido por esses agentes. Pois, embora discutam a vida matável e não matável a partir de uma oposição entre humanos e animais, observamos que a distribuição desses grupos entre os dois polos não

ocorre de maneira integralmente dicotômica. Ao contrário, existe uma transitoriedade entre a condição de humano e animal na medida em que há determinados animais que possuem uma vida valiosa em detrimento de determinados humanos que possuem uma vida sem valor. Portanto, não é a realidade biológica das espécies que determina a vida politicamente qualificada, mas negociações sociais complexas que desencadeiam efeitos políticos que protegem ou condenam a vida de humanos e animais.

Existe uma concepção moral de humano, bem como uma concepção moral de animal, e podemos dizer que essas concepções correspondem à inclusão e à exclusão dos seres na comunidade moral. Não haveria novidade nessa afirmação, se não se estivesse discutindo que essas condições podem ser partilhadas de forma fluida por humanos e animais. Os seres podem incorporar ou ver-se atribuídos tanto a uma concepção subjetiva quanto a uma concepção objetiva, que correspondem ao humano e animal. Essas condições não são estáticas e nem exclusivas às espécies segundo suas características biológicas.

Anteriormente recorreremos aos estudos de Jussara Freire sobre os bandidos da cidade do Rio de Janeiro para discutirmos situações em que vidas humanas se tornam vidas matáveis. Essa mesma discussão é realizada por Cesar Pinheiro Teixeira (2013), ao afirmar que os bandidos têm sua vida qualificada como indesejável, de modo que sua morte não é considerada um homicídio. De acordo com o sociólogo, na ótica de policiais, bem como da sociedade de forma mais ampla, os bandidos “não poderiam ser considerados humanos – e, por isso, estariam fora do grupo de indivíduos cobertos pelos direitos humanos” (2013, p. 146). Em sua discussão, a qualificação da vida de bandidos como matável ocorre como uma forma de punição pelos crimes realizados. Sobre os animais, essa qualificação não consiste em uma punição, mas é atribuída a eles como correspondente à sua realidade ontológica. No imaginário social, ambos não possuem humanidade, os primeiros, em razão das práticas criminosas cometidas, os segundos, por nascerem sem as características distintivas que designam os seres como humanos. A ausência de humanidade torna a natureza de ambos comparáveis, pois não são dignos do nome e da condição de humano. Essas características marcam suas vidas como matáveis.

Em contraste, vimos que, na perspectiva dos defensores, os animais não são ausentes dos fatores distintivos da humanidade. A vida de bois, porcos e frangos destinados à produção de bens alimentícios não difere da vida de cães e gatos e dos próprios humanos. Diante desse posicionamento, podemos visualizar o conflito de concepções a partir do tratamento que os

defensores e o Estado conferem à morte dos animais de produção. Em uma troca de emails do grupo de estudos da UFRJ, pude observar a reação dos integrantes quando o governo anunciou que no terceiro trimestre de 2011, foram abatidas 7,284 milhões de cabeças de bovinos. Conforme as conversas que se deram no grupo, a reação a essa notícia ocorreu da seguinte maneira: “Infelizmente a carnificina só aumenta, e pior, esse aumento é celebrado”, ou “números bizarros, sobretudo se considerarmos serem de apenas um trimestre... Um verdadeiro holocausto”. Se, da perspectiva dos defensores, a produção de carne bovina é entendida como um ato criminoso, do ponto de vista dos órgãos governamentais, bem como da população em geral, significa uma conquista em termos econômicos ou, de forma mais “natural”, o resultado de uma atividade que tem por finalidade suprir nossas necessidades alimentícias.

Mas, em contraste a essa percepção sobre a vida dos animais de produção, que são mortos diariamente aos milhares, mas contados em termos produtivos, sem qualquer dilema moral, temos a morte de um cachorro que se transformou em comoção nacional e deu origem a disputas políticas para reivindicação do aumento da pena sobre crimes de maus-tratos a animais. Essa situação específica sobre as diferentes categorias de animais é denunciada pelos defensores a partir da noção de “esquizofrenia moral”, termo apropriado dos trabalhos do filósofo animalista Gary Francione (2013). A partir desse termo, os defensores se referem à possibilidade de sermos capazes de amar uns (cães e gatos) e comermos outros (bois, frangos e porcos). Como denunciam, a conjugação entre essas duas formas de tratamento ocorre pois:

Um apego profundo vincula muitos humanos a certos animais. Esse apego geralmente se volta para animais de uma certa espécie. O que acontece a esses animais é de suma importância para aqueles humanos. Mas estes não se vinculam tão fortemente a animais de outras espécies, aos quais tudo pode acontecer, sem que lhes desperte sentimento algum de compaixão, ou mesmo a mínima curiosidade sobre o sofrimento deles (FELIPE, 2011c).

Essa diferença de tratamento é compreendida como uma contradição lógica ou moral, por não considerar de forma simétrica todas as espécies que compartilhariam de uma interioridade. Para os defensores, não haveria qualquer razão que justificasse o fato de que um cachorro mereça mais a vida que um porco, uma vez que as duas espécies de animais possuem razão e, por conseguinte, a capacidade de sofrer. A filósofa/defensora Sônia Felipe

cunhou o termo “especismo elitista” para se referir a esse mesmo processo, que é enfaticamente desqualificado como antiético:

Mas, antes que alguém que consome carnes se julgue limpo ou puro em relação aos animais, só porque abraça o animal de uma espécie, por exemplo, o da canina, da felina ou da equina, enquanto despreza os outros, pergunte para o porco se ele é menos do que o cão. Não pergunte a si mesmo, pois sua consciência foi formatada de acordo com o especismo eletivo de sua cultura, e vai responder de modo preconceituoso. Pergunte ao animal que vai comer agora no almoço, no jantar ou nos lanches do intervalo entre essas refeições, se ele é menos do que o outro animal que escolheu para estima. Nosso padrão moral precisa ser julgado com o olhar do animal que trucidamos para nosso mau deleite, não com o nosso olhar viciado nos opioides que as carnes e laticínios contêm. Enfim, “de perto, ninguém é normal”. É quando julgados com o olhar daqueles a quem abatemos sem que tenham cometido agressão alguma contra nós, nossas vítimas, deixamos de ser aquele ideal de moralidade que usamos para condenar os que comem outras carnes.(FELIPE, 2012b)

Conforme essa perspectiva, não haveria diferença entre se alimentar de carne de cachorro ou de boi. E, desse modo, aqueles que denunciam o uso de cachorros como fonte de alimento em países como a China, mas não se ressentem da produção de carne bovina, têm seus argumentos desqualificados:

Comentários são publicados sobre a técnica de abate de cães em restaurantes na China, para consumo de carne fresca por parte dos comedores humanos, há xingamentos a todo o povo chinês, gente pedindo que sejam mortos como matam aqueles cães, gente pedindo que um vírus ataque toda a população da China e a dizime. Mas, esses mesmo internautas apegados a cães e gatos, nunca se pronunciaram sobre o fato de que porcos são colocados ainda vivos nas caldeiras com água fervente, e têm essa experiência, a da água fervendo em seus pulmões, como último gesto humano contra sua vida (FELIPE, 2011d).

Essa discussão, que os defensores buscam enfrentar utilizando o conceito de “esquizofrenia moral” e “especismo eletivo”, já foi tratada também pela antropologia. Autores com Marshall Sahlins (2003) e Edmund Leach (1983) possuem trabalhos clássicos abordando a constituição de distintas relações entre humanos e diferentes espécies animais. O primeiro trata especificamente da comestibilidade e não comestibilidade de certos animais. O segundo analisa a conexão entre categorias de animais e obscenidades verbais. Ambos consideram que essas relações não dizem respeito a um esquema racional e nem a um problema de natureza. Assim como não são fruto de um desvio moral, como acusam os defensores. Ao contrário, os antropólogos levam em conta o papel e o lugar ocupados pelos animais em sua interação

conosco para compreender o tratamento diferente que recebem. As regras, preconceitos e convenções que norteiam a relação que estabelecemos com as diferentes categorias de animais, e que permitem que sejamos capazes de comermos uns, mas tratarmos outros como membros da família, têm explicação social. Portanto, a esquizofrenia moral, denunciada pelos defensores, pode ser compreendida antropologicamente não como uma falta de ética ou como uma lógica contraditória, mas a partir de uma discussão sobre códigos de significados e valores particulares que se referem às diferentes espécies animais e às variadas formas de interação que estabelecemos com elas.

Ao considerarmos essas duas interpretações, a antropológica e a dos defensores, não queremos desqualificar o argumento em favor dos animais. Mas compreender que um olhar mais próximo de nossas interações cotidianas nos permite afirmar que, em vez de uma moralidade universal, devemos pensar em moralidades múltiplas, que correspondam às formas díspares como interagimos e qualificamos a vida dos animais, seja institucionalmente, através do Estado ou em nossas relações cotidianas. O filósofo Francis Wolff pretende, em alguma medida, dar conta dessa realidade múltipla a partir do seguinte esquema:

Temos em princípio uma divisão moral tripartida dos animais: os animais de companhia que nós desenvolvemos relações afetivas e diretamente individualizadas, os animais de “produção” que nós desenvolvemos o contrato de domesticação e relações individualizadas, e os animais selvagens que não temos qualquer relação individualizada, mas somente um consideração à espécie como constituinte da biosfera. Mas é certo que essa divisão é reduzida e podemos considera-la ao infinito.(WOLFF, 2009, p. 143)

Não tenho a pretensão nesse instante de ordenar a moralidade em torno das diferentes categorias de animais, mas a citação do autor acima é interessante, pois ele utiliza essa realidade multifacetada para afirmar que a reivindicação de que não podemos em qualquer caso matar animais é absurda. No argumento do autor, as diferentes categorias de animais nos deixam claro que não podemos atribuir a esses seres um novo estatuto jurídico, pois esse instrumento não seria capaz de abarcar as diferentes interações interespecies. Entretanto, parto do pressuposto que mais interessante do que avaliarmos a pertinência ou a eficácia dos termos através dos quais se constrói a luta em favor dos animais, é percebermos a complexidade dos meandros em que vida e morte são relevantes na política moderna. Pois o modo diferente

como consideramos moralmente os animais pode ser tratado como uma operação do nosso pensamento, que recai também sobre humanos.

De igual modo, poderíamos utilizar a noção de “esquizofrenia moral” para nos referirmos às relações entre nós, uma vez que diferentes grupos se constituem e se constituíram na história como vidas que não são moralmente relevantes. A humanidade também possui suas variedades. Podemos tomar como exemplo os negros, judeus e, mais recentemente, os bandidos. Essas diferentes categorias de humanos, como a história e o presente nos mostram, tiveram ou têm suas vidas desqualificadas e sua morte autorizada.

4.2 “São mais humanos do que gente” x “é pior do que bicho”

Definimos a quem proteger ou quem merece proteção a partir de uma determinada lógica, que passa pela hierarquia superior/inferior (LEACH, 1982) e corresponde nessa ordem à humanidade e à animalidade. A humanidade se torna um parâmetro para atestar a superioridade dos indivíduos. A concepção moral em torno dessas noções nos permite compreender as diferentes qualificações sobre a vida. Os humanos e os animais não matáveis compartilham da humanidade, agem ou são como os humanos. Os humanos e animais matáveis são aqueles que compartilham da moralidade em torno da noção de animalidade, em outras palavras, são inferiores, pois agem ou são como animais. Em termos morais, quanto mais humano, menos animal, e quanto menos humano, mais animal. Podemos pensar então em quatro categorias: humanos humanizados, humanos animalizados, animais humanizados e animais animalizados.

Na modernidade, a humanização sacraliza a vida dos seres, e a animalização os torna insacrificáveis. Contudo, os diferentes viventes podem passar pelo processo de humanização ou de animalização. Em outros termos, podem fazer parte ou serem excluídos do princípio de humanidade comum. Existe nessas relações, como a realidade nos mostra, uma linha gradativa, que as espécies percorrem, e não duas categorias estanques e opostas. O que a ciência e a filosofia tratam como características humanas próprias, resultado da evolução natural do Homem, não explica a diferença moral entre matar ou deixar viver. Nesse aspecto, tais características não são resultados factuais da evolução de homens ou animais, mas atributos os quais os viventes, em diferentes situações sociais, compartilham, tendo garantidos sua dignidade e valor da vida. Portanto, animalidade e humanidade, nos termos dessa

discussão, não são apenas os marcadores de uma diferença física ou biológica, mas funcionam também como marcadores de uma diferença moral.

Cabe ressaltar que a qualificação de vidas matáveis ou não matáveis para humanos e animais não diz respeito à aproximação ou ao distanciamento do estado de natureza, ou de uma hiperbestialização. Os animais de produção nos servem de exemplo para a realização dessa ressalva, uma vez que bois, porcos e frangos estão cada vez mais distantes do que seria seu estado de vida natural. Esses animais possuem uma vida manipulada desde sua fase embrionária até o momento do abate. Contrariamente à hiperbestialização, vemos nesses casos uma hiperculturalização, uma vez que seus ciclos vitais são profundamente transformados, visando o aumento de sua performance produtiva. Observamos então que a humanização não é o resultado direto de uma condição de vida mais próxima do que entendemos por cultura.

As discussões sobre os diferentes modos como os seres se dividem entre os processos de humanização e animalização nos permitem concordar com a tese de Bruno Latour e que dá nome ao seu livro (1994), de que jamais fomos modernos. Pois não podemos falar de uma separação estanque entre natureza e cultura. Podemos ainda parafrasear a célebre frase de Simone de Beauvoir, afirmando que não se nasce humano, mas se torna humano, pois esse estatuto não nasce conosco, nem com os animais, mas se torna uma condição imposta de fora para dentro. Na modernidade essa condição é elaborada através de uma série de procedimentos científicos, filosóficos, políticos, religiosos, éticos etc. Os atributos em torno da humanidade e da animalidade são destinados a humanos e animais conforme as diferentes situações sociais. Em contrapartida temos os polos “matável” e “não matável” nos quais humanos e demais espécies estão distribuídos. É preciso compartilhar a humanidade comum para se ter o direito fundamental à vida, mas alguns seres humanos não compartilham dela, ao mesmo tempo em que alguns animais ou espécies de animais o fazem.

A instabilidade da condição moral humana e animal também foi problematizada na obra de Primo Levi, que aborda sua experiência nos campos de concentração. Um aspecto marcante de seu trabalho aparece na seguinte frase “Os personagens dessas páginas não são homens” (1988, p. 124). Com essa frase, o autor enfatiza que os campos de concentração eram engrenagens para transformar as pessoas em animais, para embrutecê-las. E acentua que destruir o homem é quase tão difícil quanto criá-lo, mas conclui que “os alemães conseguiram isso” (p. 41). O argumento do autor faz referência a um aspecto moral do holocausto,

relacionado não só ao assassinato físico dos judeus, mas ao assassinato moral de sua condição humana, como fica claro na seguinte passagem: “Nossa personalidade corre mais perigo que a vida” (p. 54). Para Primo Levi, portanto, o holocausto não só matou, mas desumanizou.

Em conformidade com essa discussão, Michel Foucault (1988) discute que são mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros. Sobre essa afirmação, podemos retomar como exemplo a luta do Estado contra os traficantes do Rio de Janeiro. Os bandidos são considerados perigosos e têm suas vidas exterminadas sem que esta ação seja tratada como um homicídio ou sacrilégio. Podemos dizer ainda que recai sobre esses grupos uma moralidade em torno da animalidade, que deixa claro que a morte, nessas situações, torna-se impunível, porque os bandidos não são considerados humanos. Comumente essas pessoas são chamadas de animais ou consideradas piores que animais e, por isso, têm sua morte justificada. Portanto, além do critério relacionado ao perigo da vida biológica, podemos compreender a “matabilidade” com base nessas noções morais.

Considero então que o regime de desumanização, discutido por Freire (2010) e que extrai certos seres da humanidade comum, pode ser tratado também como um “regime de animalização”. Dentro desse regime, determinadas pessoas ou grupos de pessoas perdem os atributos morais em torno da humanidade, e sua morte não é sentida ou chorada. Em contraste com a afirmação e a aceitação dos valores que conferem sacralidade à vida humana, desumanizamos moralmente determinados indivíduos, ainda que saibamos que possuem todo aporte orgânico para experienciar emoções ou fazer escolhas racionais. Então, se essas pessoas são excluídas da humanidade comum, por outro lado, são inseridas em um regime de animalização, que se articula na ausência de direitos.

Tal como existe uma moralidade em torno da noção de humano, existe uma moralidade em torno da noção de animal. A ideia levantada aqui é que o regime de animalização se constitui em oposição ao regime de humanização, pois nesse regime não se obriga moralmente a tratar a vida com respeito e nem como um bem valioso. Dentro do “regime de animalização” a vida não importa. Ao contrário, tais vidas podem ser mortas ou manipuladas de diferentes formas. Cito como exemplo o trecho da música Disparada, composta por Theo de Barros, mas nacionalmente conhecida na voz de Jair Rodrigues, que expressa essa diferença de tratamento: “Porque gado a gente marca, tange, ferra, engorda e mata, mas com gente é diferente”. Essa perspectiva povoa o nosso senso comum e é utilizada em diferentes contextos para tratar da presença ou ausência da dignidade de humanos e

animais e, por conseguinte, dos diferentes tratamentos referentes a esses dois regimes de ação, como estou discutindo aqui.

No regime de animalização, o termo animal é empregado com um sentido negativo e exclusivo. Como Tim Ingold (1994) nos explica, esse sentido denota tudo que é considerado inumano ou anti-humano. É um estado ou condição oposto à humanidade e conhecido como natural, uma vez que as ações não seriam direcionadas “pela razão ou racionalidade” (INGOLD, 1994). Como o autor afirma, esse estado é estendido para descrever uma condição dos seres humanos, que não seriam formados pelos valores e moral da cultura ou da civilização. Sobre os bandidos discutidos acima, é justamente esta a questão colocada. São “monstros”, “bárbaros”, não fazem parte da civilização, são animais. Observamos então que o regime de animalização é oscilante e pode ser mobilizado para justificar a punição ou a morte de humanos e animais considerados desumanos, ou como fonte de denúncias quando humanos e animais humanizados são tratados “como animais”.

Como exemplo do que estamos discutindo, em Fevereiro de 2014, um adolescente, com menos de dezoito anos e acusado de cometer furtos na cidade do Rio de Janeiro, foi encontrado nu e preso pelo pescoço em um poste com uma tranca de bicicleta. O garoto tinha a orelha cortada com uma faca e marcas de espancamento. Tal situação foi atribuída a moradores da cidade, que, em nome da justiça, cometeram as agressões ou punições ao adolescente. Esse fato foi nacionalmente divulgado, teve apoio de parte da população e ações semelhantes de “justiçamento” foram repetidas em outras regiões do país. Tais práticas, que poderiam ser consideradas um atentado aos direitos fundamentais dos seres humanos, foram endossadas e consideradas uma ação legítima. Contra as opiniões que repudiaram esses “justiçamentos”, a resposta se baseava na impossibilidade de considerar as vítimas dignas de serem reconhecidas como humanas pelos crimes cometidos e que, portanto, não seriam merecedoras de direitos. Conforme a discussão proposta, essas pessoas são inseridas em um regime de animalização, tornando-se matáveis.

Para discutir a segunda perspectiva, é possível abordar outro caso recentemente ocorrido também no Rio de Janeiro. No dia 17 de março de 2014, foi divulgado na internet um vídeo que mostrava um carro da polícia militar arrastando pela avenida a moradora do Morro da Congonha, em Madureira, Cláudia Ferreira. Na ocasião, Cláudia foi ferida em uma troca de tiros entre policiais e traficantes. Para socorrê-la, a vítima foi colocada pelos policiais no porta malas, mas caiu, ficando presa no para-choque do carro por um pedaço de sua roupa,

sendo arrastada pelo asfalto por 250 metros e morta. Esse fato também adquiriu repercussão nacional e foi amplamente debatido. O marido de Cláudia deu inúmeros depoimentos, afirmando que sua esposa havia sido “arrastada como um bicho”. A imprensa também noticiou o caso a partir dessa consideração que, em outras palavras, consistiu em denunciar o fato de que Cláudia, mesmo ferida, ainda foi tratada sem a dignidade que se espera que seja conferida aos humanos. Ou seja, foi tratada fora do “regime de humanização” ou dentro do “regime de animalização”.

A partir desses acontecimentos, enfatizamos que, entre humanos e animais, os regimes de humanização ou de animalização são contraditórios e instáveis. Os defensores tratam da separação entre humanos e animais, ou da relação entre sujeitos e objetos, como constituídas através de uma barreira moral intransponível, e sua ação política consiste em abolir essa separação. Mas, como estamos discutindo, não é disso que se trata. A relação entre humanos e animais é complexa. Um cachorro de estimação pode viver no melhor dos mundos, proporcionado por humanos, enquanto um morador de rua pode viver no pior dos mundos, negligenciado por humanos. Marc Kirch (2003) diz que, entre a religião e a filosofia, nós humanos estamos situados no meio do caminho entre o animal e deus. Conforme estamos discutindo, se esse caminho existe, em termos morais, humanos e animais o percorrem igualmente e de maneira instável.

Claramente não se trata de afirmar que o compartilhamento de uma indistinção moral, que protege a vida de humanos e animais, ocorra institucionalmente. O holocausto, por exemplo, foi um estado de exceção, atualmente repudiado e fonte de vergonha. Um passado que não se quer repetir. A morte de bandidos no Rio de Janeiro nos dias atuais ocorre paralelamente à lei, que considera todos humanos iguais. Contudo observamos que, cotidianamente, os regimes de humanização e de animalização operam sobre a vida de humanos e animais e, assim, observamos “não somente o justo definido pela lei, mas também o justo tal como é percebido na vida cotidiana por atores sociais que não orientam suas ações a partir da e para a esfera do direito” (FREIRE, 2010, p. 126).

Observamos então que não existe um referente único e compacto do termo humano assim como do termo animal. A constituição de ambos os viventes num corpo político é marcada pela fratura biopolítica. A vida nua versus existência política, assim como a exclusão e inclusão de um corpo político integral são vivenciados de diferentes maneiras, tanto por humanos quanto por animais. Essa discussão pode ser tratada a partir dos estudos de Bruno

Latour (2004) sobre a existência de objetos sem riscos ou objetos limpos, dos quais a ecologia política gostaria de falar, e os objetos com vínculo de risco. Os objetos limpos são aqueles que têm “contornos nítidos, uma essência bem definida, propriedades bem reconhecidas” (2004, p. 49). Diferentes desses objetos existem aqueles que têm “vínculos de risco”. Segundo, Bruno Latour, estes são inteiramente diferentes dos anteriores, pois “não têm contornos nítidos, essências bem definidas, nada de separação traçada entre um núcleo duro e seu entorno” (2004, p. 51). Os objetos sem riscos são objetos “lisos” e “modernos”, os outros são “desordenados”, “formam raízes e entrelaçamentos”.

Comparativamente, observamos que os defensores tratam de humanos e animais como objetos limpos, fazendo uma leitura em conformidade com a modernidade, que julga separar claramente coisas e pessoas, sujeitos e objetos. Humanos e animais representam, em sua crítica, os dois polos dicotômicos e são definidos enquanto sujeitos e objetos. Quando questionam criticamente a representação política da modernidade, que se ocupa apenas de humanos, o fazem nos termos desses mesmos objetos limpos, pois retiram os animais de um polo, situando-os no polo oposto, ocupado pelo humanos. Mas, ao tratar humanos e animais a partir de um princípio de igualdade, reivindicando que o estatuto de pessoa possa ser destinado a ambos, poderíamos discutir que os defensores provocam uma desordem entre essas duas classes de seres. Entretanto, observamos que tal desordem já existe. O que os defensores fazem, ainda que não enunciem, é perturbar ainda mais esse modelo de ordenamento do seres, pois ao reivindicar que animais se tornem sujeitos de direitos, forçam os cruzamentos entre humanos e animais, principalmente nos domínios institucionais do Estado. Ao exigir direitos, os defensores não tratam só de uma mudança das leis, mas também de ações públicas, por parte das instâncias governamentais, que atendam aos animais, como por exemplo, a criação de hospitais veterinários.

Portanto, embora os militantes falem de objetos sem riscos, lisos e modernos, eles contribuem para tornar mais complexas as ligações entre as concepções de natureza e cultura em relação com a política. Quando falam de “animais como sujeitos de direitos” ou “tratamento humanitário para animais” observamos toda a intrincada série de embaralhamentos produzida. Percebemos então que humanidade e animalidade são noções insuficientes para abordarmos os muitos cruzamentos morais em que humanos e animais, enquanto espécies biológicas, se envolvem. Tais categorias, tratadas de maneira dicotômica, são imprecisas quando confrontadas a realidade vivida. Sobre essa problemática, Jacques Derrida (2002)

acentua que nunca acreditou “em uma comunidade homogênea qualquer entre o que se chama o homem e o que ele chama o animal” (DERRIDA, 2002, p. 59). Para o filósofo, essa ruptura não desenha duas bordas, a linha linear e indivisível entre o homem e o animal. E completa:

Segue-se daí que jamais se terá o direito de tomar os animais por espécies de um gênero que se nomearia O Animal, o animal em geral. Cada vez que "se" diz "O Animal", cada vez que o filósofo, ou qualquer outro, diz no singular e sem mais "O Animal", pretendendo designar assim todo vivente que não seria o homem (o homem como "animal racional", o homem como animal político, como animal falante, *zoon logon ekhon*, o homem que diz "eu" e se toma pelo sujeito da frase que ele profere então a respeito do dito animal etc.), pois bem, cada vez, o sujeito desta frase, este "se", este "eu" diz uma bobagem (DERRIDA, 2002, p. 62)

Podemos nos apropriar da bobagem referida pelo autor para compreender a inadequação do uso das categorias humano e animal para se referir à multiplicidade heterogênea de viventes e à multiplicidade de organização das relações cotidianas entre eles. A reivindicação de proteção moral e de direitos aos animais não deve, portanto, alçá-los simplesmente ao estatuto dos humanos, pois estes também experimentam o estatuto de animais. A disputa se dá em torno da posse de humanidade, que é objeto de luta constante dos humanos e, a partir da atuação dos defensores, passa a ser também dos animais, ainda que estes não se organizem politicamente para reivindicar direitos

Como foi dito, a absolutização do valor da vida, reivindicada pelos defensores, é uma realidade que não encontra no plano vivido a universalidade que possui na sua dimensão filosófica. O humano como ser moral existe apenas enquanto entidade abstrata. Encarna o corolário filosófico de que todos os homens são iguais, que, no entanto, “não é partilhado pela humanidade em geral” (LEACH, 1982, p. 56), mas pode ser partilhado por alguns animais. Todos percorrem e ocupam esses dois regimes, não a partir de critérios biológicos, mas a partir de lutas políticas e dinâmicas situacionais. A humanidade é, portanto, uma conquista de direitos, com resultados diferentes para os grupos sociais. O que os defensores fazem é lutar para que os animais também conquistem esses direitos.

4.3 Pensando em subjetividades matáveis

Ser considerado humano e ter direitos humanos é um processo político instável, que diz respeito às dinâmicas sociais tanto quanto às questões biológicas. Nesse aspecto, o reconhecimento de que sujeitos, humanos ou animais, tenham uma interioridade e, por conseguinte, uma subjetividade, também pode assumir diferentes facetas. Com isso quero dizer que a subjetividade, conforme estamos discutindo, como capacidade de ação, vontade própria, desejos e necessidades, experienciados pelos indivíduos, e que dão a eles uma característica própria, não é compreendida unicamente sob a lógica dos direitos humanos. A ideia, nesse momento, é ampliar a discussão realizada na seção anterior, observando como os animais de produção, mais especificamente, os bovinos de corte, são pensados e tratados na esfera do abate como subjetividades matáveis.

As etapas que produzem a morte dos bovinos podem ser tratadas como situações-chave, que mediam a fronteira entre a objetificação e a subjetivação do animal. Os animais, antes vivos e, em parte, donos de seus corpos, durante a criação, depois são transformados em mercadoria, com a produção da carcaça, e precisam passar por essa transição para tornarem-se bem alimentício. As atividades realizadas no frigorífico devem conjugar essas duas realidades, que fazem do animal um objeto manipulável, mas que possui também uma realidade subjetiva. A produção da carne consiste na manipulação de uma matéria-prima que é viva e que sente, mas que é gerida como máquina. O trabalho de categorização dos animais nos frigoríficos expõe as ambiguidades dessa tarefa ou a fluidez da fronteira, uma vez que o gado destinado ao abate transita entre os polos “sujeito” e “objeto”.

Justifico essa escolha (já que poderia tratar de diferentes espécies de animais, em diferentes contextos), pois a luta em favor dos animais tem como um de seus principais pilares o vegetarianismo. Como discutimos no primeiro capítulo, essa prática é considerada pelos defensores ponto de partida para o credenciamento legítimo como porta-voz da causa animal. Essa característica é também a que aparece em primeiro lugar quando se discute os direitos dos animais. Deixar de ir a zoológicos ou ser contra a prática de rodeios produz um impacto menor do que deixar de comer carne. Essa ação adquire relevância primordial, sendo o primeiro ponto a ser questionado quando o assunto é tratado. Seja por parte dos defensores, ou de interlocutores que questionam a causa animal, o vegetarianismo pauta as discussões:

Se existe alguma coisa que pode ser feita, além das pessoas que lamentam, é uma postura, uma mudança de hábito que acaba coincidindo com uma postura alimentar, o vegetarianismo. Para que se possa mudar, não consigo enxergar outra maneira de enfrentar essa situação trágica que nós vemos em nosso país. (Laerte Levai – Primeiro Congresso Brasileiro de Bioética e Direito dos Animais, 2011, Curitiba)

Diante dessa situação colocada pelos defensores, e talvez como resultado, somos confrontados nos últimos anos com uma preocupação moral em relação aos animais, que gera um incômodo sobre o hábito de comer carne. O mal-estar em matar animais para a produção de alimentos, todavia, não é um problema novo e nem específico das sociedades urbanas e industriais. Como afirma Claude Lévi-Strauss, matar animais para se alimentar coloca aos humanos, “tenham eles consciência ou não desse fato, um problema filosófico que todas as sociedades tentaram resolver” (p. 211, 2009). De acordo com o antropólogo, não existe surpresa nessa experiência pela qual as sociedades passam, em razão da conjugação entre uma relação harmoniosa e uma relação marcada pela ruptura necessária para tornar os animais bens comestíveis.

A atuação dos defensores, como estamos discutindo, confronta essa ruptura na medida em que força uma empatia entre nós e eles, tornando a vida de humanos e não humanos igualmente valiosa. O ensaísta francês Pierre Gascar, no começo do século passado dizia que a morte de animais é plena de eco (1973, p. 124). Concordando com essa afirmação e levando a sério a atuação dos defensores, podemos dizer que os ecos em torno do abate de animais é recolocado em novos termos. A indústria agroalimentar, no que se refere à bovinicultura de corte, é estruturada a partir de uma série de preocupações relacionadas à saúde (humana e animal) e ao meio ambiente. Nos últimos anos passou a haver uma preocupação com o bem estar dos animais durante seu manejo nas atividades de produção da carne. O consumo e a produção dessa fonte de alimento enfrentam um mal-estar que decorre das condições físicas e emocionais submetidas aos animais.

Muitos são os exemplos que poderia trazer para ilustrar esse mal-estar, mas citarei o fato de que tive a oportunidade de apresentar as questões que aqui serão discutidas sobre o abate de animais em três congressos. Nessas ocasiões, pude perceber entre os participantes, através de suas expressões faciais, um incômodo à medida que descrevia alguma das etapas dessa atividade. Ao final das apresentações, participantes dos grupos de trabalho me procuravam, relatando experiências pessoais sobre o consumo de carne em um tom que parecia um pedido de desculpas por compartilhar de tal hábito. Mesmo que não tivesse

entrado em uma discussão com pretensões normativas a respeito da pertinência ou não de se alimentar de carne, ao contrário, me preocupei em estabelecer uma perspectiva compreensiva sobre esse assunto, como me esforço por fazer nessa tese, tive a impressão de que as pessoas se sentiram incomodadas durante e após as apresentações.

A compreensão sobre esse mal-estar pode ocorrer a partir de diferentes dimensões: preocupações relacionadas à saúde, meio ambiente ou à própria sensibilidade com os animais. Trataremos brevemente e mais especificamente desta última, que diz respeito ao assunto pesquisado. Sobre essa questão, Anzalone (2005) nos ajuda a compreendê-la a partir da ideia de que atualmente testemunhamos uma mudança de pensamento e sentimento em relação aos animais, que caminha no sentido de uma relação mais harmônica. Conforme a “humanização” do tratamento dos animais domésticos, projetamos essa relação também para os animais de produção. O autor afirma que o consumidor é mais sensível hoje, pois “ele se vê confrontado com a difusão das práticas de tipo industrial que entram em contradição com o registro doméstico, podendo por isso provocar uma certa ansiedade” (ANZALONE, 2005, p. 130). A hipótese do autor é que cada vez mais nos consideramos próximos dos animais em termos emocionais, e a tolerância ao que seria o seu sofrimento produz impacto sobre nossas ações cotidianas. Nesse caso, passamos a questionar se é necessário ou legítimo matar animais para a produção de alimentos, se é possível viver sem se alimentar de carne ou, ainda, se poderíamos realizar essa atividade sem constrangimento moral.

Paralelo a esse constrangimento, que pode recair sobre nós, consumidores, existe, por outro lado, um constrangimento sobre a rede produtiva da carne, que se vê obrigada a atender as chamadas normas de bem-estar e abate humanitário. A nova condição dos animais, tratados como “seres que sentem” e não apenas como “máquinas”, faz emergir uma nova moralidade em torno de sua vida e morte. A preocupação moral em torno dessas questões coloca para os produtores a exigência legal de responder ao que seriam os “maus tratos” presentes nessa rede produtiva. Os frigoríficos passam a contar então com novas regulamentações advindas de estudos científicos que levam em conta a dimensão emocional dos animais.

A inserção dos animais na ótica de proteção dos direitos humanos repousa sobre a tríade razão – interioridade – sofrimento. Seguindo a lógica humanitária moderna, os defensores reivindicam que essas características façam dos animais, indiscriminadamente, seres dignos de proteção moral. Mas, como vimos, a afirmação científica de que possuem

uma interioridade não faz deles, de forma absoluta, vidas sagradas. E essa nova realidade reivindicada para os animais permite que pensemos ainda em subjetividades matáveis.

A lógica subjacente ao “regime de animalização”, conforme discutido na seção anterior, corresponde ao entendimento de que os seres assim designados são aqueles que não compartilham das características distintivas dos humanos, portanto, constituem-se enquanto corpos vazios, sem interioridade. Sem a essência transcendental que faz de humanos mais do que animais, os indivíduos inseridos nesse regime são aqueles que não são considerados dignos de fazer parte da humanidade comum. Nos frigoríficos há, por outro lado o reconhecimento de que os animais possuem emoções e, por conseguinte, têm experiências de sofrimento como medo, dor, estresse etc. Mas essa característica não os marca como seres a cuja vida e integridade devemos respeito.. O seu sofrimento existe e é reconhecido, mas não importa, na medida em que serão inevitavelmente mortos.

Como vimos, os cientistas sociais Jussara Freire e Cesar Pinheiro Teixeira discutem o contexto de violência urbana na cidade do Rio de Janeiro, problematizando a existência de indivíduos que não participam da humanidade comum. Essas pessoas não são tratadas como humanos, pois, comprometidos com o mal que praticam, não compartilhariam da essência humana que deveria levá-los a ter atitudes relacionadas à justiça, ao respeito à vida, ao bem-estar e à dignidade de outras pessoas. Em razão disso, esses indivíduos são considerados como animais ou piores que animais. São inseridos no “regime de animalização”, e recebem um tratamento diferente dos “humanos verdadeiros”. Esse modo de existência engendra uma lógica de ação que os exclui da titularidade de direitos e nos mostra outra percepção de justiça. Esses indivíduos são extermináveis, pois considera-se que não são humanos, o que, em outras palavras, significa dizer que não operam com a razão. Não têm sentimentos. São brutos.

Os animais destinados à produção de alimentos são matáveis, mas não são brutos. Existe o reconhecimento de que possuem emoções. Não são, portanto, vivos-vazios. Possuem uma interioridade. Por esse motivo, poderíamos supor que fosse reconhecida a essência que torna a vida humana sagrada, mas não há tal reconhecimento. Essa condição nos permite pensar na “subjetividade matável” como outro modo de existência. Além do regime de humanização e do regime de animalização, ou seja, da condição de sujeito e objeto, há também essa terceira situação em que é reconhecida a interioridade, mas trata-se de um tipo

que não demanda reações de respeito. Seria então uma condição a meio caminho dos regimes discutidos anteriormente.

Partindo da ideia de que interioridade e subjetividade são dois elementos integrados, observamos que a subjetividade é um processo de formatação dessa interioridade. Somos capazes de nos diferenciarmos individualmente, pois temos uma subjetividade que pode ser definida de acordo com nossas próprias escolhas. O processo de construção social da subjetividade é objeto de estudo das ciências sociais. Anteriormente citamos o trabalho de Charles Taylor sobre como os indivíduos constituem sua subjetividade no mundo moderno. A discussão sobre o papel ativo dos animais na elaboração de sua subjetividade não é a mais importante nesse trabalho. E nem possuo informações de pesquisa que me permitiriam tratar desse assunto. A questão, então, não é como os animais forjam sua subjetividade e se constituem enquanto indivíduos particulares, mas o questionamento sobre se a possuem ou não, e o que nós humanos fazemos moralmente dela. Assim veremos que não há apenas uma resposta para esse questionamento, o que nos permite tratar de mais de um viés na lógica que opera sobre a proteção moral e jurídica de humanos e animais. Trata-se, portanto, de explorar essa outra faceta que complexifica ainda mais a discussão em torno da mobilização política que reivindica a proteção dos animais.

Charles Taylor (2005) discute que o mundo moral dos modernos é distinto. Tanto no que se refere ao modo como entendemos que os seres humanos merecem respeito, quanto no que se refere ao fato de que esse respeito é formulado fundamentalmente em termos de direitos. Vimos no segundo capítulo que o direito é uma dimensão importante para garantir a vida e a integridade dos animais. Os defensores não falam propriamente da subjetividade dos animais, mas os definem repetidamente como sujeitos de direitos. Quando o animal é identificado como sujeito, esse termo, na maioria das vezes, vem acompanhado do termo direito:

O animal como sujeito de direitos já é concebido por grande parte de doutrinadores jurídicos de todo o mundo. Um dos argumentos mais comuns para a defesa desta concepção é o de que, assim como as pessoas jurídicas ou morais possuem direitos de personalidade reconhecidos desde o momento em que registram seus atos constitutivos em órgão competente, e podem comparecer em Juízo para pleitear esses direitos, também os animais tornam-se sujeitos de direitos subjetivos por força das leis que os protegem. (DIAS, 2006, pág. 120)

Do ponto de vista dos defensores, a subjetividade dos animais é formulada como uma personalidade jurídica que faz deles detentores de direitos. Essa forma de reconhecimento é pensada como correspondente ao valor próprio e intrínseco que emana de suas características biológicas. Mas, considerando que há diferentes tipos de subjetividades possíveis, como os animais destinados ao abate se constituem como sujeitos? Ao observarmos como as normas de bem-estar animal e abate humanitário são introduzidas e incorporadas nos frigoríficos, poderemos observar o surgimento de uma nova moralidade em torno da interioridade atribuída aos animais. Esta interioridade se coloca de forma diferente do modo como se apresenta na ética e no direito animalista. Para tratar desse assunto, discutimos no início desse capítulo sobre as situações em que humanos e animais possuem interioridade e, por conseguinte, humanidade. Agora busca-se discutir que significado é dado à interioridade dos animais de produção.

Os frigoríficos são ambientes construídos a partir da ideia do animal como uma matéria-prima manipulável. Conforme essa matéria-prima é compreendida como detentora de uma subjetividade, me pergunto sobre como um possível malestar, pautado, ainda que de forma difusa, pelas questões em torno da ética animalista, é tratado pelas pessoas que lidam diretamente com os animais, conduzindo-os para o abate. Nesse caso, ao estudarmos as relações no âmbito dos frigoríficos, é possível nos questionarmos sobre como passamos a lidar com a ideia de que os animais sofrem. Diante dessa condição, perguntamos “e agora”? Como nos posicionamos diante desse sofrimento? Se o animal sofre, podemos realmente matá-lo? Todo sofrimento gera um mal moral? E se pensamos que sim, como lidamos com esse mal? Como admitir, enfim, que animais sensíveis, capazes, como nós, de sofrer e ter emoções, sejam utilizados como objetos, por exemplo, nas práticas de criação industrial ou de experimentação científica?

Para tratar dessas questões, podemos nos perguntar sobre essa possível ambivalência entre matar um ser que tem consciência de sua vida e agir de forma moralmente aceitável. Contudo, não se trata de pensar nessa rede de produção como uma atividade cruel que tolera ou provoca o sofrimento, mas sim pensar sobre como é atribuído um significado que faz dessa experiência um não sofrimento, ou uma atividade em nome de um bem maior. Voltando à perspectiva de David Le Breton (2013), de que o sofrimento é intolerável, sendo sempre qualificado como um mal, como o abate e todas as manipulações dos animais escapam desse mal?

Para tratar dessas questões, terei como base as informações obtidas durante o trabalho de campo realizado em Açailândia (MA), em julho de 2012, que contou com uma visita ao frigorífico JBS-Friboi, além de entrevistas realizadas com funcionários do frigorífico e com outros agentes externos, mas implicados nessa atividade produtiva. A abordagem desse tema visa sairmos do debate acadêmico e observar as transformações produzidas pela mobilização em favor dos animais, que busca fazer valer sua narrativa sobre esses seres. A ideia é discutirmos as implicações em torno da defesa dos animais para além de livros e congressos, mas tendo em vista a transformação prática acerca da relação entre humanos e animais. Nessa seção, nos distanciamos um pouco mais dos defensores, pois vamos ver os efeitos da mobilização política em favor dos animais justamente no ambiente em que “sofrem mais violência”.

4.4 Industrialização da produção da carne bovina: mudança de práticas e de vínculos

A carne bovina, utilizada como um bem de consumo alimentício, é considerada um produto *in natura*. De acordo com a legislação brasileira, os alimentos *in natura* são todos os alimentos “de origem vegetal ou animal, para cujo consumo imediato se exija apenas a remoção da parte não comestível e os tratamentos indicados para a sua perfeita higienização e conservação” (BRASIL,1969). Há também uma definição técnica da carne *in natura*, elaborada no meio acadêmico, que afirma que por “item natural quer-se dizer aquele que não foi mudado de nenhuma forma significativa pelo contato com humanos. Ele pode ser colhido e transportado, mas tem sua essência quimicamente idêntica ao mesmo item em seu lugar natural” (ROZIN et all, 2014, pág. 151).

Levando em consideração essas definições, sabemos, no entanto, que o boi propriamente dito não é considerado um alimento *in natura*. Trata-se, antes, de um vivo. A carne, enquanto produto destinado aos consumidores, só passa a existir após sua transformação em carcaça e a divisão entre as partes a serem comercializadas. Podemos afirmar que, entre esses processos, não há nada de natural. O cultivo da matéria-prima, ou a criação do animal, ocorre através de um processo técnico complexo e sofisticado. Se a carne não é alterada significativamente em relação à sua estrutura, ou seja, como parte do que era antes o boi, este, por sua vez, é extremamente modificado.

Atualmente, antes de comprarmos uma picanha no supermercado, existe um extenso processo produtivo para que aquele alimento *in natura* chegue às prateleiras. Desse modo, se a classificação da carne como tal poderia nos levar a pensar que seu processo produtivo é mais simples do que o de produtos classificados como industrializados, não é disso que se trata. A produção da carne envolve um processo produtivo variado, que vai desde a criação do animal, até o momento do seu abate e do desmembramento em diferentes produtos e subprodutos. O boi pode ser considerado, então, uma matéria-prima, mas que é manejada desde antes do seu nascimento, quando consideramos, por exemplo, os experimentos em termos de melhoramentos genéticos dos embriões e dos indivíduos chamados reprodutores.

Nos dias de hoje, a maneira como se organiza e se estrutura a cadeia produtiva da carne é caracterizada pelo desenvolvimento de diferentes técnicas em áreas como a biologia, zoologia, a medicina veterinária, a agronomia até a engenharia industrial. Mas, além dessas questões relacionadas à forma de transformação e apropriação dos vivantes, há ainda outro processo que diz respeito à consideração ao animal e à definição e qualificação da carne como objeto.

Nesse sentido, Anzalone (2005) se pergunta como a carne pode ser considerada um objeto. Trata-se de um questionamento a respeito da reificação do animal, uma vez que a carne, enquanto um produto de consumo, deixa de ser pensada como parte do corpo do animal e se transforma numa substância anônima e com uma realidade própria. De acordo com o Anzalone (2005), “é preciso que a carne do animal seja submetida a uma transformação, a fim de ser pensada como outra coisa que não uma parte do corpo de um ser vivo” (p. 128). Conforme a perspectiva do autor, o mercado agroalimentar não poderia existir sem esse trabalho de reificação. Então, se os objetos passam por diferentes etapas e diferentes estágios ao curso de sua “vida social”, no que se refere à produção da carne, existe tanto um processo técnico para a criação e desmembramento do animal, quanto um processo moral que desvincula o animal da carne, como bem alimentício. Ambos os processos são entendidos como etapas necessárias para a produção e o consumo da carne.

Por questões como essas, observamos que a carne diz respeito a um “objeto político trabalhado conforme preocupações higiênicas, econômicas e morais (Ferrière apud Remy, 2005). Como afirma Noélie Vialles (1987), nem todo corpo de um animal se torna carne comestível, do mesmo modo que nem todo tipo de morte do animal produz a carne como um alimento. Esta mercadoria não é mero artefato, mas, como define Catherine Remy (2005),

trata-se de um objeto situacional confuso e importante que envolve operações interacionais entre diversas categorias de agentes. Em conformidade com essa perspectiva, Patricia Pellegrini (1999) chama atenção para a diversidade de agentes que trabalham sobre e com os animais de produção:

Os criadores que lidam com os animais no cotidiano, os zootecnistas, que garantem o controle aos criadores das orientações dadas às raças (leite menos gordo, facilidades no parto, docilidade...) os veterinários que tratam os animais, mas também regulam os suplementos e autorizam a comercialização, engenheiros agrônomos que trabalham para o melhoramento da raça, biólogos interessados na adaptação dos animais, ecologistas, usando gado para gerir os espaços em direção à proteção ecológica. (PELLEGRINI, 1999, p. 2).

Considerando essas questões em torno da produção da carne, observa-se, a partir de uma perspectiva histórica, que a criação dos animais e sua transformação em alimento assumem diferentes características ao longo do tempo e conforme os lugares. O modo de organização que aqui será discutido diz respeito à forma moderna de produção da carne. Chamo de forma moderna, pois se trata da estrutura produtiva institucionalizada e regulamentada pelo Estado, além de corresponder, nas sociedades modernas e industriais, ao modelo responsável pela maior parte da produção desse bem. Considera-se, portanto, que “as representações e as atitudes dos criadores contemporâneos, os sistemas de criação, as estruturas estatais e privadas que organizam a produção agrícola são produtos dessa história e não podem ser compreendidos sem assumir o caráter conflituoso de sua evolução” (PORCHER, 2002, p. 7). Esse modelo produtivo é recente em nossa história, e as denúncias sobre o “sofrimento animal” dialogam diretamente com sua estrutura organizacional.

Levar em conta a interioridade dos animais destinados à produção de alimento não é um processo novo e faz parte desse caráter conflituoso. Mas, nos dias de hoje, essa questão é recolocada num contexto de hiperobjetivação dos animais, levado à frente nos frigoríficos industriais. Este fato torna importante que tenhamos olhar mais detalhado sobre a relação humano/animal nesses locais. Portanto, trataremos do modelo de produção industrial da carne, não só em termos de técnicas, mas também de vínculos, para termos em vista os aspectos que são confrontados pelo regime de humanização, reivindicado pelos defensores dos animais.

Em linhas gerais, quando falamos sobre a indústria da carne bovina, esse processo envolve quatro etapas. A primeira delas diz respeito à criação de gado reprodutor, o chamado

gado de elite, que tem seu sêmen retirado para gerar descendentes, que serão vendidos como gado de corte. A segunda fase diz respeito à criação de gado comercial, voltado para a produção de carne, embora essa criação sirva também para o fornecimento de matéria-prima para diferentes indústrias: farmacêutica, cosmética, vestuário, ração etc. Essa etapa da produção da pecuária de corte é dividida em três momentos: o primeiro, chamado de cria, compreende o período de cobertura até a desmama; o segundo diz respeito à recria e compreende o período entre a desmama até a fase de terminação; finalmente temos a engorda, que pode ser feita a pasto ou no confinamento. A terceira etapa diz respeito ao abate. É o momento em que os criadores vendem seus rebanhos para os frigoríficos, que se encarregam do processo que engloba desde a morte do animal, até o embalamento dos diferentes produtos que são produzidos. E, por fim, a mercadoria é destinada aos estabelecimentos para ser vendida aos consumidores.

De maneira simplificada, o sistema de produção da carne consiste em dar vida aos animais, criá-los e, como última etapa, promover seu abate de modo a obter a mercadoria final. Esses processos, por sua vez, podem ser conduzidos de diferentes maneiras. Não só a forma de abate se organiza a partir de diferentes critérios, mas a maneira como os animais são criados também difere segundo os modelos de organização. Pensar nessas diferentes etapas envolve mundos particulares próprios²⁰. Como já foi dito, no que se refere à produção da carne, tratarei das atividades dentro do frigorífico, pensando sobre como os animais são comprados, como são manejados durante a espera para o abate e durante o próprio abate, e como ocorre a produção final da carne.

O modelo de abate bovino industrial, tal como se organiza hoje nas sociedades contemporâneas, tem seu surgimento no início do século XIX, e se caracteriza como uma forma de organização inédita. Nesse contexto de mudanças, tanto os aspectos técnicos quanto o modo e a concepção acerca da relação entre humanos e animais são transformados. Essas transformações ocorrem em meio a um processo mais amplo de urbanização e industrialização, e seguem a dinâmica de reordenamento do espaço urbano das grandes cidades. A cidade de Chicago, nos Estados Unidos, é discutida por historiadores e cientistas sociais como paradigma dessa nova modalidade produtiva, devido às instalações pioneiras das

²⁰Na ocasião do trabalho de campo em Açailândia (MA), tive a oportunidade de visitar uma feira agropecuária e participar de um leilão de gado de elite. Foi possível perceber, então, que aquele universo deveria ser tratado como uma pesquisa à parte, dada a particularidade e a complexidade de relações que o envolvem.

empresas Swift e Armourn, nas primeiras décadas do século XIX. Nesse mesmo período, os chamados frigoríficos industriais foram igualmente implantados em cidades europeias como Paris e Londres. A partir de então, esse modelo se expandiu entre os países capitalistas. Desde o final do século XIX, a transformação da estrutura de abate no Brasil seguiu essa mesma dinâmica:

A construção do matadouro no Campo de São José, em Santa Cruz, na cidade do Rio de Janeiro, distante do centro da cidade cinquenta e cinco quilômetros e oficialmente inaugurado no dia 30 de dezembro de 1881, prometia uma solução modernizadora para a capital do Império. (...) Para o novo estabelecimento, encomendaram-se todos os acessórios, maquinário, e mesmo os portões, “dos países civilizados da Europa”, no intuito de erguer, na cidade do Rio de Janeiro, um matadouro modelo. (DIAS, 2009, p 5)

A industrialização do abate diz respeito a uma série de reordenamentos acerca do modo como os animais são manipulados. O primeiro desses reordenamentos consiste na construção de um espaço centralizador das atividades para a produção da carne. Os animais, antes abatidos nas ruas, em meio às casas e pessoas, passaram a ser abatidos em um espaço delimitado e destinado para esse fim. Como afirma Catherine Remy (2005), no começo do século XIX foram criados os frigoríficos como espaços fechados e sob vigilância. A partir de então, tornou-se obrigatório que os animais fossem abatidos nesses estabelecimentos municipais, construídos longe dos centros urbanos (GASCAR, 1973). Nesse sentido, o frigorífico surge a partir de uma dupla definição: diz respeito tanto a um lugar, quanto a uma prática (VIALLES, 1987).

A construção desses espaços especializados promoveu uma ruptura dos diferentes ofícios realizados. Anteriormente, os chamados açougueiros se ocupavam da produção da carne em sua totalidade: eles matavam, desmembravam o corpo, separavam a carne e a vendiam. Mas, com o processo de industrialização, houve “a cisão entre o matador e o açougueiro, e a aparição de um corpo de profissionais, os trabalhadores do frigorífico ou ainda os matadores do frigorífico” (REMY, 2005, p. 193). Essa ruptura também ocorreu com relação aos criadores de gado destinado para corte²¹. Estes não podem mais abater os animais, mas devem vendê-los obrigatoriamente aos frigoríficos, que se encarregarão do restante da produção. A industrialização dessa atividade correspondeu então a uma transformação do

²¹ O termo carne clandestina é utilizado para se referir aos produtos oriundos do abate doméstico e não inspecionado, realizado fora dos frigoríficos. Essa carne não é considerada apropriada para o consumo e, portanto, sua venda é ilegal.

vínculo entre os criadores e seus animais, uma vez que os donos dos animais foram impedidos de realizar todas as etapas necessárias para a produção da carne.

A reestruturação produtiva da carne é orientada por um modelo cientificista e um ideal de modernização e primor técnico, que buscam atender tanto à expectativa de aumento da rentabilidade, como às novas pressões existentes para o controle sanitário dos animais e da carne. A criação de um local específico para o abate e a divisão de etapas distintas e separadas produziram, em primeiro lugar, uma extensa divisão do trabalho dentro do próprio frigorífico. O método de abate deixa de ser artesanal e se torna um processo mecanizado e massivo, orientado predominantemente pela razão econômica, assumindo as características e condições gerais de toda indústria (PORCHER, 2002). Os frigoríficos são organizados a partir de normas estritas de produção, que garantem uma estrutura técnica capaz de atingir maior produtividade. O trabalho se torna, portanto, racionalizado em sua busca por aperfeiçoar as relações artesanais, baseadas no vínculo afetivo entre as pessoas e os animais (PORCHER, 2011).

O controle sanitário corresponde ao segundo critério levado em consideração para a criação dessa nova estrutura organizacional. A centralização e o distanciamento das atividades do abate fazem parte de uma política de urbanização e de higiene pública, responsável por garantir a vigilância da produção, visando a qualidade da carne e evitando a existência de fraudes. A carne passa a ser tratada como um vetor de riscos, e novas formas de controle e técnicas de assepsia são engendradas para o cumprimento de diferentes funções: a vigilância das práticas, a ocultação dos “restos” desse processo produtivo e de seus efeitos, como o mau odor, o afastamento de animais que se alimentam desses “restos”, o fim das contaminações etc. Ao inviabilizar que o abate fosse realizado fora dos frigoríficos, “fazia-se desaparecer da rua o “espetáculo nojento” de sangue derramando pela degola dos animais”. Esse trecho, citado por Catherine Remy (2003), é parte do documento emitido pelo conselho municipal de Paris, redigido em 1937, quando foi consagrada a criação desses estabelecimentos.

Em meio ao processo de criação dos frigoríficos industriais, o Estado se tornou responsável pela inspeção desses estabelecimentos através de um corpo de inspetores que fiscalizam a higiene e as instalações do ambiente. Esse processo foi acompanhado da entrada e legitimação da medicina veterinária e de suas práticas, que fizeram do frigorífico um lugar considerado decisivo para a segurança sanitária dos alimentos (BONNAUD e COPPALE, 2011). Compondo o quadro técnico dos frigoríficos, os inspetores são responsáveis por

examinar os animais quando chegam, o abate e a sua carcaça, em busca de alguma doença ou lesão (BONNAUD e COPPALE, 2011). São esses profissionais que atestam a qualidade do produto, ou seja, se o alimento está apropriado ou não para o consumo humano. Nesses termos, a produção da carne se torna fonte de preocupações para a saúde pública e, conforme Vialles (1987) ressalta, adquire características de um ambiente laboratorial, em razão da brancura e assepsia.

Além dos aspectos econômicos e sanitários, outro aspecto discutido como motivação para a centralização e o distanciamento dos frigoríficos diz respeito à preocupação moral em impedir a visibilidade pública da morte e da violência que acompanha o abate. A construção dos frigoríficos de acordo com essas características tinha como objetivo responder aos anseios contra a violência entre os próprios humanos. Como esclarece Remy, os frigoríficos deveriam “esconder a morte para não dar às crianças essa ideia” (2009, p. 28). Nesse caso, o afastamento do abate segue um movimento conjunto de tornar oculta a morte de humanos e animais. Pois se a morte era considerada um espetáculo público, a partir do século XX se torna um tabu (Esquerre e Truc, 2011). Desde então, o trânsito e as mortes dos animais nas cidades se tornaram inaceitáveis.

A preocupação em ocultar a violência presente no abate é satisfeita também através da divisão do trabalho existente nos frigoríficos. A identificação do responsável pela morte do animal é escondida, pois os animais são manipulados por diferentes pessoas. De acordo com Remy (2009), a industrialização parcializa a atividade e destrói assim a unidade do vivante, que se torna uma matéria a ser “desmontada” em uma cadeia de produção (2009, p. 24). A figura do “matador” desaparece na medida em que o animal é abatido por todos e, ao mesmo tempo, por ninguém (REMY, 2009). O momento propriamente da morte do animal se torna invisível, uma vez que o emprego de diferentes técnicas “permite esconder os signos seculares da morte dos animais” (VIALLES, 1987, p. 20). O abate deixa de ser um gesto violento ou uma ação de morte, e passa a ser uma sucessão de atividades produtivas.

O afastamento e a centralidade do abate cumprem, portanto, o papel de tornar invisível o que antes era tratado como um espetáculo público e, ao mesmo tempo, esconder o vermelho do sangue que é trocado pelo branco, seja dos revestimentos das paredes, dos acessórios ou das roupas dos funcionários. Expulsos dos centros urbanos, esses estabelecimentos passaram a ser construídos em periferias, adquirindo o status de lugares “incômodos, insalubres e perigosos” (VIALLES, 1987, p. 27).

Observamos então as características mais gerais acerca da construção dos frigoríficos, que dizem respeito a um esforço de modernização, pautado pela industrialização, racionalização, concentração e distanciamento das atividades. Essas mudanças visam o aumento da lucratividade, a segurança sanitária e a invisibilidade do abate. Em torno dessas características, Noélie Vialles descreve a nova configuração do frigorífico, dizendo que este “deve ser industrial, isto é, massivo e anônimo, deve ser não violento, idealmente: indolor, deve ser invisível, idealmente: inexistente. Ele deve ser como se não fosse” (1987, p. 21). Para atender a todas essas características, nenhuma atividade do frigorífico permanece livre ou contingencial. Ao contrário, todos os procedimentos, desde a chegada do animal, até o transporte da carne, são realizados através de inúmeras regulamentações.

A discussão sobre as transformações técnicas dos frigoríficos por parte de cientistas sociais é acompanhada também da problematização sobre a mudança de vínculo com os animais. A compreensão feita segue a perspectiva crítica dos defensores, de que tais relações passaram a ocorrer a partir de uma consideração dos animais como mero objetos. Alguns autores como Noélie Vialles (1987); Catherien Remy (2003); Jocelyne Porcher (2002); e Ghilhem Anzalone (2005) falam de um processo de “objetivação”, “dessingularização” e “desanimalização” para se referirem ao que acontece com os animais nesses ambientes. Esses autores ressaltam o enfraquecimento do vínculo com os animais e tratam do que seria a redução do animal a uma matéria insensível. Desse modo, a relação interespecies seria orientada em torno de uma lógica técnico-econômica, que se satisfaz em termos de uma política de produtividade e assepsia.

Nesses termos, por “objetivação do sensível” e “desanimalização”, os autores se referem à reificação do animal de produção e à banalização do abate na medida em que transformam “os ‘matadores’ em ‘operadores’, e o animal carne em artefato” (REMY, 2003). Nessa mesma perspectiva Porcher (2002) diz que há uma reificação do status dos animais de produção reificado e, ao mesmo tempo, a negação do vínculo entre criadores e animais. Os animais, de acordo com a autora, são considerados de forma unilateral, uma vez que o único objetivo de sua existência se torna o lucro. Haveria, portanto, um esquecimento do sentido de sua vida. Em complemento a essa discussão, Blondeau (2002) afirma que os animais de produção perdem sua personalidade, sua natureza animal e sua visibilidade. Em decorrência dessa perspectiva, o animal deve responder unicamente aos critérios e performances definidos pelos técnicos, e aos conteúdos econômicos da produção. Os animais de produção

são, portanto, considerados ferramentas de produção ou produtos. A perda do vínculo ou da dimensão afetiva dos e para com os animais permite a construção do seu corpo como objeto (Remy, 2003), e os animais são definidos por consideração ao que eles se tornarão e não por consideração ao que eles ainda são (ANZALONE, 2005).

Na consideração desses autores, anteriormente à industrialização da produção da carne, existiria uma dimensão afetiva entre humanos e animais que foi perdida, permanecendo apenas as relações econômicas e utilitárias. A exclusão dessa dimensão teria contribuído para a existência de um tratamento cruel dos animais, pois, desumanizados, não haveria sentido em destinar a eles um tratamento humanitário. Nesse contexto, os animais se tornaram apenas “coisas a serem manipuladas tecnicamente e concretamente para otimizar sua produção” (PORCHER, 2011, p. 24). Conforme o trabalho desses autores, observamos então um ponto de ruptura entre o que seria a criação de animais e a produção industrial, que marca um passado e um presente. No passado, haveria um sistema de criação em que os animais eram tratados de forma individualizada e como agentes do trabalho. Devido a essa forma de tratamento, era possível a existência de uma vida econômica em comum com os animais. De acordo com Jocelyne Porcher (2011), as mudanças ocorridas não permitem mais que tratemos da relação entre humanos e animais de produção nesses termos. Agora devemos falar de sistemas industriais. Nesses sistemas, os animais são conduzidos por assalariados e não por criadores, de modo que, a racionalidade técnico-econômica do trabalho se opõe à existência de quaisquer sentimentos. Na produção industrial, há a perda da identidade e da singularidade dos animais, que são tratados em massa.

A crítica acadêmica sobre a “desanimalização dos animais” é acompanhada pela crítica dos defensores dos animais contra a “crueldade” que seria cometida nesses ambientes, em termos físicos e emocionais. Da perspectiva de acadêmicos e defensores, a reificação dos animais de produção, bem como o isolamento físico e moral do processo de abate, produz uma “insensibilidade” e “invisibilidade” que fazem com que os animais sejam tratados de forma “cruel” e “violenta”. Ainda no século XIX foram fundadas as primeiras associações protetoras dos animais, em países como Inglaterra e França. E, no começo do século XX, veterinários passaram a considerar os métodos de abate industrial como “bárbaro e cruel”. Nesse contexto, surgiram estudos sobre a dimensão emotiva dos animais e uma regulamentação humanitária que versa sobre os animais de produção. Como nos explica Remy (2003), nas primeiras décadas do século XX, começou na França uma discussão sobre

técnicas de abate que questionava se os animais deveriam estar conscientes ou insensibilizados durante a sangria. E em 1930, na cidade de Lyon, foi introduzida a pistola de ar pneumático, que garantia um atordoamento instantâneo e indolor.

O movimento político em favor dos animais se aproxima e utiliza, em parte, a produção científica das áreas biológicas que estudam os múltiplos aspectos das emoções dos animais. Em parte porque os objetivos de luta de militantes e cientistas não caminham juntos em direção ao abolicionismo. Mas o uso desses saberes por parte dos defensores tornaria inquestionável a necessidade de protegermos os animais. De todo modo, veremos a seguir que a constatação científica de que os animais possuem “substratos neurológicos”, que possibilitam a eles terem experiências emocionais, produz efeitos sobre a maneira como são pensados e tratados. Para discutir essa questão, falaremos então das performances dos agentes envolvidos com a bovinicultura de corte.

4.5 “Em cinco minutos o boi não tem mais nada”: o desmonte da carcaça

O antigo frigorífico Equatorial, agora JBS²², fica distante de carro quinze minutos do centro de Açailândia. A entrada no local se dá por uma saída da BR 010 km. Assim que se chega ao frigorífico, é possível observar os escritórios, o estacionamento e o galpão em que há o abate, corte e estocagem da carne. O local é bastante arborizado e não é possível ver os animais que serão abatidos. O que nos faz saber que se trata de um frigorífico é o cheiro da fumaça que sai das chaminés do galpão. O cheiro da fumaça que sai das chaminés é o mesmo cheiro da carne que consumimos. Essa fumaça é oriunda do cozimento de osso e partes não comestíveis dos bovinos, realizado para o preparo da chamada farinha de sangue e osso, aproveitada como matéria prima na fabricação de outros produtos.

Nesse local fui apresentada e recebida por Milton, médico-veterinário e gerente de produção do frigorífico. Após as apresentações iniciais, Milton me orientou a vestir as roupas adequadas para percorrer o espaço interno do local: calça, blusa, botas, touca e capacete brancos, mais um protetor auricular. Recebi também recomendações para tirar objetos como brincos, relógio, pulseiras e anéis. Segundo ele, essas determinações são regras do controle de

²² A JBS S.A. é uma empresa brasileira, e o maior frigorífico no setor de carne bovina do mundo.

qualidade. Não pude tirar fotos ou realizar gravações de vídeo, pude somente gravar através de áudio as suas explicações. Vestida adequadamente para a visita, iniciamos o percurso, conforme ele disse, pela ordem lógica do frigorífico, nos currais, onde os animais que chegam das fazendas aguardam pelo momento do abate. A visita durou aproximadamente duas horas. Percorremos juntos as instalações do frigorífico e pude ouvir e realizar perguntas sobre toda a organização produtiva do lugar.

A capacidade do frigorífico é de 450 abates por dia e cada boi utiliza 1800 litros de água. Mas como pude observar nesse dia, havia cerca de 200 animais à espera. Milton me explicou que as atividades do frigorífico foram reduzidas temporariamente em razão das mudanças de trabalho oriundas do processo de transferência de gestão para a JBS. Caminhamos então por alguns minutos até os currais, onde começa a primeira fase do processo de abate do gado e, finalmente, pude visualizar os bovinos. Os currais são espaços retangulares com chão e muros de cimento. O frigorífico visitado possui oito currais para acomodar o gado. Em seis desses currais é possível abrigar cinquenta animais, e os outros dois, abrigam sessenta. A separação dos bovinos entre os currais tem como objetivo a identificação do rebanho de cada criador. A separação por criadores é utilizada para garantir o controle sobre a pesagem futura da carcaça e o somatório do valor a ser pago aos criadores. Os animais são abatidos conforme a divisão de lotes dos diferentes fazendeiros e ainda são registrados pela identificação das fazendas, para efeito de fiscalização das agências governamentais.

A preocupação com a divisão e o espaço ocupado pelos bovinos é justificada também como uma estratégia ligada às normas do abate humanitário. A alocação do gado nos currais leva em conta a existência de um espaço que deve ser considerado adequado para os animais se locomoverem. Sem que eu perguntasse, ao me explicar sobre essa forma de organização, Milton compôs sua fala com alguns dos princípios do chamado abate humanitário, como ele mesmo disse:

O fazendeiro trouxe quarenta animais, mas se você colocar vinte e vinte vai ser melhor. O animal vai estressar menos. Não vai estar muito apertado, se batendo, não vai cair, aí não vai ter problema com o estresse. Então como eu te falo, a média é quarenta, mas a gente coloca vinte animais e está bem mais folgado para eles. (Visita técnica ao frigorífico JBS, em Açailândia, MA, e julho de 2012)

De acordo com Milton, os animais não podem ficar muito apertados, pois isso aumenta o risco de estresse e brigas. E não se deve juntar animais de produtores diferentes porque esse compartilhamento do espaço ocasiona "brigas" entre eles. O convívio do gado entre rebanhos diferentes geraria conflitos, pois os animais não reconheceriam seus líderes, e a situação já "estressante" seria acirrada, conforme as explicações de Milton.

Além disso, nos currais, os animais devem ter um tempo mínimo de "espera" de doze horas, conforme regulamentação do Estado. Nesse período o rebanho fica em jejum, seguindo uma dieta hídrica, ou seja, só é permitido beber água. Contudo, se o rebanho vem de uma distância de até 50 km, ele pode ser abatido com um tempo de seis horas, porque os animais já teriam cumprido o jejum prescrito. O objetivo do tempo de "espera" é o de "esvaziar o estômago" para haver um processo mais fácil de limpeza das partes dos bovinos aproveitadas como subprodutos, evitando contaminações. Esse tempo de espera serve também para "acalmar" os bovinos, que presumivelmente se "agitaram" devido ao transporte e ao deslocamento, e porque foram instalados em um lugar desconhecido. A permanência durante o período indicado e nas condições descritas permite que seu "estresse" e "adrenalina" diminuam:

A espera é para o animal ficar melhor preparado para a hora do abate e, além disso, tem a vida de prateleira do produto final. Se eu abato o animal sem estresse, a adrenalina dele está praticamente zero, a questão do pH, tudo isso influencia no produto final lá na frente. Se eu abato o animal que fez no mínimo doze horas de jejum, de dieta, essa carne vai ter uma vida de prateleira muito maior. Hoje nossa média é de dois meses, de carne resfriada, desossada e resfriada. São dois meses o tempo de prateleira. Isso é exigência da própria empresa, do GQ, que é o controle de qualidade, mas até três meses é tranquilo, a carne não vai vencer, não vai ter problema nenhum. Desde que seja dessa forma que eu estou te falando, no mínimo doze horas. E essa é a média que a gente trabalha, com doze horas a gente abate os animais, você pode ver que os animais estão calminhos, não tem correria, não tem euforia, estão totalmente descansados, como a gente chama. (Visita técnica ao frigorífico JBS, em Açailândia, MA, e julho de 2012)

Nosso contato com os animais nesse local ocorre por passarelas suspensas. Conforme caminhamos sobre um nível mais alto que os animais, é possível ter um olhar amplo sobre eles. As passarelas suspensas atendem à necessidade de fiscalização sobre a existência de animais doentes ou lesionados. Nos currais, os animais são inspecionados antes do abate. Caso tenham machucados ou demonstrem comportamentos estranhos, como permanecer muito tempo deitados, são levados para o curral da Inspeção Federal para serem

diagnosticados. As passarelas, no entanto, acabam sendo hostis aos animais. Embora em grandes espaços, os bovinos ficam amontoados em um canto, na parte dos fundos dos currais. Não há agitação nem mugidos, mas tive a impressão de que eles pareciam assustados. Com o barulho de nossos passos nas passarelas de madeira, assim como da nossa voz, os animais nos olham e se direcionam ainda mais para o fundo do curral, ficando mais distantes de nós e espremidos em um canto.

Os currais, como Milton explicou, devem ser limpos diariamente para garantir um melhor ambiente aos animais, além de responder aos imperativos de higienização para o abate. O espaço onde estão os currais tem ligações com os corredores que os levam para o abate. Ao passarmos pelo corredor, Milton ressaltou o temperamento dos bovinos, como forma de mostrar a eficácia técnica do tempo de espera: “Você pode ver que os animais estão calminhos, não tem correria, estão totalmente descansados, que a gente chama”. E também chamou atenção para a qualidade dos bovinos: “Boiada bem padrão, acabamento perfeito de gordura, boa mesmo”.

Os corredores, em sua parte inicial, têm mais ou menos dois metros de largura. Esses corredores conduzem os animais para um compartimento setorizado, onde recebem banhos de água através de pequenos chuveiros suspensos. O banho serve para limpar o animal, tirar o excesso de fezes e diminuir o risco de contaminação da carne. Além disso, facilitará a retirada do couro. Como Milton explicou “essa água é fria e os animais vêm quente, dá uma sucção, facilita no processo de escoreamento, que é tirar o couro”. Depois do banho, os animais andam pelo corredor e são direcionados para outra parte setorizada. A última parte antes da rampa final que os leva para dentro do galpão. Nesse local, contei o número de oito bois. Foi a primeira vez que vi os animais “agitados”. Eles andavam de um lado para o outro, às vezes escorregando no chão de cimento, às vezes caindo, talvez por estarem molhados. Havia também o movimento dos animais que presumivelmente identifiquei como uma tentativa de voltar em direção aos currais, fazer o caminho contrário, sair daquele pequeno “cercado”. Sem que eu fizesse qualquer menção à considerada agitação dos animais, Milton se antecipou em explicar porque os animais agiam daquela forma:

Os bois sabem que vão morrer, quando ele desce nesse corredor é algo sem retorno, uma vez nesse corredor, nunca mais retornará. E de fato eles sabem, sabia? Quando eles entram no boxe de atordoamento, quando eles entram lá, ele abaixa a cabeça para o cara não conseguir pistolar, eles já sabem que

aquilo ali é a morte mesmo. (Visita técnica ao frigorífico JBS, em Açailândia, MA, e julho de 2012)

Depois desse trecho, o corredor se transforma em uma rampa estreita, com menos de um metro de largura. Os animais só conseguem se acomodar enfileirados. A rampa é o último caminho que percorrem até o abate. Eles ficam todos juntos e preenchem em fila toda a rampa. Não é possível qualquer movimento para frente, para trás ou para os lados (embora tenha ouvido nesse momento histórias, contadas por Milton, de animais que já pularam esse muro). Nesse setor há um trabalho conjunto entre os funcionários. Quando um animal lá em cima é conduzido para o abate, outro animal embaixo é conduzido daquele segundo compartimento para a rampa. Em todo o corredor, os animais são conduzidos a partir de pequenos choques que recebem dos funcionários por meio de cumpridas barras. De acordo com Milton, os animais não sairiam do lugar se não houvesse esse choque.

A partir de uma prévia consulta bibliográfica sobre as normas de bem-estar, compreendi que o corredor do frigorífico não estava de acordo com a regulamentação humanitária. Os corredores, conforme as premissas do abate humanitário, devem ser construídos com curvas para evitar que os animais de trás vejam os da frente, facilitando assim sua locomoção, pois não veriam o que está acontecendo. Desse modo, os choques seriam evitados, pois os animais diminuiriam sua resistência para se locomoverem. E, de acordo com essas técnicas, os animais que não quisessem andar adiante deveriam ser estimulados a caminhar não com choque, mas com bandeiras brancas manuseadas pelos empregados.

Questionando esse assunto com Milton, a explicação obtida foi a de que realmente a prática do frigorífico JBS não é adequada aos princípios e técnicas do abate humanitário. Mas, como ele disse, a prática continua e o governo tolera porque sabe das dificuldades de condução do animal nesse trajeto sem o choque:

Não tem abate humanitário, então por que usar choque? O choque é permitido pelo Ministério. Tem um regulamento que permite, permite entre aspas, tem um regulamento que diz que permite entre 60 e 80 volts. Por quê? Se você chegar aqui e abrir aquela cancela ali e falar “embora boi” ou “xô, boi, xô, boi”, não adianta que não vai, não adianta. Só que você tem que ser prudente no uso do choque, o operador. Porque se triscar e colar ele vai cair mesmo, principalmente vaca, então dá um choquezinho que ele vai indo porque se não for não adianta que não vai. (Visita técnica ao frigorífico JBS, em Açailândia, MA, e julho de 2012)

No final da rampa há uma porta que se abre para a entrada individual de cada animal e o cenário muda, pois adentramos o interior do galpão. Para entrar no galpão, eu, que já tinha vestido o uniforme branco, tive que lavar botas e mãos. Lá dentro há uma pessoa responsável pela qualidade, que faz a fiscalização desses itens com o objetivo de não comprometer o resultado final do produto por meio de contaminações. Ainda nessa entrada, enquanto lavava as mãos, vi pessoas transitando com roupas manchadas de sangue e isso me impactou. Pensei: “Por que lavar as mãos, se as pessoas estão ‘sujas’ de sangue?”. Posteriormente compreendi que o sangue não é uma sujeira. Os funcionários não dizem: estou sujo de sangue. Eles falam: estou “melado”. Mas chegando propriamente no espaço em que ocorre o abate, havia tanto sangue nas roupas brancas dos funcionários e pelo chão e paredes igualmente brancos, que era impossível continuar impactada. Não era possível evitar o sangue, tanto do contato visual, quando de nossa própria roupa, embora no início eu tentasse desviar dos respingos. No transporte das partes do gado abatido de um lugar para outro, bem como na acomodação dessas partes em bacias e tanques, o sangue espirrava todo o tempo.

A entrada no galpão nos conduz inicialmente para o espaço onde ocorre a morte dos bovinos e a sua transformação em carcaça. Do corredor que observamos do lado de fora, os animais entram, um por um, no galpão e são alocados no box de atordoamento que os deixa imóveis ao prender sua cabeça. Esse compartimento fica num patamar mais alto do que o chão e em um local onde não é possível vê-los. Existe um funcionário responsável pelo início do abate, que é feito através do acionamento da pistola de ar pneumático que atordoa os bovinos. Milton não quis me levar até lá por considerar a imagem forte e o lugar perigoso. A sua explicação foi a de que eu me chocaria, mas depois, em conversa com o encarregado do setor do abate, recebi explicações mais detalhadas sobre a falta de segurança daquele setor. Ele disse que o animal não fica totalmente imobilizado e, por isso, às vezes pula, podendo pressionar o funcionário contra a parede.

Desse lugar, o animal recebe então o impacto da pistola, que libera um dardo capaz de penetrar sua caixa craniana. A pistola é retrátil, e o impacto sobre a cabeça do animal é tão forte, que quando o dardo sai, traz consigo parte do cérebro, que podemos ver caída no chão, junto à de outros animais abatidos. O impacto da pistola não mata o animal, mas o insensibiliza. O bovino cai, vivo, mas inconsciente, em uma esteira. Como disse Milton, a situação do animal nesse instante é comparada a um estado de coma. Conforme sua explicação, as “funções vitais, função respiratória e cardíaca, estão normais. Normais entre

aspas. Aí, depois da sangria, que é o corte da jugular e da carótida, aí sim”. Quando o bovino cai na esteira, há um funcionário encarregado em içá-lo na nora, como é chamada a esteira suspensa que carrega o animal durante a linha de desmontagem. A suspensão ocorre da seguinte maneira: uma corrente é presa em sua pata e então um botão é acionado para içar o animal. Milton me explicou que há uma marreta nesse local, à disposição do funcionário, que está no chão, porque às vezes a pistola não funciona corretamente e o bovino cai em estado de consciência, ficando em pé. Quando essa situação acontece, o boi deve levar outro impacto com a marreta para poder ser insensibilizado e então suspenso para dar prosseguimento ao abate. O ato de suspensão, de acordo com Milton, deve ser rápido, não pode passar de um minuto, para evitar que o animal “ acorde”.

Uma vez suspenso, há um segundo funcionário responsável pela sangria. Através do corte dos grandes vasos, o animal será “totalmente morto”. Enquanto é suspenso e enquanto sangra, o animal faz movimentos com suas patas e cabeça. O que nos leva a questionar se está realmente desacordado ou insensibilizado naquele momento. Milton, assim como as leituras sobre esse assunto, indica que tais movimentos não são fruto de uma ação consciente dos animais, mas sim de espasmos. Nesse sentido, cabe enfatizar que a pistola pneumática é utilizada em lugar da marretada na cabeça, antiga forma de atordoamento. A ideia é que, com a pistola, apenas um tiro seria suficiente e certo para “derrubar” o animal. Além disso, haveria um atordoamento realmente eficaz do animal, que o impediria de “sentir” a morte através da sangria. Contrário, portanto, do uso da marreta, quando era preciso acertar os animais repetidas vezes, resultando no atordoamento que nem sempre era efetivo, o uso da pistola visa atender também aos princípios do abate humanitário.

Durante o período da sangria, que deve durar em torno de três minutos, o animal fica intocável. Conforme a regulamentação humanitária determina, o bovino não pode ser manipulado durante esse período para haver a certeza de que está realmente morto. Como nos informa Milton, esse tempo “não pode ser inferior a três minutos porque você tem a certeza que o animal estará totalmente morto. Porque, até lá, no mínimo 70% do seu volume sanguíneo já escoou, ou seja, o animal morreu e você começa o processo e ele já não sente mais nada ali”. Após esse tempo, é possível dar continuidade ao processo de produção da carne.

Milton fala em começar o processo, então, podemos entender que sua fala designa uma nova etapa produtiva, que corresponde à condição do animal não mais como vivante,

mas como objeto, já que se trata de um corpo morto. Agora começa a desmontagem do animal, que significa simultaneamente a montagem da carcaça. Os animais vão sendo desfigurados gradualmente, até se tornarem uma carcaça composta apenas de carne e osso. Cabe enfatizar, então, que essa etapa consiste em um processo de montagem (do corpo do animal em carcaça), mas a partir de uma desmontagem (retirada de certas partes do corpo, até que sobre apenas carne e osso).

Nesse momento da produção, há em torno de seis funcionários alinhados uns ao lado dos outros, como em uma linha de montagem. Os operadores, como são chamados, possuem tarefas específicas e repetitivas. Posicionados à frente desses funcionários, existem outros, responsáveis por alocar as partes que vão sendo retiradas. Algumas são direcionadas para a produção de farinha de sangue e osso, através de um sistema tubular. As outras partes são destinadas aos setores que preparam os subprodutos para a venda. Esse setor, chamado de “toalete”, é dividido em duas partes. Uma cuida da lavagem e limpeza do bucho, considerado “parte suja”. E a outra cuida da “parte limpa”, como rabo, vergalho, rins, fígado etc. Depois do tratamento no “toalete”, os produtos são levados para o setor de refrigeração e embalagem, ficando prontos para as vendas.

O trabalho na linha de desmontagem é feito de acordo com o ritmo da nora, em um legítimo sistema fordista. Da cabeça são retirados olhos, chifres, língua e a carne da face que é aproveitada para venda. Do corpo são retiradas as patas, rabo, vísceras e, por último, o couro. Existem técnicas específicas para a operação de cada parte do bovino. Esse processo é feito sucessivamente através de movimentos rápidos e treinados. Os operadores, como Tiago, encarregado do abate, me explicou em entrevista, possuem 40 segundos para realizar sua tarefa até que o animal passe a ser manipulado por outro funcionário. Esse processo de desmontagem é chamado de “esfolar”. Nessa linha trabalham “faqueiros A” e “faqueiros B”. Os primeiros são funcionários mais especializados, que devem saber operar em todos os postos da linha, desde a pistolagem. Esses funcionários se responsabilizam também por operar sobre as partes mais importantes no que diz respeito ao rendimento, para não haver perdas econômicas. Tiago cita, como exemplo de uma tarefa mais especializada, a retirada do couro. Como explicou, “se furar demais não dá rendimento, o preço vai lá para baixo”. Ainda de acordo com Tiago, as técnicas nesse setor visam proteger tanto o produto, quanto os funcionários, pois qualquer corte mal dado pode condenar partes do animal/carcaça ou ferir os operadores. Nesse instante, também há a preocupação com a contaminação dos produtos, por

isso os funcionários devem manusear duas facas. Uma deve ser utilizada para o corte de partes com couro. A outra é utilizada para cortar a carne do animal.

O último passo dessa seção consiste no corte vertical do animal\carcaça, que é então dividido em duas partes. Esse processo de desmontagem é rápido. Como definiu Luciana, antiga gerente de qualidade do frigorífico: “Em cinco minutos o boi não tem mais nada” (Entrevista concedida em Açailândia, MA, em Julho de 2012). Chama atenção, portanto, como os animais, que pesam em média 300 quilos, desaparecem em tão pouco tempo, para dar lugar somente à carcaça, que pesa em média a metade do boi vivo, 150 quilos. O animal, agora na forma de carne e osso, está pronto para ser novamente decomposto em costela, picanha, alcatra etc.

No setor do abate existe ainda um espaço destinado ao médico veterinário responsável pelo Serviço de Inspeção Federal (SIF), que garante a aplicação do selo que será estampado na embalagem do produto e que é exigido para a comercialização da carne no país. O selo garante que a carne foi inspecionada, atestando a qualidade sanitária e a conformidade com a legislação. Portanto, além do setor de qualidade, próprio do frigorífico, existe a fiscalização governamental a fim de atestar a qualidade do produto sob o aspecto sanitário. Nesse espaço, o médico veterinário deve avaliar a carcaça dos animais, pois, através da observação, doenças como a tuberculose, por exemplo, podem ser identificadas. Transferidos do lugar do abate, os animais, agora carcaças, são destinados, pela nora a uma sala refrigerada. O novo processo de separação dos produtos não ocorre imediatamente. Segundo as normas sanitárias, é preciso que haja um período de resfriamento para evitar contaminações.

4.6 Gestão e controle das emoções dos animais

Podemos dizer que, acima, não foi realizada uma descrição da produção da carne, mas apenas de um fragmento que se refere ao processo de abate dos bovinos. Antes e depois dessa etapa produtiva, existe um universo vasto de regras, técnicas, práticas, máquinas e relações que compõe a rede de produção da carne²³. Sobre o que foi descrito acima, percebemos que as atividades nos frigoríficos são rotinizadas segundo parâmetros técnicos que versam sobre

²³ A existência de diferentes etapas para a produção da carne não é uma exclusividade do regime industrial. Como aponta Felipe Sussekind (2010), ao tratar da rotina do abate bovino nas fazendas do Pantanal, a carne deve ser descrita como aquilo que é capturado numa sequência de eventos. (p. 21)

questões econômicas, sanitárias, de qualidade da carne e do bem-estar de funcionários e bovinos. Esses parâmetros são constituídos segundo saberes da medicina veterinária, zoologia, engenharia de alimentos e engenharia de produção. As diferentes áreas se combinam em torno da melhor gestão do animal para uma produção eficiente da carne em termos econômicos e da qualidade do produto.

Desse modo, durante a jornada de trabalho, os operadores devem seguir o ritmo da nora e realizar suas atividades num tempo contado em segundos, para a otimização da fabricação da carne. Chama atenção que a própria morte dos animais ocorre segundo a lógica de um processo produtivo. A atividade que implica no fim da vida do bovino não é pontual. Sua morte é conduzida processualmente por meio da utilização de um aparato instrumental, de saberes e práticas específicas e de uma delimitação do tempo para o prosseguimento das sucessivas etapas. O bovino não morre de uma única vez, como vimos, este processo começa nos currais, com o tempo de descanso, e termina após os três minutos de sangria. Somente ao cabo dessa série de procedimentos, o animal estará, enfim, “totalmente morto” e em conformidade com os parâmetros de rendimento e de qualidade do frigorífico.

O fim da vida é tratado então de uma forma inteiramente técnica. Nas palavras de Milton, como já observamos, os três minutos de sangria são assim determinados, pois este seria o tempo necessário para o “escoamento de 70% do volume sanguíneo do animal, que proporciona o falecimento de suas funções vitais”. A morte é uma condição produtiva em meio a inúmeras atividades necessárias para a produção da carne. Trata-se de assegurar, como Milton explicou, que o animal “não sente mais nada”. Não é um crime, nem uma fatalidade, mas uma operação produtiva. Portanto, o animal-sujeito, quando é morto, não perde a vida, mas se transforma em carne-comida, e continua tendo uma existência. Os frigoríficos são lugares em que a perda da vida não se configura na produção de cadáveres.

As questões técnicas no frigorífico envolvem ainda o fato de que a matéria-prima manipulada é um material vivo, orgânico. Essa característica traz problemas específicos, pois a fabricação da carne gera resíduos orgânicos que oferecem riscos à saúde humana, animal e ao meio ambiente. Durante a apresentação das instalações do frigorífico, Milton mencionou a existência das lagoas verde e vermelha. A primeira é um local de destinação de fezes, a segunda, de sangue. Além disso, algumas partes dos animais como cérebro, medula óssea,

olhos e parte do sistema digestivo, e os bovinos mortos no transporte ou condenados por doenças, devem ser incineradas para evitar doenças ou o surgimento de novas doenças.

Há, nesse sentido, uma realidade orgânica do animal que pode ser impoderável a toda organização técnica devido a suas características particulares. Obviamente, essas características fazem dessa linha produtiva um universo diferente de uma montadora de carros, por exemplo, embora muitas comparações possam ser feitas. As atividades de produção da carne nos coloca, portanto, a dualidade sujeito-objeto e todas as implicações resultantes dessa realidade. Mais uma vez considero necessário enfatizar que essa questão não é nova. Podemos dizer que essa dualidade sempre esteve presente, afinal o boi destinado ao abate sempre foi um vivante, ou seja, antes da morte, nunca foi carne/mercadoria. Esses dois polos sempre existiram e foram fontes de tensão e negociação, que implicam em definições contraditórias dos animais de produção (REMY, 2003).

Durante o trabalho de campo em Açailândia, participei do leilão de gado ocorrido na 45ª Exposição Agropecuária de Imperatriz, cidade vizinha. Como pude observar, os termos mencionados pelo leiloeiro para caracterizar a qualidade dos bovinos nos ajuda a perceber essa realidade ambígua dos animais. Os atributos físicos dos bovinos expostos ao leilão eram ressaltados como aspectos que garantiriam a eficiência e a seguridade da produção do “boi gordo”, que por sua vez geraria um alto rendimento na produção da carne. Os aspectos físicos diziam respeito então à capacidade dos animais de atingir o melhor peso e tamanho em menos tempo. Assim, adjetivos como “alta performance” e “precocidade” foram repetidamente utilizados durante a apresentação dos animais para a venda. Esses termos nos permitem pensar sobre a dualidade sujeito-objeto, que define a forma como os animais foram apresentados. A eficiência produtiva dos bovinos se dá através do funcionamento biológico acelerado do seu corpo, que, por sua vez, é pensado como uma máquina manipulável a fim de ser melhor ajustada. A “precocidade” não é uma qualidade inerente aos bezerros à venda, mas produto de diferentes manipulações humanas, para melhor ajustar o animal no quesito tempo e ganho de peso. Mas esse ajuste não é feito a partir de uma engrenagem, mas sim a partir de transformações no metabolismo orgânico dos animais.

A conjugação dessas duas perspectivas nos permite observar, então, a condição dos bovinos de “animal-máquina” (REMY, 2003) ou “zoomáquina” (SORDI e LEWGOY, 2012), ou seja, a de um vivante que é manipulado e planejado para trazer maiores ganhos financeiros

aos agentes econômicos. Os animais têm, portanto, seu desenvolvimento biológico compreendido segundo uma lógica mecânica, mas, sua performance ocorre segundo processos orgânicos. Nesse sentido, as ciências biológicas incorporam os animais como um dispositivo de pesquisa, que tem por finalidade torná-los mais eficazes em termos produtivos, através, por exemplo, da melhora do seu rendimento energético ou da maximização do resultado de suas funções nutritivas, reprodutivas e de crescimento (REMY, 2003). Tais ciências são definidas por Jocelyne Porcher (2002) como “biotécnicas”, na medida em que são especializadas e aplicadas para o considerado melhor desenvolvimento das funções biológicas dos animais de produção ou, em outros termos, para o melhoramento de sua performance produtiva.

Outra questão a respeito da realidade animal-máquina, que pode ser discutida, diz respeito ao mal-estar dos próprios operadores em terem que lidar com uma atividade produtiva que tira a vida dos animais. Embora seja gerida como uma etapa produtiva, o abate não significa um simples processo mecânico. Ao contrário, diz respeito a questões morais que envolvem a vida e a morte dos animais. Os operadores são confrontados com a situação de ter que tirar a vida de animais, que ainda tentam escapar da morte, como Milton relatou. Segundo o médico veterinário, os bovinos, quando entram no box de atordoamento, abaixam a cabeça “para o cara não conseguir pistolar”. E, ainda, de acordo com Tiago, esse seria o pior momento do processo, pois o animal estaria “vivinho” (Entrevista concedida em Açailândia, MA, em Julho de 2012).

Durante sua entrevista, Tiago me relatou que prefere não ocupar o posto de pistolagem. Embora tenha dito que saiba cumprir a função, a única coisa que não faz “é matar boi”. Questionado por mim se já havia trabalhado com essa função, a resposta que tive foi a de que nunca trabalhou. Só matou uma vez e ficou “foi assustado”. Tiago considera que todo o processo do abate é incômodo, mas ter que tirar a vida do animal “vivinho” seria de fato a pior tarefa. Em razão disso, falou-me do que compreendi como sua solidariedade com o pistoleiro:

A pistola está ruim, está vazando a pistola, eu casco logo um mecânico, casco logo um jeito de arrumar porque eu sei que é ruim. Na faca é ruim. Sangrar o boi é ruim, atordoado, ainda mais matar ele, ele vivinho, para acertar aquela pistola de pressão nele. Quando ele sai ali eu sei que é ruim, já que é ruim para ele que o boi já está quase morto, ainda matar o boi, insensibilizar ele, sei lá se é ruim. Eu até botei uma escada para o pistoleiro, porque o espaço é pequeno, às vezes o boi vira e fica quase imprensado ele na parede, aí fui e dei um jeito de colocar uma escada, quando o boi levanta,

ele sobe na escada, aí não se preocupa mais. (Entrevista concedida em Açailândia, MA, em Julho de 2012).

Os autores anteriormente citados falam sobre a “perda de sentimentos”, “perda da identidade” e “perda da singularidade” dos animais de produção. Sobre a crítica de que os frigoríficos industriais “desanimalizaram” os animais, devemos entender, no entanto, que o termo se refere mais a um conceito. O animal, de fato, não é desanimalizado durante as interações no dia a dia do frigorífico. É indiscutível que essa percepção conceitual do animal reflete no tratamento que recebe e na estrutura produtiva montada. Ao serem contados às centenas e manipulados irrestritamente para aumentar a eficiência produtiva da rede, não é possível prestar atenção na singularidade de cada um. O gado que chega ao frigorífico é homogêneo: raça, tamanho, peso. Além disso, em poucos minutos, desde que recebem a pancada com a pistola, os animais perdem suas formas particulares para se tornarem carne e osso, adquirindo existência na forma de costelas, traseiros, dianteiros etc. Mas os bovinos participam das etapas produtivas como sujeitos. Os funcionários os percebem como seres dotados de personalidade, que se impõem e resistem de algum modo ao processo que culminará na sua morte. Concretamente, portanto, a personalidade do animal não desaparece, embora a “desumanização” contribua de fato para que haja um tratamento que pode ser considerado violento ou cruel.

Nas últimas décadas, a ética e o direito animalista, fazendo uso e em conjunto com estudos científicos das áreas biológicas, acentuam a realidade viva ou subjetiva dos bovinos nos ambientes de produção. A discussão sobre os estados emocionais dos animais gera um movimento que se coloca na contracorrente do conceito do animal como objeto e da realidade que se busca vivenciar nesses ambientes, em direção ao maior controle técnico. Desse modo, o sistema industrial de produção da carne reifica os animais, mas agora precisa conjugar essa objetivação com uma subjetivação, que traz o imperativo de dispensar a eles um “tratamento ético”. As emoções são trazidas institucionalmente para o frigorífico, deixando de fazer parte apenas do senso comum e das interações cotidianas com os agentes que trabalham com a produção da carne.

A dimensão subjetiva do animal, como ficou explícito nas entrevistas, já compõe o imaginário dos funcionários. Em diferentes situações, tornou-se claro em suas falas um posicionamento ou opinião que levava em conta a intencionalidade dos bovinos. Como vimos,

quando Milton justificou o uso do choque, disse que essa ferramenta é necessária para conseguir vencer a vontade do animal de não caminhar na direção pretendida pelos operadores. Ao tratar do comportamento dos animais no box de atordoamento, também estava presente a ideia de que os animais tinham consciência de que iriam morrer e por isso resistiam para não serem acertados. O comportamento dos animais pelo corredor, até a entrada no box, é o que tornaria mais clara a sua intencionalidade. De fato, é difícil não projetar a ideia de que os animais, conscientemente, lutam para sobreviver. Quando vi os animais agitados no corredor, querendo fazer o retorno e não seguir o caminho à frente, a ideia imediata foi a de que estavam vivendo a angústia de saber que a morte era uma situação iminente.

A partir do discurso do abate humanitário, observamos de forma mais recorrente por parte dos funcionários uma série de observações comportamentais dos animais relacionada às emoções. Os funcionários se referem aos animais enfocando condições como estresse, incômodo por estar em um lugar apertado ou desconhecido, calma ou nervosismo, dor e sofrimento, relaxamento, cansaço e ferimentos, se estão bem ou doentes etc. Diversas considerações são feitas a respeito das sensações de bem-estar e mal-estar dos animais. Essa nova realidade, se assim podemos dizer, é incorporada em diferentes vias: moral, técnica e institucional.

De forma geral, a ideia de bem-estar desenvolvida pelas ciências biológicas envolve tanto o estado fisiológico quanto o estado emocional dos animais. E como os próprios cientistas das áreas biológicas reconhecem, esses estados baseiam-se “principalmente na suposição de que existem experiências subjetivas nos animais” (HOTZEL E FILHO, 2004, p. 5). Por parte desses cientistas existe também o reconhecimento de que é difícil interpretar a existência de estados mentais nos animais. Talvez em razão dessa dificuldade, e por serem mais próximas de pesquisas objetivas, as ciências biológicas avaliam o bem-estar a partir de estudos fisiológicos. Nesse caso, a dor, desconforto ou sofrimento são avaliados organicamente através de observações comportamentais ou de reações dos organismos dos animais.

O sofrimento animal se torna um fator socialmente relevante e parte integrante dos cálculos do valor econômico para a produção dos bens de origem animal. Os saberes em torno do abate humanitário engendram novas técnicas que promovem impactos sobre a rede de produção da carne. Os animais abatidos são agora animais que “sentem”, que têm

“inteligência”, em suma, que são “como os humanos”. Nesse sentido, são introduzidas técnicas, ferramentas e instalações que visam evitar “estresse”, “agitação”, “sofrimento”, além de lesões físicas. Em vista dessa realidade, os agentes econômicos são forçados, segundo sua posição no espaço social e suas possibilidades econômicas, a modificar seus investimentos para se colocarem em conformidade com as classificações existentes (GARCIA-PARPET, 2004). Desse modo, desde os anos 1960, são estabelecidas novas formas de manejo para a criação, o transporte e o abate dos animais. Tais mudanças se constituem numa nova tensão e fonte de medidas disciplinatórias: tratar bem animais que irão morrer.

As emoções dos animais são relacionadas aos critérios de produtividade e qualidade da carne. A discussão sobre bem-estar é incorporada a partir de um discurso científico que, além de reconhecer a senciência animal, vincula essa característica à eficácia produtiva do frigorífico. Da perspectiva “ética” dos defensores, a preocupação com a vida dos animais se torna importante para a busca de maiores rendimentos. Torna-se mais um critério relacionado às necessidades produtivistas que orientam a lógica de funcionamento dos frigoríficos num sistema operacional mais amplo. Portanto, as emoções trazem uma série de novos elementos que nos permite pensar que se trata de mais uma engrenagem do gado que deve ser gerida para o ótimo aproveitamento dessa “máquina produtiva”.

O “estresse” é a principal fonte de preocupação e a condição que se busca primordialmente evitar. O “descanso” e a “dieta” aos quais o gado deve ser submetido quando chega ao frigorífico consistem em ferramentas para “aliviá-lo” dessa condição, sob a justificativa de que a carne produzida terá uma qualidade maior. A ex-gerente de qualidade, Luciana, explica a preocupação conjunta relacionando o estresse, o ph do bovino e a qualidade da carne. Como afirma, é o “ph que vai determinar se a carne vai ser suave, succulenta, gostosa”. Por sua vez, o abate do bovino estressado altera o ph e o resultado é uma carne “escura”, “dura” e “com um tempo de prateleira menor”. Essa mesma questão é discutida por Milton:

Com a dieta e o jejum, o animal para de comer e só bebe, só bebe. O que a gente chama de dieta hídrica. Isso influencia na vida de prateleira do produto final. Se eu abato um animal que está sem estresse e a adrenalina dele está praticamente zero, tem a questão do ph e tudo isso influencia no produto final lá na frente. Se eu abato um animal que fez no mínimo doze horas de jejum, esse animal, essa carne, lá na frente, vai ter uma vida de prateleira muito maior. (Visita técnica ao frigorífico JBS, em Açailândia, MA, e julho de 2012)

Além dessa questão relacionada ao estresse, existem também considerações produtivas sobre machucados e hematomas. Pois essas lesões significam uma avaria no produto. O modo como os animais são manejados no momento em que são “descarregados” dos caminhões, ou quando são conduzidos nas instalações do frigorífico, importam porque podem ocasionar lesões físicas que resultarão em danos na carcaça. Assim, haveria menor aproveitamento do produto, pois as partes lesionadas precisam ser descartadas. Ferir o bovino, ou mantê-lo estressado, interfere de um modo ou de outro nos rendimentos produtivos. Nesse sentido, Milton explica que o bem-estar é crucial para o produto final, “porque você vai ter uma vida de prateleira maior, aquela carne com certeza não vai te dar problema na frente porque é comprovado, se for com estresse, se for com agonia, se não for um trabalho bem feito, lá na frente vai dar problema mesmo”.

As instruções normativas e os saberes técnicos para a produção da carne trabalham de forma consensual, com a perspectiva de que o sofrimento, o estresse e a dor são fatores que interferem na qualidade da carne. Com a mudança de gestão do antigo grupo Equatorial, depois da aquisição da planta pela empresa JBS, a maior do ramo, foi possível observar, através do discurso dos funcionários, a existência de novas orientações com respeito à reestruturação produtiva do frigorífico. A nova gerência, como indicado pelos funcionários, trabalha pela “maior profissionalização”. Por “profissionalização” foi possível entender que se trata da capacidade e rigor da empresa em atender as regulamentações impostas, de modo a garantir a máxima qualidade e aproveitamento dos produtos. Nesse sentido, Milton enfatizou o rigor com relação à temperatura dos ambientes de estocagem da carne, bem como dos caminhões em que ela é transportada, como forma de atender aos requisitos que atestam a qualidade do produto, evitando assim a rejeição por parte do comprador.

Durante a entrevista realizada com Tiago, ele também mencionou as novas diretrizes implementadas pela gestão atual, como, por exemplo, o “osso branco”. Essa técnica se trata de um aprimoramento da atividade de desossa da carne, que possibilite a sobra apenas do osso, sem resíduos de carne. Em vigência dessas transformações, o bem-estar é tratado igualmente como um componente importante. A entrevista com Tiago ocorreu em sua casa em um domingo pela manhã. Quando cheguei, no horário combinado, Tiago havia programado para que eu assistisse ao vídeo sobre abate humanitário produzido pela WSPA (Sociedade

Mundial de Proteção Animal), e que foi encaminhado a ele pelo setor administrativo da empresa, como forma de treinamento.

O conteúdo do vídeo corrobora a perspectiva sobre a incorporação da dimensão do bem-estar animal no âmbito das técnicas produtivas do frigorífico. Com uma linguagem fundamentalmente didática, o vídeo traz orientações sobre como deve ser realizado o manejo dos animais e, ao mesmo tempo, possui um discurso justificador e motivador que ressalta a importância econômica da adoção dessas práticas. Ao prestar atenção sobre a maneira como as normas de bem-estar são apresentadas no vídeo, observa-se que há a preocupação em demonstrar que não promovem uma redução da produtividade, ao contrário, tais normas contribuem para a maior rentabilidade da empresa. O abate humanitário é mais um critério a ser atendido em direção à “maior profissionalização” do frigorífico.

Os fatores emocionais dos animais são relacionados às características da carne. A carne é o músculo do animal. É parte da composição orgânica e fisiológica que o mantém vivo. Mas a carne é também um produto alimentício. Esse produto orgânico é composto por micro-organismos e reações físico-químicas que determinam suas propriedades. Como o produto não é feito a partir da combinação de matérias-primas, mas a partir da forma como o gado é tratado ao longo de sua vida, seu controle de qualidade se dá através das condições de vida dos animais. Não só físicas, mas emocionais, como estamos discutindo. A qualidade da carne depende de manipulações do animal (vivo) e da carcaça (morto), a fim de garantir as características específicas que atendem aos critérios de produtores e consumidores. Essa realidade nos permite compreender porque o gerente de produção do frigorífico é um médico veterinário. Por conhecer os aspectos biológicos dos animais, este profissional é, de fato, o mais indicado para a gerência dessa “máquina”. Mas essa realidade explica também porque esse campo é disputado pela engenharia de alimentos. Ambos correspondem às duas realidades em jogo na produção da carne como um bem alimentício.

Nesse esforço de gestão do animal/máquina, atualmente, tanto a medicina veterinária quanto a engenharia de alimentos estão atentos à necessidade de controlar as emoções dos animais. Mas essa questão enfrenta resistências no desenvolvimento diário das atividades no frigorífico. Tanto em razão dos próprios aspectos produtivos, quanto em razão de questões morais, deve haver um processo de convencimento a respeito da aplicação do abate humanitário, para que ele realmente ocorra. Existem desconfianças sobre a pertinência de tratar bem os animais, tanto por se considerar tal ação ilógica ou por se acreditar que ela vá

interferir nos aspectos produtivos em termos de menor rentabilidade. A ex-engenheira de alimentos do frigorífico, Luciana, ressalta que o gerente de produção é quem poderia passar por cima das normas de abate humanitário. Como afirma, o gerente de produção pode influenciar sobre o controle de qualidade, autorizando, por exemplo, que o gado seja abatido antes do tempo determinado para o “descanso”. Em complemento, diz ainda que “se for depender do gerente de produção, se o boi é para matar em um minuto, ele mata em seis segundos”.

Haveria nesse caso uma tensão entre a lógica produtiva, que basicamente opera com a ideia da máxima produção no tempo mínimo, e o abate humanitário, que teria ao menos dois motivos para ser visto como uma atividade que atrapalha o ritmo produtivo da empresa. Como observei durante o trabalho de campo, a primeira questão possível de imaginar refere-se ao tempo para a produção, que aumenta devido à necessidade de se cumprir o tempo de espera nos currais. A segunda questão diz respeito ao peso do produto. Em conversa informal com uma técnica de enfermagem que trabalha no frigorífico, ela me contou que o tempo de espera é prejudicial para o rendimento da empresa, porque só ao parar de comer, o animal já perde peso. Quanto maior o tempo de jejum, maior a quantidade de peso perdida e, por isso, o gerente de produção tem o costume de questionar o jejum. Nesse mesmo sentido, Luciana relatou então que, durante o tempo que trabalhou no frigorífico, viu “várias confusões do bovino chegar e o gerente de produção dizer que era logo para matar tudo e não queria deixar para fazer a dieta hídrica e tal” (Entrevista concedida em Açailândia, MA, em Julho de 2012).

As atividades no frigorífico podem ocorrer com ou sem a aplicação das normas de abate humanitário, pois as mesmas não são imprescindíveis para a obtenção do produto final. Nesse sentido, Luciana ressalta que o rigor de sua aplicabilidade depende dos profissionais do frigorífico: “Existe o que eu falei, se você quer a qualidade ou se é o ganho, se é pelo que produz”, então, depende “da inspeção federal que está lá dentro, do profissional. É difícil ter um controle 100%” (Entrevista concedida em Açailândia, MA, em Julho de 2012). A normatização das operações que levam em conta o bem-estar animal é de difícil padronização, uma vez que diz respeito em muitos casos a microações dos funcionários com relação aos bovinos. E ocorre que os funcionários nem sempre estão “convencidos” de que as condições físicas e emocionais dos animais são relevantes ou têm interferência sobre a qualidade da carne. Essa questão pode ser percebida através da fala de Luciana:

A questão é complicada porque a gente vai lá e explica e eles acham besteira. A gente diz, olha o bichinho não pode sofrer, a gente tem que dar o choque na parte da tal, porque em outro local pode afetar a qualidade da carne e o bichinho pode sofrer. Aí eles acham a maior idiotice porque não tem conhecimento prévio. E, se a gente entrar no frigorífico, a maior parte das pessoas que trabalham não tiveram estudo nenhum. Noventa por cento, sinceramente, você vai ver que eles não têm estudo nenhum. Tudo o que eles fazem é o que o controle de qualidade ensina para eles antes de entrarem para fazer o trabalho (Entrevista concedida em Açailândia, MA, em Julho de 2012).

De um lado, há um questionamento gerencial sobre até que ponto as normas de abate humanitário atrapalham o ritmo produtivo do frigorífico. De outro lado, existe uma resistência por parte dos funcionários em levar em consideração a importância de tratar bem os animais. Essa resistência se explica não só pela falta de conhecimento, como mencionou Luciana, mas pela aplicação do abate humanitário, que pesa também sobre a quantidade ou a natureza do trabalho no frigorífico. Os funcionários são orientados a mudar sua forma de lidar com os bovinos com o objetivo de garantir a seguridade física e emocional dos animais. Diante dessa nova situação, como me explicou Tiago, o abate humanitário “muda às vezes para melhor, as vezes para pior, porque tem mais serviço”. A preocupação com as condições de bem-estar resultou na introdução de novas tarefas na rotina de trabalho. Sobre essa questão, Luciana afirma que “a maioria que está ali só quer ganhar seu salário mesmo”. Por isso seria difícil convencê-los sobre a incorporação dessas novas práticas.

Mas fundamentalmente existe ainda a dúvida sobre por que tratar bem animais que vão morrer. Sobre os esforços para convencer os funcionários a respeito desse aspecto, Luciana diz que argumentava da seguinte maneira:

Imagina tomar um choque desse na sua perna de forma errada? Mas eles diziam: Ah, mas o choque não é do mesmo jeito? Eu digo, não, tem um determinado local que não machuca ele. E aí, às vezes, desligavam o chuveirinho para o bichinho não tomar banho e diziam: Ah, besteira isso, lá dentro não vai tirar o couro, nem vai contaminar nada, então você diz, não é questão só de contaminação, relaxa o bovino, então ele vai chegar muito melhor lá (Entrevista concedida em Açailândia, MA, em Julho de 2012).

A partir da crítica dos defensores dos animais, há uma série de inevitabilidades acerca das condições vividas pelos animais, e que prejudicariam seu bem-estar. A morte é a principal

delas. Nesse sentido, as normas de abate humanitário soam apenas como uma atenuação dessas ações. Mas os funcionários não encontram sentido em amenizar o sofrimento dos animais. Todos esses aspectos em conjunto demandam uma justificativa que demonstre porque o abate humanitário é essencial. Qual seria a importância de evitar que o animal sofra? Podemos observar que o discurso de convencimento passa pelas informações sobre os benefícios econômicos advindos desse novo modelo operacional. Embora as novas técnicas sejam uma exigência da lei, e possam ser consideradas formas éticas de tratar os animais, o seu cumprimento, como vimos, depende em grande parte da iniciativa pessoal dos funcionários, que são motivados por critérios econômicos. Como relatou Luciana, a fiscalização e a normatização dessas técnicas não se estruturam de forma rígida. Nesse caso, a disposição da lei como fator justificador possui menos centralidade que os ganhos econômicos que seriam obtidos.

A partir dessa lógica, justifica-se que, embora a morte dos animais exista como uma situação inevitável, esse fato não deve excluir que os bovinos recebam um tratamento considerável plausível ou justo. Observamos então uma série de ambiguidades nesse esforço de aliar a preocupação com o bem-estar dos animais às vantagens econômicas advindas desse novo procedimento. Essas ambiguidades podem ser observadas na fala de Tiago:

Tem animal, cavalo, burro, égua, a gente bate muito neles, eles vão saber que tu vai neles. Quando você chega perto deles, eles não deixam você encostar, porque sabem que você vai fazer uma coisa de mau neles. Eles sentem isso. Sentem dor, sentem medo de ti, tudo eles sentem. Se ele sentir dor, ele endurece a carne. O sangue não sai. Tem tudo isso. Se eu prender aqui, a carne endurece, se o sangue está rodando, a carne está boa. O gado não, ele morre e aí endurece a carne. A carne prende o sangue, o sangue não sai. Por isso que ele tem que estar tranquilo, o sangue correndo bem para ele morrer tranquilo (Entrevista concedida em Açailândia, MA, em Julho de 2012).

Como podemos observar, Tiago constrói seu argumento inicialmente demonstrando que não há dúvidas de que os animais podem sofrer e as estratégias por eles utilizadas para se livrarem do sofrimento seriam indícios dessa capacidade. Dando prosseguimento ao seu argumento, ele complementa a discussão a partir de observações técnicas e econômicas. Nesse caso, Tiago inicia sua argumentação tratando o animal como sujeito, mas termina sua fala tratando o animal como matéria-prima. Essa dualidade também está presente na fala de Luciana, quando diz que quem trabalha com alimento tem que trabalhar com carinho:

No abate humanitário é a hora que a gente vai observar também se o bovino tem alguma doença, algum problema. Se ele está muito tempo deitado tem alguma coisa errada, então vamos analisar o que está acontecendo. Eu sempre foco nos meus alunos, olha se vocês não trabalharem com carinho, se vocês não querem cuidar do alimento, que eu acho que é a coisa primordial do ser humano... Então quem mexe com alimento tem que ter cuidado, tem que ter um carinho especial. Não é uma cadeira que você está construindo, é uma coisa primordial para o ser humano, então tenha a certeza de que quer trabalhar com isso. (Entrevista concedida em Açailândia, MA, em Julho de 2012).

Em meio à discussão sobre abate humanitário, a ideia em torno do que seria “trabalhar com carinho” assume então os dois significados do que está sendo discutido nessa seção. Tanto pode fazer referência ao cuidado afetivo que se deveria ter com os animais, como pode fazer referência ao senso comum em torno dessa expressão, que significa a realização de um trabalho bem feito, desempenhado com zelo e comprometimento por parte daquele que assume a tarefa.

4.7 Tecnologias da morte: a conciliação da subjetivação e objetivação dos animais

Ao considerarmos, primeiro, que animais sofrem e, segundo, as denúncias contra o “sofrimento animal”, observamos que o ato de matar animais para comer passa por uma situação de crise que promove mudanças no campo econômico. A legislação existente sobre bem-estar, no âmbito nacional e internacional, demonstra que de fato está em curso uma perspectiva que aceita de forma legítima a capacidade dos animais de sentir e que, por conseguinte, pressiona o mercado da carne a levar em consideração essa nova realidade. Os agentes desse mercado são obrigados, portanto, a adotar novas estratégias com o intuito de reordenar em termos morais e práticos sua forma de atuação. A respeito dessa tensão que permeia o estatuto do animal como sujeito e objeto, simultaneamente, observamos que a incorporação da perspectiva de que os animais são seres que sentem não promoveu a reversão da condição desses animais, considerados a partir de sua condição como matéria-prima para a produção de um bem alimentício.

No âmbito das normas de bem-estar não se fala em garantir o direito à vida dos animais, mas em otimizar os rendimentos econômicos dessa indústria. Haveria, podemos dizer então, uma aparente contradição, se considerarmos a lógica acerca do valor da vida

expressa pelos defensores dos direitos dos animais. Pois não sofrer consistiria também em não ser morto, já que a perda da vida seria considerada fonte de sofrimento. Nesse caso, é preciso lidar então com o fato de que os animais continuarão a ser abatidos para a produção de carne. Para lidar com essa aparente contradição, Milton explora o que entende como uma existência diferente entre as espécies animais que, como consequência, traz a cada delas uma forma de tratamento particular:

Eu, quando comecei aqui há nove anos atrás (sic), o dono era um português e aí ele conversando comigo no dia da minha entrevista para começar a trabalhar aqui, você é veterinário, tem que cuidar dos animais, você quer matar os animais, como é isso, me explica isso, eu falei não, isso daí não é animal de estimação, vivemos em um país capitalista, a gente mata os animais para alimento (Visita técnica no frigorífico JBS em Açailândia, MA, em Julho de 2012)..

Os bovinos estão inseridos na rede de produção da carne como matéria-prima, logo privá-los da morte é que seria contraditório dentro desse sistema econômico. Incorporar a subjetividade atribuída aos animais na perspectiva mais radical, que justifica a igual consideração moral entre humanos e não humanos, pode ser entendida como uma ação disparatada por parte desse mercado, uma vez que não faria sentido à sua lógica de funcionamento. Podemos pensar que esse cenário dificulta a elaboração de um discurso para o animal em si. Mas como então o princípio do bem-estar adquire razoabilidade? Haveria espaço para a preocupação ética com o bem-estar dos animais na cadeia produtiva da carne? Observamos que de fato esse princípio é reconhecido e levado a frente, contudo, seu fundamento adquire outros contornos. A preocupação com o “sofrimento animal” não adquire sentido a partir da sacralidade da vida, mas se torna pertinente com relação à eficiência produtiva. Temos, então, uma argumentação plural, que oscila entre a subjetivação e objetivação do animal.

A partir da discussão realizada até aqui, observamos que a disposição moral a respeito do cuidado com a vida dos animais de produção no frigorífico raramente é refletida como um componente importante. A regulamentação humanitária, como afirma Remy (2003), necessita de um recurso a um discurso específico sobre o animal. E como vimos, ainda que a subjetividade seja incorporada e, portanto, considerada uma dimensão válida, os agentes econômicos elaboram um discurso relacionado à qualidade da carne. Evitar o “sofrimento”, a “dor”, o “desconforto” aparece como uma exigência que atende aos bons padrões de produção

da indústria. Desse modo, se, por um lado, os defensores acionam as evidências científicas sobre a consciência dos animais para fundamentar denúncias contra as situações de violência e morte a eles infligidas, por outro lado, a maneira como o sofrimento é incorporado no âmbito das relações mercantis se dá por meio de um deslocamento desse sentido.

O bem-estar animal surge como uma forma normativa que visa refundar o vínculo entre humanos e animais para além da lógica industrial e do mercado e da relação entre operadores e matéria-prima. Mas observamos que as questões afetivas e éticas têm menor centralidade do que a preocupação econômica. Ou importam como critério que assegura a boa gestão do animal/máquina. Aceitar os aspectos que garantam a boa vida dos animais significa garantir a qualidade de sua transformação em mercadoria. Realizar o manejo de uma maneira que leve em conta as sensações dos animais e estabelecer um ambiente “calmo”, “confortável” e “livre de estresse” é importante para a eficácia do gerenciamento técnico.

As emoções, que são tratadas no campo do imponderável, do que seria o contrário da razão, e o que não se pode controlar, são cientificamente definidas, tecnicamente controladas e geridas em um sistema econômico de produção em massa. A comprovação científica sobre a capacidade de ter emoções faz dessa realidade um imperativo técnico e não um imperativo moral. Portanto, através de uma pressão externa e ética, a perspectiva do bem-estar é apropriada e ressignificada, tornando-se uma diretriz gerencial interna, implicada com a lógica produtiva. Nesses termos, abate humanitário significa cuidar bem do produto, ou seja, tratar os animais adequadamente é importante, pois se trata de uma mercadoria valiosa.

Retomando a discussão sobre os regimes de humanização e animalização, vemos que a matabilidade, discutida por Giorgio Agamben, e que inseri no regime de animalização está para além da oposição entre objeto e sujeito. Como vimos, os animais de produção são sujeitos, mas também são objetos porque são matáveis. O que significa dizer que possuem uma subjetividade, mas não são dotados integralmente da condição moral de pessoa. Pois se fala de um tratamento humanitário, e os animais são mercedores deles, mas, no final do processo, perderão a vida, o que seria uma violação do que compreendemos como os direitos humanitários básicos e invioláveis.

Entendemos ainda que embora as relações entre humanos e animais no frigorífico são entendidas também como uma relação entre sujeitos dotados de intenção e consciência reflexiva, a produção da carne escapa do assassinato e o seu consumo, do canibalismo. Os animais são sujeitos de um tipo inferior. Sofrem como os humanos, mas não são humanos.

Humanos e bovinos são semelhantes, mas também são diferentes. A preocupação moral com a vida dos animais é limitada, pois são compreendidos como seres predestinados para se tornarem alimento. Essa perspectiva pode ser observada na fala de Milton, descrita acima, quando justifica porque, mesmo sendo médico veterinário, trabalhava produzindo a morte de animais.

Observamos então que o discurso do abate humanitário se constitui como um mecanismo que incorpora a crítica e faz dela o próprio meio para se livrar do mal moral em torno da crescente sensibilização com os animais, imputado também sobre essa estrutura produtiva. Atribuir humanidade aos animais poderia ser compreendido como uma ação que tornaria ainda mais inconcebível o que se tenta autorizar. Mas é justamente pela radicalização da sensibilidade que esse mercado colocará fim ao problema moral de matar animais: pois o abate humanitário garante uma morte digna. A morte e o tratamento que a antecede seguem as orientações em torno dos cuidados paliativos que conduzem à “boa morte”. Portanto, a discussão sobre abate humanitário torna conciliável o que poderia parecer-nos inconciliável, ao fazer uso de práticas que tornariam ético o processo de morrer nos frigoríficos.

A antropóloga Rachel Aisengart Menezes (2003) discute a morte na contemporaneidade que, em contraste a uma situação em que moribundos eram abandonados para morrer, passa a ser conduzida por profissionais de saúde em direção à “boa morte”. Esse processo de morrer consiste em assistir o paciente terminal “até os seus últimos momentos, buscando minimizar tanto quanto possível sua dor e desconforto” (2003, p. 132). Esse modelo, ainda segundo a antropóloga, compreende a categoria “dignidade no morrer”. Os animais de produção não são moribundos e nem pacientes terminais, mas sua morte é igualmente irreversível. E, levando em conta sua subjetividade, torna-se ético conferir-lhes o direito de morrer dignamente. Assim, seria colocado fim, ou ao menos diminuiria o problema de ter que matar o animal para a produção de alimento. Portanto, ainda que o abate humanitário se justifique em termos técnicos, é possível comparar seus procedimentos com a lógica que a morte adquire na contemporaneidade, a fim de compreendermos de que modo a indústria da carne busca legitimidade. As técnicas de abate humanitário e bem estar animal nos permitem observar uma ética cuidadosa no tratamento dos animais que serão transformados em comida.

Essa preocupação ética é um tema discutido pelos antropólogos que estudam as relações entre humanos e não humanos no pensamento e prática indígenas. Para discutir sobre

o problema moral e ontológico da caça, Carlos Fausto (2002) trata dos caçadores da floresta boreal americana. De acordo com Carlos Fusto, para essas sociedades, “animais, vegetais, deuses e monstros podem também ser “pessoas” e ocupar a posição de sujeito na relação com os seres humanos” (2002, p. 9) . Desse modo, os caçadores apresentam uma “uma etiqueta rigorosa que determina os modos de matar, consumir e falar sobre os animais” (p. 9). De acordo com o antropólogo, essa ética responde ao problema moral da predação e possui uma ênfase ideológica na regeneração da caça. Portanto, o abate dos animais é feito mediante:

Uma ética cuidadosa no tratamento das presas: morte rápida e limpa, corte e preparação apropriados, oferendas, deposição adequada dos ossos, consumo completo da carne. É preciso respeitar os animais sob pena de dificultar o processo de sua regeneração, de perder a comunicação onírica com eles, levando-os assim a desaparecer do território de caça. (FAUSTO, 2002, p. 10)

Comparativamente às técnicas de abate entre sociedades ameríndias, observamos, a partir da regulamentação humanitária, que os animais, igualmente, não são considerados meros artefatos. Na medida em que sua subjetividade é aceita e respeitada, os frigoríficos deixam de ser lugares de pessoas cruéis e a morte dos animais não é mais tratada de forma banal. Na medida em que as condições físicas e emocionais dos animais são levadas a sério, considera-se que, mesmo diante da morte inevitável, eles são tratados dignamente, sem sofrimento desnecessário.

O abate humanitário propõe, então, uma conciliação entre o animal-objeto dos modernos, e o animal-sujeito dos defensores, mas produzindo uma nova tensão: sujeitos matáveis. Os homens devem ser radicalmente opostos ao animal, pois reside aí a justificativa sobre sua distinção moral. Essa oposição é constituída por ausências, o animal se caracteriza por aquilo que não tem, em comparação com os humanos. Entretanto, se tomarmos a normatização humanitária como uma estratégia para lidar com o mal-estar de comer carne, que pode ser assim pensado tanto do ponto de vista de antropólogos, como Claude Lévi-Strauss (2009) e Stephen Hugh-Jones (1996) ou da crítica dos próprios defensores, observamos que o controle sobre os animais de produção se justifica através da confirmação de uma semelhança ou presença. O discurso do bem-estar reconhece a subjetividade dos animais e enfatiza a necessidade de garantirmos a eles boas condições de vida e de morte, mas autoriza a matá-los legitimamente. O que seria uma contradição da modernidade, misturar esses dois domínios ontológicos, os frigoríficos o fazem por excelência e como condição para

a sua existência. Embaralhando sujeito e objeto, simetria e assimetria, o sistema industrial de produção da carne acentua a fluidez da linha demarcatória entre humano e animal, mas faz dessa fluidez um atenuador de sua prática.

As categorias humano e animal, sujeito e objeto, mesmo para pensarmos nas relações sociais na modernidade, podem ser tratadas, portanto, como “facilidades reducionistas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2010). Humanos e não humanos podem partilhar uma condição comum de pessoa. A determinação ontológica dos seres e as consequências políticas que dela se originam extrapolam a abstração conceitual em torno de uma organização do mundo que opera a partir de categorias binárias. Os defensores confrontam essa dualidade ao afirmar que animais também têm direito à vida, mas, de outra perspectiva, reafirmam essa mesma dualidade, pois transportam os animais para o lado da fronteira do humano, pessoa e sujeito de direito para reivindicar seu pertencimento a comunidade moral.

O propósito desse capítulo foi o de discutirmos o cromatismo generalizado (Deleuze e Guatarri, 1995) que melhor identifica as categorias humano e animal. Em outros termos, pensar, como Viveiros de Castro enfatiza, que “toda linha de partição se flexiona em uma curva infinitamente complexa” (2010, p. 21). Conforme visualizamos, operamos uma distinção moral entre humanos e animais, mas que engloba uma distinção e uma semelhança entre os próprios humanos, bem como entre os próprios animais. Nesse caso, não haveria metafísica que resistisse a todos esses cruzamentos das categorias ontológicas e sua correspondência moral.

Em seu trabalho sobre o perspectivismo ameríndio, que já se tornou clássico, e que entre diferentes obras é discutido em *Metafísicas Canibales*, 2010, Eduardo Viveiros de Castro trata da teoria cosmopolítica ameríndia que descreve:

(...) um universo habitado por distintos tipos de actantes ou de agentes subjetivos, humanos e não humanos – os deuses, animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, com muita frequência também os objetos e artefatos – dotados todos de um mesmo conjunto geral de disposições perceptivas, “apetitivas” e cognitivas, ou dito de outro modo, de “almas” semelhantes. (2010, p. 35)

Sobre esse universo, o antropólogo afirma que a distinção entre natureza e cultura não pode ser utilizada para descrever certas dimensões ou domínios internos das cosmologias não ocidentais. Todos os componentes do cosmo podem revelar-se uma pessoa, pois essa condição

“não se trata de uma simples possibilidade lógica, mas sim de uma potencialidade ontológica” (p. 35). Conforme o pensamento ameríndio, a “personalidade” é uma questão de grau, de contexto e de posição, em vez de uma propriedade distintiva de determinada espécie. Nesse caso, “alguns não humanos atualizam essa potencialidade de maneira mais completa que outros, e alguns, no entanto, a manifestam como uma intensidade superior a de nossa espécie e nesse sentido são ‘mais humanos’ que os humanos” (p. 36). E Viveiros de Castro conclui que a condição de pessoa pode ser concedida às demais espécies, assim como negada a outros coletivos de nossa espécie.

Como percebemos, há proximidades possíveis entre o que discutimos nesse capítulo e a cosmologia ameríndia. Basicamente, a proximidade diz respeito à possibilidade de diferentes componentes do cosmos - principalmente, humanos e animais, como discutimos - se tornarem pessoas ou coisas. A discussão sobre os bandidos da cidade do Rio de Janeiro e sobre os chamados pets exemplifica essa perspectiva. Discutimos, a partir desses casos, que a subjetividade, mesmo na modernidade, não é uma propriedade intrínseca a determinadas espécies, mas uma condição moral que pode ser experienciada por humanos e não humanos.

Portanto, se a distinção natureza e cultura não descreve certos domínios da cosmologia ameríndia, torna-se cada vez mais claro que não descreve a cosmologia ocidental. A respeito dessa mesma discussão, Ana Maria Ramirez Barreto (2010) afirma que a noção do que é exclusivamente humano “perde seu status como um conceito claro e distintivo, emergindo como uma quimera com pouco valor efetivo” (p. 84). De acordo com a antropóloga, a ilusão que separa a espécie humana, definindo-a como uma classe natural, seria uma visão de mundo distorcida e específica da cultura ocidental. Não quero dizer que a experiência como pessoa ocorre de maneira similar e tenha as mesmas implicações morais, jurídicas, econômicas, religiosas, etc. na cosmologia ocidental e não ocidental. Mas, de todo modo, sobre a perspectiva dos direitos e do reconhecimento moral, essa instabilidade entre humanos e animais existe. O que nos coloca também em contato com a indeterminação do que seria distintamente humano.

Dessa distorção, discutida pela antropologia e que não teria sido provocada primeiramente ou exclusivamente pelos defensores, estes têm ao seu dispor uma abertura para fazer valer sua forma de compreensão do mundo, no que se refere à simetria do valor moral da vida entre humanos e animais. Assim observamos, na modernidade, que os animais compartilham cada vez mais do mundo dos humanos como humanos.

Considerações finais

No dia 11 de Maio de 2015 o portal da internet “Direito dos animais” vinculou a seguinte manchete: “Jumento é agredido a pauladas e depois esfaqueado”. A menção ao crime ocorrido foi enunciado da seguinte forma:

Um crime ambiental chocou os moradores da Rua Oswald Araújo, na Praia do Futuro. Por volta das 4 horas da manhã deste sábado, um indivíduo identificado como Luquinhas Bento da Silva teria agredido a pauladas um jumento e, posteriormente, provocado várias perfurações com arma branca. O mesmo teria enterrado o animal, ainda com vida, próximo ao local do crime. Segundo informações de populares, o criminoso dizia: “matei um jumento, se alguém achou ruim, mate gente também”. Revoltando com tamanha violência, os moradores acionaram a polícia e a Sociedade Protetora dos Animais do Ceará (SPA)

A reportagem citada acima poderia compor a sessão policial de qualquer jornal, em razão do teor empregado para a cobertura do caso ocorrido. Como é possível observar, a consideração a respeito do crime contra o jumento mobilizou o repertório acionado nas denúncias sobre os crimes cometidos contra a vida humana. Mesmo que a notícia tenha sido divulgada em um portal direcionado exclusivamente à questão animal, fica claro como o mesmo universo em torno de delitos, transgressões, perversidade, atrocidades e etc. foi acionado, englobando, portanto, humanos e animais em um idioma moral e de violência comum.

Ao longo dessa tese discutimos sobre a elaboração da questão animal como objeto de reivindicação política por parte dos defensores. Através da construção de uma teoria ética e do direito animalista, os defensores têm o objetivo de conferir legitimidade às denúncias contra os considerados maus tratos cometidos aos animais e exigir a condenação dessas práticas. Podemos enfatizar então, como já foi enunciado, que a questão animal se constitui como um problema de fronteira. Essa forma de compreensão é trazida também pelos defensores, como podemos observar no trecho abaixo da entrevista com Tagore Trajano:

A Antropologia trabalha com isso, com o humanismo, mas por que só humano? Vamos aumentar esse círculo. Eu não quero tirar ninguém. Acabou o círculo moral humano? Nunca foi meu pensamento, mas na verdade era trazer todo mundo para dentro desse círculo, vamos aumentar esse ismo”. (Entrevista concedida em Brasília, em Agosto de 2014)

A fronteira colocada em questão pelos defensores não se trata de qualquer fronteira. Mas trata-se das divisões entre natureza e cultura e indivíduo e sociedade, que caracterizam as sociedades modernas. A tese da singularidade humana foi defendida na modernidade e se constitui como aspecto importante para a separação do homem da natureza e a sua elevação à categoria de indivíduo, que possui valor absoluto. De acordo com Bruno Latour (1994) essa separação corresponde a “Grande Divisão” instituída e estendida pelos modernos no tempo e no espaço, de tal modo que “sentiram-se absolutamente livres para não mais seguir às restrições ridículas de seu passado que exigia que pessoas e coisas fossem levados em conta ao mesmo tempo” (LATOURE, 1994, pág. 44). Nesse caso, como salienta Gérard Lenclud (2009) humanizar o animal ou animalizar o homem seria um crime contra o espírito. No entanto, a partir da reivindicação de uma simetria moral e política entre humanos e animais, os defensores colocam em questionamento essa singularidade e trazem implicações diversas sobre múltiplas esferas da sociedade.

Em diálogo com uma definição do animal que se constitui por oposição ao humano e por uma soma de deficiências, observamos o esforço dos defensores em conferir capacidades semelhantes a humanos e não humanos. Em busca da concretização de seu projeto político, os defensores foram e vão atrás de capacidades atribuídas exclusivamente a seres humanos a fim de provar que são falsas, ou em outros termos, a fim de provar que humanos e animais compartilham competências comuns. O pensamento filosófico, científico e mesmo religioso que foi utilizado para garantir essa separação é agora revisto para juntar humanos e animais. A identificação de capacidades semelhantes como auto-consciência, linguagem, sentiência e etc, são articuladas pelos defensores para a redefinição ontológica dos animais e a proposição de uma nova ética capaz de fundamentar e justificar uma relação simétrica entre homens e animais. Desse modo, o projeto político defendido diz respeito a uma reabilitação do animal com o objetivo de constituir uma continuidade com os humanos para que se tornem igualmente sujeitos de atenção moral.

A busca dessas semelhanças, presentes no discurso e no texto dos defensores, nos mostra que embora a causa em questão seja a do direito dos animais, a discussão realizada faz parte do debate contemporâneo sobre o humano, ou sobre o que nos torna humanos. O indivíduo moderno (Dumont, 2008), e todos os atributos morais em torno dele, servem de parâmetro para a redefinição ontológica do animal, na perspectiva reivindicada pelos

defensores. Nesse caso, trata-se de afirmar que o humanismo como valor norteia fundamentalmente a ética e o direito animalista.

Dizer que animais são humanos ou atribuir humanidade aos animais não significa apagar a fronteira entre as espécies, mas trata-se de mobilizar o apelo à “sensibilidade moderna” (HUGH-JONES, 1996), que pode ser chamada também de “sentimento de humanidade” (CORCUFF, 2001) para proteger a vida dos animais. O sentimento de humanidade é definido por Corcuff como uma compaixão a todos os males que afligem a espécie humana. Em conformidade com essa definição, dizer que animais são humanos significa afirmar que, de igual modo, devemos ter compaixão pela sua vida. A causa animal é então definida pelos defensores como uma “cruzada humanitária” (GODILHO, 2009). O sentimento de humanidade coloca em questão o que podemos ou não podemos fazer com suas vidas, em suma, trata das ações consideradas humanas ou desumanas no que diz às formas de tratamento conferidas também aos animais. Esse sentimento é o que faz com que a afirmação de que os animais também possuem consciência, passe para a necessidade de protegermos moralmente sua vida. Mas como discutimos, principalmente no segundo e terceiro capítulo, essa cruzada humanitária, conforme a perspectiva dos defensores, não é baseada em sentimentalismo, mas é fundada sob a pretensão de que se trata de aspectos objetivos da realidade. Portanto, os defensores fazem da emoção, em particular, um problema político. E da causa animal, em geral, uma questão de justiça.

A respeito da universalidade do humanismo, Phillip Corcuff trata dessa dimensão como tendo uma “pretensão imperialista”. O que podemos observar então é que essa pretensão foi além do que os próprios humanistas imaginaram. O humanismo, a partir dele mesmo, é acionado pelos defensores para abarcar os animais, produzindo então uma instabilidade sobre conceito de homem e humanidade. A atribuição de humanidade aos animais se constitui como uma revisão crítica da definição da humanidade “como categoria de percepção e como conjunto de humanos” (CORCUFF, 2001, pág. 163). Em paralelo aos estudos feministas que contribuem para a análise da construção social do feminino e do masculino, como vimos no primeiro capítulo, a defesa da ética e do direito animalista nos permite de igual modo pensar na historicidade e na construção mais geral acerca do conceito moderno de humano. E nesse caso, a instabilidade pode ser apontada, pois os defensores promovem a revisão de definições essencializadas que marcariam a diferença entre o

humanos e os demais viventes. A partir dessa revisão, buscam dar um novo sentido a categoria humanidade a fim de englobar não só os humanos, mas também os animais.

Então, se podemos dizer que a questão em jogo, posta pelos defensores, diz respeito a fronteira entre humanos e animais, essa questão se traduz num reordenamento dos seres a quem devemos obrigação moral. Frente a “flexibilidade interpretativa do mundo” (VANDENBERGUE, 2006), os defensores trazem uma situação em que os animais são vistos como sujeitos ou pessoas. A consideração do animal como pessoa tem implicações sobre a moral e o direito, pois carrega o imperativo de que deveríamos trata-los de forma individualizada e garantir sua igualdade e liberdade. Desse modo, diferentemente da preocupação ambientalista com a biodiversidade ou com o equilíbrio dos ecossistemas, por exemplo, a ética e o direito animalista são fundados na moderna visão individualista do homem e no seu ideal de autonomia. Dito isso, se Marcel Mauss (2003) questionou como, ao longo dos séculos, “através de numerosas sociedades, se elaborou lentamente, não o senso do “eu”, mas a noção, o conceito que os homens das diversas épocas criaram a seu respeito?” (p. 371). Observamos, por parte dos defensores, a elaboração de uma ideia em que os próprios homens compartilham o espaço da moral e do direito com os animais.

Ao colocar em questão a ontologia que separa humanos e animais, os defensores produziram um discurso geral e crítico sobre a modernidade, indentificando-a como uma “modernidade antropocêntrica”. Corrigir o lugar ocupado pelos animais significa corrigir a injustiça advinda desse modelo de civilização, que fez do homem o único ser merecedor de proteção moral e deixou de reconhecer os animais como pessoas. Os defensores inauguram então uma nova crise de consciência para o homem moderno ao fazer do antropocentrismo um problema moral. A luta política em favor dos animais é constituída nos termos de um descentramento do homem como única espécie considerada capacitada a receber dignidade moral. Em paralelo com as teorias pós-colonialistas podemos vislumbrar que os defensores colocam em questão, portanto, o pós-antropocentrismo.

As teorias pós-colonialistas tratam criticamente da mecânica de elaboração do outro, pensando “sobre a constituição imperialista do sujeito colonial” (SPIVAK, 2010, p. 84). Em seu trabalho chamado *Pode o subalterno falar?*, Spivak trata do “outro” como vítima de uma “violência epstêmica”, na medida em que este “outro” foi construído de forma homogênea pela ciência europeia. Segundo esse entendimento, os povos não ocidentais foram condenados ao silêncio e impedidos de produzir conhecimento sobre si próprio. Com essa pergunta, que

dá título ao seu livro, Spivak discute a capacidade do “outro” de se representar, ou seja, de se subjetivar autonomamente. Nesse caso, as teorias pós colonialistas buscam repensar a maneira como o “outro” é ou foi representado no discurso moderno ocidental. Esse olhar crítico, ao mesmo tempo em que mantém a relação entre conhecimento e poder (VERAN, 2012), produz um impacto sobre essa relação na medida em que os pensadores ocidentais deixam de ser considerados os únicos capazes de produzirem conhecimento.

Foi discutido no final do segundo capítulo, que a extensão da ética e do direito para abranger os animais nos leva a um novo sentido do “outro”, agora, multi-espécie. Conforme a perspectiva dos defensores, os animais também foram vítimas de uma violência epistêmica. E o erro do antropocentrismo consiste na discriminação do animal que, rebaixado ao estatuto de objeto, se tornou amoral. A reabilitação moral dos animais, na perspectiva dos defensores, passou pelo resgate de sua capacidade de agência. A partir das teorias pós-colonialistas, assim como da discussão de Éric Baratay e Jacques Derrida, podemos compreender que a causa animal consiste na necessidade de reconhecermos que os animais também possuem um ponto de vista sobre si, e este deve ser respeitado. No entanto, o problema que se coloca pelas teorias pós-colonialistas sobre a capacidade do subalterno de se representar se torna mais complexo quando se trata dos animais.

A pergunta “pode o animal falar?” compreende duas respostas: uma se ele efetivamente possui linguagem e é capaz de se comunicar. A segunda, é se ele é capaz de se fazer entender, ou como nós humanos podemos compreender o que o animal diz sobre si. Dentro dessa complexidade, os fundamentos da ética e do direito animalista são entendidos como formas antropomorfizadas de ver os animais. Como vimos, autores como Phillippe Descola, Bruno Latour e Émilie Hache discutem que o moderno movimento de defesa dos animais não é capaz de dar voz aos animais, mas é guiado por valores humanos, enquanto parâmetro fundamental. De acordo com Descola:

As manifestações de simpatia pelos animais são ordenadas em uma escala de valor — geralmente inconsciente, mas totalmente explícita em alguns animal philosophers (Singer 1989; Regan 1983) — cujo ápice é ocupado pelas espécies percebidas como as mais próximas do homem em função de seu comportamento, fisiologia, faculdades cognitivas ou da capacidade que lhes é atribuída de sentir emoções. (1998, pág. 23)

Em consideração a esse assunto, Latour e Hache (2010) afirmam que os animais não estão presentes no discurso que reivindica seus direitos. Conforme a crítica feita pelos autores, a presença dos animais, nesses textos, ocorre de forma passiva. Nesse caso, poderíamos afirmar que os animais, ainda que em nome de sua libertação, estariam sendo mais uma vez vítimas de uma violência epistêmica. Na introdução dessa tese discuti algumas questões em torno do projeto de lei do município de São Paulo que pretende proibir a comercialização e a produção de *fois gras*. Em maio de 2015, ocorreu a segunda votação na Câmara. O projeto foi aprovado, faltando então apenas a decisão do prefeito Fernando Haddad. A notícia foi comemorada pelos defensores e, mais uma vez criticada por comerciantes, produtores e donos de restaurantes. Em uma reportagem sobre o assunto, um jornalista citou o seguinte diálogo com o prefeito: “Em conversa com jornalistas ontem, não quis antecipar se sancionará a lei antes de analisar experiências internacionais e ouvir todas as partes²⁴”.

O que chama atenção a respeito da fala de Fernando Haddad, e que tem pertinência para a discussão, é o trecho em que diz que ouvirá todas as partes. A pergunta que se coloca é: quando diz que vai ouvir todas as partes, o prefeito vai ouvir patos e gansos? Ele considerou ouvir os animais? Mesmo os defensores consideram que ele irá ouvi-los? Provavelmente e com base no que foi discutido nesse trabalho, a resposta para as perguntas é não. O ponto de vista dos animais, ou as situações que ocorrem em dor e sofrimento, é traduzido pela ciência e tem como porta-voz os defensores. Além disso, a maneira de avaliar essas emoções nos animais tem como parâmetro experiências que são degradantes para nós, humanos. Mas sobre esse assunto ainda insisto com outra pergunta: numa sociedade centrada no indivíduo essa consideração poderia ser diferente?

Abordarei essa questão através do estudo etnográfico realizado por Godfrey Lienhardt (1965) sobre os Dinkas. Na introdução desse trabalho, o antropólogo discute a centralidade que o gado tem no sistema social e econômico da população dinka. O autor ressalta então que “existe um amplo vocabulário dinka, referente ao gado, especialmente às suas distintas cores e tonalidades em sua quase inumerável misturas e configurações” (pág. 17). Esse vocabulário cromático é utilizado como parâmetro para descrição de objetos ou pessoas, demonstrando que “uma ampla gama da experiência dinka é referida ao tema central do gado” (pág. 24). A

²⁴ <http://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2015/05/14/chefs-de-sp-se-rebelam-contr-lei-do-foie-gras.htm>

partir dessa situação particular da relação entre os dinkas e o gado, Lienhard afirma que “gado e homens estão unidos de um modo, todavia mais profundo, em um idioma comum para ambos, pelo qual os dinkas explicitamente concebem suas próprias vidas e as vidas das reses, segundo o mesmo modelo” (1965, pág. 25). Conforme esse estudo etnográfico, observamos que a centralidade do gado produz uma forma de interação em que os animais se constituem como parâmetro para os homens. Assim o idioma comum entre gado e homem se faz pela imitação humana das características do gado.

Observamos então que os Dinkas concebem suas próprias vidas e as vidas do gado a parte de um mesmo modelo ou idioma comum. A consideração a respeito da elaboração da teoria ética e do direito animalista nos permite realizar a mesma observação. Mas se entre os dinkas, é o gado que serve de referência para pensar os humanos, no caso discutido nessa tese, são os humanos que servem de referência para pensar os animais. Desse modo, tratando da relação mais geral entre humanos e animais na modernidade, observamos que em comparação com os dinkas, essa relação se constitui de modo inverso. Nas nas sociedades modernas, também chamada de sociedade dos indivíduos (ELIAS, 1994), é o homem que ocupa essa posição central. E como foi possível observar, esse modelo de relação permanece, mesmo na crítica animalista, uma vez que esta se constitui e se expressa em termos humanos.

Nesse caso, o mal estar moral do antropocentrismo não está ancorado no descentramento moral do humano, mas no descentramento do humano como espécie biológica. Mesmo entre os defensores do direito dos animais, como apontou Latour e Hache (2010), o homem continua detentor da soberania da fala e da representação. É ele que fala em nome dos animais para sua conquista de direitos e a partir de seus próprios valores. O pós-antropocentrismo significa então que singularidade humana, criada por oposição aos animais, agora se investe de uma consideração compassiva em nome da justiça, ao fazer de sua imagem e semelhança argumento para que animais também sejam considerados detentores de direitos. Mas, ainda que passemos a compartilhar a comunidade moral com os animais, continuamos uma sociedade dos indivíduos. Sendo assim, mesmo no que se refere aos animais, a visão individualista do homem se mantém como um “elemento de referência universal” (DUMONT, 2008, p. 57).

O sociólogo Frédérick Vandenbergue (2006) avalia a possibilidade de que as teorias e outras tentativas sócio-filosóficas, que desenvolvem uma ontologia experimental que borre obstinadamente as demarcações entre os mundos material, animal e humano, se torne um

problema para a humanidade. Esse problema, segundo o autor reside no fato de que essas teorias podem “muito bem fornecer a capacidade ideológica às práticas sociotécnicas de engenheiros das indústrias contemporâneas bio e cibertécnica do capitalismo tardio que produzem artificialmente uma natureza monstruosa que transforma a natureza do homem ela mesma” (VANDENBERGUE, 2006, p. 54). Ao tratar dessas teorias como um jogo anti-humanista, Vandenbergue se preocupa com a violação do que seria propriamente humano, através de procedimentos como a clonagem, o xenotransplante e etc. Em diálogo com a perspectiva de Vandenbergue, observamos, no entanto, que no que se refere propriamente à crítica animalista, não há aqui a perda do sentido humano, mas podemos dizer que há uma reafirmação desse sentido através de sua extensão para representar também os animais.

A mobilização política em favor dos animais, entendida como uma produção da extensão moral da condição humana, demonstra que os defensores acreditam na “grande divisão moderna”. Esta divisão, no entanto, como afirma Bruno Latour (1994), é uma ilusão pois os modernos promovem a mistura entre gêneros de seres completamente novos, que são híbridos de natureza e cultura. Nesse caso, embora a luta em curso pelos defensores tenha como ponto de partida uma ideia linear sobre a extensão de direitos, discutimos no último capítulo que a linha demarcatória entre homem e animal é mais fluida do que os defensores acreditam, ou do que essa divisão moderna suporta.

A crítica animalista é fundamentada inteiramente na oposição entre natureza e cultura, e perde de vista situações cotidianas em que a determinação ontológica dos seres e as suas consequências políticas não se reduzem à abstração conceitual que organiza o mundo a partir de categorizações binárias. Como exemplo, discutimos a inversão na lógica dos direitos quando determinados animais têm uma vida mais valiosa que determinados humanos e a noção de sujeitos-matáveis, utilizada para descrever o tratamento humanitário destinado aos animais de produção. Portanto, os defensores dizem fazer uma crítica política sobre os modernos, mas na verdade acentuam a tese sobre a modernidade e seus híbridos de natureza e cultura. Em vista disso, a luta em favor dos direitos dos animais deve ser pensada, portanto, como um elemento que desestrutura a tradição do pensamento ocidental na medida em que postula a vigência de uma nova ordem social. Mas também como um elemento que expõe as fissuras do projeto moderno de purificação crítica.

Por fim, cabe dizer que a vivência num mundo multiespecie nos coloca muitas questões: filosóficas, científicas, religiosas, morais, jurídicas, econômicas e

socioantropológicas. Há um amplo debate pela frente acerca desses processos em todas essas dimensões e que se impõe como desafio inclusive para os defensores. Como exemplo das questões que surgem em torno dessa vivência multiespecie, podemos citar que em Abril de 2015 foi inaugurado na Noruega a primeira delegacia especializada em crimes contra animais. Vimos no primeiro capítulo que essa é uma das demandas dos defensores. Em uma das reportagens sobre esse acontecimento, podemos observar uma série de questionamentos e indefinições sobre a atuação da delegacia:

Não se sabe ainda até que ponto será considerado crime, por exemplo, a violência contra uma tarântula de estimação ou peixes em aquário ou o que se considera cruel, já que engaiolar um pássaro pela vida toda ou obrigar cadelas a cruzarem para produção comercial de filhotes é igualmente cruel, mas visto como bastante aceitável pela sociedade²⁵.

O antropólogo Marcel Mauss (2003) trata do projeto de construção social dos humanos como pessoas, como obra de um longo do trabalho de filósofos. A respeito desse processo para a construção social dos animais como pessoas, observamos que atualmente estamos distante da institucionalização dessa categorização, nos moldes definidos pelos defensores, para os animais. Mas considerando que essa tarefa diz respeito a um longo processo, não podemos deixar de dizer que um trabalho nesse sentido existe. Discutimos ao longo dessa tese que os defensores não são capazes de dar todas as respostas sobre como seria um mundo em que os animais figuram como sujeitos morais e de direitos. De fato, essa nova moralidade abre possibilidades múltiplas de formas de relação entre humanos e animais. Não há dúvidas, portanto, que é imprescindível um debate teórico e político sobre este tema. Em vista disso, essa tese é um esforço de se constituir como uma contribuição acerca desse debate, que podemos dizer, que está só começando.

²⁵ <http://www.culturaveg.com.br/noruega-inaugura-primeira-delegacia-especializada-em-crimes-contra-animais/>

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: Pacificando o Branco, cosmologias do contato no Norte-Amazônico. Orgs. ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

ALVES, Rubens. Sobre a morte e o morrer. [S.I.] Folha de São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/paywall/login.shtml?http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaofz1210200309.htm>>. Acesso em 10 fev. 2014, 20:40:30.

ANZALONE, Guilhem. La viande comme merchandise (enquête) », Terrains & travaux 2/2005 (n° 9), p. 125-142.

BARATAY, Éric. Le point de vue animal. Une autre version de l'histoire. Paris. Éditions du Seuil, 2012.

BECKER, Howard Saul. Outsiders: estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BARRETO, Ana Maria Ramirez. Ontology and anthropology of interanimality.

Revista de Antropología Iberoamericana VOLUMEN 5, NÚMERO 1, Enero - Abril 2010. Pp. 32 - 57

BEVILAQUA, Ciméa Barbato. Direito(s) e agências não-humanas: como julgar os atos de um animal. In: XIX. Reunião Brasileira de Antropologia: Natal/RN, 2014.

BOLTANSKI, Luc. Distant Suffering: Politics, Morality and the Media. Nova York Paris: Cambridge University Press, 2004.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Eve. El nuevo espíritu del capitalismo. Madrid: Akal, 2002.

BOLTANSKI, Luc; Thévenot, Laurent. On Justification. Economies of Worth. Princeton: Princeton University Press, 2006.

BONET, Octavio. Emoções e sofrimentos nas consultas médicas. Implicações de sua irrupção. Teoria e Cultura. Volume 1. Número 1. JAN/JUN 2006.

BONNAUD, Laure e COPPALE. Qui contrôle ce que nous mangeons ? La sécurité sanitaire des aliments. Paris : Ellipses, La France de demain, 2011.

BRETON, David le. Antropologia da dor. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013.

BUTLER, Judith. Precarious Life: the powers of mourning and violence. London/NY: Verso, 2004.

CAILLÉ, Alain. Reconhecimento e Sociologia. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Volume 23, Número 66, 2008, pp. 151-210.

CELKA, Marianne. L'Animalisme: enquête sociologique sur une ideologie et une pratique contemporaines des relations homme/animal. Sociology. Universite Paul Valery - Montpellier III; Universidade do Minho, 2012. França.

CORCUFF, Philippe. Les lumières tamisées des constructivismes l'humanité, la raison et le progrès comme transcendances relatives. Revue du MAUSS, 2001/1 no 17, p. 158-179.

DARWIN, Charles. A expressão das emoções no homem e nos animais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DERRIDA, Jacques. O animal que logo sou. São Paulo: Unesp: 2002.

DELEUZE, Gilles e GUATTARO, Félix. Mil Platôs, Vol.2. São Paulo, Editora 34, 1995.

DESCOLA, Philippe. Par-delà nature et culture. Paris: Editora Gallimard, 2005.

_____. *Estrutura ou Sentimento: A relação com o animal na Amazônia*. MANA: Estudos de Antropologia Social, 4 (1): 23-45, 1998.

_____. L'anthropologie de la nature, Annales. Histoire, Sciences Sociales 2002/1, 57e année, p. 9-25.

_____. À chacun ses animaux. In: *Qui sont les animaux*. Org. BIRNBAUM, Jean. Paris: Éditions Gallimard, 2010.

_____. As duas naturezas de Lévi-Strauss. Sociologia e Antropologia. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. v.1, n.2, 2011.

DESCOLA, Phillippe; PÁLSSON, Gísli. *Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.

DIAS, Edna Cardoso. Os animais como sujeitos de direitos. *Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução*, Salvador, BA, n. 1, p. 119-122, 2006.

DIAS, Juliana Vergueiro Gomes. *O rigor da morte: a construção simbólica do animal de açougue na produção industrial brasileira*. Dissertação de Mestrado: PPGAS, IFCH, UNICAMP: 2009.

DIGARD, Jean-Pierre. *Porquoi mange-t-on certains animaux et pas d'autres?* Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007.

DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DUARTE, LFD., and LEAL, OF., orgs. *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1998.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*. São Paulo: Edusp, 2008.

DUNAYER, John. Os peixes, uma sensibilidade fora do alcance do pescador. [S.I.] *Pensata Animal*, 2009. Disponível em: <<http://www.pensataanimal.net/index.php?>

[option=com_content&view=article&id=321:-os-peixes-uma-sensibilidade-fora-do-alcance-do-pescador&catid=137:joan-dunayer&Itemid=1](#)>. Acesso em 10 fev. 2014, 20:19:30.

DURHAM, Eunice Ribeiro. Chimpanzés também amam. In: A dinâmica da cultura. Org. DURHAM, Eunice Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

DURKHEIM, Emílie. Sociologia e Filosofia. Rio de Janeiro: Forense, 1970.

DUSSEL, Enrique. Política de la Liberación, historia mundial y crítica. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

ELIAS, Norbert. Sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 1994.

ESQUERRE, Arnaud e TRUC, Gerôme. Les morts, leurs lieux liens. Raisons politiques 1/2011 (n° 41), p. 5-11.

FASSIN, Didier. Humanitarian Reason. A moral history of the present. London: University of California Press, 2012.

_____. Ethics of Survival. A Democratic Approach to the Politics of Life.Humanity. International Journal of Human Rights, Humanitarianism and Development. N. 1, p. 81-95, 2010.

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. MANA 8(2):7-44, 2002

FELIPE, Sonia. Fundamentação ética dos direitos animais. O legado de Humphry Primatt. Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução, Salvador, BA, n. 1, p. 207-230, 2006.

_____. Somatofobia: violência contra animais humanos e não-humanos; as vozes dissidentes na ética antiga (parte I). [S.I.] Olhar animal, 2007. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/25/11/2008/altruismo-animalesco>>. Acesso em 22 mar. 2012, 10:53:31.

_____. Dos Direitos morais aos Direitos Constitucionais: Para além do especismo elitista e eletivo. Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução, Salvador, BA, n. 2, p. 169-186, 2007b.

_____. Altruísmo Animalesco [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2008. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/25/11/2008/altruismo-animalesco>>. Acesso em 05 mar. 2012, 09:50:20.

_____. Crítica a vivissecação. [S.I.] Pensata Animal, 2008b. Disponível em: < <http://www.pensataanimal.net/arquivos-da-pensata/38-soniatfelipe/196-critica-a-vivisseccao>>. Acesso em 29 nov. 2011, 24:06:55.

_____. Diferença ou singularidade? [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2008c. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/19/12/2008/diferenca-ou-singularidade>>. Acesso em 10 mar. 2012, 08:20:13.

_____. Fundamentação ética dos direitos animais? [S.I.] Olhar Animal, 2008d. Disponível em: <<http://www.olharanimal.org/pensadores-etica-e-animais/sonia-t-felipe/287-fundamentacao-etica-dos-direitos-animais>>. Acesso em 10 mar. 2012, 09:14:18.

_____. Abolicionismo: Igualdade sem discriminação. Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução, Salvador, BA, n. 4, p. 37-66, 2008e.

_____. Ética na alimentação, o fim da inocência. [S.I.] Olhar Animal, 2008f. Disponível em: <<http://www.pensataanimal.net/arquivos-da-pensata/38-soniatfelipe/58-etica-na-alimentacao>>. Acesso em 10 mar. 2012, 09:27:32.

_____. Do altruísmo de parentesco ao altruísmo ético [S.I.] Pensata Animal, 2009. Disponível em: <http://www.pensataanimal.net/index.php?option=com_content&view=article&id=276:do-altruismo-de-parentesco-ao-altruismo-etico&catid=38:soniatfelipe&Itemid=1>. Acesso em 12 fev. 2012, 14:36:51.

_____. Cuidar de animais: em sua companhia, e longe deles. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2009b. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/10/05/2009/cuidar-de-animais-em-sua-companhia-e-longe-deles>>. Acesso em 29 nov. 2011, 24:30:35.

_____. Comunidade moral. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2009c. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/29/12/2009/comunidade-moral>>. Acesso em 29 nov. 2011, 23:20:15.

_____. Os limites da ética sensiocêntrica. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2009d. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/23/01/2009/os-limites-da-etica-senciocentrica>>. Acesso em 30 out. 2011, 21:19:15.

_____. Ética e reciprocidade. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2009e. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/16/01/2009/etica-e-reciprocidade>>. Acesso em 30 out. 2011, 21:28:36.

_____. Cárcere de animais: a ditadura humana. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2009f. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/07/03/2009/carcere-de-animais-a-ditadura-humana>>. Acesso em 29 out. 2011, 11:16:52.

_____. Deveres instituem direitos?. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2009g. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/21/02/2009/deveres-instituem-direitos>>. Acesso em 29 out. 2011, 11:37:42.

_____. Do valor ou bem próprio. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2009h. Disponível em: < <http://www.anda.jor.br/09/01/2009/do-valor-ou-bem-proprio> >. Acesso em 29 out. 2011, 11:59:36.

_____. Do valor ou bem próprio. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2009i. Disponível em: < <http://www.anda.jor.br/04/05/2009/etica-e-diversidade> >. Acesso em 30 out. 2011, 09:49:41.

_____. Por que o direito nos obrigam?. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2009j. Disponível em: < <http://www.anda.jor.br/20/03/2009/por-que-os-direitos-nos-obrigam> >. Acesso em 30 out. 2011, 09:57:48.

_____. Antropocentrismo, senciocentrismo, ecocentrismo, biocentrismo. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2009l. Disponível em: < <http://www.anda.jor.br/03/09/2009/antropocentrismo-senciocentrismo-ecocentrismo-biocentrismo> >. Acesso em 30 out. 2011, 10:15:18.

_____. Ética da vida ou da senciência. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2009m. Disponível em: < <http://www.anda.jor.br/17/05/2009/etica-da-vida-ou-da-senciencia> >. Acesso em 30 out. 2011, 10:33:45.

_____. Esquimós: especismo eletivo? [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2010. Disponível em: < <http://www.anda.jor.br/29/10/2010/esquimos-especismo-eletivo> >. Acesso em 10 fev. 2012, 10:16:20.

_____. Moralidade legalista vs. ética [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2010b. Disponível em: < <http://www.anda.jor.br/05/10/2010/moralidade-legalista-vs-etica--urubus-na-bienal> >. Acesso em 05 mar. 2012, 09:37:20.

_____. A ética e o urubu. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2010c. Disponível em: < <http://www.anda.jor.br/22/09/2010/a-etica-e-o-urubu> >. Acesso em 29 jun. 2012, 08:38:30.

_____. Farra do boi e carnivorismo. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2010d. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/03/02/2010/farra-do-boi-e-carnivorismo>>. Acesso em 29 jun. 2012, 08:55:27.

_____. “Vida” assassinada. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2010e. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/05/11/2010/vida-assassinada>>. Acesso em 12 fev. 2014, 22:45:41.

_____. Antropogenia...Antropocentria. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2010f. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/06/09/2010/antropogenia-antropocentria>>. Acesso em 12 fev. 2014, 23:19:33.

_____. Informar-se a aprender. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2010g. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/22/03/2010/informar-se-e-aprender>>. Acesso em 12 fev. 2014, 23:27:33.

_____. Ética e interpretação. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2010h. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/16/04/2010/etica-e-interpretacao>>. Acesso em 12 fev. 2014, 23:49:54.

_____. Omitir-se de praticar o mal não basta. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2011. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/16/05/2011/omitir-se-de-praticar-o-mal-nao-basta>>. Acesso em 29 jun. 2012, 09:10:37.

_____. O sono das galinhas. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2011b. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/01/06/2011/o-sono-das-galinhas>>. Acesso em 14 jun. 2012, 15:04:20.

_____. Síndrome de Estocolmo. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2011c. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/30/10/2011/sindrome-de-estocolmo>>. Acesso em 14 jun. 2012, 15:19:33.

_____. Bem-estarismo dá nisso! [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2011d. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/25/11/2011/bem-estarismo-da-nisso>>. Acesso em 14 jun. 2012, 15:47:12.

_____. Mimos e Manhas? [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2012. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/10/12/2012/mimos-e-manhas>>. Acesso em 10 nov. 2013, 09:26:30.

_____. A carne dos outros [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2012b. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/29/11/2012/a-carne-dos-outros>>. Acesso em 30 jan. 2013, 22:16:29.

_____. Consciência na neurociência [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2012c. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/19/09/2012/consciencia-na-neurociencia>>. Acesso em 30 jan. 2013, 22:45:13.

_____. Educar o Estado. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2013. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/15/01/2013/educar-o-estado>>. Acesso em 10 fev. 2014, 20:19:30.

_____. Direitos animais: controle ético das populações domesticadas. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2013b. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/07/01/2013/matar-nao-educa>>. Acesso em 17 jan. 2014, 20:36:20.

_____. Matar não educa. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2013c. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/20/12/2013/direitos-animais-controle-etico-populacoes-domesticadas>>. Acesso em 17 jan. 2014, 20:50:33.

_____. Animalismo libertário. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2013d. Disponível em: <http://www.anda.jor.br/22/07/2013/animalismo-libertario>>. Acessado em 18 jan. 2014, 09:45:03.

_____. Abolição da tradição: moral não-especista. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2013e. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/22/07/2013/animalismo-libertario>>. Acesso em 18 jan. 2014, 09:45:03.

_____. Cão escaldado. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2013f. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/09/09/2013/cao-escaldado>>. Acesso em 18 jan. 2014, 10:06:24.

_____. Princípios da ética vegana abolicionista. Palestra apresentada no Curso de Extensão Implicações éticas, ambientais e nutricionais do consumo de leite bovino – uma abordagem crítica. Florianópolis: UFSC, Auditório do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, 2013g.

_____. Abolicionistas, bem-estaristas, socorristas. [S.I.] Olhar Animal, 2014. Disponível em: <<http://www.olharanimal.org/pensata-animal/autores/sonia-t-felipe/1596-abolicionistas-bem-estaristas-socorristas>>. Acesso em 10 nov. 2014, 10:16:20.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. A história da sexualidade. A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FRANCIONE, Gary. Introdução aos Direitos dos Animais. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2013.

FREIRE, Jussara. Agir no regime de desumanização: Esboço de um modelo para análise da sociabilidade urbana na cidade do Rio de Janeiro. Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social - Vol. 3 – nº 10 - OUT/NOV/DEZ 2010 - pp. 119-142

GALLO, B. B. Dark house : manejo x desempenho frente ao sistema tradicional. 2009. Disponível em: <<http://pt.engormix.com/MA-avicultura/administracao/artigos/dark-house-manejo-desempenho-t147/124-p0.htm>>. Acesso em: 30 ago. 2011, 09:21:12.

GARCIA-PARPET, Marie France. Mundialização dos mercados e padrões de qualidade “vinho, o modelo francês em questão”. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 16, n. 2, 2004.

GASCAR, Pierre. *Les bouchers*. Editions Neuf, França :1973.

GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

GORDILHO, Heron José Santana. *Abolicionismo Animal*. Salvador: Evolução, 2008.

_____. Espírito animal e o fundamento moral do especismo. *Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução*, Salvador, BA, n. 1, p. 37-66, 2006.

_____. O consumo de carne e o aquecimento global. *Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução*, Salvador, BA, n. 5, p. 355-360, 2009.

_____. Darwin e a evolução jurídica: habeas corpus para chimpanzés. Trabalho publicado nos Anais do XVII Congresso Nacional do CONPEDI, realizado em Brasília – DF nos dias 20, 21 e 22 de Novembro de 2008.

GORDILHO, Heron *et all*. Habeas Corpus em favor de Jimmy, chimpanzé preso no Jardim Zoológico de Niterói - Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução*, Salvador, BA, Vol. 6, p. 341-384, 2010.

GREIF, Sérgio. A experimentação animal e as leis. [S.I.] *Olhar Animal*, 2013. Disponível em: <<http://www.olharanimal.org/pensata-animal/sergio-greif/282-a-experimentacao-animal-e-as-leis>>. Acesso em 10 nov. 2011, 11:26:20.

_____. Vidas descartáveis: nossos "animais de estimação". [S.I.] *Pensata Animal*, 2009. Disponível em: <<http://pensataanimal.net/component/content/article?id=305:vidas-descartaveis-nossos-qanimais-de-estimacaoq->>. Acesso em 10 nov. 2013, 09:47:02.

HACHE, Émilie; LATOUR, Bruno. Morality or moralismo? An exercise in sensitization. In: *Common Knowledge*, Vol. 16, nº2, pp. 311-330, Spring 2010.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: Antropologia do ciborgue. As vertigens do pós-humano. Org. TADEU, Tomaz. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

_____. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 27-64, jan./jun. 2011

HERMITTE, Marie-Angèle. Le droit est un autre monde. Enquête [En ligne], 7 | 1999.

HVIDING, Edvard. Nature, culture, magic, science: on meta-languages for comparison in cultural ecology, In: Naturaleza e Sociedad. Orgs. DESCOLA, Phillipe; PÁLSSON, Gísli. Perspectivas Antropológicas. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.

HONNETH, Axel. Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice. Acta Sociologica December 2004 Vol 47(4): 351–364

_____. “Visibilité et invisibilité”. Sur l'épistémologie de la “reconnaissance”. Revue du MAUSS, 2004/1 no 23, p. 137-151.

HOTZEL, Maria José e FILHO, Carlos Pinheiro Machado. Bem-estar animal na agricultura do século XXI. Revista de Etologia 2004, Vol.6, N°1, 03-15.

HUGH-JONES, Stephen. Bonnes-raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande. Terrain [En ligne], 26 | 1996

INGOLD, Tim. Humanity and Animality. In Tim Ingold (ed.), Companion Encyclopedia of Anthropology, London, Routledge, 1994, pp. 14-32.

_____. An Anthropologist looks at biology. Man, New Series, Vol. 25, No. 2 (Jun., 1990), pp. 208-229.

_____. (Org.) *What is an animal?* London: Routledge, 1994.

_____. Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world. In: Shifting Contexts Transformations in Anthropological Knowledge. Org. Marilyn Strathern. London: Routledge, 2004.

JACOBSEN, Rafael Bán. Sobre a polêmica do Holocausto Animal. [S.I.] Pensata Animal, 2007. Disponível em: <<http://www.pensataanimal.net/arquivos-da-pensata/75-rafaeljacobsen/165-sobre-a-polemica>>. Acesso em 08 nov. 2013, 17:54:39.

KIRKSEY, EBEN S. e HELMREICH, Stefan. The Emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, V. 25, N. 4, NOVEMBER 2010.

KIRSCH, Marc. Ce qui nous distingue (?). *Cités*, 2003/3 n° 15, p. 153-162.

KULICK, Don. Animais gordos e a dissolução da fronteira entre as espécies. *MANA* 15(2): 481-508, 2009.

LAHIRE, Bernard. *Homem Plural, os determinantes da ação*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.

LATOUR, Bruno. Por uma antropologia do centro. *MANA* 10(2):397-414, 2004.

_____. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

_____. *Ciência em ação. Como seguir cientistas e engenheiros sociedade a fora*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

_____. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LARRERE, Catherine e LARRERE, Raphael. *Do bom uso da natureza*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LEACH, Edmund. *A diversidade da antropologia*. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal. In: DA MATTA, Roberto (org). *Edmund Leach, 1983. Coleção grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática.

LENCLUD, Gérard. Être une personne. *Terrain*, 52 | 2009.

- LESTEL, Dominique. *As Origens Animais da Cultura*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- LEVAI, Laerte. Crueldade consentida – Crítica à razão antropocêntrica. *Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução*, Salvador, BA, n. 1, p. 171-190, 2006.
- _____. O direito a escusa. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2007. Disponível em: <<http://www.pensataanimal.net/arquivos-da-pensata/46-laertelevai/105-o-direito-a-escusa>>. Acesso em 29 jun. 2012, 09:15:27.
- _____. Dicotomia Civilização-barbárie: o reconhecimento dos direitos dos animais implica condições culturais. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2009. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/28/06/2009/dicotomia-civilizacao-barbarie-o-reconhecimento-dos-direitos-dos-animais-implica-condicoes-culturais>>. Acesso em 10 nov. 2011, 11:26:20.
- _____. A luta pelos direitos animais no Brasil, passos para o futuro. *Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução*, Salvador, BA, n. 10, p. 175-188, 2012.
- LEVAI, Laerte e SOUZA, Verônica Martins. Memórias de sangue: a história da caça à baleia no litoral paraibano. *Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução*, Salvador, BA, n. 5, p. 269-292, 2009.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998.
- LEVI-STRAUSS, Claude. A lição de sabedoria das vacas loucas. In: *Estudos Avançados* 23 (67), 2009.
- _____. *Totemismo hoje*. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.
- _____. *Antropologia Estrutural Dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- _____. A lição de sabedoria das vacas loucas. *Estud. av.* vol.23 n.67, São Paulo, 2009.
- LEWGOY, Bernardo e SORDI, Caetano. Devorando a carcaça: contracozinhas e dietas alternativas na alimentação animal. *Anuário Antropológico/2011-II*, 2012: 159-175.
- LIENHARDT, Godfrey. *Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.

LIRA, Luciana Campelo de. “‘*Eles matam porque você come!*’: simbolismo e moral alimentar entre vegetarianos e vegans”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 36, pp. 769-788, Dezembro de 2013.

LOURENÇO, Daniel Braga. A liberdade de culto e o direito dos animais (parte 2). *Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução*, Salvador, BA, n. 3, p. 271-290, 2007.

_____. Liberdade de culto. [S.I.] *Pensata Animal*, 2007b. Disponível em: <<http://www.pensataanimal.net/arquivos-da-pensata/63-danielblourenco/109-liberdade-de-culto>>. Acesso em: 13 jan. 2012, 11:14:30.

_____. Escravidão, exploração animal e abolicionismo no Brasil [S.I.] *Pensata Animal*, 2007c. Disponível em: <<http://www.pensataanimal.net/arquivos-da-pensata/63-danielblourenco/164-escravidao-exploracao-animal>>. Acesso em: 13 jan. 2012, 11:39:16.

_____. In memoriam Antonio Junqueira de Azevedo. [S.I.] Agência de notícias de Direitos Animais, 2009. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/26/11/2009/in-memori-am-antonio-junqueira-de-azevedo>>. Acesso em: 21 fev. 2011, 21:18:27.

_____. As ‘ilógicas’ do Zoológico de Varsóvia – parte final. [S.I.] Agência de notícias de Direitos Animais, 2010. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/22/02/2010/as-ilogicidades-do-zoologico-de-varsovia-parte-final>>. Acesso em: 25 fev. 2011, 08:24:37.

LOURENÇO, Daniel Braga e OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza. Sustentabilidade, Economia Verde, Direito dos Animais e Ecologia Profunda: Algumas considerações. *Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução*, Salvador, BA, Vol. 10, p. 189-231, 2012.

_____. Reduzir animal a meio para propósitos humanos é intolerável. [S.I.] *Consultório Jurídico*, 2013. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2013-nov-01/reduzir-animal-meio-propositos-humanos-intoleravel>>. Acesso em: 10 jan. 2012, 16:30:30.

LUTZ, Catherine e WHITE, Geoffrey. The Anthropology of Emotions. Annual Review of Anthropology, 15.1986.pp 405-43

MARTINS, Renata de Freitas. O respeitável público não quer mais animais em circos! [S.I.] Pensata Animal, 2009. Disponível em: <http://www.pensataanimal.net/index.php?option=com_content&view=article&id=111:o-respeitavel-publico&catid=76:renatafmartins&Itemid=1>. Acesso em: 21 jan. 2014, 11:35:20.

MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo, Cosac Naify, 2003.

MELUCCI, Albert. Société en changement et nouveaux mouvements sociaux. Sociologie et Sociétés, vol. 10, n° 2, 1978, p. 37-54.

MENEZES, Rachel Aisengart. Tecnologia e “morte natural”: o morrer na contemporaneidade. PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 13(2):129-147, 2003.

MULLER, Bruno. Um vegano deve usar remédios [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2009. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/10/03/2009/um-vegano-deve-usar-remedios>>. Acesso em 12 dez. 2011, 22:46:15.

_____. Deus abraamico e antropocentrismo. [S.I.] Pensata animal, 2008. Disponível em: <<http://www.pensataanimal.net/arquivos-da-pensata/42-brunomuller/223-deus-abraamico-e-antropocentrismo>>. Acesso em 20 jan. 2013, 08:36:11.

_____. Veganismo e etnocentrismo. [S.I.] Pensata animal, 2008b. Disponível em: <http://www.pensataanimal.net/index.php?option=com_content&view=article&id=215:veganismo-e-etnocentrismo&catid=42:brunomuller&Itemid=1>. Acesso em 20 jan. 2013, 09:00:15.

_____. A polêmica racismo e holocausto versus veganismo e totalitarismo. [S.I.] Pensata animal, 2008c. Disponível em: <<http://www.pensataanimal.net/arquivos-da-pensata/42-brunomuller/167-a-polemica-racismo>>. Acesso em 20 jan. 2013, 09:54:15.

_____. Direitos animais em tempos de capitalismo (parte I). [S.I.] Pensata animal, 2009. Disponível em: <http://www.pensataanimal.net/index.php?option=com_content&view=article&id=342:direitos-animais-em-tempos-de-capitalismo-parte-1-bruno-mueller&catid=42:brunomuller&Itemid=1>. Acesso em 20 jan. 2013, 09:23:47.

MUNRO, Lyle. Confronting Cruelty: moral orthodoxy and the challenge of the animal rights movement. Bolston: Brill Leiden, 2005.

NABUCO, Joaquim. Que é o abolicionismo. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

NACONECY, Carlos. As (des)analogias entre racismo e especismo. Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução, Salvador, BA, n. 4, p. 247-264, 2008.

_____. Bem-estar Animal ou Libertação Animal? Uma análise crítica da argumentação antibem-estarista de Gary Francione. Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução, Salvador, BA, n. 6, p. 169-208, 2010.

_____. Ética animal...Ou uma ética para vertebrados? Um animalista também pratica especismo?. Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução, Salvador, BA, n. 3, p. 119-154, 2007.

OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de. Especismo Religioso. Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução, Salvador, BA, n. 8, p. 161-220, 2011.

_____. Estado Constitucional Ecológico: em defesa do Direito dos Animais (não-humanos). [S.I.] Âmbito Jurídico, 2008. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=3174>. Acesso em 14 fev. 2011, 18:33:21.

_____. Direitos da natureza e direitos dos animais, um enquadramento. Revista do Instituto de Direito Brasileiro (RIDB), Ano 2 (2013), nº 10, 11325-11370.

OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de; CHALFUN, Mery. Experimentação animal: por um tratamento ético e pelo Biodireito. In: XVIII Encontro Nacional CONPEDI, 2009, Maringá. Anais do XVIII Encontro Nacional CONPEDI. Florianópolis: Boiteux, 2009. p. 1228-1257.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Razão e afetividade. O pensamento de Lucien Lévy-Bruhl. Brasília: Editora UNB,

POTTAGE, Alain. Introduction: the fabrication of persons and things. In: Law, Anthropology, and the constitution of the social. Making Persons and Things. Orgs. POTTAGE, Alain e MUNDY, Martha. London: Cambridge University Press, 2004.

PELLEGRINI, Patricia Pellegrini. De l'idée de race animale et de son évolution dans le milieu de l'élevage, Ruralia [En ligne], 05 | 1999.

PICARD, Bastien. Le protocole du jabiru. Agentivités animales et animalières au zoo de Barcelone. Carnets de géographes, nº 5, janvier 2013.

PIETTE, Albert. Entre l'homme et le chien. Pour une ethnographie du fait socio-animal. Socio-anthropologie, 11/2002.

PORCHER, Jocelyne. Eleveurs et animaux : réinventer le lien. Presses Universitaires de France, 2002.

_____. Vivre avec les animaux: une utopie pour le XXI siècle. Paris: Éditions la découverte, 2011.

RAWLS, John. A Theory of Justice. ed. rev., Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971].

REGAN, Tom. Jaulas Vazias. Porto Alegre, RS: Lugano, 2006.

RÉMY, Catherine. Une denrée trouble : la viande dans l'abattoir: Jeux interactionnels autour d'un "objet" instable (observation), Terrains & travaux, 2005/2 nº 9, p. 192-210.

_____. Une mise à mort industrielle "humaine"? L'abattoir ou l'impossible objectivation des animaux. In : Politix. Vol. 16, nº4. Quatrième trimestre 2003. pp. 51-73

_____. La fin des bêtes. Paris: Economica, 2009

RIBEIRO, Alessandra Ferreira. Cães domesticados e os benefícios da interação. Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução, Salvador, BA, n. 8, p. 249-262, 2011.

RICOEUR, Paul. Le juste. Paris: Esprit, 2001.

ROZIN, P.; SPRANCA, M.; KRIEGUER, Z.; NEUHAUS, R.; SURILLO, D.; SWERDLIN, A.; WOOD, K. Preference for natural: instrumental and ideational/moral motivations, and the contrast between foods and medicines. *Appetite*, v.43, p.147-54, 2004.

SÁ, Guilherme José da Silva. No mesmo galho: ciência, natureza e cultura nas relações entre primatólogos e primatas. Tese (Doutorado em Antropologia - Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

SAHLINS, Marshall. Cultura e Razão Prática. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. *CADERNO CRH*, Salvador, v. 24, n. 61, p. 51-61, Jan./Abr. 2011

SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.

SCHAEFFER, Jean-Marie. La fin de l'exception humaine. Paris: Éditions Gallimard, 2007.

SEGATA, Jean. Parecidos, o suficiente: Nós e os outros humanos, os animais de estimação. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v.4, n.1, jan.-jun., p.207-234, 2012.

SINGER, Peter. Libertação animal. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

SONTAG, Susan. Diante da dor dos outros. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SUSSEKIND, Felipe. O rastro da onça. Etnografia de um projeto de conservação em fazendas de gado do Pantanal Sul. Tese (Doutorado em Antropologia - Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

TAYLOR, Charles. As fontes do self. A construção da identidade moderna. São Paulo: Edição Loyola, 2005.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. A teia do bandido. Um estudo sociológico sobre bandidos, policiais, evangélicos e agentes sociais. Tese (Doutorado em Ciências Humanas (Sociologia) - Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

TINOCO, Ilda de Fátima Ferreira. Avicultura Industrial: Novos conceitos de materiais, concepções e técnicas construtivas disponíveis para galpões avícolas brasileiros. Rev. Bras. Cienc. Avic. vol.3 n. 1 Campinas Jan./Apr. 2001.

THOMAS, Keith. O Homem e o mundo natural. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TRAJANO, Tagore. Direito animal e ensino jurídico, formação e autonomia de um saber pós humanista. Evolução: Salvador, BA, 2014

_____. Direito animal e hermenêutica jurídica da mudança: a inserção da linguagem dos movimentos sociais em um novo significado jurídico. Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução, Salvador, BA, Vol. 4, n. 5, p. 235-268, 2009.

_____. Direito Animal e Hermenêutica Jurídica da Mudança: animais como novos sujeitos de direito. In: XVIII Congresso Nacional do CONPEDI: São Paulo, 2009.

_____. Direito animal e os paradigmas de Thomas Kuhn: Reforma ou revolução científica na teoria do direito? Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução, Salvador, BA, n. 3, p. 239-270, 2007.

_____. Direito animal e pós-humanismo: formação e autonomia de um saber pós-humanista. Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução, Salvador, BA, n. 14, p. 161-259, 2013.

VANDENBERGHE, Frédéric. La nature de la culture. In: Complexités du posthumanisme. Org. VANDENBERGHE, Frédéric. L'Harmattan: Paris, 2006.

VARNER, Gary. In Nature's Interests? New York: Oxford University Press, 1998.

VERAN, Jean-François. O sofrimento em presença: antropologia e ação humanitária. 37º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, 2014.

_____. Old Bones, New Powers. Current Anthropology, Vol. 53, No. S5, The Biological Anthropology of Living Human Populations: World Histories, National Styles, and International Networks (April 2012).

VERCORS. Os animais desnaturados. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1956.

VIALLES, Noëlie. Le sang et la chair. Ed. De la Maison des sciences de l'homme. Paris : 1987.

VILMER, Jean-Baptiste Jeangène. L'Éthique animale. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. Metafísicas caníbales. Buenos Aires, Kats Editores, 2010.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. MANA 2(2):115-144, 1996.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. Sociologia. (org.) Gabriel Cohn. São Paulo: Editora Ática, 2003.

WILLIAMS, Bernard. *Moral. Uma introdução à ética*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WOLFF, Francis. Des conséquences juridiques et morales de l'inexistence de l'animal. *Pouvoirs*, 2009/4 n° 131, p. 135-147.