
Nós e os outros animais

sociabilidades e normatividades multiespécies

Jailson José Gomes da Rocha
(organizador)

NÓS E OS OUTROS ANIMAIS:

sociabilidades e normatividades multiespécies



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitor

VALDINEY VELOSO GOUVEIA

Vice-reitora

LIANA FILGUEIRA ALBUQUERQUE

Pró-reitor PRPG

GUILHERME ATAÍDE DIAS



EDITORA UFPB

Diretor

REINALDO FARIAS PAIVA DE LUCENA

Chefe de produção

JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

Conselho editorial

Adailson Pereira de Souza (Ciências Agrárias)
Eliana Vasconcelos da Silva Esval (Linguística, Letras e Artes)
Fabiana Sena da Silva (Interdisciplinar)
Gisele Rocha Côrtes (Ciências Sociais Aplicadas)
Ilda Antonieta Salata Toscano (Ciências Exatas e da Terra)
Luana Rodrigues de Almeida (Ciências da Saúde)
Maria de Lourdes Barreto Gomes (Engenharias)
Maria Patrícia Lopes Goldfarb (Ciências Humanas)
Maria Regina Vasconcelos Barbosa (Ciências Biológicas)

Conselho científico

Maria Aurora Cuevas-Cerveró (Universidad Complutense Madrid/ES)
José Miguel de Abreu (UC/PT)
Joan Manuel Rodriguez Diaz (Universidade Técnica de Manabí/EC)
José Manuel Peixoto Caldas (USP/SP)
Letícia Palazzi Perez (Unesp/Marília/SP)
Anete Roese (PUC Minas/MG)
Rosângela Rodrigues Borges (UNIFAL/MG)
Silvana Aparecida Borsetti Gregorio Vidotti (Unesp/Marília/SP)
Leilah Santiago Bufrem (UFPR/PR)
Marta Maria Leone Lima (UNEB/BA)
Lia Machado Fiuza Fialho (UECE/CE)
Valdonilson Barbosa dos Santos (UFCEG/PB)

Editora filiada



Jailson José Gomes da Rocha
(Organizador)

NÓS E OS OUTROS ANIMAIS:

sociabilidades e normatividades multiespécies

Editora UFPB
João Pessoa
2020

Direitos autorais 2020 – Editora UFPB

Efetuada o Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme a
Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

Todos os direitos reservados à Editora UFPB.

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio.

A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998) é crime estabelecido
no artigo 184 do Código Penal.

O conteúdo desta publicação é de inteira responsabilidade do autor.

Projeto Gráfico
Editora UFPB

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

N897 Nós e os outros animais: sociabilidades e normatividades multiespécies /
Jailson José Gomes da Rocha (organizador). - João Pessoa: Editora
UFPB, 2020.

403 p. il.

Recurso digital

Formato: PDF

Requisito do sistema: Adobe Acrobat Reader

ISBN 978-65-5492-002-5

1. Direito dos animais. 2. Animais - Proteção 3. Lutas sociais.
4. Especismo. 5. Veganismo. I. Rocha, Jailson José Gomes da.
II. Título.

UFPB/BC

CDU 34:591

Livro aprovado para publicação através do Edital Nº 01/2020/
Editora Universitária/UFPB – Programa de Publicação de E-books.

EDITORA UFPB

Cidade Universitária, Campus I,
Prédio da Editora Universitária, s/n
João Pessoa – PB. CEP 58.051-970

<http://www.editora.ufpb.br>

E-mail: editora@ufpb.br

Fone: (83) 3216-7147

“No começo do Gênesis está escrito que Deus criou o homem para reinar
sobre os pássaros, os peixes e os animais.
É claro, o Gênesis foi escrito por um homem e não por um cavalo.”

(Milan Kundera)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
SOCIABILIDADES MAIS-QUE-HUMANAS E SUBUMANAS NAS FRESTAS DO COLONIALOCENO	9
MEMÓRIAS DE UM TEMPO PRESENTE SOBRE O AMOR ANIMAL	39
OS LIMITES DA ESTRATÉGIA DISCURSIVA CLÁSSICA DO DIREITO DOS ANIMAIS	71
EXPERIENCIANDO O ESPECISMO EM UMA COMUNIDADE: O CASO DA SÃO RAFAEL, JOÃO PESSOA, PB	110
DIÁLOGOS SOBRE ÉTICA E VEGANISMO	134
A DICOTOMIA HUMANO X NÃO HUMANO NAS RELAÇÕES MIDIÁTICAS SOB A ÉGIDE ESPETACULAR	201
MERGULHANDO EM RELAÇÕES MULTIESPÉCIES: POSSIBILIDADES DE TRANSMUTAÇÕES EM FAZERES ARTÍSTICOS	221
EMERGENCIA CLIMÁTICA Y CARNISMO: UNA SALIDA POSIBLE DESDE UN ENFOQUE INTEGRADO SOCIO-CULTURAL Y NUTRICIONAL	243
A GUERRA E OS HUMANOS-DEMAIS-ANIMAIS: UMA LEITURA ANTI-SEXISTA E ANTI-ESPECISTA DA PEÇA <i>BLASTED</i>, DE SARAH KANE	270
LOS DESAFÍOS PARA LA ÉTICA Y EL DERECHO ANIMAL EN ARGENTINA Y LATINOAMÉRICA	291
BENTHAM E ALÉM: PERSPECTIVAS PROGRESSISTAS, SOCIALISTAS E LIBERTÁRIAS NA HISTÓRIA DO ANIMALISMO	322
PRECARIEDAD, FEMINISMOS ANTIESPECISTAS Y ALIANZAS MULTIESPECIES	370
SOBRE OS AUTORES	398

APRESENTAÇÃO

A presente obra se insere no bojo articulador dos Estudos Críticos Animais (ECA). E sua principal motivação reside na possibilidade de apresentar ao leitor e à leitora de língua portuguesa um livro (quicá o primeiro desta vertente em português) cuja razão de ser esteja assentada neste ramo insurgente e resistente de investigação e ação política.

Os ECA emergem como espaço epistêmico, politicamente engajado com as lutas sociais voltadas à proteção dos demais animais. Este campo de pensamento e ação recusa a lógica da “teoria pela teoria” e reconhece os entrecruzamentos e multidimensionalidades das relações de opressão.

Ao se posicionar e “tomar partido”, os Estudos Críticos Animais se valem das políticas de aliança e solidariedade com as demais demandas sociais para pensar, narrar e lutar com e em prol dos demais animais.

É com lastro nesta ordem de reflexões que este livro e seus autores objetivam *ir à raiz*, e se emaranhar com ela. O princípio da radicalidade norteia esta obra como evocação de

justiça social. Ser radical aqui significa virtude imperativa em sociabilidades multiespécies.

Desta forma, os autores e capítulos que seguem, de forma transdisciplinar, trazem à tona questões relevantes e atuais relativas às relações que construímos cotidianamente com nossos outros animais. Cada qual em sua área de saber (e por vezes se insurgindo contra a fixidez disciplinar), se engajam nas discussões emergentes no contexto do Antropoceno.

De uma forma ou de outra, conscientes ou não, os artigos que seguem são interpelados pela principiologia dos ECA, formando um compósito orgânico de narrativas contestatórias, em favor das animalidades humanas e além-das-humanas.

Esperamos, assim, que engajados nesta perspectiva, as leitoras e leitores desta obra possam degustá-la de forma leve e prazerosa, epistemicamente instigada, politicamente mobilizante e sobretudo radicalmente contestadora.

SOCIABILIDADES MAIS-QUE-HUMANAS E SUBUMANAS NAS FRESTAS DO COLONIALOCENO

Jailson José Gomes da Rocha

Nos trópicos... a poética do fim do mundo antrópico!

O Colonialoceno/Antropoceno é dança, é a fluidez metonímica dos passos que brincam forçosa e faceiramente com a pulsão de morte e de vida. É a *La Ursa* transitando no carnaval, lambendo os suores da multidão e reivindicando dinheiro, pois quem não der... é pirangueiro!

É riso de canto de boca, com a acidez no olhar de quem diz: “Eu disse!”. E disse mesmo, mas a vida é Carnaval! *Carne Vale!* Adeus à Carne! À Deus a carne! A Deusa Carne!

Então, minhas caras, vamos dançar enquanto as cinzas da quarta-feira não vêm nos arrebatam! Esse piroclasto vulcânico adormecido nos braços de Morfeu! Que anuncia a emergência não escatológica. Ah... o piroclasto! Essa emergência do emaranhado de vida nas frestas e ruínas deste empreendimento pagão. Que grita diversidade em resistência multiespécie, o tipo de resistência que persiste mesmo sem ser chamada para a festa.

Enquanto isso, “estamos, nós, os humanos, históricos diante da possibilidade do fim do nosso mundo. Temos medo de que, como górgonas do desenvolvimento, acabemos nos olhando no espelho” (FAUSTO, 2014, p. 10).

Mas tenha calma ó Humano, que assim como a Taça do mundo, o Colonialoceno é nosso! Esse feito espécie alguma nos tirará. Somos a nova Época e já Era tempo... pra frente Brasil, salve a Seleção!

1. UM COMEÇO DE CONVERSA

O Antropoceno/Colonialoceno pode ser compreendido como recorte geohistórico no qual os impactos das atividades humanas no sistema biogeofísico passam a ser tão significantes a ponto de constituir uma nova época geológica. Partimos, sem passagem de retorno, a uma trajetória na qual artefatos, técnicas e tecnologias humanas podem cumprir um papel decisivo na conformação dos elementos da natureza, da diversidade biocultural, das existências além-da-humana, impondo alterações morfo-fisio-etológicas significantes, até mesmo para nós, os humanos.

Mediante uma abordagem multiespécie deste fenômeno tomamos em conta que humanos e não humanos se co-constituem de complexas e múltiplas formas. A partir do descentramento humano, a etnografia multiespécie abre espaço para o reconhecimento da agência animal, capturando movimentos, ações e intencionalidades que se entrelaçam às vivências e experiências sociais humanas.

Desta forma, esta obra parte de um *locus* transdisciplinar de investigação, tendo como aporte teórico os Estudos Críticos Animais (ECA) para responder as indagações seguintes: em que medida o Antropoceno/Colonialoceno forja/interfere nas nossas relações bioculturais com as demais entidades não-humanas e quais são as potencialidades de florescimento de ecossistemas antropogênicos de perturbação lenta? O objetivo desta reflexão é captar e refletir os encontros multiespécies, suas potências generativas de sociabilidades e normatizações dos modos de vida.

2. NO MEIO DO CAMINHO TINHA O *ANTHROPOS* MULTIESPÉCIES OS MEIOS DO CAMINHO

Enquanto categoria analítica que visa dar conta de um contexto no qual as intervenções antropogênicas no(s) mundo(s) repercutem estruturalmente nas entranhas das

dinâmicas de acomodação/resistência/ressignificação do que se convencionou compreender como Natureza, o Antropoceno fora popularizado pelo químico holandês Paul J. Crutzen e o biólogo norte-americano Eugene F. Stoermer (2000).

As alterações das configurações das paisagens com os processos de desertificação e savanização; o aumento acelerado da taxa de extinção de espécies notadamente causada pela perda de *habitat* em função de um processo massivo de urbanização planetária; a diminuição da diversidade biocultural que implica na monoculturalização dos ecossistemas; o aquecimento dos oceanos que promove a diminuição da biomassa de algas; a perda de diversidade de cultivares pela seleção humana e imposição de uma codificação alimentar global; o aumento do teor de dióxido de carbono (CO₂) atmosférico devido às emissões líquidas antrópicas; o decréscimo da disponibilidade de água potável; tudo isso enfatiza “o papel central da humanidade em geologia e ecologia” e conseqüentemente um chamamento à responsividade para “desenvolver uma estratégia mundialmente aceita levando à sustentabilidade dos ecossistemas contra estresses induzidos por humanos” (CRUTZEN & STOERMER, 2000, p. 17-18).

O filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2018, p. 31) salienta o centramento da importância das invasões às Américas e os impactos dos encontros das populações humanas do Velho e do Novo Mundo na determinação desta nova época geológica. Apesar da usualidade em se firmar a Revolução Industrial como *golden spike* do Antropoceno, um dos seus possíveis marcos inauguradores, o autor tece uma crítica pertinente ao afirmar que “como outros momentos históricos propostos, a Revolução Industrial não resultou de um marcador globalmente sincrônico”. Assim, preferimos a utilização do termo Colonialoceno uma vez que, a nosso sentir, situa espacial e historicamente as atividades antrópicas no contexto do Sistema-Mundo (QUIJANO & WALLERSTEIN, 1992).

As dinâmicas forjadas pelo empreendimento colonial instauram um modo de ser especificamente narcísico, centrado no valor humano como homogeneizante e determinante das funcionalidades das demais existências humanas e mais-que-humanas planetárias. Neste particular contexto, centramento humano converge com a mundialização e centramento econômico das dinâmicas sociais.

Desta forma, o capitalismo nos impõe um modelo simbiótico entre desenvolvimento tecnológico, ultrapro-

ativismo e consumo como partes de um *logos* destrutivo, consolidando, assim, a humanidade enquanto espécie que possui aptidão de promover fraturas perenes nos sistemas de vida e existência neste planeta. A intervenção humana passa a ser uma força ordenadora com igual ou maior potência modeladora das *paisagens* (TSING, MATHEWS & BUBANDT, 2019b) do que as forças conhecidas como naturais.

As condições antropogênicas da vida afetam a modulação do que compreendemos como humanidade, mas não só: afetam igualmente demais formas de existências e suas relações de *tornar-se com* (HARAWAY, 2016). Desta forma, o Colonialoceno afeta os sistemas *simpoiéticos* (HARAWAY, 2017), e entidades *holobiontes* (GILBERT, 2017).

Partimos, assim, do enquadramento teórico e operacional que visualiza as relações com a multitude de entidades bióticas e abióticas como potências generativas para a própria condição humana bem como para as condições de possibilidades dos demais entes constituírem seus mundos situados e compartilhados. Como afirma Anna Tsing, “a natureza humana é uma relação entre espécies” (2015, p. 184). Essa constatação vai de encontro com os pilares narcísicos do humanismo capitalista: não somos singulares tampouco exclusivos neste mundo, somos o que somos

porque nos enredamos coletiva e multiespecificamente, em simpoiese.

Por multiespécie compreendemos o aporte que evidencia as limitações do isolamento humano no mundo da cultura. Isolamento este que é referendado pelos dualismos constitutivos da *doxa* moderna: natureza/cultura; sujeito/objeto; humanos/animal; corpo/mente; racional/irracional.

Trata-se, assim, de uma abordagem mais-que-humana, que revisita nossa condição de humanidade a partir dos encontros com as demais entidades (LOCKE, 2018). Joga importância nas “quasi-vidas, quasi-espécies na conformação da humanidade em um sentido biológico, ecológico, cognitivo, emocional, cultural, econômico, etiológico, terapêutico, profilático.” (SINGER, 2014, p. , tradução minha). Quebranta, assim, a solidão narcísica do “S”er humano no mundo.

Pensar nos arranjos e engajamentos entre espécies significa superar não só o dualismo moderno-colonial que isola os elementos da Natureza da Cultura, mas reavaliar a própria noção de ambiente, já que “no giro multiespécie, a outridade não humana [o ambiente] é posta em cena não como um passivo ambiental estático, um pano de fundo cenográfico, mas como projetores de agência” (ROCHA, 2019,

p. 105). O ambiente é visto como uma rede de relações e não como um palco no qual o humano encena sua existência.

O dossiê temático do periódico *Environmental Humanities* apresenta alguns textos seminais do campo de investigação *Multispecie Studies*. Dentre eles ganha destaque o artigo de Van Dooren, Kirskey & Münster (2016), o qual estabelece os contornos do que se compreende como estudos multiespécies a partir de uma lógica condominial, histórica e coevolutiva dos seres vivos.

O Colonialoceno, mais que uma nova época geológica (CRUTZEN, 2006), se reveste como um sistema de governo de corpos, uma Necropolítica (MBEMBE, 2019) ampliada. Um modo de cultivar sociabilidades que implica em um empobrecimento de mundo(s). O *anthropos* como força geológica, morfológica, ideológica, econômica e política exerce controle sobre a produção e reprodução de vida e morte dos *seus* e dos *demais*.

Vale salientar aqui que quando falamos de humanidade, não impomos um universalismo abstrato, senão situamo-nos temporal e espacialmente frente às dinâmicas de poder. Seguindo o conselho de Ramon Grosfoguel (2011), nomeamos e, assim, qualificamos a humanidade a que nos referimos: aquela forjada pelo “sistema-mundo capitalista/

patriarcal/ocidentalocêntrico/cristianocêntrico/moderno/colonial” e especista. O Homem, com agá maiúsculo, a que se refere Anna Tsing (2019), aquele que persegue a Terra.

Nesse sentido, reforçamos a crença na qual a noção Colonialoceno evocaria de forma mais explícita os contextos subjacentes aos qualificativos do Antropoceno. O uso do termo Colonialoceno exporia, em uma narrativa verossímil, escancarando as veias abertas, não só da América Latina. Demarcaria as assimetrias de poder nesta imposição da atribuição de uma época geológica a uma humanidade genérica.

Este regime de precarização estabelece “uma onda global de perda de biodiversidade antropogenicamente controlada” (DIRZO et al, 2014, tradução nossa, p. 401). Essa perda de diversidade biocultural traz à tona a possibilidade real da emergência da Sexta Grande Extinção em Massa, deflagrada por nós, os humanos, e que ao mesmo tempo nos implica enquanto espécie em risco (BARNOSKY, 2011; CEBALLOS & EHRLICH, 2002).

Se pensarmos nesta nova época como espaço geocultural da defaunação (DIRZO et al., 2014) e desmatamento em um sentido multiespecífico, para além do solipsismo humano, de fato nos deparamos com um empobrecimento de mundo(s). A extinção de espécies vegetais

(HUMPHREYS et al., 2019), animais (PIMM et al., 2014) e ecossistemas é uma extinção de relações, de modos bioculturais (TSING, 2019a) de habitação e afetação recíproca. Perdemos pontos de vistas, modos de sociabilidades e habitabilidades.

A cada extinção uma fatia de realidade se esvai e cede lugar ao lento processo de fossilização para enfim ser consumida como combustível pelas gerações por vir. “E se desenvolvimento é o nome do jogo que resultou no Antropoceno, então o massacre de populações sub-humanas e não-humanas é sua moeda corrente” (FAUSTO, 2014). O mundo dos extantes se remodela a custo dos extintos!

3. NO MEIO DA PEDRA TINHA UMA FRESTA... TINHA UMA FRESTA QUE ERA OS CAMINHOS

O Colonialoceno, por outro lado que não o escatológico-apocalíptico, atualiza a emergência de reconhecimento das sociabilidades mais-que-humanas. A antropóloga Anna Tsing (2019c, p. 119), ao discorrer sobre descrição crítica aplicada à análise de socialidades mais que humanas, indaga com certo ar de incredulidade: “como pode ter ocorrido a alguém que outras coisas vivas além dos

humanos não são sociais?”. Por certo que há justificações mais que suficientes para explicar a dificuldade de reconhecimento.

O antropólogo Philippe Descola (2012) oferece um quadro analítico que dá suporte para compreender os modelos ontológicos que dão sustentação à vida social, as formas de predicação do outro não humano e a distinção entre Natureza e Cultura, em diversas ordens sociais. O autor nota que essa cisão teórica e operativa (Natureza vs. Cultura) não é verificada em outros modos não ocidentais de constituição de mundos. Mediante conjugação de dois critérios (interioridade e fisicalidade), forja uma tábua analítica de modelos ontológicos possíveis: Animismo, Totemismo, Analogismo e Naturalismo (DESCOLA, 2016).

A resposta à indagação de Anna Tsing pode inicialmente começar a ser tecida mediante compreensão do modelo ontológico típico das sociedades ocidentais hegemônicas e homogeneizantes: o Naturalismo (ou Naturalismo-ocidental). Para esse protótipo cosmontológico, a Natureza existiria como um domínio autônomo, e os humanos, apartados e superado o estado de natureza, formariam coletividades diferenciadas por elementos ontológicos de singularidade e superioridade perante os demais entes viventes (CARMAN & BERROS, 2018). Esse dualismo, aloca os

humanos e não humanos em domínios ontológicos distintos (DESCOLA, 1998).

Vale notar, que este mesmo dualismo categorial da Modernidade influenciou o processo de naturalização do destacamento de certos agrupamentos de indivíduos não-ocidentais da categoria *Humano* ao aproximá-los da categoria *Natureza* em detrimento do âmbito da Cultura. O empreendimento colonial referendou e consolidou a expurgação da condição humana aos humanos inferiorizados (ULLOA, 2002; LUGONES, 2014).

E nesse sentido, o Colonialoceno também figura como um regime de controle de corpos intraespecificamente, ou seja, estabelece o poder de “matar, deixar viver ou expor à morte” (MBEMBE, 2019, p. 6) frente aos corpos humanos animalizados, reputados como inferiores, em condição de ausência. Assim “haveria um caráter caprichoso [na] ... condição de humanidade: às vezes alguém é humano, às vezes é um animal... Essa redução da humanidade pelos ‘indesejáveis’ apenas acentua seu caráter aparentemente essencial e perigoso” (CARMAN, 2017, tradução nossa, p. 229).

A subhumanidade enquanto condição de certos agrupamentos humanos jogados na periferia da conside-

rabilidade moral faz com que certas identidades, formas de ser e estar no mundo sejam reputadas como indesejáveis, socialmente recrimináveis. O Colonialoceno é época de exclusão de muitos e afirmação de poucos. Mulheres, Negros, Indígenas, Identidades de gênero inconformes, são marcados a ferro pelos marcadores sociais da diferença. Ostracizados de sua própria condição humana. Párias animalizados.

Desta forma, se aceitarmos as premissas do Colonialoceno e do Estudos Multiespécie podemos então indagar: o que acontece se partimos da superação do exclusivismo humano e do princípio da singularidade como elementos ordenadores e coordenadores de nossas socialidades? Que tipos de normatividades e instâncias normatizadoras são possíveis quando partimos de paisagens multiespecíficas (TISNG, 2015) nas quais as redes de relações são entre *holobiontes*, onde as relações são de *tornar-se-com*? Ou seja, há horizonte utópico não escatológico no Antropoceno? Há espaço para engajamento crítico e curioso? Se sim, *quod jus? Et scientia?* A Ciência e o Direito são entidades capazes de (im)por uma narrativa do real. A partir de suas ficções e fábulas modelam e são modelados pela realidade. Que potencialidade ou limitações podem advir para lidar

com a diversidade biocultural e paisagens contaminada pela perturbação humana?

4. NUNCA ME ESQUECEREI DESSE ACONTECIMENTO... NO MEIO DO CAMINHO TINHA UM EMARANHADO MULTIESPÉCIE

A perspectiva multiespécie, nesse sentido, busca se engajar crítica e curiosamente em comunidades que articulam o humano e o não humano em um mesmo eixo de co-constituição. Ao abordar o tema, Felipe Sussekind prenuncia uma noção do que vem a ser os estudos multi-espécies através de um contra conceito ao expor que “uma abordagem que leva esse nome seria então aquela que não define a vida nos termos exclusivistas da vida social humana, e que, ao mesmo tempo, não toma a natureza como uma realidade objetiva exterior compartilhada por qualquer cultura ou por qualquer organismo” (2018, p. 162).

Esta ótica abre as portas das ciências para pensar o além-do-humano. Com lastro na microbiopolítica de Heather Paxson (2014), poderíamos objetivar desvelar as relações de co-constituição e compreensão que se estabelece entre os microorganismos e nós, os animais humanos. Investigar como os agentes microbiológicos se acomodam no tecido social,

dado nosso envolvimento com micromundos das infecções, inoculações, digestões (PAXSON, 2014). Os micromundos possuem, assim, potencialidade de subverter lógicas econômicas, políticas e culturais, reorientando socialidades e influenciando o macromundo humano de maneira decisiva (OLDSTONE, 2010).

Outro nicho investigativo refere-se ao que Merrill Singer (2014) chamou de sindemias. O termo denota que duas ou mais epidemias coterminais atingem uma determinada população resultando em doenças adversas de direta e indireta interação. Essa interação pode causar um aumento na população da carga geral de doenças, geralmente intensificado pela desigualdade social, pelo exercício injusto do poder e pelo sofrimento social. As ecosindemias seriam eclodidas justamente pela instauração do Colonialoceno.

Diante dessa argumentação, o Colonialoceno/ Antropoceno agudiza as relações sindêmicas. Mais, estabelece o terreno propício às ecosindemias. Os ecossistemas de perturbação humana (TSING, 2019) contaminam as histórias de organismos a ponto de emergir o espaço e fatores propícios à emergência do subtipo econsindêmico, causadas por “Várias alterações antropogênicas do ambiente físico... [com] implicações significativas para o agrupamento e trocas

sinérgicas adversas entre doenças zoonóticas.” (SINGER, 2014, tradução nossa, p. 1299).

Ainda, vale notar que as ecosindemias se enlaçam com marcadores sociais das diferenças. Grupos minoritários experenciam de forma mais aguda, como no caso das mulheres, classe trabalhadora e população preta. No contexto específico da atual pandemia de COVID-19, há relatos de agudização da violência doméstica e contra as mulheres. A violência, no entanto se expressa não só de forma física, mas também na precarização de direitos e liberdades, dado que são as mulheres maioria entre os profissionais de saúde, são maioria das trabalhadoras domésticas, possuem um contexto laboral mais precário, sujeitas a baixa remuneração e assédio no exercício do labor (VERGÈS, 2020). Assim, notamos como a relação do humano com o Sars-Cov-2, quando percebida como enlace multiespécie, nos permite visualizar como o vírus se conecta com as assimetrias de poder, intensificando a condição de vulnerabilidade das mulheres. O Antropoceno, tem rosto e é de homem cis. O Colonialoceno se manifesta em suas dinâmicas de acomodação em uma matriz androcêntrica.

O ressurgimento no início do século XXI de doenças zoonóticas de impacto global (SARS, Gripe aviária, MERS,

Ebola, Zika, COVID-19) mediou significativamente o enquadramento científico e popular que realizamos dos animais portadores e vetores de doenças infecciosas como “vilões epidêmicos” (LYNTERIS, 2020). Importa, nesse contexto analisar “como os mosquitos [e demais animais transmissores de zoonoses] e os humanos têm suas vidas cruzadas e coproduzidas e como juntos eles fazem a cidade” (SEGATA, 2016, p. 373). Essa análise é imprescindível uma vez que o enquadramento projeta os delineamentos concretos nos quais essa existência animal virá à tona, e conseqüentemente, como a humanidade demarcará a representação dessa existência.

Nossas relações com os vírus, por exemplo, resultaram ao longo da história em alterações econômicas, culturais e políticas estruturais (OLDSTONE, 2010). Uma capacidade subversiva de realinhar os rumos da humanidade. Eventos pandêmicos e epidêmicos nos mostram a criação de um enquadramento animal que o evidencia como inimigo a ser combatido; profissionais da Saúde são retratados como “Heróis de Guerra”; “Combate ao Coronavírus”. Essa ordenação concatena-se bem com a inferência de Heather Paxson acerca da microbiopolítica, quando afirma a vida moderna como essencialmente antiséptica (PAXSON, 2014).

A narrativa beligerante contra o inimigo invisível tem como uma das consequências a culpabilização do animal como tática de desvio. Desvia-se a atenção de eventos causais estruturantes e que aprofundam risco e vulnerabilidade de forma devastadora: a obsolência do Estado e a priorização da eficiência em prol do capital. Desta forma, questões como saneamento básico, codificação alimentar segura, soberana e saudável, não são adereçadas como problemas a serem solvidos em contextos prévios à eclosão de epidemias e pandemias.

Por sua vez, a busca por soluções imediatistas e de longo prazo para mitigar eventos pandêmicos como a que enfrentamos no caso do COVID-19 nos remetem à utilização dos animais não humanos como modelos na prática biomédica, já há muito consolidada na tradição científica ocidental. O uso desses animais objetiva mimetizar ou representar os processos fisiológicos e biológicos dos humanos. Os corpos não humanos são utilizados como substitutos dos corpos humanos e traduzíveis para os nossos termos, na medida das aproximações biológicas. Utilizamos de uma cláusula de barreira, uma etapa de proteção e minoração de riscos chamada animal não humano. Os de-

mais animais são convertidos e nos servem como escudos sanitários.

O sacrifício dos animais em contexto científico serviria para salvar a humanidade de seus pecados e vacilos morais. O rito sacrificial heróico persiste como metáfora no fazer científico. As cobais podem ser vistas com “trabalhadores atuando em uma pluralidade de contextos de prática científica. Isso implica mostrá-los como criaturas ativas em um ambiente de trabalho, agentes de pleno direito, tanto quando resistem como quando colaboram com os humanos” (SOUZA, 2017, p. 1).

Assim, nota-se que na longa cadeia que se traça da doença zoonótica à cura, há uma multitude de relações multiespécies forjadas. Torna-se fundamental pensar “a maneira como as relações ... e suas materialidades, discursos e instituições se mobilizam para representar riscos e converter as epidemias em instrumento de governabilidade” (SEGATA, 2017, p. 103, tradução nossa).

As relações multiespécie também são relevantes para compreensão da codificação alimentar contemporânea. Com o Colonialoceno, estabelecemos um processo de monoculturalização das formas de lidar com o que se convencionou chamar de alimento e das relações de nutrir. Como con-

seqüência, essa monocultura se reflete nos nossos pratos no dia a dia: uma *plantation* monocromática, ultraprocessada e vendida como solução globalizante da fome. A diversidade biocultural cada vez menos se reflete na nossa codificação alimentar.

A codificação alimentar projeta significações culturais e marcadores sociais mais amplos que o “estar à mesa” ou da consideração do alimento como substância nutricional. Fala sobre a estrutura ontológica de diferenciação entre seres, os comíveis ou não. Fala sobre a matriz de poder que define quem produz, quem cozinha, quem come, o que come e se há possibilidade diuturna de comer algo. Desta forma, a análise do sistema carnista de produção e consumo, assim como dos derivados animais torna-se fundamental para pensar as sociabilidades multiespécies.

Essa lista ainda que pequena, expõe-nos as potencialidades investigativas quando nos enlaçamos a ótica multiespécies em nossas formas de captar e dar sentido aos mundos que nos rodeiam. Há uma multidão de viventes pulsando nas frestas do Colonialoceno, resistindo, basta o olhar desprendido, atendo, curioso e anti-narcísico para enxerga-los.

5. NA VIDA DE MINHAS RETINAS TÃO FATIGADAS... NO MEIO DO CAMINHO TINHA UMA METÓDICA

Lançamos aqui algumas pistas investigativas que nutriram e nortearam esta obra. No contexto dos emaranhados animais, os Estudos Críticos Animais (ECA) podem desempenhar um papel interessante no processo investigativo. Os ECA dão conta das relações humanos-demaís-animais em uma perspectiva que evidencia a “estrutura velada de violência que faz com que as mais indescritíveis atrocidades pareçam uma parte aceitável do dia a dia” (MATSUOKA & SORENSON, 2018). São um campo de saber e ação transdisciplinar, engajado em uma política interseccional que questiona as estruturas complexas de poder. Atenta para a institucionalização da dominação e naturalização das relações de violência que afligem grupos minoritários, dentre eles os demais animais não humanos.

Em seu marco propositivo há uma principiologia norteadora da investigação, composta por dez princípios, quais sejam:

1. Buscar a redação e a investigação colaborativa interdisciplinar de maneira rica e abrangente, que inclui perspectivas tipicamente ignoradas pelos *Animal Studies*, como a economia política.

2. Rejeitar a análise acadêmica pseudo-objetiva, esclarecendo explicitamente seus valores normativos e compromissos políticos, de modo que não haja ilusões positivistas de que a teoria esteja desinteressada ou que a escrita e a pesquisa não sejam políticas. Apoiar a compreensão experiencial e a subjetividade.

3. Evitar pontos de vista acadêmicos estreitos e a debilitante da teoria pela teoria, a fim de vincular a teoria à prática, a análise à política e a academia à comunidade.

4. Avançar em uma compreensão holística da semelhança de opressões, de modo que especismo, sexismo, racismo, capacitismo, estatismo, classismo, militarismo e outras ideologias e instituições hierárquicas sejam vistas como partes de um sistema global de dominação maior e interligado.

5. Rejeitar posições apolíticas, conservadoras e liberais, a fim de promover uma política anticapitalista e, de maneira mais geral, radical anti-hierárquica. Essa orientação busca desmantelar todas as estruturas de exploração, dominação, opressão, tortura, assassinato e poder em favor da descentralização e democratização da sociedade em todos os níveis e em nível global.

6. Rejeitar políticas reformistas, de questão única, baseadas na nação, legislativas e de interesse estritamente animal em favor da política de alianças e solidariedade com outras lutas contra a opressão e a hierarquia.

7. Defender uma política de libertação total que apreenda a necessidade e a inseparabilidade de animais humanos, não humanos, e a libertação e liberdade da Terra para todos em uma luta abrangente, embora diversa; para citar Martin Luther King Jr.: "A injustiça em qualquer lugar é uma ameaça à justiça em todos os lugares".

8. Desconstruir e reconstruir as oposições binárias socialmente construídas entre animais humanos e não humanos, um movimento básico para os principais estudos sobre animais, mas também procurar esclarecer dicotomias relacionadas entre cultura e natureza, civilização e natureza selvagem e outras hierarquias dominantes para enfatizar os limites históricos impostos aos animais. humanidade, animais não humanos, normas culturais / políticas e a libertação da natureza como parte de um projeto transformador que busca transcender esses limites em direção a uma maior liberdade, paz e harmonia ecológica.

9. Apoiar e examinar abertamente políticas e estratégias radicais controversas usadas em todos os tipos de

movimentos de justiça social, como aqueles que envolvem sabotagem econômica e boicotes para direcionar ações em direção à meta da paz.

10. Procurar criar aberturas para o diálogo crítico construtivo sobre questões relevantes para os Estudos Críticos de Animais em uma ampla gama de grupos acadêmicos; cidadãos e ativistas de base; o pessoal das organizações políticas e serviços sociais; e pessoas de setores privado, público e sem fins lucrativos. Através – e somente através – de novos paradigmas de ecopedagogia, construção de pontes com outros movimentos sociais e uma política de aliança solidária, é possível construir as novas formas de consciência, conhecimento e instituições sociais necessárias para dissolver a sociedade hierárquica que escravizou este planeta nos últimos dez mil anos. (BEST et al., 2007).

Outro ponto a ser salientado é referente à utilização da etnografia multiespecífica. Ela projeta uma compreensão do mundo como materialmente real, parcialmente conhecível, multicultural e multinatural, mágico e emergente através das relações contingentes de múltiplos seres e entidades (OGDEN, HALL & TANITA, 2013).

Mais que perceber as formas de aprender e ensinar, a atatividade no processo etnográfico centra-se no engajamento coletivo nos modos de ser, estar e tornar-se. Mundos multiespecíficos são heterogêneos e interdependentes. São potências transformativas e performativas. Quais mundos e espectros de normatividade são cunhados como possíveis quando o excepcionalismo humano é quebrantado? O que ocorre quando a antroponormatividade é desestabilizada?

Apesar de algumas relações multiespécies aparentarem ser encontros de menor significância, triviais e despercebidos, possuem uma densidade normativa e ontológica intensificadas e que mostram que levar a vida multiespécie a sério é possível quando humanos e não humanos se topam, se descobrem mutuamente. Por isso, a importância de jogar atenção especial aos microepifenômenos despercebidos como grandes mediadores das representações e relações bioculturais.

Vale, por fim, notar que não pretendemos dar conta de um compósito estável e bem estruturado de metodologias *pret-a-porter*. Intuímos algumas pistas metodológicas que podem ser úteis à construção situada do composto metodológico de investigações especificadas no tempo e espaço. Compreender o Colonialoceno e as emergências de exis-

tências e relações em suas frestas, significa estar disposto à reaprender a aprender, no pluriverso dos mundos, nos anteveros da humanidade, revertendo ciência e normativas jurídicas.

6. NOTAS TAQUIGRÁFICAS DE INCOMPLETUDE E FUGACIDADE

Estamos cientes da incompletude desta obra bem como seus consequentes limites. Enquanto tal não se pretende acabada tampouco conclusiva. Isto porque o adensamento das ordens de reflexões travadas aqui permite abrir portas de complexidades ao invés de fechar janelas de simplificação. O trabalho empreendido transitou na inconstância própria de um mundo fluido, complexo e adensado pelas noções *Multiespécie* e *(De)Colonialidade*, em companhia com as demais existências animais, em resistência política.

No mesmo sentido, compreendemos sua fugacidade. Não por se tratar de uma produção menor, sobre um assunto desimportante ou sobre sujeitos subalternizados, mas porque intentamos situá-la em seus limites e alcances geoculturais e históricos, com todas tensões, reflexões, representações, afetos e dissabores subjacentes.

Desta forma, considerações finais imanentes e transcendententes simplesmente não fariam sentido aos desígnios deste livro. Ele se inscreve na centelha da temporalidade: do seu tempo, a seu tempo. Sem esforço de estabilização da temporalidade como que em uma foto tirada reduzindo a realidade à uma imagem epocal.

A convicção que se aninha a essas notas é da necessidade de fincar estacas que abram espaços multilógicos de enunciação. A busca de outros lugares legítimos para pensar e operar o normativo e as sociabilidades, considerando a vida em um sentido multiespecífico.

Por fim, ao sistema biogeofísico, aos animais em suas potências, às plantas, aos que aqui vieram e que em certa medida ainda estão, ao que há de metafísico se assim houver, à pluriversalidade e para além dela: expressamos aqui, e em nome dos demais autores e autoras, gratidão por permitirem entrecortar seus meandros com esta obra e registramos o desejo de que soprem livres, desvinculados de um sistema antroponormativo acachapante, e que emerjam como possibilidades outras de sujeitos decoloniais que redefinam mundos, linhas ontológicas e rotas epistêmicas.

E quem sabe assim, talvez, possam traduzir estas palavras em suas respectivas onomatopeias. E que elas ecoem para, enfim, podermos coletivamente nos compreender.

REFERÊNCIAS

- BARNOSKY, Anthony D. et al. Has the Earth's sixth mass extinction already arrived? *Nature*, v. 471, n. 7336, p. 51-57, 2011.
- BEST, Steve et al. Introducing critical animal studies. *Journal for Critical animal studies*, v. 5, n. 1, p. 4-5, 2007.
- CARMAN, María. *Las fronteras de lo humano: Cuando la vida humana pierde valor y la vida animal se dignifica*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2019.
- CARMAN, María; BERROS, María Valeria. Ser ou não ser um símio com direitos. *Revista Direito GV*, v. 14, n. 3, p. 1139-1172, 2018.
- CEBALLOS, Gerardo; EHRLICH, Paul R. Mammal population losses and the extinction crisis. *Science*, v. 296, n. 5569, p. 904-907, 2002.
- CRUTZEN, Paul J. The "anthropocene". *Earth system science in the anthropocene*. Berlim: Springer, 2006. p. 13-18.
- CRUTZEN, Paul J.; STOEMER, Eugene F. The 'Anthropocene'. *Global Change Newsletter*, 41, p. 17-18, 2000.
- DESCOLA, Philippe. *Más Allá de naturaleza y cultura*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998.
- DIRZO, Rodolfo et al. Defaunation in the Anthropocene. *Science*, v. 345, n. 6195, p. 401-406, 2014.
- FAUSTO, Juliana. Os desaparecidos do Antropoceno. *The Thousand Names Of Gaia: From the Anthropocene to the age of the Earth*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-15, 2014.

- GILBERT, Scott F. Holobiont by birth: Multilineage individuals as the concretion of cooperative processes. *Arts of living on a damaged planet*. TSING, Anna et. al (Org.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017, p. M73-M90.
- GORDON, Lewis. Decadência disciplinar e a de(s)colonização do conhecimento. *Epistemologias do Sul*, v. 1, n. 1, p. 110–126, 2017.
- GROSFOGUEL, Ramón. Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy: transmodernity, decolonial thinking and global coloniality. *Transmodernity: journal of peripheral cultural production of the luso-hispanic world*. Vol.1, No.1, p. 1-38, 2011.
- HABER, Alejandro. Nometodología Payanesa: notas de Metodología Indisciplinada. *Revista de Antropología*, v. 23, n. 1 er Semestre, p. 9-49, 2011.
- HABER, Alejandro. Evestigation, nomethodology and deictics. *Reclaiming Archaeology: Beyond the Tropes of Modernity*. New York: Routledge, 2013.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, v.3, n.1, p. 15-26 2016.
- HARAWAY, Donna. Symbiogenesis, Symptoiesis, and Art Science Activisms for staying with the trouble. *Arts of living on a damaged planet*. TSING, Anna et. al (Org.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017, p. M25-M50.
- HUMPHREYS, Aelys M. et al. Global dataset shows geography and life form predict modern plant extinction and rediscovery. *Nature Ecology & Evolution*, v. 3, n. 7, p. 1043-1047, 2019.
- LOCKE, Piers. Multispecies ethnography. H. Callan (Ed.). *The International Encyclopedia of Anthropology*, p. 1-3, 2018.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da Colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: autêntica, p. 27-54, 2018.
- MATSUOKA, Atsuko; SORENSON, John. *Critical Animal Studies: Towards Trans-species Social Justice*. Londres: Rowman & Littlefield, 2018.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 Edições, 2019.

OHREM, Dominik. Some Thoughts on (Animal) Encounter. *Exploring Animal Encounters*. Cham: Palgrave Macmillan, p. 3-42, 2018.

PIMM, Stuart L. et al. The biodiversity of species and their rates of extinction, distribution, and protection. *Science*, v. 344, n. 6187, p. 1246752, 2014.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. 'Americanity as a 'Concept, or the Americas in the Modern World. *International social science journal*, v. 44, n. 4, p. 549-557, 1992.

ROCHA, Jailson José Gomes da. Direito animal latinoamericano: uma experiência decolonial. 2019. 431f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

SINGER, Merrill. Zoonotic ecosyndemics and multispecies ethnography. *Anthropological Quarterly*, v. 87, n. 4, p. 1279-1309, 2014.

TSING, Anna Lowenhaupt. Contaminação. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Trad. Thiago Mota Cardoso *et al.* Brasília: IEB Mil Folhas, 2019a, p. 23-25.

TSING, Anna Lowenhaupt. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015.

TSING, Anna Lowenhaupt. Socialidade mais que humana: um chamado para a descrição crítica. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Trad. Thiago Mota Cardoso *et al.* Brasília: IEB Mil Folhas, 2019, p. 119-138c.

TSING, Anna Lowenhaupt; MATHEWS, Andrew S.; BUBANDT, Nils. Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology: an Introduction to Supplement 20. *Current Anthropology*, v. 60, n. S20, p. S186-S197, 2019b.

VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Multispecies studies: Cultivating arts of attentiveness. *Environmental Humanities*, n. 8(1), p. 1-23, 2016.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, v. N.9, n. julio-diciembre, p. 131-152, 2008.

MEMÓRIAS DE UM TEMPO PRESENTE SOBRE O AMOR ANIMAL

Cassiana Lopes Stephan

1. **NO PRESENTE: SOMOS CAPAZES DE AMAR OS ANIMAIS?**

Embora os animais constituam o nosso cotidiano, nem sempre somos capazes de olhar para eles e de senti-los como parte desse mundo que, como nos explica Maurice Blanchot, “(...) é nosso por não ser de ninguém.” (BLANCHOT, 2012, p. 51, tradução nossa) Compartilhamos com eles o espaço público e o privado, ou melhor, com eles ocupamos as ruas e habitamos a casa. Contudo, parece que ainda não somos capazes de senti-los eticamente. Estamos habituados a justificar a existência dos animais através de uma lógica especista, segundo a qual os humanos são superiores aos animais não-humanos. De acordo com este senso comum, os animais foram criados por Deus, sendo atualmente mantidos ou exterminados pelo Estado e pelo mercado em nome do bem-estar da população humana. Nesse sentido, a lógica especista da superioridade humana possui uma dimensão utilitarista: alimentamo-nos dos animais e deles retiramos toda a nossa fonte de

energia e de cura, seja ela física ou psicológica, pois os animais, além de cobaias laboratoriais, são também objetos de companhia que têm por finalidade evitar e suprir a atual tendência depressiva da humanidade, a qual parece se atrelar à sedimentação do amor moderno na ideia do interesse, isto é, na ideia “de um sujeito de interesse, um sujeito como princípio de interesse, como ponto de partida de um interesse ou lugar de uma mecânica de interesses.” (FOUCAULT, 2008a, p. 372) Isso significa que não nos vinculamos ao animal sob o feixe ético do cuidado e sob a clave política da responsabilização, ou melhor, não somos capazes de senti-lo e, portanto, de arcar com a dignificação da sua vida e da sua morte no mundo.

Experenciamos uma espécie de apatia utilitarista em relação aos animais, de tal modo que estes nunca fazem parte de nossas preocupações éticas e nunca compõem as nossas pautas políticas. Os animais ainda são uma questão de segunda ordem tanto para o cidadão de bem, quanto para intelectuais e militantes: contentamo-nos em vê-los representados em desenhos e em brinquedos de pelúcia que nos conduzem, desde a infância, àquela estranha sensação – ou talvez àquela estranha falta de sensação – que diz respeito ao interesse desinteressado, o qual, como nos explica Foucault, atualmente conecta os indivíduos e estrutura a civilização: “(...)

o que liga os indivíduos na sociedade civil não é o máximo de lucro na troca, é toda uma série que poderíamos chamar de ‘interesses desinteressados’.” (FOUCAULT, 2008a, p. 409) O interesse desinteressado parece se constituir como a paradoxal sensação da apatia que, ao mesmo tempo, guia e equilibra os investimentos do sujeito no que tange a si e aos outros. Talvez possamos afirmar que tal apatia, embora estructure a sociedade civil, fundamenta a fragilidade da vida em comum na medida em que torna cada vez mais fácil e justificável a falta de responsabilidade política do si em relação ao outro que dele difere. A apatia parece corroborar e intensificar a violência que executa, abate e abandona o outro que é animal, mas também o outro que se distingue e resiste à normatividade humana tal qual um animal. A nossa apatia violenta o animal quando tacitamente o inclui e o exclui da mecânica de interesses: ora sua vida e a sua morte são tidas como úteis, ora como inúteis às necessidades e aos frugais prazeres de uma sociedade que ainda se organiza com base na absolutização do princípio de igualdade, o qual determina e é determinado pelo conceito de natureza humana, e na universalização do modelo de vida do burguês. Na ocasião do debate entretido com Noam Chomsky em 1971, intitulado *Natureza Humana: Justiça vs.*

Poder, Foucault nos alerta sobre os perigos atrelados à construção de um projeto político-moral fundamentado na definição teórica e na aplicação prática do conceito de natureza humana. Foucault diz a Chomsky:

(...) não existe um perigo aqui? Se o senhor diz que existe determinada natureza humana, que a sociedade não proporcionou a essa natureza os direitos e as possibilidades que lhe permitam se realizar...creio que é isso que o senhor na verdade disse. E se aceitamos isso, não nos arriscamos a definir essa natureza humana – que é ao mesmo tempo ideal e real, e que tem estado oculta e reprimida até agora – em termos emprestados de nossa sociedade, de nossa civilização, de nossa cultura? Vou dar um exemplo simplificando bastante a questão. O marxismo de determinado período, do final do século XIX e do início do século XX, admitia, de fato, que nas sociedades capitalistas o homem não havia concretizado plenamente seu potencial de desenvolvimento e de autorrealização, que a natureza humana se encontrava realmente alienada no sistema capitalista. E ele sonhava com uma natureza humana por fim liberada. Que modelo ele usou para conceber, projetar e, finalmente, tornar real aquela natureza humana? Foi, na verdade, o modelo burguês. O marxismo considerava que uma sociedade feliz era aquela que, por exemplo, reservava o lugar de honra ao bem-estar de todos, a uma sexualidade de tipo burguês, a uma família de tipo burguês, a uma estética de tipo burguês. (...) O resultado é – creio que o senhor também percebeu – que é difícil dizer exatamente o que é a natureza humana. (CHOMSKY & FOUCAULT, 2015, pp. 54-55)

A realidade que brevemente descrevemos aqui e da qual partimos para dar ensejo a nossa problematização abarca, como podemos perceber, a relação que os sujeitos de interesse possuem com os animais no que tange ao modelo de vida burguês, que concebe a felicidade sob o escopo da apatia atinente ao interesse desinteressado. Aparentemente, a apatia – falta de engajamento ético-político em relação a si, aos outros e ao mundo – permite que estes sujeitos construam suas vidas em nome da segurança, da saúde e da educação de seus pequenos núcleos familiares, balizados pela repetição acrítica da normatividade que descreve e prescreve o que é ser humano. Talvez possamos afirmar que, de modo geral, no interior de tais núcleos familiares, os animais nada mais são do que objetos que exprimem poder aquisitivo e que, desse modo, reforçam e reiteram o classismo. A nossa reflexão em torno da relação entre humanos e animais concerne a este recorte social específico, o qual é constituído por indivíduos que vislumbram a felicidade de tipo burguesa e que, por consequência, entendem e praticam a liberdade como a escolha atinente ao poder aquisitivo, donde desponta a compra da carne de primeira e a do animalzinho de raça. Quando descrevemos a relação do sujeito de interesse com os animais, sobretudo com o animal que chega à mesa enquanto fonte proteica e com

aquele que compõe a casa como bicho de estimação, perguntamo-nos se tais ligações são capazes de ultrapassar os liames utilitaristas e bem-estaristas do humanismo. Perguntamo-nos se estas interações um dia foram, são ou podem vir a ser incitadas e incitar tanto a responsabilização política, quanto o amor ético exercido como cuidado de si e dos outros. A referida questão, que constantemente nos atinge, compõe nossas preocupações pessoais, bem como nossas exigências comunitárias, dado que a transformação ética do si mesmo e a sua intervenção política no mundo, em contraposição ao senso comum de fundo especista, também depende da maneira pela qual o sujeito reflete e recria, seja na instância da vida privada ou no âmbito da vida pública, o vínculo com os outros animais e com a sua própria animalidade.

Com base nisso, tentaremos entender em que medida a tradição filosófica calcada no princípio de igualdade, atrelado à noção de natureza humana, teria paulatinamente conduzido à justificação e, até mesmo, à fundamentação da desconsideração ético-política do animal e da animalidade. Mais precisamente, a partir de uma perspectiva que interpreta os estudos de Foucault acerca do cuidado de si no período socrático-platônico, sob a luz (A) das análises de Jean-Pierre Ver-

nant no que concerne às diferenças entre a Antiguidade arcaica e a clássica e (B) das reflexões de Judith Butler a propósito da violência moral, buscaremos indicar de que modo a emergência filosófica do princípio de igualdade teria influenciado na estruturação de uma dinâmica moralista que violenta explícita ou implicitamente o animal e, com ele, todos e todas que se distinguem biológica ou eticamente das normas que descrevem o ser humano e que prescrevem a sua humanidade. A nossa intenção não é a de oferecer uma resolução definitiva à interrogação concernente ao animal e ao animalismo, mas antes a de apontar uma possível chave de leitura à referida questão. Portanto, retomaremos o passado do cuidado de si socrático-platônico com o intuito de compreender em que medida o nosso senso comum de fundo especista estaria vinculado à tradição humanista da filosofia. Faz-se importante ressaltar que em nosso ensaio nos valeremos de uma interpretação mais estereotipada do platonismo, ou seja, não abordaremos as sutilezas genealógicas deslindadas por Foucault no que se refere às descontinuidades histórico-filosóficas que tangenciam Platão, as quais nos permitiriam compreender de que modo o período socrático-platônico teria influenciado não apenas o tradicional e massivo discurso humanista, mas também o desenvolvimento de filosofias que dele

escapam: pensamos, por exemplo, na importância do cuidado de si socrático para os cínicos, que viviam com e como animais¹, na relevância desta vertente cínico-socrática para o estoicismo, filosofia segundo a qual existiria uma continuidade ontológica entre a vida animal e a humana², e finalmente na importância da noção platônica de Bem para o neoplatonismo de Porfírio e de Plotino, que questionaram a dimensão da jus-

¹ Dizia-se que os cínicos viviam como cães. Inclusive, por este motivo, eram chamados de *kunikós*, adjetivo que significa “como cão” ou “relativo a cão”. Aos cínicos, era atribuída uma espécie de demência melancólica de tendência antissocial, pois estes muitas vezes preferiam a companhia dos cães à dos homens (cf. DIÓGENES LAÉRCIO, 1972, VI.77; Acerca da animalidade cínica, cf. FOUCAULT, 2011, pp. 233-234).

² De acordo com os estoicos, existe uma continuidade ontológica entre plantas, animais não-humanos e animais-humanos (cf. HIEROCLES, 2009, p. 2, 1.a.11). Esta continuidade manifesta a interdependência cósmica entre todos os entes que participam do mundo e nos conduz à concepção ética de que estar no mundo, fazer parte dele, também é compartilhá-lo com os outros animais e por eles nos responsabilizarmos *cosmo*-politicamente, ou melhor, no que tange aos diferentes contextos ou circunstâncias espaço-temporais que abarcam nossas vidas. A ontologia e a cosmopolítica estoica, as quais possuem um aporte ético, parecem repercutir nas discussões contemporâneas acerca do antiespecismo e do animalismo. Por exemplo, Vinciane Despret nos explica a propósito de Donna Haraway que *devir do mundo é devir com* os outros animais, não de forma analítica ou abstrata, mas sim de forma prática, por meio da construção de sociabilizações que envolvem e engajam o animal desde a vida ordinária e cotidiana. (DESPRET, 2009, pp. 745-757) No que concerne à relação entre o aperfeiçoamento moral e as interações sociais no estoicismo, cf. *The Stoic theory of okeiosis* (1999) de Troels Engberg-Pedersen.

tiça de modo a estender suas preocupações éticas aos animais.³ Ademais, não se trata de justificar aqui a presença ou a ausência do animal, seja como categoria seja como figura, nas análises de Foucault, Vernant e de Butler, mas sim de pensar em que medida suas interpretações acerca da filosofia e da moral nos possibilitam diagnosticar o antropocentrismo e, ao mesmo tempo, vislumbrar relações não-antropocêntricas entre humanos e animais.

2. NO PASSADO: FOMOS CAPAZES DE AMAR OS ANIMAIS?

De modo geral, talvez possamos afirmar que a partir da entrada em cena do conceito de alma no período socrático-platônico, a identidade se transforma em um vetor do princípio que descreve e prescreve a semelhança ou a igualdade entre os seres humanos. Vernant nos mostra que a identidade nem sempre fora condutora de uma verdade como esta, pois na Antiguidade arcaica a identidade não era constituída pela alma, mas sim pelo corpo (*sôma*) que, ao invés de manifestar

³ Para uma contextualização das convergências e divergências entre o cinismo, o estoicismo e o neoplatonismo no que diz respeito à questão animal, cf. Jean-Louis Labarrière, 2000, pp. 107-122 e Owen Goldin, 2001, pp. 353-371.

a igualdade, expressava a diferença ou a distinção entre os indivíduos: “(...) o corpo correspondia a isto que dava a um sujeito sua identidade, distinguindo-o, por sua aparência, sua fisionomia, suas vestimentas, suas insígnias, de todos os seus semelhantes.” (VERNANT, 2011, p. 36, tradução nossa) O surgimento da alma imortal e imaterial marca o deslocamento histórico no que tange à manifestação da verdade que a identidade carrega. A identidade que corresponde à alma imortal e imaterial institui e é instituída em virtude da diferença de valores entre a alma e o corpo, a igualdade e a distinção e, por fim, a unidade e a pluralidade. Vernant nos mostra que tal valorização possui um cunho moralizante, pois estas diferenciações visavam justificar e impedir a presença do mal no si e no mundo, isto é, o mal começou a ser associado ao corpo, à distinção da identidade somática e à pluralidade que ela propaga no cosmos. A identidade determinada pelo corpo, que constituía os animais, os homens e os deuses e que diferenciava um indivíduo do outro na Antiguidade arcaica, passou a ser vinculada pela filosofia à uma experiência limitada e imperfeita da vida e do mundo. Isso significa que, de acordo com a nova verdade instaurada pela filosofia, as boas e belas experiências do si no mundo são aquelas que se articulam à perfeição, à plenitude e à eternidade, atributos que não constituem uma

identidade determinada pelo corpo, mas somente uma identidade determinada pela alma imortal e imaterial, a qual assemelha os homens ao divino sob o bojo da racionalidade que distingue o humano do animal. As reticências da filosofia em relação ao corpo, à distinção e à pluralidade procedem, explica Vernant, de uma mesma convicção:

(...) a presença do mal, da desgraça, da negatividade no mundo se deve ao processo de individualização ao qual ele estava submetido e que deu origem a seres separados, isolados, singulares. A perfeição, a plenitude, a eternidade são os atributos exclusivos do Ser totalmente unificado. Toda a fragmentação do Um, toda a dispersão do Ser, toda a distinção de partes significa que a morte entra em cena com a aparição conjunta de uma multiplicidade de existências individualizadas e da finitude que necessariamente limita cada uma delas. Para aceder à não-morte, para se realizar na permanência da sua perfeição, os deuses do Olimpo tiveram então que renunciar a seus corpos singulares, fundindo-se à unidade de um grande deus cósmico (...). (VERNANT, 2011, p. 37, tradução nossa)

A emergência da alma imortal e imaterial é concomitante à emergência do Deus unificado cuja identidade não se expressa pelo corpo (*sôma*), mas pelo *logos* que diz respeito à *psyché*. O verdadeiro, o bom e o belo passam a escapar, sendo assim, da ordem do mortal e da corporalidade, de tal maneira

que o indivíduo que insiste em afirmar a sua própria identidade pela finitude do corpo diminui as chances de participar do conhecimento, da felicidade e da beleza emanadas por Deus. Portanto, a identidade que corresponde à alma exprime a semelhança entre os homens que constituem a humanidade e, ao mesmo tempo, a diferença entre homens e animais no que diz respeito à experiência da vida e do mundo, de tal modo que a existência precária dos animais passa a ser subsumida ao desenvolvimento da plenitude humana. O despontar da semelhança relativa à identidade dos sujeitos lhes garante a participação no amor divino, pois, como nos mostra Vernant, “de homem a homem, o *Éros* faz nascer na alma dos outros belos discursos, belas virtudes: todos os valores que se evadem da ordem do mortal.” (VERNANT, 2011, p. 164, tradução nossa) Foucault esclarece que este esquema da racionalidade platônica não desvencilha o sujeito da exigência de transfiguração ético-estética de si e da vida. Isso quer dizer que a aquisição identitária da igualdade também depende da modificação espiritual do sujeito e que o próprio conhecimento do vínculo racional entre o si e o divino possui uma dimensão ética, tanto porque o conhecimento do Ser justifica aos sujeitos a necessidade da observância às exigências mo-

rais, quanto porque a especulação da natureza e a contemplação do divino são elas próprias atividades que constituem o cuidado de si socrático-platônico. Contudo, talvez possamos afirmar que, em sua versão clássica, a dimensão ética do cuidado de si se limita à contenção da humanidade e à contextualização subsidiária do animal, o qual é relegado à categoria geral das coisas (*pragmáton*) que servem aos humanos.

Como nos explica Foucault, na Grécia clássica o princípio de semelhança não deveria se inserir no quadro de uma moral exclusivamente direcionada ao código, ou seja, a ética socrático-platônica não se volta tão somente à norma, “à sua sistematicidade e riqueza, à sua capacidade de ajustar-se a todos os casos possíveis, e a cobrir todos os campos de comportamento.” (FOUCAULT, 2012, p. 38) Neste período, a ênfase é dada “aos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer, e às práticas que permitem transformar seu próprio modo de ser.” (*Ibidem.*, p. 39) Mais precisamente, por um lado, a igualdade social não deveria ser necessariamente atingida ou garantida em virtude de uma legislação coercitiva e universal dos comportamentos. Por outro lado, o próprio preceito socrático-platônico do cuidado de si não se constituía como um código de dimensão universal, cuja observância concernia à única maneira pela qual o princípio de

igualdade poderia ser vetorizado e instanciado como normalidade psíquica e social, isto é, de acordo com os ideais republicanos de Platão, nem todos deveriam cuidar de si mesmos para que a justiça pudesse ser exercida na cidade. A preocupação espiritual com a própria alma concernia a um apelo especificamente voltado aos jovens aristocratas destinados ao poder e aos mestres que, como Sócrates, os encetavam no caminho da filosofia. Segundo Foucault:

(...) é Alcibíades enquanto jovem aristocrata, alguém que, por *status*, deve um dia dirigir a cidade, e são pessoas como ele que devem ocupar-se consigo mesmas. (...) trata-se de ocupar-se consigo a fim de poder exercer o poder ao qual se está destinado, como se deve, sensatamente, virtuosamente. (FOUCAULT, 2010, p. 76)

Isto não quer dizer, no entanto, que somente os indivíduos dedicados à filosofia poderiam participar do amor divino e com ele se identificar. O fato de tal exigência espiritual recair sobre os homens destinados ao governo e à filosofia não impediria que outros humanos zelassem por si mesmos de modo a contribuir com a *pólis* e com o mundo. Contudo, em tais casos o zelo não se exerceria como cuidado filosófico, ou seja, ele adquiriria uma dimensão mais ampla, sendo experienciado em relação a trabalhos menos intelectuais cuja boa

execução dependeria da exclusiva dedicação dos sujeitos as suas devidas ocupações e do respeito à governança exercida pelo filósofo-rei. (PLATÃO, *A República*, 2006, “Livro IV – Parte X”, pp. 154-156, 433.a.1-434.a.7) Trata-se, assim, do zelo relativo às diferentes tarefas que estruturariam a *República*, as quais seriam atribuídas a crianças, mulheres, escravos, comerciantes, artesãos e guerreiros em razão do tipo de alma que possuem e, por conseguinte, da maneira pela qual se relacionam com o *Éros* divino. Por certo, o aperfeiçoamento racional diz respeito a uma experiência que só pode ser vivenciada por aqueles que se dedicam ao cuidado de si em sentido estrito, a saber, ao cuidado filosófico de si mesmos. Estes, de acordo com o platonismo, possuem almas naturalmente mais altivas, pois nelas o elemento racional é bastante preponderante e pode ser exaustivamente desenvolvido. Caberia, portanto, a tais indivíduos a aquisição da sabedoria e a salvação da cidade por meio da prática de um governo corajoso e temperante. (PLATÃO, *A República*, 2006, “Livro IV – Parte XVI”, pp. 168-169, 441.e.4 – 442.c.9)

Neste momento da história, deparamo-nos com dois grandes paradigmas amorosos que se fundamentam na busca pela salvação da cidade, a qual dependeria da instauração da justiça através da parametrização da igualdade no que tange

à participação dos homens no amor divino. Trata-se (A) do amor que se exerce como obediência a si e governo dos outros e (B) do amor que se exerce como obediência ao outro. O primeiro se vincula ao princípio ético do cuidado de si, ao passo que o segundo se atrela ao zelo relativo às ocupações do cotidiano por parte de guerreiros, comerciantes, artesãos, mulheres, crianças e escravos. Estes dois modos de amar constituiriam a configuração social da cidade que fora utopicamente projetada por Platão a partir dos moldes descritos na *República*, os quais preconizam a justiça na cidade em analogia à justiça na alma humana. (FOUCAULT, 2010, p. 50-51) Nesse sentido, a obediência a si e o governo dos outros diria respeito a uma justa exercitação do amor por parte dos sábios e dos políticos, ao passo que a obediência ao outro concerniria à justa exercitação do amor por parte das demais categorias humanas que constituiriam a *pólis*. A parametrização da igualdade, portanto, se instituiria através da harmonização hierárquica destas formas de amar, visto que a semelhança entre os seres humanos dependeria da garantia da participação no amor divino e esta se executaria pela sobreposição do cuidado, – que se exerceria não apenas como obediência a si, mas também como governo dos outros –, ao zelo que se manifes-

taria como obediência ao político que representa o *Éros* divino. Como base nisso, talvez possamos afirmar que o amor envolveria aqui um jogo de poder, o qual se atrelaria à distinção entre aqueles que adquirem o saber pelo cuidado e aqueles que estão naturalmente destinados ao cumprimento cotidiano de tarefas menos intelectuais. Este jogo parece ter perdurado no decorrer da história não como uma utopia política, mas como a realidade de uma dinâmica que atinge em cheio a nossa modernidade, pois o que vemos surgir com o ideal platônico é a figura do salvador que reaparecerá com o pastor, enquanto representante do amor ultra-humano de Cristo (FOUCAULT, 2001, nº 306, p. 1048), mas também com as diferentes imagens históricas do político, – tenha sido ele nomeado por status, tomado o poder ou eleito democraticamente (*Idem.*, 2008b, pp. 117-153) –, e com as intervenções contemporâneas do intelectual universal que planeja a revolução ao legislar nos círculos militantes, cujas pautas e projetos políticos, muitas vezes construídos a partir de uma determinada concepção de natureza humana, acabam reiterando a grande divisão entre o homem e o animal. (*Idem.*, 2001, nº 281, p. 905-906) Do mesmo modo, tal figura repercutirá nas instâncias da vida privada, ensejando as características funcionais do marido no que concerne à esposa, bem como do pai

e da mãe no que tange aos filhos. (*Idem.*, 2001, nº 291, p. 980; cf. também FOUCAULT, 2008b, pp. 132-133) Além disso, da projeção platônica desta moral coletiva parece despontar a faísca de uma necessidade ou carência que se tornará cada vez mais pungente à medida que o princípio de igualdade for radicalizado e se radicalizar no decorrer da história da verdade: trata-se da necessidade de salvação por parte dos governados. Não podemos deixar de constatar também que a sutil diferença entre aqueles que salvam e aqueles que são salvos instaura o binarismo correspondente ao ato de amar e ao de ser amado, isto é, a polaridade relativa ao agente e ao paciente no que se refere às diferentes modalidades do amor.

Como podemos perceber, à medida que avançamos em nossa narrativa, perdemos de vista o animal e a animalidade, já que o amor salvacionista parece se apresentar, no decorrer da história ocidental, como uma exclusividade humana. O animal não participa da utopia vinculada ao princípio de igualdade: diferentemente, ele é excluído do plano ontológico que, ao prescrever a semelhança entre os homens e o divino, regula e fundamenta o amor humanista ou o humanismo do amor. A individualidade identitária do animal desaparece em meio a gradual absolutização da substância humana no decorrer da história da filosofia. Em outras palavras, conforme nos

aproximamos de nossa modernidade, compreendemos que a exclusão do animal em relação à humanidade habilita a sua integração, enquanto categoria não-humana, a um sistema utilitário bastante perverso, segundo o qual a relevância ou a irrelevância da vida e da morte do animal é julgada por e para uma civilização operada em razão da igualdade atinente à socialização de tipo burguesa. Aparentemente, desde Platão, o animal não participa da grade hierárquica do amor salvacionista e, sendo assim, não compõe as preocupações atreladas à justiça social e à felicidade individual. A convicção filosófica que atribuíra a imperfeição à precariedade do corpo e essa à vida do animal parece ter fundamentado a tradicional clivagem ético-política entre humanos e animais, da qual desponta um ciclo de violência que, ao mesmo tempo, faz fronteira e alimenta a lógica do amor salvacionista em suas diferentes recorrências ou reincidências históricas. Os efeitos políticos e sociais desta grande divisão filosófica são nefastos tanto para os animais não-humanos, quanto para os próprios animais humanos que escapam do quadro normativo atrelado à substancialização da identidade e à universalização de um único e mesmo modo de vida. A partir disso, faz-se interessante questionar se a inexistência ou a fragilidade concernente à expe-

riência humana do amor ao animal não estaria vinculada à incapacidade de inventarmos e de nos entregarmos a novas e diversas formas de amar, as quais não se restringiriam ao jogo binário que distingue entre os que salvam e os que são salvos, mas subverteriam as estruturas de poder-saber que atribuem a capacidade da atividade político-amorosa exclusivamente a humanos, homens, brancos, cisgêneros e heterossexuais. (PRECIADO, 2014, §2) Por certo, a experiência do amor ao animal não depende do redimensionamento do princípio de igualdade, ou seja, não se trata de integrar o animal ao mundo sob o viés hierárquico do amor salvacionista, pois este tipo de estratégia teórico-prática acaba compreendendo o animal por meio da chave da passividade ético-política e da submissão à autoridade humana. Em contraposição, trata-se de pensar o amor por meio do prisma da pluralidade do mundo no qual as identidades disseminam diferenças ao invés de reiterarem e enrijecerem a prescrição da igualdade. É, portanto, neste sentido que vislumbramos, no presente histórico, a *re-articulação* ética e política do animal à sociedade e a insurgência amorosa contra a mecânica humanista do sujeito de interesse. O animal é aquele que nos expõe à diferença no mundo e que nos permite suplantar o tedioso mito da eternidade, através

da incitação de movimentos de transformação ritmados pela experiência da finitude do si e dos outros.

3. E AGORA? TORNAMO-NOS CAPAZES DE AMÁ-LOS?

Talvez possamos afirmar que o salvacionismo platônico do filósofo-rei possui um caráter propagador e distributivo, pois as diferentes categorias humanas são salvas em razão da instauração e manutenção da justiça na *pólis*. Por outro lado, o salvacionismo pastoral, em distinção à moral coletiva do platonismo, possui uma abordagem meritória ou meritocrática que visa a salvação de cada indivíduo humano, de tal modo que somente os indivíduos obedientemente convertidos à vontade divina seriam dignos da bem-aventurada participação na comunidade sagrada, constituída através da reunião fraternal entre almas intimamente conectadas pela confissão e conversão. Já o político em sua versão ultramoderna, o qual reaparecerá como o símbolo democrático da salvação dos interesses da população, parece abarcar tanto a função socrático-platônica do filósofo-rei, quanto a função cristã do pastor, visto que exercerá sobre a civilização um poder que é, ao mesmo tempo, totalizante e individualizante. Ele é aquele que personifica, na medida em que determina e reflete em sua

própria imagem a conduta dos homens em geral e a conduta de cada indivíduo, a razão que estrutura as relações burocráticas e morais entre o Estado e a população no que tange ao feixe econômico do consumo na e da vida. Dito de outro modo, após a morte de Deus, o político deixaria de representar o *logos* divino e passaria a representar a razão analítica por meio do Estado moderno, que entra em cena como uma entidade cuja materialidade depende não só da imagem do político, mas também da institucionalização departamental do poder. Portanto, o político deverá assegurar, enquanto representante da razão de Estado e símbolo de conduta moral, a unidade jurídica da população através da promulgação dos direitos iguais e do bem-estar de cada indivíduo humano a partir da garantia, quase que providencial, da saúde, da educação e do lazer. Foucault nos explica que a comparação entre, por um lado, o salvacionismo socrático-platônico atrelado à tarefa do filósofo-rei e, por outro lado, o salvacionismo pastoral que caracteriza o cristianismo, faz-se importante para o entendimento na sociedade contemporânea do:

(...) famoso “problema do Estado-providência” (que) não coloca somente em evidência as necessidades ou as novas técnicas de governo do mundo atual. Ele deve ser reconhecido por isto que ele é: uma das extremamente numerosas reaparições do delicado ajuste entre o poder

político exercido sobre os sujeitos civis e o poder pastoral que se exerce sobre os indivíduos vivos. (FOUCAULT, 2001, nº 291, p. 963, tradução nossa)

Nesse sentido, a morte de Deus não parece ter garantido a completa laicização do Estado moderno, já que a ele nos apegamos da mesma forma que nos apegávamos ao Ser unificado, seja em sua versão platônica ou cristã. De fato, não podemos afirmar que o Estado simplesmente condensa em si estas duas entidades históricas, mas de certa maneira ele as substituí, na medida em que, junto a elas, circunscreve-se em uma longa tradição patriarcal de origem socrático-platônica, a qual atribui aos homens a autoridade moral relativa ao exercício do mando que manifesta o amor em seu nível mais alto de atividade. Ao político que representa a razão do Estado-providência nos apegamos obstinadamente, isto é, enquanto fiéis eleitores somos aqueles que sofrem com a paixão política, somos os pacientes e não os agentes da atividade amorosa, pois esperamos satisfazer este nosso desejo por salvação através da atuação de um outro sobre nós, através da dominação de um outro em relação a nós. Como nos explica Foucault, “o trato distintivo do poder consiste no fato de que alguns homens podem mais ou menos inteiramente deter-

minar a conduta de outros homens (...).” (*Ibidem.*, p. 979, tradução nossa)

Por conseguinte, a partir disso e na esteira de Butler, talvez possamos afirmar que, como objetos do amor político, manifestamos o nosso afeto e gratidão à providência do Estado quando nos submetemos, através de uma cumplicidade apaixonada, às normas que o candidato/governante simboliza e personifica. Por meio da servidão voluntária, que se justifica pela vontade de salvação, o bom cidadão ou o cidadão de bem passa a vigorar enquanto uma forma de subjetividade civilmente reconhecida. Inclusive, Butler nos explica que sem este desejo primário pela norma os sujeitos não poderiam vir a ser no contexto social, já que tanto a subjetividade do governante quanto a dos governados se constitui sob a chave da moralidade que exclui o animal da experiência ética e que distingue entre aquele que ama e aqueles que são amados. Por certo, isto não quer dizer que a referida história de amor garante um final feliz as suas personagens humanas, demasiado humanas. A violência deste romance começa quando a vontade por salvação aniquila a potencialidade ética dos sujeitos governados, ou seja, quando o fascínio relativo à esperança na salvação definitiva da humanidade impede que os sujeitos

exercçam a crítica em relação às normas simbolizadas e personificadas pelo político, o qual se apresenta como o principal conteúdo à forma do Estado. Conforme Butler, a “possibilidade de uma perspectiva crítica em relação à lei é, portanto, limitada pelo que pode ser entendido como um desejo primário pela lei, uma cumplicidade apaixonada em relação à lei, sem a qual nenhum sujeito pode existir.” (BUTLER, 1997, p. 108, tradução nossa) O abuso do amor que promete a salvação da população humana nos fez e nos faz participar de experiências extremamente violentas, as quais incidem tanto sobre animais humanos quanto sobre animais não-humanos. Como nos mostra Olivia Custer, em seu artigo intitulado “Se dire humain: violence et responsabilité”, “precisamente porque o limite é suposto selado – os animais não tendo nenhuma razão –, a comparação entre vida humana e vida animal não pode se fazer questão: este pequeno benefício para a humanidade justifica, então, uma violência infinita ao encontro dos animais.” (CUSTER, 2009, p. 53, tradução nossa) Enquanto bons cidadãos ou cidadãos de bem corroboramos com a violência do amor político-moral, já que a ele nos resignamos obedientemente. Assim, pudemos experenciar e ainda experienciamos diversas tentativas de salvação humana ou humanista que, ao invés de mitigarem a violência ética, tornam-lhe

ainda mais pungente. Dentre estas experiências, explica-nos Foucault, “houve um tempo no qual se sustentavam os valores humanistas representados pelo nacional-socialismo, e no qual os próprios stalinistas diziam que eram humanistas.” (FOUCAULT, 2001, nº 339, p. 1392, tradução nossa)

4. PELO PRELÚDIO DE UMA ESTÉTICA DA AMIZADE: AGORA É TEMPO DE AMÁ-LOS

Uma vez nos contaram que a submissão ao humanismo da norma é a nossa única esperança e que para além dele há o caos, o inferno, o sofrimento, a danação, a prisão, o manicômio e toda a imperfeição e precariedade relativa à vida animal... Mas um dia também nos contaram que para além da submissão à codificação humanista, existe a crítica, ou melhor, como diria Friedrich Nietzsche, a crítica dos animais, a qual nos permite perspectivar que talvez “os animais vejam o homem como um semelhante que perigosamente perdeu a sua razão animal – como o animal delirante, o animal ridente, o animal plangente, o animal infeliz.” (NIETZSCHE, 2015, *Aforismo 224*, p. 159) Esta crítica nos abre à pluralidade do mundo e nos incita a nele mergulhar para nos reinventarmos autarquicamente, enquanto sujeitos que experenciam a animalidade em si mesmos e nos outros. Há quem pense que tal

possibilidade não passa de um devaneio, de um delírio que estamos tentando forçosamente inserir na realidade. Sigmund Freud nos alerta quando diz:

o indivíduo que, em desesperada revolta, encetar este caminho para a felicidade, normalmente nada alcançará; a realidade é forte demais para ele. Torna-se um louco, que em geral não encontra quem o ajude na execução de seu delírio. Mas diz-se que cada um de nós, em algum ponto, age de modo semelhante ao paranoico, corrigindo algum traço inaceitável do mundo de acordo com seu desejo e inscrevendo esse delírio na realidade. (FREUD, 2011, pp. 25-26)

Se assim for, talvez seja o caso de admitirmos que a possibilidade relativa à crítica animalista de nós mesmos é um dos delírios mais críveis que já vislumbramos. Como explica Saïd Chebili, ao termo de seu livro *Figures de l'animalité dans l'œuvre de Michel Foucault*, esse ponto de vista da crítica animalista, esse ponto de vista da crítica do animal, "(...) que no momento nos parece utopista, na medida em que o animal permanece sendo um objeto do qual podemos nos aproveitar sem riscos e a nosso bel-prazer, faz-se necessário considerá-lo como uma possibilidade real." (CHEBILI, 1999, p. 147, tradução nossa) O nosso devaneio, portanto, é mais real do que aquele perpetrado pela tradição da submissão, a qual tenta

nos fazer acreditar que o sofrimento se segue da contravenção e não da aplicação da grande norma humanista.

Sim, a realidade nos frustra e com ela a norma que a opera sob o escopo de um ideal humano ultraviolento. Estamos cansados desse amor abusivo que se aproveita de nossa apatia e que instaura em nós o medo da subversão. É nesse sentido que também estamos cansados da busca por um salvador. Não podemos distinguir com plena certeza em que medida as amizades que conduzimos e os amores que desejamos dependem ou não de nós. Como nos explica Butler, tudo o que podemos afirmar é que o afeto ou o desafeto, seja em relação a nós mesmos seja em relação aos outros, é mediado pela norma, mas também pela crítica teórico-prática que a ela podemos direcionar. Sendo assim, quando pensamos, a partir de Foucault, na amizade como modo de vida ou na estética da amizade, entrevemos o desenvolvimento da crítica animalista desde o âmbito cotidiano da sociabilização. A estética da amizade nos permite desvelar o potencial ético-político das interações sociais incitadas pelo amor que subverte o salvacionismo humanista. Foucault parece ser capaz de nos ajudar a pensar e a viver, através da amizade como modo de vida, uma experiência mundana construída por meio do amor à diferença do si em relação a si mesmo e do si em relação aos outros. Sabemos que a amizade é historicamente entendida

como o afeto não sexual entre indivíduos humanos. Mais precisamente, como nos explica Freud, a amizade seria o amor inibido na meta, isto é, o amor sensual que se distingue do amor genital cujo objetivo, no que tange à civilização, é a procriação: “o amor genital conduz à formação de ‘novas famílias’, aquele inibido na meta, a ‘amizades’, que culturalmente se tornam importantes, pois escapam a várias limitações do amor genital – exclusividade, por exemplo.” (FREUD, 2011, p. 48) A partir da concepção e da prática da estética da amizade, somos capazes de subverter tanto estas significações quanto a realidade que as circunscreve e que é por elas circunscrita. O amor, no caso da estética da amizade, não é vivenciado somente em relação à matriz heterossexual e ele não diz respeito a uma experiência restrita aos humanos, à humanidade e ao humanismo. O ato de amar pode ser pensado como amizade, ou seja, como uma interação não hierárquica, não exclusiva e que tem como finalidade a participação e a intervenção no mundo marcado pelo entrecruzamento de múltiplas existências finitas – existências que rompem com a repetição anacrônica das normas de fundo humanista por meio de uma rebeldia animal, animalista e animalesca. O ato de amar pode ser praticado como um encontro imprevisto entre forças que são capazes de confrontar a fixa estrutura dos saberes e po-

deres que justificam a socialização pela absolutização da natureza humana e pela universalização do modelo de vida burguês. Foucault nos mostra que estes amores – amores gays, lésbicos, femininos, feministas, amores animais – estão prestes a inventar “(...) uma relação ainda sem forma, que é a amizade”, a qual “(...) dá lugar a vínculos intensos que não se parecem com nenhum daqueles que são institucionalizados (...)” (FOUCAULT, 2001, nº 293, pp. 983-984, tradução nossa)

O amor animal vivenciado como uma amizade estética é capaz de nos transformar completamente e de nos integrar ao mundo de maneiras que eram, até então, inimagináveis. Nem todo o amor é procriador e nem toda a amizade é interesseira: ainda há tempo de insurgirmos contra tais estigmas, os quais são incapazes de responder à exigência por comunidade imposta pelo mundo. Mas, para que este tempo, que ainda nos resta, torne-se tempo presente, precisamos confrontar desde nós mesmos a duplicidade que nos constitui, pois enquanto humanos que também são animais promulgamos o código na mesma medida em que transgredimos a norma.

REFERÊNCIAS

- BLANCHOT, M. *La communauté inavouable*. Paris: Les Éditions Minuit, 2012.
- BUTLER, J. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.
- BUTLER, J. *The psychic life of power: theories in subjection*. California: Stanford University Press, 1997.
- CHEBILI, S. *Figures de l'animalité dans l'œuvre de Michel Foucault*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- CUSTER, O. "Se dire humain: violence et responsabilité". In: David-Ménard, M. (Dir.). *Sexualités, genres et mélancolies: s'entretenir avec Judith Butler*. Paris: Campagne Première, 2009.
- DESPRET, V. "Rencontrer un animal avec Donna Haraway". *Critique: Libérer les animaux?*, LXV (747-748), 2009, pp. 745-757.
- DIOGENES LAERTIUS. *Live of Eminent Philosophers*. Trad: R.D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. *The Stoic Theory of Oikeiosis*. Aarhus: Aarhus University Press, 1990.
- FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Trad: Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2012.
- FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

GOLDIN, O. "Porphyry, Nature, and Community". *History of Philosophy Quarterly*, vol.18, nº 4, 2001, pp. 353-371. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27744898>.

HIEROCLES. *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*. Boston: Brill, 2009.

LABARRIÈRE, J-L. "Raison humaine et intelligence animale dans la philosophie grecque". *Terrain : Les animaux pensent-ils?*, nº 34, 2000, pp. 107-122. Disponível em: <http://journals.openedition.org/terrain/996>. Doi: 10.4000/terrain.996.

NIETZSCHE, F. *A Gaia e a Ciência*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

PLATÃO. *A República: ou Sobre a justiça, diálogo político*. Trad: Ana Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PRECIADO, P. "Le féminisme n'est pas un humanisme". *Libération*, Paris, 26 de setembro de 2014. Disponível em: https://www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme_1109309.

VERNANT, J-P. *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 2011.

OS LIMITES DA ESTRATÉGIA DISCURSIVA CLÁSSICA DO DIREITO DOS ANIMAIS

Waleska Mendes Cardoso

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é lançar algumas luzes sobre as tomadas de posição teórica a respeito do Direito dos Animais⁴, a fim de possibilitar a identificação dos limites da adoção desses discursos na defesa dos animais no Direito brasileiro.

Parto das abordagens que considero clássicas na área da Ética Animal e do Direito Animal (campos do conhecimento que tratam da normatização das relações entre humanos e os outros animais): as éticas neokantiana, utilitarista preferencial, abordagens filosóficas liberais que fornecem a fundamentação para as teorizações dos direitos animais no campo do Direito.

⁴ Há uma disputa no Brasil acerca da nomenclatura pertinente para chamar a disciplina que estuda as normas jurídicas que regulam as relações humanos-animais e que consideram o animal como um sujeito de direitos. Não tomarei parte do embate, neste texto, e usarei as terminologias Direito dos Animais e Direito Animal como intercambiáveis.

Em um segundo momento, apresento o que chamo de perspectiva crítica dos direitos animais, a qual problematiza os discursos das teorias clássicas e permite alcançar novos patamares de problemas ignorados por estas. São abordagens de inspiração marxiana, descoloniais e feministas interseccionais que denunciam estruturas e signos de dominação reproduzidos pelas instituições e discursos hegemônicos.

A passagem pela crítica permite vislumbrar os limites das abordagens clássicas. Nesse sentido, num terceiro momento do texto, explico as limitações das teorias liberais modernas na defesa dos direitos animais, cotejando os principais problemas não resolvidos (ou mesmo reproduzidos) pela estratégia clássica, especificamente no âmbito do Direito Brasileiro. Espero poder contribuir com alguns insights para o desenvolvimento deste campo de estudos críticos dos direitos animais no Brasil.

1. DIREITOS ANIMAIS COMO AMPLIAÇÃO DO CÍRCULO DE CONSIDERAÇÃO MORAL

Um debate no âmbito da Filosofia Moral, iniciado entre as décadas de 60 e 70 do século XX, em Oxford, fez surgir um campo novo de discussões filosóficas chamado *Animal Ethics* (Ética Animal), em que se postulava uma nova posição moral

(e um novo status moral) para os animais. Neste contexto, o Grupo de Oxford de Pesquisa sobre Animais, formado por professores, pesquisadores, filósofos, debatia a necessidade de considerar moralmente os animais no âmbito de nossas ações e de revisar nossas práticas em relação a eles, tais como o uso de animais como cobaias em experimentos científicos.⁵

Peter Singer, que integrava o Grupo de Oxford, publicou em 1975 a obra *Animal Liberation* (Libertação Animal), considerada uma obra seminal sobre Ética Animal. Nesse livro, Singer descreve as várias formas que os animais são explorados por nossas práticas econômicas e científicas e desenvolve argumentos para defender que tais práticas são injustificáveis do ponto de vista moral. Adotando o chamado princípio da igual consideração dos interesses semelhantes como parâmetro para guiar as nossas ações morais, Singer defende que todos os interesses semelhantes, independente de quem os possua, devem ser considerados de forma semelhante (SINGER, 2008). Uma vez que muitos animais, tal qual os humanos, são seres sencientes e por isso são seres capazes

⁵ Para detalhes sobre a história do surgimento deste campo, consultar SILVA, Tagore Trajano de Almeida. O ensino do direito animal: um panorama global. **Revista de Direito Brasileira**, ano 3, vol. 6, p. 232-272, Set-Dez/2013.

de interesses, devemos aplicar o princípio da igual consideração de interesses a esses seres. Muitas das práticas a que hoje os animais são submetidos (tais como o uso de animais em experimentos científicos, a produção intensiva de animais para consumo de carnes e derivados) desconsideram os seus interesses mais básicos. Aplicar o princípio de igualdade de consideração de interesses para os animais vai exigir, então, que tais práticas sejam abolidas.

Singer é um filósofo da tradição utilitarista. O seu utilitarismo preferencial considera os interesses e as preferências dos indivíduos como fontes de valor. Nesse sentido, “um acto contrário à preferência de qualquer ser é um mal, a não ser que essa preferência seja suplantada por preferências contrárias” (SINGER, 2000, p. 67). A condição necessária e suficiente para afirmar que um ser possui interesses é, segundo Singer (2008, p. 09) a capacidade de sofrer e sentir prazer. Esta capacidade faz com que os indivíduos que a possuam tenham pelo menos o interesse de não sofrer e o interesse de experimentar prazer. E, de acordo com seu utilitarismo preferencial, “se um ser sofre, não pode haver qualquer justificativa moral para deixarmos de levar em conta esse sofrimento. Não importa a natureza do ser (...)” (SINGER, 2008, p. 10). A sentiência é o único limite defensável para a consideração dos

interesses de outrem. Por isso, para Singer, devemos “trazer os animais para dentro da esfera das nossas preocupações morais e cessar de tratar suas vidas como descartáveis” (SINGER, 2008, p. 23).

Além da abordagem utilitarista de Singer para a alteração do tratamento moral dado aos animais foi desenvolvida a abordagem dos direitos animais, por Tom Regan. Regan, diferente de Singer, considera que não são apenas os interesses dos indivíduos que são fontes de valor moral, mas que os próprios indivíduos possuem um valor inerente, que é irredutível às experiências positivas ou negativas que ele possa ter (REGAN, 2004). O postulado do valor próprio do sujeito pode ser entendido como o reconhecimento ou a afirmação da existência de um valor inerente ao sujeito, que é independente de qualquer valor de utilidade que possa ser agregado às experiências, à vivência e às capacidades ou habilidades do sujeito. É um valor que o indivíduo tem e mantém sempre igual, por ele mesmo, independentemente de seu caráter, de se sua vida é difícil, pobre, ou dolorosa, da grandiosidade ou mediocridade de seus feitos e conquistas ou de qualquer contingência ou circunstância da vida. É um valor que independe da utilidade deste indivíduo para os outros. Também conhecido como dignidade, é um valor incomensurável reconhecido em

um tipo de ser que possui características relevantes em termos morais. Esse valor, por reconhecer a unicidade e não substitutibilidade do ser, distingue os sujeitos de meras coisas, tendo em vista que estas podem ser usadas e descartadas pelos sujeitos e possuem apenas valor instrumental, externo ou extrínseco, dado pelos sujeitos na busca da satisfação de seus interesses.

Regan defende que existem alguns seres que não estão apenas vivos, mas que estão no mundo e têm consciência dele. São seres conscientes do que acontece consigo e aquilo que acontece com sua vida, com seu corpo, é importante para eles, em termos de sua qualidade de vida e bem-estar. Estes seres (a quem ele denomina sujeitos-de-uma-vida⁶) possuem uma vida mental complexa. Tais seres possuem um valor próprio, uma dignidade, porque eles não são “coisas” no mundo, entes sem consciência, mas sujeitos e são capazes de valorar sua vida e suas experiências e de agir no mundo a partir de uma perspectiva subjetiva. Assim, Regan postula que a maneira de

⁶ “é um ser que possui crenças e desejos; memória, e uma percepção do futuro que inclui o seu próprio; uma vida emocional, bem como sensações de prazer e dor; interesses de preferências e de bem-estar; a habilidade de dar início a uma dada ação em busca de seus desejos e objetivos; uma identidade psicológica ao longo do tempo; e um bem-estar individual no sentido de que sua vida experiencial ocorra bem ou mal para este ser, independentemente de sua utilidade para outros indivíduos, ou de ser alvo dos interesses de outrem.” (REGAN, 2004, p. 243)

tratar com justiça esses seres é dando-lhes um tratamento respeitoso, condizente com o respeito ao seu valor inerente. Tratar um sujeito-de-uma-vida com respeito (com justiça) é tratá-lo como um sujeito, é não o tratar como um mero meio para a satisfação dos interesses de outrem.

A forma de proteger os interesses individuais e o valor do sujeito contra a instrumentalização e contra a violação para o atingimento de um “bem maior” se dá através da atribuição de direitos morais. Para Regan, “estabelecer os direitos de alguém é estabelecer a sua relevância moral em determinação ao que moralmente se deve fazer, em qualquer caso” (REGAN, 2004, p. 273). Direitos morais são proteções conferidas a sujeitos morais⁷ e são sempre correlatos a deveres que obrigam os outros a respeitar os direitos dos sujeitos. São reivindicações válidas de tratamento igualitário aos interesses do sujeito protegidos através do estabelecimento de deveres diretos a serem cumpridos por todos os que possuem agência moral e que por isso podem cumprir deveres (CARDOSO, 2013, p. 99). Todo o sujeito-de-uma-vida possui o direito moral de ser tratado com respeito, de ser tratado como um

⁷ São os sujeitos que integram uma comunidade moral porque são reconhecidos por seus membros como portadores de um valor moral.

sujeito e possui os direitos morais que resguardam seus interesses básicos de acordo com sua natureza, sendo titulares do direito à vida, à integridade física e mental e à liberdade.

Há outras abordagens consideradas clássicas na defesa dos direitos animais. Gary Francione também defende, assim como Singer, a senciência como critério para a considerabilidade moral e também adota o princípio da igual consideração de interesses. E semelhante a Regan, Francione postula o reconhecimento de que animais não são coisas passíveis de uso e apropriação. Argumenta que enquanto os animais forem considerados como propriedades dos humanos, seus interesses não serão levados em consideração de forma equivalente aos interesses humanos. Assim, o princípio do tratamento humanitário (o qual determina não causar dano e sofrimento desnecessário aos animais), princípio este, segundo Francione, aceito para regular o nosso tratamento em relação aos animais, não poderá ser aplicado de forma apropriada. Isso porque, uma vez que não se considera que os interesses dos animais (propriedades dos humanos) possuem o mesmo peso do que os interesses semelhantes dos humanos (seus proprietários), a “necessidade” do sofrimento é julgada sempre em relação a interesses geralmente triviais dos seres

humanos. Para que os interesses dos animais sejam considerados com base no princípio da igualdade, é necessário então que eles sejam retirados da categoria de propriedade (coisas de pessoas) e passem a integrar a categoria de pessoa, (FRANCIONE, 2013).

Estes argumentos são todos utilizados pelos teóricos brasileiros para fundamentar os direitos animais no país. O movimento argumentativo, como visto, é sempre no sentido de ampliar o círculo da consideração moral, incluindo novos indivíduos a serem considerados, a serem tratados com respeito, a terem seus interesses considerados de forma justa e igualitária.

A sciência, este fato biológico presente em diversos animais e que é condição necessária para que um ser possa ter interesses, bem como o valor inerente (a dignidade) dos seres que são sujeitos de sua própria vida (seres que possuem uma vida mental complexa e que permite a experiência subjetiva de mundo) são os fundamentos para que se afirmem os direitos animais no Brasil.

Uma vez que a Constituição da República Federativa do Brasil, em seu artigo 225, parágrafo primeiro, inciso VII, incluiu uma cláusula determinando a proibição da submissão

dos animais à crueldade, considera-se que essa regra proibitiva reconheceu a senciência dos animais que e estabeleceu, por meio de um dever de abstenção erga omnes (proibição de tratamento cruel), a proteção dos interesses subjetivos dos animais. Cada animal, individualmente considerado, possui interesses em não sofrer, em não ser torturado, machucado, estressado, aprisionado, abandonado. São seus interesses subjetivos de bem-estar que estão sendo tutelados por meio de direitos. Considerando-se que a cada direito que tutela um interesse individual, corresponde um dever correlato de todos respeitarem esse direito, ao proibir que os humanos (enquanto indivíduos e enquanto coletivos – Estado, sociedade) tratem os animais de forma cruel, protegem-se os interesses de integridade física e psíquica dos animais, seus interesses de bem-estar.

Nesse sentido, a estratégia de ampliação do círculo de consideração moral (e jurídica) tem sido utilizada no país para a afirmação dos direitos animais (morais e jurídicos, porque positivados). O recurso às semelhanças (moralmente relevantes) entre humanos e outros animais – a senciência, a consciência, a capacidade para ter interesses, preferências – e o postulado da dignidade da vida do ser senciente (seja ele

humano, seja ele animal) permite que se estendam as proteções (morais e jurídicas) conferidas aos humanos e a seus interesses aos animais.

No entanto, embora a doutrina animalista seja otimista quanto ao desenvolvimento do Direito Animal, a recepção desses argumentos é bem mais restrita do que a desejável. A tradição jurídica, em especial os ramos do Direito Civil e do Direito Penal ainda consideram o animal como uma coisa, como um objeto de direito e não como um sujeito. E mesmo juristas⁸ que entram em contato com os argumentos animalistas, insistem em manter os privilégios humanos em detrimento da igual consideração aos interesses dos animais. É bastante comum ver a receptividade das teses pelos direitos animais aplicadas aos animais “de companhia”, ou a restrição de algumas práticas humanas tais como práticas culturais cruéis com animais ou uso de animais para testagem em cosméticos. Porém, muito diferente é o tratamento jurídico concedido aos animais usados na pecuária ou na indústria farmacêutica. As práticas realmente cruéis a que esses animais são

⁸ Ver, por exemplo, FIUZA, César Augusto de Castro; GONTIJO, Bruno Resende Azevedo. Proteção ambiental e personificação dos animais. **Veredas do Direito**, Belo Horizonte, vol. 11, n. 22, p. 55-76, Jul-Dez/2014. Ver também os votos divergentes dos Ministros do Supremo Tribunal Federal no caso da ADI 4983/CE.

submetidos raramente são percebidas como cruéis pelos julgadores.

Assim, uma mirada em outras estratégias discursivas, podem permitir um olhar para problemas novos, ainda não resolvidos, ou mesmo não pensados ou até reproduzidos pelas abordagens clássicas da Ética Animal e do Direito dos Animais. O caminho das teorias críticas, que compreendem as relações de poder e as estruturas subjacentes a essas relações e instituições permitem identificar problemas mais basilares que precisam ser superados para o reconhecimento dos direitos animais.

2. O CAMINHO DA CRÍTICA

As contribuições teóricas das abordagens críticas são relativamente novas na questão animal. Mesmo a abordagem contratualista de Martha Nussbaum, em sua obra *Fronteiras da Justiça*, com a tentativa de pensar um rol de capacidades animais que poderiam ser desenvolvidas em sociedades liberais inclusivas ou até mesmo a virada política dos debates dos direitos animais com a publicação de *Zoopolis* (2011), na tentativa de abordar os direitos animais na perspectiva da filoso-

fia política, empregando conceitos como soberania e cidadania em relação aos animais estão inseridas dentro de um paradigma teórico clássico, em que as categorias, os conceitos, as normas e as instituições existentes são apenas alargadas para que se contemplem os interesses dos animais. No entanto, nenhuma dessas abordagens problematiza as categorias, normas e instituições elas mesmas, e enquanto aptas a realizarem o “projeto da Modernidade” de liberdade, igualdade e fraternidade.

Nesse sentido, as contribuições das teorias críticas às estruturas, às instituições e aos conceitos operativos das sociedades modernas são bastante úteis para fazer ver os limites dessa construção social e das construções teóricas que as legitimam. Já está sendo pensada a questão das nossas relações com os animais de outras espécies, pelo viés das teorias feministas (e ecofeministas), pelas teorias descoloniais latino-americanas e pela crítica à economia política de inspiração marxiana. Em comum, todas elas percebem as estruturas dicotômicas hierárquicas opressivas que operam nas sociedades ocidentais modernas e que moldam a lógica do pensamento moderno ocidental e identificam que tanto os humanos quanto os outros animais estão emaranhados nessa lógica categorial que legitima a exploração de uns sobre outros.

Nesta seção, apresento apenas alguns argumentos que já foram desenvolvidos no âmbito de algumas dessas perspectivas críticas, sem a pretensão de aprofundá-los, também em virtude do espaço. E, na próxima seção, aprofundo a questão específica das categorias jurídicas e reflito, a partir da Teoria Crítica do Direito, de inspiração marxiana, sobre os limites das abordagens clássicas para a defesa dos direitos animais.

Para as abordagens feministas que podemos chamar de interseccionais, há uma correlação interna nas explorações da natureza, dos animais e a opressão das mulheres nas sociedades patriarcais⁹. Ecofeministas proponentes da ética do cuidado¹⁰ e autoras feministas-animalistas¹¹ identificam a opressão de mulheres e animais nas estruturas conceituais e valorativas da Modernidade capitalista e da sua racionalidade instrumental que categorizam, dividem e hierarquizam o mundo. Masculino x feminino; razão x emoção, mente x corpo;

⁹ Muitas feministas fazem a conexão entre capitalismo, patriarcado, sexismo, racismo, luta de classes e também especismo. Porém, há outras que não vinculam, necessariamente, sexismo com capitalismo, nem mesmo se restringem às sociedades 'modernas'. Porém, embora haja uma certa divisão entre cultura e natureza fora da Modernidade, é com ela que a cisão se perfectibiliza e, nesse sentido, as visões de mundo modernas estão na base da desconsideração dos animais nas nossas sociedades.

¹⁰ A exemplo de Marti Kheel e Daniela Rosendo.

¹¹ Como Carol Adams.

ciência x natureza; humano x natureza; humano x animal; cultura x primitivo, inculto; civilizado x primitivo; ativo (agressivo) x passivo; superior x inferior, dominador x dominado.

Karen Warren (2001) apresenta três características desses sistemas conceituais opressivos: o pensamento hierárquico-valorativo, que posiciona os indivíduos hierarquicamente segundo distribuição de valores, status, prestígio; os dualismos valorativos que se estabelecem em pares disjuntivos, opostos e exclusivos, atribuindo valor positivo a um dos pares e negativo a outro; e a lógica da dominação que fornece uma estrutura argumentativa para justificar a subordinação.

Tanto a categorização dos indivíduos nessas dualidades quanto a generalização que promove o apagamento das particularidades e individualidades são estratégias de dominação operadas neste sistema. A generalização funciona como um apagamento das individualidades e das particularidades, inserindo todos os indivíduos que possuem certas características eleitas pelo conceito sob uma designação comum. Isso ocorre quando reduzimos as mulheres e suas experiências e modos de viver a uma forma única (idealizada) de ser mulher (ser mãe, ser emocional, ser sensível, ser delicada, ser “bela, recatada e do lar”) e, da mesma maneira, quando designamos todas as existências animais das mais diversas espécies e

personalidades a uma designação comum – animal. Mulher e animal são conceitos que denotam, por sua vez, tudo o que o homem e o humano não é. Dessa forma, reproduz-se a subordinação e a dominação das mulheres e dos animais. “Reproduzimos o padrão conceitual machista de dominação do indivíduo pela dominação de seu coletivo, que tanto nos fez ficar na invisibilidade social, política, ética e espiritual” (FELIPE, 2014, p. 17).

Tomado como padrão desejável, o homem possui a força, a razão, a virilidade, a proatividade e agressividade, maneja a cultura, domina a natureza e os animais. Por outro lado, a mulher é relacionada à fraqueza, à passividade, à emoção, à natureza (seja por cumprir a função reprodutiva, seja por ser privada dos espaços públicos onde se reproduzia a cultura).

De acordo com Sherry Ortner, o fato que pode explicar a universalidade do fenômeno cultural da inferiorização das mulheres (mesmo nas sociedades pré-capitalistas) é a sua relação simbólica com a natureza, que a cultura (cada cultura a sua maneira) determina como sendo uma ordem inferior de existência. É possível equacionar “cultura com a noção de consciência humana (sistemas de pensamento e tecnologia), por meio das quais a humanidade procura garantir o seu controle sobre a natureza” (ORTNER, 1979, p. 100). A mulher é,

em cada cultura, simbolicamente relacionada à natureza e esta é, em oposição à cultura, avaliada como uma ordem inferior. Essa estrutura legitima tanto a desvalorização e a dominação da natureza pela cultura quanto a desvalorização e a dominação da mulher pelo homem.

Carol Adams identifica a estratégia dos referentes ausentes como forma de manter os animais e as mulheres na posição de dominados. Animais, depois de mortos e desmembrados para consumo, não são mais percebidos como animais, são partes de um corpo morto que recebem novos nomes para que não se perceba, ao comer, que estamos diante de um alguém cuja vida foi retirada. “Os animais vivos são, portanto, os referentes ausentes do conceito de carne” (ADAMS, 2012, p. 79). Assim como são referentes ausentes de forma literal (porque mortos), o são de forma conceitual (ao serem atribuídos nomes diferentes para tratar de animais que são consumidos – ex: frango, gado ou cobaia) e também de modo metafórico (quando os animais são tornados metáforas para descrever experiências humanas).

Segundo Carol Adams (2012, p. 80-84), por meio de uma estrutura de referentes superpostos, mas ausentes, há uma relação entre a violência contra as mulheres e contra os animais. “Tratar a mulher como um pedaço de carne” significa reduzir a mulher ao seu corpo e consumi-lo por deleite; um

“pedaço de carne” já significa um uso socialmente aceito para um indivíduo animal que foi reduzido ao seu corpo e que for morto para ser consumido. O animal está ausente, só resta sua condição de objeto retalhado (um sujeito que foi tornado objeto e cujo corpo desmembrado foi usado para consumo). Sentir-se um pedaço de carne é sentir-se como um alguém que foi violentamente reduzido ao seu corpo e consumido. O uso da metáfora apoiada em referentes ausentes faz com que nos distanciemos de tudo o que é diferente, igualando a coisa com algo que já foi objetificado. (2012, p. 82)

A delimitação entre animais e pessoas foi invocada durante o início do período moderno para enfatizar o distanciamento social, (...) os bebês, os jovens, os pobres, os negros, os irlandeses, os loucos e as mulheres eram considerados bestiais (ADAMS, 2012, p. 82)

A linguagem funde o status inferior das mulheres e dos animais numa cultura patriarcal. (...) as culturas nas quais há consumo de carne são chamadas culturas viris. (...) quando se fala sobre violência contra as mulheres, o ponto referente são os animais retalhados.” (ADAMS, 2012, p. 116)

Assim, para romper com a dominação masculina, é necessário romper também com a estrutura conceitual-valorativa que hierarquiza o mundo e com as instituições que a reproduzem.

O mundo vegetal produz imagens de abrigo, nutrição, lenta mudança evolucionária, harmonia das estações. As implicações políticas derivam de um senso de unidade orgânica, e não de disjunção; colheita, e não violência; vida em harmonia, e não domínio. Esse é o desafio oferecido pela união dos insights feministas e vegetarianos: simbolismo político baseado na afirmação de uma dieta extraída do mundo vegetal. (ADAMS, 2012, p. 273)

É preciso, então, realizar alterações nas nossas práticas as quais são reproduzidas com o auxílio dessas estratégias conceituais e valorativas de dominação. Romper com conceitos e valores apenas no plano conceitual, e não tomar a ação política (práxis) como necessária, não é propriamente uma ruptura. A compreensão de que os sistemas conceituais são formas de reproduzir e perpetuar as estruturas práticas de violência e subordinação exige que repensemos os conceitos e valores, mas que essa refundação se dê a partir da prática.

Nesse sentido, a crítica marxista é bastante interessante para tratar da relação entre a estrutura social para a produção das condições materiais de existência e a superestrutura que a justifica, legitima, operacionaliza, lhe atribui sentido e facilita sua reprodução.

Marx, no prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política (1984), toma as relações materiais como prioridade

lógica da explicação científica dos fenômenos e reconhece que as relações sociais estabelecidas para produção das condições materiais de existência são causas últimas (em última instância) das formas de consciência político, jurídica e intelectual, sendo estas formas de consciência reflexos (outra face) daquelas relações. Tal passagem permite compreender o desenvolvimento das formas de consciência social como decorrência do desenvolvimento das forças produtivas e das relações sociais de produção – modos de produção da vida social – ou seja, a consciência como produto historicamente determinado.

Assim, essa abordagem crítica é interessante porque permite conectar a superestrutura à estrutura e localizar as causas da ruptura do humano com a natureza, na Modernidade, buscando resgatar o momento e as condições históricas em que o humano se separou da natureza (e dos animais) e colocou-se acima dela, fornecendo explicações para essa separação.

Os contratualistas modernos separam a sociedade civil do estado de natureza e todos eles, à sua maneira, ressaltam pontos positivos da sociedade “contratual”, como momento evolutivo. A própria saída do “estado de natureza” já remete a uma ruptura do humano com a sua animalidade e promove

uma valoração positiva do humano racional livre que pactua a formação de uma sociedade civil para a satisfazer mais apropriadamente seus interesses individuais egoístas. A cisão moderna humano-natureza, é uma cisão liberal e é a resposta teórica às necessidades do modo de produção.

Historicamente, a produção consiste no emprego de trabalho humano para a criação de meios necessários à sobrevivência e as trocas de produtos ocorriam determinadas por essas necessidades, considerando o valor de uso dos bens. No entanto, no capitalismo, a produção tem outro propósito. A produção de mercadorias e sua circulação generalizada responde a uma lógica de acumulação de capital. O capitalismo “possui como uns dos principais fundamentos a separação do indivíduo das condições de produção e sua constituição em trabalhador assalariado.” (PALAR; SILVA, 2018, p. 249). O capitalista, que detém a propriedade dos meios de produção, paga um salário ao trabalhador para que ele produza mercadorias a serem vendidas por valor de troca. O trabalhador, que vende sua força de trabalho por esse equivalente universal – o dinheiro – sobrevive com o salário porque precisa comprar com ele as mercadorias necessárias à sua sobrevivência. É essencial, nesse modo de produção, que os indivíduos sejam responsáveis pela sua própria sorte, que sejam “livres” para

vender sua força de trabalho em troca de dinheiro, que possam adquirir livremente mercadorias e que se garanta a propriedade privada como um direito. De acordo com Souza Filho, é em Locke que se expressa com grande força os fundamentos do individualismo e da propriedade privada, e que fica clara a necessidade de separação ser humano/natureza e da separação entre a sociedade dos homens e a natureza.

Também a expulsão da natureza é um fenômeno do capitalismo. Para o liberalismo, a natureza fornece recursos, insumos. É uma relação de valor meramente instrumental. Nesta visão, as coisas da natureza só têm valor quando modificadas pelo trabalho humano; os animais só possuem valor pelo seu potencial de produzir mercadorias; enfim, “o valor das coisas, no mundo capitalista, é o valor das coisas como mercadoria, como possibilidade de troca, (...) o resto é um desvalor, o resto é só natureza.” (SOUZA FILHO, 2015, p. 92). De acordo com Burket (1999, p. 215), “para o capital, a natureza é meramente um pré-requisito inevitável para a extração do trabalho excedente da força de trabalho livre”. E a partir das teorizações da Economia Política clássica, o estabelecimento do valor das mercadorias dispensa totalmente o valor da terra e da natureza (SOUZA FILHO, 2015, p. 94).

Ademais, o capital requer que a natureza seja uma condição material separada dos trabalhadores, impedindo a unidade material, social e orgânica entre produtores e as suas condições naturais de existência. Cumpre ressaltar que essa separação é uma condição fundamental para as relações de produção capitalistas. (PALAR; SILVA, 2018, p. 251)

Como estratégia de dominação da natureza no capitalismo estão o cercamento, a divisão da terra, a constituição da propriedade privada, a expulsão dos povos originários de suas terras (coletivas, comuns), e sua submissão ao regime da propriedade privada (parte do momento colonial e mercantilista do capitalismo). Por meio do etnocentrismo e sua pretensão de universalizar seus valores, padrões e modos de ser e ver o mundo, atribuem-se valor negativo para tudo aquilo que envolve o natural porque oposto ao civilizado. Se a natureza, já separada do humano, já coisificada no capitalismo, tem apenas um valor instrumental, os povos que se relacionam mais diretamente com a natureza (de modo de suas mediações culturais sejam, aos olhos dos colonizadores, primitivas e que estejam mais próximas do metabolismo humano e natureza descrito por Marx), valem menos e precisam “evoluir”, se culturalizar. A estratégia de controlar os valores e os discursos sobre os colonizados, por parte do colonizador,

garante um domínio, uma violência que é difícil de ser percebida, porque a própria versão da história consumida pelos colonizados (bem como suas estruturas de pensamento), é a versão do colonizador (ex: mito do progresso).

O que se pode ver, a partir dessas contribuições críticas, é que, em primeiro lugar, a Modernidade como sistema de pensamento é produto da Modernidade como prática. Os conceitos, os valores, as instituições, as formas de pensamento modernas, construídas e consolidadas pelas filosofias modernas liberais (Locke, Kant, Ricardo, Smith) são formulações necessárias à reprodução de um sistema social que é o capitalismo. E mais, esse sistema reproduz o poder (e a posição de poder) de um sujeito bastante específico que foi abstraído de sua concretude e tornado o sujeito universal: o humano moderno, que se constrói pela negação de sua animalidade, é o homem, branco, europeu, proprietário.

Assim, uma visão que rompa com a imposição conceitual-valorativa e institucional imposta pode ser útil à defesa dos animais. Compreender que a mediação cultural capitalista (moderna) que cinde a natureza e expulsa a natureza do humano e o humano da natureza, subjugando esta última, é passada como forma de sociabilidade desde o colonialismo, aqui na América, por exemplo, ajuda a evidenciar os grandes

problemas do capitalismo e possibilita que se reflita, a partir de um pensamento descolonial, a relação do humano com a natureza.

As abordagens críticas apresentadas permitem identificar que a visão moderna de mundo elege como padrão de humanidade (com pretensão de universalidade) uma figura (com seus valores e características) bem concreta e histórica e geograficamente situada: o ideal de humano é a abstração de um homem (gênero masculino), branco, europeu, “civilizado”, que domina a racionalidade instrumental e a tecnologia, e que, portanto, domina a natureza e os demais animais. É também o proprietário, burguês, aristocrata, detentor de poder político e econômico e capaz de contratar. Para isso, precisa ser capaz de liberdade (burguesa) e autonomia da vontade. Esse é o sujeito universal, o sujeito moderno. Todos aqueles indivíduos que desviam do padrão, são inferiorizados, desvalorizados, porque ao se afastarem do padrão, aproximam-se daquilo que é desprezado e carente de valor para a Modernidade: a natureza e os animais.

Enquanto despossuídos de valor próprio, participantes de uma relação que lhes atribui apenas valor instrumental, animais (e natureza) são coisas úteis aos humanos. O pensa-

mento moderno, que é o pensamento liberal, objetifica os seres que, por um lado, são opostos aos indivíduos que correspondem ao padrão desejável e que, por outro, são úteis aos interesses econômicos deles. A crítica nos permite vislumbrar os próprios limites do discurso liberal na defesa dos direitos animais, uma vez que esse discurso cumpre um papel fundamental na reprodução do sistema opressivo.

3. LIMITAÇÕES DO DISCURSO LIBERAL MODERNO PARA O DIREITO DOS ANIMAIS¹²

Nesta seção, as contribuições da crítica são aprofundadas no que diz respeito ao Direito moderno, buscando correlacionar as formas-pensamento modernas, com as categorias jurídicas modernas (e ainda usadas nas Teorias do Direito) e com suas funções na reprodução do sistema, a fim de permitir a reflexão sobre os limites dos argumentos liberais animalistas (aqueles apresentados na seção 1, por exemplo) na defesa dos animais.

Como visto, as formas de consciência política, jurídica e intelectual modernas são reflexos das relações de produção

¹² Parcela dos argumentos desta seção foram já publicadas em CARDOSO, Waleska M. Uma hipótese sobre o Direito Econômico: uma estratégia derradeira para a neutralização do poder? *Revista de Direito Público da Economia (RDPE)*, ano 16, n. 62, p. 201-222. Abr-Jun/2018.

capitalistas. A Modernidade, convencionalmente balizada entre 1453 e 1789, desenvolve-se no período de desenvolvimento do modo de produção capitalista.¹³ E as formas políticas, jurídicas e intelectuais desenvolvidas nesse período são as formas vigentes na contemporaneidade. Isso significa dizer que, mesmo que as teorias filosóficas (morais e jurídicas) contemporâneas tenham se desenvolvido e tenham buscado expandir o círculo de consideração para incluir aqueles outrora excluídos, ainda assim são legatárias da forma-pensamento moderna, de suas categorias, conceitos, valores e estrutura lógica.

Com a ruptura engendrada pelo Direito moderno (fundado no Jusnaturalismo racionalista, no individualismo e na laicidade do Estado), o poder político (a vontade do povo, a partir do contrato social) se constitui como fundamento da ordem jurídica e social a ser criada e constituída.

¹³ Desde seus momentos de acumulação primitiva com a expulsão dos camponeses de suas terras, práticas de cercamento e com a chegada dos Europeus nas Américas, ao período colonial, à fragilização do poder feudal, o fortalecimento da burguesia, as revoluções industriais e a circulação generalizada de mercadorias até os episódios das revoluções burguesas.

O Estado de Direito apresenta-se, em suma, como um meio para atingir um fim: espera-se que ele indique como intervir (através do "direito") no "poder" com a finalidade de fortalecer a posição dos sujeitos. (COSTA, 2006, p. 96)

O Direito moderno identifica-se com a proteção dos sujeitos, os quais podem, em alguns casos, estar ameaçados pela vontade do povo. É a liberdade burguesa – a liberdade-propriedade (relembrando o fundamento antropológico lockeano), a autonomia da vontade (kantiana) – que é fundamento do Direito Civil e da organização do Estado.

A Filosofia moderna tratou de separar, como visto, Estado e Sociedade e, desde então, a produção do legislador que “representa” a “vontade política” e “soberana” do povo e que é instituidora de “direitos” só faz sentido numa concepção ideológica que separa o Estado do conjunto de indivíduos que o compõe. A lógica de uma sociedade civil pré-política e toda a “ficção” e ideologia do “contrato social” pressupõem indivíduos como unidades isoladas, independentes, que possuem direitos por si mesmos (naturais). Essa estrutura lógica possibilita que os indivíduos “formem” em conjunção de vontades uma sociedade civil e que depois organizem politicamente um Estado (como se não houvesse política antes do Estado) e estabeleçam os direitos subjetivos (de liberdade, de

propriedade, e a própria ideia de direitos políticos) e o modo pelo qual os indivíduos exercem os poderes políticos (legislam e executam).

Estas reflexões são pertinentes para pensar a forma jurídica a partir do desenvolvimento dialético dos conceitos jurídicos fundamentais (sujeito de direito, relação jurídica, norma jurídica...). Segundo Pachukanis, embora essas abstrações jurídicas fundamentais representem as definições mais próximas da forma jurídica em geral e reflitam relações sociais específicas; inevitavelmente, quando os juristas são chamados a analisar a forma jurídica a partir da definição geral de Direito como “conjunto de normas postas pelo Estado”, encontram sérias dificuldades e recorrem a artifícios teóricos para superá-las, como, por exemplo, a afirmação da existência de “dois tipos de direito”, o subjetivo e o objetivo, o público e o privado, embora não se possa deduzir essa dicotomia do conceito geral (PACHUKANIS, 2017, p. 74-75), ou, para o caso da classificação atual dos animais no Direito brasileiro, não seriam “nem coisas”, “nem pessoas” e estariam alternando entre as posições de sujeitos e objetos de direito.

Tais dificuldades saltam aos olhos quando estamos diante as aporias clássicas do Estado de Direito. Na Modernidade, com a sedimentação dos paradigmas secular (Estado

laico), individualista e racionalista, a tensão se apresenta da seguinte maneira: como limitar o poder soberano, quando a vontade política decide restringir a proteção dos direitos “invioláveis” dos sujeitos; quando o soberano decide suspender a ordem jurídica, colocar a exceção? Direitos subjetivos “inatos”, declarados nas Declarações de direitos são ou não limitadores do poder político do Estado, de sua soberania para instituir regras jurídicas? Para Pachukanis, essas diferenciações estão “atadas mecanicamente” à definição geral nas teorias que postulam uma definição a-histórica de Direito, inclusive em épocas em que não havia estas oposições. Porém, é apenas o Direito moderno que distingue e separa o público do privado; a norma objetiva de sua justificação social; a norma geral de sua concreção. E é apenas o Direito moderno que se torna o regulador universal das relações sociais, fazendo com que a sociedade seja pensada como sociedade a partir do Direito e que os indivíduos sejam pensados como sujeitos de direitos.

É a Modernidade que distingue o indivíduo como pessoa natural e, como membro da comunidade política, a pessoa do cidadão. Segundo Pachukanis (2017, p. 2017), a escola do direito natural, que coincide com surgimento dos grandes clássicos da economia política burguesa, além de ser a “mais

viva expressão da ideologia burguesa”, fornece “a mais profunda e nítida compreensão da forma jurídica”.

A Teoria Crítica do Direito permitirá ver que as categorias jurídicas pessoa, sujeito de direito, direitos subjetivos, categorias que só existem na Modernidade, estão originalmente conectadas com as relações de produção no capitalismo e cumprem funções específicas na reprodução desse meio social.

Pachukanis defende a tese de que a forma jurídica – a forma geral do direito –, ao contrário de se diferenciar em direito público e privado, é a forma jurídica privada, pela qual se manifesta, na sociedade burguesa, a relação de troca equivalente entre proprietários de mercadorias. Ela é a expressão das trocas mercantis (PACHUKANIS, 2017, p. 61-62).

Na medida em que as relações entre as pessoas se constroem como relação de sujeitos, temos todas as condições para o desenvolvimento da superestrutura jurídica com suas leis formais, seus tribunais, seus processos, seus advogados, e assim por diante. Disso resulta que os traços fundamentais do direito privado burguês são ao mesmo tempo os traços determinantes característicos da superestrutura jurídica em geral. (PACHUKANIS, 2017, p. 62)

Então, as categorias mais gerais e abstratas a partir das quais se pensa o Direito, na Teoria Geral do Direito (sujeito de direito, objeto de direito, relação jurídica, contrato,

obrigação, norma jurídica), são abstrações das relações concretas do processo das trocas mercantis; funcionam para transmutar essas relações econômicas em relações jurídicas e também para generalizar a forma jurídica como *a forma* das relações sociais.

Há, na Modernidade, uma construção idealizada do humano e sua identificação como pessoa natural (bem como com o sujeito moderno: sujeito moral, sujeito racional, sujeito cognoscente, sujeito político – cidadão – e sujeito de direito) que funciona para a circulação generalizada das mercadorias no mercado. E essa construção ideal é uma das limitações ao reconhecimento dos animais como pessoas para o Direito.

Primeiro, quando autores, ainda que bem-intencionados, postulam que os animais devem ser considerados como sujeitos de direito, que devem ser vistos como pessoas e não como coisas, porque são indivíduos com valor próprios, interesses próprios e que possuem direitos “inatos” (ou direitos como proteções fortes a seus interesses naturais), podemos ver correlação (e mesmo a reprodução) dos argumentos liberais pelos direitos animais com a sua origem nas formulações filosóficas modernas dos direitos humanos.

Pelas críticas expostas na seção 2, podemos perceber que essa construção ideal, esses conceitos e categorias, são

exclusivas e hierarquizantes. E, a partir da crítica materialista, pode-se ver o limite da estratégia liberal na defesa dos animais. Isso porque, pessoa, como categoria jurídica, é definida como aquele ser capaz de direitos e deveres. Atrelada em sua origem à figura do sujeito moderno, racional, autônomo e livre para contratar, ser pessoa é ser aquele ente abstrato (abstraido de todas as particularidades históricas e concretas) que é capaz de portar mercadorias e fazê-las circular (é preciso ser capaz de propriedade, ser capaz de contrata). Ao mesmo tempo, a figura do sujeito de direito é correlata originalmente à categoria de pessoa para o Direito porque a pessoa deve ser ao mesmo tempo sujeito de direitos e deveres, uma vez que deve ser capaz de contrair obrigações recíprocas e bilaterais ao comprar e vender mercadorias. Ser capaz de direitos, numa sociedade “contratual”, exige, necessariamente, ser capaz de deveres.

Não é de estranhar a relutância dos juristas, mesmo com a “publicização do Direito Privado”, em reconhecer que animais podem ser sujeitos de direito ou mesmo pessoas para o Direito. Além de reproduzirem uma filosofia do direito moderna, os juristas precisam garantir, mesmo que de forma inconsciente, a reprodução (lógica e funcional) do sistema. Consoante Pachukanis (2017, p. 60), essa filosofia, “cuja base

é a categoria do sujeito com sua capacidade de autodeterminação é a filosofia da economia mercantil a estabelecer as condições mais gerais, mais abstratas” para a realização das trocas.

Além disso, é necessário que a forma jurídica seja a forma universal de regulação das relações sociais, que estas sejam pensadas a partir das categorias jurídicas fundamentais, que a linguagem do Direito seja amplamente utilizada na sociedade e que a vontade “individual” “privada” seja também uma vontade objetiva (o privado, as relações sociais, ganham força quando elas se expressam pela forma jurídica da relação jurídica entre sujeitos de Direito). É assim que o humano contemporâneo já nasce percebendo-se como pessoa e como sujeito de direito. Já é socializado para perceber-se como um ser portador de direitos universais. E, por outro lado, já nasce percebendo os animais como inferiores, como objetos utilizáveis, como passíveis de apropriação, como mercadorias para circular e reproduzir o capital.

Partindo-se desta abordagem da Teoria Crítica do Direito, em que as categorias jurídicas são as categorias do Direito Privado, é possível compreender imensa dificuldade e talvez a inviabilidade do discurso liberal para a defesa dos animais. Isso porque a categoria do sujeito de direito funciona

como uma abstração que permite (e garante juridicamente) a circulação das mercadorias e, sendo coisas para o direito (propriedades das pessoas), os animais não podem logicamente serem pessoas. Não podendo ser proprietários e fazer circular as mercadorias, resta a eles a condição de objetos de direito, já que são mercadorias bastante rentáveis.

CONCLUSÃO

Pode-se observar, a partir dos argumentos trazidos no texto, que as estratégias de abstração, generalização e universalização de noções e categorias são estratégias potentes para a reprodução cultural e material das sociedades ocidentais modernas (capitalistas).

Os animais, esses indivíduos sencientes e conscientes, oprimidos e explorados em escala industrial em nossas sociedades, são hoje objetos das preocupações morais de muitos humanos (ao menos daqueles que se convenceram dos argumentos desenvolvidos pela Ética Animal e se comprometeram praticamente com seus princípios).

No âmbito do Direito brasileiro, postula-se a existência de direitos positivos para os animais, fundamentando-os no

texto constitucional brasileiro e nos argumentos desenvolvidos pelo que aqui chamei de abordagem clássica dos direitos animais. Postula-se o reconhecimento dos animais como indivíduos insubstituíveis que são, valorosos que são. Postula-se o reconhecimento de que eles possuem interesses individuais, que devem ser moralmente considerados por princípios de igualdade e justiça e juridicamente protegidos por direitos subjetivos. Tal estratégia argumentativa, embora largamente convincente, não tem sido capaz de assumir posição dominante perante os juristas brasileiros. Em especial os juristas dos ramos do Direito Civil e do Direito Penal insistem em considerar os animais como meros objetos de direito.

Assim, uma mirada em abordagens teóricas críticas animalistas pode fornecer algumas pistas sobre os problemas e limites da adoção dos argumentos liberais das teorias clássicas. As abordagens críticas foram apresentadas a partir de alguns argumentos das éticas feministas-animalistas e das teorias críticas marxistas e permitiram demonstrar que os valores, as classificações, as categorias, as noções e instituições que fazem parte da visão de mundo moderna possuem uma lógica (estrutura) excludente e que legitima a opressão e a dominação de todos aqueles seres que desviam do padrão estabelecido como desejável.

Embora se pretenda, discursivamente, como libertária, igualitária, universal, a ética e o direito modernos estão calcados em uma noção formal de igualdade que parte da abstração de um tipo específico de ser humano concreto e histórico, com interesses, valores e características bem definidas e torna essa abstração universal. Além disso, essa liberdade garantida pelo direito é a liberdade necessária para a reprodução do sistema social (a liberdade de contratar) e exige, por isso, a capacidade para sujeitar-se a obrigações recíprocas (é afinal isso que significa ser sujeito de direitos e deveres).

Nesse sentido, criadas para funcionar como operadores do sistema, as noções de sujeito de direito, direito subjetivo, só são extensíveis aos indivíduos excluídos do padrão, caso essa concessão não altere o funcionamento do sistema e não prejudique os interesses dos sujeitos originais. Por esse motivo, o uso do discurso liberal dos direitos animais encontra (e continuará encontrando) limites no próprio sistema capitalista: enquanto mercadorias rentáveis, os animais não podem deixar de ser coisas para serem pessoas. Enquanto não puderem consumir e fazer circular mercadoria, não poderão ser sujeitos de direito. E seguirão desvalorizados e desconsiderados, como sempre o foram no mundo moderno.

Embora parecem naturais e elementares aos nossos olhos modernos, a postulação de dignidade, liberdade, direitos subjetivos e condição de sujeito de direito são construções históricas que funcionam nesta sociedade que oprime, exclui, explora e domina. E, embora pareça um passo necessário e útil postular direitos aos animais e exigir que sejam reconhecidos como sujeitos de direito, os limites ao que se pode conseguir com essa estratégia estão definidos já na sua origem e estão condicionados ao funcionamento do sistema mundo vigente.

É certo que as abordagens críticas também têm seus limites, os quais não foram debatidos neste texto. Porém, ao identificarem os problemas do sistema atual, tanto no nível prático (das relações materiais, econômicas e político-institucionais) quanto no nível conceitual-valorativo que permite a reprodução inquestionada ou legitimada daquelas práticas, possibilita que revisemos nossas estratégias para a defesa dos animais e de seus interesses em nossas sociedades.

REFERÊNCIAS

ADAMS, C. *A política sexual da carne: a relação entre carnivorismo e a dominância masculina*. Trad. Cristina Cupertino. São Paulo: Alaúde Editorial, 2012.

BURKETT, P. *Marx and nature: a red and green perspective*. New York: Saint Martin's Press, 1999.

CARDOSO, W. M. *A fundamentação dos direitos dos animais não-humanos segundo a teoria reganiana*. 2013. 159 fls. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Maria, 2013.

COSTA, P. Estado de Direito: uma introdução histórica. COSTA, P. ; ZOLO, D. (orgs.). *O Estado de Direito: História, teoria, crítica*. Trad. Cario Alberto Dastoli. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FELIPE, S. T. A perspectiva ecoanimalista feminista antiespecista. STEVENS, C.; OLIVEIRA, S. R.; ZANELLO, V. *Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas*. Ilha de Santa Catarina: Mulheres, 2014.

FRANCIONE, G. L. *Introdução aos direitos animais*. Trad. Regina Rheda. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

MARX, K. "Prefácio" à Contribuição à Crítica da Economia Política. MARX, K, e ENGELS, F. *História*. (org. Florestan Fernandes). São Paulo: Ática, 1984. Páginas 231/235.

ORTNER, S. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? ROSALDO, M.; LAMPHERE, L. (Orgs.). *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

PACHUKANIS, E. B. *Teoria Geral do Direito e Marxismo*. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.

PALAR, J. V.; SILVA, M. B. O. Um olhar sobre a natureza e a crise ambiental pelas lentes de Marx. SILVA, M. B. O. (Coord.); BUENO, I. M.; PALAR, J. V.; DE DAVID, T. D. (Orgs.). *Direito, Marxismo e Meio Ambiente*. Curitiba: Prismas, 2018.

REGAN, T. *The case for animal rights*. 2nd edition. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2004.

SINGER, P. *Ética Prática*. Trad. Álvaro Augusto Fernandes. Revisão Científica Cristina Beckert e Desidério Murcho. Lisboa: Gradiva, 2000.

SINGER, P. *Libertação Animal*. Trad. Marly Winckler. Revisão Técnica Rita Paixão. Porto Alegre: Lugano, 2008.

SOUZA FILHO, C. F. M. De como a natureza foi expulsa da modernidade. *Revista Crítica do Direito*, n. 5, vol. 66, Ago-Dez/2015, p. 88-106.

WARREN, K. J. The power and the promise of ecological feminism. In ZIMMERMAN, M. E.; CALLICOTT, J. B.; SESSIONS, G.; WARREN, K. J.; CLARK, J. (eds.). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Prentice Hall, 2001.

EXPERIENCIANDO O ESPECISMO EM UMA COMUNIDADE: O CASO DA SÃO RAFAEL, JOÃO PESSOA, PB

*José Rodrigo Nascimento Martins
Isabelly Cristine Cabral Souto
Sabrina Rafael Bezerra
Ulrich Vasconcelos*

INTRODUÇÃO

O trabalho foi desenvolvido na comunidade São Rafael, localizada no entorno do Campus I da UFPB (João Pessoa-PB), no bairro Castelo Branco e defronte ao Jardim Botânico, com entrada principal na Av. Pedro II. A Comunidade é margeada de um lado pela BR-230 e, do outro, pelo Rio Jaguaribe. O registro mais recente sobre a população total da Comunidade é de 2014 (SIAB, 2014), somando 1.252 pessoas, das quais, pouco mais de 70% possuem 18 ou mais anos de idade.

O contato com os moradores dessa Comunidade se iniciou por meio da execução de um Projeto de Extensão Universitária (PROBEX) em 2016, cujo objetivo era desenvolver ações para o cuidado com a água consumida, com propostas de tratamentos, tais como fervura e filtração, com

fins de garantir uma melhor qualidade microbiológica e consumo seguro.

Durante as visitas observou-se que em muitas residências, havia criações de animais, tais como galinhas, patos, jumentos, cavalos e porcos, entre outros. Esta observação inspirou um aprofundamento e redirecionamento no projeto que estávamos executando na Comunidade, nos levando a questionar sobre qual o tipo de relação entre animais-humanos e não humanos que ocorrem na Comunidade São Rafael. Tendo em vista as diversas relações da população com os animais, assim como situações de vulnerabilidade social e econômica sob as quais muitos deles vivem, analisamos o especismo com base em um recorte de classe, buscando compreender as diferentes relações frente as diversas espécies registradas. Além disso, buscamos compreender a maneira com a qual as atividades agropecuárias eram desenvolvidas em uma dinâmica familiar, mediante às dificuldades econômicas e escassez de recursos adequados à segurança e bem-estar dos animais e dos criadores.

Assim iniciamos esse projeto em 2018 no intuito de coletar informações que nos levassem à uma compreensão de como se davam as relações de especismo na comunidade e ao

mesmo tempo levar informações sobre o tratamento adequado da água destinada aos animais, incluindo limpeza e manuseio dos recipientes coletores. Além disso, provocar nos moradores uma consciência de pertencimento ao meio enquanto agentes integrantes e modificadores do ambiente por meio das relações que estabelecem, isto é, fazê-los compreenderem-se parte do conjunto das substâncias, circunstâncias ou condições, integradas de forma que organismos vivos desempenhem seus nichos. Neste cenário, o humano é parte importante, uma vez que provoca diversos impactos negativos à natureza de forma inconsequente, implicando diretamente na saúde e bem-estar dos seres vivos em geral.

Neste contexto, o presente trabalho vem para apresentar os resultados das entrevistas realizadas com 80 moradores e moradoras da Comunidade São Rafael, sobre os quais foi traçado um Perfil Demográfico (Fig. 1) na intenção de refletirmos sobre as relações entre animais-humanos e não humanos e identificar um grau de especismo presente nessas relações. Entre os animais habitantes da comunidade, quatro categorias foram identificadas: companheirismo, subsistência, ornamentais e sanitárias, sendo reservado para os animais companheiros e de subsistência, um cuidado com a água e

recipientes, uma vez que estes animais, especialmente o cão e o gato, representam membros da família.

Figura 1. Perfil Demográfico da Comunidade São Rafael



Fonte: José Rodrigo Nascimento Martins

Para tanto, elaboramos um formulário que foi preenchido pelos alunos, atuando como ouvintes nas entrevistas realizadas com os moradores. Seu papel era apresentar os temas sem direcionar ou interromper os discursos de resposta, bem como não influenciar o entrevistado com conceitos pré-

vios ou tons diferenciados na voz. As entrevistas eram dinâmicas e se dividiam em três momentos diferentes, visando três ópticas de discussão sobre o especismo: o entendimento do animal como sujeito de direito, bem ou parte da família; os sentimentos e ações que eram provocados aos entrevistados em cenários específicos e por fim, as emoções positivas e negativas expressadas em palavras ao ver gravuras de 18 animais. Os dados obtidos foram avaliados e comparados à experiência na comunidade, gerando os resultados apresentados a seguir.

RESULTADOS

A partir do período Neolítico, quando a espécie humana começou a compreender a noção de domesticação de animais, e utilizá-la para benefício próprio, as sociabilidades que já existiam, entre os mais diversos recursos naturais e o animal-humano, se modificaram de forma a intensificar o processo que Heidegger, em 1927, chamou de *worlding*¹⁴. Este neologismo define o potencial de “criação de mundo” que os seres humanos possuem, e que Anna Tsing, em 2013, explana

¹⁴ Capacidade de geração de mundo, gerundismo para o inglês “world”. Usado pela primeira vez em 1927 por M. Heidegger em “O Ser e o Tempo”.

de forma a demonstrar como este potencial não está detido unicamente nas mãos dos seres humanos, mas de todos os seres vivos e não vivos que habitam a terra. Porém, os seres humanos insistem em tratar todos os não humanos como propriedade. Como foi feito em alguns períodos da história pelos homens brancos com os negros e com as mulheres, gerando uma destituição de direito e igualdade. Essa, hoje, é a realidade dos animais não humanos, escravizados e tratados como propriedade, alimento ou vestimenta. A esse tipo de comportamento que hierarquiza as existências dá-se o nome de especismo.

Peter Singer é quem nos traz pela primeira vez esse conceito, em sua famosa obra, *Libertação Animal*, (1975) na qual ele nos define especismo como: “preconceito ou a atitude tendenciosa de alguém a favor dos interesses de membros de sua própria espécie e contra os de outra” (SINGER, 2004, p. 8). Com base nesse conceito, o autor propõe que devemos usar para com os animais não humanos o princípio da igual consideração, ou seja, ele propõe uma regulação jurídica sobre as relações entre animais-humanos e não humanos sencientes, no intuito de lhes resguardar alguns direitos como o de não sofrimento, maus tratos e bem-estar. Mas por outro lado Gary Francione critica a explanação de Singer, por se tratar de

uma abordagem que não visa abolição dos animais para que possam ser livres e sujeitos de direito à vida. Francione em seu livro, *Introdução aos Direitos Animais* (2013) constrói argumentos que nos levam a refletir que sem a desconstrução dos status de propriedade ou coisa para com os animais não humanos, não teríamos como deixar de falar em especismo.

Continuando a discussão sobre especismo temos outro importante autor que nos trouxe a ideia de que para se combater o especismo precisamos reconhecer os animais como “sujeitos-de-uma-vida”, esse que é Tom Regan. Em seu livro, *Jaulas Vazias* (2006), Regan propõe que os animais reconhecidos como sujeitos de uma vida, merecem igual consideração e para isso é preciso abolir as práticas especistas praticadas contra eles ao invés de apenas regulá-las. Nesse ponto Regan se aproxima muito do pensamento de Francione, porém se distancia quando propõe que só animais mamíferos normais são sujeitos de uma vida e assim teriam direitos morais resguardados.

Tendo estas ideias e conceitos como base, podemos questionar sobre a relação que os moradores da Comunidade São Rafael possuem com o ambiente em que vivem e com os animais com quem escolheram dividir suas vidas, assim como

seu potencial de *worlding*, o qual atua como uma intervenção no mundo e nas suas próprias existências.

Durante as visitas à comunidade, e conversas com os moradores, foi possível identificar diversas formas de sociabilidades entre os moradores humanos e “mais-que-humanos”, tais como relações de companhia, econômicas, ornamentais e sanitárias. Sendo esta última, decorrente de microbiopolíticas estranhas aos olhos leigos, mas com tanto potencial de *worlding* quanto as macrobiopolíticas citadas anteriormente.

RELAÇÕES DE COMPANHEIRISMO: HUMANO-COMPANHEIRO, UMA CO-HISTÓRIA

Nas relações de companheirismo observadas, nota-se principalmente presente, a figura do cachorro (Fig. 2), sendo este, o animal com o qual mais da metade dos entrevistados têm ou tiveram este tipo de relação. O cão foi o animal que mais remeteu memórias afetivas aos entrevistados, o que aparentemente, influenciou a resposta quando foram questionados sobre se os animais são, ou não, parte da família, pergunta para a qual 90% dos entrevistados responderam “sim”, e um deles afirmou que “apenas o cachorro é parte da família”.

Figura 2. Número de animais listados na Comunidade



Fonte: José Rodrigo Nascimento Martins

Donna Haraway, em *“The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness”*, (2005), narra essa “co-história”, como ela mesma chama, da relação entre humanos e o cachorro, por uma perspectiva mais-que-social, demonstrando seu potencial de *worlding*, e com isso, lê-se uma história de coevolução e cossobrevivência por meio de efeitos extensamente explorados na literatura sobre os benefícios mútuos desta relação, mas além disso, ela narra a instrumentalização mútua pela qual o cão domestica o humano na mesma medida em que o humano domestica o cão.

Em complemento ao que Haraway escreveu, existem diversas pesquisas acerca dos benefícios fisiológicos, psicológicos e sociais, por exemplo, adquiridos ao participar de relações de companhia com animais não-humanos, que justificam os resultados obtidos nas entrevistas, que apontam que uma alta porcentagem dos entrevistados relata boas experiências ao compartilhar suas vidas com espécies companheiras e possuem afeição a esses animais. Entre os vários exemplos dos benefícios deste companheirismo estão, a diminuição do risco de obtenção de doenças cardiovasculares e a redução do risco de mortalidade em pacientes já afetados, sendo estes efeitos, explicados pela diminuição do estresse, causado pela diminuição da produção de cortisol, um hormônio adrenal relacionado ao aumento do débito cardíaco. Além disso, esta relação promove o aumento da produção de ocitocina, hormônio conhecido como “hormônio do amor”, chamado assim pelo aumento de sua secreção quando há contato de pais e mães com seus filhos. Este hormônio além de diminuir a resposta cardíaca, modula reações em áreas do cérebro que promovem as sensações que conhecemos como amor, carinho e afetividade, sentimentos que foram citados pelos próprios entrevistados da comunidade. Além de efeitos fisiológicos, existem impactos psicológicos da companhia de animais que também

se provaram efetivos em aliviar sentimentos de solidão que agravam doenças como Depressão e Ansiedade, assim como efeitos positivos no sistema imune, pelo ligeiro aumento de produção de Imunoglobulina A, que está relacionada à resposta imediata a patógenos como bactérias e vírus.

Sabendo disso, podemos ter dimensão do nível microscópico desta interação entre seres humanos e animais companheiros, mas devido ao especismo instaurado na forma como se faz ciência (por e para seres humanos), existem poucos materiais que trazem dados sobre a contribuição do ser humano para a vida dos animais companheiros, contudo, podemos utilizar os resultados dos estudos com os humanos como aparelho semiótico, para assim levantar a hipótese de que esta seja uma retribuição igualmente rica de sociabilidades microscópicas, que permeiam essa coevolução, e dão potencial efetivo de criação de mundos à esta relação.

RELAÇÕES ECONÔMICAS: AMOR E CRUELDADE, UM CICLO CAPITALISTA

As relações econômicas envolvendo animais talvez sejam as com maior potencial de geração de mundos de todas as que serão citadas aqui. Sabe-se que a indústria da carne movimenta milhões de dólares todos os anos ao mesmo passo

que lida com bilhões de vidas em diversas partes do mundo. Segundo o Atlas da Carne publicado em 2015 no Brasil, pela Fundação Heinrich Böll, estima-se que mais de 61 bilhões de frangos foram abatidos em 2013, um número que representa quase 8 vezes a população humana em 2019, ainda segundo o Atlas, a atividade pecuária é responsável por entre 6 e 32% da emissão de dióxido de carbono (CO₂) na atmosfera, além disso, para cada quilograma de carne bovina produzida, são gastos mais de 15 mil litros de água, uma amostra do consumo absurdo para a produção de forragem destinada à alimentação dos animais, como também para a própria subsistência desses animais.

Contudo, na pequena Comunidade de São Rafael, a relação com os animais é um microcosmo desta relação das gigantes indústrias do abate. Para eles, esta relação, é literalmente a diferença entre pagar ou não as contas do mês e pôr comida na mesa para conseguir dar início às jornadas duríssimas de trabalho que lhes dão as mínimas condições de vida em um sistema que lhes rouba quaisquer oportunidades de ascensão social.

E estas relações, muitas vezes ocorrem em circunstâncias de condições precárias e não seguras para ambas as par-

tes que acabam por determinar o comportamento dos criadores com as próprias “crias”. Diferentemente das grandes empresas, são eles mesmos que acompanham o nascimento, que garantem a sobrevivência e que determinam o momento do último suspiro do animal, para assim, dar continuidade ao ciclo que lhes garante a subsistência. Em reflexo a essa dinâmica, é sabido que os trabalhadores do abate são grandes vítimas de transtornos mentais e comportamentais, ao lidarem com vida e morte todos os dias, além do perigo que enfrentam de sofrer acidentes de trabalho, o que é extremamente comum. E mesmo se submetendo a tanta insalubridade, a recompensa monetária é minúscula em relação à longa e árdua jornada de trabalho. Para os trabalhadores informais, maioria em São Rafael, a jornada implica todos os processos desta cadeia produtiva, o que ao mesmo tempo exige relações de companheirismo e crueldade, amor e frieza, e uma noção de importância dos seus interesses acima dos de outro indivíduo, uma autorização sociocultural dada pelo especismo, que cria essas interações complexas em locais tão pequenos quanto São Rafael, as quais repetem comportamentos hegemônicos para garantir sua sobrevivência, e inconscientemente, ratificam a lógica capitalista.

Com base na Figura 3 criada com os dados obtidos pelas entrevistas observamos que uma quantidade significativa dos criadores e criadoras de animais são indiferentes ao sofrimento e morte do animal no momento do abate.

Figura 3. Sentimentos relacionados ao abate de animais



Fonte: José Rodrigo Nascimento Martins

Este dado torna possível criar-se uma ponte com a ideia de precarização de vida trazida pela filósofa Judith Butler. No livro, *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* (2015), ela nos faz refletir sobre a precariedade na vida dos sujeitos, ela desmascara e desnaturaliza essa precariedade, pois segundo a autora, uma vida precária é fruto de

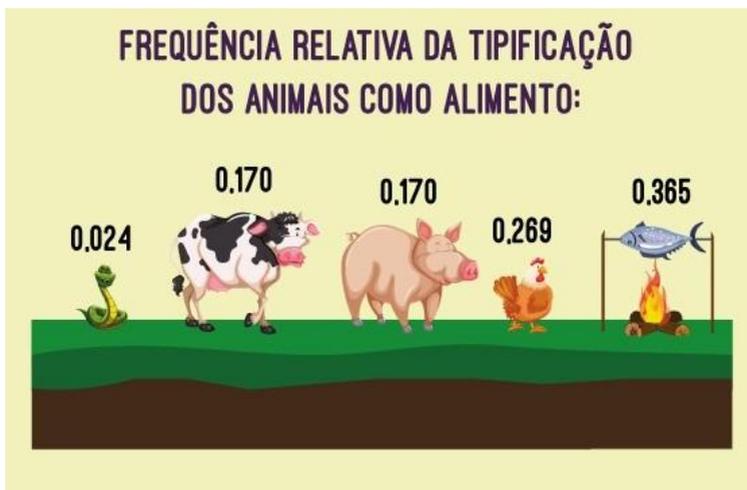
uma construção social, a qual distribui níveis de precariedade entre os sujeitos. Por exemplo, a comunidade que estudamos nesse artigo fica a poucos metros de distância da Universidade Federal da Paraíba. Esses dois mundos têm níveis de precariedades bem distintas. Mesmo sendo tão próximas, os moradores de lá não têm a chance de cursar uma graduação do lado de suas casas. Enquanto doutores debatem na teoria a falta de saneamento básico e de igualdade social, essas pessoas vivem na pele todos os dias a precarização de suas vidas, com a falta de acesso a água potável, alimentação adequada, emprego e moradia digna.

Os moradores da Comunidade São Rafael estão envolvidos em uma moldura social que lhes condiciona a um nível de precariedade e outro aos estudantes, por exemplo da UFPB. A partir do momento que são observados esses níveis diferentes, essas molduras normativas são identificadas e criam graus desiguais de precarização para as diferentes vidas, como expõe Butler. A discussão foi levantada porque não seria justo acusarmos os moradores, como agentes transformadores do mundo, exclusivamente culpados pela precarização da vida dos animais não humanos habitantes da comunidade, pois precisamos estar abertos a compreender a malha social que envolvem essas práticas que precarizam e apagam vidas

que nunca foram vivíveis, dado que o tão aclamado direito à vida, não ser um direito abrangente para toda e qualquer vida, mas apenas aquelas consideradas dignas de acordo com um sistema determinista hegemônico que descarta vidas todos os dias sem nenhum remorso ou luto.

Esta relação, assim como para os criadores, promove um *background* inconsciente nos consumidores também, a ponto de muitos dos entrevistados não reconhecerem a própria animalidade de alguns animais “comestíveis”. Animais como o peixe e a galinha, são tratados como objetos, gerando até questionamentos feitos durante as entrevistas por moradores da comunidade, do tipo “*Peixe é animal ?*”, ou situações nas quais os moradores foram perguntados se possuem animais em casa, a resposta foi “não” a princípio, e só durante a continuidade da entrevista lembravam que tinham galinhas em casa, e então mudavam a resposta. Além disso, também ocorreram situações nas quais as pessoas reconheceram os animais não como seres, e sim como alimento, ao ponto de quando questionados sobre o sentimento que tinham sobre esses animais, responderem fazendo alusão à gastronomia, como se observa na Figura 4.

Figura 4. Frequência relativa e tipificação dos animais como alimento



Fonte: José Rodrigo Nascimento Martins

RELAÇÕES ORNAMENTAIS: PAISAGEM VIVA

A beleza natural dos animais mais-que-humanos é de grande interesse do homem há séculos, um interesse custoso a várias espécies que viraram componentes da indústria ornamental para atender ao luxo humano. Produtos como o couro, peles, penas, marfim, pérolas, e muitos outros, são motivo da morte, aprisionamento, biopirataria e extinção da fauna por todos os locais do globo. Em São Rafael, o luxo é uma das últimas prioridades dos moradores, contudo, as re-

lações de ornamentação, dizem respeito à existência de diversas formas de vida em um cenário diário, mas que passam despercebidas aos olhos dos próprios moradores que cuidam delas, pois, assim como quadros, jarros e fotografias, por exemplo, são meros componentes da paisagem.

Em dois casos específicos, quando os moradores foram perguntados se tinham animais em casa, esta relação ficou clara. No primeiro caso, o morador respondeu que não tinha, mas foi possível observar, em sua casa gaiolas com passarinhos que nem passaram pela mente do morador. No segundo, o morador possuía diversos animais, mas quando perguntado, ele citou apenas os animais com os quais ele possuía relação de companhia (cachorros e gatos), ignorando mais uma vez a presença de um viveiro com dezenas de passarinhos, assim como diversas galinhas que viviam no quintal de sua casa.

RELAÇÕES DE SIMBOLISMO

Da mesma forma que os paradigmas socioculturais influenciaram a ideia de compaixão e o comportamento pacífico em relação ao jumento e o cachorro, a relação com outros animais é mais cruel, como: a cobra, o rato e o sapo, para os quais em 94%, 88% e 84% das vezes, respectivamente, foram atribuídos sentimentos negativos, incluindo ódio e desejo de

matá-los (Fig. 5). Curiosamente, estes três animais, de acordo com a fé cristã, são representações do diabo de alguma forma, como exemplo, tem-se a cobra que oferece a maçã da tentação à Eva em certa passagem da Bíblia, bem como lendas e passagens cristãs que citam sapos e ratos com animais repulsivos e profanos. Entretanto, da mesma forma que esses animais são reputados como repulsivos no texto cristão ocidental, para o oriente, a cobra remete a inteligência e mistério, assim como o rato relaciona-se a sorte e pureza, demonstrando a influência da religião na cultura, e por fim nas atitudes das pessoas frente aos animais sob influência desses valores, o que justifica os altos números de rejeição, e os sentimentos de medo, nojo e terror que os moradores citaram quando perguntados sobre sua relação com esses animais.

Figura 5. Percentual de rejeição dos animais apresentados nas entrevistas



Fonte: José Rodrigo Nascimento Martins

RELAÇÕES “SANITÁRIAS”: PARA ALÉM DE ANIMAIS E PESSOAS, MICROBIOPOLÍTICAS

Como se sabe, a convivência com animais pode promover benefícios e prejuízos à saúde humana, algo que não passa despercebido pelos olhos dos moradores de São Rafael, enquanto local de risco para zoonoses, têm convívio constante com patógenos veiculados pelos animais.

Por conta da proximidade da comunidade com aquíferos desprotegidos, assim como falta de saneamento básico e outras condições de risco, várias zoonoses possuem alto potencial de proliferação na comunidade, alguns exemplos são: leptospirose, giardíase, esquistossomose, cólera, doença de Chagas, dengue, zika, chikungunya e leishmaniose.

A população, ciente desta situação, quando perguntada sobre animais, por exemplo, caracol e barata (dois invertebrados pesquisados, entretanto não discutidos neste capítulo), assim como o rato, sempre menciona a questão higiênica, e a necessidade de extermínio por questões de saúde. Desta forma, pode-se enxergar a influência microbiopolítica que os organismos patógenos têm sobre a reputação dos animais que lhes veiculam, fazendo com que políticas públicas sejam desenvolvidas para aconselhar a população a atacar os animais que transmitem as doenças.

Sabe-se que é muito menos custoso produzir costumes de matança desses animais culturalmente do que cuidar para que a população tenha condições de moradia e saneamento que evitem a proliferação excessiva dos animais e principalmente dos patógenos. Por isso, não há esforço relevante de questionar o extermínio desses animais, uma vez que essa relação isenta o governo da obrigação de zelar pela qualidade

de vida da população vulnerável, e descarta a importância de zelar pelas vidas não-humanas que estão diretamente ligadas. Portanto, reputa-se o extermínio como solução para problemas de saúde pública, banalizando a violência contra os animais em nome do desenvolvimento capitalista, em concordância com a seguinte fala de Juliana Fausto (2014, p. 2): "Se desenvolvimento é o nome do jogo que resultou no Antropoceno, então o massacre de populações sub-humanas e não-humanas é sua moeda corrente."

Por fim, revela-se o potencial político desta discussão, que percorre as macro e microbiopolíticas, demonstrando-nos como é feito controle dos corpos e dos comportamentos sociais pelo sistema econômico, deixando-nos a reflexão de que a construção dos micropoderes que já nos trazia brilhantemente Michel Foucault, (...) são de grande relevância para os estudos feitos sobre as relações entre animais e humanos e não-humanos e a persistência de suas práticas especistas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final deste estudo de caso, pudemos concluir que as relações entre os moradores humanos e não humanos de São Rafael reproduzem em um microcosmo, os paradigmas sociais hegemônicos que continuam a produzir uma cultura que

normaliza o especismo e ignora o potencial de *worlding* das relações inter e multiespécies. Contudo, por si só, esse potencial já modificou o mundo de tantas e diversas formas que nem é possível pensar a produção econômica mundial sem a presença de produtos de origem animal, algo que precisa ser discutido e modificado, visando o estabelecimento de uma consciência coletiva de participação e pertencimento dos animais-humanos e mais-que-humanos à uma mesma ideia de mundo multiespécies e autossustentável.

REFERÊNCIAS

BUTLER, J. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

FRANCIONE, G. L. *Introdução aos direitos dos animais: seu filho ou seu cachorro?* Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

HARAWAY, D. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2005.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

HEINRICH BÖLL FOUNDATION. *Atlas da carne: fatos e números sobre os animais que comemos*. Rio de Janeiro: Heinrich Böll Foundation, 2015.

NEOTTI, F. C. F. *Animais no altar: iconografia e simbologia*. Aparecida: Santuário, 2015.

PASTOUREAU, M. *Os animais célebres*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

REGAN, T. *Jaulas Vazias: encarando o desafio dos direitos animais*. Porto Alegre: Lugano, 2006.

SIAB – SISTEMA DE INFORMAÇÃO DA ATENÇÃO BÁSICA. Disponível em < <http://www2.datasus.gov.br/SIAB/index.php?area=01>> . Acesso em 11 abr 2016.

SINGER, P. *Libertação Animal*. São Paulo: Lugano, 2004, 360p.

TSING, A. More-than-human sociality: a call for critical description. In Hastrup, K. *Antropoly and nature*. Nova York: Routledge, 2013, p. 37-52.

DIÁLOGOS SOBRE ÉTICA E VEGANISMO

Fabio A. G. Oliveira

Maria Alice da Silva

INTRODUÇÃO

Este capítulo será um diálogo entre dois filósofos eticistas, ecofeministas e animalistas que estão em busca de construir um lugar ético, político, social e econômico em que o veganismo deva ocupar. Nós reconhecemos a potência de um estudo que não visa definir apenas, mas direcionar a luta antiespecista e anticapitalista para andar lado a lado de outros movimentos sociais que lutam pela abolição dos diversos tipos de dominação: machismo, racismo, classismo, capacitismo, cisheteronormativismo entre outros. O conteúdo deste capítulo surgiu em meio à quarentena que se estabeleceu durante a pandemia do covid-19 em muitos lugares do mundo. Logo, seu resultado é fruto de um contexto até então atípico para muitos de nós. Dentro deste cenário, no início do ano de 2020, muitos de nós, professoras/es, pesquisadoras/es, ativistas e militantes passamos a construir diálogos em plataformas e redes sociais que permitiam, até certo ponto, encontros

virtuais. Este texto é também resultado de um desses encontros, ocorrido no dia 10 de abril de 2020. Nele, estabelecemos uma longa troca de conteúdo, tensionamento e questionamento sobre o tema da segurança e autonomia alimentar, o que nos levou a uma reflexão sobre o veganismo.

Pensar o veganismo junto à luta anticapitalista tem se tornado pauta premente nas discussões antiespecistas mais recentes em diferentes espaços, mas sobretudo nos movimentos sociais do Sul Global. Neste artigo buscaremos entender essa conexão, desde os pressupostos éticos que encaminham nossa reflexão sobre a prática vegana. Neste sentido, o veganismo seria decorrência imediata de uma perspectiva ética antiespecista, conforme defenderemos a seguir. Entretanto, cabe destacar que este posicionamento não é evidente, dado que há uma prevalência acerca do entendimento de veganismo enquanto uma prática de consumo. Por essa razão, compreender os pressupostos éticos nos parece fundamental para problematizarmos uma compreensão simplista e superficial acerca do veganismo, que aqui nomearemos por veganismo liberal, dado que nele reside a perda da potência transgressora da práxis vegana. Por isso, recorrer aos fundamentos éticos e localizar o antiespecismo em seu interior nos parece essencial para, em um segundo momento, apontarmos

para o desdobramento político do veganismo na sua vertente anticapitalista.

Entendemos, portanto, a ética, e mais especialmente a ética prática de maneira complexa, conectada e permeada pelas experiências e relações sociais, culturais e econômicas que atravessam indivíduos de diferentes localizações, raças, gêneros, sexualidades e classes. Isto significa afirmar o compromisso da ética em incluir aspectos que impeçam políticas excludentes contra sujeitos/as humanos/as e não-humanos/as que frequentemente se encontram à margem das discussões ético-políticas. Por isso, o diálogo que aqui desenvolvemos busca pensar um veganismo como uma práxis engajada e consequentemente comprometida com pautas populares. Para isso, buscamos traçar um encontro entre a teoria antiespecista e as práticas de cuidado, sem prevalência de uma sobre a outra. Nesta direção, buscamos apresentar situações que tensionam uma narrativa única acerca do veganismo, e mais especialmente de qual seria o perfil desse/a o/a sujeito/a vegano/a estabelecido pela estética *mainstream* do veganismo liberal. Consequentemente, apontamos para a necessidade de pensarmos as relações políticas e a responsabilidade do Estado, no que se refere às estruturas da desigualdade de capital

socioeconômico e cultural, e as condições materiais que proporcionam ou impedem que indivíduos e as demandas vindas por meio de movimentos sociais possam ser incorporadas no debate antiespecista. Procuramos apontar que o veganismo que ignora tais elementos traria consigo uma incoerência ética elementar, tal qual desenvolvemos na troca de e-mail a seguir.

Uma vez em que pensamos a ética de maneira mais complexa, é importante delimitar não somente nossos deveres em cumprir mandamentos morais, mas sobretudo em analisar suas consequências nas relações hierárquicas que escondem injustiças, violências e dores. Nossas escolhas não são, nesta perspectiva, escolhas individuais. Considerando o fato de vivermos em comunidade e que nossas ações afetam sobretudo aqueles que possuem menos condições materiais, é preciso reconhecer a responsabilidade individual junto de um reconhecimento e interesse desse compromisso com o coletivo. Ou seja, aqui tensionamos igualmente o suposto antagonismo entre responsabilidade individual e coletiva. Propomos uma conjunção que nos oferece pistas sobre o que viria a ser uma responsabilidade estrutural. Com isso, rejeitamos os discursos de culpabilização de indivíduos que não possuem

condições materiais ou convivem a partir de outras cosmovisões distintas da ocidental, urbana e globalizada. Aqui igualmente não se trata de invocar o relativismo ético ou cultural, mas de pensar criticamente nossos discursos, matrizes de avaliação e a estrutura que distribui desigualmente o valor da vida e da morte entre seres humanos e não-humanos.

Com isso, rejeitamos um discurso imperialista e colonial, cujo o propósito visa a reestruturar as relações sociais, embora se mantenha dentro de uma hierarquia verticalizada, de cima para baixo. Abrimos mão da pretensão de que o veganismo seria uma prática moral superior, embora reconheçamos que a práxis vegana é em si mesma uma decorrência lógica, imediata e necessária de uma perspectiva ética coerente. Com isso, buscamos refletir sobre a construção desta discussão também através do poder político. Assim, o Estado surge como papel importante para se pensar formas de oferecer condições materiais e psicossociais para que indivíduos possam exercer a solidariedade e construir relações numa perspectiva comunitária, global e interespecie. O direito à alimentação de qualidade, a oportunidade de escolhas alimentares e o próprio veganismo passam a compartilhar uma práxis alimentar que se insere no âmbito de uma crítica social trans-

formadora e emancipadora. Então, reconhecer que alimentação integra o processo de lutas sociais é essencial para entendermos de maneira mais profunda o que essa discussão representa, e sabermos que a luta por justiça social só será eficaz se repensar de maneira totalizante as relações que o capital impõe a todos os seres vulneráveis, demarcando o espaço geográfico em que vivem para entender o seu lugar nas lutas antiopressão.

Nosso objetivo principal é, portanto, pensar a ética antiespecista e uma práxis vegana comprometida com o potencial político transformador inerente à luta por justiça social. Com isso, ao longo do diálogo desenvolvemos 1) pressupostos teóricos 2) fundamentação ética 3) questões políticas e 4) o papel do Estado em relação ao veganismo.

Metodologia: Este artigo é o registro e compartilhamento público de um diálogo. Por diálogo compreendemos um encontro qualificado, onde duas ou mais pessoas se reúnem para debater e aprofundar uma questão, tópico ou tema. Cabe destacar que a opção em dissertar nossas reflexões em forma de diálogo visa a valorização do encontro como prática filosófica. Em tempos de pandemia de covid-19, nos pareceu importante

que a metodologia utilizada na redação de nosso artigo expressasse, portanto, não somente a relevância do diálogo, mas nosso compromisso ético-político com uma outra forma de pensar, viver, fazer e partilhar a filosofia: uma ação coletiva e colaborativa que se iniciou durante um encontro em uma plataforma social virtual, ocorrida no dia 11 de abril de 2020. Na ocasião, nos encontramos virtual e socialmente para debater questões que aqui comparecem na forma de troca de e-mails nos dias e semanas subsequentes. Ao total foram 14 e-mails enviados / recebidos durante o período de 28 dias. Optamos por manter todo o conteúdo dos e-mails trocados, realizando correções ortográficas e gramaticais quando necessárias.

DIÁLOGOS ENTRE ÉTICA E VEGANISMO

De Fabio para Maria Alice

Data: 23 de Abril de 2020. 14:00h

Olá, Maria Alice! Escrevo este e-mail com o intuito de registrar um diálogo que temos construído há algum tempo, através de diferentes canais de encontros. Trata-se de nossa tentativa conjunta de pensar o antiespecismo enquanto uma pauta necessária a ser considerada pelas teorias ético-políticas con-

temporâneas, e com isso – de forma mais estruturada – a práxis do veganismo enquanto ação lógica e necessária decorrente desta investida. Este segundo momento, claro, uma tentativa mais audaciosa. Seja a primeira ou segunda abordagem que pretendemos ou conseguimos construir e defender aqui neste artigo, ambas abraçam para si o desafio de refletir sobre as ocorrências do especismo no mundo contemporâneo, e mais especialmente os desafios concretos que fazem do veganismo um caleidoscópio que pode confundir, mas também oferecer novos prismas sobre questões que nos acompanham há algum tempo. O que quero dizer é que vejo na discussão em torno do veganismo um conjunto de temas que vão desde o tensionamento filosófico mais tradicional, que diz respeito aos limites e extensão da comunidade moral; a distinção ética entre a ação de matar e deixar morrer; a falha lógica que distribui desigual e injustamente o valor da vida e da morte entre humanos e não-humanos; passando também por questões de ordem sociológica, psicológica e política que versam sobre o argumento da tradição, sociabilidade e multiculturalismo; os tensionamentos entre racismo, classismo, sexismo, lgbtifobia, capacitismo e especismo; o avanço do agronegócio e monocultura de grãos e o respeito às culturas de povos tradicionais, até a própria necessidade de se reconsiderar o conceito de

justiça, e mais especial as teorias da justiça, de modo que as mesmas possam responder o motivo pelo qual excluem a espécie enquanto categoria ética. Diante desse universo de questões, torna-se bastante desafiador definir um veganismo capaz de reconhecer todas as minúcias que este conceito é capaz de trazer consigo. Para nós, que tentamos pensar o veganismo como parte integrante de uma concepção mais alargada de justiça social, iminentemente anticapitalista, antirracista, antisexistista, anticapacitista e antilgbtifóbica o desafio parece se fazer ainda mais presente. Afinal, não nos basta pensar um conceito de veganismo que satisfaça e preencha os critérios definidos pelos padrões de uma lógica argumentativa descompromissada com as realidade concretas, e mais especialmente com os indivíduos concretos, humanos e não-humanos; é preciso algo que seja capaz de se realizar sem que haja necessidade de fazer concessões às estruturas responsáveis justamente por reeditar e aprofundar as desigualdades que verticalizam as relações de tal modo a tornar impossível o diálogo. Evidentemente este desafio é ainda mais complexo. Ousaria dizer que não sei ao certo como fazê-lo sem que seja necessário assumir como ponto de partida a luta antiespecista na base da formulação ética. Neste sentido, além de oferecer as razões para a inclusão dos animais não-humanos na

comunidade moral, gostaria de propor que passássemos a questionar as éticas sedimentadas no antropocentrismo que respondessem o motivo pelo qual os excluem. Aqui me inspiro no Amartya Sen, quando o pensador para definir o conceito de igualdade propõe que a melhor definição não seria aquela que defende uma igualdade descontextualizada, mas aquela capaz de responder e justificar satisfatoriamente as desigualdades dela decorrentes. Assim, não perderíamos tanto tempo buscando por um conceito abstrato, sobre o qual muito se fala, mas pouco se identifica na realidade. Aqui, penso que a ética deva igualmente responder e justificar a exclusão dos que ficam de fora da comunidade moral.

No campo da política, embora não queira atravessar nossa reflexão, penso que tenhamos que ser capazes de pensar na práxis vegana e sua marcação classista que frequentemente associam à ela. Não digo isso a partir de um lugar que compreende a luta de classes como suficiente para romper com todas as formas de violência simbólica e material, mas como um reconhecimento de que o sistema capitalista opera de forma preponderante na estruturação e naturalização das desigualdades entre humanos e entre humanos e não humanos. Deste modo, penso eu que sejamos capazes de identificar

na luta de classes componentes que produzem o capital cisheterossexual, racial, ecológico e animal na estrutura políticoeconômica. Logo, me parece importante enfrentarmos imediatamente após a reflexão ética a pergunta: que veganismo é esse que defendemos?. Aqui, faço alusão ao título da mesa de abertura do primeiro encontro da união vegana de ativismo que ocorreu em Fortaleza, no ano de 2019. A partir dessa tentativa de definir o veganismo, penso que podemos começar a pensar o engajamento animalista como uma forma de transgressão estrutural, em aproximação com o que os estudos críticos animais e outros campos têm nos oferecido como reflexões e tensionamentos.

Então, que veganismo é esse que defendemos? Essa pergunta me faz lembrar de outra pergunta que entendo ser derivada dessa e que gostaria de compartilhar contigo. Trata-se da pergunta sobre a existência de um veganismo especista. Ou seja, um veganismo que não se fundamenta na luta antiespecista, mas em um modelo de sociedade onde a ideia universal de ser humano (este cujo características são encarnadas no homem branco cisheterossexual de classe média / alta) continua integrando as bases e o horizonte para onde se pretende ir. O que acha de pensarmos sobre isso? Ou seja, sobre o conceito de ética antiespecista para então tensionarmos

a práxis vegana, e a possível existência de um veganismo especista. Assim, começarmos a buscar formas de defender a necessidade de um veganismo decorrente da ética antiespecista aliado a outras lutas e bandeiras por justiça social.

Um grande abraço,

Fabio.

De Maria Alice para Fabio

Data: 23 de Abril de 2020. 19:39h

Oi Fabio querido!

Que prazer receber seu e-mail e produzir um diálogo que é fruto de algo tão importante e verdadeiro pra mim enquanto pesquisadora, isto é, a produção de conhecimento no coletivo e a partir das demandas filosóficas reais do nosso cotidiano. O veganismo é tema central na minha vida enquanto pesquisadora, mas também enquanto professora de ética e pessoa que se preocupa em ser coerente em todas as escolhas individuais. Para mim, produzir este diálogo com você é tão importante quanto entender que as minhas escolhas éticas não são direcionadas só a mim, e sim a todo o coletivo. O conhecimento ético precisa da construção coletiva tanto quanto deve

servir para às demandas e necessidades do coletivo. A oportunidade de produzir este diálogo com você é a demonstração e também a vivência do que acredito ser Filosofia.

Penso que a filosofia precisa se manter viva e em busca de perceber a complexidade no óbvio. É preciso buscar essa lapidação dos conceitos e das suas relações através de um debate comprometido e disposto a revisões. Com isso, saber que nosso diálogo não esgota o contexto completo do que o veganismo precisa alcançar, mas mostrar caminhos possíveis, permite que o debate esteja aberto para que outras pessoas possam participar. Este convite a reflexão será então, transcendente ao nosso diálogo e com isso a dinâmica do movimento de pensamento filosófico permanece e cumpre um dos seus objetivos: perceber a complexidade das relações e dos conceitos. Por isso, enquanto filósofa pretendo não estar satisfeita numa investigação que se limita a uma definição ou descrição. Neste sentido, para mim, a filosofia deve ser viva e acompanhando às necessidades sociais e políticas. E eu me sinto viva enquanto filósofa ao construir um diálogo com você e contribuir na investigação sobre este caminho de um veganismo potente às lutas sociais.

Percebo que ao compreender o veganismo como uma escolha individual, ou atrelada apenas às escolhas alimentares, estamos também reduzindo nossa responsabilidade enquanto indivíduos autônomos que precisam de solidariedade para que o progresso social seja possível. Portanto, ao meu ver, o veganismo precisa de uma fundamentação que estructure a ética a partir de relações e cuidado tanto quanto toda a nossa estrutura normativa necessita e por isso há urgência em pensar um veganismo que seja atento à outras demandas e necessidades coletivas. Isto é tão urgente quanto toda a nossa estrutura de educação moral enquanto humanos que precisam de valores para guiar nossos diálogos. Vamos pensar o fundamento deste veganismo que precisa caminhar junto de outras lutas sociais que visam abolir a hierarquia de dominação. E eu te convido a pensar também este espaço anterior e comum a todas às lutas sociais: a ética. É possível pensar uma ética que desde seu fundamento seja atento às diversas demandas e diversidades?

Um abraço,

Maria Alice.

De Fabio para Maria Alice

Data: 25 de Abril de 2020. 13:57h

Querida Maria Alice, fico muito contente em receber seu e-mail. Mal terminei de ler e já começo a iniciar a escrita de uma resposta, apesar do horário (0h:47). Antes de tudo, entretanto, preciso dizer que o modo como você diz e repete compreender a filosofia não só me encanta, mas me reconecta com minha trajetória de estudante. Da mesma maneira que você, aprendi e tento exercitar a filosofia enquanto prática. Ou seja, uma filosofia que se materializa nas ações que realizamos, visando um horizonte que possibilita aquilo que afirmamos desejar na teoria. A ética prática, em especial a ética animal, impõe certos desafios quando se pensa a filosofia nessa direção. Lembro-me bem de quando finalizei a leitura da obra *Ética Prática*, de Peter Singer, e imediatamente conversei com minha orientadora e amiga, Prof^a. Dr^a Maria Clara Dias, ao telefone. Era como se algo tivesse sido descortinado. Ou, para utilizar uma expressão própria da filosofia política contemporânea herdeira de John Rawls, era como se o véu da ignorância tivesse sido arrancado de mim.

Neste primeiro instante, evidentemente, minhas indagações se misturavam à perplexidade de quem acabara de

pensar sobre questões que até então não se manifestavam enquanto problema – o que já nos sugere alguns debates sobre os temas ocultos na tradição filosófica. Afinal, como a questão animal pode passar despercebida para alguém que estuda filosofia, e mais especialmente ética? Minha primeira atitude foi tentar e de fato alterar meus hábitos alimentares. Lembrome que neste mesmo período procurei minha mãe (na ocasião morávamos eu, minha mãe e meu irmão) para contar a novidade. Minha mãe, uma mulher muito simples, ficou em choque com o anúncio de que eu não mais iria comer alimentos de origem animal; talvez um pouco desacreditada de que aquela decisão poderia persistir por muito tempo. Entretanto, algo que ainda ecoa e me marcou profundamente foi sua fala engasgada, triste e nervosa, de que não mais saberia o que cozinhar. Posso dizer que algo naquele momento me deixou profundamente triste. Se por um lado eu estava certo de minha decisão, o fato é que, por outro, eu não gostaria que aquilo implicasse em algum tipo de sofrimento para ela. Afinal, desde que eu tinha começado a estudar filosofia, o grande medo de minha mãe era que eu perdesse algo que se revelasse, pouco à pouco, em um afastamento concreto que viria a se materializar em uma indisposição de conversar com ela, ou

qualquer outra pessoa que fazia parte daquela nossa realidade, que pouco se parecia com a que eu vivenciava no contexto da universidade. Ou seja, embora ela não dissesse isso explicitamente, posso dizer que ela reconhecia a existência de um vácuo entre a universidade e nossa vida cotidiana. Logo, seu temor era que perdêssemos mais um espaço de sociabilidade: a hora de comer. Durante muito tempo eu não soube o que fazer com essa informação e como lidar com os desencontros à mesa. Mais do que isso, havia se perdido ali um encontro nosso que dizia respeito aos meus constantes elogios à comida que preparava sempre com muita dedicação. Hoje, vejo como o especismo se insere de tal forma a modular nossas relações, na mesma medida que o rompimento com esse fluxo abala as estruturas que aparentemente não estão diretamente relacionadas ao consumo do animal propriamente dito. O fato é que eu já não me sentia em casa na universidade, mas também já não me sentia em casa em minha própria casa. Parecia que eu transitava entre dois mundos, e isso era não somente exaustivo, mas proporcionalmente triste. Se durante a semana eu lia compulsivamente os livros de ética animal e tinha discussões ricas e grandiosas com professores e colegas na universidade, algo parecia estremecer no cair a tarde, após as aulas, e nos fins de semana em casa. E lá estava eu "de

volta" ao subúrbio carioca, onde morei grande parte de minha vida, onde o cheiro do churrasco significava um chamamento de sociabilização, celebração, risos e alívio da rotina. E quanto mais eu ensaiava dizer algo, mais eu me sentia um estrangeiro na minha própria casa; mais eu me sentia um estrangeiro na universidade. Que sentimento é esse que muitos de nós experimenta ao decidir apontar e enfrentar o especismo?

Durante este processo me envolvi em muitos movimentos sociais que aprofundaram meus entendimentos sobre as estruturas das desigualdades e como elas se materializam em nós, no cotidiano. Na grande maioria das vezes me senti sozinho nesses espaços. Quando me reunia com os movimentos sociais relativos à diversidade, a pauta animal era não só ausente, mas muitas vezes desdenhada; nos movimentos ecológicos não era tão diferente assim; e nos movimentos animalistas, a homofobia sempre comparecia explícita ou implicitamente. Havia algo de terrivelmente "masculino" nos ambientes animalistas. Talvez houvesse uma tentativa desesperada de alguns homens veganos se distanciar da ideia de que a dieta vegana poderia comprometer a virilidade e feminilizá-los (Adams, 1990). Além disso, os ambientes veganos se concentravam distantes de minha casa, o que me causava a certeza

de que o estrangeiro que ousava transitar em ambientes desconhecidos era eu. Me parecia que a defesa dos animais caminhava não somente ao largo da tomada de consciência de classe (entendendo aqui que ser gay também é pertencer a uma classe), mas que este debate não era próprio da discussão animal, na mesma medida que a pauta animalista, em ambientes e reuniões de movimentos sociais focadas em questões humanas prejudicava os debates e aquisição de direitos de minorias políticas. Ou seja, a falácia da escolha entre a pessoa ou o animal, como sugere a filósofa Cátia Faria (2019), era presente. O resultado foi uma aparente ideia de que a pauta animal e, em especial a pauta vegana, se inseria como um privilégio de classe; e, claro, como uma escolha individual, um estilo de vida, consequentemente despotilizada. Neste sentido, como falar de um estilo de vida, de uma escolha, para quem não tem escolha? Seria mesmo a questão do veganismo marcada por um privilégio de classe? Embora na ocasião isso me soasse estranho, pois meu deslocamento e esforço físico pela cidade me mostrava o contrário, havia o reconhecimento de meus próprios familiares de que algo em mim havia mudado, e isso tinha a ver com o meu acesso a um capital cultural. Logo, a questão animal, e mais especialmente o veganismo, soava como um requinte adquirido; uma escolha que

implicaria em uma mudança tão radical da vida cotidiana que quem já batalhava para sobreviver ou encampava outras lutas políticas não tinha "tempo" ou disposição para realizá-la. Ou seja, ser vegano era algo de gente rica, gente com tempo. Ser vegano e pobre me fazia sentir uma farsa.

Somente alguns anos depois me deparei com algumas leituras dos estudos críticos animalistas e também um universo de narrativas de pessoas veganas que partiam de outros lugares e experiências pouco ou nada privilegiadas. Foi esse novo momento que passou a me dar algumas pistas sobre todo esse universo aparentemente antagônico que se formava entre o veganismo, os compromissos e pautas da luta por justiça social e minha própria experiência pessoal. Devo confessar que não foi a universidade e tampouco a filosofia que me ajudou nesse processo, embora na teoria tenha encontrado abrigo. Comecei, então, a conectar algumas coisas que estavam até então apartadas. Comecei a ler autoras e autores de outras áreas, a frequentar ambientes e feiras na zona norte do Rio de Janeiro, e principalmente ocupações, tais como a Casa Nem. Aprendi e aprendo mais conversando com outras pessoas, cujo processo e dinâmica para pensar o veganismo como parte integrante de um projeto de justiça social muito se assemelhou ao que vivenciei, além das outras realidades

que trazem à tona elementos ainda mais substanciais para pensar como o carnismo se faz uma ideologia bastante cruel aos animais humanos e não-humanos. Isso tudo me fez pensar em como construir uma teoria que pudesse se revelar enquanto práxis. Na verdade, devo confessar que suspeitei não haver necessidade de uma teoria durante algum tempo. Acabei caindo na armadilha de que a teoria e a prática eram universos apartados, onde a característica da segunda se sobrepunha à primeira; hoje penso que essa análise mais prejudica do que colabora com as mudanças sociais que precisamos implementar, e as lutas que precisamos travar. Tenho a impressão que toda e qualquer pessoa que se sensibilizou com a pauta animal, ecológica e que adotou o veganismo como parte da luta por justiça se deparou, e ainda se depara, com os constrangimentos sociais cotidianos que insistem em fazer parecer do veganismo um fenômeno classista. Exemplos que fortaleçam esta ideia não faltam; afinal, o veganismo de prateleira de mercado, ou veganismo (neo)liberal como muitos chamam, se faz presente e reforça a ideia de que se trata de uma dieta para poucos: uma elite rica e branca que pode enunciar a negação à comida. Logo, indivíduos cuja a estrutura classista – racista se atualizou de modo a conceder tempo para a criação de novas formas de hierarquização de tipos de

vida. Ou seja, o veganismo seria uma escolha alimentar cara e indisponível para a grande maioria, e à medida que fosse adotada por esses sujeitos ricos e brancos, passaria a ser mais uma marca do capitalismo e racismo em atuação e manutenção das formas de exploração e expropriação. Enfrentar essa cooptação do mercado é mais um dentre tantos outros desafios que temos. Repensar o tempo tem sido para mim o maior deles.

Abraços,

Fabio.

De Maria Alice para Fabio

Data: 25 de Abril de 2020. 19:02h

Oi Fábio!

Muito obrigada pela oportunidade em ter este espaço de diálogo e escrever de maneira tão livre. Eu tenho certa dificuldade com a escrita rigorosa no formato de artigo, não me sinto tão à vontade quanto me sinto ao lecionar e fazer filosofia através da voz oral. Então, de fato tem sido libertador escrever desta maneira, parece que a junção de duas habilidades e tenho sentido uma emoção muito forte nesta troca. Como disse no e-mail anterior, é como se a filosofia me

deixasse viva à medida que a pratico de maneira livre e espontânea.

É claro que a academia precisa de certo rigor, para que possamos criar uma metodologia de construção passível de legitimidade a todos. Mas é certo também que a academia segrega e valoriza apenas algumas racionalidades, como o caso dos conhecimentos populares do campo ou da floresta. Conversar com você me faz lembrar também de quem eu sou e minhas relações antes de ter contato com a filosofia da academia. Eu gosto muito da maneira que você explica os conceitos através das suas vivências.

A origem da minha família também é simples e sou a primeira a ter títulos acadêmicos, então, sempre foi um conflito as informações que aprendia na universidade e como transportar isso para o meu núcleo familiar. Aos poucos fui aprendendo a conciliar os tipos de conhecimento e conectá-los através das minhas vivências intersubjetivas. Aprendi que a filosofia só fez sentido quando aprendi essa conexão. Então, gosto muito de lecionar com exemplos reais, falas da minha vó, dos meus irmãos, acontecimentos conjugais... e sinto que a filosofia se torna concreta neste instante. Ela se torna concreta para mim e também para os alunos, e por isso, é uma enorme alegria perceber que a assim como você, a Filosofia

me permite essa conexão com todas as nossas relações. E de tal forma, começo a pensar filosoficamente todas as questões que nos importam socialmente. Então, a respeito do veganismo faço o mesmo raciocínio. O veganismo precisa estar conectado com a nossa história e nossas relações e por isso não pode estar atrelado ao consumo e ao mercado, mas sim no que a alimentação representa, de fato, isto é, uma relação entre nós e a natureza. Por isso, essa relação não pode conter dominação entre as espécies e nem possuir como objetivo o lucro no lugar da saúde pública. E entender que os alimentos não recursos ilimitados, mas parte da natureza viva que possui uma maneira de ser e viver através de ciclos.

Eu me tornei ovolactovegetariana ainda quando criança, por opção. Assim que eu entendi que carne era o corpo de animais, pedi a minha mãe que me permitisse não ingerir isto, e ela concordou. Mas desde sempre houve uma distância das minhas escolhas alimentares e a de toda a minha família, por isso, o veganismo que desejo desde pequena era ligado com a conexão. Eu queria que a minha alimentação fosse igual a de todos. Por isso, nunca quis algo feito especialmente pra mim. O Meu sonho era ter opção vegetariana que fosse também a escolha de todos. Assim eu me sentiria conectada. Logo

aprendi que todos os "complementos" da alimentação onívora eram suficientes para eu compartilhar uma refeição e passei a pedir que não fizessem algo especial pra mim, mas que houvesse uma oferta maior de legumes a todos, por exemplo. Estes são os alimentos veganos de verdade, não é? Não é preciso um alimento industrializado com um símbolo verde para que o mercado possa nos oferecer uma opção. Estas opções já existem e sempre existiram e nos conectaram com a nossa família. Neste sentido, o mais importante pra mim na ética e no veganismo são as relações. E o veganismo que precisamos é o veganismo que conecta as pessoas e não que seja exclusão. Acho que este é um bom caminho para pensarmos a diferença entre o veganismo anticapitalista e o veganismo de mercado, isto é, ele exclui ou inclui às pessoas? Ele possibilita conexão entre as relações ou foca nos produtos alimentares?

Um abraço enorme,

Maria Alice.

De Fabio para Maria Alice

Data: 26 de Abril de 2020. 13:35h

Olá, Maria Alice. Da mesma forma que você, penso que contar histórias e partilhar experiências são elementos muito importantes para se recriar e transformar as perspectivas esvaziadas ou excludentes. Talvez resida aí parte do problema das teorias que pretendem falar do mundo sem ouvi-lo concretamente. Aqui, penso que autoras da área da educação, como Bell Hooks (2013) e o próprio Paulo Freire (2016), são bem importantes para refletirmos sobre o papel do diálogo neste processo de construção e partilha de conhecimento. Não se trata de fazer dos encontros em espaços formais ou informais de ensino uma "mera" troca de experiências entre pessoas desconectadas, mas de um território de efetiva partilha que possibilita a criação de novos horizontes, a partir da enunciação daquilo que estava ausente, oculto. Ou seja, nos cabe pensar a produção das ausências. Como disse no e-mail anterior, trata-se de uma atitude que enquanto educadoras/es ainda pouco exercitamos, pois as próprias instituições de ensino pouco se voltaram a compreender efetivamente quem somos, quem são as/os estudantes e quais são nossos medos, anseios,

sonhos e desafios materiais que facilitam ou impedem de chegarmos até ali. Talvez falte o exercício de uma racionalidade imaginativa entre nós (Dias, 2016).

Vejo toda essa nossa discussão dentro desse espectro crítico. Afinal, pensar a ética e o veganismo à luz de uma reflexão crítica, inclui uma revisão da tradição filosófica, das metodologias do fazer filosófico e do próprio espaço onde a filosofia se faz formalmente – na universidade. Por isso, é preciso resgatar um olhar sobre os fundamentos da ética para que possamos lançar um olhar crítico sobre o veganismo que pretendemos problematizar e justificar aquele com o qual identificamos uma base sólida sobre a qual nos apoiamos. Neste sentido, proponho recuperarmos a ideia do veganismo e mercado. Neste sentido, quando falo em nos atentarmos para a cooptação do veganismo pelo mercado, me refiro a essa força capaz de traduzir nossas críticas à mais um produto a ser comercializado. Muitos dirão, entretanto, que o veganismo de mercado seria um caminho útil para a disseminação do próprio veganismo. A pergunta aqui me parece bem básica: que veganismo é esse que se pretende disseminar? Quem poderá adquiri-lo? E a quem ele se dirige?

Penso que um veganismo passível de redutibilidade ao comércio é um erro em si mesmo. Antes de tudo, esse pensamento reduz o veganismo à produto; segundo, encara o veganismo como uma religião que precisa de adeptos; por adeptos compreende-se consumidores exclusivos. Com isso, não só se simplifica a pauta vegana, mas se ignora todos os fundamentos éticos e políticos que subjazem o pensamento que nos leva a crer que o veganismo é uma atitude eticamente desejável. Neste sentido, este veganismo que se une aos moldes do mercado de ausentar a discussão ética e traduzir sujeitos em consumidores induz a um entendimento do veganismo incapaz de contribuir para mudanças radicais no paradigma da sociedade. Afinal, um veganismo cujo os fundamentos éticos e políticos se fazem presentes deve compreender que a ampliação de nossas considerações éticas e políticas aos animais humanos não ignora a teia de violência que envolvem animais humanos e a natureza como um todo. Por isso, concluo que o veganismo que nasce de / para o mercado é uma falácia. Embora se apresente enquanto crítica através de mudança transicional, ele mantém um sistema de desvantagens e privilégios onde, mais uma vez, os mais vulneráveis não têm vez. Então me pergunto: que veganismo é esse? Certamente não é aquele que estamos tentando desenvolver. O veganismo que tento

imaginar faz um esforço em projetar o cuidado no cerne das relações sociais. A ética do cuidado – e mais especialmente a ética sensível ao cuidado – (Rosendo, 2018) tem me ajudado muito a pensar uma formulação de veganismo, cuja a preocupação e ação passa por outro lugar, distante da lógica de opressão

Quando escrevo esse e-mail para você em tempos da pandemia covid-19, penso a importância de pensarmos esse outro veganismo, cujo projeto se revela a partir de esforços de diferentes coletivos e grupos de pessoas ao redor do mundo. Um mundo efetivamente conectado, cuidadoso é um mundo necessariamente desacelerado, penso eu. Um mundo que nos permita pensar e cuidar uns dos outros é um mundo onde camponesas/es, trabalhadoras/es rurais, povos tradicionais, a população afrodescendente, as sociedades orientais não sejam alvo fácil da crítica de um veganismo conservador, liberal, racista e xenofóbico. Me refiro a esses grupos neste momento, pois são eles os primeiros a serem mencionados como supostos exemplos de maus tratos animais. É como se o mundo ocidental dominado pelo ideal do homem branco, cisheterossexual e europeu não tivesse ele próprio construído um sistema baseado na exploração e expropriação de toda forma de vida que não a sua.

Talvez, Maria Alice, a tentativa de dar conta de todos esses atravessamentos façam deste nosso pensamento uma utopia, dirão alguns. Honestamente não vejo isso como um problema. Problema, no meu entendimento, é perpetuarmos o modelo genocida que, por fim, nos isolou fisicamente, ao mesmo tempo em que governos autoritários pulverizam discursos de ódio, criando uma nova espécie de distopia. Entendo que um veganismo que não seja mais uma opção na prateleira desse mundo distópico é uma utopia que precisa ser nutrida em cada um/a de nós. Ainda penso que somos criativos/as, caso estejamos efetivamente dispostos/as a fazer essa guinada para um outro mundo possível. Vejo nesse esforço de dialogar uma forma de manter acesa essa nossa esperança.

Com carinho,

Fabio.

De Maria Alice para Fabio

Data: 26 de Abril de 2020. 19:50h

Olá querido! É exagero começar mais uma vez dizendo que está sendo prazeroso produzir este diálogo? Eu gostaria de reafirmar sempre.

Penso que Paulo freire é uma ótima referência para ilustrar duas coisas que já apontamos nos e-mails anteriores

e no conteúdo da introdução. A primeira delas é sobre o olhar anticapitalista e atribuir responsabilidade do sistema no lugar da responsabilidade individualista que desconsidera a história e as referências diversas que cada um possui e que contribui para suas relações pedagógicas. E a segunda diz respeito à relação da ética com a educação moral crítica, pois, eu não acredito que seja possível pensar o fundamento da ética sem conectar necessariamente com esta atitude crítica que você mencionou. É inerente à ética ter esta atitude crítica para gerar um diálogo comprometido e que possibilite repensar a cultura, a religião e nossas opiniões. De tal forma, é possível formar um diálogo que esteja não só atento aos diversos saberes, mas que seja uma construção em busca de um progresso moral. Com isso, você tem razão, atribuir ao termo veganismo algo que esteja só relacionado com um produto alimentício é vazio, limitado e morto perante a possibilidade de gerar um diálogo amplo e coletivo em busca da solidariedade de todas as espécies.

É importante mencionar que o caminho da solidariedade inter espécie faz parte de um olhar cuidadoso, abolindo dominação entre todos os seres sencientes. E é importante que o progresso moral possua este critério. Podemos dizer que já demarcamos um conceito de ética que inclui cuidado e

um olhar atento às relações sociais diversas e por isso, entende que somos sempre dependentes uns aos outros e nossas ações precisam cuidar da nossa vulnerabilidade. Por isso o teor da solidariedade. A ética que precisamos construir tem de estar colada com um imperativo moral de solidariedade ampla, que inclua todos àqueles sencientes e também a natureza. Depois, precisamos unir esta nossa noção de ética a partir das relações cuidadosas e complementar aos imperativos de solidariedade coletiva, precisamos também de uma perspectiva crítica e sociológica para perceber as diversas demandas sociais e as maneiras em que o sistema explora aos animais humanos e não humanos.

Há muita diversidade em como nos relacionamos uns com os outros e também com os animais. Para que nosso diálogo ético seja mais atento é importante fazer o recorte do tipo de exploração que os diferentes indivíduos sofrem. Só assim conseguimos analisar o contexto de maneira mais complexa. Acho que já temos um bom fundamento se pensarmos que a nossa fundamentação ética for compatível com perspectivas interseccionais e críticas como da Angela Davis (2016), o manifesto feminista para 99% (2019) E com uma teoria da justiça global como aquela construída por Nancy Fraser (2010). Penso que ter a interseccionalidade como uma fer-

ramenta epistemológica para pensar essa perspectiva éticopolítica que aponta as diferentes opressões sofridas perante o sistema capitalista.

No próximo e-mail, posso explorar um pouco mais do que essa interseccionalidade nos ajuda a pensar esta questão. Mas talvez antes seja importante falar sobre a definição de especismo, junto do fundamento da ética ainda. O que você acha?

Com carinho,
Maria Alice.

De Fabio para Maria Alice

Data: 27 de Abril de 2020. 8:22h

Olá, querida Maria Alice! Acho muito importante frisarmos o quão boa é essa troca; o quanto ela nos tem alimentado. Na verdade, essa satisfação quase que imprópria a quem está escrevendo um artigo faz com que o sentimento de prazer seja ainda maior. Fico feliz de estar experimentando isso contigo.

Devo dizer que suas observações sobre Paulo Freire muito me chamaram atenção. De fato, o componente de classe sublinhado nas propostas pedagógicas de Freire é fundamental para pensarmos as teorias éticas e, evidentemente, o veganismo. Afinal de contas, como conjugar nossa preocupação e

luta por justiça social e fazer parte de um movimento que parece ser cooptado pelas diretrizes do mercado sem refletir criticamente sobre isso? A necessidade de uma educação crítica, que você mencionou, é etapa fundamental para que possamos efetivamente aprofundar a discussão ética antiespecista. O veganismo, neste sentido, precisa ser pensado a partir das bases que fundaram as estruturas das desigualdades naturalizadas no tempo e espaço. Para isso, como você bem destaca, precisamos recorrer à ética. Assim, recuperamos os alicerces que podem orientar o veganismo enquanto práxis. Quem sabe assim não possamos pensar em um veganismo efetivamente engajado?

Por isso mesmo, entendo que pensar o veganismo enquanto dieta é um esvaziamento que interessa ao mercado. Afinal de contas, reduzi-lo à prática de consumo faz individualizar e esvaziar sua força enquanto transgressão macroestrutural. Isso não significa, no meu entendimento, descartar o olhar cuidadoso para as microestruturas, tampouco descartar o impacto da transmutação dos espaços de sociabilidade sobre nós. Como disse no e-mail anterior, as trajetórias pessoais nos ajudam a compreender como as realidades concretas se inserem em um registro de relações muitas vezes determina-

das pelas macroestruturas. Isso nos ajuda a perceber que animais humanos e não humanos – e a natureza como um todo – são postos como peças que interessam ao funcionamento de uma engrenagem que visa o lucro. Por isso mesmo, pensar o veganismo de forma a identificar e atribuir sentidos éticos e políticos a sua prática me parece tão urgente. Afinal, no meu entendimento, se não fazemos esse movimento de pensar as micro e macroestruturas e um esforço para localizar o veganismo fora do paradigma capitalista, provavelmente sua vertente liberal não nos levará à libertação animal, seja ela humana ou não humana. O que quero dizer é que a efetivação da libertação animal tão aclamada inclusive por veganos/as liberais não será possível sem um olhar e enfrentamento às bases éticas que sustentam um sistema que hierarquiza e prioriza uma pauta em detrimento da outra. Desta maneira, a própria definição do que consiste o especismo me parece exigir de nós uma elaboração que nos convida necessariamente a perceber o que implica o preconceito baseado na espécie (Singer, 1975), como comumente se define o especismo. Como conectar o especismo com outras práticas que associadas formam essa teia de opressão responsável por todo tipo de violência que acomete humanos e não humanos? Como pensar o espe-

cismo como uma categoria-denúncia que nos permite perceber as nuances que reeditam uma cadeira que traduz as vidas dos animais não humanos em "capital animal", e naturaliza e reforça a precariedade de algumas vidas humanas? O especismo pode nos ajudar a compreender o sistema que distribui desigualmente o valor da vida e da morte entre humanos e não humanos.

No meu entendimento, parece evidente que o regime carnista está intimamente atrelado ao ecocídio que assola etnias indígenas, povos tradicionais expulsos de suas terras em função dos interesses do agronegócio, e das indústrias do petróleo e bélica. Esse, por assim dizer, se revela em forma de racismo ambiental (Cutter, 1995; Ribeiro; Pacheco 2007), que faz com que determinados territórios ocupados por grupos de minorias políticas enfrentem com maior intensidade ou exclusividade os efeitos ecológicos danosos desse sistema exploratório.

Como pode, então, o conceito de especismo nos ajudar a compreender e enfrentar essa trama?

Com afeto,

Fabio.

De Maria Alice para Fabio

Data: 27 de Abril de 2020. 17:35h

Oi Fabio! É mesmo muito especial também escrever de maneira livre, mais geral e sem as preocupações tão rigorosas das demonstrações em formato de artigo. Eu recomendo a todos e já estou programando novas escritas.

Eu estou lhe respondendo, geralmente, no final de tarde, pelo celular ou notebook, mas sempre de maneira muito confortável. Acho que esse é o tom dessa nossa ousadia. A aproximação do que pesquisamos enquanto acadêmicos e o sentido na vida concreta, simples e real. Inclusive, trazer Paulo Freire é realmente um ótima referência para pensarmos a educação crítica e a prática política. Eu sinto muito pelas barbáries proferidas pelos representantes do governo atual sobre este autor brasileiro tão importante para as Ciências e Filosofia. Este é o retrato de um cenário social carente em pensar a ética e a prática política interligadas aos diversos saberes e realidades. O mesmo cenário político que põe em dúvida toda a ciência, a metodologia de conhecimento racional, pois usa no lugar persuasão e sem comprometimento algum com a conferência entre suas afirmações e os fatos discutidos coletivamente, não a toa, temos o próprio presidente espalhando “fake news” desde sua campanha e em todos os

momentos mais graves que este país e o mundo enfrentam. É por isso que eu insisto em falar de um fundamento da ética. Pois é preciso ressaltar noções básicas e elementos como racionalidade, empatia, inclusão do outro, compromisso numa lógica argumentativa e antes de tudo: disponibilidade para ouvir o outro. Como operar um diálogo ético que esteja negando tais ferramentas?

Penso que, antes de tudo é preciso ressaltar alguns elementos básicos que compõe a análise ética. Depois precisamos pensar as pessoas que são incluídas no rol de consideração moral. Para que então seja possível unir ética e prática para pensar as questões aplicadas às diversas realidades, mas com o rigor de usar os critérios que possibilite o diálogo e nos leve a práticas solidárias. O especismo entra nesta segunda fase, quando estamos pensando a quem nossa ética protege. De nada serve um sistema de regras que visa harmonização social se excluimos o relacionamento inter espécie. Há vários problemas em um sistema ético excludente aos animais não humanos. Geralmente eles estão baseados na noção de reciprocidade e poder de ação. Argumentando que alguém deve possuir o direito de proteção dos sistemas de regras normativas – moral, jurídico, político ou outros – quando todas as pes-

soas pertencentes ao relacionamento são autônomas moralmente e assim estabelecer uma correlação entre direitos e deveres. Toda a discussão política base do contrato social possui esta justificativa, por exemplo. Em minha tese doutoral explorei exatamente a função de um direito – seja ele um benefício de proteção advindo de qualquer sistema de regra. E eu acredito que para entender a existência deste "dispositivo" de proteção inerente aos sistemas é importante relacionar com a importância da sua existência. Por que precisamos de regras morais, políticas e jurídicas? Porque somos vulneráveis.

A nossa vulnerabilidade é inerente ao sermos animais sencientes que sentimos dor física e psicológica. Que fazemos planos subjetivos e de relacionamento afetivo. Com isso, Podemos boa ferir de muitas maneiras e sem uma organização social, não temos condições em convivermos socialmente de maneira boa (da Silva, 2018). Hart (2009) inspirado na tradição de Hume, Hobbes e outros filósofos que tentaram explicar um conteúdo mínimo do direito natural e a existência necessária dos sistemas de regras atribuíram alguns fatos da natureza humana como uma das razões para a sua existência e suas função de proteção. Todavia, eu desenvolvi uma crítica muito grande à essa exclusão dos outros animais. Haja vista

que, a vulnerabilidade é uma característica de todos os animais sencientes. Com isso, a razão para que pensemos a prática política e a ética apenas como serviço aos humanos é totalmente descabida. Fruto de uma longa tradição preconceituosa com outras espécies, falta de conhecimento ao mundo vivido e sentido pelas outras espécies e falta de solidariedade. Todavia, antropológicamente falando, as características referenciadas são frutos de uma sociedade estruturada na dominação e exploração, visando lucro no lugar da justiça social. Pra mim o conceito de especismo é muito importante para pensarmos a ética e a prática política de maneira geral, pois também ressalta uma estrutura de dominação muito forte, que lucra com os corpos dos outros animais, seus serviços e seus excrementos. Depois de perceber isso, é necessário perceber que a mesma lógica de dominação passa aos relacionamentos entre humanos também. Com certeza este é o caminho para enfrentarmos a trama que nos importa.

Um grande abraço,

Maria Alice.

De Fabio para Maria Alice

Data: 29 de Abril de 2020. 12:19h

Querida Maria Alice, ler e responder seus e-mails têm sido um momento muito prazeroso nos dias de isolamento físico, fruto da pandemia covid-19. Receber suas percepções sobre a questão animal, e todo esse esforço em trazer diálogos com autoras e autores que não necessariamente abordam a temática animalista, mas oferecem propostas ético-pedagógicas de mundo que interrompem ciclo de violência, são uma boa companhia para mim. Por isso, reforço: é de grande alegria ler você.

Em um determinado momento de seu último e-mail, você situa o especismo em uma segunda fase das discussões éticas. Fiquei curioso em compreender melhor esse lugar ao qual você destina o especismo. Entendi que para você é determinante compreendermos os fundamentos que sustentam, portanto, uma teoria ética com a qual dialogamos e por fim defendemos; e que a partir desse sistema ético, digamos assim, precisamos estar atentas/os a quem ela se dirige. Em outros termos: quem são os concernidos da moralidade. Essa sua colocação, em certa medida, me responde à indagação que levantei logo nos primeiros e-mails que te encaminhei. Neles, eu dividia contigo minha dúvida sobre o veganismo ser parte

de uma concepção alargada de justiça social ou seria ele mesmo uma definição de justiça. Ou seja, minha dúvida é a de se é possível falar é uma teoria vegana ou se o veganismo é um dos elementos que compõem uma ética aplicada derivada da ética antiespecista, como tenho apontado compreender até aqui. Entretanto, algumas vezes me pego defendendo o veganismo enquanto uma proposta ética de mundo, capaz de oferecer subsídios para as lutas antiopressão, e outras pareço defender o veganismo como elemento de uma concepção de justiça que, quando ignora a pauta antiespecista, é deficiente por seu caráter excludente. Nessa nossa troca, entretanto, tentei amadurecer melhor e focar nesse desenvolvimento.

Ao tentar estabelecer essa conexão entre a ética anti-especista – aquela que além de incluir os animais não-humanos estabelece os fundamentos para sua não exclusão – pretendo afirmar que entendo toda teoria ética e política que se pretende desconectada da realidade e abstrata como um projeto político de ocultamento do sujeito que a propõe e, evidentemente, o sujeito beneficiário. Neste sentido, a ética me parece eminentemente prática; ou seja, uma práxis. Aqui, inevitavelmente, retornamos a Paulo Freire. E, para além dele, recupero uma passagem de bell hooks – embora a autora não esteja tratando da questão animal – quando ela mesma afirma

que ela foi para a teoria por estar ferida. Segundo ela própria, "the pain within me was so intense that I could not go on living. I came to theory desperate, wanting to comprehend – to grasp what was happening around and within me. Most importantly, I wanted to make the hurt go away. I saw in theory then a location for healing."(bell hooks, 1994, p. 59). Dessa forma, entendo nesse esforço em pensar uma teoria ética que abrigue o veganismo enquanto proposta de libertação animal uma fonte para aquelas/es que, assim como nós, parecem não se situar em lugar algum. Essa observação tem a ver não somente com essa disposição acadêmica que nos envolve enquanto pesquisadoras/es, mas sobretudo a nossa vontade de transformação, transgressão e libertação. Por isso mesmo, definir o que compreendemos por especismo nos oferece condições substanciais para construir ações diretas e movimentos em prol da libertação animal humana e não humana, ética e politicamente. Este pensamento que partilho contigo me leva à defesa de um veganismo que, por ser ele mesmo uma práxis, conjuga tanto a dimensão da ética animal quanto a política libertária. Ou seja, um veganismo antiespecista por excelência que se compromete em lançar um olhar crítico a todo o universo social de práticas que situam o animal não-humano em

um lugar de desprezo, ao mesmo tempo que simbólica e concretamente se associa ao lugar histórico da desumanização de outras minorias políticas que sofreram e ainda padecem deste modelo de pensamento ao qual nomeamos colonial, capitalista, racista, classista, sexista, capacitista e lgbtifóbico. O que acha?

Com carinho,
Fabio.

De Maria Alice para Fabio

Data: 30 de Abril de 2020. 8:29h

Oi Fabio querido! Este e-mail me deixou empolgada em responder, mas também temerosa, pois chegamos em questões de meta-ética delicadas e que me interessam muito, pois, grande parte da minha tese foi pensar numa fundamentação dos direitos aos animais. Eu defendi que qualquer teoria normativa que exclua os animais é deficiente, pois faz parte da função dos direitos proteger a todos àqueles vulneráveis. Depois de analisar as justificativas especistas para construir um conjunto de características menos inclusiva argumentei que não haveria uma justificativa boa para pensar a ética ou qualquer sistema normativo que protege apenas humanos e identifiquei que a única saída seria pensar os direitos de maneira

muito limitada através da sua capacidade completa ao relacionar direitos e deveres. Mas ao se limitar a esta maneira de pensar direitos como poder é realmente insuficiente, pois sua função maior não é gerar poder, mas sim, proteger.

Eu Sugiro a leitura da tese doutoral do professor Oscar Horta (2007) que apresenta ao longo de quase mil páginas de pesquisa todos os possíveis argumentos para defender o especismo e sua conclusão é muito importante ao considerar que nenhum deles possui sucesso, e que, devemos defender uma base de fundamentos éticos que seja inclusiva a todos os animais sencientes. Eu sou muito grata a tudo que aprendi com o professor Horta durante meu estágio na Universidade de Santiago de Compostela, na Galícia – Espanha. E acredito que o antiespecismo, assim como todos os outros preconceitos que você mencionou devem fazer parte de uma fundamentação normativa de todos os sistemas: ético, político né jurídico. Digo que isto entra num segundo momento, pois para a minha ilustração de argumentação antes precisamos afirmar a importância da existência dos sistemas e em seguida ressaltar a característica que funda direitos, sua função e todos que são incluídos no sistema que criamos. Mas na verdade, este movimento de pensamento é feito ao mesmo tempo. Não é

menos importante estar num segundo momento, neste caso. Pois faz parte da mesma linha de raciocínio e fundamentação.

Penso também que defender os animais através de uma teoria de justiça ampla seja um erro, pois, devemos fazer o movimento desde a sua fundamentação. Com isso, reforço a importância de pensar seriamente com quem nós nos relacionamos e a quem os sistemas devem proteger para que tenhamos todos uma vida boa, como o projeto de tom Regan, por exemplo. Pensar o critério da subjetividade como aquele que funda a necessidade de direitos e por isso, falar de uma teoria ética que necessariamente seja abrangente a todos os animais sencientes. Todavia, acredito que a teoria de Regan é limitada, uma vez que não pensa as demarcações que você mencionou: machismo, sexismo, racismo, lgbtfobia e outros. Pois não pensa as estruturas sociais vigentes e o quanto isso interfere na vivência de cada um. Com isso, pensar um direito intrínseco não é suficiente se junto dele não pensamos uma concepção de justiça que dê conta dos problemas atuais, com olhar interseccional às lutas sociais e o lugar histórico de dominação que alguns pertencem ao explorar outros.

Faz sentido pra você pensar um fundamento de direitos que inclui desde seu princípio o veganismo? Não acho que o veganismo é uma prática separada dos demais atos gerados

numa postura ética que se preocupa com o outro. Se o outro inclui todos os animais, o veganismo surge ali no fundamento da ética. É claro que não ética prática vamos ter algumas coisas para resolver, assim como já temos em bioética. Mas de maneira geral, o veganismo já deve ser pensado no fundamento da ética. O que você acha?

Um grande abraço,

Maria Alice.

De Fabio para Maria Alice

Data: 2 de Maio de 2020. 23:44h

Querida Maria Alice, penso que chegamos a um ponto crucial para pensar as bases da luta antiespecista e, com isso, conceituar o que entendemos por veganismo. Da mesma maneira que você, penso que é preciso reconhecer e localizar a luta antiespecista, ou melhor, a incongruência de toda teoria ética que não combate o especismo, nas bases de sua fundamentação. Neste sentido, concordo integralmente com a proposta do Horta (2007). Além disso, penso que dela deriva a melhor definição de especismo; aquela que não se resume a um preconceito baseado na espécie, mas “a discriminação contra aqueles que não são classificados como pertencentes a uma ou mais espécies particulares” (Horta, 2010). Nesta direção, o

especismo também traria consigo uma boa ferramenta, segundo Horta, para identificar sua falha analítica e conteudista ao próprio projeto de um conceito de justiça. Ou seja, todo conceito de justiça que incorpore o especismo ou não o refute estaria incorrendo em um erro elementar. Por isso, penso que seja preciso uma distinção conceitual neste momento. Como entendo a luta antiespecista e vegana com sentidos distintos, penso que a fundamentação ética traga consigo o conceito de antiespecismo e a ética prática desenvolva, portanto, uma ética vegana, que seria consequência imediata e necessária de um conceito de justiça que resolva o nó especista frequentemente localizado entre teóricos que pensam fundamentos éticos sem incluir a questão animal. Chamo atenção para isso, pois entendo ser possível assumir um "estilo de vida vegano" sem necessariamente abraçar a causa antiespecista. Antiespecismo aqui pode ser lido e entendido como a luta pela libertação animal. Quando destaco essa distinção chamo atenção primeiramente para endossar seu ponto: a de localizar a luta antiespecista na fundamentação ética; e secundamente para destacar a existência de motivações distintas para endossar o veganismo; e, por fim fazer distinção entre as práticas de veganismos existentes e disponíveis: o especista e o não-especista. O que acha dessa construção? A propósito, o que pensa

do veganismo popular? O que seria ele para você? E por qual razão deveríamos endossá-lo em detrimento de outras formas de entendimento do veganismo?

Grande abraço,

Fabio.

De Maria Alice para Fabio

Data: 7 de Maio de 2020. 7:42h

Oi querido, Fabio! Eu demorei dois dias para responder este teu diálogo, pois em meio a pandemia de covid-19 e por tantas ameaças do nosso representante presidencial ao falar de ditadura militar. Com isso, a produtividade fica baixa quando consideramos todas estas circunstâncias né? Todavia, também tem o fato de chegarmos num ponto importante ao conceituar veganismo e a luta por uma ética antiespecista.

Eu concordo com você e meu querido supervisor de estágio doutoral Horta. Eu também acho que o conteúdo ético antiespecista serve como bases de teorias da justiça e acredito, inclusive que as coisas não devem ser pensadas de maneiras desconexas desde seu fundamento e com isso já conseguimos pensar no que seria o veganismo popular e para isso, vale mencionar o que chamamos de “nosso mantra”, isto é, que o veganismo tem que ser aliado dos movimentos sociais

e não do mercado. Neste mantra está a essência do que acredito ser a diferença entre um veganismo popular e um veganismo liberal. O veganismo popular é aquele que faz a luta por justiça antiespecista e crítico ao sistema capitalista. Enquanto o veganismo liberal não é crítico ao mercado, pois, acredita que o mercado é um meio para promover o veganismo em termos de escolhas alimentares.

Penso que seja importante falar do veganismo de maneira menos ampla também, como o veganismo liberal ressalta, definindo-o apenas através de uma alimentação livre de crueldade. E neste sentido eu acrescento um outro elemento para pensar esta diferenciação: A comida deve ser pensada como produto ou como compartilhamento?

Para mim, a importância de estabelecer pontes através da comida e do veganismo é pensar que tudo que circula a alimentação deve unir e não segregar. E o que mais segrega do que o poder de compra das diversas nuances do sistema liberal? E claro, não podemos esquecer que alimentação é parte da saúde individual e coletiva. Sendo assim, podemos em outro momento mencionar os direitos a saúde e alimentação digna.

Ao pensar as escolhas alimentares penso que nela abrange as escolhas individuais e de mercado, mas isto não

pode nos isentar da responsabilidade e consequências coletivas. Por isso, a alimentação nunca é uma escolha individual. Mas sobretudo, é de responsabilidade de um humano adulto, enquanto autônomo moral que possa pensar nas consequências das suas escolhas e acredito que podemos unir aqui os conceitos de autonomia alimentar e autonomia moral para pensar esta conexão necessária entre ética e política, através da sua prática.

O conceito de autonomia alimentar é sua capacidade para o planejamento das suas refeições, dos locais de compra, dos produtos que irá comprar, da maneira em que irá preparar e como irá compartilhar. Apesar deste ter sido bem desenvolvido no escopo de teorias éticas principialistas ao ressaltar a emancipação racional, eu acredito que seja importante sempre ressaltar que defendemos uma ética das relações e por isso, pensar a autonomia também implica pensar num conceito de autonomia dependente e relacional. Assim, a autonomia não é um conceito individual, mas que possui junto dele a responsabilidade com o outro e a nossa vulnerabilidade em depender das ações do outro.

Então, deixa eu delimitar o que entendo aqui por esse campo da política, isto é, o campo das relações sociais concre-

tas que nos obriga a pensar as responsabilidades das estruturas sistêmicas e as estratégias de ações para superar as injustiças. Com isso, as escolhas alimentares e a luta dos movimentos sociais estão em busca de uma ética prática e com isso pensar também em termos de “soberania e segurança alimentar”, que não diz respeito ao campo individual, mas sim sobre a estrutura e sobre condições seguras para fazer escolha e exercer a autonomia.

O estilo vegano sem a luta antiespecista realmente não pode pertencer ao conceito de veganismo que definimos ao longo do diálogo. Então o veganismo liberal pode ser um processo de transição? Eu defendo que, sem um reconhecimento da interface entre responsabilidade individual, social e sistêmica é impossível pensar um veganismo com potência para proteger todos os animais – humanos e não humanos. Precisamos, então, pensar os movimentos sociais que tensionam os deveres do Estado, algo que o veganismo liberal não destaca como importante, mas o veganismo popular deve ter como seu objetivo principal.

Forte abraço,

Maria Alice.

De Fabio para Maria Alice

Data: 6 de Maio de 2020. 14:22h

Querida Maria Alice, antes de começar, devo dizer que me solidarizo a você no que diz respeito aos abalos políticos cotidianos que interferem na nossa conversa. Afinal, estamos vivendo um momento político bastante peculiar no Brasil, não somente por ser o momento presente e de estarmos o experimentado, mas também por estarmos assistindo a morte de pressupostos democráticos e valores éticos básicos que acreditávamos terem sido conquistados definitivamente. Na verdade, isso nos faz recordar que a luta por justiça é uma luta constante e não cessa.

Penso que no e-mail anterior conseguimos chegar ao ponto que nos impulsiona a pensar em uma definição de especismo que satisfaça nossos anseios teóricos, mas também e sobretudo promova uma práxis vegana. Aqui destaco a distinção que você faz entre veganismo popular e veganismo liberal. Se o primeiro traria consigo o reconhecimento ético de que é preciso incluir a luta antiespecista na sua base e em associação com outras frentes de luta, tais como a anticapitalista, antirracista, antisexistista, antilgbtifóbica, anticapacitista; o segundo compreende no mercado uma via de "disseminação" do veganismo através do consumo, quando muito do

consumo consciente. Ou seja, compreende na própria dinâmica do mercado e da circulação e acumulação do capital um meio para se defender uma pauta animalista. O que me parece fundamental destacar e incluir neste diagnóstico que você muito bem apresentou é que o primeiro, além de reconhecer e incluir efetivamente a luta antiespecista na sua fundamentação ética do que sustentará o próprio conceito de justiça, propõe um entendimento do veganismo para além de uma dieta alimentar, mas como uma luta radical que propõe um outro paradigma éticopolítico. Logo, entendo um veganismo popular como necessariamente comprometido com uma concepção de justiça social que não hierarquiza as violências cometidas contra grupos de seres humanos ou não humanos. Justamente por isso faz-se necessário destacar a luta pela segurança, autonomia e soberania alimentar, como vem apontando os estudos da ecofeminista Vandana Shiva em suas obras.

Vandana Shiva fala da necessidade de pensarmos e defendermos uma democracia da terra. Nessa democracia, ela afirma que a monocultura do pensamento, que visa a dizimar a diversidade de alimentos e também dizimar formas de se relacionar com a terra, e conseqüentemente culturas não tem

lugar. Esse mesmo modelo instalado é responsável por acelerar o pacto de destruição de todos aqueles considerados subdesenvolvidos, incapazes de pactuar com a monocultura. Humanos e não humanos passam a integrar o grupo de vulneráveis à medida que são considerados mais próximos da Natureza, entendido aqui como um recurso à disposição do interesse do capital, das grandes corporações, do agronegócio. E se a monocultura nos leva a uma compreensão monolítica de mundo, homogeneizante, viciada, empobrecida, cabe destacar que ela tem grandes chances de ser autoritária. Não por acaso no momento atual que enfrentamos no Brasil e outras partes do mundo observamos o autoritarismo de mãos dadas com agronegócio, resultando no aprofundamento do racismo ambiental. Pois através dela se cria um discurso único sobre a alimentação, sobre as formas de viver e se relacionar com a terra. Cria-se também um imaginário sobre a comida. Ou o que tenho chamado de colonização do paladar de um lado; e uma arquitetura do prato, de outro (Oliveira, 2019). Ambos os aspectos ainda a serem melhor desenvolvidos.

Por isso mesmo, comer bem, se alimentar, se nutrir não pode ou deve ser compreendido como um privilégio. É um equívoco afirmar isso. Trata-se de um direito! Da mesma

forma que envenenar a população através dos produtos industrializados e agrotóxicos que dizimam as terras e culturas é uma forma de genocídio. E se o Estado não interrompe esse fluxo, mas pelo contrário, favorece os interesses das grandes corporações, temos que pensar formas de articulação políticas que interrompam e combatam uma política ecocida.

Tenho aprendido muito com algumas teóricas que apontam para a adoção do ecofeminismo crítico, enquanto teoria ética e política, para reflexões e ações que combinam algumas inquietações que compartilhamos. A incorporação de uma ética sensível ao cuidado, por exemplo, como sugeriu a Daniela Rosendo na live passada que ela participou contigo Maria Alice, me faz pensar em algumas pistas. Antes de mais nada, assumir o componente anticapitalista! E nessa perspectiva, incorporar indagações e críticas históricas das minorias políticas que foram subalternizadas de diferentes formas e sofreram e ainda sofrem com toda sorte de violência enraizada nas desigualdades estruturais de classe, raça / etnia, gênero, sexualidade... e aqui tenho tentado encontrar formas e construir uma teoria que seja também antiespecista. Pois me preocupa que a alimentação – esse território tão dominado pelos interesses econômicos e políticos de grandes corpora-

ções – continue sendo um espaço tão despolitizado, dissociado de outras práticas de violência que formam uma rede de naturalizações e institucionalizações de violência. Aqui sei perfeitamente que a inclusão dos animais enfrenta muita resistência, inclusive por parte de muitos colegas e ativistas que lutam por um mundo livre de ecocídio. A fronteira entre o humano e não-humano permanece intransponível em muitos casos, sob o ponto de vista ético. As dores e os sofrimentos que praticamos contra um animal não humano parece fazer parte do modo como nos entendemos enquanto indivíduo ou parte de um grupo. Tendemos a nos empatizar com base na dor que conseguimos projetar em outro alguém. E com isso hierarquizamos ou ao menos priorizamos algumas lutas, algumas dores, alguns sofrimentos. Neste momento, reintroduzimos um certo egoísmo ético como forma de interação social. A dor que importa é a minha, aquela que sou capaz de projetar no meu semelhante. A dor do outro importa na medida que ela é um espelho da minha própria. O que ocorre é que isso nos coloca em uma enrascada moral. Afinal, como caracterizamos o “semelhante” não somente flutua, quanto também é fonte para basearmos discursos de preconceito dos mais diversos.

Aqui penso que o Veganismo Popular possa ser um caminho. E o que é um Veganismo Popular? Bom... eu entendo o veganismo popular enquanto uma perspectiva em andamento, que pensa o veganismo como uma extensão lógica da luta anticapitalista, antirracista, antissexista, antilgbtifóbica, anticapacitista... ou seja, uma luta necessariamente aliançada a toda e qualquer teoria, luta e movimento social comprometido com a justiça social. Em última instância, é pensar e defender um veganismo enquanto projeto ético-político para além de um tipo de dieta que se satisfaz com a cooptação dos alimentos de origem vegetal por parte do mercado. Então acho que também seja importante dizer o que um veganismo popular não é. O veganismo popular, então, não é vertical, e não ocorrerá de cima para baixo. Ele nasce da marginalidade. Ele é da margem. Ou seja, um veganismo que não resulta em apoiar marcas de *fastfood*, que exploram trabalhadores/as, sob o pretexto de que com isso o veganismo terá maiores adeptos; O veganismo não é uma logomarca para se ter adeptos. Tampouco é uma plataforma virtual de venda de novas marcas de leites e queijos vegetais inacessíveis; também não é sobre vender carnes vegetais de marcas que possuem selo de qualidade de sociedades; ou produtos de beleza que apoiam estados genocidas; sugerindo que o veganismo nada

mais é do que um estilo de vida a ser endossado por quem pode ou deseja fazer parte de um clube de consumo, ou seja, um nicho de mercado. O veganismo popular não é um “*go vegan*” importante, falado em inglês.

Um veganismo popular, nesta direção, se apresenta como um caminho decorrente desse mapeamento crítico que fizemos até aqui. Ele é uma luta por justiça social que inclui e se importa com o sofrimento de todos os seres vivos capazes de experimentar a dor e o prazer, sejam eles humanos ou não humanos, e que não estabelece uma hierarquia entre essas lutas e importâncias. Evidentemente que assumir essa postura nos leva a campos de tensionamento e situações concretas nem sempre simples de serem solucionadas. De toda forma, cabe reconhecer que o veganismo popular é uma perspectiva crítica que nos permite reconhecer que é preciso avaliar cada caso, pois a racionalidade capitalista embora estrutural se materializa diferentemente em diferentes espaços, comunidades, corpos... e reconhecer essas nuances passa a ser uma fonte de contínua análise para quem pretende construir um projeto éticopolítico antiespecista. O que está na base do compromisso do veganismo popular é o rompimento com a lógica da opressão que se apresenta em um tempo igualmente distinto: veloz. E sua velocidade, elemento fundamental para

pensar o veganismo, nos assalta o tempo de pensar e criar novas formas de convivência e partilha. Neste sentido, repito: o veganismo é também um novo tempo. É preciso coragem para habitar esse novo tempo.

Com carinho,

Fabio.

De Maria Alice para Fabio

Data: 6 de Maio de 2020. 20:15h

Querido Fabio, chegamos ao nosso último e-mail – combinamos que havia chegado este momento, pois, este será um capítulo de livro apenas. Mas, nosso diálogo continuará em muitos outros momentos. Por isso, gostaria de mais uma vez agradecer a sua parceria em me mostrar que é possível construir conjuntamente de forma fluída.

Eu acredito que conseguimos mostrar muitas discussões importantes em busca de um conceito de veganismo que seja atento a responsabilidade do sistema capitalista e todas as suas contradições. E gostei muito do conceito que você trouxe da Vandana Shiva e da colonização do paladar, pois, o grande problema em relação ao termo segurança e autonomia alimentar é o fato do Estado estar junto do agronegócio e

desse tipo de economia que não valoriza a nossa cultura alimentar e também não aumenta sua potência no aspecto de nutrição e transformação social. Com isso, a responsabilidade é sistêmica pois a ela quem cria barreiras e segrega as classes e outras demarcações mencionamos ao longo do diálogo. De tal forma, é um impasse para os indivíduos autônomos possam ser, de fato soberanos e seguros em relação ao seu contato com o alimento. É importante mencionar que, a mídia, o marketing e até as pesquisas são financiadas para fazer o movimento contrário da sua segurança e soberania. Então, é preciso muita crítica para perceber todas as armadilhas sistêmicas e não ser seduzido pelo mercado que envenena nossa comida com substâncias que dão sensação de vício relacionado ao paladar, com essas comidas cheias de veneno e realçadores de sabor como o exemplo do glutamato monossódico.

Como é possível defender uma escolha autônoma sem considerar que muitos humanos estão numa condição de vulnerabilidade tão grande que não podem escolher, de fato, livremente. E mesmo aqueles que estão numa situação material melhor, ainda são enganados pela indústria cultural. É por isso que eu me preocupo demais em mostrar que os sistemas de regras precisam trabalhar de maneira conjunta, com o mesmo objetivo crítico e ético. Não podemos ser ingênuos e

acreditar que os indivíduos sozinhos possuem força para mudar a estrutura, por isso, os movimentos sociais lutam coletivamente cobrando a responsabilidade dos sistemas normativos. Como mencionei na tese:

“Todavia, para que o sistema jurídico possa regular práticas mercadológicas que não corrompam os interesses dos consumidores nem explorem os outros animais, ele precisa operar junto dos demais âmbitos normativos. O sistema moral e as regras sociais que adentram o Direito e operam a partir da política precisam advir de uma educação crítica e inclusiva. Nenhum dos sistemas normativos consegue realizar a revolução social de justiça para com os animais se operar sozinho. Com isso, para que haja direitos positivos atribuídos a todos os animais, os sistemas normativos precisam ser guiados pela educação moral a fim de desenvolverem práticas solidárias para com as diferentes espécies e suas respectivas necessidades”(da Silva, 2018, p 224).

Eu acredito que essa revolução social precisa estar atenta aos deveres do estado em relação a segurança alimentar, relações de cuidado e reprodução social em volta da comida e todas as nossas práticas diárias. E quero finalizar ressaltando também esta ética das relações cuidadosas que as nossas amigas Daniela Rosendo e também Tânia Kuhnen (2015) desenvolveram e tanto nos influencia a pensar que o diagnóstico social deve ser feito observando cuidadosamente os diversos lugares e viveres em relação ao gêneros, classe, raça, espécie e lugar geográfico que ocupamos no mundo. O

veganismo está junto disso tudo, pois não pode ser pensado como algo paralelo a essas discussões e mais do que isso, como você mencionou, ele faz parte do nosso mundo possível. E com certeza, mais justo entre todos os relacionamentos. Um grande abraço,
Maria Alice.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo procuramos dialogar em torno de alguns conceitos éticos fundamentais para se pensar o especismo e o veganismo. Durante o artigo apresentamos a evolução desta discussão, a partir da troca de e-mails ocorrida durante parte do período de quarentena. Tais trocas foram inspiradas em um encontro virtual para pensar o tema da autonomia e segurança alimentares. Não pretendeu-se, contudo, encerrar a discussão aqui proposta. Ao contrário, buscamos apresentar alguns elementos que nos ajudam a reconhecer a complexidade de questões que atravessam a discussão da ética antiespecista e, em especial, o veganismo como prática decorrente da mesma. Tais problemas seriam resultado de uma estrutura de desigualdades bastante profunda que distribui desigualmente as oportunidades efetivas entre os indivíduos, mas

também e, sobretudo, o valor da vida e da morte entre diferentes sujeitos/as humanos/as e não-humanos/as. Não se trata, com isso, de defender a existência de diferentes tipos de especismo, mas de uma variação do especismo (Wild, 2017) que se materializa distintamente em diferentes contextos. Este reconhecimento sugere um olhar crítico e cuidadoso de nossa parte, e uma revisão constante sobre as ações que adotamos como aquelas que satisfazem nossos posicionamentos éticos no mundo. Por essa razão, o debate político e, em especial, do papel do Estado comparece como uma – dentre tantas outras – maneira de pensar modos de defesa de uma concepção de justiça social coerente com os seus pressupostos éticos. Aqui buscamos que não há argumentos que impeçam o antiespecismo de ser reconhecido como elemento fundamental da ética. Logo, a ética antiespecista nos conduziria a uma práxis vegana associada às outras lutas por justiça social. Neste caso, interrompemos o discurso viciado, comumente apresentado por uma vertente antropocêntrica, que apresenta a necessidade de escolha entre atender às demandas humanas e não-humanas, como se essas esferas não fizessem parte – em um nível ético – de uma mesma perspectiva, qual seja: uma perspectiva ética inclusiva.

Deste modo, igualmente buscamos apresentar elementos que nos orientam à defesa de um veganismo antiespecista. O que isso quer dizer? Primeiramente, destacamos a possibilidade da existência de um veganismo não orientado pela luta antiespecista, qual seja, a luta por libertação animal. Segundamente, entendemos que o não reconhecimento do antiespecismo como base ética faz com que o veganismo torne-se frágil o suficiente para ser pensado 1) em oposição à pauta de grupos humanos; ou 2) dissociado da luta por justiça social para humanos. Como pudemos observar, este tipo de veganismo facilmente absorvido pela lógica capitalista faz dele um veganismo liberal. Ou seja, uma prática de consumo que, além de não incorporar um debate mais amplo e inclusivo, ignora as desigualdades inerentes à lógica do consumo. Esta fragilidade faz deste entendimento do veganismo uma prática classista que, dentro das sociedades concretas, se alinha ao racismo, sexismo, lgbtifobia, capacitismo, entre outras formas estruturais de violência simbólicas e materiais.

Com isso, defendemos a necessidade de um veganismo, cuja a matriz ética antiespecista nos aponta para um horizonte de luta conjunta. Dessa maneira, o veganismo seria uma práxis transformadora, transgressora, emancipadora e coletiva, cujo o propósito seria o de interromper um ciclo de

violências que sustenta a lógica da opressão inerente às sociedades capitalistas. O diálogo aqui estabelecido, ou seja, a metodologia adotada neste capítulo é parte constitutiva do que entendemos a construção dessa práxis. Acreditamos que o esforço mútuo e colaborativo nos oferece maiores condições de construir novas formas de reflexão que, embora permaneça trazendo falhas, assume antes de tudo seu desejo e força de combate ao individualismo da escrita. Para nós escrever-junto é pensar-junto; pensar-junto é lutar-junto.

REFERÊNCIAS

- ARRUZZA, C. *Feminismo para os 99%: um manifesto*. ARRUZZA, C.; BHATTACHARYA, T.; FRASER, N. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.
- DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. Trad Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DIAS, M. C. *Sobre Nós: expandindo as fronteiras da moralidade*. Rio de Janeiro: Pirlampo, 2016.
- FRASER, N. *Scales of justice: Reimagining Political space in a globalizing world*. New York: Columbia University Press, 2010.
- FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. 60 Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2016.
- HART, H. L. A. *Are there any natural rights?* *The Philosophical Review*, v. 64, n. 2, p. 175-191, 1955.
- HART, H. L. *O conceito de direito* (com um pós-escrito). São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HORTA, Ó. *Un desafío para la bioética: la cuestión del especismo*. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2007.

HORTA, Ó. What is speciesism? *Journal of agricultural and environmental ethics*, v. 23, n. 3, p. 243-266, 2010.

HORTA, Ó. *Un paso adelante en defensa de los animales*. Madrid: Plaza y Valdés, 2017.

HOOKS, B. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

OLIVEIRA, F. A. G. *La dieta sexista: contribuciones desde el ecofeminismo crítico para una decolonización del paladar*. Question, p. 1-14, 1(64), 2019.

ROSENDO, D. *Sensível ao cuidado: uma perspectiva ética ecofeminista*. Curitiba: Prisma, 2015.

ROSENDO, D.; KUHNNEN, T. A ética ecofeminista de Warren: um modelo de ética ambiental genuína? *Revista interthesis*, n. 12, p. 16-41, 2015.

WILD, M. *Humans, Chimps, Crows, Dogs, Pigs: Varieties of Speciesism* (conference). MFS, 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=GxtDZdWrQ_Y (Acesso em 3 de fevereiro de 2020)

A DICOTOMIA HUMANO X NÃO HUMANO NAS RELAÇÕES MIDIÁTICAS SOB A ÉGIDE ESPETACULAR

Karen Emilia Antoniazzi Wolf

Cristian Reginato Amador

INTRODUÇÃO

O presente estudo, ao considerar a hegemonia cultural que explora e exclui grupos específicos dentro de um contexto social, visa ponderar e questionar o seguinte: em que medida as representações criadas a partir do que denomina-se “Sociedade do Espetáculo” interfere e corrobora com o atual *status* em que se encontram os animais não-humanos. Nesta medida, atrelando ao estudo definições acerca do Especismo, Catarse e Mercadoria Fetichista, pretende-se avaliar novos (e antigos) paradigmas que surgem nesse temática em meio a sociedade informacional vigente. A fim de responder tal problemática, serão utilizados os métodos dedutivo e funcionalista, enquanto metodologia e procedimento, respectivamente. Com isso, o estudo restou organizado em dois momentos: em um primeiro momento, o que se pretende é analisar as questões atreladas aos conceitos de sociedade do espetá-

culo e midiatização social, enquanto em um segundo momento objetiva-se ponderar aspectos inerentes ao papel dos não humanos dentro de uma realidade fática e jurídica em meio às representações espetacularizadas. Ao final, foi possível realizar conclusões que evidenciam uma íntima relação de aspectos sociais que impulsionam e corroboram com o atual *status* dos não humanos em uma realidade distinta das dos humanos.

Com o desenvolvimento das Tecnologias de Informação e Comunicação, o processo de midiatização social tem se demonstrado de forma perspicaz em meio ao contexto hodierno, o que desvela uma série de aspectos midiáticos que, ao fim, norteia o que Guy Debord vem definir enquanto Sociedade do Espetáculo.

Esta influência, ao considerar a natureza – dinâmica – cultural das relações humanas e não humanas, reputa-se notória em diversos âmbitos, inclusive jurídico. Tal afirmação se torna evidente ao considerar as representações criadas através das modalidades midiáticas, que geram e compartilham recriações da realidade que, por vezes, norteiam as definições sociais, políticas e econômicas em dado momento.

Nesta toada, o direito animalista ganha destaque devido a constante luta por garantias em prol dos não humanos,

sobretudo ao vê-los enquanto sujeitos culturais a margem da sociedade. Assim sendo, nas linhas que seguem, o que se pretende é ponderar tais aspectos a fim de avaliar as possíveis influências atreladas ao cerne do debate, questionando, então, o seguinte: em que medida as representações criadas a partir do sociedade do espetáculo, sob a ótica animalista, interfere e/ou corrobora o atual *status* dos animais não humanos no ordenamento jurídico brasileiro?

Para tanto, ao fazer uso do método de procedimento funcionalista e, enquanto método de pesquisa, o dedutivo, o estudo foi organizado em dois momentos distintos. Em um primeiro momento, na tentativa de avaliar o enlace estabelecido entre mídia e sociedade espetacular, considerou-se pressupostos alçados sobre o que se entende por mediação social a fim de impulsionar o estudo que possui como foco central a utilização de não humanos enquanto *coisas* que geram entretenimento.

Em um segundo momento, pontuou-se problemáticas que geram uma representação mercantilista que explora e objetifica não humanos através das mídias, sobretudo mídia tradicional, indicando como fatores o especismo, sentimento de catarse e, ainda, o que Francione entende enquanto esquizofrenia moral.

Ao fim, foi possível concluir de que maneira as situações postas influenciam e perpetuam o atual *status* dos não humanos dentro do campo jurídico, ressaltando fatores que norteiam o debate e que melhor explica as intenções dos humanos nessa relação.

1. ESPETACULARIZAÇÃO SOCIAL E REPRESENTAÇÕES INFORMACIONAIS

Com o avançar das Tecnologias de Informação e Comunicação, as TICs, mais do que do nunca tem se tornado necessário debater questões atreladas às mídias e à relação dinâmica estabelecida dentro de um contexto fático, relação esta marcada pelo o que desvela-se a partir do que se denomina enquanto sociedade informacional.

Por sociedade informacional, entende-se como aquela organização social em que a geração, o processamento e a transmissão da informação caracterizam-se enquanto fontes basilares de produtividade e poder em meio às novas condições tecnológicas que surgem contemporaneamente (CASTELLS, 1999, p. 65).

O dinamismo informacional é possível de ser observado de forma interdisciplinar e perpetuada a partir de reproduções espetacularizadas, fazendo com que tal relação esteja

atrelada a diversos ramos sociais. A exemplo disso, tem-se o campo jurídico e, restritamente, o direito animalista que encontra obstáculos na busca por efetivas garantias normativas.

Para Guy Debord, a sociedade esta calcada em uma série de representações espetacularizadas em que “tudo o que era diretamente vivido se esvai na fumaça da representação” (DEBORD, 2003, p. 13). Em suma, quando se fala em sociedade do espetáculo, termo utilizado pelo referido autor, o que se tem é uma sociedade em que a mídia e o consumo reputam-se norteadores da dinâmica cultural, política e, sobretudo, econômica.

Percebe-se que o espetáculo, em sua essência tautológica, invade a realidade e este é um processo recíproco. A reciprocidade existente na relação de alienação das relações mostra que, ao mesmo tempo em que o espetáculo invade o *real*, o *real* encontra-se inserido dentro do contexto espetacular. Em verdade, o que se percebe é uma relação em que os meios são também suas finalidades (DEBORD, 2003, p. 16). Nesse sentido, o autor destaca que

a sociedade que repousa sobre a indústria moderna não é fortuitamente ou superficialmente espetacular, ela é fundamentalmente espetaculista. No espetáculo da imagem da economia reinante, o fim não é nada, o desenvolvimento é tudo. O espetáculo não quer chegar a outra coisa senão em si mesmo (DEBORD, 2003, p. 18).

Em que pese seja possível trazer ressalvas quanto à ideia do autor, considerando que a definição do que seria “real” resta de forma ampla e pende de definições exatas, esta é capaz de nortear as discussões quanto parte-se de uma análise normativa buscando pressupostos compreendidos de forma rasa, embora perceba-se sua ampla discussão.

Quando atrelada a uma nova conjuntura informacional, a mídia desvela-se através de uma roupagem atualizada em meio a realidade espetacularizada, a qual evidencia, por sua vez, uma capitalização da cultura vigente. Desde a teorização de Debord acerca da Sociedade do Espetáculo, a cultura da mídia se expandiu e a indústria do entretenimento tornou-se um dos vetores a movimentar a economia mundial significativamente (KELLNER, 2004, p. 6).

Nesta toada, Kellner refere que “o entretenimento sempre foi o principal campo do espetáculo, mas na atual sociedade do infoentretenimento, entretenimento e espetáculo entraram pelos domínios da economia, política, sociedade [...]” (KELLNER, 2004, p. 7). A teoria social crítica preocupa-se com esta nova roupagem ao considerar seu enlace com relações de poder e uma nova cultura do consumo e do espetáculo.

É inviável separar a economia do que se denota do espetáculo, tendo em vista que este não é nada mais que a economia sendo desenvolvida para si própria. Ocorre que o caráter fetichista das relações oriundas da sociedade do espetáculo obsta a compreensão da natureza hierárquica entre sujeito e classe (DEBORD, 2003, p. 22).

O crescimento econômico pressupõe a expansão da indústria e por tal motivo o espetáculo representa a alienação através da proletarianização do mundo. Assim, Debord alega que

o homem alienado daquilo que produz, mesmo criando os detalhes do seu mundo, está separado dele. Quanto mais sua vida se transforma em mercadoria, mais se separa dela. O espetáculo é o Capital a um tal grau de acumulação que se torna imagem (DEBORD, 2003, p. 27).

O espetáculo se sustenta, em verdade, pelo fetichismo da mercadoria, sobretudo ao perceber que o mundo *real* resta substituído por uma série de imagens recriadas e espetacularizadas, evidenciando um desenvolvimento quantitativo deste processo (DEBORD, 2003, p. 30). O espetáculo é, então, o momento em que a mercadoria ocupa a totalidade da vida social.

O entretenimento sempre foi, e continuará sendo, o espaço de destaque do espetáculo, no qual a mídia televisiva

e *online* se tornam difusores de uma diversidade de representações. Ambas as mídias, *online* e tradicional, são predominantemente regidas pela cultura representacional, funcionando como essenciais instrumentos de entretenimento (KELLNER, 2001, p. 294).

Ocorre é que consumo, entretenimento e mídia estão atrelados a esta realidade, coexistindo e restringindo fatores representacionais dentro de um contexto fático. Posto isso, Hjarvard destaca que

Os meios de comunicação não são apenas tecnologias que as organizações, os partidos ou os indivíduos podem optar por utilizar – ou não utilizar – como bem entenderem. Uma parte significativa da influência que a mídia exerce decorre do fato de que ela se tornou uma parte integral do funcionamento de outras instituições, embora também tenha alcançado um grau de autodeterminação e autoridade que obriga essas instituições, em maior ou menor grau, a submeterem-se a sua lógica (HJARVARD, 2012, p. 59).

Assim, as questões tradicionais acerca do uso e dos efeitos dos meios de comunicação precisam passar por análise considerando as circunstâncias nas quais a cultura e a sociedade passaram a ser midiaticizadas, sobretudo em um contexto de espetacularização. É necessário, então, compre-

ender mais adequadamente o que se entende por “mídia-tização”, que tem sido utilizado como conceito basilar por alguns autores na busca por uma melhor explicação quanto as ações e reações geradas a partir da cultura da mídia, do consumo e do espetáculo.

Quanto ao cerne da pesquisa, conforme já referido, a problemática que cerca a sociedade do espetáculo pode ser observada em diversos âmbitos, sobretudo quando tal atinge membros marginalizados e/ou negligenciados no contexto fático.

Por tudo isso, frisa-se que tais fatos, direcionados a realidade dos não humanos, evidencia um contexto de exploração em que animais são utilizados em eventos (circos, parques aquáticos etc.) como forma de entretenimento. Assim, a sociedade do espetáculo visa tão somente o lucro através de pressupostos mercantilistas que explora sujeitos sociais marginalizados e, no caso dos não humanos, com inexistentes direitos adotados.

Diante do que disserta-se, o direito animalista, visando a busca por garantias normativas e sociais, ganha destaque devido a três pontos: 1) a sociedade do espetáculo possui como pilares o sentimento causado pela mitigação das repre-

sentações criadas a partir de (mega)eventos que, em sua maioria, utilizam não-humanos como objeto de entretenimento; 2) conforme se verá, não-humanos costumam ser classificados quanto sua “utilidade” para satisfação das necessidades dos humanos, o que agrava-se ao considerar o disposto no ponto “1”; e 3) a realidade dos não-humanos possui como majorante o *status* no qual estes estão inseridos em um contexto jurídico, o qual baseia-se em pressupostos antropocêntricos, especistas e neoliberais.

2. OS NÃO-HUMANOS E A ESPETACULARIZAÇÃO DOS SUJEITOS SOCIAIS

Conforme já referido, o movimento animalista, na busca por novas garantias, tem encontrado obstáculos neste processo tendo em vista diversos fatores atrelados à sociedade do espetáculo, sendo possível elencar, majoritariamente, dois pontos: o sentimento de catarse como base de uma representação espetacularizada e a prática do especismo que move os interesses dos humanos sobre os não humanos. Nesta perspectiva, Debord – repisa-se – evidencia uma vivência social espetacularizada na qual aspectos sociais e econômicos possuem fundamental importância nas relações humanas (DEBORD, 2003, p. 8).

O que se tem, em verdade, é um fetichismo mercantilista envolto a uma espetacularização pragmática que desvia a essência axiológica humana. Da mesma forma, a mídia tradicional capitaliza e explora (des)virtudes humanas através de seus meios. Assim, tendo em vista tal ponto, o consumismo, atrelado ao contexto espetacular, utiliza sujeitos culturais marginalizados para gerar um acúmulo de prazeres representados pela mídia no formato mercantil (KELLNER, 2001, p. 129).

Diversos são os casos em que ocorrem (mega)eventos em que o entretenimento central está calcado no uso de não humanos. Para além dos fatores econômicos, que fatores corroboram com tal prática?

Aristóteles, por exemplo, na tentativa de melhor explicar as noções acerca das relações humanas, traz o que denomina ser a “Catarse”, meio pelo qual o homem purifica sua alma através de representações trágicas. Indica-se, nesse sentido, que

a tragédia é a imitação de uma ação elevada e completa, dotada de extensão, numa linguagem embelezada por formas diferentes em cada uma das suas partes, que se serve da ação e não da narração e que, por meio da compaixão (eleos) e do temor (phobos), provoca a purificação (katharsis) de tais paixões (ARISTÓTELES, 2008, p. 12).

Para o filósofo, a catarse, “suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação das emoções”. (ARISTÓTELES, 1993, p. 37). Assim, Chauí ressalta que o sentimento de violência manifesta-se em todas as personalidade, sendo algo íntimo das relações humanas. Refere que

sob a influência das melodias sagradas, quando sentiram os efeitos dessas melodias, vemos tais almas, que foram excitadas até o delírio místico, restauradas, como se tivessem encontrado a cura e a purificação. O mesmo tratamento deve ser aplicado aos que estão inclinados para a piedade, para o terror ou outra paixão, bem como a todos os outros, desde que sejam susceptíveis de padecer tais paixões. Todos esses necessitam ser purificados de algum modo e suas almas necessitam ser aliviadas ou satisfeitas (CHAUÍ, 1994, p. 399).

O que se conclui, previamente, é que o apreço a tragédia desvela-se enquanto consumação da catarse. O entretenimento, em uma realidade espetacularizada, movida pela cultura mercantilista, coexiste junto aos frutos desse sentimento que tornam-se características inerentes à personalidade humana.

Animais são usados enquanto atrações turísticas nos mais variados ramos de entretenimento, muitas vezes de forma violenta e vexatória. É possível questionar se esta exploração obsessiva da violência seria apenas uma resposta ao

público que os assiste. Assim, a mídia tradicional emerge neste novo contexto, sobretudo ao considerar sua função enquanto agente que molda condutas morais, éticas e cidadãs.

Santana, por exemplo, destaca que

a mídia é um bem da sociedade e, portanto, deve submeter-se às suas vontades. Se a mídia faz parte das circunstâncias formadoras de homens, então que se humanize a mídia. Que os operadores sociais voltem-se para as massas, não apenas usando-as como meio de lucros e de auto-promoção. Porém, para oferecer-lhe reais oportunidades de experiência crítica (SANTANA, 2004, p. 10).

No entanto, de forma contrária ao norte tomado, há um processo inverso. Não há uma humanização das mídias, tampouco há criação de um senso crítico perante a massa. Toda essa relação resulta, então, em uma midiaticização da realidade. O processo pelo qual a sociedade está inserida mostra-se como um norteador de condutas e sentimentos.

A catarse, próxima a ideia aristotélica acerca da tragédia e o fascínio dos humanos, não é mais do que uma mera satisfação de suas necessidades através da dor e exploração alheia. Se na antiguidade – e, por vezes, na atualidade – “permitia-se” uma exploração humano x humano, hoje, com ideais morais – o que é questionável –, a exploração para entretenimento volta-se aos não humanos, o que é possível de se explicar a partir do que se entende enquanto especismo.

Elaborado por Richard D. Ryder, o especismo resta enquanto uma prática discriminatória praticada entre membros de espécies diferentes. Assim, o autor alega que o termo especismo tem a função de descrever a discriminação praticada pelo homem contra espécies diferentes e que são, então, consideradas inferiores (RYDER, 1998, p. 05).

Francione, de forma semelhante, apresentou uma outra definição, em dois momentos, em seu livro *Introduction Animal Rights* (2000). Para o autor, o especismo é utilizado pelos humanos como justificativa para a imposição do status de propriedade dos animais não-humanos. Esse status de propriedade é algo que não estava presente em outras definições, visto que, segundo o autor, nenhuma das noções anteriores reconhece o paradigma legal no qual o especismo está assentado.

Francione, assim como outros autores, incluindo Ryder, faz um paralelo entre especismo, sexismo e racismo, em que as três são, similarmente, formas de discriminação, pois se baseiam em fatores biológicos irrelevantes para a igual consideração moral (TRINDADE, 2014, p. 35). Assim, diz Francione que se exclui seres que possuem interesses da comunidade moral “porque há uma suposta diferença entre

‘eles’ e ‘nós’, a qual não tem nada a ver com a inclusão desses seres na comunidade moral” (2013, p. 286).

Nota-se que Ryder e Francione definem o especismo como uma forma discriminatória, onde espécies não humanas são tratadas como inferiores. Porém, Francione, como já dito nesta seção, traz o conceito de propriedade para dentro da discussão. Dentre os atuais debates sobre o tema, o posicionamento de Francione é o que melhor consegue destacar as dificuldades morais do especismo e o revela uma estrutura que possibilita e fundamenta a desconsideração moral dos não-humanos (TRINDADE, 2014, p. 36).

Diante disso, Francione também evidencia uma disparidade dentro do contexto social, visto que, no entendimento do autor, o que se diz acreditar sobre os animais esta longe de ser como, de fato, são tratados. Nesse sentido, Francione aduz que

nossa atitudes morais acerca dos animais são, para dizer o mínimo, esquizofrênicas. Por um lado, todos concordamos que é moralmente errado impor sofrimento desnecessário aos animais, porém mantemos atitudes contrárias a isto (FRANCIONE, 2013, P. 49).

Francione traz, em sua definição sobre esquizofrenia moral, uma discrepância entre aquilo que os humanos alegam acerca do modo que os não-humanos deveriam ser tratados e

como os não-humanos realmente são tratados. Ou seja, ao mesmo tempo em que os humanos afirmam que é errado causar sofrimento desnecessário aos animais, eles continuam explorando os não-humanos pelos motivos mais banais. Em outras palavras, o “agente moral” demonstra uma visão contraditória quanto aos não humanos. Por um lado, ele acredita que os animais não são coisas, não devendo ser infligido a eles sofrimento desnecessário e, por outro, ele aceita que lhes seja infligido sofrimento e até mesmo a morte tendo por justificativa a simples consecução de certos interesses triviais dos seres humanos (TRINDADE, 2014, p. 44).

Fazer um estudo adequado sobre a esquizofrenia moral é essencial para uma melhor compreensão da teoria abolicionista de Francione, sobretudo em um contexto em que os não humanos tornam-se alvos em meio a sociedade do espetáculo. O autor não se preocupa apenas em trazer conceitos e definições, mas também motivos com pelos quais os fenômenos se dão da forma como se dão.

Há uma íntima relação entre o que disserta-se acerca das representações espetacularizadas e o que se percebe no contexto dos não humanos. De um lado, uma realidade representacional emitida através de pressupostos mercantis e

capitalizados, de outro, práticas especistas que impulsionam o uso de animais para infoentretenimento vexatório.

Em suma, o que se percebe é uma série de fatores que, ao final, resultam na exploração desenfreada de animais para a satisfação dos interesses humanos. Muito embora se questione, conforme pontua Santana (SANTANA, 2004, p. 10), questões atreladas a ação e reação neste contexto, veja, a mídia produzindo conteúdo em resposta à demanda do público, não se pode ignorar o dinamismo oriundo das próprias representações criadas.

A realidade fática e jurídica encontra obstáculos através do que autores definiram enquanto especismo, e diante disso a demanda por conteúdo ganha certo impulsionamento através da mídia. A mídia, que conforme Kellner reputa-se agente modificador das representações, se utiliza dos efeitos dessa prática discriminatória entre humanos e não humanos (KELLNER, 2001, p. 294). Com efeito, a partir dessa utilização, atrelada a capitalização do que seria *real*, essa relação tautológica do espetáculo ocasiona na mercantilização da prática especista, fazendo com que se perpetue uma cultura do consumo que abrange, inclusive, não humanos.

CONCLUSÃO

Ao questionar questões que impulsionam a prática especista dentro de um contexto fática e jurídico, é possível concluir a evidencia de dois pontos: 1) a capitalização das representações midiáticas enquanto agente modificador de sentimentos e ações e 2) o especismo enquanto prática mercantilizada pela mídia em prol do espetáculo.

Quanto ao primeiro ponto, o que se tem é um processo de mediação social que coloca, no caso da mídia, seu fim entre seus próprios meios, evidenciando uma reciprocidade na alienação mercantilista em evidencia. Sobre tal ponto, apesar de ressalvas quanto aos aspectos atrelados ao que se considera *real*, a definição sobre espetáculo trazida por Debord desvela uma faceta do humano quando direcionado ao sentimento motivador de suas condutas.

A espetacularização das representações criadas representa o desenvolvimento da indústria capitalista que gera um processamento de ideais mutilados pela própria mídia em prol de seus interesses, que exploram de forma significativa aqueles que estão a margem da sociedade.

Diante de tal aspecto, já quanto ao segundo ponto, a prática especista resta utilizada pela mídia enquanto mecanismo impulsionador das relações vexatórias entre humanos e não humanos, sobretudo ao considerar o uso de animais para entretenimento e o processo demanda x resposta estabelecido entre mídia e massa.

Por tudo isso, ao concluir pelo processo de midiaticização da realidade social – em que a mídia, enquanto estrutura social, invade outras estruturas –, tem-se como resultado deste processo uma interferência inclusive no campo jurídico. A mídia, enquanto agente que influencia condutas políticas e morais da sociedade, resulta em uma hegemonia cultural que coloca em pauta não apenas o papel do humano na realidade jurídica, mas também a relação cujo foco se mantém no não humano.

Com a persistência de uma cultura do consumo capitalista e baseada na prática do especismo, a sociedade do espetáculo auxilia na manutenção dos animais não humanos enquanto *coisas*, evidenciando uma objetificação do animal, submersa aos aspectos informacionais mercantilistas, enquanto vetor que obsta a conquista de garantias que visam a sobrevivência de não humanos na realidade jurídica na condição de sujeitos de direito.

REFERÊNCIAS

- CASTELLS, M. *A sociedade em rede*. Trad. Roneide Venâncio majer; atualização para a 6ª edição: Jussara Simões. (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v.1) São Paulo: paz e Terra, 1999.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto. 2003.
- FRANCIONE, G. L. *Introdução aos direitos animais: seu filho ou seu cachorro?* Campinas: Editora Unicamp, 2013 .
- FRANCIONE, G. L. Direitos dos animais: uma abordagem incrementadora. *Revista Brasileira de Direito Animal*. v. 14. n. 1, p. 113-129, 2019.
- HJARVARD, S. Mídia e cultura: teorizando a mídia como agente de mudança social e cultural. *Revista Matrizes*, vol. 5, núm. 2, pp. 53-91, 2012.
- KELLNER, D. A cultura da mídia e o triunfo do espetáculo. *Revista LÍBERO*, ano VI. Vol. 6, nº 11, p. 04-05, 2004.
- KELLNER, D. *A cultura da mídia: estudos culturais, identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: EDUSC. 2001.
- RYDER, R. D. Speciesism. BEKOFF, M. *Encyclopedia of animal rights and animal welfare*. Westport: Greenwood Press, 1998.
- TRINDADE, G. G. *Animais como pessoas: A Abordagem Abolicionista de Gary L. Francione*. Jundiaí: Paco Editora, 2014.

**MERGULHANDO EM RELAÇÕES MULTIESPÉCIES:
POSSIBILIDADES DE TRANSMUTAÇÕES EM
FAZERES ARTÍSTICOS**

Iara Costa de Melo

Fluxo percorrido OU um possível sumário:

Sopro d'água, de Gabriela Holanda;

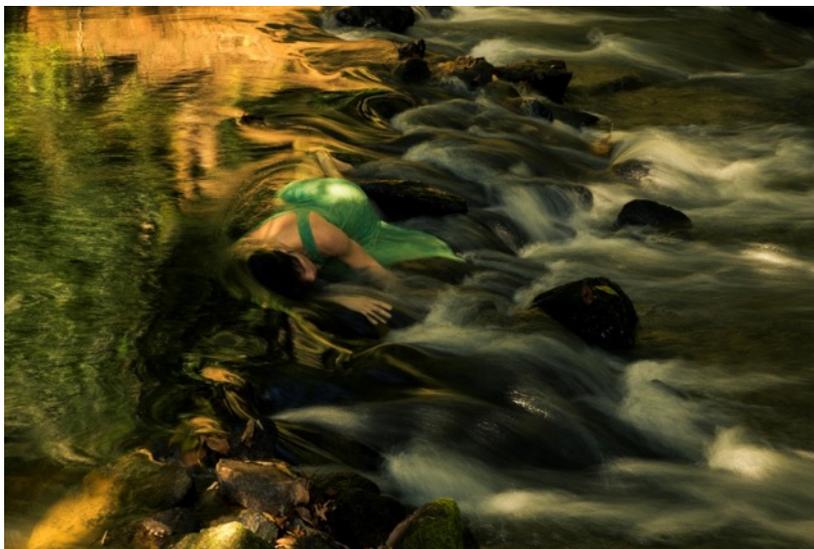
Des-animalização dos seres humanos e alguns
desdobramentos;

Por onde andam os porcos, de Kildery Iara;

Supremacia humana: o projeto falido de
Daniel Lie;

Relações multiespécies e o exercício da atenção como ação política

Figura 1. Sopro d'água – versão diluindo-me
em Rio-Cachoeira (2018).



Fotoperformance de Thaís Lima.
Fonte: Acervo pessoal da artista Gabriela Holanda.

Na fotoperformance construída por Thaís Lima e Gabriela Holanda, podemos observar um registro da movente **Gabriela Holanda** em suas investigações de *Sopro d'Água*, uma criação ecoperformativa guiada pela “necessidade de criar uma estrutura para a composição se encontrado com outros seres, humanos e não-humanos” (HOLANDA, 2019, p. 92). Nos processos de criação em fluxo de Gabriela Holanda

podemos sentir o seu corpo'água diluindo-se e permeando-se com o corpo-água rio e seus viventes. O rio não é um cenário, o rio não é exclusivamente um ambiente que troca com o corpo Gabriela. Ambos os múltiplos desta relação estão se co-tornando, transmutando-se. A artista adentra os rios, cachoeiras e mares, experienciando os corpos líquidos, seu corpo líquido e os líquidos em seu corpo. Um experimento completamente outro seria se Gabriela Holanda estivesse apenas à procura de conexão com a natureza, sem seu entendimento sinestésico de corpo-água.

Embebida por Sopro d'Água, mergulho em uma dimensão ecossomática. Ao ser encontrada pelas águas e seus estados no corpo e natureza, permiti sua transfiguração em mim. Em escuta somática-ambiental, diluo meu eu e me conecto a impulsos interno-externos e a estados marcados pela presença do corpo no/com o ambiente (HOLANDA, 2019, p. 61).

É comum ouvir pessoas dizendo que precisam se reconectar à natureza. Por vezes, eu devo ter repetido e fortalecido esta mesma crença, reforçando um antropocentrismo colonial e capitalista que acentua uma separação abstrata. Uma crença profundamente perigosa essa de que estamos desconectados da natureza.

Fomos e somos adestrados para acreditar que ao vivermos em cidades urbanas, ao nos alimentarmos com insu-
mos desconhecidos, utilizando internet, dirigindo, constru-
indo vias, prédios, não estaríamos nos relacionando com a na-
tureza, que deixaríamos de ser animais, que deixaríamos de
ser natureza.

Para Krenak (2020), por exemplo, durante muito
tempo fomos alienados a pensar que seríamos parte, como se
fossemos a humanidade e a terra separadamente, enquanto
que tudo é natureza, o cosmos é natureza, tudo o que conse-
guimos pensar é natureza.

Ao tentar nos dissociarmos da natureza, também
tentamos nos dissociar de nossa animalidade. A colonização e
o exclusivismo humano promoveram dualismos como o
civilizado x selvagem, cultura x natureza e o humano x animal.

O dualismo não instaura, exclusivamente, uma re-
lação de oposição, mas junto a ela se estabelecem hierar-
quizações, segregações culturais e tentativas de anular outras
múltiplas possibilidades de ser-estar. Estudiosos das anima-
lidades observam que a relação humano x animal categoriza
os animais em sua diversidade no “animal” singular, nela
estariam todos os animais que não os humanos, supos-

tamente homogêneos, irracionais, instintivos, sem consciência de si, que não reconhecem a sua imagem, sem cultura.

Jacques Derrida (2002), em seu ensaio *O animal que logo sou*, afirma que ao enquadrar os viventes não humanos na categoria animal, no singular, os teóricos estariam participando ativamente de uma guerra entre espécies.

Esta guerra entre espécies possui múltiplos aspectos, entre alguns desdobramentos, apresentam-se a generalização do animal, a pressuposição sobre os animais e o exclusivismo humano. Todas estas perspectivas corroboram com construções de epistemes antropocentradas que tentam definir outros viventes não humanos. Derrida (2002) expõe uma denegação do homem sob os animais no sentido que teóricos e filósofos produziam textos e registros fazendo do “animal um teorema, uma coisa vista mas que não vê. (...) Em suma, eles tanto a negaram quanto desconhecaram” (DERRIDA, 2002, p. 33).

Toda e qualquer característica que atribuímos aos animais não humanos, teria como referência padrões e perspectivas humanas, logo, são generalizações descabidas. Apagar as diferenças é uma prática antiga autoritária na história da missão civilizatória. Não há possibilidade de

mudança enquanto não reconhecermos os problemas de homogeneizar, inclusive, o que não conhecemos.

Ao relacionar a máquina antropológica descrita por Agamben com o biopoder de Foucault, entre outros autores, Felipe Sússekind (2018) reconhece o antropocentrismo como um dispositivo que reduz os viventes que não são considerados humanos à condição de objetos e aponta a definição do animal como o negativo do humano. O dispositivo antropocêntrico tem como característica a definição do humano enquanto uma espécie singular “tendo como referência aquilo de que outras espécies supostamente são incapazes” (SÜSSEKIND, 2018, p. 164). Nesta busca das singularidades humanas, reduz-se o animal à condição de objeto, construindo a imagem da animalidade atrelada à servidão e a da natureza à condição de recurso.

Outra consequência do dualismo homem x animal é a **des-animalização dos seres humanos**, ocorrendo, portanto, a desanimalização de determinados grupos da humanidade em detrimento do reforço da animalidade de outros grupos da humanidade que foram e são subalternizados, instaurando estruturas de poder como os racismos, violências de gênero, bipedismo, classismo e eurocentrismo. Poderíamos seguir por uma lista aparentemente sem fim de violências que esta-

belecem hierarquizações de vidas e que buscam pseudo-justificativas no reforço da animalidade dos seres humanos.

Alguns seres humanos seriam desconsiderados da categoria “humanidade”, cabendo a eles a categoria “sub-humano”, com isto, as suas vidas teriam um valor intrínseco menor e as violências acometidas aos seus corpos seriam banalizadas. Por outro lado, teríamos a humanização de alguns grupos de animais.

Carol J. Adams (2018) para entrecruzar o binarismo homem-mulher com o humano-animal, apresenta importantes categorias de análises como: humano humanizado, humano animalizado, animal humanizado, mulher animalizada, animal animalizado e animal feminizado. Entretanto, por mais que as ações de animalizar e desanimalizar alguns seres humanos façam parte do mesmo sistema de controle de corpos, Carol J. Adams apresenta um sistema de hierarquização que focaliza no discurso animalizador e feminizador de alguns seres como uma ação política de hierarquização social. Estas categorizações evidenciam a animalização de alguns seres humanos e não a desanimalização do grupo dominante, não trazendo portanto a devida notoriedade para o sistema de crenças que desanimaliza e privilegia alguns seres humanos.

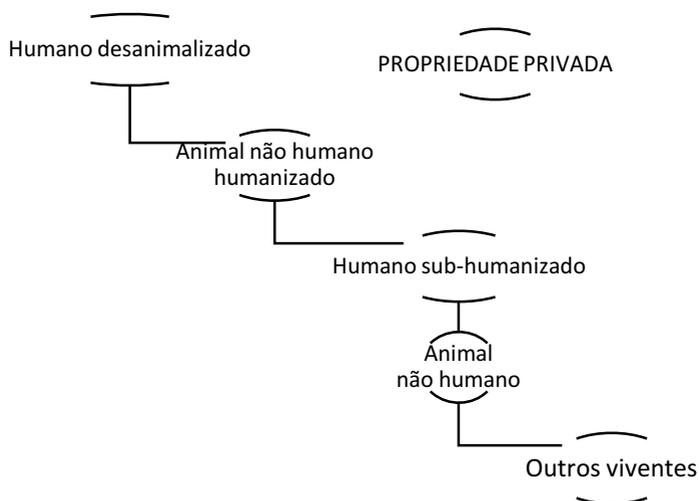
Além disso, o discurso animalizador costuma substituir a análise de por que a violência contra mulheres acontece; ou seja, estupra-dores, espancadores ou quem quer que cometa atos violentos costumam ser animalizados (chamados de brutos, animais, etc.), quando de fato estão agindo como humanos onde a violência é deliberada e geralmente planejada (ADAMS, 2018, p. 300).

Adams (2018) elucida, inclusive, como o discurso animalizador pode evitar a análise da causa de algumas agressões contra mulheres, apresentando também as inter-relações desse discurso ao binarismo homem x animal. Sabendo que este binarismo também se constitui na desanimalização do homem.

Pode-se, portanto, observar que o discurso desanimalizador é utilizado para estruturar e realizar a manutenção de poderes, ao mesmo tempo que nutre e é nutrido pelo exclusivismo humano em relação à racionalidade, isenta uma análise mais profunda de estruturas patriarcais por enquadrá-las na animalidade, pautada no dualismo razão x emoção. Dessa maneira, a ferramenta de des-animalização pode ser encontrada tanto no discurso “nem com um animal se faz isso” quanto nos memes referentes aos “gados” de Bolsonaro.

Utilizo, portanto, outras denominações que se somam às contribuições de Carol J. Adams, para tratar das mesmas categorias, pois a desanimalização de alguns humanos se constitui como uma ferramenta política de dominação dos outros viventes, inclusive de humanos sobre humanos. As denominações apresentadas por Adams (2018) focam na animalização e as que apresento a seguir focam na relação de des-animalização, no intuito de tensionar também o processo que ocorre com o grupo dominante.

Figura 2 – Possíveis hierarquizações



O humano desanimalizado corresponderia à categoria humano humanizado de J. Adams: trata-se dos seres humanos

que normalmente se apresentam como detentores dos meios de produção, sendo privilegiados pelos marcadores da branquitude, etnia, gênero, normalidade, heteronorma e cishnorma.

O animal não humano humanizado corresponde à categorização de animal humanizado de Carol J. Adams, ocorre quando animais não humanos podem ter sua vida mais valorizada que a dos humanos sub-humanizados. Por vezes, esses animais humanizados sofrem antropomorfismos, não são comestíveis pelos seus tutores e seus corpos não escapam à mercantilização.

O humano sub-humanizado, que corresponde à categoria humano animalizado de Adams, é referente aos indivíduos que sofrem a ação dos marcadores como classe, raça, gênero, etnia, normalidade, cishnormatividade, heteronormatividade, e assim por diante. Neste caso, a sub-humanização de alguns grupos da humanidade se deve à animalização apresentada por Adams (2018), pois, se aos animais não humanos em nossa sociedade estão destinadas atrocidades que perpassam sua objetificação e mercantilização, o que estaria destinado a estes humanos que são animalizados e por consequência sub-humanizados?

Ao animal não humano e aos outros viventes o antropocentrismo tem reservado o não reconhecimento de suas singularidades, suas culturas e suas diversidades enquanto povos. Sendo que seus tratamentos se darão de diferentes maneiras a depender se os mesmo são mamíferos, insetos, plantas. Um assunto que merece um melhor desdobramento, e não apenas um parágrafo de menção neste artigo, mas que infelizmente não poderei adentrar neste momento. Thom van Dooren, Eben Kirskey e Ursula Münster (2016) demonstram que estes outros viventes, os outros animais que não humanizados, os viventes para além dos humanos e para além dos animais e até mesmo o próprio termo vivente tem recebido a atenção dos estudos multiespécies que trazem à tona a vivacidade das relações e do abiótico.

Para tratar do item propriedade privada eu trago um caso doloroso. Em junho de 2020, no Paquistão, Zohra Shah¹⁵, uma menina de 8 anos, vítima de trabalho infantil, foi espancada por seus empregadores por ter libertado dois papagaios que possuíam alto valor de mercado e que eram propriedades dos mesmos. Após a agressão Zohra Shah foi abandonada pelos patrões na porta do hospital e faleceu.

¹⁵ Disponível em : <https://www.anda.jor.br/2020/06/empregada-domestica-de-8-anos-teve-sua-vida-ceifada-por-libertar-papagaios/>

Neste caso, aos papagaios foi atribuído um valor maior do que o da vida de Zohra Shah, contudo não aos pássaros em si, como viventes, mas pelo valor monetário estabelecido pelo mercado para as aves. Portanto, estas hierarquizações sofrem influência direta do capitalismo, complexificando a problemática para além de uma verticalidade linear.

as ocorrências não são dissociáveis
vivemos em rede de múltiplas relações

Processos de hierarquização e mercantilização da vida estruturam o capitalismo. É importante enfatizar que as opressões não são iguais, pois isto implicaria em apagar as diferenças e paradoxalmente reforçar padrões racistas, machistas e especistas. Elas, no entanto, constituem o mesmo tecido: o capitalismo. Não é possível delimitar quando uma começa e a outra termina e não será possível desfazer esta trama se não ampliarmos nossas análises para além do nosso umbigo antropocêntrico.

Esta dupla dissociação, dos seres humanos dos demais animais e da natureza somada à categorização de humano sub-humanizado, faz com que em diferentes níveis estes corpos sejam definidos como monstruosos. O que se

intensificaria ainda mais se considerarmos o capacitismo e a transfobia. Somos uma sociedade escravocrata, na qual a mercantilização dos corpos constitui um sistema de crenças extremamente banalizado, que não se limita as nossas relações entre os humanos, mas é uma herança colonial que estruturalmente (re)aplicamos nos seres não humanos.

Podemos observar esta relação animalidade-monstruosidade no espetáculo *Por onde andam os porcos* dirigido por **Kildery Iara** e que tem como intérpretes criadoras: Kildery Iara, Marcela Aragão, Meujael Gonzaga e Marcela Felipe. O trabalho teve como inspiração o livro *A sociedade do cansaço*, de Byung Chul Han. Inicialmente, as funções estabelecidas de público e artistas possuem suas fronteiras esgarçadas. A estrutura improvisada favorece a confusão entre as performers e a plateia, que se misturam.

Figura 3. Por onde andam os porcos, de Kildery Iara.



Foto por Rhaiza Oliveira.
Fonte: acervo pessoal da artista Kildery Iara.

O trabalho é um desdobramento de inter-relações: relações performers-plateia e performers-dispositivos. Reverberando em um coletivo que se auto regula e co-adapta constantemente, ao mesmo tempo que tensiona a relação indivíduo-coletivo. O título *Por onde andam os porcos* causa um curto-circuito na referência do porco capitalista ao colocar em cena indivíduos humanos, ênfase que exclusivamente humanos, que sustentam este sistema econômico. Sustentam ininterruptamente, como no quadro “FIM DO

SONO” em que podemos experienciar uma super produção que leva a uma adaptação destes corpos através da utilização de próteses.

Figura 4. Por onde andam os porcos, de Kildery Iara.



Foto por Nereu Jr.

Fonte: acervo pessoal da artista Kildery Iara.

A performance transmuta as percepções ao tensionar os limites do humano e do sub-humano, inclusive com a potência imagética das próteses que lembram carne, dispositivos que não são vivos, mas que recebem vida ao serem acoplados e se tornam corpos com as moventes.

Cada indivíduo com sua prótese, seus corpos e seus movimentos são modificados pelas próteses e suas necessidades. Pulmões maiores, braços gigantes, como se adaptar para continuar existindo em um mundo que está em ruínas pelas ações humanas?

Um drone adentra a performance em diversos momentos, ou será que ele nunca saiu dali e eu não percebi? A sua existência em cena vigia e prescreve, é um dispositivo controlador de como devemos ser e estar. As movimentações e os deslocamentos se estruturam como uma crítica potente a um sistema que controla corpos. A contemporaneidade não escapa às normatividades e às prescrições.

É importante registrar que as próteses são feitas de material sintético e que na mídia social¹⁶ do trabalho podemos nos relacionar com o processo de criação e confecção das mesmas.

Aproveito o título do trabalho cênico para fazer uma análise da alusão dos porcos enquanto sistema capitalista ou dos porcos enquanto policiais. Podemos então retornar para onde nunca saímos, para a citação de Carol J. Adams sobre o discurso animalizador da atitude dos humanos. Somos ani-

¹⁶ O processo de confecção das próteses pode ser acessado no instagram @porondeandamosporcos

mais, mas não somos os porcos, e portanto, é de uma injustiça que não cabe em palavras e muito menos neste artigo atribuir responsabilidades aos porcos, mesmo que metafóricas, para problemas socioeconômicos constituídos pela espécie humana. Espécie essa que castra os porcos em múltiplos aspectos. Castramos os porcos literalmente e metaforicamente ao retirar-lhes a condição de sujeito, privando-os de suas socializações e autorizando as suas mutilações e mercantilizações.

Em *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*, Hannah Arendt (1999) tensiona se o julgamento de Karl Adolf Eichmann de fato trata sobre as ações de Eichmann no Holocausto, se é sobre o que os judeus sofreram, ou mais ainda, se é sobre o que a humanidade sofreu com os crimes perpetrados contra os judeus.

Movida com as questões apresentadas por Hannah Arendt¹⁷ (1999) é que afirmo também não caber neste artigo a violência especista que cometemos aos outros viventes para além dos humanos. Palavras como estupro, mutilação, cárcere, indução de adoecimentos, indução à morte, indução

¹⁷ A obra citada não consiste apenas das questões mencionadas e muito menos é sobre especismo ou animalidade, contudo, os pontos citados desencadearam as reflexões seguintes.

ao nascimento, execução em massa, extinções e sequestros são incapazes de contemplar as atrocidades causadas pelo especismo e pelo antropocentrismo. O que julgamos, nesses casos, são se as vítimas dessas ações são dignas de reconhecimento enquanto viventes e não as ações em si.

O não reconhecimento dos outros seres que não humanos como viventes corrobora com a crença de que os viventes para além de humanos não são sociáveis e muito menos seres culturais, e mais ainda, que as nossas sociedades são constituídas exclusivamente por humanos.

Daniel Lie propôs uma instalação site-specific, para o centro cultural Casa do Povo, chamada **Supremacia humana: o projeto falido** (2019). O antropocentrismo, a supremacia humana e as relações de ambos com a colonização são tensionados através de uma instalação que apresenta protagonistas não-humanos. Promovendo a visibilidade e o protagonismo de outros organismos, a sua pluralidade na constituição do povo. Nos dois únicos momentos em que a instalação recebeu visitação, na sua abertura e no encerramento, pode-se experienciar que o trabalho é vivo, e com ele e nele podem ser percebidas relações que se estabelecem através do que brota, fungos, plantas, bactérias, comunidades,

vivenciando algumas das interações de povos para além do humano.

Somos natureza, tornando-nos, transformando-nos nela e com ela, em sua diversidade, com os des-conhecidos. Co-tornamo-nos em **relações multiespécies**, e estas relações possuem história e memória.

Thom van Dooren, Eben Kirskey e Ursula Münster (2016) expõem a importância de **exercitarmos a atentividade** às teias de significação de nossas relações que são desiguais e múltiplas. Que exercitemos a atentividade à vivacidade do abiótico e de seus modos de vida, como os modos de vida dos rios, das cachoeiras e dos mares, exercitando a atentividade tanto na percepção quanto nas respostas ao outro.

Os estudos multiespécies não compreendem o ambiente como único, mas como múltiplos mundos, com diversos modos de vida que se co-tornam, co-criam, co-transformam. Somos relações complexas.

Quais os aspectos éticos e políticos das nossas relações? Como expandir e multiplicar as nossas perspectivas para além dos humanos? Como isso interfere nas nossas relações entre humanos? Exercitemos a atentividade para as nossas relações como um *continuum*, como mundos em

processo, nos quais nem a passividade desejada pelo capitalismo é estática. O que isto poderá nos co-tornar?

Nos estudos dos paradoxos da arte política, Jacques Rancière (2012) analisa as diversas estratégias de artistas para tentar transmutar as percepções e dinâmica dos afetos. Que busquemos então, nas nossas relações, exercitar as micropolíticas de percepções de que nossos coletivos são híbridos, heterogêneos, e que nos co-constituímos continuamente nessas relações entre diversos mundos e modos de ser e estar.

Multiplicar perspectivas não se trata apenas da composição [assemblage] da diversidade, nem da adoção de um relativismo fácil; em vez disso, trata-se de “ficar com o problema”, em um esforço para navegar significativamente através da complexidade dos mundos-em processo. Esta navegação é fundamentalmente uma questão de ética e política. É para estas questões que agora nos voltamos: como as diferentes práticas de conhecimento – diferentes modos de imersão atenta – dão existência a diferentes mundos? (KIRKSEY, van DOOREN, MUNSTER, 2016, p. 48).

Os trabalhos que integraram e permearam este artigo, *Sopro d'Água, Por onde andam os porcos e Supremacia humana: o projeto falido* afluam questões como percepção de si e do outro como ação política. O exercício da nossa aten-

tividade pode modificar as nossas percepções de coletivo e que por mais que já estejamos submersos em prescrições de ser e estar, a atentividade para diferentes mundos e suas relações pode possibilitar a transmutação dessas ruínas em que vivemos.

Figura 5. Sopro d'água versão desaguando em mar (2019), de Gabriela Holanda.



Fotoperformance de Thaís Lima.
Fonte: Acervo da artista Gabriela Holanda.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, C. J. *A política sexual da carne: Uma teoria feminista-vegetariana*. São Paulo: Alaúde Editorial, 2018.
- ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- DERRIDA, J. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- HOLANDA, G. *Sopro d'Água: Corpo-ambiente em fluxo criando (de)composições em dança*. 2019. Dissertação (Mestrado em artes cênicas) – Escola de Teatro da Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- KRENAK, A. *O amanhã não está a venda*. São Paulo: Cia das Letras, 2020.
- LIE, D. *Supremacia humana: o projeto falido* (2019).
- Por onde andam os porcos*. Direção geral Kildery Iara. Direção artística Igor Peres e Kildery Iara. Intérpretes criadoras Kildery Iara, Marcela Aragão, Meujael Gonzaga e Marcela Felipe.
- RANCIÈRE, J. *O espectador emancipado*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- SÜSSEKIND, F. Sobre a vida multiespécies. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 159-178, abr. 2018.
- VAN DOOREN, T.; KIRSKEY, E.; MÜNSTER, U. Estudos multiespécies: cultivando artes de atentividade. Trad. Susana Oliveira Dias. *Revista ClimaCom Cultura Científica – pesquisa, jornalismo e arte*, ano 3, n.7, pp. 39-66, Dez. 2016.

EMERGENCIA CLIMÁTICA Y CARNISMO: UNA SALIDA POSIBLE DESDE UN ENFOQUE INTEGRADO SOCIO-CULTURAL Y NUTRICIONAL¹

Alexandra Navarro

María Marta Andreatta

1. PROBLEMAS ACTUALES Y SITUACIÓN GLOBAL

Los principios fundacionales de los estudios críticos animales – ECA – (Best, Nocella, Kahn, Gigliotti & Kemmerer, 2007) plantean, entre otros aspectos, una política de liberación total, que supone tanto la necesidad como la imposibilidad de separar la liberación de los animales humanos de los no humanos y de la Tierra, en una lucha integral e inclusiva, al mismo tiempo que diversa. Hoy en día, esta cuestión toma un nuevo impulso ante la pandemia por COVID-19, que proporciona un indicio de cómo la humanidad está viendo amenazada su capacidad de supervivencia, dado el impacto ambiental que provoca la cría y explotación de animales no humanos para consumo a nivel global, lo cual sólo podrá ser evitado a partir de profundos cambios en los

hábitos actuales, incluyendo la adopción consciente de dietas basadas en plantas.

El modo en que los alimentos de origen animal se producen, distribuyen, comercializan y consumen se ha transformado dramáticamente a lo largo de las últimas dos décadas a causa de la globalización, la urbanización, la apertura de los mercados internacionales y la liberación del comercio. En este contexto, los países de América Latina y el Caribe, cada uno con sus características socioculturales y económicas específicas, también padecen el impacto de los mencionados factores en los procesos de producción y consumo de alimentos. Así, se encuentran afectados los recursos naturales, cada vez más degradados y agotados; los capitales, infraestructura y tecnologías, en un proceso de creciente concentración; los pequeños productores, mujeres, jóvenes y pueblos originarios, que resultan excluidos del sistema debido a los precios inequitativos y elevados, tanto de los alimentos como de los insumos necesarios para producirlos; la alimentación de las personas, poco asequible para gran parte de la población que padece hambre, y poco saludable para quienes sí tienen acceso, con una presencia cada vez mayor de alimentos ultraprocesados, y en un marco de consumo insostenible. Al mismo tiempo, se registra un

enorme desperdicio de alimentos, estimado en 127 millones de toneladas al año, en una región donde amplios sectores de la población aún sufren las consecuencias del hambre (Santivañez, 2017).

Por su parte, los animales que son explotados para el consumo de su carne, leche o huevos malviven hacinados, tratados con violencia, padeciendo una constante medicalización de su existencia para crecer más rápido, para evitar contraer enfermedades relacionadas con la forma en que subsisten y para no pudrirse, literalmente, en vida, al estar todo el tiempo sobre sus heces y lastimándose (Navarro, 2016b). Debido al continuo suministro de antibióticos y antivirales, y al estar inmunodeprimidos, son más propensos a contraer virus, que luego, debido al traslado o al que son sometidos para su muerte, pueden expandir a escenarios lejanos de donde fueron criados, facilitando la propagación de enfermedades, tal como sucede ahora con la pandemia que afecta al mundo. De hecho, la evidencia científica muestra que todos los virus infecciosos de las últimas décadas están muy relacionados a la cría industrial de animales (UNEP, 2020).

Sin embargo, estas situaciones que afectan de manera crucial tanto a humanos como a animales no humanos de todo el mundo, no parece ser tomadas en cuenta por la industria

alimentaria, que significa a éstos últimos simplemente como unidades de producción, considerando su bienestar necesariamente secundario al beneficio que ofrecerán sus cuerpos (Joy, 2013) y, que, frente a situaciones como las que se viven en la actualidad, no ofrecen explicación alguna; explicación que sólo se encuentra en los trabajos científicos y en investigadores que publican de manera independiente sus indagaciones y conclusiones en torno a este complejo problema.

En este capítulo desarrollaremos una revisión y análisis de datos y bibliografía reciente acerca del sistema alimentario actual y su impacto en el medioambiente, en la salud humana y en la vida y el bienestar de los animales no humanos, como así también de las alternativas posibles a este escenario que, como estamos viendo, se ha vuelto insostenible y ha devenido, en este año 2020, en una crisis global.

2. EL CARNISMO Y EL ESCENARIO DE PRODUCCIÓN ALIMENTARIA ACTUAL

El sistema alimentario actualmente hegemónico en el planeta, es aquel que se sostiene en un consumo habitual de carnes y otros productos derivados de la explotación de animales no humanos, consumo que no suele ponerse en

cuestión. De hecho, los discursos que circulan habitualmente en torno a los hábitos alimentarios oscilan entre ‘veganos’, ‘vegetarianos’, ‘omnívoros’ y ‘carnívoros’, considerando que los dos últimos están desligados de la voluntad. Por esta confusión de términos muchas veces se invisibiliza que mientras las personas veganas o vegetarianas toman una elección alimentaria ética, de manera consciente, las demás aparentemente sólo ‘comen carne’. En este sentido, Melanie Joy (2013) problematizó tal uso de palabras y acuñó el concepto de “carnismo” para visibilizar el sistema de valores y creencias que subyace a la conducta de comer carne. No se puede hablar, entonces, de carnívoros u omnívoros, ya que, por definición, los primeros son animales que necesitan carne para sobrevivir, y los segundos son animales, humanos o no humanos, que tienen la capacidad fisiológica de digerir tanto vegetales como carnes.

El carnismo está afianzado en la sociedad y resulta complejo abordarlo porque se encuentra normalizado, legitimado e invisibilizado. Es justamente esta invisibilidad lo que hace que las personas consideren que su decisión de alimentarse de carne no es una elección, sino que es lo lógico, lo ‘normal’. Sin embargo, lo que se considera “normal” es simplemente el conjunto de creencias y conductas de la

mayoría (Joy, p. 32). Siguiendo la lógica de Bourdieu (2010), “...las regularidades inherentes a una condición arbitraria [...] tienden a aparecer como necesarias, incluso como naturales, por el hecho de que están en el principio de los esquemas de percepción y de apreciación a través de los cuales son aprehendidas” (p. 87). Con esto, señalamos que son sentidos producidos socialmente, contruidos socialmente, y no ‘realidades objetivas’. El carnismo es, además, y según Joy (2013,), una ideología: un conjunto compartido de creencias, además de las prácticas que reflejan dichas creencias. Es el discurso social de la legitimación de la hegemonía y se esfuerza por proporcionar un sistema general de objetivos o por justificar los actos de un grupo humano (Mora, 2002, pp. 21-22). Así, el carnismo, como dimensión ideológica, afecta la interpretación que los actores hacen de la realidad, produce emociones y guía los comportamientos que materializan sus representaciones. Entonces, el sistema carnista se apoya en la ideología carnista, ideología asumida como propia por los sujetos, desconocida en términos prácticos e innombrada en términos simbólicos. Para sostenerse, requiere de ciertas estrategias que no permitan a los sujetos conectar carne con animales, y animales con sintiencia; es decir, pensar en ellos desde un lugar de empatía. Y se sustenta cotidianamente en

el sistema alimentario, que ha señalado la carne como alimento fundamental, sinónimo simbólico de nutrición y riqueza. Asimismo, necesita de todo un conjunto de prácticas para perpetuarse, como lo son la producción ganadera, la industria cárnica y los consumos alimentarios de millones de personas que desconocen los procesos y los impactos de éstos en diversas aristas de su vida.

Dentro de estos impactos desconocidos, en la actualidad, las hipótesis en relación al lugar que ocuparía la cría industrial de animales en la transmisión del COVID-19 permanecen en la total ignorancia para la mayoría de las personas, que sigue asignando culpas a murciélagos o ciudades distantes con culturas diferentes; y por ello, más sencillas de señalar. Aunque no se descarta que la cría y consumo de animales silvestres hayan sido el primer eslabón en la cadena de contagio que dio paso a la actual pandemia global, estudios realizados en relación a enfermedades zoonóticas aparecidas en las últimas décadas, tales como MERS, SARS, gripe aviar o Ébola, indican que la cría industrial de animales también puede haber jugado un rol en la expansión del COVID-19 a los grupos humanos (UNEP, 2016). Esto no suele mencionarse debido, probablemente, no sólo a los intereses económicos involucrados, sino también a un

necesario cambio de hábitos al que debería someterse la población, que involucra políticas públicas e importantes inversiones económicas en salud y educación.

2.1 El impacto del carnismo en el medioambiente y en las poblaciones humanas

En lo que refiere al medioambiente, el sistema alimentario actual, en tanto sistema carnista (Joy, 2013) representa una de las principales amenazas en todos los niveles, desde el ámbito local hasta el mundial. Varios informes publicados por FAO en los últimos diez años dan cuenta de este preocupante escenario. Dentro del sistema alimentario, el impacto del sector ganadero y la industria cárnica en el medioambiente es profundo y de largo alcance, continúa creciendo y, según las proyecciones estadísticas, seguirá haciéndolo en el futuro con graves consecuencias a nivel global.

Las modificaciones en el uso de la tierra causadas por la expansión de los pastizales y la superficie destinada a la producción de forrajes, han modificado y reducido – y lo siguen haciendo – los hábitats naturales, constituyéndose así en una grave amenaza para la biodiversidad. A ello se suma la contaminación del agua y la sobrepesca – para obtener

materias primas para elaboración de piensos – y el comercio de fauna silvestre. Esto hace que en la actualidad la pérdida de especies sea entre 50 y 500 veces más alta que la registrada en toda la historia del planeta (Steinfeld et al, 2009). Asimismo, estos procesos son impulsores de enfermedades zoonóticas, tales como el Ébola, la gripe aviar, el SARS o el COVID-19, que nos ha enfrentado a una crisis sanitaria mundial sin precedentes, al menos en la historia reciente. En efecto, el incremento este tipo de enfermedades observado a nivel global se relaciona tanto con la alteración de los entornos naturales como con el hacinamiento que resulta de la cría masiva de ganado para consumo humano, tal como se mencionó en el apartado anterior. Según estimaciones recientes, alrededor del 60% de todas las enfermedades infecciosas en los seres humanos son zoonóticas. Si bien muchas de ellas tienen su origen en la fauna silvestre, el ganado suele servir de “puente epidemiológico” hacia las poblaciones humanas. Esto se encuentra potenciado en los sistemas de cría intensiva, con animales modificados genéticamente que carecen de la diversidad que le proporcionaría resistencia frente al contagio (UNEP, 2016).

Por otra parte, el sector ganadero contribuye al derroche y la contaminación de agua dulce, ya que es

responsable del 8% del consumo mundial de este recurso; principalmente, para la irrigación de los cultivos forrajeros. En América Latina y el Caribe, la extracción de agua para uso en agricultura se ha duplicado a una velocidad aún mayor al promedio mundial. Al mismo tiempo, en los procesos de producción se eliminan en el agua contaminantes biológicos, antibióticos, metales pesados, plaguicidas, entre otros compuestos, que contribuyen a la eutrofización¹, a las zonas ‘muertas’ en áreas costeras y a la degradación de los arrecifes de coral. También se usan cantidades importantes de agua en la elaboración de carne y de leche (FAO, 2017; Steinfeld et al, 2009).

La ganadería utiliza y degrada enormes extensiones de suelo, en tanto ocupa un 26% de la superficie terrestre libre de glaciares para pastoreo, mientras que el área destinada a la producción de forrajes representa el 33% del total de tierra cultivable. Así, a la producción de ganado para consumo humano se destina el 70% de la superficie agrícola y el 30% de la superficie terrestre del planeta. Esto la convierte en un factor fundamental en la deforestación, especialmente en América Latina, donde este fenómeno es más intenso: la tasa de deforestación en toda la región se ha estimado en 2,2 millones de hectáreas por año entre 2010 y 2015 y el 70% de

las tierras de la Amazonia, que antes eran bosques, hoy han sido convertidas en pastizales y los cultivos forrajeros cubren una gran parte de la superficie restante. Asimismo, a lo largo de cinco décadas (1961-2009), el cultivo intensivo – como en el caso de la soja para ser utilizada principalmente para alimentar ganado – ha resultado en un aumento del 150% de la producción, si bien la superficie agrícola solo creció un 12%, lo cual implica un enorme desgaste de los suelos por pérdida de nutrientes (FAO, 2011, 2017; Steinfeld et al, 2009). Cabe destacar que estas estimaciones fueron realizadas antes de los incendios masivos provocados en 2019 en la Amazonia, con lo cual puede inferirse que la situación actual es aún peor a la descrita en estos informes previos.

El sistema alimentario carnista es responsable de una importante proporción de los gases de efecto invernadero – GEI –¹ que se liberan en la atmósfera. Las emisiones provenientes de la industria ganadera representan el 14,5% de las emisiones de GEI inducidas por el ser humano e inciden directamente en el calentamiento global. Estos gases incluyen el óxido nitroso y el dióxido de carbono asociados a la producción, procesamiento y transporte de forrajes y el metano resultante de la fermentación ruminal de los animales (vacas) criados para consumo humano. Todos ellos contri-

buyen significativamente a la lluvia ácida y a la acidificación de los ecosistemas (Gerber et al, 2013).

Los efectos del sistema alimentario carnista en el medioambiente tienen, además, su correlato en las poblaciones humanas; particularmente, en las que habitan las zonas más afectadas. En efecto, el 40% de las zonas con las tierras más degradadas del planeta coinciden con las de mayores tasas de pobreza (FAO, 2011). En América Latina, las explotaciones campesinas a pequeña escala coexisten con otras de mayores magnitudes y recursos, lo cual no hace más que reproducir y profundizar las desigualdades sociales ya existentes (Santivañez, 2017). Al mismo tiempo, la utilización de la producción agrícola para alimentar animales en lugar de seres humanos, contribuye de manera directa a dificultar el acceso al alimento a millones de personas. Debido a la demanda de carnes, se destinan a la alimentación animal casi un tercio de la producción mundial de cereales y soja, como se mencionó previamente, en lugar de emplear esos suelos para cultivos variados que puedan llegar directamente a las poblaciones humanas (Steinfeld et al, 2009). A su vez, esos animales destinados para alimentación humana serán monopolizados y consumidos por los países y sectores económicamente más desarrollados (Moyano Fernández, 2018).

Este complejo panorama, en el cual están involucrados la cultura alimentaria centrada en el consumo de carne – que parece ser incuestionable –, el agresivo accionar publicitario de la industria alimentaria – que necesita vender sus productos al mayor número posible de personas sin importar las consecuencias –, el discurso médico hegemónico – que sostiene, de manera ya anacrónica, la necesidad biológica de la ingesta de carnes, huevos y lácteos – y el avance insostenible de las industrias ganadera y cárnica (Andreatta, 2017; Navarro, 2016), impacta gravemente en la salud humana. Por un lado, décadas de evidencia científica dan cuenta de que el denominado patrón alimentario occidental – rico en productos de origen animal, harinas refinadas y azúcar, y pobre en hortalizas, legumbres, frutas y cereales integrales – está fuertemente asociado con el desarrollo de enfermedades no transmisibles (ENT): cardiovasculares, diabetes tipo 2 y tumores malignos, que, además, se ubican entre las primeras causas de mortalidad en la actualidad (Andreatta, 2010; Navarro & Andreatta, 2019).¹ No obstante, la demanda mundial de carne y lácteos está experimentando un importante crecimiento, particularmente por parte de la clase media emergente. Las razones culturales y los patrones socioculturales han influido en los hábitos de consumo y en

los puntos de vista de los consumidores acerca de la calidad de los productos animales (Krystallis & Arvanitoyannis, 2006) y los intentos realizados para contener el elevado consumo de estos productos no han dado resultado. En América Latina, los cambios en los patrones alimentarios, con la inclusión cada vez mayor de productos ultraprocesados – entre ellos, los de origen animal: embutidos, quesos untables, golosinas de todo tipo, etc. – y las dificultades de amplios sectores de la población para acceder a frutas, verduras, legumbres y cereales de calidad en cantidades suficientes, conducen a un incremento de enfermedades ligadas a la malnutrición, conviviendo el sobrepeso y la desnutrición crónica (Santivañez, 2017). Por otra parte, la ganadería, debido a la contaminación de suelos y aguas con los desechos de animales – tratados con antibióticos y hormonas resistir la crianza industrial –, genera no sólo enfermedades y sufrimiento en ellos mismos, sino también múltiples problemas de salud en los seres humanos, tales como la resistencia a los antibióticos. Asimismo, el derrame de materia orgánica, patógenos y residuos farmacológicos en los ríos, lagos y aguas costeras afecta significativamente, directa e indirectamente, a la salud humana, especialmente la de los sectores más desfavorecidos (PNUMA, 2019; Steinfeld et al, 2009).

2.2 *El sistema carnista y sus consecuencias para los animales no humanos*

Para cerrar este análisis acerca de las consecuencias del actual sistema alimentario, desde una perspectiva no antropocéntrica, no podemos dejar de mencionar su impacto en los animales destinados al consumo de los seres humanos, quienes sufren maltrato y muerte moralmente injustificados. La industria ganadera se ocupa de la etapa de ‘producción’, proceso de crianza en *feedlot*, por lo general, para atender la demanda masiva de carnes que, como se mencionó previamente, supone una vida de hacinamiento y exposición a un trato violento. La industria cárnica, por su parte, es la que se encarga de darles muerte en circunstancias muy poco compasivas, justificadas históricamente por prácticas alimentarias que incluyen animales argumentando que, por el sólo hecho de serlo y por utilizárselos para bienestar de los humanos, no sería relevante su condición moral ni su sintiencia, dos cuestiones invisibilizadas por los grupos involucrados en su explotación (Navarro, 2016a).

La alimentación con productos de origen animal, especialmente carne vacuna y derivados, ha sido trabajada representacionalmente en la cultura ligándola a una concepción de que su consumo es normal – normalizado

socialmente –, natural – biológicamente –, necesario – fisiológicamente – (Joy, 2013) y nacional – identitariamente – (Navarro, 2016a); concepciones originadas en la educación especista (Guerrero Azañedo, 2013; Navarro 2016a; Pedersen, 2004) recibida desde la infancia, que logra una perfecta disociación entre la carne a consumir y el animal de la que proviene – su referente ausente – (Adams, 1991), a partir de un trabajo de dicotomización, desindividualización, cosificación (Joy, 2013) y ficción de sumisión voluntaria (Navarro, 2016b). La visión antropocéntrica dominante ha ignorado que la explotación masiva y brutal de los animales no humanos y de la naturaleza en su conjunto es una parte importante de la historia de la humanidad, en la que, junto a la explotación de seres humanos, se ha basado el capitalismo desde sus inicios hasta hoy (Hribal, 2014). Pensadores tan opuestos como Adam Smith y Karl Marx comparten el reconocimiento del enorme papel que los animales no humanos han tenido en los primeros procesos de acumulación de capital. En la actualidad, diversos teóricos de los ECA coinciden en que dar prioridad excluyente, o considerar únicamente los intereses humanos en el planeta, no tiene fundamento moral (Almirón, 2016a, 2016b; Nibert, 2002; Hribal, 2014; entre otros). Debido a lo que las ciencias han

revelado acerca de la capacidad de sintiencia, disfrute y sufrimiento de los otros animales, esta posición ya no es defendible, como lo explicita la Declaración de Cambridge sobre la Consciencia (Low et al, 2012).

3. DIETAS BASADAS EN PLANTAS: UNA OPORTUNIDAD PARA LA SALUD DE TODO EL PLANETA

Ante el panorama descrito previamente, diversos grupos de investigación alrededor del mundo se han abocado a estudiar y comparar el impacto ambiental y la eficiencia de diferentes tipos de dieta, en busca de alternativas sostenibles, orientadas a proteger a las futuras generaciones de seres que habiten nuestro planeta. En este sentido, en la publicación de Hallström, Carlsson-Kanyama y Börjesson (2015) se muestra la sistematización de los resultados de catorce estudios desarrollados en países europeos y en India entre los años 2005 y 2014, en los cuales se analizaron las emisiones de GEI y la demanda de tierras para producción alimentaria sobre un total de 49 escenarios dietarios diferentes. Las estimaciones indican que la alimentación vegana (vegetariana estricta) reduciría las emisiones de GEI entre 25-55% y la demanda de tierras para producción alimentaria entre 50-60%, al compararla con la dieta actual

de cada una de las regiones de donde se pudieron tomar datos, seguida por la dieta ovo-lacto-vegetariana que arrojó valores del 20-35 % y 30-50 %, para las mismas variables.

Por su parte, el análisis realizado por Springmann y colaboradores (2016) comparó el efecto a largo plazo de cuatro escenarios dietarios: uno de referencia, basado en estimaciones de la FAO de los consumos al momento de desarrollar el análisis; otro basado en las recomendaciones de las guías alimentarias nacionales; un escenario ovo-lacto-vegetariano y otro vegano. Las conclusiones indicaron que la dieta vegana sería la que mayores beneficios reportaría en cuanto a la reducción de GEI para el año 2050 y que las directrices de las guías alimentarias – que incluyen distintos alimentos obtenidos de animales no humanos – elaboradas por instituciones legitimadas y están pensadas para mejorar el estado de salud de las poblaciones humanas, tendrían un efecto negativo en la salud del planeta en su conjunto. Esta situación llevó a la Organización de las Naciones Unidas a elaborar en el año 2010 un documento donde se recomendaba un “cambio sustancial en las dietas a nivel global”, evitando el consumo de productos de origen animal (UNEP, 2010, p. 82).

En un trabajo más reciente, Springmann y su equipo (2018) estimaron nuevamente el impacto ambiental, entre otras cuestiones, de distintos tipos de dieta, incluyendo en tal análisis todas las regiones del mundo, con datos de más de 150 países. Concluyeron que la sustitución de los productos alimentarios obtenidos de animales por alimentos de origen vegetal resultaría efectiva para disminuir significativamente el impacto ambiental – sobre todo, las emisiones de GEI – y reducir la mortalidad prematura por ENT, particularmente en los países de ingresos altos y medios. Al mismo tiempo, observaron que podría producirse un incremento en el uso del agua y de tierras para cultivos, especialmente en países de bajos ingresos, lo cual daría cuenta de la necesidad – cada vez más urgente – de desarrollar estrategias orientadas a un mejor manejo de los terrenos disponibles para cultivos y a la provisión de tecnologías para el suministro de agua en cantidad suficiente. En este último grupo de países, la aplicación de fertilizantes también podría ser problemática, indicando la importancia de utilizar métodos alternativos y no contaminantes en la producción agrícola.

Por otra parte, contamos con datos de un trabajo realizado recientemente en Argentina (Arrieta & González, 2018), el cual encontró que las emisiones de GEI relacionadas

con el patrón alimentario argentino actual son muy elevadas y, dentro de las mismas, la producción de carne genera un 71% de ese total. De manera similar a los estudios mencionados previamente, construyeron escenarios dietarios alternativos – estandarizados en contenido de calorías y de nutrientes, acorde a las recomendaciones vigentes – para establecer comparaciones con el consumo actual: un modelo basado en las Guías Alimentarias para la Población Argentina; un modelo que excluyó la carne de rumiantes (vaca) pero incluyó la de aves, cerdo y peces, además de lácteos y huevos; un modelo ovo-lacto-vegetariano y un modelo vegetariano estricto. Los resultados del análisis muestran que, en comparación con el consumo actual, la adopción de la dieta propuesta por las Guías Alimentarias reduciría las emisiones de GEI en un 28%; la alimentación sin carne de rumiantes, un 62%; la ovo-lacto-vegetariana, 69%; y la dieta vegana, 73%. Además, los autores recomiendan incluir en futuras Guías Alimentarias el impacto ambiental del consumo alimentario para contribuir a la concientización de la población acerca de esta problemática. Cabe mencionar aquí que, recientemente, el Senado de nuestro país dio media sanción a un proyecto que declara la emergencia climática y ecológica. Si bien se trata de un antecedente significativo, no se han realizado más

avances en el debate y la ley continúa sin ser aprobada y, mucho menos, implementada.

La evidencia citada previamente muestra cómo el cambio alimentario se constituye en uno de los factores determinantes que contribuiría para paliar la situación de emergencia a la cual nos enfrentamos. En efecto, llegados a este punto del texto, podemos plantear que, dado un escenario donde el consumo alimentario de productos animales fuera muy bajo – o, mejor aún, donde los no humanos estuvieran incluidos en la comunidad moral y, por lo tanto, no pudieran ser usados ni tratados como cosas bajo ninguna circunstancia – no estaríamos enfrenando el actual nivel de daño a los ecosistemas y, muy probablemente, tampoco la emergencia sanitaria y social que ha desatado la pandemia por COVID-19. En tal sentido, nos atrevemos a afirmar que las dietas veg(etari)anas no solo contribuirían a la prevención de ENT, sino que también protegerían a la humanidad y al planeta en su conjunto frente a la crisis climática y al surgimiento de zoonosis para la cuales no contamos con una respuesta inmune adecuada.

No obstante, las dietas veg(etari)anas aún son cuestionadas desde los grupos hegemónicos dentro del sector salud y generan también desconfianza entre la población

en general, quienes las consideran deficientes en ciertos nutrientes esenciales para el crecimiento y el mantenimiento de la salud (Andreatta, 2017). La información disponible actualmente muestra que la alimentación veg(etari)ana – incluida la vegana – bien planificada es saludable, nutricionalmente adecuada, además de contribuir a la prevención y al tratamiento de ciertas enfermedades, como ya se mencionó previamente. Estas dietas son apropiadas para todas las etapas del ciclo vital, incluidos el embarazo, la lactancia, la infancia, la niñez, la adolescencia y las edades avanzadas, y también para los atletas (Position ADA & Canada, 2003; Position ADA, 2009; Sociedad Argentina de Nutrición, 2014; Vesanto, Craig & Levin, 2016). Asimismo, por el momento no existe evidencia de una mayor prevalencia de enfermedades por carencias nutricionales entre las personas veg(etari)anas que entre la población que no lo es (Andreatta, 2017). En definitiva, las dietas veg(etari)anas y, particularmente, la vegana, son posibles de ser puestas en práctica sin perjudicar la salud humana, son más amigables con el medioambiente y más justas con los demás animales con los cuales compartimos el planeta.

4. BREVE REFLEXIÓN FINAL

Habiendo hecho el recorrido previo, resulta difícil ignorar la problemática que representa el sistema alimentario actual – orientado a una producción y consumo cada vez mayor de productos animales – para el medioambiente, para la salud humana y para la equidad intra e interespecie. Estamos en plena crisis climática, las poblaciones humanas presentan alta prevalencia de ENT asociadas a la mala alimentación y, en el momento actual, atraviesan una emergencia sanitaria y social a raíz del surgimiento y expansión de COVID-19, cuyo origen se sitúa en un modelo de producción injusto y cruel para los demás animales, que busca eliminar hasta donde sea posible la agricultura ecológica y a pequeña escala, y que genera una inequidad creciente en el acceso ya no solamente a lo que se considera una alimentación saludable, sino al agua potable y a alimentos suficientes para evitar la desnutrición.

Desde los espacios académicos tenemos la obligación de dar a conocer esta realidad y de investigar y educar para un cambio de paradigma que nos lleve a una relación respetuosa con el planeta y todas las formas de vida que lo habitan. Los hechos recientes nos están mostrando con una

claridad sin precedentes la necesidad urgente de alcanzar formas de coexistencia orientadas a mitigar la catástrofe ambiental y accionar en favor de la supervivencia de todas las especies.

REFERENCIAS

ADAMS, C. Ecofeminism and the Eating of Animals. *Hypathia*, 6, 134-137, 1991.

ALMIRÓN, N. Beyond Anthropocentrism: Critical Animal Studies and the Political Economy of Communication. *The Political Economy of Communication*, 4(2), 54-72, 2016a.

ALMIRÓN, N. *Capitalismo y trato animal*. Alternativas económicas, 39, 50-51, 2016b. Disponible en: <https://alternativaseconomicas.coop/articulo/analisis/capitalismo-y-trato-animal>

ANDREATTA, M.M. Patrón alimentario y desarrollo de tumores de vías urinarias en Córdoba (Tesis doctoral). Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina, 2010.

ANDREATTA, M.M. ¿Veganos en riesgo? Un análisis de los cuestionamientos habituales a la calidad nutricional de la alimentación vegana. En: Navarro, A. & González, A.G. (Eds.), *Es tiempo de coexistir: perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos* (pp. 50-73). Alejandro Korn: Ed. Latinoamericana Especializada en ECA, 2017.

ARRIETA, E.M. & GONZÁLEZ, A.D. Impact of current, National Dietary Guidelines and alternative diets on greenhouse gas emissions in Argentina. *Food Policy*, 79, 58-66, 2018.

BEST, S., NOCELLA, A. J., II, KAHN, R., GIGLIOTTI, C., & KEMMERER, L. Introducing critical animal studies. *Journal of Critical Animal Studies*, 5(1), 4-5, 2007.

BOURDIEU, P. El sentido práctico. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.

FAO. *El estado de las tierras y el agua en el mundo*. Roma, 2011.

Disponible en: <http://www.fao.org/docrep/015/i1688s/i1688s00.pdf>

FAO. *Panorama de la seguridad alimentaria en América Latina y el Caribe*.

Santiago, Chile, 2017. Disponible en: <http://www.fao.org/3/a-i6747s.pdf>

GERBER, P. J., STEINFELD, H., HENDERSON, B., MOTTET, A., OPIO, C., DIJKMAN, J., FALCUCCI, A. & TEMPIO, G. *Tackling climate change through livestock – A global assessment of emissions and mitigation opportunities*. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO), 2013.

GUERRERO AZAÑEDO, S. (24 de enero de 2013). Educación Especista:

Cómo inculcar un prejuicio. TVAnimalista.com. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=b1c3j-tKsD0>

HALLSTRÖM, E., CARLSSON-KANYAMA, A. & BÖRJESSON, P.

Environmental impact of dietary change: a systematic review.

Journal of Cleaner Production, 91, 1-11, 2015.

HRIBAL, J. *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*.

Madrid: Ochodoscuatro Ediciones, 2014.

JOY, M. *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas*. Una introducción al carnismo. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2013.

KRYSTALLIS, A. & ARVANITOYANNIS, I.S. Investigating the concept of meat quality from the consumers' perspective: the case of Greece. *Meat Science*, 72, 164 -176, 2006.

LOW, P. PANKSEPP, J., REISS, D., EDELMAN, D., VAN SWINDEREN, B. & KOCH, C. (2012). *The Cambridge Declaration on Consciousness*.

Cambridge, UK: University of Cambridge. Disponible en:

<http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>

MORA, M. La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici.

Athenea Digital, 2, 1-25, 2002.

MOYANO FERNÁNDEZ, C. ¿Alimentarnos libremente o por igual?

Solidaridad e identidad. *Revista Bioética y Derecho*, 42, 89-104, . 2018.

- NAVARRO, A. Carnismo y educación especista: redes de significaciones en las representaciones sociales que estructuran el especismo antropocéntrico en Argentina. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, II (II), 53-102, 2016a.
- NAVARRO, A. Representaciones e identidades del discurso especista: el caso de la carne vacuna y sus derivados en la Argentina (2000-2012). (Tesis doctoral), 2016b. Disponible en SEDICI: <http://hdl.handle.net/10915/52068>
- NAVARRO, A., & ANDREATTA, M.M. Sistema alimentario carnista y crisis climática. *Question/Cuestión*, 1(64), 2019.
- NIBERT, D. *Animal Rights, Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
- PEDERSEN, H. Schools, Speciesism, and Hidden Curricula: The Role of Critical Pedagogy for Humane Education Futures. *Journal of Futures Studies*, 8(4): 1-4, 2004. Disponible en:
- PNUMA. Fronteras 2018/19. Nuevos temas de interés ambiental. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Nairobi. 2019.
- Position of the American Dietetic Association. Vegetarian diets. *Journal of the American Dietetic Association*, 109, 1266-1282, 2009.
- Position of the American Dietetic Association and the Dietitians of Canada. Vegetarian diets. *Journal of the American Dietetic Association*, 103, 748-65, 2003.
- SANTIVANEZ, T. (Coord) Reflexiones sobre el sistema alimentario en América Latina y el Caribe y perspectivas para alcanzar su sostenibilidad. Santiago, Chile: FAO, 2017.
- SOCIEDAD ARGENTINA DE NUTRICIÓN. Alimentación vegetariana. Posición de la Sociedad Argentina de Nutrición, 2014. Disponible en: <https://bit.ly/2sjvB7T>
- SPRINGMANN, M., WIEBE, K., MASON-D'CROZ, D., SULSER, T.B., RAYNER, M. & SCARBOROUGH, P. Health and nutritional aspects of sustainable diet strategies and their association with environmental impacts: a global modelling analysis with country-level detail. *Lancet Planet Health*, 2, e451-61, 2018.

SPRINGMANN, M.; GODFRAY H.C.J., RAYNER, M., & SCARBOROUGH, P. Analysis and valuation of the health and climate change cobenefits of dietary change. *PNAS*, 113 (5), 4146–4151, 2016.

STEINFELD H., GERBER, P. , WASSENAAR, T., CASTEL, V., ROSALES, M., & DE HAAN, C. La larga sombra del ganado. Problemas ambientales y opciones, 2009. Disponible en:
<http://www.fao.org/docrep/011/a0701s/a0701s.pdf>

UNEP-United Nations Environment Programme. Assessing the environmental impacts of consumption and production: priority products and materials, a report of the working group on the environmental impacts of products and materials to the international panel for sustainable resource management. Nairobi, 2010.

UNEP. UNEP Frontiers 2016 Report: Emerging Issues of Environmental Concern. United Nations Environment Programme, Nairobi, 2016. Disponible en: https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/7664/Frontiers_2016.pdf?sequence=1&isAllowed=y

UNEP. *Coronavirus: ¿llegó para quedarse?* 2020. Disponible en: <https://www.unenvironment.org/es/noticias-y-reportajes/reportajes/coronavirus-llego-para-quedarse>

VESANTO, M., WINSTON CRAIG, W. & LEVIN, S. Position of the Academy of Nutrition and Dietetics: Vegetarian Diets. *Journal of the Academy of Nutrition and Dietetics*, 116(12), 1970-1980, 2016.

A GUERRA E OS HUMANOS-DEMAIS-ANIMAIS: UMA LEITURA ANTI-SEXISTA E ANTI-ESPECISTA DA PEÇA *BLASTED*, DE SARAH KANE

Débora Gil Pantaleão

INTRODUÇÃO

Em *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica* (2011), a professora, pesquisadora e escritora brasileira Maria Esther Maciel, organizadora do livro, introduz no prólogo dois grandes eixos de discussão que vem sendo trabalhados recentemente sobre o que denominamos de Estudos Animais, sendo o primeiro o que trata do animal e da animalidade, o segundo que se volta para as relações complexas entre humanos e animais não humanos. Para a autora, são estudos que nos possibilitam novos modos de pensar, até mesmo fora do domínio do antropocentrismo e do especismo, o próprio conceito de humano.

Trata-se de estudos para além da dinâmica metafórica extremamente abordada durante longo período na crítica e teoria literária. Parte dos artistas contemporâneos vem trazendo essas questões ético-políticas na relação com outros

seres vivos para os seus trabalhos e isso nos exige refletir a respeito.

Sendo assim, pretendemos trabalhar, neste texto, com o segundo eixo mencionado por Maria Esther Maciel, o das complexas relações humanos-demais-animais sabendo, pois, que o especismo acaba por limitar as análises a respeito das peças teatrais de Sarah Kane, vendo a questão animal apenas como elemento metafórico, enquanto que o texto de Kane exige mais de seu leitor/espectador, ousamos dizer, exige uma leitura ao mesmo tempo anti-sexista e anti-especista, estando aqui a chave para compreender a profundidade de seu trabalho, que atravessou diversas pautas de luta, propondo-se ou não a isso.

Stefani Brusberg-Kiermeier (2010), em artigo “Cruelty, violence, and rituals in Sarah Kane’s plays”, parece, inicialmente, que irá refletir a respeito da personagem Cate em *Blasted* (1995) a partir de uma perspectiva anti-especista quando afirma que a peça nos mostra como o ato de se alimentar e o conteúdo das refeições não exige mais formas tradicionais ritualísticas, contudo acaba por focar apenas no fato de tal tradição ter se tornado entediante e sem sentido, enfatizando a inevitabilidade de Cate alimentar-se de salsicha no

final da peça teatral, embora sem explorar nenhuma reflexão a respeito dessa “inevitabilidade”.

Nos comprometemos, então, a considerar, em nossa leitura do texto de Kane, essa outridade animal que aparece em seu trabalho, o que esta autora nos apresenta em palco ou nos tenta apresentar, ao relacioná-la com a guerra e sua crueldade.

1. SARAH KANE E O PESADUME DA VIDA

No universo infinito da literatura sempre se abrem outros caminhos a explorar, novíssimos ou bem antigos, estilos e formas que podem mudar nossa imagem do mundo.

Ítalo Calvino.

Autora das peças teatrais *Blasted* (*Ruínas*¹⁸, 1995), *Phaedra's Love* (*O amor de Fedra*, 1996), *Cleansed* (*Purificados*, 1998), *Crave* (*Falta*, 1999) e *4.48 Psychosis* (*4:48 Psicose*, 2000), Sarah Kane (1971-1999) é considerada pela crítica contemporânea um dos grandes nomes da dramaturgia da década de 90 escrita na Inglaterra. Contudo, nem sempre as

¹⁸ Todos os títulos traduzidos foram retirados da versão portuguesa *Teatro Completo Sarah Kane*. Porto: Campo das Letras, 2001. Tradução de Pedro Marques.

peças de Kane foram tratadas e investigadas com o devido respeito e profundidade. Jornais e programas de televisão como o *Newsnight* e o *The World At One* (DE VOS, 2011) chegaram até mesmo a chamar a dramaturga de “rape-play-girl”, algo como “garota das peças de estupro”.

Para De Vos (2011), aqueles que a defenderam, Harold Pinter e Edward Bond são dois exemplos destes, acreditaram que havia algo em seu trabalho que a colocava em uma linha histórica dos grandes reformadores e reformadoras do teatro britânico.

Recorrendo às palavras de Graham Saunders, em *About Kane: the playwright & the work* (2009), experienciar o teatro de Sarah Kane significa estar nesse território desconhecido ou não familiar e perturbador, a partir de situações levadas ao extremo do amor e da crueldade, o sofrimento, os corpos abusados e torturados, dentre outros aspectos explorados nesses textos e contextos.

O que parece ter perturbado os valores britânicos do período em que Kane escreveu sua dramaturgia, não podemos esquecer que era uma autora lésbica, são justamente os temas que elencou para abordar em suas peças teatrais, unidos à forma em que esses temas foram expressos, ou seja, algo que Terry Eagleton (2017) já havia nos ensinado que é tratar o

que é dito e *o como é dito* na análise da obra literária, considerando que o seu conteúdo é indissociável da linguagem pela qual se apresenta.

Críticos como o próprio Graham Saunders se equivocam, por exemplo, ao afirmar que Kane se identificava com “valores masculinos” (SAUNDERS, 2019). Vale perguntar aqui o que seriam esses valores ditos masculinos? Ora, Kane era preocupada com o que estava posto, com as relações de poder, com a violência vivida pelas mulheres e pelos mais vulneráveis, incluem-se aí os animais não humanos, não é à toa que adictos, loucos, mulheres e homens perturbados pelo sistema patriarcal machista e capitalista estão presentes em seu trabalho artístico.

Se Ítalo Calvino, ao ser convidado para ministrar conferências em Harvard pela Charles Eliot Norton Poetry Lectures, a partir de suas *Seis propostas para o próximo milênio* (1990), elenca a leveza como um dos elementos essenciais que o(a) escritor(a) deveria alcançar em seus textos literários, Kane lida com a sua literatura justamente de maneira oposta, pois coloca em nossos ombros o pesadume da vida. Sua consciência desse pesadume é a sua condição para escrever.

Reflitamos, então, sobre o que será o nosso foco para esse trabalho, a saber, o modo como Kane apresenta, através da violência e do horror, o disparate das relações de poder entre homens-mulheres, homens-mulheres-demais-animais através de suas nuances performáticas.

2. VIOLÊNCIA, TERROR E HORRORISMO

Em *Horrorism: naming contemporary violence* (2009), a filósofa feminista italiana Adriana Cavarero atenta para o uso equivocado na contemporaneidade de palavras como “guerra” e “terrorismo”. Essas palavras evocariam, segundo a autora, conceitos do passado, confundindo-os, ao invés de dotá-los de uma nova relevância. Ao dizer “guerra” e “terrorismo” falamos de determinadas práticas violentas cobertas pelos Estados ou por instituições que possuem suas próprias justificativas para tais feitos e que as consideram “estratégias políticas”. Quando dizemos “horror” ou “terror”, segundo Cavarero, nos direcionamos diretamente para aqueles que sofrem determinada violência, não para aqueles que as cometem e que ganham conotações gloriosas como “o combatente”, “o mártir”, e assim por diante.

Mais do que a guerra, quando olhamos pela perspectiva de suas vítimas, o que temos é o horror. Cavarero (2009) nos mostra que, enquanto, por um lado, a violência contra pessoas indefesas se torna cada vez mais feroz, a linguagem se mostra incapaz de se renovar para nomear tais ações, mascarando-as, ao invés de lhes dar uma outra roupagem.

A filósofa nos convida, então, a utilizar a palavra horrorismo para situações de horror que exemplifica: um motorista suicida que explode o seu automóvel em meio a uma multidão no Iraque, matando soldados estadunidenses e pessoas iraquianas (26 vítimas, 2005, Bagdá); uma vila no Iraque que é atacada por mísseis estadunidenses, enquanto mulheres, crianças e musicistas faziam uma festa (45 vítimas, 2004, Makr-al-Deeb); o conflito xiita-sunita no Iraque pós-Saddam Hussein (300 mil mortos em uma semana, 2006); dentre outros.

Assim, Adriana Cavarero parte da etimologia das palavras “terror” e “horror” para uma melhor compreensão por parte do leitor. Vejamos o que diz sobre o “terror”:

A etimologia da palavra "terror" e as formas correspondentes em muitas línguas modernas remontam aos verbos latinos "*terreo*" e "*tremo*". Caracterizadas pela raiz "* ter", indicando o ato de tremer, essas palavras, por sua vez, derivam dos verbos gregos "*tremo*" ou

"*treo*", que, segundo Chantraine, se referem "ao medo não como uma dimensão psicológica, mas como um Estado físico". Assim, seguindo a etimologia, o reino do terror é caracterizado pela experiência física do medo, manifestada em um corpo trêmulo (CAVARERO, 2009, p. 4 – tradução nossa)¹⁹.

A percepção do terror por via do corpo ou a reação física do terror neste corpo nos remete, de acordo com a pensadora, para o movimento de fuga a partir do ponto em que "*o tresas*" significa alguém que foge. Faz-se aqui a conexão entre aquele que treme e aquele que foge: "'terror' é, nesse sentido, o que exhibe um vínculo específico com o tipo de medo total, sinônimo de desordem absoluta e perda de controle, conhecido como pânico" (CAVARERO, 2009, p. 5 – tradução nossa)²⁰. Isso faz com que seja também importante destacar a etimologia da palavra "pânico":

¹⁹ The etymology of the word "terror" and the corresponding forms in many modern languages goes back to the Latin verbs "*terreo*" and "*tremo*". Characterized by the root "**ter*", indicating the act of trembling, these words in turn derive from the Greek verbs "*tremo*" or "*treo*", which, according to Chantraine, refer "to fear not as a psychological dimension but as a physical state". So, going by the etymology, the realm of terror is characterized by the physical experience of fear as manifested in a trembling body (CAVARERO, 2009, p. 4).

²⁰ "'terror' is this sense displays a specific link with the kind of total fear, synonymous with absolute disorder and loss of control, known as panic" (CAVARERO, 2009, p. 5).

A etimologia da palavra "pânico", do grego "*panikos*", remonta ao nome do deus Pan, que significa literalmente "tudo" e, na mitologia, designa o deus das montanhas e da vida rural ou, mais geralmente, um poder telúrico que encarna a totalidade do universo. O medo de pânico, ou terror de pânico, era o que os antigos chamavam de sentimento de medo total, repentino e inexplicável, causado pela presença do deus. Embora para os antigos e para o léxico psicológico moderno, o pânico seja principalmente uma experiência individual, é fácil ver por que o termo se presta a designar aquelas experiências coletivas em que massas aterrorizadas fogem de catástrofes naturais como terremoto, inundações ou furacões. Mudando o foco para a violência humana, as ciências sociais modernas estão interessadas principalmente no pânico coletivo de um grande número de pessoas aglomeradas em espaços restritos. A contiguidade dos corpos torna as massas particularmente suscetíveis ao contágio do terror, transmitindo e aumentando seus efeitos. A reação individual de fuga da morte violenta é transformada na produção coletiva da própria morte (CAVARERO, 2009, p. 5 - tradução nossa)²¹.

²¹ The etymology of the word "panic", from the Greek "*panikos*", leads back to the name of the god Pan, which literally signifies "all" and in mythology designates the god of the mountains and the rural life or, more generally, a tellurian power that incarnates the totality of the universe. Panic fear, or panic terror, was what the ancients called the feeling of total fear, sudden and unexplainable, caused by the presence of the god. Although for the ancients as well as for the modern psychological lexicon, panic is primarily an individual experience, it is easy to see why the term lends itself to designating those collective experiences in which terrorized masses flee from natural catastrophes like earthquake, floods, or hurricanes. Shifting their focus to human violence, the modern social sciences are primarily interested in the collective panic of large numbers of people crowded into restricted spaces. The contiguity of bodies makes masses particularly susceptible to the contagion of terror, transmitting and heightening its effects. The individual reaction

Ao tratar da guerra, “essa recíproca matança”, como diz a autora em determinado momento do texto, tanto o terror quanto o horror possuem terras férteis, “o terror é parte da guerra; mais do que uma arma estratégica, é sua própria essência” (CAVARERO, 2009, p. 11 – tradução nossa)²² e adiciona “mas aninhado ao terror está o horror, como o núcleo de uma violência ainda mais profunda e ao mesmo tempo excessiva” (CAVARERO, 2009, p. 12 – tradução nossa)²³. Além disso, “é horror, acima de tudo, que se espalha pelo cenário do massacre da guerra” (CAVARERO, 2009, p. 12 – tradução nossa)²⁴.

Em *Blasted*, de Kane, temos três personagens: Ian, Cate, um terceiro intitulado *Soldier* (Soldado), e cinco cenas. O drama se passa dentro de um caro quarto de hotel na cidade inglesa Leeds, que está em guerra. Não temos nenhuma informação sobre esta dentro do texto, contudo, quando Kane é entrevistada pela jornalista Rosie Boycott sobre a reação negativa do público em relação a sua peça, Kane afirma que isso

of flight from violent death is transformed into the collective production of death itself (CAVARERO, 2009, p. 5).

²² “terror is a part of war; more than a strategic weapon, it is its essence” (CAVARERO, 2009, p. 11).

²³ “but nestled within terror is horror, like the nucleus of an even more profound and at the same time excessive violence” (CAVARERO, 2009, p. 12).

²⁴ “it is horror above all that spreads over the scene of war’s massacre” (CAVARERO, 2009, p. 12).

não a surpreendeu e lembra a violência que estava sendo perpetuada na região da Bósnia por garotos de quinze e dezesseis anos que estavam estuprando e saqueando pelo país. Segundo Kane, quando alguém que está fora desse espaço dirige sua atenção para pensá-lo, isso irrita os ingleses (SAUDERS, 2009).

Em *Blasted*, o terror e o horror se aninham para além da guerra em si. A peça parece nos apresentar as diversas guerras por muito tempo invisibilizadas para além da guerra visível. O sexismo/misoginia, o racismo, a xenofobia, o especismo, para citar alguns exemplos.

Na primeira cena, temos Cate, uma jovem lacto-vegetariana de vinte e um anos de classe média baixa, e o seu ex-namorado Ian, um galês de quarenta e cinco anos que viveu a maior parte de sua vida em Leeds. A jovem mulher vai visitá-lo na cidade e acaba sendo estuprada por ele. No final da cena dois, enquanto está no banheiro, Cate escuta alguém entrar no quarto. É no momento em que o personagem Soldado entra que Cate foge pela janela, deixando os dois homens a sós no quarto de hotel.

A partir daí, temos acesso às provocações do Soldado em relação às barbáries cometidas por Ian, ele o provoca no intuito de mostrar que já realizou feitos piores. O diálogo dos dois homens culmina no estupro de Ian por parte do Soldado

e, mais à frente, no ato de canibalismo em que come os olhos de Ian e depois comete suicídio. Vejamos um trecho do diálogo entre os dois antes do suicídio, quando o Soldado descreve para Ian uma cena de extrema violência da guerra:

Soldier

Fomos a uma casa mesmo à saída da cidade. Tinham desaparecido todos. A não ser um rapazinho escondido a um canto. Um outro de nós levou-o para fora. Deitou-o no chão e deu-lhe um tiro entre as pernas. Ouvi gritar na cave. Fui lá abaixo. Três homens e quatro mulheres. Chamei os outros. Seguraram nos homens enquanto eu fodia as mulheres. A mais nova tinha doze anos. Não chorou, ficou deitada ali. Virei-a ao contrário e – Depois chorou. Obriguei-a a lambe-me todo. Fechei os olhos e pensei – Dei um tiro na boca do pai. Os irmãos gritaram. Pendurei-os no teto pelos testículos.

Ian

Lindo.

Soldier

Nunca fizeste isso?

Ian

Não.

Soldier

De certeza?

Ian

Não me ia esquecer.

Soldier

Esquecias.

(KANE, 2001, p. 67)²⁵.

²⁵ Tradução portuguesa (Ver referências). Versão original:

Soldier

Went to a house just outside town. All gone. Apart from a small boy hiding in the corner. One of the others took him outside. Lay him on the ground and shot him the legs. Heard crying in the basement. Went down. Three men and four women. Called the others. They held the men while I fucked the women. Youngest was

Há então um jogo de horror bastante performático, Ian, que estuprou Cate, agora é estuprado pelo Soldado, que diz “I am dying to make love” (KANE, 2001, p. 42), saindo da posição de macho e passando para a posição social subalterna de mulher ou homossexual. Por outro lado, a peça se torna ainda mais complexa quando o Soldado assume ter uma namorada que foi assassinada da seguinte maneira e provavelmente em um ambiente de guerra: “A Col, eles sodomizaram-na. Cortaram-lhe a garganta. Arrancaram-lhe as orelhas e o nariz, pregaram-nos na porta da casa” (Kane, 2001, p. 73)²⁶.

O que Sarah Kane parece nos mostrar é que a questão da violência é mais complexa do que imaginávamos, tratando-se de uma estrutura que é incentivada pelo Estado, pela igreja,

twelve. Didn't cry, just lay there. Turned her over and – Then she cried. Made her lick me clean. Closed my eyes and thought of – Shot her father in the mouth. Brothers shouted. Hung them from the ceiling by their testicles.

Ian

Charming.

Soldier

Never done that?

Ian

No.

Soldier

Sure?

Ian

I wouldn't forget.

Soldier

You would.

(KANE, 2001, p. 43).

²⁶ “Col, they buggered her. Cut her throat. Hacked her ears and nose off, nailed them to the front door” (Kane, 2001, p. 47).

pelas diferenças sociais, pelo sexismo e pelo especismo. Sobre esses dois últimos, tratamos a seguir.

3. CONTRA A POLÍTICA SEXUAL DA CARNE

Iniciamos essa sessão nos questionando, então: O que é a política sexual da carne? Carol J. Adams nos responde: “é uma atitude e uma ação que animaliza mulheres e sexualiza e efemina os animais” (ADAMS, 2018, p. 14). Ainda, a política sexual da carne seria “também a presunção de que os homens precisam de carne e têm direito a ela, como também que o consumo de carne é uma atividade masculina associada à virilidade” (ADAMS, 2018, p. 15).

Carol J. Adams escreve *A política sexual da carne* para tratar de como a nossa cultura está alicerçada na matança e na violência e de como as lutas e opressões estão interligadas. Afastando-se de crenças nocivas e limitadoras, tinha o intuito de apresentar uma teoria engajada com a prática.

No contexto estadunidense, a autora mostra como a presidência de Bush e sua imagem de *cowboy*/fazendeiro fez com que vários restaurantes especializados em carnes fossem abertos nesse período. Nesse mesmo contexto mostra ainda como:

Em Abu Ghraib, a terrível prisão iraquiana, os soldados norte-americanos reduziram os iraquianos à condição de animais e exploraram os papéis masculino-feminino para insultar os homens iraquianos e minar-lhes a resistência (...) Como mostra Susan Faludi em *The Terror Dream* [O Sonho do Terror], depois do 11 de Setembro a mídia fomentou a masculinidade do tipo John Wayne, os poderes à la Super-Homem e a hipervirilidade dos que prestaram socorro e dos políticos. Assim, ficamos sabendo que, depois que as torres do World Trade Center caíram, a primeira refeição que o prefeito Giuliani devorou foi um sanduíche feito com “carnes suculentas”. Onde existe uma virilidade (ansiosa) se encontrará o consumo de carne (ADAMS, 2018, p. 15).

É através de anúncios, matérias e propagandas que Carol J. Adams apresenta o seu conceito de política sexual da carne. Uma dessas propagandas é a do veículo utilitário esportivo Hummer, do ano de 2006, o qual:

[...] apresenta um homem comprando tofu num supermercado. Ao lado dele outro homem compra uma grande quantidade de “carne suculenta”. O homem que compra tofu, preocupado com a sua virilidade por causa do outro homem com toda aquela carne ao seu lado na fila, sai correndo do supermercado e vai direto até um revendedor Hummer. Compra um Hummer novinho e é visto dirigindo feliz, mascarando ruidosamente uma cenoura. O mote original do anúncio era “Restaure a sua masculinidade”. Política sexual da carne (ADAMS, 2018, p. 16).

Cabe pensar o modo como o capitalismo, que possui os dois pés fincados na agropecuária (veja a Amazônia!), se apropria do discurso carnista para promover, através dessa marca de automóveis, um tanto de masculinidade a este homem da propaganda que não consome animais e seus derivados.

Carol J. Adams nos conta que as feministas-vegas acabaram por receber uma fonte inesperada, do grande filósofo francês Jacques Derrida quando escreveu “Il faut bien manger” (“É preciso comer bem”), uma entrevista com o autor publicada em inglês, onde apresentava a ideia de “carnofalocentrismo”, para falar da tentativa de nominar práticas sociais, linguísticas e materiais primárias “que estão se tornando e devem permanecer tema genuíno no Ocidente” como menciona o especialista em filosofia continental e teoria animal Matthew Calarco, em prefácio ao livro de J. Adams. Vejamos:

Com Derrida (e a ajuda de Calarco), fica clara a razão de as organizações que defendem os direitos dos animais terem optado por usar propagandas pornográficas para atingir os consumidores de carne: elas estão falando para o *sujeito macho* e supõem que de modo geral ele não pode mudar. Nós, que nos opomos à política sexual da carne, imaginamos uma coisa melhor. Imaginamos que o sujeito macho pode efetivamente mudar. Nós imaginamos o final

da transformação dos seres humanos em *objetos*. Imaginamos o final do consumo predatório. Imaginamos a igualdade (ADAMS, 2018, p. 17)

E lembra que, “ao cunhar a frase “o pessoal é político”, as ativistas feministas da década de 1970 reconheceram que nossa cultura tinha causas e consequências desconectas” e sendo assim, “a dominação funciona melhor numa cultura de desconexões e fragmentação. O feminismo reconhece conexões” (ADAMS, 2018, p. 17).

Em capítulo intitulado “O feminismo, a Grande Guerra e o vegetarianismo moderno”, Carol J. Adams foca suas investigações na política sexual da carne da guerra. Nos mostra que, de acordo com a filósofa Mary Midgley, a Primeira Guerra Mundial foi um momento decisivo para as atitudes perante os interesses de igualdade entre os humanos e os animais não humanos.

Nos aprofundemos, assim, nas relações entre matar humanos e matar animais a respeito das guerras:

Se as vegetarianas feministas afirmavam que matar animais se torna uma justificativa para matar seres humanos, entre os que são fiéis ao ponto de vista dominante há os que convencem as crianças a comer carne com a justificativa da necessidade, por vezes, de matar até seres humanos. Lawrence Kohlberg, um respeitado es-

pecialista no desenvolvimento moral das crianças, conta que seu filho de 4 anos “está no movimento pacifista de vegetariano e recusou-se a comer carne porque, segundo ele, é ruim matar animais”. A reação de Kohlberg foi uma tentativa de “dissuadi-lo argumentando sobre a diferença entre matar de modo justificável e matar de modo não justificável”, criando assim uma moralidade que aceita legítimas algumas formas de matar. É como se o modo de criar a aceitação da criança para a morte de animais seja convencê-la de que às vezes os seres humanos também precisam ser mortos. As guerras “justas” justificam assim o consumo de carne (ADAMS, 2018, p. 185-186).

Em *Blasted*, temos uma das personagens lacto-vegetarianas de Kane²⁷, Cate, como já mencionamos anteriormente. Já na primeira cena, Ian recebe sanduíches de presunto na porta do quarto do hotel e temos o seguinte diálogo:

Cate

Fiambre. Não acredito.

Ian (*Pega numa sanduíche e come.*)

Champagne?

Cate (*Abana a cabeça.*)

Ian

Tens alguma coisa contra o fiambre?

Cate

Carne morta. Sangue. Não consigo comer animais.

(KANE, 2001, p. 16)²⁸.

²⁷ Há um personagem vegetariano em *Crave*.

²⁸ **Cate**

Ham. Don't believe it.

Ian (*Takes a sandwich and eats it.*)

Champagne?

Ian insiste para que Cate coma o sanduíche, porém ela permanece negando, embora diga que está faminta. Ian, então, depois de dizer que aquilo é apenas um porco, ironiza que a levará para um restaurante indiano. Na sequência, critica suas roupas e diz que ela parece uma lésbica. Ao longo da peça, além do presunto, outros não-alimentos aparecem, como bacon e salsicha. É apenas no final da peça, depois de ter fugido do Soldado que invadiu o quarto de hotel e retornar com um bebê nas mãos que lhe foi entregue por uma mulher na guerra, que Cate, para não morrer de inanição, come uma salsicha, fazendo-a descer com um gole de gin. Nesse momento, o bebê que estava sob os cuidados da personagem já havia morrido, acreditamos que também por inanição.

Ora, ao negar até então animais como alimentos, Cate nega todo um sistema machista, patriarcal e capitalista, que faz com que um corpo seja digno e outro grupo seja não digno de vida e aqui pontuo os corpos dos animais não humanos, dos imigrantes, das pessoas negras, dos loucos, das mulheres, dentre outros.

Cate (*Shakes her head.*)

Ian

Got something against ham?

Cate

Dead meat. Blood. Can't eat animal.

(KANE, 2001, p. 6-7).

Quando Stefani Brusberg-Kiermeier (2010) traz a questão do inevitável final de Cate em *Blasted*, depois de tratar dos rituais médicos, as sessões em *4.48 Psychosis (2000)* ou a overdose provocada por um médico em seu paciente em *Cleansed (1998)*, de amor, os jogos e juras de amor, de alimentação, comida em troca de sexo, e religiosidade, a própria utilização da repetição e palavras enfatizadas, ela lembra um fator interessante, o de que, ao parodiar a forma e a própria tradição dos rituais, Kate encontra novas fórmulas e uma nova linguagem para apresentá-los, sem esquecer de que, ao subvertê-los, se escancara o poder, a força e a crueldade destes.

CONCLUSÃO

Acreditamos termos contribuído para os *Estudos Animais*, em especial para as investigações a respeito das questões da percepção de uma existência da outridade animal nas peças teatrais de Sarah Kane, ao discorreremos sobre as imbricações cada vez mais visíveis entre os debates de gênero e animalidade e os seres vivos que os envolvem.

Esperamos também termos desmistificado a ideia do pesquisador Graham Sanders sobre a obra de Kane, na qual acreditou-se e ainda, por vezes, se acredita que a dramaturga

tratou de temas ou de “valores masculinos”. Ao contrário, em suas peças é perceptível um vasto entendimento teatral, literário e político, ao ponto de não conseguir se deter a um só debate, a uma só bandeira, visto que Kane, ao que compreendemos, nunca esqueceu que o que de fato fazia era arte, literatura, dramaturgia, levando à cena a complexidade das vidas humanas e animais.

REFERÊNCIAS

ADAMS, C. *A política sexual da carne*. São Paulo: Alaúde Editora LTDA, 2018.

CALVINO, Í. *Seis propostas para o próximo milênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAVARERO, A. *Horrorism: naming contemporary violence*. New York: Columbia University Press, 2009.

DE VOS, L. *Cruelty and desire in the modern theater: Antonin Artaud, Sarah Kane and Samuel Beckett*. Madison & Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2011.

EAGLETON, T. *Como ler literatura*. Porto Alegre: L&PM, 2017.

KANE, S. *Sarah Kane: Complete plays*. London: Methuen drama, 2001.

KANE, S. *Teatro completo: Sarah Kane*. Lisboa: Campo das Letras, 2001.

SAUNDERS, G. *About Kane: the playwright & the work*. London: Faber & Faber, 2009.

LOS DESAFÍOS PARA LA ÉTICA Y EL DERECHO ANIMAL EN ARGENTINA Y LATINOAMÉRICA

Silvina Pezzetta

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este capítulo es presentar lo que considero son algunos de los más importantes desafíos para el derecho y la ética animal en Latinoamérica. Estos desafíos, según intentaré argumentar, son particulares de la región. Por supuesto, algunos retos son comunes a otras regiones del mundo pero creo que es importante prestar extrema atención a los específicos para evitar reproducir acríticamente agendas y temas de investigación que posiblemente no nos resulten del todo apropiados. Esto es de vital importancia porque es la única forma de que un tema como el que aquí nos reúne, el anti-especismo y sus derivaciones en distintas disciplinas del conocimiento se arraigue definitivamente, florezca y tenga impacto positivo en la vida de los demás animales sintientes. Pero además, la cuestión animal y el anti-especismo se imponen con especial urgencia frente a la pandemia causada por el Coronavirus que tanto daño causa. Se trata de un hecho que pone de manifiesto cómo la injusticia absoluta a la

que sometemos a los demás animales y el modo en que habitamos este mundo repercuten también en los humanos. Y, especialmente, cómo afecta con mayor intensidad a los grupos humanos oprimidos y desaventajados que tienen mayores chances de enfermarse por las condiciones de vida, trabajo y transporte a las que son sometidos y que sufren con mayor intensidad las carencias del sistema de salud y de la pérdida del empleo. Latinoamérica es una región especialmente vulnerable en ese sentido por los amplios sectores que viven de forma permanente con sus derechos fundamentales violados. El plan de la exposición será sencillo. En primer lugar, voy a referirme a la cuestión de qué es el derecho animal, la falta de un desarrollo robusto de teoría legal no especista y qué es esperable de quiénes trabajan en el área. Debido a la novedad del tema en la región será importante hacer algunas aclaraciones y propuestas en torno a las distintas formas de definir el derecho animal. Más aún, porque el derecho animal, y la ética animal, se enfrentan al especismo predominante –o deberían, según la propuesta que haré– es vital que haya consistencia entre las prácticas de quiénes trabajan en el área y lo que sostienen en sus publicaciones y clases. En segundo lugar, recorreré los obstáculos que se le presentan al derecho animal en Argentina en tanto sus problemas son compartidos

con otros de la región latinoamericana. Se trata, como en el resto de los casos, de un país con altos índices de pobreza, desigualdad y violencia. Además, cuenta con una economía basada en la producción ganadera y sojera – para alimentar animales-. A estos problemas se suman el de una academia jurídica y universidades que afrontan problemas estructurales que perjudican la formación de sus estudiantes y egresados. Me referiré a los impactos de todos estos obstáculos en el desarrollo de un derecho y ética animal sensibles a la realidad latinoamericana. En tercer lugar, haré una propuesta de lo que considero podríamos hacer en el campo del derecho para avanzar en un área que en el país, y la región, recién comienza a expandirse.

2. EL DERECHO ANIMAL NO ESPECISTA: CARENCIAS DE DESARROLLOS TEÓRICOS Y ACLARACIONES CONCEPTUALES

El derecho – tanto como disciplina del conocimiento como en tanto construcción social que rige relaciones intra e interespecies – apenas ha avanzado frente a lo que ya es una enorme cantidad de estudios antiespecistas. En el campo de la ética, fueron Peter Singer (1976) y luego Tom Regan (1983)

quienes lograron incluir el tema del especismo o discriminación por especie en la agenda académica contemporánea. Hasta la publicación de sus obras los trabajos en el área no habían tenido suficiente repercusión. Sus publicaciones fueron las que iniciaron una serie de trabajos, artículos, centros de investigación, tesis de grado y posgrado que afortunadamente es difícil de reseñar aquí. Baste decir que en el ámbito de la ética podemos encontrar una variedad de corrientes filosóficas que rechazan el especismo con distintos fundamentos.

A su vez, el desarrollo de la ética animal (o ética anti-especista) generó lo que se denomina “el giro animal” (Ritvo, 2007) en ciencias sociales y así, felizmente, asistimos a trabajos e investigaciones de sociología, psicología, antropología, comunicación social y humanidades que dan cuenta de la injusticia que cometemos contra los demás animales sintientes. Esto, a su vez, repercute en las ciencias naturales, que actualmente replantean sus presuposiciones, aunque más tímidamente (De Waal, 1997). Sin embargo, su deuda con los demás animales es mucho más grave que la de otras áreas del conocimiento. Su apoyatura en la teoría de la evolución debería haberles hecho cuestionar hace mucho tiempo las distinciones

entre animales humanos y no humanos. Por último, hoy se señala que estamos frente al “giro político” (Milligan, 2015) de la cuestión animal: frente al enorme desarrollo de las teorías éticas y sus fundamentos respecto de la igualdad (como igual consideración de intereses o como iguales derechos básicos) la teoría política se hace cargo del especismo y emplea sus categorías para rechazarlo. Así, la que considero la obra más relevante de este giro, “Zoopolis. Una teoría política para los derechos de los animales”, de Will Kymlicka y Sue Donaldson (2011), nos ayuda a pensar cómo serían nuestras sociedades políticas domésticas, y la comunidad internacional, si lográramos que los animales no humanos (los sintientes) fueran reconocidos en los ordenamientos jurídicos como sujetos de derecho.

Frente a estos avances académicos impresionantes en diversas áreas corresponde preguntarse entonces: ¿Y el derecho? ¿Qué podemos aportar abogadas y abogados al respecto? Cuando me refiero al derecho, como esta palabra tiene distintos significados, me refiero a los desarrollos teóricos o al derecho como disciplina del conocimiento. En particular, es la filosofía o teoría del derecho la que debería proveer de un robusto cuerpo de teorías, definiciones y conceptos que partan del rechazo del especismo. No soy optimista respecto de

lo que denominamos “doctrina” o “dogmática jurídica”, al menos no por ahora. Debido a que la doctrina se aboca principalmente a la tarea de hacer comentarios sobre la legislación positiva, y al estar tan lejos ésta de la agenda antiespecista, sus trabajos no podrían aportar demasiado. Sin embargo, no descarto su importancia y, al contrario, espero que cada vez más incorporen la posición no especista aunque sea aplicada a temas y casos puntuales (por ejemplo, en temas de derechos de las familias y el reconocimiento de la existencia de algunas que son multi-especies).

Es posible, entonces, afirmar que existe una carencia en tanto ausencia, o al menos una cantidad muchísimo menor, de trabajos de derecho animal antiespecistas en relación con los avances de la ética animal y otras disciplinas que asumen un posicionamiento antiespecista. Y esta carencia no es sólo latinoamericana, es una carencia internacional de la que se puede dar cuenta haciendo una rápida búsqueda bibliográfica. Cabe entonces hacer una aclaración: a qué me refiero cuando utilizo la expresión “derecho animal”. Así como cuando nos referimos a ética animal casi con seguridad nos limitamos a posturas que rechazan la discriminación basada en la especie, propongo que limitemos también el uso del derecho animal en este sentido. Esto no significa que no se

pueda usar la expresión “derecho animal” de otra forma. Sólo es una propuesta que me parece que podría ayudarnos a delimitar un área de estudios en el campo jurídico, un área que cumpla una doble tarea: además de trabajar sobre las normas ya existentes – y ofrecer reinterpretaciones no especistas cuando eso sea posible- es necesario fortalecer la imaginación teórico-jurídica que ya ha dado resultados en otras áreas. Por ejemplo, en la de los derechos sociales que ahora son exigibles judicialmente gracias al aporte de los y las teóricos del derecho (Abramovich, 2006). Fueron ellas quienes cuestionaron la tradicional distinción entre derechos constitucionales programáticos y derechos exigibles. También podemos encontrar ejemplos a seguir en el campo del amplio desarrollo de la interpretación constitucional o en la cuestión de género, entre otros. Argentina, de hecho, tiene para ofrecer como ejemplos para el mundo la sanción de la ley 26.618 de matrimonio igualitario, la ley 26.743 de identidad de género y, en el área que nos compete, los fallos Sandra y Cecilia – *habeas corpus* exitosos para liberar del zoológico a estas dos grandes simios – que se apoyaron justamente en aportes teóricos que permitieron revisar el derecho vigente.

Derecho animal, entonces, debería ser el área de estudios que, apoyada en cualquiera de las corrientes de ética y

teoría política antiespecistas, genere el tan necesario instrumental teórico para que los y las colegas litigantes, los funcionarios y funcionarias y juezas y jueces puedan derribar la última barrera que aún se defiende legalmente como criterio para discriminar: la especie. Pero el derecho, como disciplina del conocimiento, tiene dos límites importantes: su centro son las normas positivas o, en otras palabras, lo más importante ocurre desde el punto de vista interno del derecho (Pezzetta, 2018), es decir, ocurre en la discusión sobre la resolución de casos en tribunales o en el debate legislativo. El segundo límite, muy importante también, es que el derecho es dependiente, para poder referir a esas normas positivas, de otras disciplinas: de la filosofía práctica, de las ciencias sociales, de las ciencias naturales, de las humanidades. El área más desarrollada, la teoría del derecho, no deja de pagar tributo a la filosofía general y sus trabajos de avanzada lo son gracias al manejo de herramientas teóricas de esa disciplina.

En el caso del derecho animal los limitantes mencionados adquieren una fuerza inusual. Por un lado, las normas de derecho positivo que podemos usar en un sentido no especista son pocas o nulas – al menos a simple vista –. Por el otro lado, para poder interpretar el derecho de otra forma necesitamos formarnos en ética animal, tener algunas ideas acerca

de cuestiones básicas de filosofía y de filosofía del derecho, de la importancia de comprender la interseccionalidad de las formas de explotación y, finalmente, conocer rudimentos biológicos para entender que no es lo mismo un vertebrado que un invertebrado, un animal domesticado que uno salvaje, un animal improntado que uno asilvestrado o que proteger la biodiversidad no es lo mismo que respetar derechos individuales (Sagoff, 1984). También saber que hay pautas científicas para medir el bienestar animal (Broom, 2016) o que podemos obtener evidencias científicas de los estados de emocionales de los animales (Webb et al, 2019), entre otros temas relevantes para argumentar legalmente a favor del fin del especismo.

Por último, pero no por ello menos importante, es necesario comprender que quienes trabajamos en el área del derecho animal estamos en una posición distinta de quienes lo hacen, por ejemplo, en derecho sucesorio o derecho de las sociedades comerciales. Se espera de los abogados y abogadas en general que cumplan con las normas jurídicas. Pero, ¿qué deberíamos esperar de quiénes se dedican o quieren dedicarse al derecho animal en este sentido restringido? En primer lugar, el rechazo de las normas que permiten (casi nunca obligan) a explotar animales – que, entonces, ni siquiera nos

exigen la desobediencia civil – y que esto se traduzca también en la abstención de explotarlos. De esta forma, resulta una contradicción insalvable trabajar en el área y comer animales.

Claro que alguien podría recién acercarse al derecho animal y aún formar parte del sistema especista. No quiero que esto sea entendido como una crítica personal sino más bien debería ser interpretado como un llamado de atención sobre la inconsistencia práctica – en el sentido moral – que existe entre afirmar que los animales tienen derechos y comérselos.

Cabría, en caso de que alguien quiera hacer ambas cosas – comer animales o participar de cualquier otra forma de explotación y afirmar que tienen derechos –, hacernos preguntas que ya fueron ampliamente respondidas por la ética animal y la teoría política de los derechos animales no especistas: ¿qué derechos y para qué animales? Y las respuestas difícilmente apoyen la posibilidad de hablar de derechos para los animales y explotarlos sin caer en dicha inconsistencia - que causa un gran daño a un área que recién empieza y, por lo tanto, a los demás animales-. Desde ya dejo aquí expresado, entonces, mi deseo de que el derecho animal no se reduzca a la protección de algunas especies o al recitado acrítico de las normas positivas vigentes ni que sea un área banalizada

por el comportamiento inconsistente de quienes ven allí la oportunidad de la novedad. Hecha la introducción, entonces, voy a referirme a los obstáculos propios de la región latinoamericana.

3. OBSTÁCULOS LATINOAMERICANOS. EL CASO ARGENTINO

Para poder cubrir la carencia en el campo jurídico a la que hiciera referencia, nos enfrentamos a obstáculos particulares de la región y entonces sí debo referirme a ellos. En particular, voy a referirme a los obstáculos de nuestro contexto tomando como caso mi país, Argentina, y haciendo una inferencia respecto del resto de Latinoamérica. Lamentablemente, no me es posible ser más específica y solicito las disculpas pertinentes por la generalización que, no obstante, espero que al menos sea inspiradora para avanzar en el estudio de los problemas nacionales propios en conexión con los de la región. De hecho, la región necesita desarrollar un derecho animal – y una ética animal- propio. A partir de ello, entonces, podrá dialogar con otros grupos académicos del Norte Global sin reducir esta relación a la mera reproducción de ideas allá producidas.

Ahora bien, el primer problema que enfrentamos es que en nuestra sociedad la violación de derechos humanos fundamentales alcanza a amplios sectores de la población: falta de acceso al agua potable, a la educación, a servicios médicos de calidad, al empleo y a un ambiente sano. Un alto porcentaje de la población es pobre, o indigente, y los índices de desigualdad social desintegran los lazos sociales (Kessler, 2015). Además, en nuestras ciudades los servicios públicos son deficientes, la contaminación ambiental es un grave problema y la violencia interpersonal e institucional (Auyero y Berti, 2013; Informe sobre DDHH, CELS, 2019) aquejan a los y las ciudadanas (humanos) a diario. En relación con la organización política, la estabilidad democrática está garantizada pero su calidad es puesta en discusión. El acceso a la información pública y la posibilidad de deliberación se ven afectadas en este contexto. A esto se suma que el país ha construido parte de su identidad a partir de la actividad ganadera y, más recientemente, sojera – para alimentar animales, principalmente cerdos en China –. Comer carne (y también lácteos) es parte de la identidad nacional y sinónimo de estatus social y acceso a un alimento considerado de mayor calidad que otros (Navarro, 2016).

En este difícil escenario, para poder introducir la cuestión animal no especista debemos contar con recursos teóricos que permitan ver el cuadro general: las conexiones entre las distintas formas de explotación. Esto significa reconocer el impacto que tiene en las poblaciones más vulnerables el modelo sojero exportador que alimenta animales en China, el daño ambiental que producen éste y la cría de animales para consumo como alimento junto con sus derivados así como el daño a la salud que de todo esto resulta porque redundan en una dieta empobrecida basada en harinas y grasas de origen animal (Navarro y Andreatta, 2019; Gerber et al, 2013; Arrieta y Gonzáles, 2018). Además, y no menor, se debe entender la interseccionalidad a nivel simbólico. Así, los argumentos que se utilizan para justificar el horror que viven los demás animales en mataderos, tambos, laboratorios y zoológicos, replican los que se utilizan para justificar la desigualdad social, la marginación y la explotación de todos aquellos miembros de nuestra especie que son animalizados (y los animales, cosificados) (Adams, 2010; Anzoátegui, 2019; González, 2019). Esta relación a nivel simbólico refuerza la legitimidad de la explotación y discriminación de todos aquellos individuos que no alcancen a cumplir las pautas establecidas,

arbitrariamente, como moralmente relevantes – por ej., racionalidad, autonomía, agencia moral, capacidad intelectual – (Wycoff, 2014).

Para quienes trabajamos en derecho animal desde una perspectiva antiespecista estos no son en realidad obstáculos: todo animal sintiente tiene derechos (morales) fundamentales negativos y positivos y su reconocimiento legal no merma el de quienes ya gozan de ellos. Pero aún más, conocemos bien la interconexión entre las violaciones de derechos fundamentales animales y humanos, algo que en general es ignorado por colegas, funcionarios y funcionarias, jueces y juezas de nuestro país. Por eso, la descripción de la situación de pobreza y desigualdad de nuestras sociedades no impone un orden en la agenda – resolver primero los problemas humanos y luego recién pensar en el tema animal – sino, al contrario, obliga a mirar más allá de este lugar común para entender las interconexiones entre ambas formas de injusticia. En este orden de ideas, es especialmente remarcable la falta de conocimiento del impacto ambiental del consumo de carne entre colegas que se dedican al derecho ambiental. Este último es un obstáculo fundamental y muy local. Por lo tanto, es nuestra responsabilidad formarnos, como más adelante volveré a re-

petir, para trabajar en este campo. La carga de la argumentación la tiene quien quiere cambiar un estado de situación naturalizado. Y nuestra carga es ciertamente muy pesada porque el espesor de la naturalización del especismo parece, por momentos, inmodificable.

En este contexto, además, nos encontramos con una diferencia fundamental respecto de los países del Norte Global, en los que se produce mayor cantidad de bibliografía de ética animal y derecho animal -pero no necesariamente cambios en la jurisprudencia o legislación mucho más alentadores que los que suceden aquí-. A diario vemos en las calles la violencia contra los animales: tracción a sangre, perros y gatos abandonados, palomas en estado miserable. Y, en las zonas con menos densidad urbana, los animales usados como alimento todavía son visibles por los habitantes humanos. La hipótesis (O'Sullivan, 2011) de autoras y autores del Norte Global, que sostienen que la violencia y la explotación son posibles porque no se ven (en esos países), parece refutada en nuestro Sur Global. A su vez, otro asunto a revisar es que, a pesar del gran desarrollo teórico de la ética animal en dicha región, y de la facilidad para acceder a alimentos sin explotación animal, no hay un vuelco masivo hacia esta opción. La facilidad en el acceso a productos sin crueldad animal parece ser entonces un

factor más pero no determinante para finalizar con la explotación animal.

¿Qué decir entonces de nuestros países cuya población sufre dietas de pobre calidad nutricional? ¿Con profesionales de la salud no actualizados respecto de la posibilidad y beneficios de las dietas basadas en plantas (Andreatta, 2017)? ¿De sociedades de nutrición que no oponen resistencia a los lobbies de la industria alimentaria? Quizás sea hora de explorar en nuestra región las vías locales, las ideas de soberanía alimentaria pero agregando la perspectiva antiespecista, subrayando la relación entre salud humana y explotación de los demás animales. En esto, dado que nuestra región produce de forma principal materia prima para producir alimentos, quizás podamos empezar a ser vanguardia y dar el ejemplo. Esto sería una verdadera revolución. Nuestros trabajos no pueden estar ajenos a este contexto socio-político en el que operan nuestras relaciones con los demás animales sintientes.

Por último, en esta sección, quiero referirme a la formación académica legal. Nuestras facultades de Derecho nos forman para litigar pero lo hacen de una manera muy rudimentaria. Básicamente, memorizamos leyes y doctrina. Y, justamente, el problema mayor está en la doctrina, porque, ¿qué tipo de conocimiento ofrece? La otra forma de referirnos a

ella, dogmática jurídica, nos da algún indicio. Se trata de la asunción del derecho como dogma y de una pretensión de ofrecer nada más que una mera reconstrucción y sistematización neutral, que no supone posiciones morales ni políticas. Este quehacer también se presupone una tarea científica “objetiva”. Y este conjunto de creencias en las que nos formamos, a pesar de que ha sido plenamente criticado y ya es un tema suficientemente trabajado, opera como sentido común jurídico. Uno de los problemas que surgen de recurrir a la dogmática o doctrina es que ésta no asume explícitamente sus posiciones morales y políticas y, cuando presenta soluciones e interpretaciones, lo hace como si surgieran de la ley positiva (Nino, 2003). Parece claro que cuando son estos los instrumentos con los que contamos, frente a una legislación positiva especista, tenemos muy poco que decir. Pero a esto volveré en breve, en el próximo apartado.

Finalmente, y en relación con las dificultades académicas, quiero destacar la centralización de recursos en la ciudad de Buenos Aires entre los obstáculos. Y, a su vez, el aislamiento de todas las universidades de Latinoamérica tanto entre sí como de otras partes del mundo. Mientras que en Europa o EEUU hacer estancias de investigación, maestrías o doctorados en otros países es algo habitual, en nuestra región

eso queda reducido a un grupo minúsculo y privilegiado. Además, en general, al menos en derecho, la mayoría de los y las profesionales y estudiantes no habla inglés o su nivel es muy bajo. Estos factores impiden el acceso a comunidades académicas internacionales, a participar de discusiones actuales o meramente a leer bibliografía reciente. A esto se suma la falta de recursos económicos y que el trabajo de abogados y abogadas en torno a la materia se suele hacer sin el apoyo de las universidades. El estado permanente de zozobra social y económica, y la necesidad de contar con recursos que una carrera académica o docente no brindan, también son obstáculos a veces insalvables. Grandes talentos y profesionales quedan atrapados en la necesidad económica y no pueden desarrollarse en el área académica. Todo esto, que ya es de por sí grave para el desarrollo de la investigación, es muchísimo más obturador cuando se trata de un tema nuevo – y no legitimado aún – como el derecho animal antiespecista. Y aunque en el Norte Global el área esté legitimada y desarrollada, sus académicos y académicas no parecen interesados/as en nada que no sea su propia producción intelectual. Así, vemos que las relaciones que establecen con el Sur Global son asimétricas: buscan activamente ser citados e influir pero no abren sus puertas ni trabajan en proyectos conjuntos. Sin embargo,

no podemos, ni debemos, repetir la historia colonial. Latinoamérica tiene que producir su propia bibliografía, desarrollar su agenda y relacionarse con otros centros académicos sin deferencias indebidas. No habrá derecho animal que florezca si no logramos crear y fortalecer grupos locales.

4. HACIA EL DESARROLLO DE UN DERECHO ANIMAL LATINOAMERICANO: PROPUESTAS

Luego de presentar este panorama crítico, es momento de avanzar e introducirnos en la última sección, la de las propuestas para el desarrollo de un derecho animal fuerte en términos teóricos y que sea útil para liberar del especismo a los demás animales. En este sentido, me gustaría partir de una distinción teórica desde la que voy a hacer algunas de las propuestas. Esta distinción es entre la perspectiva interna y la perspectiva externa del derecho. Al igual que respecto de cualquier otra práctica social basada en reglas, y como explicara hace tiempo Hart (1963), al estudiar el derecho se pueden asumir la perspectiva interna o la externa - o ambas -. Si asumo la perspectiva externa, haré una descripción: puedo registrar el comportamiento de los y las conductoras frente a una conducta tal como su acción frente a los semáforos -una práctica basada en reglas-. También puedo preguntarles por

qué frenan, o no, cuando aparece la luz roja. O podría contar la historia del semáforo como dispositivo de regulación y control del tránsito. Ahora bien, ¿cómo se relaciona todo esto con el desarrollo de un derecho animal no especista? La respuesta está en lo que podemos investigar –o litigar o legislar- cuando observamos la relación entre el derecho y el especismo. Por ejemplo, podemos decir que el derecho sostiene el especismo, que permite las peores prácticas, podemos trazar su historia y revisar grupos que operan para que sea de una determinada forma. La perspectiva externa nos permite decir algo desde afuera, describir y explicar las reglas del juego sin comprometernos con su aceptación. De hecho, desde esta perspectiva no “jugamos”, no asumimos que estamos obligados por estas reglas. Simplemente las estamos analizando y podemos rechazarlas por completo.

Pero también, al igual que en el caso del semáforo o de un juego cualquiera, podemos asumir la perspectiva interna, esto es, reflexionar respecto de la práctica pero asumiendo que las reglas son obligatorias. Esto no significa que no podamos, o no debamos, criticarlas. Pero se asume que la práctica basada en reglas, en general, está justificada. En derecho, entonces, gran parte de nuestras actividades asumen esta perspectiva. Son actividades internas: litigar, juzgar, legislar pero,

también, interpretar el derecho (requisito *sine qua non* para dichas actividades). Además, se puede investigar en derecho desde esta perspectiva. Por ejemplo, en mi opinión, la doctrina asume el punto de vista interno pero lo hace de manera híbrida: parece simplemente describir pero, a la vez, propone soluciones o interpretaciones que no surgen de la mera descripción. En este sentido, entonces, mi primera propuesta es que, si queremos trabajar en el campo del derecho animal, tenemos que poder reconocer esta distinción y saber que ambas perspectivas son valiosas. Sin embargo, la perspectiva interna es la más transitada. Además, debemos entender que los argumentos que son útiles en una no son directamente utilizables en la otra.

Esto requiere, entonces, que entendamos que hay autores y autoras cuyos trabajos son muy valiosos pero sirven mucho más para hacer un acercamiento al derecho desde el punto de vista externo y criticarlo, o describirlo, como un todo, que para jugar el juego del derecho. ¿Son necesarias estos y estas autoras y conocer sus trabajos? Por supuesto que sí. Sin conocer al respecto, simplemente actuaríamos reproduciendo el derecho o, si no queremos hacerlo, estaríamos pobremente preparadas para cambiarlo. Pienso, en este sentido, que es vital que quienes trabajamos en derecho animal

tengamos conocimientos suficientes sobre la interseccionalidad, por ejemplo, que podríamos pensar como parte de la crítica externa. Y esto es especialmente relevante para el caso latinoamericano por la desigualdad, pobreza y violencias que atraviesan nuestra región y que se conectan con la explotación animal en múltiples niveles.

A su vez, algunas teorías o disciplinas nos permiten una utilización de sus aportes más directamente. Así, por ejemplo, si tomamos en cuenta la teorización de la discriminación por especie que surge de la ética animal, la discusión sobre qué es persona propia de la filosofía, los fundamentos de los derechos políticos, los conceptos de naturaleza, las teorías de ética animal en general, las discusiones de meta ética y teorías de la justicia, estaremos más preparadas para enfrentar negativas automáticas al pedido del reconocimiento/establecimiento de derechos positivos para los demás animales. De hecho, no es ni más ni menos que el recurrir a estas teorías lo que permitió el exitoso caso Sandra y luego el fallo que benefició a Cecilia. En este sentido, entonces, para quienes trabajamos o queremos trabajar en derecho animal, propongo la necesidad de formarnos, o al menos saber a quiénes recurrir, cuando necesitamos entender estas discusiones y preparar nuestras acciones y actividades.

Ahora bien, ¿qué trabajos son directamente aplicables cuando asumimos la perspectiva interna? Creo que, y entonces presento otra de mis propuestas, la teoría y la filosofía del derecho, especialmente en lo referido a la filosofía práctica o ética, tienen mucho que aportar. Y esto es justo lo que falta: más desarrollo de teoría. O, mejor, la extensión de los desarrollos teóricos que ya tenemos para los casos humanos al caso de los animales sintientes. No fue sino con teoría que se pudo pensar la inconstitucionalidad de la prohibición del matrimonio entre personas del mismo sexo o criticar la distinción entre derechos constitucionales meramente programáticos y derechos exigibles. Esto es lo que necesitamos en derecho animal. Si contáramos con mejor manejo de teoría no asumiríamos que lo más importante es lo que el código civil establece respecto del estatus legal de los animales: que son cosas semovientes. ¿Por qué no partir de la constitución nacional, sus principios, los tratados, las convenciones? ¿Acaso persona es igual a miembro de la especie *Homo sapiens*? ¿Quiénes son los habitantes a los que ella refiere? ¿Por qué pensamos que hay sistema jurídico coherente y no un conjunto de normas que es un producto histórico que plasma distintas posiciones? ¿Por qué no explotar todos los niveles y las contradicciones de éste para mostrar que no sólo tenemos normas especistas,

como propone Cavalieri (2016) con el término “entrismo”? ¿Qué es interpretar el derecho? ¿Qué derechos para quiénes? ¿Por qué limitar la estrategia legal a un juego de suma cero: o nos movemos dentro del bienestarismo o luchamos por la declaración de sujetos de derecho?

En otro orden de cosas, quisiera señalar que, además de los casos penales, es importante empezar a litigar contra el estado. Nuestra ley penal 14.346, que a pesar de las críticas tiene a favor que no deja fuera a los animales “de granja” como en otros muchos países, opción que hasta ahora ha sido poco explorada o no ha obtenido éxito, permite la condena de individuos particulares. Sin embargo, algunas acciones de activistas se han dirigido a reclamar al estado: cierres de zoológicos, fin de la tracción a sangre animal, realización de campañas de castraciones masivas, creación de palomares públicos, pedidos para considerar discriminación a la vegfobia, proyectos para establecer la obligación de ofrecer opción vegana y apertura de hospitales veterinarios. Quizás otro nuevo camino podría ser, como plantean algunas autoras, considerar que la explotación animal industrial produce violaciones a los derechos humanos (Blattner y Ammann, 2019). O empezar a considerar la preparación estratégica de litigios estructurales como amparos colectivos. Para poder hacer esto, de nuevo,

necesitaremos más teoría y hacer pleno uso de las teorías de la interpretación jurídica – y de trabajo con profesionales de otras áreas-. No estoy afirmando que todo esto no se haga ya, a lo que llamo es a una profundización, estudio y alianza entre teoría y práctica. Ninguna de estas dimensiones conseguirá logros trabajando de forma aislada.

Finalmente, es importante entender que la cuestión de los demás animales, igual que las de género y las de derechos humanos, es transversal a todas las ramas del derecho. Así, es vital empezar a trabajar sobre cómo incorporar la cuestión de los derechos para los demás animales en aquellos cursos en los que sea más urgente. Y, en este sentido, es preciso señalar que la cuestión animal requiere que tendamos puentes para organizar grupos de estudio, investigación y litigio interdisciplinarios. Tanto la biología como la medicina veterinaria resultan cruciales para avanzar. En este sentido, el derecho animal no especista enfrenta el problema de la legitimidad de la representación. Se trata, en suma, de una disputa por el poder de hablar en representación de los demás animales. Las acusaciones de ignorancia entre profesionales de distintas áreas son cruzadas. Pero si queremos trabajar de manera efectiva, parte de nuestra tarea será también difundir nuestra pers-

pectiva en otras disciplinas y, por supuesto, reconocer nuestros límites.

Una última preocupación sobre esta lucha por la representación. Cada vez que proponemos algo que significaría un avance en la vida de los animales sintientes nos encontramos con la reacción de miembros de otras áreas, principalmente veterinaria y biología, respecto de nuestro desconocimiento científico. Esto es quizás más evidente en los casos en que se propone el exterminio de especies exóticas consideradas invasoras con el objetivo de favorecer la conservación ambiental – que suele ser el caso clásico en que se pone de manifiesto la oposición entre el ambientalismo y el animalismo-. En todos los casos es muy importante que seamos responsables con las fuentes que utilizamos y que siempre contemos con apoyo científico cuando trabajemos en proyectos legislativos o preparemos litigios. Cada error que cometemos será resaltado y utilizado en contra de nuestra posición y deslegitimará todo lo demás que hagamos.

Finalmente, deseo hacer un recordatorio acerca de que el derecho animal es un tema que, no hace falta decirlo, es aún polémico y carente de legitimidad. No debemos contribuir a ratificar prejuicios contra el tema – especialmente el de que

quienes trabajamos en el área somos insensibles frente al sufrimiento humano o, peor aún, clasistas-. Sobre nuestras espaldas pesa la carga de ser la primera generación – no en términos etarios sino temáticamente – que desarrolla el área a nivel regional y debemos ser responsables. Esto no es una carrera de velocidad y logros efímeros, es un trabajo de largo aliento y los resultados finales no los veremos nosotros, lamentablemente para los demás animales que esperan por su liberación. La formación, la humildad y los movimientos estratégicos, así como un verdadero compromiso con la postura antiespecista, que significa una postura contra toda forma de discriminación injusta, serán claves, según mi parecer, para avanzar.

5. CONCLUSIONES

He intentado describir los obstáculos específicos de mi país que, además, creo que afectan al resto de la región en mayor o menor medida. Es clave que los y las latinoamericanas pensemos la explotación animal en nuestro propio contexto: qué significa hablar de violencia contra los demás animales en una región que se caracteriza por la paradoja de la desigualdad social más marcada pero con un fuerte desarrollo de los derechos humanos a nivel legislativo y judicial. Que puede

enorgullecerse de una larga historia de movimientos sociales y políticos que han enfrentado gobiernos militares y que ha luchado contra otras formas de violencias como las de género o la pobreza estructural. En esta línea, es promisorio que una parte del movimiento animalista nacional – y regional – haya tomado la interseccionalidad como parte de su marco de referencia. Esto no es una mera casualidad. Asimismo, existen logros innegables como los fallos Sandra y Cecilia, el caso de la elefanta Mara en cautiverio en el zoológico de Buenos Aires quien fue liberada para vivir en un santuario en Brasil gracias a la presión de grupos animalistas. También la reconversión de dicha institución, a pesar de no ser lo esperado por los activistas por los animales (Pezzetta, en prensa), constituye un paso hacia su extinción. En suma, nos toca como profesionales del derecho la tarea de formarnos, producir académicamente, hacer alianzas interdisciplinarias, mostrar generosidad con colegas y activistas para lograr la tan necesaria y justa liberación animal. Espero, con este trabajo, haber hecho un aporte en dicho sentido.

REFERENCIAS

- ADAMS, C. *The sexual politics of meat. A feminist-vegetarian critical theory.* Continuum, London, 2010.
- ANDREATTA, M.M. ¿Veganos en riesgo? Un análisis de los cuestionamientos habituales a la calidad nutricional de la alimentación vegana. En: Navarro, A. & González, A.G. (Eds.), *Es tiempo de coexistir: perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos* (pp. 50-73). Alejandro Korn: Ed. Latinoamericana Especializada en ECA, 2017.
- ABRAMOVICH, V. *Una Aproximación al Enfoque de Derechos en las Estrategias y Políticas de Desarrollo*, 2006. Disponible en: http://www.bivipas.info/bitstream/10720/342/1/PS-243-Abramovich_Victor-2006-Abr-270.pdf
- ANZOÁTEGUI, M. Desplazamientos de los discursos hegemónicos en la teoría feminista: El feminismo ecológico y animalista como nuevas perspectivas". *Nomadías*, 33-50, 2019.
- ARRIETA, E.M. & GONZÁLEZ, A.D. Impact of current, National Dietary Guidelines and alternative diets on greenhouse gas emissions in Argentina. *Food Policy*, 79, 58-66, 2018.
- AUYERO, J.; BERTI, M.F. *La violencia en los márgenes.* Una maestra y un sociólogo en el conurbano bonaerense. Buenos Aires, Katz Editores, 2013.
- BLATTNER, C. AMMANN, O. Agricultural exceptionalism and industrial animal food production: exploring the human rights nexus. *Food & Law Policy*, vol.: 15 (2), fall, 92-151, 2019.
- GERBER, P. J., STEINFELD, H., HENDERSON, B., MOTTET, A., OPIO, C., DIJKMAN, J., FALCUCCI, A. & TEMPIO, G. *Tackling climate change through livestock – A global assessment of emissions and mitigation opportunities.* Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO), 2013.
- CAVALIERI, P. (Ed.). *Philosophy and the politics of animal liberation*, Palgrave Macmillan, 2016.
- DE WAAL, F. Are we in anthropodenial?. *Discover*, 18, 50-53, 1997.

- DONALDSON, S. y KYMLICKA, W. *Zoopolis. A political theory for animal rights*. Oxford University Press, 2011.
- GONZÁLEZ, A. Animales inapropiados/bles. Notas sobre las relaciones entre transfeminismos y antiespecismos. *Revista Question*, 1(64), 2019.
- HART, H.L.A. *El concepto de derecho*. Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1963.
- KESSLER, G. *Controversias sobre la desigualdad*. Argentina, 2003-2013. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- MILLIGAN, T. The political turn in animal rights. *Politics and Animals*, vol.: 1, pp. 6-15, 2015.
- NAVARRO, A., & ANDREATTA, M. Sistema alimentario carnista y crisis climática. *Question/Cuestión*, 1(64), 2019.
- NAVARRO, A. Representaciones e identidades del discurso especista: el caso de la carne vacuna y sus derivados en la Argentina (2000-2012). (Tesis doctoral), 2016. Disponible en SEDICI: <http://hdl.handle.net/10915/52068>
<https://www.cels.org.ar/web/publicaciones/derechos-humanos-en-la-argentina-informe-2019/>
- NINO, C.S. *Introducción al análisis del derecho*. Buenos Aires, Astrea, 2003.
- O'SULLIVAN, S. *Animals, equality and democracy*. Palgrave Macmillan, 2011.
- PEZZETTA, S. Una teoría del derecho para los animales no humanos. Aportes desde una perspectiva interna, *Revista de Bioética y Derecho* "Perspectivas bioéticas" de la Universidad de Barcelona, nro. 44, 164-177, 2018.
- PEZZETTA, S. La disputa sobre los derechos de los demás animales. El caso del zoológico de la ciudad de Buenos Aires (Argentina), en prensa: *Revista Aposta de Ciencias Sociales*, 2020.
- REGAN, T. *En defensa de los derechos de los animales*. Fondo de Cultura Económica: México. Tít., 2016.

REGAN, T. *Empty cages: facing the challenges of animal rights*. Derechos animales y ética medioambiental. Maryland: The Rowmand & Littlefield Publishing Group, 2005. Disponible en: <http://tomregan.free.fr/Tom-Regan-Derechos-Animales-y-etica-medioambiental.pdf>

RITVO, H. On the animal turn. *Daedalus*, vol.: 136 (4), pp. 118-122, 2007.

SAGOFF, M. Animal liberation and environmental ethics: bad marriage, quick divorce. *Osgoode Hall Law Journal*. Vol. 22, Number 2 (Summer 1984), 1984.

WEBB, L. E., VEENHOVEN, R., LYNNING HARFELD, J. & BAK JENSEN, M. What is animal happiness?. *Ann. N.Y. Acad. Sci.* 1438 (2019), 62-76, 2019.

WYCKOFF, J. Linking sexism and speciesism. *Hypatia* vol. 29, no. 4 (Fall 2014), pp. 721-737, 2014.

BENTHAM E ALÉM: PERSPECTIVAS PROGRESSISTAS, SOCIALISTAS E LIBERTÁRIAS NA HISTÓRIA DO ANIMALISMO

Márcio Alexandre Buchholz de Barros

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo discorre sobre um tema relativamente pouco abordado na literatura animalista: trata-se de pontuar certa tradição histórica na defesa dos animais presente entre pensadores e militantes progressistas e mesmo próximos ao espectro político de origem socialista. Neste sentido, argumentamos que as origens do animalismo são complexas e que a defesa dos animais também permeou e mobilizou setores progressistas críticos ao liberalismo. Destacamos, neste sentido, que parte do pensamento socialista e anarquista possui uma considerável tradição na defesa dos animais que não pode ser desconsiderada. Argumentamos ainda, com base na literatura especializada, que a história dos movimentos sufragistas das mulheres no final do século XIX e início do século XX foi relevante na consolidação de uma episte-

mologia na defesa dos animais. Por fim, aludimos também sobre a histórica relação entre o ativismo animalista autonomista e de ação direta com os movimentos contra culturais que emergiram a partir do final da década de 1970, especialmente no denominado movimento anarco-punk.

O texto a seguir integra parte do resultado da pesquisa de mestrado desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia junto a Universidade Federal de Minas Gerais sob a orientação de Yuriy Castelfranchi. Aqui, portanto, apresentamos parte do resultado da pesquisa na qual consiste em aludir para uma afiliação e tradição epistêmica e prática do animalismo em lutas sociais mais amplas.

A *questão animal*²⁹, historicamente, integrou parte das preocupações teóricas e práticas de personalidades próximas ao espectro político socialista e anarquista, sua presença se fez sentir também nos movimentos das mulheres sufragistas do final do século XIX e início do XX e em grupos autonomistas e nas contra culturas libertárias das décadas de 1970 em diante.

²⁹ Referimos à *questão animal* como sendo um conjunto de teorias, práticas e epistemologias que visam constituir uma crítica sobre as inúmeras formas de dominação, controle e violência dos humanos sobre os animais não-humanos.

Legado histórico do jurista britânico Jeremy Bentham (1748-1832) em relação às epistemologias e teorias em prol dos animais não-humanos³⁰, que emerge de modo mais difuso a partir da década de 1970, não pode ser negada.

Peter Singer (1990), autor da clássica obra *Libertação Animal*, de 1975, aponta para o fato de Bentham não ter sido o único pensador a estabelecer o “*princípio da igual consideração de interesses como princípio moral básico*” (SINGER, 1990. p. 19) mas que o jurista britânico teria sido um dos poucos a estender tal princípio aos membros das outras espécies. (SINGER, 1990. p. 19)

Certamente um desses poucos autores a qual se refere Singer antecede ao próprio Bentham. Tal como comenta a filósofa e pesquisadora Sonia T. Felipe (2006), em 1776 o teólogo britânico Humphry Primatt (1735-1776) escreve *A Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of Cruelty against Brute Animals*. De acordo com Sonia T. Felipe, as teses centrais de Primatt são retomadas por Jeremy Bentham, em 1789, em seu *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*.

³⁰ Chamo a atenção para a expressão “animais não-humanos”: partilhamos da comum narrativa presente nos textos animalistas, que se esforçam para distanciar-se do binômio humano/animal. O termo “animais não-humanos” enfatiza o continuum evolutivo entre humanos e as demais espécies. No entanto, para facilitar a escrita e a leitura do texto, utilizarei na sequência do texto, também o termo “animais”, estando ciente de suas limitações

Bentham é considerado um filósofo utilitarista³¹ e, de acordo com Rogério Antônio Picoli, (2010) é um expoente do radicalismo filosófico³² e tributário do pensamento iluminista. (p. 9) O filósofo jurista visava instituir uma espécie de receituário prático para problemas sociais, políticos e econômicos. O utilitarismo, entendido de forma tradicional é, neste sentido, a forma pela qual se constitui posições normativas que visam a regulação do convívio social e orientação das práticas políticas, tendo como base estabelecer o princípio da *“maior felicidade para o maior número.”* (PICOLI, 2010, p. 9) As propostas benthamianas buscariam estabelecer critérios positivos e normativos, com base em certa ideia de neutralidade científica e filosófica, como meio de maximizar o prazer em detrimento da dor.

Em 1789, Bentham publica *An introduction to the principles of morals legislation* onde, de acordo com a historiadora Michelle Perrot (2008), *“define a utilidade como a submissão,*

³¹ O utilitarismo, que configura uma importante referência epistemológica de parte da tradição teórica animalista postula, nas palavras de Daniel Braga Lourenço (s/d), uma “teoria moral consequencialista, na qual a moralidade de uma ação é julgada a partir de seus efeitos e resultados.” (LOURENÇO, s/d.P. 123)

³² De acordo com Picoli, o radicalismo filosófico foi um movimento que visava reformas políticas e legais na Inglaterra no início do século XIX. (PICOLI, 2010; p. 9)

científica e calculada, aos dois grandes princípios que governam toda a conduta dos indivíduos e das sociedades: a evitação da dor e a busca do prazer” (p. 129), procurando uma definição matemática e normativa para regular os códigos, as condutas, a economia e o próprio governo. (idem, p. 130).

Em uma passagem da referida obra, no capítulo 17, denominado *The boundary around penal jurisprudence*, em uma nota de rodapé, há uma afirmação de Bentham que se tornaria referência para os movimentos de defesa dos animais. Esta mesma expressão, quase dois séculos depois, serviu de base epistemológica para o filósofo australiano Peter Singer que, em 1975, publica a obra que se tornaria fundamental para as teorias e movimentos animalistas contemporâneos; *Animal Liberation*. Eis a famosa passagem de Bentham:

But is there any reason why we should be allowed to torment them? None that I can see. Are there any reasons why we should not be allowed to torment them? Yes, several. Calling people ‘slaves’ and giving them the legal status that the lower animals are given in England, for example – there was a time when that was the situation of a majority of the human species, and I grieve to say in many places that time is still with us. The day may come when the non-human part of the animal creation will acquire the rights that never could have been withheld from them except by the hand of tyranny. The

French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the whims of a torment or perhaps it will someday be recognised that the number of legs, the hairiness of the skin, or the possession of a tail, are equally insufficient reasons for abandoning to the same fate a creature that can feel? What else could be used to draw the line? Is it the faculty of reason or the possession of language? But a full-grown horse or dog is incomparably more rational and conversable than an infant of a day, or a week, or even a month old. Even if that were not so, what difference would that make? The question is not can they reason? Or can they talk? But can they suffer? (BENTHAM, 2017. P. 143/144)

A célebre pergunta de Jeremy Bentham a respeito dos animais – *“Eles são capazes de sofrer?”* – tornou-se fundamental no construto das bases teóricas animalistas ao estabelecer um critério, uma pedra angular, para justificar a consideração moral devida aos animais, isto é, a senciência³³.

No entanto, para Rob Boddice (2010), a preocupação de Jeremy Bentham em relação aos animais teria sido superestimada. Para o autor, este célebre trecho na obra de Bentham, citado por muitos animalistas como uma espécie “divisor de águas” no pensamento ocidental a respeito dos animais

³³ De acordo com Singer: “o limite da senciência (utilizando este termo como uma forma conveniente, se não estritamente correta, de designar a capacidade de sofrer e/ou, de experimentar alegria) é a única fronteira defensável de preocupação relativamente aos interesses dos outros.” (SINGER, 1990. P. 20)

é comumente retirado de seu real contexto. A perspectiva de Jeremy Bentham estaria distante de uma real preocupação com os animais no que se refere à proteção de suas vidas. Sua preocupação, antes de tudo, era reconhecer que os animais detêm determinados interesses – o interesse de não sofrer – sendo que, sob a ótica estritamente utilitarista, cessar o sofrimento seria o suficiente e o limite de nossas obrigações para com os animais. Além disso, mesmo este sofrimento teria sido relativizado pelo jurista britânico. Sua preocupação primordial, de acordo com Boddice, era semelhante à de muitos outros à sua época: denunciar a violência desnecessária com os animais como um comportamento a qual deveria ser evitado. (2015, p. 475)

Contudo, de acordo com Keith Thomas (2010), muitos outros reformadores sociais na Europa do século XIX foram apologistas na defesa dos interesses dos animais, e muitos destes eram também reformadores sociais progressistas, tal como o próprio Bentham. No entanto, certamente, outros teóricos foram mais dedicados a pensar especificamente as obrigações morais devida aos animais e a problematizar criticamente as formas de opressão que recaíam sobre os mesmos.

Além disso, para Keith Thomas, o envolvimento de pessoas com o bem-estar e a defesa dos animais não raro estavam também envolvidas/os com outras causas “humanitárias”:

Em geral, a preocupação com o bem-estar animal fazia parte de um movimento mais amplo que envolvia a extensão dos sentimentos humanitários a seres humanos anteriormente desprezados, como os criminosos, os insanos e os escravizados. Assim, ela se vinculou a um clamor mais amplo por reforma: tanto a abolição da escravidão, do açoitamento e das execuções públicas, quanto a reforma das escolas, das prisões e das leis dos pobres. (THOMAS, 2010. p. 262)

Para além das posições de reformadores progressistas, tal como Bentham, houve uma gama de pensadores a qual podemos situar dentro de uma perspectiva mais crítica, alguns do quais próximos ao espectro ideológico de origem socialista e que também teceram reflexões importantes e mais profundas, embora relativamente menos conhecidos, sobre a necessidade de se transformar radicalmente as relações entre humanos e animais. Ademais, numa perspectiva revolucionária, é possível pontuar uma tradicional perspectiva anarquista em prol dos animais.

2. PERSPECTIVAS SOCIALISTAS E ANARQUISTAS NA DEFESA DOS ANIMAIS

Tal como adverte Charlotte Hay, (2017) é importante lembrar que as vertentes marxistas e anarquistas não esgotam o socialismo do século XIX, que compreendia um mosaico de concepções, abarcando um leque de espectros políticos que ia do reformismo pacifista a perspectivas revolucionárias e insurrecionais, passando por concepções ligadas a um retorno à simplicidade e à convivência mais frugal e harmoniosa com o mundo natural.

Hay, ao analisar o caso britânico, e em diálogo com Robert Garner (1988), mostra que grande parte dos reformadores sociais envolvidos com a questão animal no século XIX estavam associados a uma concepção de socialismo a qual denomina de “socialismo ético”. De acordo com a autora, o socialismo ético visaria estabelecer uma comunhão, ou mutualismo, e o retorno à natureza, formulando uma crítica ao capitalismo muito mais de ordem moral do que material e econômica, tendo ligações com pensadores como Henry David Thoreau e o escritor Percy Shelley (HAY, 2017. p. 35). Além deste aspecto, a autora reforça certa relação do socia-

lismo ético com a ética cristã e com a existência de certo fervor missionário em convencer pessoas a aderirem a um novo modo existencial de retorno a uma vida frugal. (p. 37)

Embora esta taxonomia seja útil para identificar concepções variadas, Hay alerta que tais distinções analíticas precisam ser vistas com cuidado, na medida em que muitos socialistas éticos transitavam por diversas organizações socialistas, como a reformista sociedade Fabiana, fundada em 1884, a Federação Social Democrata, de orientação marxista, fundada em 1883, além de irmandades e partidos políticos, tal como Partido trabalhista Independente. (p. 40)

Entre os reformadores alinhados ao socialismo ético e que atuavam na defesa dos animais estão George Bernard Shaw (1856-1950) e o pensador e escritor indo-britânico Henry Stephen Salt (1851-1939).

Salt foi um dos socialistas éticos que dedicou grande parte da sua vida intelectual refletindo sobre a necessidade de uma radical transformação no modo como os humanos se relacionam com os animais. Em 1892, Salt publicou *Animal's Rights: Considered in Relation to Social Progress*. Poucos anos antes, em 1886, Salt publicara *A plea for vegetarianism and other essays*, pela *The Vegetarian Society*, uma organização filantrópica criada em 1847, com sede em Manchester.

Em 1891, Salt, juntamente com outros adeptos, fundava a Liga Humanitária, que tinha como propósito trazer à tona reformas sociais urgentes, tais como melhorias sanitárias, humanização de presídios, condenação do imperialismo, bem como proibição da caça de animais por esporte e a defesa do vegetarianismo. (FOSTER; CLARK, 2000. p. 469)

Em uma passagem de *Animals' Rights*, Salt faz alusão a um texto então anônimo e que atualmente, de acordo com Peter Singer, é atribuído ao filósofo Thomas Taylor. (SINGER, 1990. p. 16) O Texto atacava Mary Wollstonecraft, (1759-1797) precursora do pensamento feminista e que em 1792, publicara *Vindication of the Rights of Women*, um texto que denunciava as condições de profundas desigualdades de gênero na sociedade inglesa. No mesmo ano, outro texto, este então anônimo, é tornado público sob o nome de *A Vindication of the Rights of Brutes*. Trata-se de um texto satírico em resposta à publicação de Mary Wolstonecraft. O texto anônimo visava ironizar a luta pela igualdade das mulheres, fazendo aludir que o próximo passo seria o de exigir o direito dos “brutos”.

Henry Salt assim comenta o episódio:

A great and far-reaching effect was produced in England at this time by the publication of such revolutionary works as Paine's "Rights of Man,

"and Mary Wollstonecraft's" *Vindication of the Rights of Women*;" and looking back now, after the lapse of a hundred years, we can see that a still wider extension of the theory of rights was thenceforth inevitable. In fact, such a claim was anticipated if only in bitter jest by a contemporary writer, who furnishes us with a notable instance of how the mockery of one generation may become the reality of the next. There was published anonymously in 1792 a little volume entitled "A Vindication of the Rights of Brutes," a reduction ad absurdum of Mary Wollstonecraft's essay, written, as the author informs us, "to evince by demonstrative arguments the perfect equality of what is called the irrational species to the human." The further opinion is expressed that "after those wonderful productions of Mr. Paine and Mrs. Wollstonecraft, such a theory as the present seems to be necessary. "It was necessary; and a very short term of years sufficed to bring it into effect; indeed, the theory had already been put forward by several English pioneers of nineteenth-century humanitarianism. (SALT, *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*. 1892. P. 3/4)

Salt reconhecia os argumentos de Bentham³⁴ e ambos os autores partilhavam de concepções semelhantes, como o argumento de que as diferenças entre espécies não justificam

³⁴ Inclusive Henry Stephen Salt, em seu livro *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*, de 1892, cita diversas publicações que tratavam das necessárias transformações nas relações entre humanos e animais, incluindo o próprio texto de Bentham. Entre as obras citadas constam também o trabalho do jacobino escocês John Oswald (1730-1793), *The Cry of Nature or an Appeal to Mercy and Justice on Behalf of the Persecuted Animals* de 1791, e *Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals* do teólogo inglês Humphry Primatt (1735-1776).

atos que violem interesses semelhantes, como o de não sofrer, por exemplo. No entanto, Henry Stephen Salt se envolveu na defesa dos animais numa magnitude sensivelmente superior ao jurista Bentham.

De acordo com Foster e Clark (2000), Salt compartilhava do argumento de Bentham em evitar sofrimento desnecessário, mas foi mais ousado teoricamente, chegando a questionar a distinção dicotômica entre sociedade e natureza. (p. 469)

Além disso, John Bellamy Foster e Brett Clark observam que Henry Salt colaborou com diversos artigos no jornal *Justice*, da Federação Social Democrata do Reino Unido. Nestes artigos, de acordo com Foster e Clark, Henry Salt defendia a necessidade da reforma agrária, denunciava o empobrecimento dos trabalhadores e tecia críticas profundas sobre as relações capitalistas de produção. Em artigo ao jornal *To-day* Salt teria abertamente declarado que socialismo e vegetarianismo não estavam em oposição. (p. 469) De acordo com Foster e Clark:

Salt was an active contributor to *Justice*. With great clarity, he wrote articles that advocated land reform, questioned the rights of landlords, criticized the treatment of the poor population and social policy with in London, addressed the economic vulnerability of workers and the constant threat of starvation confronting this population, and raised questions in regard to the causes. (...) Salt continued by raising questions

with regard to the health consequences and wastefulness of meat consumption. Like socialism, vegetarianism moves toward the same goal of a more humane world. (FOSTER; CLARK, 2000. P. 468/469)

Salt rejeitava também a ideia de que concorrência e competitividade fossem traços constitutivos ontológicos das sociedades humanas e mesmo da natureza. O mutualismo e a cooperação, inclusive entre humanos e animais eram, para Salt, um fato e valor moral fundamental. Vale destacar que na época a discussão sobre cooperação entre espécies animais já estava cientificamente situada e fundamentada, por exemplo, em trabalhos como o do geógrafo anarquista russo Piotr Kropotkin que, diga-se de passagem, fazia parte dos círculos de convivência de Henry Salt.

Numa passagem de *Animals' Rights*, Salt lembra que os defensores do *status quo* não se sentem confortáveis quando a classe trabalhadora luta por sua emancipação e não mobilizam a suposta “competição do mundo natural” para explicar o conflito entre as classes:

But "nature is one with rapine," say some, and this Utopian theory of "rights," if too widely extended, must come in conflict with that iron rule of internecine competition, by which the universe is regulated. But is the universe so regulated? We note that this very objection, which was confidently relied on a few years back by many opponents of the emancipation of the working-classes, is not heard of in that

connection now! Our learned economists and men of science, who set themselves to play the defenders of the social status quo, have seen their own weapons of "natural selection," "survival of the fittest," and what not, snatched from their hands and turned against them, and are therefore beginning to explain to us, in a scientific manner, what we untutored humanitarians had previously felt to be true, viz., that competition is not by any means the sole governing law among the human race. We are not greatly dismayed, then, to find the same old bugbear trotted out as an argument against animals' rights – indeed, we see already unmistakable signs of a similar complete reversal of the scientific judgment. (SALT, 1892. P. 20)

Assim Salt, autor relativamente pouco conhecido mesmo entre públicos familiarizados com a temática dos direitos animais, condena o sofrimento desnecessário tal como Bentham, mas vincula a questão animal com uma geral reivindicação de relações mais compassivas e não apenas com a mera interrupção do sofrimento, tal como aludia o filósofo utilitarista. Deste modo, sua argumentação está também profundamente vinculada à abstenção do consumo de carne, elemento ausente nas proposituras de Bentham.

No prefácio à edição de 1975 de *Libertação Animal*, reproduzida na edição de 1990, Peter Singer reconhece os avanços e o crescimento dos movimentos sociais em prol dos animais a partir da década de 1960. No entanto, o filósofo australi-

ano reconhece que a base dos argumentos teóricos que emergiram neste período não era essencialmente inédita, estando presente em obras de autores como Salt. (SINGER, 1990. P. 8)

De modo similar, embora não seja uma perspectiva unívoca ou homogênea, existe uma certa tradição anarquista envolvida com a apologética do vegetarianismo e com a defesa dos animais que, historicamente, não pode ser menosprezada.

O geógrafo francês Jean Jacques Élisée Reclus (1830-1905) foi um ativo defensor do vegetarianismo e dos animais. Sua visão de socialismo libertário estava ligada a uma noção da importância do conhecimento e do progresso, embora em uma perspectiva não antagônica com o mundo natural.

O anarquista francês participou das associações do movimento socialista operário, principalmente a partir de 1864, quando conheceu o russo Mikhail Bakunin, aderindo posteriormente à *Fraternidade Internacional*, criada por este. Além disso, se envolveu ativamente nas jornadas da Comuna de Paris de 1871. (DUARTE, 2006. p. 15)

Em 1897, Elisée publica *La Grande Famille*, e, em 1901 *A Propus du Végétarisme: la Réforme Alimentaire*. Tal como grande parte dos socialistas éticos, os textos do escritor francês são carregados de tom apologético e de uma concepção

anarquista associada à integração do humano ao mundo natural. O texto de Reclus, com certa visão positivista e romântica de progresso, afirma que:

Quando nossa civilização, ferozmente individualista como é, dividindo o mundo em tantos pequenos Estados inimigos hostis quanto há propriedades privadas e casas de família, tiver sofrido sua última falência e tiver que recorrer ao apoio mútuo para a salvação comum, quando a busca pela amizade substituir a do bem-estar que cedo ou tarde será suficientemente assegurado, quando os naturalistas entusiastas nos tiverem revelado tudo o que há de charmoso, de amável, de humano, e frequentemente de mais que humano sobre a natureza das criaturas, nos lembraremos de todas essas espécies deixadas para trás no caminho do progresso, e nós tentaremos fazer deles não servos ou máquinas, mas genuínos companheiros. (ELISÉE, 2010. p. 4)

O historiador kauan Willian dos Santos, (2020) observa que Elissé Reclus compreendia que o avanço do capitalismo possuía uma relação com a coisificação dos animais e degradação do mundo natural e que era necessário resgatar e manter as tradições, tal como a dos povos indígenas do Brasil, de maior proximidade com os animais. (SANTOS, 2020 p. 37)

Do mesmo modo, o historiador observa que o anarquista francês relacionava os horrores da guerra com a dominação dos animais ao aludir, por exemplo, para o massacre de animais que integra o consumo de carne. (p. 37)

Outra expoente histórica do anarquismo, Louise Michel, (1830-1905) relatou, principalmente em suas memórias na prisão após a derrota da Comuna de Paris de 1871, de que forma a violência perante os animais a impactou e serviu de base para as suas convicções políticas revolucionárias. De origem camponesa, a *communard*³⁵ frequentemente testemunhava abates e diversos outros tipos de agressões a animais. Estas memórias, ela afirma, foram fundamentais para a formação de sua subjetividade e posicionamento político. (MACLELLAN, 2004. p. 2)

Christophe Traïni (2011) também ressalta como a posição revolucionária de Louisie Michel estava embasada por reações afetivas que eram extensivas também aos animais. Para o autor, a concepção da revolucionária francesa marcada pela compaixão pelos animais integrava suas percepções mais amplas de luta contra a injustiça e a tirania:

Louise Michel, a leading figure in the Paris Commune, and an icon to anarchists and the libertarian left, believed that her commitment to revolution, which was the driving force of her life, could be traced, at least in part, to the affective reactions she experienced from a very early age at the sight of animals being tortured. (...) Thus, in Louise Michel 's view, her feelings of compassion for animals who are victims of

³⁵ Nome dado aos integrantes revolucionários e apoiadores da Comuna de Paris de 1871.

domination by men fed into her determination to challenge tyranny and injustice. (TRAIÑI, 2011. p. 126)

Uma famosa passagem das memórias de Louise Michel é amplamente citada por estudiosos interessados em resgatar uma tradição histórica entre os círculos mais radicais, especialmente no anarquismo, no que tange à preocupação e defesa dos animais. Nic Maclellan (2004) editou parte dessas memórias no livro intitulado *Louise Michel: Anarchist and Revolutionary Feminist, Jailed and Exiled for leading the 1871 Popular Uprising in Paris* e aponta que a crítica de Louise Michel à sociedade vigente baseava-se em valores católicos, no amor que nutria pelos animais e na observação do mundo rural. (MACLELLAN, 2004. p. 2). A seguir, reproduzimos a referida passagem:

As far back as I can remember, the origin of my revolt against the powerful was my horror at the tortures inflicted on animals. I used to wish animals could get revenge, that the dog could bite the man who was mercilessly beating him, that the horse bleeding under the whip could throw off the man tormenting him. (MICHEL, Citada por MACLELLAN, 2004. P. 2)

Ao menos em alguma medida, uma tradição na defesa dos animais se fez presente entre pensadores libertários. Aragon Eloff (2015) afirma que, no que se refere ao anarquismo,

a preocupação com os animais foi muito mais difusa e que uma vertente anti-especista do anarquismo remonta a pelo menos 160 anos. De acordo com Eloff:

Michel and Reclus were far from the only historical anarchists concerned with the subjugation of other animals; their views reflect a perennial strand of anti-speciesism weaving its way through the last 160-odd years of anarchist theory and practice. French anarchists in the 1920s, for example, ran a number of vegetarian restaurants and social centers and even in some cases argued against the inconsistencies of vegetarianism and for a more rigorous végétalienism (roughly equivalent to contemporary veganism). The anarchist G. Butaud, for instance, distinguished strongly between the two and opened a restaurant called the Foyer Végétalien in 1923. (ELOFF, 2015. P. 197)

Para Nelson Mendez, (2017) o nexo existente entre o anarquismo e o vegetarianismo remonta à metade do século XIX na Europa e se consolida a partir de 1890 (MENDEZ, 2017. P. 172). Esta tradição se fez presente também entre pensadores e militantes anarquistas na América Latina. O anarquista venezuelano Carlos Brandt (1875-1964), por exemplo, foi um importante defensor do vegetarianismo e em 1918 publicou o texto – *El vegetarianismo* – em que exalta os benefícios físicos e morais que a prática do vegetarianismo traria.

No Brasil, algumas referências do movimento anarquista se tornaram conhecidas, dentre outros motivos, pela defesa do vegetarianismo e/ou defesa dos animais. Entre eles estão o professor José Rodrigues de Leite e Oiticica (1882-1957) e a feminista e anarquista mineira Maria Lacerda de Moura (1887-1945).

O posicionamento de Maria Lacerda de Moura em relação à defesa dos animais, principalmente no que se relaciona às práticas científicas são expressivas. Reconheceu as relações de opressão sobre os animais fazendo da defesa destes um elemento integrante de suas posições políticas e anarquistas. No seu livro intitulado *Civilização – Tronco de escravos*, de 1931, ela tece críticas ao avanço científico tecnológico que estariam “açambarcadas pelos interesses industriais e para as conquistas da guerra”. (MOURA, 1931. p. 12) A anarquista de Manhuaçu, nesta mesma obra, critica veementemente as práticas vivisseccionistas sobre os corpos animais ao referir-se ao cirurgião francês Serge Voronoff que aplicava glândulas sexuais de símios em humanos para fins pretensamente terapêuticos:

Os humanos, temos a pretensão de nos considerarmos acima dos chamados irracionais. E, orgulhosos, não queremos ver os erros e os crimes criados por nós mesmos em torno dos nos-

sos destinos, estraçalhados pela nossa perversidade calculada, sórdida, mesquinha e autoritária. (...) Não posso compreender a ciência no aperfeiçoamento dos meios do homem, valendo-se da cirurgia, no atentado à vida e fisiologia dos animais sadios. Compreendo a necessidade do veterinário, não compreendo a viviseção a não ser como um delírio de perversidade inominável, nem chego a ver vantagem da embriaguez científica que põe milhares de cobaias e cães e qualquer espécie de animal a mercê dos “cientistas” (...) Não, o homem continuará a descer sempre, bem para baixo de todos os símios, na sua maldade de criatura civilizada, com seus “raios invisíveis” e “raios da morte” a gases asfixiantes e aviões e submarinos e torpedos e laboratórios científicos para estimular todas as virulências, desde as guerras até o prazer satânico de martirizar os animais em nome do humanitarismo clínico. (MOURA, 1931. p. 31,32,33)

O anarquismo de Maria Lacerda de Moura ajustava-se a uma forte crítica da ciência enquanto mecanismo de poder e reprodução do *status quo* das sociedades capitalistas. Este traço, de acordo com a historiadora Patrícia Lessa dos Santos (2006), foi uma característica da crítica anarquista à tecnociência moderna que opunha ciência e vida através da supervalorização da razão instrumental e o mito do progresso científico como um dado inexorável, fatores estes questionados por Moura. (LESSA, 2006. p. 15)

Em anos recentes algumas organizações libertárias também vêm demonstrando uma proximidade com os debates que envolvem a libertação animal. Kauan Willian dos Santos, (2020) aponta ainda que no Brasil, a tentativa de reorganização da *Confederação Operária Brasileira (COB)* foi marcada por debates em que a questão ambiental, veganismo e antiespecismo tiveram, juntamente com as questões de gênero, lugar de destaque. Lembra ainda que, de forma semelhante, tal debate se fez presente também na reorganização *Centro de Cultura Social* de São Paulo, instituição histórica de libertários, assim como também em feiras organizadas por anarquistas. (SANTOS, 2020. p. 44)

3. O MOVIMENTO SUFRAGISTA DAS MULHERES E A LUTA ANTIVIVISSECCIONISTA

O papel exercido pelas mulheres entre o final do século XIX e início do século XX nos movimentos antivivisseccionistas e na defesa dos animais é, historicamente, relevante.

Para André Luís de Lima Carvalho, (2010) a prática da vivisseccção foi um dos temas de grande relevância e controvérsias na era vitoriana e eduardiana. Um dos grandes nomes nas lutas antivivisseccionistas neste período foi notadamente a irlandesa, protestante e sufragista Francis Power Cobbe

(1822-1904). Em sua tese de doutorado, André Luís de Lima de Carvalho (2010) analisa com base em uma extensa série de documentos primários e em diálogo com a literatura especializada, a trajetória de Cobbe e seus embates com o próprio Charles Darwin em relação às práticas vivisseccionistas.

Muitas vezes se levantaram contra as práticas vivisseccionistas e Frances Power Cobbe foi, sem dúvida, uma liderança. Cobbe foi uma reformadora social que, além das lutas antivivisseccionistas, se envolveu com a luta sufragista, as lutas contra violência doméstica e por melhores condições de vida para as camadas sociais mais pobres. (CARVALHO, WAIZBORT, 2010. p. 580/581).

Cobbe era uma mulher de convicções religiosas e a teoria da evolução de Darwin, como aponta Sarah Hamilton, (2010) desafiava suas concepções protestantes, o que não a impediu que ela e Darwin tivessem encontros e debatessem assuntos relacionados à ética e à consciência dos animais. (p. 66) A relação entre Cobbe e Darwin, de acordo com Hamilton, tornou-se mais litigiosa apenas quando este último anunciou publicamente o seu apoio ao uso de animais vivos para a experimentação fisiológica:

Among those acquaintances was Charles Darwin, a man whom she delighted in claiming as a fellow debater on questions of animal conscience but whose theory of evolution she found challenging to her world view. Though

they never agreed on the subject of vivisection, Cobbe, in her autobiography, focuses on the spirit of exchange that characterized their correspondence, which terminated only once Darwin publicly announced his support for the use of live animals in scientific research. A substantial portion of the autobiography details the many scientific men with whom Cobbe cut ties as her anti-vivisectionist lobbying increased. (HAMILTON, 2010. P. 66)

Já Carvalho, (2010) aponta que Cobbe inicialmente não se opunha totalmente às práticas vivissecionistas, mas sim às práticas que não tivessem um notório valor científico para o progresso enquanto que, para Darwin, em que pese a sua aversão ao sofrimento, evidenciava-se uma oposição a qualquer tipo de restrição a tal prática devido ao receio de que tais restrições impedissem o avanço da ciência. (Carvalho, 2010. P. 593-594) O divisor de águas na posição mais radical da pensadora teria sido a aprovação, em 1876, da lei conhecida *Vivisection act*, que beneficiava métodos vivissecionistas e colocava os animais suscetíveis a inúmeros experimentos dolorosos, inclusive sem quaisquer mecanismos e procedimentos anestésicos. (idem, P. 591/592) A partir deste episódio, Frances Power Cobbe teria passado a defender a abolição total das práticas de vivissecção, levando a entidade a qual liderava, a *Victoria Street Society for the Protection of Animals Liable to Vivisection* a mudar o

nome para *Society for Protection of Animals from Vivisection*. (CARVALHO; WAIZBORT, 2010. P. 594)

Além de Cobbe, o movimento antivivisseccionista teve relevante participação de outras mulheres. (idem, P. 356). Muitas ativistas antivivisseccionistas associavam o sofrimento dos animais nos laboratórios a outras formas de violência de pessoas em situação de vulnerabilidade, inclusive, à violência doméstica sobre as mulheres (P. 355) embora, como lembra Carvalho, (2010) isso não signifique que os movimentos de mulheres fossem necessariamente antivivisseccionistas e nem que todos os antivivisseccionistas fossem feministas. Contudo, a participação das mulheres nas lutas antivivisseccionistas configura, a nosso ver, num importante registro de uma histórica aproximação entre os movimentos de mulheres e a causa animal

A participação das mulheres nas lutas contra a vivisseccção não estava, inicialmente, associada à pratica do vegetarianismo. Para a escritora Leah Leneman, (1997) este vínculo se tornaria acentuado a partir de 1890 e seria marcante no período sufragista do início do século XX. (LENEMAN, 1997. P. 276) Para Leneman, as fileiras das organizações por direitos das mulheres no início do século XX contavam com um número expressivo de adeptas do vegetarianismo, muitas

das quais associadas à *Vegetarian Society* e adeptas de práticas religiosas sincréticas, como a teosofia³⁶. Algumas delas, entre as quais Margareth Cousins (1878-1954) argumentavam, numa explícita crítica à divisão sexual do trabalho, que a dieta vegetariana, por sua maior simplicidade, permitia às mulheres um maior tempo disponível para dedicar-se às questões políticas e sociais. (P. 277).

Charlotte Despard (1844-1939) que presidiu a organização *Womens Freedom League (WFL)* – uma organização pacifista fundada em 1907 – foi uma ativa militante sufragista e praticante do vegetarianismo. Católica e simpatizante das filosofias e religiões orientais, especialmente do budismo, (HAY, 2017. P. 52) a anglo-irlandesa era uma socialista que chegou a integrar também o partido comunista da Grã-Bretanha. Suas posições políticas estavam substancialmente vinculadas com a prática do vegetarianismo e acenavam claramente para uma noção de direitos para os animais. Leah Leneman (1997) cita uma passagem do texto da Despard,

³⁶ Doutrina espiritualista ligada ao pensamento e práticas ocultistas e místicas e às religiões orientais, base da Sociedade Teosófica, fundada no século XIX por Madame Blavatsky (1831-1891) e H. S. Olcott (1832-1907) em Nova York; teosofismo. Fonte: Dicionário Michaelis. <http://michaelis.uol.com.br/busca?id=RQB4v>

intitulado *Theosophy and the Women's Movement* (1913) que expõe claramente sua concepção:

Related with Theosophy, the Women's Movement is related also with the other great movements of the world... The awakened instinct which feels the call of the sub-human, which says: - 'I am the voice of the voiceless. Through me the dumb shall speak,' is a modern phenomenon that cannot be denied. It works itself out as food reform on the one hand, and on the other, in strong protest against the cruel methods of experimental research. Both of these are in close unison with the demands being made by women. (Charlotte Despard, 1913, apud Leneman, 1997. P. 281)

O vínculo entre movimento sufragista, prática do vegetarianismo e lutas antivivisseccionistas foi presente também nos Estados Unidos. Lynda Birke (2000) analisa a presença de feministas sufragistas estadunidenses, por exemplo, Alice Morgan Wright (1881-1975) e Edith Goode (1882-1970), no período anterior à Primeira Guerra Mundial, na luta para a promoção dos direitos dos animais. De acordo com Birke, é neste momento que emerge, mesmo que de forma incipiente, uma concepção teórica das conexões existentes entre as relações opressivas que recaem sobre os corpos em condições mais vulneráveis devido às relações de poderes instituídas

(BIRKE, 2000. P. 693); tema marcante entre as feministas da chamada Segunda Onda a partir da década de 1970:

Although Alice Morgan Wright's political activism around this time seems to have focused on feminism and suffrage, there is no doubt that she was fervently opposed to vivisection throughout her life. Her letters, from much later in her life, indicate her perception of the political connections between cruelty to animals and to people, and her sense that there was something wrong with a science that could so wantonly mistreat animals – an awareness shaped by the political connections of feminism and the antivivisectionist movement. (BIRKE, 2000. P. 701)

Neste sentido, é possível aludir para uma relativa proximidade entre os movimentos sufragistas das mulheres, de forma mais evidente na Grã-Bretanha, mas também sentido em outras regiões do globo, com as lutas antivivissecionistas e, de forma mais ampla, com a defesa dos animais.

A partir da década de 1970, o feminismo, em sua chamada Segunda Onda, suscitará uma das mais contundentes contribuições teóricas e epistemológicas para o ativismo e para o campo dos *Estudos Animais*. Esta genealogia, no entanto, remonta, ao menos em um nível digno de nota, ainda à segunda metade do século XIX.

4. AS DÉCADAS DE 1970/80: APROXIMAÇÃO E AFINIDADE HISTÓRICA ENTRE O ANARCO-PUNK E A LIBERTAÇÃO ANIMAL

O que ocorre nas décadas de 1960 e 1970 é a eclosão de diversos movimentos sociais, contra culturais e subculturas, cuja origem encontra-se em algumas nações do norte europeu e Estados Unidos, mas que se expandiram por boa parte do globo. Os movimentos ecológicos configuram um exemplo notório destas novas coletividades.

O historiador e cientista político José Augusto Pádua, tem trazido discussões pertinentes acerca das influências que os “clamores da rua” a respeito das questões ecológicas e ambientais da década de 1970 suscitaram para instigar novas percepções e epistemologias no âmbito das pesquisas históricas. Para José Augusto Pádua;

A emergência de um “ambientalismo complexo e multissetorial” a partir da década de 1970, dotado de alto perfil na cena pública global, representou um dos fenômenos sociológicos mais significativos da história contemporânea. Ele pode ser considerado como um movimento histórico, mais do que um movimento social, que repercutiu nos diferentes campos dos saberes. A ideia de “ecologia” rompeu os muros da academia para inspirar o estabelecimento de comportamentos sociais, ações coletivas e políticas públicas em diferentes níveis de articulação, do local ao global. Mais ainda, ela pe-

netrou significativamente nas estruturas educacionais, nos meios de comunicação de massa, no imaginário coletivo e nos diversos aspectos da arte e da cultura. (PÂDUA, 2010. P. 82)

A década de 1970 foi prolífica em ações coletivas e surgimento de movimentos sociais cujo Norte e práticas, ao menos em parte, se afastam dos núcleos tradicionais de organização coletiva, tais como os sindicatos e os partidos operários de orientação socialista-marxista.

Neste sentido, a classe como categoria social associada eminentemente ao universo fabril e nas contradições entre capital e trabalho, desloca-se como o epicentro e ponto nevrálgico das organizações e ações coletivas que, não raro, eram caracterizadas como organizações mais fluídas, com perspectivas descentralizadas e autônomas, tais como os *Autonomen* da Alemanha, cujas estratégias de luta configuraram formas de mobilização e protestos de rua, como os denominados *Black Blocks*. (FERNANDES, CASTELFRANCHI, 2019. P. 14)

Muitos destes movimentos ou grupos configuravam novas modalidades de experiência subjetiva e de identidade, centrada numa crítica às organizações centralizadas – mesmo as de cunho operário – e, do ponto de vista prático, suas ações visavam múltiplas causas sociais, tais como o ecologismo, a

ocupação de prédios e casas abandonadas com vistas à moradia, produções artísticas, culturais e políticas coletivas³⁷. Neste sentido, características marcantes destes grupos é a centralidade na autonomia individual e na autodeterminação, muito embora essas características não signifiquem isolamento ou qualquer ausência de princípios e/organização, mesmo que estas estejam situadas a partir de objetivos comuns a partir do compartilhamento de identidades comuns.

Parte dos grupos e ações coletivas em prol dos animais emergiram sob perspectiva similar de organização fluida, centrada em determinados princípios e táticas de ação direta como meio de promover e tornar pública a causa em defesa dos animais.

Um dos aspectos relativamente pouco abordados sobre os movimentos ou ações coletivas ligadas aos direitos e à libertação animal se relaciona ao fato de que, embora a teoria consubstancie e, do ponto de vista histórico, tenha sido um elemento fundamental para a ampliação e difusão de uma epistemologia e de uma narrativa própria na defesa dos ani-

³⁷ Tanto no Brasil quanto em outras regiões e países, tais ocupações são denominadas comumente de *Squats* ou *squatters*. O termo *Okupas* é também comum na América Latina.

mais, inúmeros grupos animalistas surgiram em um momento histórico que antecede o surgimento de uma teoria propriamente dita, que emergiu de forma mais proeminente entre pensadores eticistas em meados da década de 1970.

Deste modo, diversas ações coletivas em torno da defesa dos animais estão inseridas, em uma perspectiva histórica, dentro de um marco epistêmico compatível com a ascensão de grupos autonomistas cujas as táticas e orientação política remontam a uma tradição libertaria. Tais grupos é conceituado de *RALM (Radical Animal Liberation Movement)*. (JOHNSTON; JOHNSTON: 2017).

O antropólogo estado-unidense David Graeber, (2009) discorrendo análises sobre os agrupamentos e coletivos que caracterizam a multidão auto-organizada nos protestos de rua nos Estados Unidos nos anos recentes, enfatiza o caráter múltiplo das identidades políticas presentes nessas multidões auto-organizadas. Neste sentido, tais agrupamentos de múltiplas identidades políticas se encontram em ações específicas que, no caso estudado por Graeber, são as manifestações cujas pautas são eminentemente progressistas. De acordo com Graeber:

I would even suggest that if one wishes to understand the difference between the old-fashioned leftist concept of "the masses," and the

newer notion of "multitude," one might best consider the difference between the unorganized crowd—a mass of undifferentiated individuals, subject to all the rumors, panics, and passions so endlessly documented by crowd psychologists (Le Bon 1921; Canetti 1962; etc.)—and the self-organized crowd conducting a mass action. The latter is at once made up of endless cell-like affinity groups, but crosscut by networks of comms units, medics, performers, legal observers, support groups, and media liaisons, ranged by the degree of risk they are willing to endure and level of training or preparation. These groups are usually themselves then organized into "slices" and "clusters" and, at the same time, with each cell highlighting only one particular aspect of multiple political identities as a basis of affinity for this particular action: queer activists from Cleveland, autonomous Marxists, pagans, Wobblies, punk rockers from LA, and animal rights activists from New Jersey. There are very few ways in which the "mass" and "multitude" are the same. (GRAEBER, 2009. P. 372)

No que tange aos grupos animalistas, essa identidade política se mostra certamente diversificada. No entanto, os agrupamentos animalistas de tradição autonomista tendem estabelecer uma rede de contatos com outras "identidades subordinadas". Este é um dos aspectos ressaltados na pesquisa desenvolvida por Genevieve Johnston e Matthew S. Johnston (2017). Analisando extensos materiais primários e de redes sociais e cujos os resultados foram publicados no artigo *'We fight for all living things': countering misconceptions about the*

radical animal liberation movement os autores observam que tais grupos tendem a inculcar perspectivas interseccionais no âmbito das lutas cotidianas. (JOHNSTON; JOHNSTON 2017. P. 423) Obviamente, isso não implica dizer que tal perspectiva também não esteja presente nos complexos e diversificados movimentos animalistas. Como apontam Genevieve Johnston e Matthew S. Johnston:

the RALM speaks and writes about their activism in ways that challenge, expose and undermine the institutional, economic and social structures that work to confine and harm animals and humans. The activists studied demonstrate a keen awareness of the broader threats concurrent to the problems of capitalism, consumerism and state-corporate corruption, the destruction of eco-systems, and monopoly of state power primarily controlled by elite white male persons. Our findings generally transgress the media-driven interpretations of typical public protests and petitioning that have become the hallmarks of mainstream animal rights and welfare activism. (JOHNSTON; JOHNSTON. 2015. P. 5)

Numa perspectiva semelhante, o historiador kauan Willian dos Santos, (2020) recorda os eventos de outubro de 2013, quando diversos ativistas invadiram o laboratório de experimentação animal denominado *Instituto Royal*, em São Roque, interior de São Paulo. O autor observa como as ações

dos ativistas que resgataram cerca de 180 cães beagles estavam envolvidos também com outras demandas sociais nas chamadas “jornadas de junho de 2013”:

(...) essa ação não foi feita apenas pelos ambientalistas legalistas de antes, mas impulsionada por pessoas vestidas de preto e encapuzadas que alegavam fazer parte do *Anonymous* e da tática *Black Block*, que deixavam claro que o legalismo e o Estado tinham um lado e um limite claro para o fim da exploração humana e não humana. Esses grupos ficaram conhecidos meses atrás, nas chamadas “jornadas de junho”, que começara com protestos contra o aumento da passagem da tarifa de transporte público na cidade de São Paulo, mas que logo revelaram diversas reclamações de massa, que iam desde o melhoramento do transporte público, e medidas mais pragmáticas como o aumento do salário dos trabalhadores, mas também o fim da corrupção, uma nova constituição e até a da auto-organização dos oprimidos (...) (SANTOS, 2020. P30/31)

De um ponto de vista epistemológico, muitas das ações coletivas e a formação de uma subjetividade e identidade na consideração dos animais – seja pela prática do veganismo, seja por ações diretas de grupos específicos – orbitaram e integraram um mosaico de identidades políticas que, para além das pautas em si mesmas que estão num plano mais evidente, subjazem uma contumaz crítica às sociedades liberais do ocidente. A questão dos direitos e libertação animal surge, sob

este aspecto, em paralelo às outras demandas sociais e demandas sociais que pairavam à superfície em diversas nações do ocidente à esta época. É, de certo modo, simplista a noção de que os movimentos de direitos animais emergem, umbilicalmente ou exclusivamente, dos setores médios e/ou intelectuais e que estariam ancorados no âmbito de um espectro político eminentemente liberal.

Em relação aos movimentos contraculturais que emergem a partir das décadas de 1960 e 1970, há que se notar a existência de um vínculo histórico entre a contracultura punk e os movimentos de libertação animal. Fato marcante de parte desses movimentos é a emergência de novos hábitos, práticas e subjetividades ligadas a uma preocupação eminentemente ecológica e em alguns casos, animalista. Este é o caso, por exemplo, do movimento anarco-punk que, no final da década de 1960 e início da década de 70, tecia profundas críticas aos valores das sociedades liberais capitalistas e, não raro, às industriais ligadas à exploração animal.

Os pesquisadores Will Boisseau e Jim Donaghey, (2015) analisando a realidade inglesa através de inúmeras entrevistas, ressaltam ainda a relevância que a defesa dos animais teve, no final da década de 1970 e início da década de 80,

na subcultura punk, especialmente entre aqueles denominados como anarco-punks. Em sua pesquisa de campo sobre a cena anarco-punk europeia, os autores revelaram uma considerável ligação e mútua simpatia entre os diversos grupos de anarco-punks e os grupos liberacionistas da causa animal. No interior da contracultura anarco-punk era relativamente comum a promoção de concertos musicais beneficentes a favor de ativistas animalistas que, por suas ações de soltura de animais e danos às propriedades, estavam detidos. Bandas anarco-punks como *Conflict* e *Flux of Pink Indians* tornaram-se conhecidas pelo apoio explícito aos ativistas de grupos de defesa dos animais, especialmente aos ativistas das células da organização *Animal Liberation Front*. (BOISSEAU, DONAGHEY. P. 74)

Nesta perspectiva, a questão da libertação animal era vista por parte de determinados movimentos contraculturais do final da década de 1960 e início da década de 1970, especialmente no caso inglês, como integrada a uma pauta ampla que incluía o feminismo, o antifascismo e o antimilitarismo.

Emergia no âmbito dos movimentos contraculturais uma tendência crítica à razão tecnocientífica, essa geralmente associada a mecanismos de dominação e violência. Deste

modo, a experimentação laboratorial e toda a gama de produção oriunda daquilo que a antropóloga holandesa Barbara Noske denomina de *animal-industrial complex*³⁸ era sentida por parte dos movimentos contraculturais, tal como o movimento anarco-punk, como símbolo de perversidade e de injustiça típicas das sociedades tecno capitalistas

Muitos grupos estavam e ainda estão envolvidos com ações que expõe e tornam público a realidade vivenciada pelos animais no âmbito do *animal-industrial complex*, tal como as células da *Animal Liberation Front* que, via de regra, são vistos com simpatia por aqueles que vivenciam a contracultura anarco-punk.

Grande parte de materiais primários e relatos (CONTRA; HASTA; R-209) a aproximação e mútua simpatia dos movimentos liberacionistas com o anarquismo e com grupos e movimen-

³⁸ Uma leitura tecida pelo sociólogo Richard Twine (2017) acerca do conceito do complexo animal-industrial, conceito este originalmente forjado pela antropóloga holandesa Bárbara Noske no livro *Beyond Boundaries: Humans and Animals*, insere uma perspectiva em que tal complexo permearia uma gama de práticas inseridas na estrutura tecno-capitalista (TWINE, 2017. P. 186) e tem como grande característica a institucionalização de mecanismos biopolíticos e tanatopolíticos de exploração e redução da vida dos animais. Além deste aspecto, tal complexo encerraria efeitos nocivos também sobre as vidas humanas como, por exemplo, os efeitos deletérios sobre a saúde psicológica de trabalhadores em matadouros. (Ver: *Every Twelve Seconds: Industrialized Slaughter and the Politics of Sight* de Timothy Pachirat.) Esta estrutura não estaria ensejada apenas economicamente, mas se mostra de forma complexa e profunda, inclusive no âmbito da cultura.

tos contraculturais, tal como o movimento punk nos idos da década de 1970 e 1980, se mostra recorrente. No texto *Hasta la ultima jaula: 50 años de liberación animal*, publicado originalmente na revista *Contrahistoria*, número 6 de 2013, consta relatos primários sobre a proximidade e afinidade entre as/os punks, especialmente aqueles grupos identificados com o autonomismo e o anarquismo e os grupos de ação direta ligados à causa dos animais, em especial, células da *ALF*.

De acordo com o relato:

(...) queríamos reseñar también la relación que se dio en Inglaterra y, por imitación, en más países, entre la liberación animal y el punk. Afortunadamente la lucha por la liberación animal no se vio limitada a los círculos contraculturales, pero es cierto que muchos grupos adoptaron un estilo de vida vegetariano o vegano y era habitual entre algunos jóvenes anarkopunks ingleses la costumbre de ir se a apedrear carnicerías o peleterías tras los conciertos. De hecho, hubo una época en que carniceros iban a las puertas de las okupas cuando había conciertos de Conflict, con la intención de intimidar a los asistentes. También muchos punks participaban en el sabotaje de la caza. Incluso la mítica revista *Class War* durante su primera época incluía entre sus contenidos la liberación animal. (HASTA LA ULTIMA HAULA, s/d, P. 44/45)

Este vínculo cultural entre o ativismo na defesa dos animais e movimentos contraculturais, especialmente entre

grupos anarco-punks é também apontado por diversos autores num livro editado por Mike Dines e Matthew Worley (2016) intitulado *The aesthetic of our anger: anarcho-punk, politics and music*. Matt Grimes, (2016) em seu artigo nesta mesma obra livro intitulado *From protest to resistance: British anarcho-punk zines (1980-1984) as sites of resistance and symbols of defiance*, pontua essa estreita relação do movimento anarco-punk com organizações pacifistas antiguerra, grupos de sabotagem de caça e de libertação animal. De acordo com Grimes:

Anarcho-punk's relationship with national movements, such as CND and similar pacifist anti-war organisations, Hunt Saboteurs Association, and the Animal Liberation Front, also became a common component of the cultural and editorial language of anarcho-punk zines. This included articles giving advice to readers on how to deal with the police when stopped and searched, how to set up squats, produce fanzines, organise events and protests, sexual health, direct action and political activism, animal liberation and anti-vivisection, among a multitude of DIY practices deemed important to the developing scene. It could be argued that the sharing of information about, and from, other groups, who were also challenging the hegemonic culture, warranted inclusion into the zines by the editors as a way to coalesce these oppositional groups into a historical-bloc, united around counter-hegemonic images and texts of subversion. Indeed some groups that reflected the needs of the anarcho-punk community developed out of and/or were supported by some of the zine editors/producers. (GRIMES, 2016. P. 171)

Este vínculo entre o ativismo na defesa dos animais e movimentos contraculturais, especialmente entre grupos punks e autonomistas é, ainda nos dias atuais, um aspecto muito evidenciado. A pesquisa de Mayra Vergotti Ferrigno (2012) relata essa identificação entre o ativismo na defesa dos animais, muitas vezes simbolizado pela prática do vegetarianismo e veganismo, e os movimentos contra culturais também no Brasil. De acordo com a autora:

De fato, a abertura e a aparente elasticidade do fenômeno vegetariano se evidenciou a mim quando percebi, por exemplo, a porosidade da atmosfera dos contextos que etnografei, nos quais outras bandeiras estavam presentes (a feminista, a do movimento ambientalista, a do movimento LGBTTTT, os movimentos antiglobalização e anticapitalista e o amplo cenário contra-cultural, no qual punks e staigh edges eram veganos). (FERRIGNO, 2012. P. 116)

Por sua vez, os grupos autonomistas de libertação animal se tornaram um fenômeno cada vez mais presentes na Europa, Estados Unidos e em outras regiões do globo a partir da década de 1970. Células autônomas envolvidas com a libertação animal, tal como a icônica *Animal Liberation Front*, tiveram relevância para que debates e controvérsias éticas em torno da utilização de animais em experimentações e como meros recursos se tornassem uma pauta difusa a partir

do último quarto do século XX. As atuações destes grupos, assim como a contra cultura anarco punk, a nosso ver, são relevantes para os movimentos de libertação animal na medida em que, mesmo situados mais à margem, configuram em importantes movimentos que se pautam por uma radicalidade crítica, tanto do ponto epistêmico quanto por seus horizontes políticos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste artigo foi tecer algumas considerações a respeito de uma tradição epistêmica e prática de parte dos movimentos na defesa dos animais sob uma ótica certamente multifacetada e em períodos históricos diferentes, mas que estão imbrincados nas lutas e demandas históricas de grupos e setores sociais historicamente subordinados.

Do mesmo modo, tivemos o intento de, mesmo de forma fragmentada e incipiente, abordar certa tradição entre teóricos e militantes socialistas e anarquistas que tiveram como parte de suas preocupações o envolvimento numa apologética na defesa dos animais. Em alguns casos, estes teóricos dedicaram boa parte de suas vidas.

A questão da libertação animal esteve presente também na aurora do surgimento dos movimentos autônomos e envolvidos com as táticas de ação direta das décadas de 1970 em diante. O surgimento da contracultura anarco-punk, movimento este abertamente anticapitalista, está historicamente marcado pela presença da libertação animal como uma pauta marcante e presente.

Certamente nosso objetivo aqui foi o de fornecer uma “vista aérea” sobre essa temática. Os movimentos animalistas são, por certo, diversos e múltiplos, tanto do ponto de vista de suas afiliações epistemológicas, ideológicas, quanto em suas práticas. No entanto, não parece exagero afirmar que, em sua história, o animalismo se fez presente em narrativas e práticas que visavam e ainda visam uma radical transformação social.

REFERÊNCIAS

ALONSO, A. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. *Revista Lua Nova*. Nº76. São Paulo. p. p. 49-86, 2009

BENTHAM, J. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Jonathan Bennett ed. 2017. Disponível em < <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/bentham1780.pdf> > Acesso agosto de 2019.

BEST, S. The Rise of the critical animal studies: putting theory into action and animal liberation into higher education. *Journal for the critical animal studies*. v. 7, n. 1, p. 9-52, 2009.

BOBDICE, R. The Moral Status of Animals and the Historical Human Cachet. *JAC*. p. 457-489, 2010.

BOISSEAU, W; DONAGHEY, J. “Nailing Descartes to the wall”: Animal Rights, Veganism and Punk Culture. IN: NOCELLA, Anthony, J; WHITE, Richard, J;

CUDWORTH, Erika. *Anarchism and Animal Liberation*. Essays on Complementary Elements of Total Liberation. McFarland & Company, Inc. North Carolina. 2015. P. P. 71-91.

BRANDT, C. El vegetarianismo. *Revista Tiempo Animal*. Nº2. Enero-junio. 2009. Disponível em < <http://www.resistenciavegana.es/descargas/Fanzines%20Animalistas/Revista%20Tiempo%20Animal/Revista%20Tiempo%20Animal%20-N%202.pdf> > Acesso: outubro de 2019.

CARVALHO, A. L. L. *Além dos confins do homem*. Frances Power Cobbe contra o darwinismo na controvérsia sobre a vivisseção no Reino Unido (1863-1904) 2010. 542 f.- Tese de doutorado. Departamento de pós-graduação em História das Ciências e da saúde da Casa de Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro. Disponível em <<https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/15966> > Acesso: setembro de 2019.

CARVALHO, A.L. L.; WAIZBORT, R. A dor além dos confins do homem: aproximações preliminares ao debate entre Frances Power Cobbe e os darwinistas a respeito da vivisseção na Inglaterra vitoriana (1863-1904). *História, Ciência e saúde* – Manguinhos. Rio de Janeiro, V 17, Nº3, julho/setembro. 2010.

CARVALHO, A.L. L.; WAIZBORT, R. sobre cães, vivisseção e darwinismo: uma história da Biologia e de seus dilemas éticos. *Revista Acta Scientiae*. V. 16, Nº2. maio /agosto. P. 200-236. 2014.

CLARK, B.; FOSTER, J. B. Henry S. Salt, socialist animal right activist. *Organization & Environment*, Vol. 13 No. 4, December 2000. P. 468-473, 2000.

COBBE, F. P. *The Scientific spirit of the age, and other pleas and discussions*. Collection Cdl, Americana. University of California Libraries, 1888. Disponível em < <https://archive.org/details/scientificspirit00cobbrich/page/n6> > Acesso: agosto de 2019.

CONTRA TODO PRONOSTICO: liberación animal – 1972-1986. In. Acción Vegana. Mayo - 2009. <<https://alliberamenttotal.files.wordpress.com/2009/06/odds.pdf>> Acesso: outubro de 2019.

FELIPE, S. T. Fundamentação ética dos direitos animais. O legado de Humphry Primatt. *Revista Brasileira de Direito Animal*. V.1, N 1, PP. 207-229, 2006.

FERNANDES, V. J. A.; CASTELFRANCH, Y. Afinidade, afetividade, organização: processos de mobilização de black blocs. *Ciências Sociais Unisinos*. Nº55 (1) janeiro/abril, P. P. 12-23, 2019.

FERREIRA, J. M. C. Élisée reclus: vida e obra de um apaixonado da natureza e da anarquia. *NU-SOL – Revista Verve*. Nº10. P. P. 109-134. 2010.

FERRIGNO, M. V. Veganismo e libertação animal: um estudo etnográfico. (dissertação de mestrado). Unicamp/ SP. 2012. Disponível em

<http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/279340/1/Ferrigno_MayraVergotti_M.pdf> Acesso: novembro de 2019.

GRAEBER, D. *Direct Action*. An Ethnography. AK Press. Edimburg. Oakland. Baltimore. 2009.

HAMILTON, S. Reading and the popular critique of science in the victorian anti-vivisection Press: Frances Power Cobbe's Writing for the Victoria Street Society. *Victorian Review*. An Interdisciplinary Journal of Victorian Studies. V. 3, N°2, P. 66-79, 2010.

HAY, C. *Socialism and animal ethics*. (Thesis). University of Leicester. 2017. Disponível em: < <https://pdfs.semanticscholar.org/8894/77e3f8da0317fe94103a4228fc32a0f41f67.pdf> > acesso: agosto de 2019.

IMPRESA MARGINAL; NO GOD NO MASTER (Orgs) *Eles nos devem uma vida*: Crass: escritos, diálogos e gritos. Itanhaém/ SP. 2017.

J AULA, Hasta la. 50 años de liberación animal. Ochodoscuatro ediciones. Extraído del número 6 de la revista Contrahistoria. Papeles contra el oficialismo y el pensamiento único. Disponível em < http://ochodoscuatroediciones.org/nueva/wp-content/uploads/2016/04/HLUJ_tripas.pdf > Acesso: novembro de 2019.

JONHSTON, G.; JONHSTON, M. S. 'We fight for all living things': countering misconceptions about the radical animal liberation movement. *Social Movement Studies*. Routledge. Taylor & Francis Group. 2017. P. P. 1-17. Disponível em < <https://sci-hub.tw/https://doi.org/10.1080/14742837.2017.1319268> > Acesso: dezembro de 2019.

KEAN, H. Traces and Representations: Animal Pasts in London's Present. *The London Journal Trust*. V.36, N°1. Março de 2011. P. 54-71, 2011.

LANSBURY, C. *The Old Brown Dog: Women, Workers, and Vivisection in Edwardian England*. Madison. University of Wisconsin Press. 1985.

LAZZARATO, M. *As revoluções do capitalismo*. A política no império. Tradução. Leonora Corsini. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 2006.

LENEMAN, L. The awakened instinct: vegetarianism and the women's suffrage movement in Britain. *Women's History Review*. V.6 N° 2, p. 271-287, 1997.

LIMA, N. F. Maria Lacerda de Moura e a ciência da felicidade: bases para uma ciência feminista e libertária. *Seminário Internacional Fazendo Gênero*. Transformações, conexões e deslocamentos. P. 1-13. Florianópolis, 2017. Disponível em < http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/recursos/anais/1497984961_ARQUIVO_Fazendogenero-MariaLacerdadeMouraeacienciadafelicidadeBasesparaumacienciafeministaelibertaria.pdf > Acesso: setembro de 2019.

- LIMA, N. F. *Maria Lacerda de Moura na Revista Estúdios (1930-1936)* > anarquismo individualista e filosofia da natureza. (dissertação de mestrado) Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Curitiba. 2016. Disponível em < http://repositorio.ufpr.edu.br/jspui/bitstream/1/1993/1/CT_PPGTE_M_Lima%2C%20Nabylla%20Fiori_2016.pdf > Acesso: setembro de 2019.
- LITTLETON, E. *A Marxist Perspective on the Use of Other Animals in Capitalist Commodity Production*. Tesis. University of Sydney. 2015. Disponível em <https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/14087/1/LITTLETON%20%28Animals%20in%20capital%29.pdf>
- LOURENÇO, D. B. *Qual o valor da natureza?* Uma introdução à ética ambiental. Rio de Janeiro: Editora Elefante, 2019.
- MACLELLAN, N. (Ed) *Louise Michel*. Anarchist and revolutionary feminist, jailed and exiled for leading the 1871 popular uprising in Paris. Série Rebel lives. Ocean press. Melbourne / New York. 2004.
- MENDEZ, N. Anarquismo e gastronomia: a utopia de reunir fogões, barricadas, prazer e liberdade. *Revista Verve*. N°32. P. 166-188. 2017.
- MOLLAND, N. Thirty years of Direct Action. BEST, Steven; NOCELLA, Anthony J. (Ed) *Terrorists or Freedom Fighters?* Reflections of liberation of animals. Lantern Books, New York. 2004.
- MOURA, M. L. *Civilização: tronco de escravos*. Civilização brasileira. Rio de Janeiro. 1931. Disponível em < https://archive.org/details/civilizacao_tronco_de_escravos_1931/page/n7/mode/2up > Acesso junho de 2020.
- NOCELLA, A. J; WHITE, R. J. ; CUDWORTH, E. (ed). *Anarchism and Animal Liberation*. Essays on Complementary Elements of Total Liberation. McFarland & Company, Inc., Publishers Jefferson, North Carolina. 2015.
- PÁDUA, J. A. As bases teóricas da história ambiental. *Estudos avançados*, 24 (68), 2010, P. p-81-101.
- PERROT, M. O inspetor Bentham. *O panóptico*. TADEU, Tomaz (org). Ed. Autêntica. Belo Horizonte. 2008.
- PICOLI, R. A. Utilitarismo, Bentham e a História da tradição. *Revista Existência e Arte*. Ano V, N°5. UFSJ. Janeiro/dezembro -2010.

- RECLUS, J. J. É. *A anarquia e os animais*. Ateneu Diego Giménez. COB/AIT, Piracicaba, 2010. Disponível em < <https://we.riseup.net/assets/159562/%C3%89lis%C3%A9%20Reclus%20a%20anarquia%20e%20os%20animais.pdf> > Acesso: setembro de 2019.
- SALT, H. S. *Animal's rights*. Considered in relation to social progress. New York Macmillan & CO and London. 1894.
- SANTOS, Patrícia Lessa. Maria Lacerda de Moura: uma educadora pela libertação das mulheres e animais não humanos. IN: STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Susane Rodrigues de; ZANELLO, Valeska. *Estudos feministas e de gênero*: articulações e perspectivas. Ed. Mulheres. Florianópolis. 2014. P. 292-303.
- SANTOS, Patrícia Lessa. Poéticas animalistas em Maria Lacerda de Moura e Nise da Silveira. Libertação, arte e resistência. *Revista Sóciopoética*. Volume 1. Nº17. junho/dezembro. p. 3-24. 2016.
- SINGER, P. *Libertação animal*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2002.
- TRAĬNI, C. *The Animal Struggle*. An Essay in historical sociology. Protest and Social movements. Amsterdam: University Press. 2011.
- TWINE, R. Develando el complejo animal-industrial. Un concepto y un método para los estudios críticos animales. ANDREATTA, M.; PEZZETA, S.; HIGUERA, E. (Orgs). *Crítica y animalidade*. Cuando el outro aúlla. Editora Alejandro Korn. Editorial latino-americana especializada en estudios críticos animales, p. 185-203, 2017.

PRECARIEDAD, FEMINISMOS ANTIESPECISTAS Y ALIANZAS MULTIESPECIES³⁹

Anahí Gabriela González

1. LOS ESTUDIOS CRÍTICOS ANIMALES Y EL POSTHUMANISMO

Es sabido que a partir de la segunda mitad del siglo XX el ideal del “Hombre”, como *ratio* universal, entra en crisis. No sólo el postestructuralismo desarrolló su divisa anti-humanista, sino que también estallaron diversas apuestas teórico-prácticas feministas, antirracistas, queer, ecologistas y antiespecistas, entre otras, que cuestionaron los principios fundadores de la Ilustración y su Razón cis-heteropatriarcal. En este marco, el posthumanismo devino uno de los ejes centrales del pensamiento contemporáneo, surgido de la crítica a la teorización de “lo humano” como un sujeto autorreferente, autónomo e independiente, capaz de determinar la existencia. El “posthumanismo” no designa un campo teórico unívoco, sino que se caracteriza por una miríada de reflexiones bajo la tarea común de intentar aprehender “los devastadores efectos de la crisis del humanismo como horizonte de pensamiento” (YELIN, 2017).

³⁹ Una versión modificada de este capítulo fue publicada en: *Tabula Rasa*, 2019 (31): <https://doi.org/10.25058/20112742>. n31.06

En suma, la pregunta actual por lo humano como norma de poder implica una revisión de los modos de jerarquización sobre los vivientes que excluyen a aquellos cuerpos que no responden a determinados ideales hegemónicos.

Asimismo, la crítica a las nociones de “humano” y de “sujeto”, iniciada a fines del siglo XIX por Nietzsche, trajo como efecto la necesidad no sólo de desmontar esa distribución diferencial sobre la vida, sino también de producir otros sentidos que potencien los ensamblajes entre cuerpos (GIORGI, 2017, p. 14). Por eso el descentramiento de lo humano ha supuesto que diversos pensadores ubiquen en un lugar estratégico la reflexión sobre la animalidad: los conceptos de *animot* (DERRIDA, 2006), “especies compañeras” (HARAWAY, 2007) “devenir-animal” (DELEUZE, GUATTARI 2012; BRAIDOTTI 2002) o la noción de “máquina antropológica” (AGAMBEN 2002) son intentos de patentizar la heterogeneidad y la multiplicidad de los vivientes, más allá de los umbrales entre lo humano y lo no-humano. De ahí que desbaratar la dicotomía humano-animal sea un desafío ineludible del presente, puesto que allí se condensa una política (y una ontología) racista, cisheteropatriarcal y especista, que perpetúa una sangrienta tarea de exclusión de otros humanos y no-humanos.

Para Cary Wolfe (2003, p. 6) la cuestión del animal está inserta dentro del contexto más amplio de la teoría posthumanista, la cual ha provocado un enfoque renovado sobre los animales y la animalidad que atraviesa todo el espectro de las Humanidades y las Ciencias Sociales (SALZANI 2017). En este contexto, la indagación por las formas de subordinación hacia los animales se ha convertido en una de las preguntas más vitales y urgentes de nuestros tiempos. Tal como lo indica Matthew Calarco, la cuestión animal debe considerarse como “uno de los temas centrales en el discurso crítico contemporáneo” (2008, p. 1), vinculado a las innumerables exclusiones y subordinaciones de otras corporalidades y prácticas no normativas. O, como lo indica Stephen Moore (2014, pp 1-2), el desafío a la jerarquía humano/animal podría ubicarse en continuidad con el desplazamiento de los binomios hombre/mujer, femenino/masculino, heterosexual/homosexual, cultura/naturaleza, blanco/negro, colonizador/colonizado, cuya deconstrucción está involucrada en la interseccionalidad de los estudios feministas y de género, los estudios queer, los estudios raciales, étnicos y poscoloniales.

En efecto, si los discursos humanistas han sido solidarios de prácticas de jerarquización, clasificación y normalización sobre las formas de vida, si podemos concluir que el *Hombre*, en tanto patrón ideal y entidad normativa, ha estado orientado a sacrificar a otros modos de ser, distanciados radicalmente de la verdad y propiedad de lo *Humano*, entonces, es necesario reevaluar y abandonar todos aquellos modos antropocentristas y especistas de concebir la existencia. De este modo, los estudios críticos animales, a contrapelo de la tradición humanista que reivindicaba la soberanía humana sobre las formas de vida, implican una indagación sobre las vastas taxonomías ontológicas que han situado a los animales como objetos a disponibilidad y bajo el dominio del “Yo” humano y de su pretendida universalidad-objetividad. De ahí que la cuestión del animal implique un compromiso con, al menos, tres desafíos. En primer lugar, con la deconstrucción de la dicotomía humano/animal y sus relaciones interseccionales con otros pares dicotómicos jerarquizados. En segundo lugar, con la desnaturalización del sacrificio y la consecuente desarticulación de las prácticas especistas de industrialización, comercialización y, en suma, de explotación de los demás animales que acontece en la industria alimentaria, farmacéutica, cosmética y de entretenimiento. En tercer lugar,

con una apuesta por “comunidades multiespecies” que habiliten otras formas de concebir los modos de vivir-con los vivientes, frente a la producción racista, colonial, cisnormativa, heterosexual, clasista y especista de la norma humana.

En el contexto de este marco general de discusión, en este trabajo sostendremos que la “cuestión animal” es una instancia estratégica para deconstruir las producciones sacrificiales y normativas de lo humano, así como para poner en juego apuestas ético-políticas, heterogéneas y situadas, que enfrenten las jerarquías especistas sobre las formas de vida. Dicho en otras palabras, argumentaremos que la cuestión animal es un lugar decisivo para deconstruir las “normas de lo humano” que definen cuerpos habitables e inhabitables y determinan, así, las vidas sacrificables de los cuerpos precarizados (a saber, cuerpos feminizados, racializados, desviados, enfermos, empobrecidos, con diversidad funcional, patologizados, etc.), aquellos que, en palabras de Derrida, se encuentran bajo la estructura de un “matar-no criminal”. Asimismo, mostraremos que la deconstrucción de las normas especistas habilita la apertura hacia “alianzas multiespecies”, que reclaman el desmontaje de los dispositivos que se vuelcan sobre las formas de vida y las clasifican-jerarquizan dentro de ciertas taxonomías.

3. ESPECISMO Y CARNO-FALOGOCENTRISMO

Las configuraciones sacrificiales y especistas de lo humano, al establecer jerarquías en términos de raza, género y especie, habilitan una muerte no criminal para todo cuerpo que sea nombrado bajo el término “animal”. De ahí que los estudios críticos animales desplieguen un cuestionamiento radical del “especismo” como matriz de poder que rige la dominación de los demás animales y de la animalidad. En otros términos, el término “especismo” surge precisamente para referirse a un conjunto de prácticas y discursos que configuran la división jerárquica y binaria de los cuerpos en humanos y animales; determinando qué vidas son protegibles y qué vidas son sacrificables. A partir de dicha distribución taxonómica de lo viviente, el especismo jerarquiza cuerpos, comportamientos y rasgos, mediante la diferenciación entre lo propiamente humano (es decir, la racionalidad, la blancura, la heterosexualidad, la cis-masculinidad) y lo animal, ubicando a este último en el reino de la regularidad y la incapacidad de respuesta. En efecto, si el animal no responde, si es un cuerpo mudo que solo se rige por instintos, entonces puede ser reducido y neutralizado a conductas que son controlables y dominables por un sujeto, siempre humano.

Si el Hombre, en tanto ideal normativo, se erige soberanamente sobre el resto de lo viviente, entonces la animalidad es su afuera constitutivo y su otro sacrificable. En este sentido, Derrida ha desenmascarado las operaciones por las cuales, la metafísica occidental, ha invisibilizado y capturado a la “irreductible multiplicidad viva de mortales” en el concepto homogéneo de “El animal” (DERRIDA, 2008, p. 58). Esa captura ha sido solidaria con la explotación y el disciplinamiento de los cuerpos de los vivientes en zoológicos, granjas industriales, bioterios, circos, entre otros dispositivos. Por tanto, la diferencia ontológica entre humanos y animales es también una distinción política que sostiene y delimita la comunidad “humana” en cuanto tal, en su inmunizante aseguramiento identitario. La vida animal aparece como esencialmente disponible, es decir, “políticamente irreconocible o abandonada” (GIORGI, 2011, p. 2). Pero los efectos del especismo no se restringen sólo a los cuerpos animales: las mujeres, los gays, los “locos”, las personas racializadas, enfermas, neuro-divergentes o con diversidad funcional, también han sido incriptos históricamente como cuerpos inferiores, siendo situados en el reverso de lo propiamente humano. Por tanto, la ani-

malización ha sido una operación fundamental para la subordinación y el control de dichos cuerpos subalternos.

El resultado de la distribución especista de los cuerpos es la ubicación jerárquica del varón (racialmente) blanco, masculino, heterosexual, cristiano, propietario, sano, productivo, letrado y adulto. De este modo, el término “carnofalocentrismo”, propuesto por Derrida, permite dar cuenta de algunos de los ejes que caracterizan a dicho esquema normativo del sujeto (2005, p. 165), dado que establece conexiones transversales entre pares dicotómicos (varón/mujer, hombre/animal, razón/irracional) visibilizando las escalas de jerarquización interseccional del especismo. La estructura carno-falocéntrica se refiere entonces a la estructura sacrificial de ciertos discursos (y culturas), según la cual existe un lugar libre para un matar no-criminal volcado sobre lo viviente no-humano (2005, p. 164). Esta lógica sacrificial es remontada por Derrida a la frase “No matarás en absoluto”, la cual, como él observa, nunca se ha entendido en la tradición judeocristiana como un “no expondrás a la muerte al viviente en general”, sino que tal sólo se refiere a la vida humana. En cuanto tal, instituye al “hombre como el otro, el otro como hombre”, donde “el otro hombre es el sujeto” (2005, p. 164). En suma, la soberanía masculina equivale al

control y a la regulación de las otras formas de vida, las cuales son puestas a disposición, si así se lo requiere, para su muerte.

En palabras de Preciado:

Lo que caracteriza a la posición de los hombres en nuestras sociedades tecnopatriarcales y heterocentradas es que la soberanía masculina está definida por el uso legítimo de las técnicas de la violencia (contra las mujeres, contra los niños, contra otros hombres no blancos, contra los animales, contra el planeta en su conjunto), (2018).

En efecto, la crítica feminista del patriarcado también reveló que el sujeto humanista racional, autónomo e independiente, lejos de ser universal, está marcado históricamente. La humanidad, como escribe Donna Haraway, es una figura moderna y tiene un “rostro genérico, una forma universal”. Sin embargo, el rostro de la humanidad “ha sido el rostro del hombre” (1992, p. 86). La figura viril y el privilegio de la razón, también para Derrida, están en el centro determinante del sujeto, cuya institución se encuentra enlazada a la denegación de la muerte del animal como asesinato. Esta lógica del sujeto es profundamente humanista, dado que no puede “sacrificar el sacrificio” (DERRIDA, 2005, p. 165). En palabras de Wolfe: la institución violenta del sujeto establece el umbral de lo humano, a través de una política de sojuzgamiento que designa al “animal” como

sacrificable (2003), o como dirá Judith Butler, en tanto cuerpo “inhabitable” (2002).

En este sentido, la institución del “especismo” es fundamental para la constitución de la subjetividad como tal; se trata de una institución que se basa en el acuerdo tácito de que la trascendencia de lo “humano” requiere el sacrificio del “animal”, lo cual redundando en superioridad y dominio sobre los otros vivientes (Wolfe, 2003, p. 6). Al mismo tiempo, al abrir un espacio para una muerte no-criminal, esta economía sacrificial es la condición de posibilidad de una estructura simbólica y material que sostiene la muerte de los otros racializados, empobrecidos y engenerizados. La naturalización de la muerte del otro animal, basada en la especie, es trasladable para justificar el asesinato de aquellos otros que permanecen irreconocibles como humanos. En *Vidas precarias*, Butler llama la atención sobre esta transposición, al indicar que las concepciones normativas de lo humano producen, “a través de procesos de exclusión, una multitud de *vidas invivibles*” (2004, p. 17). El sujeto humano, en tanto ideal hegemónico, tiene a su reverso un ámbito de discontinuidad, a saber, una zona de inhabitabilidad donde emergen los cuerpos invivibles, abyectos e impensables (Butler, 2002).

Dichos cuerpos invivibles ocupan uno de los polos que Wolfe ubica en una “cuadrícula de especies” (2003, pp. 100-101), la cual establece una gradación jerárquica de lo viviente, ordenada por el binomio humano/animal. En un lado de la cuadrícula se encuentra el animal animalizado (para la cría, la domesticación, el amaestramiento) y, del otro lado, el humano humanizado (el ideal hegemónico). En el “entre”, ubicado en los intersticios de ambos polos, se sitúan los humanos animalizados (mujeres, indígenas, negros, desviados) y los animales humanizados (los “familiares”). Por ende, los cuerpos reconocidos como humanos se producen y se articulan en binomios jerárquicos, de modo tal que las diferencias son producidas en su exclusión del ideal y modelo normativo, en una escala progresiva de subordinación. Dichos dualismos, como observa Haraway, han sido funcionales a “las lógicas y prácticas de dominación de las mujeres, de las personas de color, de la naturaleza, de los trabajadores, de los animales, en unas palabras, la dominación de todos los que fueron constituidos como otros, cuya tarea es hacer de espejo del yo” (2014, p. 100). Ahora bien, si la dicotomía humano/animal es tan central para las formas de opresión, como el racismo, la transfobia y el sexismo, entonces, podemos inferir que su deconstrucción es decisiva para problematizar y

resistir a la distinción biopolítica entre las vidas que importan, aquellas que se *protegen*, frente a aquellas que son *sacrificables*. La pregunta ahora es: ¿cómo podríamos desplazar el dualismo humano/animal, que ha sido fundamental para perpetuar la labor de “dar muerte” a todas aquellas existencias no codificadas como humanas? ¿Cómo contrarrestar la producción de cuerpos dicotómicos y diferenciales (humanos-animales), (varones-mujeres), (civilizados-salvajes), cuya identidad es siempre un producto?

Llegar a entender cómo opera dichas dicotomías es un paso insoslayable para poder desmontarlas. En este sentido, consideramos que las reflexiones butlerianas brindan claves para pensar de qué modo las normas especistas producen al “Hombre” en tanto horizonte de legibilidad y posibilidad ontológica, como así también sobre las potencialidades éticas y políticas que se alojan (aunque sin certezas) en la visibilización de las normas y leyes, “ante” las cuales son y llegan a ser las formas de vida. Así pues, las categorías de “hombre” y de “animal” no son nombres para representar a seres que existen previamente a los conceptos y a las políticas que procuran administrarlos, sino que son construcciones performativas que son, al tiempo, normas productivas y reguladoras que clasifican, controlan y cincelan cuerpos y sujetos.

Concebir la especie como una producción performativa significa que no hay una esencia previa a las entidades denominadas hombre y animal, sino que la norma de la *especie humana* se construye a través de discursos, palabras, gestos y modulaciones corporales. Dichas ficciones emergen de la articulación de discursos y de materialidades, desde diferentes “marcos de reconocimiento”, que regulan (y producen) cuerpos y modos de espacialidad específicos.

3. PRECARIEDAD Y PERFORMATIVIDAD MÁS ALLÁ DE LO HUMANO

En su trabajo reciente, Butler ha indicado que ya “no se trata de averiguar qué es en realidad lo humano, o qué debería ser” (2017, p. 210), puesto que su propia existencia corporal depende de sistemas de apoyo que son tanto humanos como no-humanos, postura que, al pensar las redes de interdependencia más allá de un plano antropocéntrico, se acerca a las propuestas de Donna Haraway (2007) y Rosi Braidotti (2015). De este modo, si, como indica James Stanescu, las teorizaciones de Butler ofrecen rupturas ocasionales con el antropocentrismo (2012, p. 576), quizás sea posible reconstruir algunas pistas en su trabajo para emprender, primero, una deconstrucción de las diferenciaciones

jerárquicas que atraviesan la construcción de la categoría Hombre y, segundo, abrir el espacio a otras posibilidades comunitarias entre las formas de vida.

A lo largo de sus textos, Butler ha patentizado que las normas de lo humano no sólo configuran determinados cuerpos legibles y coherentes, es decir, aquellos que se ubican en el ámbito de la habitabilidad, sino que dichas normas también producen las formas de vida abyectas y deshumanizadas. Allí donde los cuerpos no responden al ideal normativo del Sujeto, se patentiza el reverso inhabitable de lo humano como “marcador de poder”. En este sentido, aunque toda la vida corporal esté sujeta a la violencia, existe un cuidado diferencial de la vida de acuerdo con “marcos de reconocimiento”, que se encuentran condicionados social y políticamente: sólo se reconocen y protegen las poblaciones que se conciben como valiosas o habitables (BUTLER, 2004). Por ende, la precariedad no puede entenderse simplemente como la condición “existencial” de los cuerpos, sino que también se encuentra distribuida diferencialmente a nivel mundial, lo cual produce vidas que están más expuestas a la violencia que otras (Butler, 2009). Mientras que en *Vidas precarias* (2004) la filósofa se enfoca en las formas en que las vidas de palestinos e iraquíes no han sido reconocidas como

humanas, en *El género en disputa* (2007) y en *Deshacer el género* (2006), entre otros, Butler ha teorizado sobre cómo la matriz heterosexual organiza la inteligibilidad cultural de lo que puede concebirse como un cuerpo “habitable”, lo cual implica que los cuerpos disidentes sexo-genéricos no sean reconocidos como reales.

Dicho en otros términos, para la filósofa los términos de la inteligibilidad social, al definir qué es un ser humano propiamente dicho, no sólo confieren legitimidad a una serie de cuerpos, sino que, paralelamente, definen lo que es “menos humano”, arrojando a esos cuerpos a un lugar de precarización. Así, las normas de lo humano instalan una escala jerárquica que va de lo hegemónicamente legible (el varón cisgénero heterosexual, blanco y adulto) al animal (animalizado). De este modo, dichas normas constituyen los principios de legibilidad que definen lo que cuenta como vida legítima, y en ese sentido, develan distintos modos de *habitar* la comunidad política: modos que van desde la plena legitimidad y habitabilidad, hasta el espacio de lo abyecto, donde emergen las figuras animales y subhumanas de los *cuerpos precarizados*. Por eso Haraway ha señalado que los cuerpos desechados del “patriarcado capitalista blanco” (2007, p. 165), nunca hemos sido humanos. O, como dice Rosi Braidotti no “todos podemos

sostener, con cierto grado de seguridad, que hemos sido siempre humanos” (2015, p. 8).

De ahí que, en los últimos tiempos, se hayan profundizado las cercanías entre los feminismos, los estudios de género, la teoría queer, y las perspectivas antiespecistas. En efecto, dichas apuestas teórico-prácticas tienen en común su llamado a revisar y dismantelar los dispositivos de poder capacitistas, cis-heterosexistas, racistas, y antropocéntricos, que sostienen una labor de dar muerte sobre los cuerpos animales y subhumanos. Por ese motivo, dichas perspectivas han puesto de relieve que lo “humano” es una ficción negociable que ha delineado sus límites excluyendo múltiples formas de vida, a saber, mujeres cis y trans, personas con diversidad funcional, intersexuales, maricas, lesbianas, hombres trans, indígenas, enfermos, cuerpos racializados, empobrecidos y animales no humanos. Por tanto, si uno de los ejes de la producción de lo “humano” ha sido la oposición y la frontera con lo animal, a su vez, dichos cuerpos subalternizados han sido pensados en límite de lo que cuenta como humano. En palabras de Braidotti:

Lo *humano* del humanismo define [...] una identidad – o semejanza- de acuerdo con la cual todos los otros pueden ser evaluados, regulados y asignados a su correspondiente posición social. Lo humano es una convención

normativa, lo cual [...] lo convierte [...] en instrumental a las prácticas de exclusión y discriminación (BRAIDOTTI, 2016, p. 105)

Dicho de otro modo, el Hombre es un ideal normativo a partir de la cual son jerarquizados los “Otros” *producidos* históricamente. Todo aquél que difiere de la norma eurocéntrica, cis-masculinizante y blanca es catalogado como “diferente de”, lo cual significa estar situado en un lugar de subordinación (BRAIDOTTI, 2015). Las diferencias son así producidas en su exclusión del patrón mayoritario, en una serie gradual de taxonomización. Si el humanismo falocéntrico implica una “arquitectura” política que ha definido al Hombre en oposición a los codificados como animales, entonces la tesis de la excepcionalidad humana es transversal a la exclusión de aquellas formas de vida que no se corresponden con el ideal, que subyace tácitamente a su pretendido universalismo. Todo esto da cuenta de la existencia de un dispositivo jerarquizador en el que se teje lo humano desde la perspectiva del Amo, en tanto lugar del Logos, de la cultura, de la Razón, del espíritu, pero también en tanto lugar de la cis-heterosexualidad, de la masculinidad, de la blancura, de la capacidad, entre otras coordenadas hegemónicas. Se trata de una posición de dominación desde la cual se autoriza el control, la normalización y el sacrificio de las diferencias.

En términos generales, puede decirse que el especismo no puede disociarse del cisheteropatriarcado ya que existe una escala jerárquica de valoración de las vidas que supone el posicionamiento dominante del varón cisgénero, racional, adulto, blanco y occidental y la inferiorización sistemática de los cuerpos que no responden a dicho ideal, situados en una escala descendente hacia esa animalidad asumida como reaccional, cuya muerte nunca será pensada como asesinato. Por ende, consideramos que el especismo constituye una matriz de poder que, al enlazar cuerpos, gestos, espacios y discursos con las normas de lo humano, torna natural e invisible la subordinación y explotación experimentada por los otros animales. En este sentido, el especismo establece una escala de subordinación de lo viviente, que no solo legitima la dominación de los animales no humanos, sino también de los cuerpos animalizados. Podríamos parafrasear a Butler y señalar que hay una distribución política de los cuerpos, que va de los “cuerpos que importan”, a saber, los que responden a “las normas de lo humano”, a aquellas corporalidades que pueden ser controladas, explotadas y asesinadas. De ahí que las luchas feministas y las apuestas antiespecistas sean insurrecciones frente a los dispositivos que normalizan, administran y, en definitiva, precarizan los cuerpos.

En otras palabras, el especismo articula subjetividades privilegiadas y subalternas: hay cuerpos cuya humanidad no es puesta en duda; mientras otros se hallan habitando los umbrales, más propensos a la inhabitabilidad y precarización que otros. Con ello, la ontologización, la producción del campo de lo que puede “ser”, se construye a partir de actos (simbólicos y materiales) de iteración (ritualizados), en un proceso de articulación de dispositivos, a saber, discursos, espacios, prácticas, entre otros elementos, que posibilitan la emergencia del Hombre y de sus Otros. La ficción de la especie humana se produce entonces de acuerdo con actos que citan (ya sea de modo “coherente” o “incoherente”) las normas hegemónicas de lo humano, las cuales sacrifican y erradican a unos (los que no importan), asimilan y corrigen a otros (los que pueden incluirse *diferencialmente*), y reafirman la supremacía del hombre blanco, heterosexual y propietario (el *ideal normativo*). O, para decirlo en palabras de Butler, la identidad de lo humano se construye por “las mismas ‘expresiones’ que, al parecer, son resultado de ésta” (2007, pp. 84-85). A la par, es en esa misma iteración donde se produce la aparente esencialidad de la ficción-humana, y desde donde es posible alumbrar no sólo la instancia

normalizada y coherente de las mismas, sino también su transgresión y desestabilización.

Si las normas y leyes delimitan quienes pertenecen a la comunidad, de aquellos otros que no lo hacen, la palabra “ante(s)” (before), como sugiere Wolfe, “se refiere a lo que es ontológica y/o lógicamente antecedente de la ley, a lo que existe antes del momento en que la ley, en su contingencia e inmanencia, ejerza su violencia originaria”, instaurando un marco que establece quién está dentro y quién está fuera (WOLFE, 2012, pp. 8-9). Al tiempo, el autor indica que “ante(s)” también refiere a otro sentido, a saber, a la situación de estar “ante” el juicio de una ley que es inescrutable, no sólo porque establece “quién” cae dentro y “qué” cae fuera del marco, sino porque además “la ley niega su propia historicidad a través de la violencia” (WOLFE, 2012, p. 9). Se trata de la violencia sacrificial por la cual la dicotomía humano/animal ha sido históricamente el fundamento de la Ley para definir sus límites (y sus exclusiones), arrojando a aquellas vidas que caen fuera de los “marcos de reconocimiento” (BUTLER, 2009) bajo la estructura sacrificial que Derrida, como dijimos, denomina “un matar no criminal”. Ahora bien, si para Wolfe el “marco” delimita arbitrariamente el adentro de su afuera, entonces bajo los regímenes

biopolíticos cualquier forma de vida puede tornarse un animal “ante la ley”:

Una de las ideas más poderosas del pensamiento biopolítico es, por lo tanto, plantear esta incómoda pregunta: si el marco es sobre reglas y leyes, sobre qué propio, y no simplemente de una línea dada por la naturaleza entre los que están dentro y los que están fuera, entonces, vivir bajo biopolítica es vivir en una situación en la que todos somos siempre (potenciales) “animales” ante la ley, no solo animales no humanos según la clasificación zoológica, sino cualquier grupo de seres vivos que es entonces enmarcado. (WOLFE, 2012, p. 10)

La condición de lo humano se muestra móvil e incierta: al tratarse de una formación histórica y normativa, puede ser desmontada y desrealizada, patentizando con ello las fisuras que le son inherentes. De modo que, al reinscribir el racismo, el colonialismo, el capacitismo, la transfobia y el heterosexismo, bajo la grilla de la distinción humano/animal, se devela su carácter político: si la “especie” (como el género) no es aquel límite incuestionable, sino que es, antes bien, el producto de dispositivos de normalización, entonces no es posible fundamentar, en él, un orden binario y jerárquico que legitime el dominio y la explotación de las formas de vida. A la par, si el animal se patentiza como una producción histórica y normativa deja de estar disponible para legitimar discri-

minaciones en el interior de la así denominada “humanidad”. Por ende, deconstruir este horizonte de reconocimiento se revela como un desafío ético y político, pues permite iluminar instancias de resistencia y transgresión, en las que se arriesgan (y juegan) las posibilidades de existencia de las formas de vida humanas y no-humanas.

4. ALIANZAS MULTIESPECIES

Durante el despliegue del capítulo, pudimos sostener que las articulaciones hegemónicas de lo humano, al establecer compulsivamente jerarquías en términos de raza, género y especie (diferenciando entre cuerpo legítimos e ilegítimos), tornan irreconocible el sacrificio de los vivientes no codificados como “humanos”. A la par, aquellos cuerpos que permanezcan inteligibles en la matriz de poder especista y antropocéntrica se encuentran exentos de ese sacrificio sistemático y organizado. Por tanto, la pregunta por la construcción normativa de los modos de vida habitables (e inhabitables), convoca a interrogar sobre cómo las normas especistas sostienen, articulan y legitiman una muerte no criminal arrojada sobre lo no humano. La producción del animal en cuanto ficción política - a partir de discursos y

materialidades- es central para la distribución diferencial de la precariedad. El “animal” es así el lugar de lo abyecto que, descartado de los marcos de reconocimiento éticos y políticos, es el afuera constitutivo de las “normas de lo humano”.

En este punto resulta destacable señalar que para Butler la conexión de las vidas en base a su exposición diferencial a la precariedad es un lugar privilegiado para pensar alianzas ético-políticas. Así, ella dice que la precariedad es un término “mediador” para establecer redes entre cuerpos que lo único que tienen en común es precisamente el ser desechables (BUTLER, 2017, p. 34). Dicho término señala la subordinación compartida por aquellos que no responden a las “normas de lo humano”, pero también puede utilizarse para dar cuenta de la situación de los demás animales. Es justamente la condición de ser “cuerpos desechables” una de las razones que han posibilitado tejer diversas alianzas entre los feminismos, las apuestas en torno a la disidencia sexo-genérica, los enfoques animalistas y antiespecistas. Desde esta perspectiva, es menester, pues, establecer alianzas oblicuas entre todas aquellas formas de vida desechadas por la ficción humanista. Apostar por otros modos de habitar lo común entre cuerpos y por otras políticas de lo viviente que no reproduzcan esa “matriz inmunitaria y

sistemáticamente violenta del individuo (neo)liberal, capitalista, propietario” (GIORGI, 2014, p. 41). Las alianzas que partan de la premisa de la interdependencia y de la vulnerabilidad común invitan a procesos de resistencia contra aquellos dispositivos normalizadores, a fin de tejer redes que enfrenten los regímenes de subordinación que sentencian las jerarquías sobre lo viviente.

En este sentido, las experiencias compartidas de vulnerabilidad corporal pueden encaminarse hacia encuentros éticos y políticos con los “otros” de quienes dependemos para existir (BUTLER, 2004, 2017). Pero mientras para Butler la tarea ética es establecer modos públicos de mirar y oír que puedan responder al “grito de lo humano” dentro de la esfera visual (2004, p. 183), desde los antiespecismos y los estudios críticos animales, afirmamos que dicha tarea sólo será posible dislocando la eficacia sacrificial de lo *humano* sobre los demás animales, para así responder también al grito de los animales y horadar el presupuesto de la especie como marco de reconocimiento. La mayor urgencia es, entonces, reafirmar lo animal en su potencia de rearticulación disruptiva, para así desobedecer las normas de lo humano y horadar el presupuesto de la especie como marco de reconocimiento.

Por tanto, si la existencia depende de una red multi-estratificada de interdependencia, es necesaria entonces una política de la animalidad que transgreda lo normativamente humano y horade la paranoica soberanía humana en su búsqueda de controlar, vigilar y compartimentar lo viviente. Las alianzas multiespecies, como las denomina Preciado (2013), convocan a otras formas de tejer el espacio de lo común, a la reinención de otros mundos, donde sean posibles espacios de cuidado que conduzcan a la redistribución de la precariedad colectiva: a modos de lo común más hospitalarios, más habitables, que reivindiquen la composición de “fuerzas para reconstituir los refugios, para hacer posible una parcial y sólida recuperación y recomposición biológica-cultural-política-tecnológica que debe incluir el luto por las pérdidas irreversibles” (HARAWAY, 2016, p. 20). Es en esas apuestas, por alianzas, ensamblajes y agenciamientos entre cuerpos humanos y no-humanos, que quizá sea posible configurar políticas posthumanas que, en sus entreveros, enfrenten las jerarquías diferenciales sobre las formas de vida, abriéndose al porvenir del animalismo.

REFERENCIAS

- AGAMBEN G. *L'aperto, l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- BRAIDOTTI, R. *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- BRAIDOTTI, R. Lo posthumano no es enemigo de lo humano. Entrevista realizada por Eva Muñoz. *Revista de Occidente*, n° 426, p. 101-114, 2016.
- BRAIDOTTI, R. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge: Polity Press, 2002.
- BRAIDOTTI, R. Per amore di zoe. Entrevista de Massimo Filippi y Eleonora Adorni. *Liberazioni*, Año VI n. 21, p. 6-14, Giugno 2015.
- BUTLER, J. *Cuerpos aliados y lucha política*. Barcelona: Paidós, 2017.
- BUTLER, J. *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- BUTLER, J. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006.
- BUTLER, J. *El género en disputa*. Barcelona: Paidós, 2007.
- BUTLER, J. *Marcos de guerra*. Las vidas lloradas. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- BUTLER, J. *Vida precaria*. El poder del duelo y la violencia. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- CALARCO, M. Identidad, diferencia, indistinción. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, La Plata, 3(1), p. 27-49, jun. 2016.
- CALARCO, M. *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press, 2008.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. *Mil mesetas*. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pretextos, 2012.
- DERRIDA, J. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- DERRIDA, J. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.
- DERRIDA, J. *Seminario La bestia y el soberano*. vol. I. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- DERRIDA, J. «Hay que comer» o el cálculo del sujeto. *Revista de los Confines*, Buenos Aires, N° 17, p. 150-170, dic. 2005.

- GIORGI, G. "La vida impropia. Historia de mataderos", *BOLETIN/ 16 del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, Rosario, p. 1-22, dic. 2011.
- GIORGI, G. La pregunta por el animal. Dos historias. In: NAVARRO, A.; GONZÁLEZ, A. (Org.) *Es tiempo de coexistir: perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos*, La Plata: ELECA, 2017, p. 9-14.
- GIORGI, G. Prólogo. DAHBAR, M. V.; CANSECO, A., SONG, E. (Orgs) *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? Usos de Judith Butler*, Córdoba: Sexualidades Doctas 2017, p. 7-11
- GONZÁLEZ, A. Animales inapropiados/bles. Notas sobre las relaciones entre transfeminismos y antiespecismos. *Question/Cuestión*, v. 1, n. 64, 26 nov. 2019a.
- GONZÁLEZ, A. Deshacer la especie: Hacia un antiespecismo en clave feminista queer. *Revista TEL*, 10(1), p. 09-35, jun. 2019b.
- HARAWAY, D. *Manifiesto para Cyborgs*. Mar del Plata: Puente Aéreo, 2014.
- HARAWAY, D. Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 3(1), p. 15-26, jun. 2016.
- HARAWAY, D. Ecce homo, ain't (ar'n't) I a woman, and inappropriate/d others: The human in a post-humanist landscape. In: BUTLER J.; SCOTT J. (Org.) *Feminists theorize the political*, London: Routledge, 1992, p. 86-100.
- HARAWAY, D. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- MOORE, S. (Ed.) (2014). *Divinanimality: Animal Theory, Creaturely Theology*. New York: Fordham University Press, 2014.
- PRECIADO P. "Decimos revolución". En: SOLÁ, Miriam; URKO, Elena (Ed.) *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Txalaparta: Tafalla, 2013.
- PRECIADO, P. B. Lettre d'un homme trans à l'ancien régime sexuel. *Libération.*, 16 de enero, 2018. Recuperado de: www.liberation.fr/debats/2018/01/16/lettre-d-un-homme-trans-a-l-ancien-regime-sexuel_1622879

SALZANI, C. Post-Human to Post-Animal Posthumanism and the 'Animal Turn'. *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, Roma, 2(24), p. 97-109, 2017.

STANESCU, J. Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 27(3), p. 567-582, 2012.

WOLFE, C. *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

WOLFE, C. *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: University Chicago Press, 2012.

YELIN, J. Breve estado de la cuestión animal, *Perífrasis. Revista de literatura, teoría y crítica*, Bogotá, vol. 8, n. 15, p. 29-43, jun. 2017.

SOBRE OS AUTORES

Alexandra Navarro

Profesora y Licenciada en Comunicación y Doctora en Comunicación por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Directora del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales, y de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales. Editora y fundadora (en conjunto con la Doctoranda Gabriela Anahí González) de la Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales. Coordinadora de la UPID “Estudios Críticos Animales y transdisciplinariedad” de la FPyCS de la UNLP. Integrante de la línea de investigación “Veg(etari)anismos y Estudios Críticos Animales” del CIECS (Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad, CONICET y UNC).

Anahí Gabriela González

Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnica (CONICET). Doctoranda en Filosofía en cotutela entre la Universidad Nacional de San Martín y la Université Paris VIII. Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de San Juan. Profesora Titular de Ética de la Universidad Nacional de San Juan. Directora de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* e integrante del *Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales* (ILECA). Editora y fundadora (en conjunto con Alexandra Navarro) de la Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales. Co-coordinadora de la UPID “Estudios Críticos Animales y transdisciplinariedad” de la FPyCS de la UNLP. Se especializa en la “cuestión de los animales” en el posthumanismo, particularmente en las filosofías de Jacques Derrida y de Judith Butler, así como en las relaciones entre transfeminismos y antiespecismos.

Cassiana Lopes Stephan

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR/ Brasil), com estágio de pesquisa na *Université de Lille* (École Doctorale de Sciences de l'Homme et de la Société – Laboratoire Savoirs, textes, langage UMR – 8163) pelo Programa de Doutorado Sanduíche da CAPES (PDSE/CAPES) e com estágio de pesquisa no *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* em razão da primeira bolsa do *Centre Michel Foucault*. Possui experiência nas áreas de Ética, Política, Filosofia Helenística e Filosofia Contemporânea. Durante a Graduação em Filosofia (DEFI/UFPR) participou do PET-Filosofia (Programa de Educação Tutorial da Filosofia) como bolsista entre 2008 e 2010. As pesquisas desenvolvidas nesse período versaram sobre (I) a articulação entre sabedoria e felicidade no estoicismo e (II) a relação entre homens e animais, de acordo com a teoria estoica da apropriação (oikeiôsis). Além disso, foi bolsista de Iniciação Científica (UFPR/TN) entre 2010-2011 com a pesquisa sobre a teoria da apropriação e a formação da comunidade social no estoicismo. No ano de 2015 defendeu a Dissertação de Mestrado no tema concernente às convergências e divergências entre as interpretações de Michel Foucault e de Pierre Hadot sobre a ética estoica. Atualmente, desenvolve a tese intitulada "O amor é político: a potência contemporânea da estética da existência", que problematiza a maneira pela qual as experiências de amizade e de amor se articulam à transfiguração ética do si, à transformação estética da vida e à intervenção política no mundo.

Cristian Reginato Amador

Discente do curso de Direito na Faculdade de Direito de Santa Maria (FADISMA). Mediador e facilitador no Centro de Mediação e Práticas Restaurativas (CEMPRE) na Faculdade de Direito de Santa Maria. Membro do Grupo de Pesquisa em Direitos dos Animais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Débora Gil Pantaleão

Graduada, mestre e doutoranda em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Especialista em psicanálise pelo Centro Universitário de João Pessoa (UNIPÊ). Escritora e editora na Escaleras (www.editoraescaleras.com).

Fabio Oliveira

Professor Adjunto de Filosofia da Educação junto ao Departamento de Ciências Humanas da Universidade Federal Fluminense; membro permanente do Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS) da Universidade Federal Fluminense, atuando na linha de pesquisa Bioética e Ética Aplicada. Coordena o Laboratório de Ética Ambiental (LEA). Enquanto colaborador integra o Antígona: Laboratório de Filosofia e Gênero (UFRJ); o Núcleo de Ética Aplicada (NEA) da UFRJ, DEGENERÁ: Núcleo de Pesquisa e Desconstrução de Gêneros da UERJ. É coordenador do Projeto de Extensão Cinema em Cores: Diversidade na Tela. É um dos organizadores das obras: Ética Animal: Um Novo Tempo (2018); e Ecofeminismos: Fundamentos Teóricos e Práxis Interseccionais.

Iara Costa de Melo

Artista da dança e mestranda em dança pela Universidade Federal da Bahia.

Isabelly Cristine Cabral Souto

Graduanda em Biotecnologia na Universidade Federal da Paraíba, atualmente iniciação científica e extensionista na área de Bioética, com enfoque em Biotecnologia, Gênero e Estudos críticos animais.

Jailson José Gomes da Rocha

Coordenador do Observatório de Bioética e Direito Animal (OBDA-UFPB). Docente da Universidade Federal da Paraíba. Doutor em Direito (UFBA). Mestre em Sociologia (Universidade de Coimbra). Bacharel em Direito (UFPE). profjailsonrocha@gmail.com

José Rodrigo Nascimento Martins

Bacharel em Biotecnologia (UFPB), Mestrando em Farmacologia (UFSC). Foi bolsista de Extensão nos anos 2016-2018, trabalhando com qualidade de água de consumo humano e animal.

Karen Emilia Antoniazzi Wolf

Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria. Pós Graduação lato-sensu em Direito do Trabalho e Processo do Trabalho com capacitação para o Ensino no Magistério Superior, pela Faculdade de Direito Damásio de Jesus. Graduação em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria. Advogada. Professora de Direito na Faculdade de Direito de Santa Maria (FADISMA). Presidente da Comissão de Defesa e Proteção dos Direitos dos Animais da OAB/RS, subseção Santa Maria. Representante Oficial no Brasil do Observatório Nacional de Direitos Animais e Interesses Difusos (ONDAID), com sede em Portugal. Pesquisadora junto ao CCULTIS (Centro de Culturas Jurídicas Comparadas, Internacionalização do Direito e Sistemas de Justiça – UFSM).

Maria Alice da Silva

Graduada em filosofia – licenciatura pela UFSC (2012), Mestra e Doutora em Filosofia com ênfase em ética e filosofia política pelo PPFIL UFSC; Fez estágio doutoral na Universidade de Santiago de Compostela na Espanha, sob supervisão do Dr. Óscar Horta. Atualmente é professora de ética no departamento de filosofia da UFSC. Participa como pesquisadora do Laboratório de Ética Ambiental (LEA) e do Observatório de Justiça Ecológica (OJE) UFSC.

María Marta Andreatta

Licenciada en Nutrición y Doctora en Ciencias de la Salud por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Investigadora Adjunta de CONICET en el CIECS (Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad, CONICET y UNC), donde coordina la línea de investigación “Veg(etari)anismos y Estudios Críticos Animales”. Integrante del Comité Editorial de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales y miembro del ILECA. Becaria postdoctoral Fulbright 2015 en la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign. Directora del curso de postgrado Alimentación y Nutrición Veg(etari)ana: Salud, Ética y Sustentabilidad, Escuela de Nutrición, UNC, 2019.

Márcio Alexandre Buchholz de Barros

Graduado em História pela Universidade Católica de Minas Gerais, Especialista em História e Culturas Políticas pela Universidade Federal de Minas Gerais, Mestre em sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais e integrante do Comitê de Redação da Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales.

Sabrina Rafael Bezerra

Licenciada e Mestra em História, bacharela em Direito. Doutoranda em História pela UFPE. Desenvolve pesquisas nas seguintes áreas: gênero, história, memória e literatura, bioética, direito animal e história do direito.

Silvina Pezzetta

Abogada y Doctora en Derecho por la Universidad Nacional de Rosario (Argentina). Investigadora Adjunta de CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). Profesora Adjunta de Ética Animal (Derecho, UBA). Senior Visiting Scholar del Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law (Heidelberg, Alemania, 2019). Miembro del ILECA (Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales) y SADAF (Sociedad Argentina de Análisis Filosófico).

Ulrich Vasconcelos

Professor de Microbiologia da UFPB. É graduado em Farmácia e Mestre em Biotecnologia pela UFPE e Doutor em Engenharia pela UFRJ. Desenvolve atividades de extensão com o tema “qualidade da água” e coordena o Laboratório de Microbiologia Ambiental do Centro de Biotecnologia da UFPB.

Waleska Mendes Cardoso

Doutoranda em Direito no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Paraná. Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria, área de concentração Filosofia Teórica e Prática, linha de Ética Normativa e Metaética, com pesquisa na área de Bioética e Direito dos Animais (2013). Pós-graduada em Direito Socioambiental pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, com pesquisa na área de Direito dos Animais, Direito Ambiental (2010). Graduada em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria (2008). Professora de Direito Ambiental, Direito dos Animais, Bioética e Cidadania, Filosofia Geral e Jurídica, Sociologia Geral e Jurídica e Antropologia Jurídica. Advogada. É Vice-Presidente da Comissão Especial de Direitos Animais da OAB, Subseção de Santa Maria – CEDA-OABSM. Pesquisadora integrante do Núcleo de Pesquisa em Direito e Marxismo da Universidade Federal de Santa Maria – NUDMARX. Doutoranda vinculada ao NEFIL – Núcleo de Estudos Filosóficos da UFPR.



Este livro foi diagramado pela
Editora UFPB em novembro de 2020

