



Revista

DIVERSITAS

Ano 4 n. 5 out2015/mar2016

Dossiê Ética e Direitos dos Animais



**Nossa relação com os animais:
outros olhares**

Universidade de São Paulo
Prof. Dr. Marco Antonio Zago (Reitor)
Prof. Dr. Vahan Agopyan (Vice-reitor)

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Prof. Dr. Sérgio França Adorno de Abreu (Diretor)
Prof. Dr. João Roberto Gomes de Faria (Vice-diretor)

Diversitas – Núcleo de Estudos das Diversidades,
Intolerâncias e Conflitos
Profa. Dra. Zilda Márcia Grícoli Iokoi (Coordenadora)
Prof. Dr. Sérgio Bairon (Vice-coordenador)

Programa de Pós-graduação Interdisciplinar Humanidades,
Direitos e Outras Legitimidades
Profa. Dra. Maurício Cardoso (Coordenador)
Prof. José Vasconcelos (Vice-coordenador)



Revista
DIVERSITAS
Ano 4 n. 5 out2015/mar 2016

Divisão de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Diversitas / Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos [da]
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas [da] Universidade de São Paulo. –
Ano 4, n. 5 (out. 2015/ mar. 2016)- . - São Paulo : DIVERSITAS/FFLCH/USP, 2016-
Semestral. 270p.
ISSN 2318-2016

1. Diferenças interculturais. I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação. II. Núcleo de Estudos das Diversidades,
Intolerâncias e Conflitos.

REVISTA DIVERSITAS

Número 05 – outubro-2015/março-2016

ISSN – 2318-2016

Site: <http://www.diversitas.fflch.usp.br/revista>

E-mail: diversitas@usp.br

EDITORA RESPONSÁVEL

Maria das Graças de Souza

EDITORAS ADJUNTAS

Mara Selaibe

Sandra Regina Chaves Nunes

CONSELHO EDITORIAL

Antonio Ribeiro de Almeida Jr.

Cláudia Moraes de Souza

Jair de Almeida Junior

Maria Constança Peres Pissarra

Maria Lucia Homem

Rodrigo Casali

Teresa Cristina Teles

CONSELHO CONSULTIVO

Antonio Carlos dos Santos (Universidade Federal de Sergipe UFS)

Benjamin Abdala Junior (Universidade de São Paulo)

Boia Efraime Junior (Universidade Pedagógica de Moçambique)

Clodoaldo Meneguello Cardoso (Universidade Estadual Paulista

Júlio de Mesquita Filho – UNESP)

Edson Luiz André de Souza (Universidade Federal do Rio Grande do Sul –

UFRGS)

Emílio Antonio Francischette (Universidade do Grande Rio – UNI-GRANRIO)

Eneida Maria de Souza (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Eunice Prudente (Universidade de São Paulo – USP)

Flávia Cristina Piovesan (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP)

Flávio Wolf de Aguiar (Universidade de São Paulo)

Francisco Carlos Teixeira da Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ)

Gunter Axt (UNILASALLE)

Héctor M. Cruz Feliciano (Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua)

Inês Macano Raimundo (Universidade Eduardo Modlane – Moçambique)

Ismênia de Lima Martins (Universidade Federal Fluminense – UFF)

Joana Maria Pedro (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC)

José Ribeiro (Universidade Aberta – Portugal)

Martin Lienhard (Universidade de Zurich – Suíça)

Mauro Maldonato (Università della Basilicata – Itália)

Murilo Leal Pereira Neto (Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP)

Rita Chaves (Universidade de São Paulo – USP)

Rubens Fernandes Júnior (Fundação Armando Álvares Penteado – FAAP)

EDITORIA DO DOSSIÊ “ÉTICA E DIREITO ANIMAL”: Luanda Francine G. da Costa e Vânia Rall

CAPA: Felipe Sartori e Michelle Odete dos Santos

ARTE DA CAPA: HARTMUT KIEWERT, MEAT I, 2009, OIL ON PE-TARP, 200 X 300 CM

PROJETO GRÁFICO: Felipe Sartori e Michelle Odete dos Santos

DIAGRAMAÇÃO: Felipe Sartori e Michelle Odete dos Santos

...

Sumário

Sumário

11. Editorial

Dossiê Ética e Direitos dos Animais

21. A Discriminação Moral Contra Animais: o Conceito de Especismo

Carlos Naconecy

55. Carnofalogocentrismo

Patrick Llored

71. "Rango é rango": o animal subtraído no dispositivo cardíaco

Luanda Francine G. da Costa
Odilon Castro

99. Filosofia ecofeminista: Repensando o feminismo a partir da lógica a dominação

Daniela Rosendo

125. Filmes populares de animação e as narrativas sobre humanos e outros animais.

Tânia Regina Vizachri

149. Troféus: a cruel exaltação da vitória

Renato da Silva Queiroz

161. Teoria Psicanalítica do Amor pelos Animais

Christian Ingo Lenz Dunker

179. O animal não-humano: sujeito ou objeto de direito?

Carlos Frederico Ramos de Jesus

211. Perspectivas e desafios na expansão da proteção aos direitos humanos e animais

Marcos Padilha

231. Direito animal: uma questão de princípios

Laerte Fernando Levai

Entrevista

245. Entrevista com os artistas visuais Zambó Dóra e Hartmut Kiewert

Por Luanda Francine G. da Costa

Resenha

263. FRANCIONE, G. L. Introdução aos Direitos Animais: Seu Filho ou o Cachorro? Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

Gabriel Garmendia da Trindade

Artigos

275. Integração Regional e a Apropriação de Recursos Naturais

Mateus de Sá Barreto Barros

297. O diário de Guimarães Rosa (1939-1942)

Eneida Maria de Souza

...

Editorial

...

É com grande satisfação que trazemos à luz nesta edição da Revista *Diversitas* a primeira publicação da Universidade de São Paulo inteiramente dedicada ao campo que concerne à Ética Animal. Realizada pelo Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos – *Diversitas* –, laboratório de pesquisa no qual a problematização dos modos de apropriação dos animais pela cultura puderam tanto encontrar espaço para o desenvolvimento e circulação destas ideias como também para o reconhecimento da necessidade de tais reflexões, esta publicação é fruto dos processos de trabalho do nosso grupo de pesquisa sobre Ética e Direito dos Animais e se firma como uma conquista na contribuição para expansão deste tema na universidade.

A discussão sobre ética relacionada ao nosso modo de lidar com os animais é um tema ainda pouco elaborado na história do pensamento e será preciso, portanto, avançar muito neste rumo. Enquanto o século XX se revelou como um período auge da antropologia, do existencialismo e das ciências humanas em geral, o século XXI já não pode ser considerado como uma mera continuação das preocupações humanas e demasiadamente humanas. Desde a denominação do momento presente como a época do Antropoceno, o humano é reconhecido como muito mais do que um mero sujeito de um processo oculto e inacessível, já não sendo mais possível se agarrar ao conforto da ingenuidade frente à ideia da espécie humana reivindicar-se ser o único sujeito de suas próprias preocupações. Assim, uma Ética Animal, ou ainda, uma “Ética dos Animais” (considerando aqui também, a impossibilidade de condensação das singularidades múltiplas dos animais em uma única categorização, estabelecida para fins de diferenciação do humano), apresenta-se como um aceno indubitável da abertura de um novo período, cujo traçado enuncia o reconheci-

to dos animais como viventes não vazios de mundos, incluindo na esfera das preocupações humanas a dimensão do além de si - processos estes que compõem a edificação da queda do antropocentrismo.

Sob o título “*Nossa relação com os animais: outros olhares*”, os pensamentos apresentados nesta edição sustentam-se em diferentes áreas do saber – filosofia, sociologia, antropologia, direito, artes e psicanálise – e engendram um prisma cujo foco incide nas lentes do olhar que tanto constroem como desconstroem discursos que sustentam as relações interculturais e políticas que destituem os animais de suas inteirezas, desqualificando-os em suas diferenças, justificando assim a livre apropriação, instrumentalização e gerenciamento de seus corpos, até mesmo antes de nascerem.

Na sessão de artigos, a problemática que tange a aplicação pouco cuidadosa de importantes conceitos-chave da Ética Animal será examinada com rigor, aclarando as terminologias, para que assim seja possível repensar com maior precisão semântica seus usos na articulação do *status* moral dos animais.

A seguir, baseado no conceito de carnofalocentrismo do filósofo Jacques Derrida, será defendida a ideia de que o poder político no Ocidente é monopolizado pelo ser humano do sexo masculino, sendo tal poder, exercido por meio do “sacrifício carnívoro que enxerga o animal como vivente a ser sacrificado”.

Já a alimentação baseada em produtos de origem animal será questionada sob a perspectiva da biopolítica, valendo-se do conceito de dispositivo utilizado por Michel Foucault e Giorgio Agamben, para sustentar a tese do cardápio como uma tecnologia de poder e de captura ideológica.

Com base no pensamento de Karen J. Warren, o tema da lógica da dominação será considerado, construindo aproximações entre feminismo e direitos dos animais tendo em vista a necessidade do ecofeminismo ser abarcado pelo feminismo.

Em seguida, filmes populares de animação que empregam a imagem de animais antropomorfizados serão avaliados em suas abordagens em relação ao campo dos direitos dos animais e em sua possibilidade de contribuição para o desenvolvimento da empatia por outras espécies.

Sob a ótica da antropologia, conjecturas sobre a cultura da caça, que emprega os corpos dos animais como troféus, serão estabelecidas com abordagem da dicotomia Natureza-Cultura.

No artigo seguinte, a questão da compulsão por acolher cães e gatos abandonados, gerando o acúmulo e maus-tratos destes, é analisada sob a perspectiva psicanalítica, que apresentará algumas associações que dizem respeito ao próprio desamparo de quem acolhe esses animais e ao tipo de amor transferido a eles.

Também será apreciada a contribuição das mudanças sociais e do chamado Direito Alternativo para a expansão da genuína proteção legal aos animais, que ainda se ressentem do caráter antropocêntrico e ecocêntrico das leis.

O próximo artigo examinará as bases filosóficas que consideram os animais como coisa. Depois, contestando tal ideia, será traçada a defesa do animal como sujeito de direito no ordenamento jurídico brasileiro, apresentando, para isso, três possíveis soluções teóricas.

Uma análise circunspecta do ordenamento jurídico brasileiro abordará o dever de cuidado para com os animais instituído pelo artigo 225, parágrafo 1º, inciso VII, da Constituição Federal brasileira de 1988, que atribui ao Poder Público o dever de “proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção das espécies ou submetam os animais a crueldade”.

Na sessão de entrevista, encontraremos as sensíveis percepções e compartilhamentos dos percursos de dois artistas residentes na Alemanha, que sustentam e fundam seus trabalhos na reflexão sobre a relação exploratória que os humanos estabelecem com os animais.

Por fim, contaremos ainda com uma resenha crítica do livro *Introdução aos Direitos Animais: Seu Filho ou o Cachorro?*, de Gary Francione, na qual alguns pontos de sua obra serão problematizados e debatidos.

Derrida¹ pressagia que o espetáculo que a humanidade propicia a si no tratamento dos animais se tornará insuportável para ela mesma e que todos esses debates apontam seu indício. Poderíamos assim dizer que, a negação do saber acerca dos horrores que submetemos os animais, não é imune a si mesma. E tais debates ensejam o ato de furo desta lógica normativa, colocando-nos frente à necessidade de desnaturalizar o olhar que captura, recobre e encerra os animais atrás de nossas celas. Nesta direção é pertinente que destaquemos as palavras do psicanalista Christian Dunker, cujo texto está publicado nesta edição, quando situa o engajamento na luta contra a crueldade cometida com os animais como a “expressão política e necessária mais importante para retribuir nossa condição humana e criar uma nova relação com o mundo, menos proprietarista, menos predatória, menos individualista”. Tais conjecturas indicam que a questão despontada nesse horizonte é, pois, estruturada em uma mudança subjetiva histórica e política que abarca tanto a modificação do paradigma de como a humanidade lança seu olhar para os animais e também, como a humanidade, se autocompreende, seja enquanto “cada um”, seja enquanto insígnia. Assim, a discussão sobre ética animal, ou ainda, especificamente sobre os direitos dos animais, abre as portas do olhar tanto para o animal açoitado quanto

1 DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elizabeth. De que amanhã... diálogos. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

para a *dis-posição* existencial das mãos da própria humanidade que cultiva a postura do açoite. De diversas maneiras, diversos alvos, com pacto selado *entre-nós*, urge que nos indaguemos sobre o que estes modos de relação com os animais, viventes tão vulneráveis diante de nossos armamentos discursivos e tecnocratas, podem dizer a respeito de nossos modos de (mal) estar no mundo...

Esperamos, enfim, que as leituras dos escritos incluídos nesta edição, possam gerar fecundos diálogos, instigando também o desdobramento em novas perspectivas, novos olhares, novas relações, novas sensibilidades, novas possibilidades de estar nu, no mundo, com o outro, respeitando as diversidades tecidas para além das tramas humanas, sem que seja preciso negativá-las por vê-las como ameaças ao traço humano ou como desprovidas desse traço, de forma que, em vez de desapropriarmos os animais de si mesmos, possamos ofertar, enfim, nossa apropriação da condição humana.

Além dos artigos, entrevista e resenha apresentados no Dossiê Ética e Direitos dos Animais, constam ainda na revista, dois artigos intitulados *Integração Regional e a Apropriação de Recursos Naturais*, de Mateus de Sá Barreto Barros, e *O diário de Guimarães Rosa (1939-1942)*, de Eneida Maria de Souza. O texto de Mateus Barros revela o processo de integração regional das Américas, elucidando a união Estado-capital financeiro, como forma de exportar capitais, maximizar lucros, direcionar os projetos e apropriar-se de recursos naturais estratégicos.

O de Eneida Souza, demonstra como o projeto literário de Guimarães Rosa no momento em que se encontra na Alemanha, da Segunda Guerra Mundial, e registrado no Diário de guerra, ultrapassa os limites territoriais e passa a se constituir como fábula, inspirado por suas visitas ao Zoológico Hagenbeck Tierpark, de Hamburgo.

Luanda Francine e Vânia Rall

Dossiê

Ética e Direitos dos Animais

A Discriminação Moral Contra Animais: o Conceito de Especismo

Carlos Naconecy¹

...

¹ Carlos Naconecy é filósofo (UFRGS), mestre e doutor em Filosofia (PUCRS). Foi pesquisador visitante na Universidade de Cambridge, Inglaterra. Membro do Oxford Centre for Animal Ethics e do corpo editorial do Journal of Animal Ethics. Coordenador do Departamento de Ética Animal da Sociedade Vegetariana Brasileira. Dentre outras publicações, é autor do livro *Ética & Animais*, edipurs, 2006. E-mail: naconecy@terra.com.br

O presente ensaio trata de um conceito-chave como o qual os pensadores da Ética Animal articulam a defesa do status moral dos animais (não humanos): a discriminação preconceituosa baseada na noção de espécie (biológica) – o chamado “especismo”. A análise começa com a caracterização do que vem a ser propriamente uma discriminação moral, pas-

sando pela definição de especismo e, por último, distingue tal conceito das noções aparentadas que frequentam a literatura dessa área.

Introdução

“Especismo” é reconhecidamente o arqui-inimigo dos eticistas da Ética Animal e dos ativistas da defesa dos animais². Ocorre que termos éticos denotam conceitos éticos. E alguns dos conceitos que frequentam a Ética Animal têm uma importância ímpar em virtude de serem potencialmente problemáticos. “Discriminação”, “antropocentrismo” e “especismo” são três deles. Não raramente, eles recebem diferentes significados por parte de diferentes pessoas que os empregam no debate sobre o status moral dos animais. Um dos fatores responsáveis por esse fenômeno consiste no fato de a terminologia em Ética Aplicada, com a qual lidam os filósofos profissionais e eticistas acadêmicos, ser rapidamente apropriada tanto pelo público leigo quanto pelo ativismo. Como, por definição, a tarefa da militância pró-animal é de cunho persuasivo, há uma forte tendência de submeter essa linguagem técnica a um uso retórico no debate, o qual, por sua vez, tende a gerar uma elasticidade conceitual considerável. Tal fenômeno convida um filósofo moral a um trabalho de refinamento terminológico, visando a restaurar os domínios de referência dos termos mais fundamentais nesse debate. Um eticista animalista ver-se-á, então, impelido a clarificar como e onde usar determinados conceitos-chave, concentrando-se particularmente no que *não é* especismo, no que *não é* antropocentrismo, e assim por diante. É disso que trata este ensaio.

2 Ao longo deste ensaio, no interesse da conveniência da brevidade gramatical, a palavra “animal” será utilizada não de forma técnica, como usualmente o é, em referência a animais de outras espécies que não a humana – a despeito dos humanos serem, obviamente, uma espécie animal.

Definindo o que é discriminação preconceituosa

O conceito de preconceito

Preconceito, segundo o *Oxford Dictionary of Sociology*, é a tendência ou uma opinião preconcebida, contra ou a favor, a respeito de um indivíduo ou de uma coisa.³ Neil Thompson, na obra *Anti-discriminatory Practice*, define preconceito como:

uma opinião ou um juízo formado, sem considerar fatos ou argumentos relevantes; (...) uma opinião ou uma atitude que é rígida ou irracionalmente mantida, mesmo em face de forte evidência em contrário ou da ausência persistente de evidência de suporte; uma forma rígida de pensar baseada em estereótipos e em discriminação.⁴

Em termos valorativos, esse prejulgamento pode ser negativo ou positivo. Geralmente, essa noção denota uma atitude desfavorável em relação a um grupo ou aos membros individuais desse grupo. O preconceito baseia-se em uma falha no processo de generalização, no qual (i) um excesso de generalização, um prejulgamento e uma recusa em levar em conta que diferenças individuais violam o princípio de racionalidade do pensamento e (ii), na medida em que o preconceito aloca um indivíduo/grupo em uma posição de desvantagem que não é por ele merecida, é inerentemente injusto.

3 PREJUDICE. In: SCOTT, John; MARSHALL, Gordon. *Oxford Dictionary of Sociology*. 3.ed. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 518.

4 THOMPSON, Neil. *Anti-discriminatory Practice*. 4. ed. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2006, ISBN 1-4039-2160-1. p. 41.

Em termos práticos, o preconceito consiste na aplicação de um duplo *standard* moral: o que é tido como uma ação correta para um grupo é visto como um ato de mera benevolência para outro; o que é objeto de aprovação e admiração em um indivíduo é alvo de condenação em outro. Adota-se diferentes nomes para descrever fenômenos semelhantes. Uma ação ativista de soltura de coelhos encarcerados em uma fazenda, por exemplo, dependendo do posicionamento do avaliador dessa ação, pode ser classificada tanto como um ato de “(zoo)terrorismo” quanto de “libertação animal”.

O preconceito é mais bem compreendido levando-se em conta que ele consiste mais propriamente em uma atitude, isto é, uma tendência de resposta a algo. Sendo uma atitude, ele predispõe uma pessoa a agir, pensar, perceber e sentir de certo modo, mais ou menos coerente com valores ou crenças subjacentes. Trata-se de responder imediatamente a situações, ideias, objetos ou indivíduos, não como eles são, mas como a pessoa pensa que eles sejam. Preconceito, portanto, é um estado mental, uma tendência para desconsideração que, quando mobiliza uma ação concreta, resulta em desvantagem para uma das partes, tendo-se assim um “ato discriminatório”. Em suma, preconceito é uma atitude; discriminação, um comportamento. Tendo esse contraste em vista, nem toda discriminação é preconceituosa; por outro lado, nem todo indivíduo preconceituoso participa de atividades discriminatórias.⁵

O conceito de discriminação

Stricto sensu, o uso moral do termo discriminação em Ética Animal sem qualquer outra qualificação seria inadequado, em virtude

⁵ No idioma inglês, dois vocábulos permitem marcar a distinção em questão: (i) “*prejudice*” (preconceito) que tem, como sentido literal, o ato de prejudicar; e (ii) “*preconception*” (preconcepção) que não tem esse forte conteúdo valorativo.

de que essa palavra abarca dois sentidos.⁶ Discriminação, no sentido gramatical próprio, é uma noção normativamente neutra, porque remete apenas à capacidade de fazer distinções. Discriminar (discernir, distinguir) é perceber diferenças entre duas coisas, eventos, ideias ou indivíduos, algo que, afinal, é positivo. Distinções morais apropriadas não são de forma alguma recrimináveis. Uma crença não é moralmente preconceituosa apenas porque indica uma diferença. Ademais, insistir e enfatizar diferenças reais pode ser necessário inclusive para atender à dignidade e aos interesses dos afetados por uma injustiça qualquer.

Dentro da questão animal e ambiental, haveria basicamente duas possibilidades de exercício de discriminação à luz de uma antropologia filosófica. A primeira delas seria, seguindo a tradição filosófica desde Platão até os contemporâneos, dar ênfase à maximização daquilo que diferencia os humanos dos não humanos (racionalidade, autoconsciência, linguagem, liberdade, criatividade, etc.). A segunda, presente em sistemas de ética pretensamente não antropocêntricos, consistiria em enfatizar aquelas capacidades que os humanos compartilham com os demais seres da natureza (o impulso de viver por

⁶ De acordo com Thompson, a discriminação pode receber algumas qualificações: (i) *discriminação categórica* é o tratamento desfavorável de todos os indivíduos pertencentes a um grupo social, baseado na própria pertença a esse grupo; (ii) *discriminação estatística* refere-se a um tratamento desfavorável de indivíduos, baseado na crença de que há uma probabilidade de que a pertença a um grupo implique a posse de características menos desejáveis; (iii) *discriminação indireta* consiste em um tratamento que pode ser descrito como igual no sentido formal, mas discriminatório em seus efeitos sobre um particular indivíduo ou grupo; (iv) *discriminação reversa* ou *positiva* é o tratamento que favorece a grupos em desvantagem social, revertendo, assim, uma tendência histórica de discriminação (essas práticas, chamadas de “ação afirmativa” ou de “discriminação reversa”, dão margem à questão paradoxal de que tais práticas abrigariam, digamos, também ações racistas, na medida em que elas também discriminariam o tratamento de pessoas com base na pertença à raça). Além disso, a discriminação pode estar em um nível psicológico (referente a pensamentos, sentimentos, atitudes ou ações pessoais), cultural (a um consenso social quanto ao que é certo ou normal) ou sociopolítico (a relações de poder institucionalizadas, a opressão institucionalizada).

parte de cada ser vivo, a aversão ao sofrimento que é inerente a qualquer animal, etc.).

Nas últimas décadas, todavia, a palavra discriminação recebeu um sentido negativo. Esse segundo sentido de discriminação é dotado atualmente de uma carga moral, significando que tal capacidade de distinguir se baseia em traços irrelevantes, critérios arbitrários ou mesmo triviais, por meio do qual um sujeito/grupo é alocado em uma condição inferior. Neste sentido, Thompson define discriminação como um tratamento injusto ou desigual de indivíduos ou de grupos, tratamento esse baseado em uma diferença real ou percebida como tal.⁷ David Wasserman, por sua vez, salienta que a discriminação envolve usualmente uma generalização aversiva, baseada em um essencialismo de grupo, com pretensões diagnósticas e preditivas no que concerne a menores atributos físicos, psicológicos, intelectuais ou morais dos indivíduos. Essa concepção tipológica permite precisamente a hierarquização dos tipos, na qual uns são superiores a outros.⁸

Para o senso comum no Ocidente, o racismo talvez constitua a modalidade paradigmática de discriminação preconceituosa moralmente condenável. É tese corrente da Ética Animal que racismo e especismo compartilham um mesmo mecanismo discriminatório, composto por uma mesma lógica de dominação (da alteridade), de hierarquia de valor (ao supor o status maior daquele que está em cima no *ranking* axiológico) e de dualismo de valor (no par “eu – o outro”, “meu grupo – o outro grupo”, em oposição mutuamente excludente e exclusiva).

7 THOMPSON, p. 40.

8 WASSERMAN, David. Discrimination, Concept of. In: CHADWICK, R. (Ed.). *Encyclopedia of Applied Ethics*. San Diego: Academic Press, 1998. v. 1, p. 808.

Nem toda discriminação é preconceituosa

Na medida em que o termo discriminação for entendido pelo seu significado usual, isto é, como o tratamento de um indivíduo como um inferior moral em virtude da sua pertença a um grupo, isso implica dois requisitos: (i) tratar um sujeito como moralmente inferior (sem referir-se ao seu grupo) não denota discriminação, ou seja, não se discrimina apenas um determinado sujeito, mas sim “sujeitos como ele”; e (ii) levar em conta apenas o grupo de um sujeito, ignorando variações interindividuais, mas sem considerar tal coletividade como moralmente inferior, também não denota discriminação.

O segundo item é o mais relevante para a Ética Animal, no que tange à analogia entre especismo e racismo. Tratando do racismo, Anthony Skillen anota que é possível distinguir “alienar” um sujeito de “depreciar” um sujeito. Trata-se, de um lado, da distintividade quantitativa de uma classe (dada pelas diferentes origens ou genealogias dos seus membros, “os de dentro” e “os de fora” do grupo); de outro, uma ênfase nas diferenças qualitativas (e.g., comportamentais) atribuídas aos seus membros (“estúpidos”, “preguiçosos”, etc.). Em outras palavras, significa separar conceitualmente a alteridade da inferioridade.⁹ As seguintes situações ilustram essa distinção entre ser diferente e ser inferior:

1. Suponhamos que um clube privado admitisse apenas homens como membros. Tal clube poderia ser moralmente condenado por discriminação? Poderíamos chamar esse clube de sexista? Não, se a regra de filiação não envolver a noção de status moral das mulheres. E se o mesmo clube somente permitisse pessoas de cor

9 SKILLEN, Anthony J. Racism. In: CHADWICK, R. (Ed.). *Encyclopedia of Applied Ethics*. San Diego: Academic Press, 1998. v. 3, p.781-2.

branca como afiliadas, devido a uma mera predileção idiossincrática de seu fundador? Seria correto chamá-lo de racista? Novamente, para tanto, seria necessário que o estatuto dessa entidade considerasse, explícita ou implicitamente, pessoas de pele negra como moralmente inferiores. Do mesmo modo, um empregador de pele branca, com uma forte preferência por contratar funcionários também de pele branca, devido a uma afinidade espontânea pelos seus semelhantes em aparência física, mostraria parcialidade excessiva ou inapropriada – mas não discriminação, pois isso exigiria considerar as pessoas de cor negra como moralmente menores quando comparadas com as pessoas de cor branca.

2. Há diversas modalidades benignas de nacionalismo nas quais, de uma perspectiva mundialmente neutra, um tratamento diferenciado dos cidadãos do próprio país é interpretado como eticamente justificado. Normalmente, não é considerado tratamento discriminatório o atendimento preferencial dos cidadãos da própria nação antes dos estrangeiros nos postos de controle de fronteira. Tampouco é considerado preconceito quando a legislação de um país impede que estrangeiros se candidatem a cargos públicos.

3. O fundamentalismo nacionalista, de um lado, e a xenofobia, de outro, também se prestam para iluminar a distinção conceitual em questão, conforme Skillen. O nacionalista acredita que a nação a que ele pertence é superior às outras e, por isso, ele exalta as características e os valores nacionais. O xenófobo não partilha dessa tese. O primeiro vê as outras nações e os seus cidadãos como inferiores; o segundo os vê apenas como ameaças externas aos interesses nacionais. O nacionalista opera uma hierarquização entre o “nós” (acima) e “eles” (abaixo), enquanto que o xenófobo opera uma alienação desprovida de hierarquização (“nós” apenas não queremos “eles” aqui”).

4. Cumpre notar, entretanto, que, a despeito da distinção conceitual entre “alienar” e “inferiorizar”, frequentemente, na prática, o primeiro movimento vem acompanhado do segundo nas atitudes pessoais e nas políticas institucionais. Na realidade cotidiana, é raro que a exclusão de um grupo não seja seguida pela subordinação desse grupo. De qualquer modo, para o tema em pauta, tal distinção permanece válida em termos lógicos e normativos.

O conceito de especismo

O histórico do termo

Antes de analisarmos as sutilezas filosóficas do conceito mais caro aos eticistas da área animal – o da discriminação arbitrária baseada na espécie biológica, o chamado “especismo”, veremos como tal conceito apareceu ao longo da história da Ética Animal. Com efeito, nessa trajetória, os vários sentidos de especismo apresentados se sobrepõem, mas não são equivalentes. É bem verdade que a ideia da discriminação injustificada contra animais, moralmente paralela ao racismo e ao sexismo, já vinha sendo aventada isoladamente por alguns pensadores, porém foi apenas com a cunhagem do termo “especismo” nos anos 70 que se inaugurou uma tentativa de larga escala por parte da Filosofia Moral de estender o conceito de discriminação para as fronteiras da senciência.

Na literatura em Ética Animal, a palavra “especismo” apareceu pela primeira vez em um ensaio do psicólogo Richard Ryder, intitulado *Experiments on Animals*, de 1971.¹⁰ Nessa estreia, a ideia-chave foi

10 De fato, a primeira vez que o termo “especismo” foi mencionado data de 1970, em um folheto assinado pelo mesmo autor, distribuído em Oxford, Inglaterra, porém sem que fosse dada uma definição explícita do conceito.

a de que espécie e raça são, igualmente, noções imprecisas:

Na medida em que “raça” e “espécie” são ambos termos vagos usados na classificação de criaturas vivas de acordo com a sua aparência física de um modo geral, uma analogia pode ser feita entre eles. Discriminação com base na raça, embora quase universalmente aprovada há dois séculos atrás, é agora amplamente condenada. Semelhantemente, pode vir a acontecer que as mentes mais esclarecidas possam um dia abominar o “especismo” tanto quanto eles agora detestam o “racismo”. A ilogicidade em ambas as formas de preconceito é de um tipo idêntico. Se é aceito como moralmente errado infligir sofrimento deliberadamente em criaturas humanas inocentes, então nada mais lógico é também considerar errado infligir sofrimento em indivíduos inocentes de outras espécies.¹¹

Ryder, em 1975, rerepresentou a noção no seu livro *Victims of Science*, no qual, dessa vez, apela para o conceito de interesses:

Especismo e racismo são formas de preconceito baseadas em aparências – se o outro indivíduo parece diferente, então ele é classificado como estando fora do âmbito da moral. (...) Ambos, especismo e racismo, ignoram ou subestimam as semelhanças entre o discriminador e os discriminados, e ambas as formas de preconceito mostram uma desconsideração egoísta pelos interesses dos outros e pelos seus sofrimentos.¹²

Peter Singer, na obra que veio a popularizar a questão do trata-

11 RYDER, Richard. Experiments on Animals. In: GODLOVITCH, Stanley and Roslind; HARRIS, John. *Animals, Men and Morals*. London: Victor Gollancz, 1971, p. 81.

12 RYDER, Richard. The Victims of Science. London: Davies Pointer Ltd, 1975, p.16 *apud* FJELLSTROM, Roger. Specifying Speciesism. *Environmental Values*, v.11, 2002, p.64.

mento moral dos animais, *Libertação Animal*, de 1975, retomou o termo cunhado por Ryder, evocando a noção de atitude e, novamente, a de interesses:

(...) a atitude que podemos chamar de “especismo”, por analogia ao racismo, também deve ser condenada. Especismo – a palavra não é muito atraente, mas não me ocorre uma melhor – é o preconceito ou a atitude tendenciosa de alguém a favor dos interesses de membros de sua própria espécie e contra os de outras.¹³

Em 1979, Richard Routley e Val Routley propuseram outra expressão, “chauvinismo humano”, para a mesma ideia. Segundo os autores, “chauvinismo de classe, no sentido relevante, é o tratamento inferior, discriminatório e diferencial (caracteristicamente, mas não necessariamente pelos membros da classe privilegiada) de itens fora da classe e para o qual não há uma justificativa suficiente.”¹⁴ A palavra especismo, nas décadas seguintes, passou a ser moeda corrente entre os filósofos da Ética Animal, entre eles Tom Regan que, em 1983, usou esse termo para enfatizar a ideia de dissociação moral em vez da noção de preconceito: “uma posição especista, pelo menos o paradigma de tal posição, declararia que nenhum animal é um membro da comunidade moral em virtude de que nenhum animal pertence à espécie “certa” – a saber, *Homo sapiens*”.¹⁵ Em um texto posterior, o autor define especismo como “(...) a discriminação sistemática baseada na pertença à espécie”.¹⁶

13 SINGER, Peter. *Libertação Animal*. Porto Alegre: Lugano, 2004, p.8.

14 ROUTLEY, Richard.; ROUTLEY, Val. Against the Inevitability of Human Chauvinism. In: ELLIOT, Robert. (Ed.). *Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.104.

15 REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983, ISBN 0-520-04904-7. p 155.

16 REGAN, Tom. The Case for Animal Rights. In: SINGER, Peter.(Ed.). *In Defense of Animals*.

O núcleo definicional do conceito

Para fins deste ensaio, podemos definir “especismo” como a discriminação sistemática ou o tratamento diferenciado justificado pela pertença a uma espécie (biológica), quando a espécie não é, em si mesma, um critério moralmente relevante. Aquele que pratica o especismo, o especista, é acusado de deduzir o status moral de uma criatura a partir de uma avaliação moral com parcialidade tendenciosa, em favor dos interesses próprios do *Homo sapiens*, sobre um fundamento não suficientemente justificado, ou seja, tautológico, arbitrário ou irrelevante. Um agente qualquer pode ser chamado de “especista” se ele der preferência aos interesses dos membros de sua própria espécie sobre os interesses dos membros de outras espécies – se isso se fundar em razões moralmente arbitrárias ou irrelevantes. A palavra atualmente já está dicionarizada. A sexta edição do *Shorter Oxford English Dictionary* define-a como a “discriminação ou a exploração de certas espécies animais baseada na suposição da superioridade humana”.¹⁷ Especismo, de acordo com o *Dicionário Oxford de Filosofia*, é, “por analogia com o racismo ou com o sexismo, o ponto de vista incorreto que consiste em recusar o respeito pelas vidas, pela dignidade e pelos direitos ou pelas necessidades dos animais”.¹⁸

Como outras formas de discriminação, o especismo tende a operar uma estereotipação negativa dos animais, quer desvalorizando-os, quer superenfatizando os aspectos negativos das suas capacidades. Cumpre notar que, na medida em que é precisamente contra a moralidade (humanista) da tradição que os pensadores da Ética Ani-

New York: Harper & Row, 1986, p. 19.

17 SPECIESISM. In: *Shorter Oxford English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 1 CD-ROM.

18 ESPECISMO. In: BRACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 123.

mal debatem, sua argumentação apela para a noção de consistência ou de justiça. O argumento, basicamente, é o de que nossa sociedade trata dois grupos de indivíduos de dois modos totalmente diferentes, apesar de não haver diferenças entre humanos e outros animais que justifiquem tal distinção. Um caso paradigmático de raciocínio especista seria a acomodação normativa dos seguintes juízos morais, denunciada como inconsistente:

1. É errado minimizar o interesse humano em não sofrer, *devido à* sua senciência.
2. É correto minimizar o interesse animal em não sofrer, *apesar da* sua senciência.

Outra instância modelar de uma mesma lógica especista está na seguinte inferência:

1. Humanos têm a capacidade de reflexão moral. Porcos, não.
2. Humanos têm interesse em exercer essa capacidade. Porcos, não.
3. Logo, *todos* os interesses humanos prevalecem sobre *todos os* interesses dos porcos – notadamente o interesse suíno em viver, em viver sem sofrimento e em não ser aprisionado.

Onde exatamente está a falácia desse argumento, falácia esta que o caracteriza como especista? Ora, o interesse humano em engajar-se em reflexões morais não é moralmente importante quando cotejado com o interesse dos porcos em viver e em viver bem – na medida em que o exercício dessa capacidade moral humana não é afetado pela existência ou condição dos porcos no mundo. Nas interações ordinárias humano-animal, não faz sentido desconsiderar a dor ou a vida do porco apenas porque o animal não é moralmente autônomo ou capaz de engajar-se em uma reflexão moral.

Outra instância do mesmo passo falacioso está na seguinte in-

ferência de senso comum: “*Os animais (não pensam e) não falam, então podemos dissecá-los e comê-los*”. De fato, a capacidade linguística de uma criatura é relevante para a aplicação das regras morais que envolvem a própria comunicação: falar a verdade, não quebrar promessas, cumprir contratos, etc. Mas por que tal capacidade seria moralmente relevante para identificar quem eu posso matar para comer à mesa, se minha sobrevivência não estiver em risco? A moralidade da ação de matar para comer não envolve a habilidade de possuir, ou não, uma linguagem verbal. Tampouco o fato de apenas humanos construírem uma civilização, de serem dotados de uma linguagem composta ou de possuírem uma criatividade cultural não implica que estamos justificados a comer porcos apenas porque esses animais não são capazes disso.

A questão anterior remete a outra, mais básica e fundamental, a saber, o que faz os humanos serem diferentes dos animais? Desde a civilização grega clássica, percorrendo toda a tradição filosófica ocidental até os dias de hoje, o critério apresentando é o da racionalidade, autoconsciência, habilidade linguística ou ainda uma associação entre essas habilidades. Há dois problemas principais aí. O primeiro deles é que esses critérios são exigentes demais (alguns humanos não atendem ao critério, como os recém-nascidos, as pessoas com demência avançada ou em estado de coma) ou, ainda, não são tão exigentes (grandes símios, no mínimo, parecem demonstrar tais habilidades em algum grau). O segundo problema, já mencionado, consiste em determinar eticamente o que o critério adotado implicaria na prática: “*Os animais não falam, portanto podemos comê-los!*” constitui uma justificativa francamente falaciosa.

Especifi cidades do conceito

Vimos antes que, quando da confecção do termo especismo, esse foi interpretado como “especismo humano”, e essa significação é ainda adotada por vários eticistas da Ética Animal. Nesse sentido, a ideia é que a humanidade, como marca individual, é condição necessária para uma máxima significação moral de qualquer indivíduo. Paul Waldau segue essa interpretação e apresenta, na obra *The Specter of Speciesism*, a sua definição: “especismo é a inclusão de todos os animais humanos e a exclusão de todos os outros animais do círculo moral”.¹⁹ A definição anterior, como podemos ver, contém três componentes, a saber, (i) a tensão inclusão-exclusão, (ii) humanos *versus* outros animais e (iii) o círculo moral (no qual os interesses fundamentais dos indivíduos são protegidos por regras ou princípios). Ademais, essa definição implica dois corolários. O primeiro deles é que simplesmente afirmar a dignidade de cada ser humano, sem mencionar a exclusão de interesses, valores ou a considerabilidade moral de não humanos, não constitui uma crença especista. O segundo responde ao seguinte contra-argumento: normalmente, qualquer criatura, humana e não humana, demonstra dar maior atenção e prioridade aos membros da sua própria espécie. Isso mostra que todos somos naturalmente especistas, o que acaba esvaziando o conceito em questão. Esse, todavia, não seria o caso, pois a prática do especismo supõe a habilidade de generalização por parte do agente. Para Waldau, há que se distinguir entre (i) dar preferência a alguns membros da própria espécie e (ii) preferir todos os membros da própria espécie. Segundo o autor, apenas criaturas com a habilidade de operar generalizações de alto grau, a ponto de excluir todos os do

¹⁹ WALDAU, Paul. *The Specter of Speciesism: Buddhist and Christian Views of Animals*. Oxford: Oxford University Press, 2002, ISBN 0-19-514571-2. p. 38.

lado de fora da linha da espécie, podem ser chamadas de especistas.²⁰

Apesar do fato de o especismo em favor de uma espécie não humana ser raramente reconhecido como tal, alguns pensadores discordam da interpretação anterior, assumindo que a prática de especismo não estabelece uma dicotomia moral apenas entre humanos e não humanos. Conforme esse segundo entendimento, defender a proteção de cães e gatos, mas recusar a estendê-la a frangos e a porcos também constitui uma atitude especista. Nessa perspectiva, por conseguinte, seria um erro supor um paralelismo teórico entre especismo e humanismo.

É claro que, em tese, seria possível ter um interesse legítimo pelos membros da sua própria espécie sem praticar discriminação preconceituosa contra membros de outras espécies. Isso é correto tanto quanto o priorizar o salvamento de mulheres em um naufrágio não é algo que possa ser chamado de política sexista, se for oferecido para essa ação de resgate um critério razoável e legítimo. Qualquer que seja tal critério, ele expressaria um reconhecimento de diferenças moralmente importantes entre os diferentes tipos de criaturas. Com efeito, nós já temos internalizada a diferença de estatuto moral entre as diferentes espécies, e isto não é algo eticamente suspeito ou com o qual devemos nos envergonhar; ao contrário, trata-se de um fator essencial de qualquer sistema de Ética Animal racional e plausível. Em outras palavras, se discriminar moralmente os diferentes tipos de animais consiste em uma atitude especista, então todos nós somos especistas. Um pescador que, em vez de uma minhoca, empalasse um gato no anzol (evocando um igualitarismo entre as espécies animais), seria considerado uma pessoa mentalmente desequilibra-

20 WALDAU, p. 26. Tal capacidade de generalização implicada no conceito de “especismo” proposto desqualificaria aqueles animais sem tal habilidade e os chamados “humanos marginais” (i.e., recém-nascidos, em estado de coma ou com demência avançada).

da, como bem aponta Carl Cohen.²¹

Ademais, o especismo, definido como uma modalidade de discriminação preconceituosa e favoritismo arbitrário, distingue-se por outro aspecto importante. Levemos em conta, para fins de analogia, a discriminação racista. Uma pessoa de cor negra pode apresentar reivindicações morais que uma pessoa de cor branca é capaz de compreender, dada a linguagem e a racionalidade compartilhadas. Mas nem todas as boas intenções do mundo garantem que as atitudes humanas estarão completamente purgadas de especismo, já que a eliminação da arbitrariedade especista, embutida em um juízo de valor, é dependente das limitações contingentes do conhecimento científico, disponível em uma dada época, a respeito das semelhanças e diferenças entre humanos e animais. Em outras palavras, a superação do especismo só pode se dar dentro dos limites atuais do conhecimento humano acerca da zoologia e da vida animal. Por exemplo, até o século XIX, acreditava-se de forma consensual que os peixes não dispunham da capacidade da sentiência. Hoje, em face de vários estudos que sugerem que peixes sentem dor (ou, no mínimo, experimentam desconforto físico), podemos ponderar a respeito da moralidade da prática da pesca desportiva e, após calibrar os benefícios para o pescador e os danos para o peixe, considerar esse esporte como uma atividade imoral. Do mesmo modo, atualmente não sabemos com segurança, se minhocas e insetos têm, ou não, sensibilidade à dor, e essa incerteza nos impede de avaliar se certas ações, envolvendo estes invertebrados, são moralmente condenáveis ou não.

21 COHEN, Carl. The Moral Inequality of Species: Why “Speciesism” is Right. In: COHEN, Carl.; REGAN, Tom. *The Animal Rights Debate*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001, p.62-3.

O especismo em contraste com o antropocentrismo, o chauvinismo humano e o humanismo

Ao longo das últimas três décadas, os sistemas e teorias éticas que não contemplam a inclusão dos animais no círculo de proteção moral têm estado sob forte ataque filosófico. Nesse esforço crítico, “especismo” é, com efeito, a noção mais usualmente empregada para expressar a ideia de favoritismo discriminatório em prol de humanos e em detrimento dos animais. Mas outros termos também aparecem nos trabalhos em Ética Aplicada. Roger Fjellstrom observa, no ensaio *Specifying Speciesism*, que os diferentes termos para dar conta desse favoritismo na literatura especializada – especismo, antropocentrismo, chauvinismo humano [*human chauvinism*], racismo humano [*human racism*] e humanismo racista [*racist humanism*] – acabam se sobrepondo ou, então, são tomados como logicamente intercambiáveis.²² Como veremos a seguir, essa sinonímia é enganadora. De fato, um dos erros mais frequentes cometidos no debate atual em Ética Animal é tomar o antropocentrismo como sinônimo de especismo. Também é usual uma confusão no uso das expressões “ética não especista” e “ética não antropocêntrica”, consideradas como equivalentes no discurso animalista.

Há dois aspectos particularmente problemáticos em torno desse cenário. O primeiro deles, e o mais óbvio, é que esse afrouxamento conceitual é responsável por confusões desnecessárias e elasticidades normativas excessivas ao longo do debate. O segundo problema consiste no fato de que uma banalização de qualquer termo avaliativo esvazia o seu sentido. O discurso de defesa animal, por valer-se

22 FJELLSTROM, Roger. Specifying Speciesism. *Environmental Values*, v.11, 2002, p. 63-74.

tão frequentemente dos conceitos de especismo e antropocentrismo, desatento ao seu verdadeiro conteúdo, acaba por perder o controle semântico da predicação normativa. Ambos os aspectos, por conseguinte, convidam-nos a certas distinções conceituais, a serem tratadas a seguir.

Antropocentrismo

O sentido paradigmático do termo antropocentrismo está na sentença de Pitágoras: “*O homem é a medida de todas as coisas*”. É antropocêntrico, ou homocêntrico, qualquer pensamento que faz do ser humano o centro do Universo (como um todo ou de um determinado subsistema dele), em cuja órbita gravitam as demais criaturas, de modo subordinado, inferior ou condicionado.²³ Em face dessa relação de subordinação, o antropocentrismo considera o bem da humanidade como a causa final de todas as outras coisas.²⁴

A cosmovisão antropocêntrica, datada desde a Antiguidade, foi irremediavelmente afetada pelas concepções apresentadas por Copérnico, Darwin e Freud, catalizadores de verdadeiras revoluções no pensamento humanista então em voga. O primeiro anunciou que a Terra é apenas um outro pequeno planeta da galáxia. O segundo mostrou que o *Homo sapiens* é apenas um parente longínquo de macacos primitivos, simplesmente mais um dentre outros tantos produtos da seleção natural. E o terceiro tirou a razão humana, o *logos*, da sua posição soberana à luz do conflito entre o consciente e o inconsciente

23 Na sua etimologia, “anthropos” (do grego), homem, como ser humano, como espécie, oposto ao animal, e “centrum” (do latim), o centro. Alguns autores adotam o equivalente inteiramente latino do termo, *homocentrismo*, no qual “homo” se refere ao homem no sentido de humanidade, em contraste com os deuses e os animais.

24 ANTROPOCENTRISMO. In: LALANDRE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 73.

na mente humana. Baseada nesses paradigmas, a crítica ontológica ao antropocentrismo consiste em denunciar que o Homem não é o centro do Universo, nem a medida de todas as coisas, tampouco desempenha um papel-chave no cosmos. Entretanto, é mais fácil expurgar o antropocentrismo da Astronomia e da Biologia do que da moral. A crítica ética ao antropocentrismo, por sua vez, retira a sua inspiração da analogia ao egocentrismo: assim como é moralmente errado ser autocentrado na escala individual, também é moralmente errado ser humanocentrado na escala coletiva, assumindo que o ser humano é a referência máxima e absoluta de valores e a finalidade última de todas as outras criaturas neste planeta.

Com o advento da chamada “crise ambiental”, o paradigma antropocêntrico foi tematizado nos anos recentes pelos pensadores da Ética Ambiental e pelos eticistas da Ética Prática. Alguns deles propuseram sistemas de ética axiologicamente alternativos, tais como o Sensocentrismo (Peter Singer, Tom Regan), o Biocentrismo (Paul Taylor, Robin Attfield) e o Ecocentrismo (Lawrence Johnson, Holmes Rolston III). Outros críticos limitaram-se apenas a reafirmar um olhar – antropocentricamente – mais prudente quanto à taxa de consumo de recursos naturais e à destinação final dos resíduos desse consumo. Tal ideia forjou justamente o conceito e o discurso da sustentabilidade. O fim último visado, no caso desse antropocentrismo instrumentalmente mais sábio, é tão somente a qualidade da vida humana na Terra, a sobrevivência do homem e da civilização e, como fim indireto, a proteção de tudo aquilo que circunstancialmente vier a promover tais bens.

De qualquer modo, no que diz respeito à Ética Animal e à Ética Ambiental, malgrado as críticas de teor ontológico, cognitivo-epistêmico e moral, haveria aspectos inevitáveis, inobjektáveis e mesmo desejáveis no pensar antropocêntrico, como bem aponta Tim Hayward

no ensaio *Anthropocentrism: A Misunderstood Problem*.²⁵ A propósito, uma razão inicial pela qual antropocentrismo e especismo não são intersubstituíveis consiste no fato de que, enquanto o especismo implica um erro ético contingente, o antropocentrismo envolve uma condição ontológica e cognitiva não contingente. Ambos os conceitos indicam conteúdos valorativos, mas o antropocentrismo contém também um conteúdo inerentemente descritivo.

Se, por um lado, é aparentemente irresistível nossa inclinação existencial em nos interessarmos por nós mesmos e priorizarmos a nossa própria espécie, há uma inevitabilidade do nosso humanocentrismo também no âmbito do conhecer. Um olhar humano sobre os animais não pode ser transcendido. Essa visão de mundo humana, sendo constitutiva, é condição necessária para conhecer e compreender as criaturas não humanas. Naturalmente, a visão de mundo de qualquer criatura é formada e limitada (cognitiva e epistemicamente) pelo seu modo de ser e a sua posição (ontológica) neste mundo – invariavelmente, no seu centro. Toda análise ética é efetivada de um ponto de vista humano, uma vez que os humanos não têm qualquer escolha a não ser pensar como humanos. E, se toda análise ética é antropogênica, então o antropocentrismo perspectivo é inescapável. Consequentemente, a consideração ética pelos animais só pode ser adquirida, cultivada e ensinada em termos das categorias que aplicamos à própria vida humana. Hayward discorre a respeito do fato de o antropocentrismo ser inexpurgável da reflexão moral na seguinte passagem:

O ineliminável elemento do antropocentrismo é marcado pela impossibilidade de dar uma consideração moral significativa a casos que não mantêm semelhança alguma com qualquer

25 HAYWARD, Tim. *Anthropocentrism: A Misunderstood Problem*. *Environmental Values*, v. 6, 1997, p. 49-63.

aspecto dos casos humanos. (...) Se o ponto fundamental de uma ética é oferecer um determinado guia para a ação humana, então a referência humana é ineliminável, mesmo quando estende a preocupação moral para os não humanos. (...) Na medida em que o valorador é humano, a própria seleção do critério de valor será limitada por esse fato. É esse fato que impede a possibilidade de um esquema de valor *radicalmente* não antropocêntrico, se por isso se quer dizer a adoção de um conjunto de valores que se suponha completamente não relacionados a quaisquer valores humanos existentes.²⁶

Mais adiante, lê-se:

Em suma, então, o que é inevitável a respeito do antropocentrismo é precisamente o que torna a ética possível afinal. Esse é um aspecto básico da lógica da obrigação: se uma ética é um guia de ação, e se uma ética particular exige do agente que faça dos fins dos outros os seus fins, então eles se tornam justamente isso – os fins do agente. Essa não é uma limitação contingente, mas sim substantiva a qualquer tentativa de construção de uma ética completamente não antropocêntrica. Valores são sempre valores *do* valorador: na medida em que a classe dos valoradores inclui seres humanos, valores humanos são inelimináveis.²⁷

No que concerne à Ética Animal e à Ética Ambiental, importa o passo que, partindo da condição referida, conclui em prol da modalidade moral do antropocentrismo, isto é, em favor da tese de que apenas humanos têm valor moral no Universo. Tratar-se-ia, entretanto, de um passo enganador, pois, ainda que seja humano o epicentro de

26 HAYWARD, p.56, grifo do autor.

27 HAYWARD, p.57, grifo do autor.

qualquer juízo ético e de todo sistema de Filosofia Moral, isso não significa que é humano também o epicentro de valor no Universo. Em outras palavras, da tese de que o ponto de vista humano é inescapável, não se segue que humanos sejam as únicas criaturas valiosas no planeta, ou, ainda, que animais só têm valor moral direto porque humanos valorizam animais. Mas quando alguém denuncia uma prática ou acusa uma atitude de ser antropocêntrica, o que isto significa efetivamente? A rigor, está-se dizendo apenas que os humanos são autocentrados. Ora, desse pensamento centrado no humano nada implica a respeito da desvalorização ou do descarte dos interesses dos animais – tanto quanto o egoísmo não significa afirmar a própria superioridade ou a falta de valor das outras pessoas. Valores humanos podem estar limitados epistemicamente ao antropocentrismo e, ainda assim, em um cenário de conflito de interesses interespecies, damos prioridade a interesse vitais animais sobre os interesses triviais humanos. Em outras palavras, nem toda a forma de antropocentrismo é objetável ou preconceituosa.

Do fato de que o pensamento ético se efetiva em termos humanos, não se segue analiticamente que não podemos avaliar a humanidade e os animais incomensuradamente, ou seja, cada qual em seus próprios termos e características funcionais. Não obstante, qualquer teoria de Ética Animal tende a enfrentar um desafio duplo. A primeira armadilha foi anotada por John Rodman no artigo *The Liberation of Nature?*: uma defesa filosófica dos animais, já contaminada por um viés antropocêntrico dissimulado, pode tentar elevar o status moral dos animais até o nível humano – mas categorizando-os como humanos inferiores.²⁸ Ela pode exigir dos animais o que nós possuímos, tendo por premissa a nossa superioridade, e humanizá-los até adquirirem notas (humanas) que permitam o seu reconhecimento ético e a

28 RODMAN, John. *The Liberation of Nature?* Inquiry, n. 20, 1977.

sua aceitação no círculo moral. Nesse processo, viciado desde o início por um pensar humanista mascarado, os animais “são degradados (...) devido à nossa falha em respeitá-los pelas suas próprias existências, suas próprias características e potencialidades, suas próprias formas de excelência, sua própria integridade, sua própria grandeza”.²⁹

O segundo risco da tentativa de adoção de uma axiologia não antropocêntrica, destinada a expurgar o antropocentrismo, não é apenas o da arbitrariedade em função da incerteza do conhecimento a respeito do que consiste o bem de outras criaturas. Ainda pior que o primeiro, trata-se do risco de antropomorfização, isto é, a temerária projeção de valores selecionados por humanos em direção aos não humanos. Tendo em vista a possibilidade dos animais terem uma percepção do seu mundo radicalmente diferente da nossa, isso poderia resultar na reintrodução do erro especista via antropocentrismo ontológico. Vejamos alguns exemplos dessa operação: um ativista da causa animal pode ficar revoltado com a situação de um porco preso em uma baía e inferir que o porco, o animal mesmo, deve estar psicologicamente indignado com a sua própria situação do mesmo modo que o ativista está. Um militante da causa animal procede de forma semelhante quando vê uma fazenda de porcos e considera que a situação do animal é tão degradante para o próprio animal quanto foi a de um prisioneiro judeu no campo nazista de Auschwitz ou de um africano em uma senzala do Brasil colonial. Tal passo é problematizadamente antropomórfico, porque se está imaginando um porco dotado com uma autoconsciência (semelhante à humana) da sua própria dignidade. O ativista, assim, projeta no porco de hoje o mesmo estado de profunda humilhação que judeus e africanos experimentaram no passado.³⁰

29 RODMAN, p.94.

30 É esse sentido de respeito próprio, essa consciência moral, que explica o porquê de os afri-

Por fim, designar uma atitude como antropocêntrica irá adquirir uma acepção positiva na medida em que ser humanocentrado significa ter uma noção bem esclarecida do que implica ser um humano e o papel dos humanos neste mundo. Isso inclui a possibilidade do exercício de virtudes ambientais, zoofílicas e biofílicas, além de uma concepção mais prudente e de longo prazo quanto àquilo que é do seu próprio interesse. Ademais,

(...) amor-próprio, propriamente entendido, pode ser considerado uma pré-condição para se amar outros, portanto, por analogia, poderia ser sustentado que, somente quando os humanos souberem como tratar seus companheiros humanos decentemente, eles começarão a ser capazes de tratar outras espécies decentemente. Em suma, uma preocupação positiva pelo bem-estar humano não precisa excluir automaticamente uma preocupação pelo bem-estar dos não humanos, e pode até mesmo servir para promovê-lo.³¹

A crise ambiental contemporânea, no seu cerne, não revela uma preocupação excessiva com os humanos, mas, ao contrário, uma lamentável falta de interesse pelo bem-estar da humanidade que habita nosso mundo. As motivações humanas que prejudicam os interesses dos animais e de outros seres vivos não parecem ser, neste sentido, humanocentradas. Em face disso, criticar uma certa prática opressiva aos animais, designando-a de antropocêntrica, parece ineficaz, posto

canos cometerem suicídio nos navios negreiros, mas os animais aprisionados (em geral) não. Note-se que não se está defendendo aqui o cativeiro, nem a escravidão dos porcos. Enjaular porcos e enjaular africanos são ambas ações abomináveis. Um matadouro e o campo de Auschwitz já são suficientemente semelhantes e graves nos aspectos moralmente relevantes. Mas seria um erro, um erro antropocêntrico por parte do movimento animalista, achatar a gravidade moral das duas situações, equiparando-as simplesmente.

31 HAYWARD, p. 52.

que os problemas morais criticados não surgem de uma preocupação excessiva dos humanos pelos humanos, mas, em vez disso, uma falta de preocupação pelos não humanos. Aquilo que move um pesquisador em um determinado laboratório de experimentação animal não é o benefício a ser gerado à humanidade em geral, mas apenas àqueles que podem pagar pelos novos produtos comerciais criados e aos que irão lucrar com as vendas. A classificação “intenções antropocêntricas” parece indevida nesse caso, porque não se trata de dar preferência aos interesses humanos generalizadamente; trata-se de servir aos interesses de um grupo bastante reduzido e definido de pessoas. Seria incorreto criticar a humanidade como um todo pelas práticas conduzidas somente por um grupo limitado de humanos, como o dos caçadores de baleias e de peles de bebês-foca.

Em suma, consistiria uma confusão conceitual atribuir a experimentação animal, a caça e a pesca ao pensar antropocêntrico – elas são, de fato, práticas especistas. Tais atividades não visam ao bem-estar humano *per se*, mas, sim, concedem arbitrariamente um privilégio aos interesses humanos sobre os interesses dos animais. Frequentemente, trata-se de interesses supérfluos e desnecessários de algumas poucas pessoas. Ademais, não se critica o antropocentrismo distinguindo interesses humanos legítimos dos ilegítimos; critica-se o especismo, acusando-o de empregar ilegitimamente o critério da espécie. Obviamente, se uma atitude ou prática adotar o critério moral da espécie e ainda visar ao interesse de apenas um grupo de pessoas, tal prática será duplamente ilegítima.

Chauvinismo Humano³²

De acordo com o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, chauvinismo consiste no entusiasmo intransigente por uma causa, atitude ou grupo.³³ A mesma obra menciona ainda uma disposição de menosprezo sistemático. Podemos, então, definir a expressão “chauvinismo humano” como a atitude de favorecimento intransigente dos assuntos humanos, em uma oposição sistemática ao que não é humano. Sob a lente desse preconceito regular e metódico, os interesses e as necessidades humanas terão sempre preferência sobre os dos não humanos, não se admitindo qualquer comparação entre ambos. Para Robyn Eckersley, que adota a expressão equivalente “racismo humano”, trata-se do cancelamento da possibilidade de alternativas de reconciliação entre interesses e necessidades conflitantes.³⁴ Isso ocorre quando, ainda que ela seja possível, tal reconciliação é suspensa ou recusada pelo agente, que se nega a qualquer esforço para identificar e explorar alternativas nessa direção. Assim, nenhum tipo ou quantidade de evidência (*e.g.*, racionalidade, linguagem ou sociabilidade no reino animal) é capaz de mover o critério moral para além do domínio humano.

Há que se distinguir, novamente, tal favorecimento chauvinista, de um lado, e opiniões especistas, de outro. Imaginemos alguém que, acreditando que não haja semelhanças moralmente relevantes entre humanos e animais, apresentasse o seguinte argumento: (i) animais carecem de linguagem, (ii) a capacidade de linguagem define

32 Na literatura especializada, o termo “chauvinismo humano” (human chauvinism) tem como expressões equivalentes - e menos precisas - racismo humano” (human racism) e “humanismo racista” (racist humanism).

33 CHAUVINISMO. In: *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Editora Objetiva Ltda, 2009. 1 CD-ROM.

34 ECKERSLEY, Robyn. Beyond Human Racism. *Environmental Values*, v.7, 1998, p. 167.

quem merece respeito moral, logo (iii) animais não merecem respeito. Note-se que essa pessoa não poderia ser acusada de especista, pois ela não estaria resvalando em uma arbitrariedade moral no seu argumento: sendo o juízo (i) factual e o juízo (ii) metaético, ambos são logicamente consistentes. O chauvinismo humano, como lembra Hayward, nasce apenas quando o interlocutor, ao ser apresentado a contraexemplos (nesse caso, evidências de algum tipo de linguagem nos animais) ou razões (que sustentem porque a linguagem não é uma condição necessária para merecer respeito), procura reelaborar a definição de modo a excluir animais mais uma vez. Não se trata, pois, de mero refinamento do critério da considerabilidade moral, mas, sim, da redefinição sucessiva das “regras do jogo”, visando ao favorecimento humano. Consequentemente, a diferença entre o termo “especismo” e a expressão “chauvinismo humano” também pode ser caracterizada da seguinte maneira:

A superação do chauvinismo humano exige primeiramente um grau de boa-fé e o desenvolvimento de uma disposição moral simpática; a superação do especismo exige um compromisso com a consistência e com a não arbitrariedade no julgamento moral, combinado com o desenvolvimento de um conhecimento adequado para averiguar o que é e o que não é arbitrário na nossa consideração quanto aos seres não humanos.³⁵

Humanismo

O humanismo envolve um compromisso com o valor inerente e com a dignidade de todo e qualquer ser humano. Trata-se de res-

peitar a humanidade que há no homem mesmo. Tal noção é o fundamento do conceito de direitos humanos que integra o pensamento político dos atuais sistemas democráticos. No que tange à temática aqui tratada, a resposta humanista aos dilemas morais envolvendo humanos e animais seria a seguinte: é a nossa humanidade mesma que fundamenta o nosso dever imediato de cuidado voltado a cada ser humano – e não alguma característica particular que os humanos possuem. Assim, frente ao experimento mental clássico em *Ética Animal*, “*quem devemos salvar em um incêndio: uma criança ou um cão?*”, o humanista daria prioridade moral automática a um humano, simplesmente por se tratar de um humano, sem mesmo aventar qualquer necessidade de convocar um procedimento moral de tomada de decisão. Importa notar, todavia, que a crença que “*X (qualquer humano) é mais valioso para mim que Y (qualquer animal)*” nada implica, objetivamente, em termos de legitimação moral. Nas palavras de Tzachi Zamir:

A coisa mais significativa a dizer é que nos preocupamos mais com humanos e que humanos são mais importantes para nós. Isso, obviamente, não justifica a crença de que humanos são, de um modo geral, mais importantes (...). Mas tal uso subjetivo é inútil na defesa do especismo: se tudo que somos capazes de dizer é que humanos valorizam outros humanos acima dos animais, não podemos inferir que humanos sejam, de fato, mais valiosos que animais. Viciados em crack valorizam uma droga mais que a comida. Ainda assim, essa necessidade não implica que drogas sejam mais importantes que comida.³⁶

De qualquer modo, o ponto a ser destacado nessa discussão é o

³⁶ ZAMIR, Tzachi. *Ethics and the Beast*. Princeton: Princeton University Press, 2007, ISBN 978-0-691-13328-7. p. 13.

de que as diferentes perspectivas morais em Ética Animal se opõem ao antropocentrismo moral, ao especismo ou ao chauvinismo humano – não ao humanismo *per se*. Como aponta Eckersley, não há nada na crítica filosófica ao especismo que nos exija evitar celebrar a dignidade de cada um dos seres humanos, as conquistas da humanidade, as especificidades do *Homo sapiens* ou os nossos deveres em auxiliar os membros da nossa própria espécie. Essa celebração, sentido de pertencimento e compaixão intra-humana, entretanto, não devem ser entendidas como razões morais para ignorar as necessidades e o valor da vida animal.

Considerações finais

Os conceitos cunhados por filósofos da Ética Aplicada desempenham o papel de ferramentas destinadas à identificação de cenários moralmente problemáticos. Usualmente, tais conceitos ultrapassam os círculos filosóficos e são rapidamente apropriados por ativistas. Militantes das diferentes causas estão interessados nesses conceitos evidentemente – mas mais interessados no uso retórico dessas noções-chave do que em uma utilização discursiva criteriosa delas. No que tange à Ética Animal, campo esse especialmente voltado à redefinição dos limites da comunidade moral, conceitos como “discriminação”, “especismo” e “antropocentrismo” estão sujeitos a aplicações interpretativas ligeiras e pouco cuidadosas. Desse modo, a crítica antiespecista e antiantropocêntrica, que constitui o cerne teórico da Ética Animal, acaba contaminada por imprecisões semânticas de toda ordem. É claro que não se trata aqui de um mero problema escolar de estabelecimento de taxonomias morais. Esse panorama demanda um esforço crítico quanto ao uso de um equipamento vocabular mínimo e à confecção de definições de trabalho adequadas, se

o que se deseja é compreender os processos de opressão e exploração das outras criaturas que dividem o planeta Terra conosco.

Bibliografia

ANTROPOCÊNTRICO. In: LALANDRE, A. Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia. São Paulo. Martins Fontes, 1993, p.73.

CHAUVINISMO. In: Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa. Editora Objetica Ltda, 2009. 1 CD-ROM.

COHEN, C. The Moral Inequality of Species: Why “Speciesism” is Right. In: COHEN, Carl.; REGAN, Tom. The Animal Rights Debate. Lanham. Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

ECKERSLEY, R. Beyond Human Racism. Environmental Values, v.7, 1998.

ESPECISMO. In: BRACKBURN, S. Dicionário Oxford de Filosofia. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1994.

FJELLSTROM, R. Specifying Speciesism. Environmental Values, v.11, 2002.

HAYWARD, T. Anthropocentrism: A Misunderstood Problem. Environmental Values, v. 6, 1997.

PREJUDICE. In: SCOTT, J.; MARSHALL, G. Oxford Dictionary of Sociology. 3.ed. Oxford. Oxford University Press, 2005.

REGAN, T. The Case for Animal Rights. Berkeley: University of California Press, 1983.

REGAN, T. The Case for Animal Rights. In: SINGER, Peter.(Ed.). In Defense of Animals. New York. Harper & Row, 1986.

RODMAN, J. The Liberation of Nature? Inquiry, n. 20, 1977.

ROUTLEY, R.; ROUTLEY, V. Against the Inevitability of Human Chauvinism. In: ELLIOT, R. (Ed.). Environmental Ethics. Oxford. Oxford University Press, 1995, p.104-28.

RYDER, R. Experiments on Animals. In: GODLOVITCH, Stanley and Roslind; HARRIS, J. Animals, Men and Morals. London. Victor Gollancz, 1971, p.41-82.

RYDER, R. The Victims of Science. London: Davies Pointer Ltd, 1975, p.16 *apud* FJELLSTROM, Roger. Specifying Speciesism. Environmental Values, v.11, 2002.

SINGER, P. Libertação Animal. Porto Alegre. Lugano, 2004.

SKILLEN, A. J. Racism. In: CHADWICK, R. (Ed.). Encyclopedia of Applied Ethics. San Diego. Academic Press, 1998. v.3, p.777-89.

SPECIESISM. In: Shorter Oxford English Dictionary. Oxford. Oxford University Press, 2007. 1 CD-ROM.

THOMPSON, N. Anti-discriminatory Practice. 4.ed. Hampshire. Palgrave Macmillan, 2006.

ZAMIR, T. Ethics and the Beast. Princeton. Princeton University Press, 2007.

WALDAU, P. The Specter of Speciesism: Buddhist and Christian Views of Animals. Oxford: Oxford University Press, 2002.

WASSERMAN, D. Discrimination, Concept of. In: CHADWICK, R. (Ed.). Encyclopedia of Applied Ethics. San Diego: Academic Press, 1998. v.1, p.805-14.

Carnofalogocen- trismo

Patrick Llored¹

1 Patrick Llored é professor de Filosofia na Université Jean Moulin Lion III (França), especializado em Filosofia Animal. Tradução de Vânia Rall, pesquisadora do Núcleo de Direito e Ética Animal do Diversitas-USP.

E-mail: lloredpatrick@neuf.fr

A ética animal de Jacques Derrida é fundamentalmente uma desconstrução do sacrifício carnívoro como fundamento das relações entre os humanos e os animais. Mas trata-se de um fundamento desconstrutível, pois para Derrida ele produz uma imensa violência chamada carnofalogocentrismo, violência que se exerce tanto sobre os animais quanto

sobre as mulheres. Desta forma, tal filosofia animal nunca separa animalismo e feminismo.

Introdução

A filosofia animal de Jacques Derrida produziu um conceito que nunca foi estudado de veras: o carnofalocentrismo. Quem já ouviu falar desse conceito? Quem escreveu sobre tal noção um tanto estranha? Por que tal ideia nunca foi objeto de uma atenção crítica amplamente merecida? Quais são as provocações inseparavelmente éticas e políticas para nós, hoje, de tal ferramenta crítica de pensamento que poderia constituir a marca mais radical e subversiva da desconstrução derridiana como filosofia da libertação animal? Incontestavelmente, há uma dificuldade inerente ao âmago desse conceito pelo fato de buscar ligar três ideias complexas ao mesmo tempo, assim definindo o que terá sido essa filosofia animal derridiana: logocentrismo, falocentrismo e, portanto, carnofalocentrismo. Mas a força deste conceito não se apoiaria principalmente na ideia de que as formas de dominação não são separáveis, quer estas vistam os nomes de violência política, sexismo ou ainda especismo? É justamente essa interseccionalidade que nos permite compreender a filosofia animal de Derrida, para desconstruir todas as manifestações de violência política e simbólica que se exercem sobre os animais, uma vez que o carnofalocentrismo é a própria violência política gerada pelas principais instituições políticas atuais, também a serem desconstruídas.

Carnofalocentrismo e Sacrifício Carnívoro

A desconstrução derridiana é, em primeiro lugar, a desconstrução de uma pretensão própria do ser humano, que só conseguiu se formular, na tradição filosófica ocidental, a partir de uma estreita relação com a questão do animal. Entretanto, é surpreendente constatar que o pensamento de Derrida quase nunca foi analisado como pensamento do vivente, incluindo humano e não humano, ou seja, como uma reflexão preocupada com o porvir do vivente animal em conexão com um poder soberano, quer este se manifeste no indivíduo ou quer se manifeste na soberania política, tal como se configurou ultimamente no Estado moderno. A filosofia derridiana do vivente é mais precisamente uma desconstrução não somente do que o homem faz com o animal, mas, talvez de maneira mais exata, do que o animal e daquilo que conviria nomear de besta para distingui-lo deste fazem com o homem. Tal filosofia somente pode ser realmente compreendida ao ser diretamente ligada ao que nos parece ser sua inovação, a saber, a questão do sacrifício, inseparável, à vista disso, da questão animal. Com efeito, é com o animal, sugere Derrida, que o sacrifício toma formas inéditas, originais e trágicas de suma importância na invenção do Ocidente e dos valores nos quais se assenta:

É para nomear essa cena sacrificial que mencionei, em outro momento, como sendo único fenômeno e única lei, de uma única prevalência, de um carnofalocentrismo; anoto rapidamente, a título de autobiografia intelectual, que se a desconstrução do logocentrismo teve, necessariamente, de se desenvolver ao longo dos anos em desconstrução do falocentrismo e, depois, do carnofalocentrismo, a substituição

inicial do conceito de traço ou de marca para os conceitos de palavra, de signo ou de significante era destinada, antecipada e deliberadamente, a ultrapassar a fronteira de um antropocentrismo, o limite de uma linguagem confinada no discurso e nas palavras humanas. A marca, o grama, o traço, a *différance*, diz respeito a todos os seres vivos de maneira diferencial, a todas as relações do vivente com o não vivente².

O carnofalocentrismo é esse conceito que nomeia o sacrifício animal pelo qual o homem é responsável quando ele dá cabo da vida dos animais por meio de uma profusão de práticas culturais triviais visando apropriar-se de suas vidas e ingeri-los. Esse conceito fundamenta-se, tal como observado pelo próprio Derrida, em outras duas noções que nele se encaixam: o logocentrismo e o falocentrismo. Ambas designam o fato de que o Ocidente concede um privilégio absoluto à palavra e à razão, sem as quais não é possível fazer parte da comunidade dos viventes, a qual sempre foi, e permanece, uma invenção do poder masculino. O poder político no Ocidente é encarnado pelo ser humano do sexo masculino, que se considera racional e que expressa tal racionalidade por meio da palavra considerada como própria do homem por consequência. Porém, esse poder somente pode ser exercido por meio do sacrifício carnívoro que enxerga o animal como vivente a ser sacrificado. Dizer, conseqüentemente, que a desconstrução é uma filosofia da animalidade, é o mesmo que dizer que é uma filosofia do sacrifício animal, ou seja, uma desconstrução de todas as estruturas simbólicas ocidentais que se utilizam dos animais para tomar forma e se desenvolver. Em outras palavras, o Ocidente vive desse sacrifício animal que toma a forma dominante e complexa do sacrifício carnívoro: tal é a tese na qual se assenta a filosofia de Derrida. Parece-nos que é na medida desse projeto am-

bicioso que o pensamento derridiano – e, portanto, a desconstrução no seu conjunto – deve ser interpretado, sendo o sacrifício carnívoro uma das estruturas simbólicas fundamentais que se configuram como uma das raras a possuir, em si, elementos que participam ao mesmo tempo do político, do filosófico e do antropológico, constituindo uma estrutura total. Três elementos inseparáveis parecem ter interessado Derrida na sua desconstrução do sacrifício.

Em primeiro lugar, o mecanismo sacrificial em si, que concentra todos os elementos que uma determinada sociedade estabelece como fazendo parte do seu interior ou do seu exterior; o sacrifício, tanto ontem como hoje, vindo a delimitar de maneira estrita as fronteiras entre a humanidade e a animalidade, uma vez que, embora houvesse situações de sacrifício humano, sempre foi a partir de, e em direção a, uma intenção antropocêntrica, especialmente de forma humanista, que este operou e segue operando. Em consequência, o sacrifício permanece uma operação que age sobre o vivente animal com vista a submetê-lo à soberania humana. Logo, se o sacrifício tal como pensado por Derrida é principalmente carnívoro, ele permite, igualmente, e oferece a possibilidade de compreender não somente esse poder soberano exercido violentamente sobre o animal, mas também o que participa do real e do simbólico. Em outras palavras, se o sacrifício não pode ser apenas reduzido a sua dimensão real, é porque ele possui prioritariamente uma dimensão simbólica cuja constante denegação constitui uma das chaves interpretativas principais do Ocidente. Finalmente, se ele é o fundamento onto-teológico-político onde nasceu e continua a se inventar a própria ideia de comunidade humana, o sacrifício é também uma chave interpretativa que permite entender que as estruturas políticas centrais do Ocidente, que são a soberania e o Estado moderno, somente fazem sentido ao se separar do animal sacrificado no altar da política como painel de fundo.

Sentido e Função do Sacrifício Carnívoro ou a Desconstrução do Carnofalogocentrismo

A desconstrução derridiana nos ensina permanentemente que, para o ser humano, qualquer animal possui dois corpos, a exemplo dos dois corpos do rei estudados antigamente pelo historiador alemão Ernst Kantorowicz na sua famosa obra *Os Dois Corpos do Rei. Ensaio sobre a Teologia Política da Idade Média*: por um lado, um corpo biológico e comestível, submetido permanentemente à lógica soberana do sacrifício carnívoro, que é sacrificial no seu próprio inconsciente; e, por outro lado, um corpo simbólico e político que sobrevive da sua morte violenta sob a forma de espectros, a saber, de crenças que fundamentam o político. Em ambos os casos, é o corpo do animal que é sacrificado em único benefício do homem.

A primeira característica do abate de um animal é justamente de não se apresentar como uma morte no sentido antropomórfico da palavra, e, mais além, de exibir todos os sinais da legalidade humana. A desconstrução derridiana busca focalizar a “estrutura sacrificial” dos discursos autorizadores de tal morte, considerando que tal estrutura garante uma dupla função vital para nossas sociedades carnívoras: por um lado, a de autorizar a morte do animal de maneira soberana, inscrevendo-a obrigatoriamente em uma lei moral e jurídica antropocêntricas, e, por outro lado, a de tornar possível uma denegação da natureza violenta do ato sacrificial em si. Tais discursos, ao mesmo tempo comuns, filosóficos, morais, científicos e jurídicos, propõem, sem exceção, uma justificativa do sacrifício marcada por uma profunda ambivalência, pois se trata ao mesmo tempo de “dar a morte” e, concomitantemente, não reconhecer tal ato como gesto

de destruição violenta de qualquer vida animal. Jacques Derrida indica, nesta operação, mesmo no que concerne ao nível individual do sujeito, o privilégio absoluto do poder soberano sobre a vida e a morte do animal. Esse poder distribui, à sua maneira, as cartas do real e do simbólico, retirando a vida sem reconhecer a violência pela qual tal ato se efetua:

Gostaria principalmente de esclarecer, acompanhando essa necessidade, a estrutura sacrificial dos discursos aos quais estou fazendo referência [*trata-se principalmente dos discursos de Heidegger e Levinas sobre a questão animal, mas podemos estabelecer que refletem em grande parte o senso comum cultural sobre o assunto*]. Não sei se “estrutura sacrificial” seria a expressão mais correta. Trata-se, em todo caso, de reconhecer um lugar deixado livre, na própria estrutura desses discursos que também são “culturas”, para um abate não criminoso: com ingestão, incorporação ou introjeção do cadáver. Operação real, mas também simbólica, quando o cadáver é “animal”; operação simbólica quando o cadáver é “humano”. Mas neste caso, o “simbólico” é muito difícil, e na realidade impossível, de ser delimitado, daí a imensidão da tarefa, sua desmedida essencial, uma certa anomia ou monstruosidade daquilo que se deve prestar contas ou frente a que (quem? o quê?) é preciso prestar contas³.

Desconstruir o sacrifício animal e carnívoro: tal é, portanto, o desafio da filosofia de Derrida que pode assim ser interpretada como uma ética animal, pois seu objetivo é de pôr um fim à violência sacrificial da qual os animais são o alvo. Desconstrução passando pela

3 DERRIDA J., « 'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet. Entretien avec J.L. Nancy », (1989), retomado em *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Ed. Galilée, 1992, p. 228.

decomposição dessa estrutura sacrificial que caracteriza os discursos e os atos quando tratam dos animais e que os reduzem a corpos de carne comestível. O que dizem e o que revelam, afinal, tais manifestações sacrificiais que retiram qualquer sentido à sua morte e que, assim, os privam de seu próprio desaparecimento? O que diz, afinal, nossa cultura ocidental que continua autorizando essas práticas sacrificiais, que, na realidade, são práticas rituais construindo permanentemente o espaço do real e do simbólico e determinando os direitos de entrada dos viventes nessas experiências extremas? “*Esses discursos sacrificiais negam o status de atos criminosos às práticas de abate*”. Com efeito, todo abate de animal se apresenta sob a forma de um ato técnico, e até tecnológico, material, empírico, desprovido de qualquer dimensão moral. Todo abate de animal apresenta-se inteiramente fundamentado na razão pela sua função carnívora, a saber, alimentícia, de modo que tudo é organizado para que nunca possa ser visto pelo que é: um crime. Reduzir tal ato a uma manifestação meramente empírica leva, na realidade, a negar ao animal qualquer participação em um campo simbólico suscetível de torná-lo um ser cuja vida não seria exclusivamente reduzida a sua dimensão biológica. Derrida nos ensina, portanto, que o gesto que põe um fim à existência, sempre única e singular, de um vivente não humano, escapa a qualquer avaliação em termos jurídicos e morais: o que chega a confirmar redondamente a tese comum de que o animal permanece um ser que não pode (e não deve) integrar a ordem simbólica, já que esta é o privilégio dos humanos, quer dizer, constitui sua qualidade distintiva. O carnofalocentrismo é, portanto, esse processo permanente pelo qual se nega ao animal o direito ao simbólico, propriedade do sujeito soberano cujo poder alimenta seu poderio por meio do sacrifício. Assim sendo, o animal não tem direito ao simbólico na ocasião do seu abate em nome da superioridade ontológica da sobe-

rania humana.

Contudo, Derrida se dedica a demonstrar, e tal é a finalidade da sua ética animal, que a distinção entre o real e o simbólico não é sustentável, nem defensável por nenhum vivente, seja ele humano ou não humano, e que, na realidade, o simbólico é um ato performativo a partir do qual a diferenciação moral opera e toma uma determinada forma social em concordância com o interesse de quem a institui pela força, a qual sempre antecede a lei. Em outras palavras, o simbólico pode ser desconstruído a partir de duas vias paralelas e convergentes: por um lado, mostrando que não é apanágio do homem, que toma formas diferenciadas que não existem em sua pureza ou em seu rigor no ser humano, inscritas em uma pretensa lei moral transcendental; e, por outro lado, que o simbólico comporta, também, manifestações variadas no reino do vivente não humano.

Desse ponto de vista, a filosofia animal derridiana pode ser compreendida, em primeiro lugar, como uma operação arriscada de desconstrução das fronteiras do real e do simbólico tais como foram inventadas pelo ser humano por meio do seu poder sobre os animais. Tal apropriação humana do simbólico lhe permite, na realidade, de inventar uma qualidade distintiva e, destarte, uma subjetividade que passa pela obrigação de pôr um fim à vida do vivente não humano, quais sejam todos os animais, apropriação que é, ao mesmo tempo, uma desapropriação, que, no fundo, só faz sentido com referência a esse outro, o animal, que se recusa a reconhecer como tal.

Sacrifício Animal e Criação de Subjetividade Humana

Assim sendo, o sacrifício como manifestação do carnofalocentrismo é uma instituição ritual e fundadora, no sentido forte da

palavra, pela qual o homem concede a si, por meio da violência, uma subjetividade que lhe permite instalar um limite intransponível entre ele e o animal, por uma operação de negação do próprio ato de matar:

Eu não sei, chegado a esse ponto, quem é “quem” nem mesmo o que quer dizer “sacrifício”; para determinar esta última palavra, conservo apenas este indício: a necessidade, o desejo, a autorização, a justificativa do abate, a morte dada como denegação do assassinio. O abate do animal, diz essa denegação, não seria um assassinato. E eu ligaria tal “denegação” à instituição violenta do “quem” como sujeito⁴.

O sujeito se autoinstitui ao tirar a vida do animal por meio de um ato que se reivindica como meramente técnico e material, mas cujas consequências são incomensuráveis com relação a sua efetividade aparente. Tal invenção de si é um processo inconsciente e ao mesmo tempo fonte de negação, mas também princípio de propagação para toda a sociedade nas suas múltiplas dimensões:

Em nossa cultura, o sacrifício carnívoro é fundamental, dominante, regrado na mais alta tecnologia industrial, como também é a experimentação biológica com o animal – tão vital para nossa modernidade. (...) O sacrifício carnívoro é essencial à estrutura da subjetividade, ou seja, ao fundamento do sujeito intencional e, se não da lei, ao menos do Direito, permanecendo as diferenças entre a lei e o Direito, a justiça e a lei, aqui, abertas para um abismo. Se quisermos falar de injustiça, de violência ou de desrespeito para com o que, confusamente, chamamos o animal – a questão é ainda mais aberta (e nela

4 DERRIDA J., « 'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet. Entretien avec J.L. Nancy », op. cit., p. 229.

incluo, em nome da desconstrução, um conjunto de perguntas sobre o carnofalocentrismo), é preciso reconsiderar a totalidade da axiomática metafísico-antropocêntrica que domina, no Ocidente, o pensamento do justo e do injusto⁵.

Consequentemente, em qualquer sacrifício carnívoro somente pode produzir-se uma denegação que se utiliza de pretextos externos à função essencial do mecanismo sacrificial para negar que se trate, de fato, de um sacrifício. Essa denegação toma forma de discursos múltiplos justificando e legitimando, em nome dos interesses do homem descritos como necessários à sua humanização, o abate do animal. Todavia, com essa mentira para consigo mesmo, o ser humano se proíbe enxergar que a violência do sacrifício é, na realidade, a condição transcendental da instituição do sujeito humano e, portanto, de qualquer subjetividade. A violência do sacrifício está na medida da instituição violenta do sujeito humano: tal é a definição mais explícita do carnofalocentrismo, que somente existe pela configuração de tal violência que não apenas visa ao animal, mas também a sua relação com os viventes humanos. Como explicar esse mecanismo por meio do qual tal operação sacrificial se torna eficiente? O que tem ela a ver com o que Derrida chama de “místico”? A tese derridiana relativa à relação causal entre sacrifício e subjetividade se assenta em uma concepção da lei e do Direito marcada pela ideia de que o Direito é, primeiramente, uma força, ou mesmo uma força pura tendo sua fonte originária em nenhum princípio moral. Na realidade, o Direito, qualquer Direito, se desenvolve de acordo com um processo de auto-fundação tautológica que, arbitrariamente, lhe permite disjuntar violência legal e violência ilegal com o único propósito de separar vida humana e vida animal.

5 DERRIDA J., Force de loi. Le “fondement mystique de l'autorité”, Paris, Ed. Galilée, 1994, p. 4243.

A filosofia animal derridiana é, portanto, inseparável de uma filosofia da lei e do Direito que leva a reconhecer que, como tais, o Direito e, mais amplamente, o fundamento de qualquer comunidade política não são em nada “naturais” nem “contratuais”, mas arbitrários de acordo com o significado que Montaigne dá a essa palavra nos *Essais*, no capítulo “Da Experiência”:

Ora, as leis se mantêm com crédito, não porque são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico da sua autoridade, elas não têm outro (...). Qualquer um que lhes obedece porque são justas, justamente não lhes obedece por onde deve⁶.

Para Derrida, o sacrifício carnívoro postula arbitrariamente a existência de dois mundos por tudo separados, crença que se acompanha de uma descarga de violência física e simbólica considerável cujo resultado pode ser qualificado de “místico” de tanto que participa de uma certeza cuja força abrirá espaço para a existência do mundo do próprio sujeito intencional. Ao final, dois mundos se confrontarão nitidamente: por um lado, o mundo animal, supostamente desprovido de qualquer lei moral suscetível de gerar um Direito qualquer, e, por outro lado, o mundo humano, modelado pela lei que se encarna no Direito como característica de um privilégio próprio do homem, aqui com o sentido literal de “propriedade”, já que o sujeito humano carnofalocêntrico se apropria do mundo da lei e da moral instituindo, por meio da violência, uma fronteira ontológica rígida entre ele e o animal. A favor desta operação “mística”, que passa tanto pelo inconsciente cultural como por crenças sociais naturalizadas pelo costume, o corpo do animal se vê reduzido a um mero corpo biológico e mortal do qual o ser humano pode dispor a seu bel-prazer

6 MONTAIGNE M., *Essais*, III, chap. XIII, “De l’expérience”, Paris, Ed. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 1203.

e de acordo com seu bem-querer. Fazer do corpo do animal uma coisa puramente material é a própria finalidade desta operação “mística” instituidora do humano no Ocidente.

Assim sendo, haveria por um lado o corpo do animal e, por outro lado, o espírito do sujeito, dualismo característico da oposição metafísica fundamental entre o corpo e a alma, a qual é diretamente oriunda do carnofalogocentrismo. O que Derrida busca pôr em foco é que o espírito do sujeito intencional não tem origem autônoma, mas, melhor dito, imunitária, porque se trata, primeiramente, de um meio de proteção de si que depende diretamente da redução corporal, biológica e carnívora, à qual o animal é submetido por esse mesmo sujeito soberano. Dito de outra forma, o sujeito tal como o conhecemos no Ocidente somente pode se pensar e viver como sujeito se ele fizer do animal uma realidade reduzida para sua função ou finalidade carnívora. O sujeito soberano somente pode se entender como sujeito soberano com a condição de dispor, por meio do abate do animal, de um poder de vida e morte, que é o poder absoluto e, portanto, a forma privilegiada e última da soberania humana. Mais precisamente, é esse poder de vida e de morte que institui a soberania, justamente porque ele é ilimitado com relação a esse vivente não humano que é o animal.

Conclusão

Em política, a dominação se apoia essencialmente no sacrifício carnívoro e, portanto, no consumo de carne animal. Mais precisamente, “tal esquema dominante” é o que constitui o “denominador comum” de qualquer dominação em política e, conseqüentemente, encontra-se diretamente em conexão com a soberania exercida pelos humanos sobre a vida animal. Soberania carnívora que atravessa,

segundo as próprias palavras de Derrida, “*a ordem do político ou do Estado, do direito ou da moral*”, a saber, o que Derrida chamou sempre a “própria subjetividade”. Todas essas ordens têm fundamentado sua dominação no poder que exercem por meio da carne animal, sacrificada e consumida sobre o altar político e de todas as instituições criadas pela humanidade contra os animais. O sacrifício carnívoro ainda permanece a razão de ser do político, e leva consigo, com intensa violência, qualquer subjetividade, fazendo com que, para Derrida, não haja subjetividade humana sem essa violência que também produz a nossa soberania, seja individual, seja coletiva. O que significa, finalmente, que o Estado só pode ser canibal, canibal significando que não somente vive desse sacrifício carnívoro, mas também que o produz em cada ato. O Estado é um canibal ou não é o Estado: tal é, portanto, o maior ensinamento que se retira desse conceito subversivo de carnofalocentrismo, que também nos indica como desconstruir a soberania rumo à não violência para a qual nos conduz a ética animal derridiana.

Bibliografia

DERRIDA, J. *L'animal que donc je suis*. Paris. Ed. Galilée, 2006.

DERRIDA, J. ‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet. Entretien avec J.L. Nancy, (1989), retomado em *Points de suspension*. Entretiens. Paris:Ed. Galilée, 1992.

DERRIDA, J. *Force de loi*. Le “fondement mystique de l’autorité”. Paris. Ed. Galilée, 1994.

MONTAIGNE, M. *Essais*, III, chap. XIII, “De l’expérience”. Paris. Ed. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 1203.

"Rango é rango": o animal subtraído no dispositivo cardápio

Luanda Francine G. da Costa¹
Odilon Castro²

...

1 Psicanalista, mestranda em Psicologia Social pela PUC-SP, bolsista CNPq, graduada em Filosofia pela mesma instituição e coordenadora do grupo de pesquisa sobre Ética e Direito Animal do DIVERSITAS – USP. E-mail: luanda.francine@gmail.com

2 Assistente Social, Mestre e Doutorando em Saúde Coletiva - UNIFESP. E-mail: odilonscastro@yahoo.com.br

Este artigo visa desnaturalizar a alimentação baseada em animais por meio do conceito de dispositivo elaborado por Michel Foucault e desenvolvido por Giorgio Agamben, apresentando o cardápio como uma tecnologia de poder que fixa os animais em seu centro enquanto referenciais ausentes, gerenciando suas vidas e produzindo “o gostar” dos sujeitos. Por in-

termédio de análises de discursos produzidos pelo dispositivo cardápio, evidenciamos a questão da captura ideológica e do apagamento dos animais. Por fim, indicamos a necessidade da realização de uma análise crítica do sujeito frente ao dispositivo e sua responsabilização pela efetivação deste.

Apresentação

Dentre as variadas discussões relacionadas ao sofrimento impingido aos animais por meio de explorações e maus-tratos, muitos são os discursos que irrompem reivindicando abolições parciais do uso destes. Alicerçadas em determinadas triagens morais, individuais e coletivas, as libertações são segmentadas e eleitas conforme o uso que cada pessoa/cultura faz dos animais nos variados eixos de explorações existentes (indústria de testes laboratoriais, entretenimento, vestuário, alimentação etc). Tais discursos produzem a aprovação ou não aprovação de determinadas práticas conforme estas sejam consideradas convenientes e/ou necessárias. Um exemplo disso é a facilidade de concordância, em casos como a desaprovação do uso de animais para fabricação de casacos de pele, ou ainda, desaprovação da caça às baleias, quando os produtos oriundos destas práticas não fazem parte dos interesses de consumo destes grupos. Sob estas circunstâncias, tanto o casaco de pele como a carne da baleia, passam a ser caracterizadas como artigos “distantes” do necessário, supérfluos e gerados por práticas cruéis.

No entanto, quando esses produtos estão próximos, fazendo parte do escopo de interesses, os animais são apagados do campo de consideração moral, tomados unicamente como propriedade de uso conforme o valor de verdade respectivo a cada época e/ou segmento social. Não obstante, é na modalidade alimentação em que há um in-

cessante deparar-se com produtos oriundos da cadeia de exploração dos animais. No Brasil, por exemplo, mesmo com uma maior facilidade no acesso à quantidade e variedade de alimentos³, os animais continuam ocupando a centralidade na alimentação humana, enquanto categoria carne ou categoria “ingrediente”, inseridos na maior parte dos produtos alimentícios, sendo isto ainda pouco observado e posto em questão.

O objetivo deste artigo é refutar a naturalização do cardápio fundamentado no consumo de produtos de origem animal, localizando-o como um dispositivo que sustenta e impõe o contínuo de práticas exploratórias petrificadas numa lógica de atuação cultural escravocrata, sob a égide de uma blindada normalidade, na qual os animais apesar de serem postos em toda extensão, - do centro às bordas do cardápio -, são apagados em sua dimensão de existência no dispositivo alimentar. Compreendemos que haja, e buscamos apresentar, processos anteriores ao momento da escolha por este cardápio: uma malha que captura os sujeitos e os transforma em passivos consumidores, produzindo nestes tanto a ideia de necessidade quanto o gostar. Processos determinados por tecnologias de poder que encobrem, com o consentimento social, a engrenagem que transforma animais em produtos e mercadorias de consumo, antes de nascerem.

O artigo está dividido em quatro partes: na primeira abordamos os conceitos de poder, biopoder e biopolítica formulados pelo filósofo Michel Foucault. Na segunda, discorremos sobre o conceito de dispositivo ainda sob a perspectiva de Foucault, mas também pelo filósofo Giorgio Agamben, introduzindo para nossa discussão, a ideia de dispositivo alimentar e dispositivo cardápio. Na terceira parte apresentamos e analisamos alguns discursos produzidos pelo dispositivo

³ Para saber mais ver: <http://www.brasil.gov.br/governo/2014/09/relatorio-indica-que-brasil-saiu-do-mapa-mundial-da-fome-em-2014>

cardápio, e por último, realizamos alguns enlaces entre os conceitos apresentados com a condição contemporânea dos animais na esfera da alimentação, finalizando com a indicação da necessidade de uma análise crítica do sujeito frente ao dispositivo e sua responsabilização pela efetivação deste.

Poder, Biopoder e Biopolítica

A filosofia de Michel Foucault pode ser dividida em três períodos⁴: o primeiro, na década de 1960, considerado como o período arqueológico, tendo como objeto investigativo o saber; o segundo, na década de 1970, o período genealógico com a filosofia dos dispositivos, tendo como objeto de investigação o poder; e o terceiro, na década de 1980, período da filosofia dos modos de subjetivação, tendo como objeto de análise a ética do sujeito. Neste artigo nos debruçaremos diretamente no segundo período, fase em que o filósofo se dedica à análise do poder, e introduz o conceito de dispositivo como objeto da descrição genealógica.

Foucault (2008a) não produziu uma teoria geral do poder. O que significa dizer que suas análises não consideram o poder como uma realidade que possua uma natureza, uma essência, que ele procuraria definir por suas características universais. Segundo o autor não existe algo unitário e global chamado poder, mas unicamente formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. Poder não é um objeto natural, uma coisa: é uma prática social e, como tal, constituída historicamente. Foucault define poder enquanto ação: uma ação sobre outra ação possível. Ou seja, poder não é substância ou faculdade, mas sim, a própria execução: poder não se tem, se exerce.

4 Estamos nos baseando em CASTRO, E. Vocabulário de Foucault – um percurso pelos temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

A ideia básica de Foucault é mostrar que as relações de poder não passam fundamentalmente pelo campo do Direito, nem por violência; nem são basicamente contratuais e nem unicamente repressivas. Suas análises querem mostrar que a dominação capitalista não conseguiria manter-se se fosse exclusivamente baseada na repressão. O poder produz domínios de objetos e rituais de verdade (ou seja, domínio na produção de racionalidades), produz uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade. Para Foucault é justamente esse aspecto que explica o fato de que, o poder atual tem como alvo o corpo humano, não para supliciá-lo, mutilá-lo, mas para aprimorá-lo, adestrá-lo. O corpo na obra de Foucault é um medidor privilegiado das práticas sociais. Para o filósofo, falar do corpo é falar do modo como uma sociedade se organiza cultural, econômica e politicamente. De acordo com o autor, o corpo é um ente, composto por carne, ossos, órgãos e membros – matéria – literalmente, um locus físico e concreto. Não obstante, essa matéria física não é inerte, sem vida, mas, sim, uma superfície moldável e transformável, por técnicas disciplinares e de biopolítica. O corpo seria então, ao mesmo tempo, uma construção discursiva e não discursiva, objeto infinitamente maleável do poder, território de domesticação e de rebeldia onde os acontecimentos inscritos podem ser vistos e podem resistir. Assim, quando Foucault pensa na mecânica do poder, pensa em sua forma capilar de existir, no ponto em que o poder encontra o próprio grânulo dos indivíduos, atinge seus corpos, vem se inserir na sua vida cotidiana, em seus gestos, suas atitudes, seus discursos, em sua aprendizagem.

Foucault afirma que, entre o final do século XVII e início do século XVIII, ocorreu “a invenção de uma nova mecânica de poder, com procedimentos específicos, instrumentos totalmente novos e aparelhos bastante diferentes” (Foucault, 2008a: 187). Tratava-se da

mudança no regime geral do poder, a passagem da Sociedade Soberana para as Sociedades Disciplinares. Dois regimes completamente diferentes, duas lógicas, duas concepções de morte, duas concepções de vida. Diferente do poder soberano, que se manifestava através do confisco, da tortura e da morte de seus súditos, a modernidade, a partir do século XVII, viria, a seu momento, inaugurar um determinado tipo de poder, que não encontraria no confisco a sua forma de atuação mais fundamental, mas que se encarregaria, por sua vez, da vida. Gerindo as forças dos humanos mais do que administrando um território, desenvolvendo as forças do ser vivo mais do que marcando sua presença pela morte. Ou seja, na soberania, o poder era exclusivo do rei, e quem ameaçasse esse poder deveria ser punido e até mesmo morto, em praça pública para servir de exemplo a outros insurgentes. O foco era o domínio do corpo por meio da morte e outras punições físicas, exibidas em espetáculo. Já na sociedade disciplinar, o poder é exercido na forma de “biopoder”, ou seja, no poder sobre a vida, passando por todos, não se concentrando mais em um indivíduo, e ao invés de matar, ocupa-se de um conjunto de procedimentos que visam adestrar, estimular e gerenciar a vida. O poder aí é suavizado fazendo do corpo menos um adversário a ser vencido e mais um aliado a ser cooptado, por meio de redes de práticas discursivas e não discursivas, ajustando-se a ideais democráticos em sintonia com a lógica econômica (Foucault, 2003).

Para o biopoder, Foucault (2008a) estipulou dois níveis de atuação: as disciplinas e os controles reguladores. A disciplina é uma “fórmula geral”, que a modernidade descobriu, para trabalhar os corpos, adestrá-los, distribuí-los no espaço, e regulá-los no tempo, de forma a torná-los mais eficientes, mais previsíveis, mais obedientes. A disciplina implica, portanto, uma anátomo política do corpo, incidindo de forma a controlá-lo, extraindo um aumento da força

econômica ao mesmo tempo em que diminui sua força política. Em suma, as disciplinas fazem crescer a docilidade e a utilidade do corpo (portanto, do pensamento), através de enquadramentos de horários, a aplicação de treinamentos coletivos, exercícios e a implementação de tecnologias de vigilâncias globais e minuciosas.⁵ Já no pólo dos controles reguladores, ao invés do poder incidir sobre um indivíduo, este incidirá por via de tecnologias, sobre as populações, procurando atingir um efeito global. A este conjunto de tecnologias Foucault deu o nome de biopolítica.

Deste modo, a vida em sua totalidade se insere nas questões do poder: anátomo política do corpo e biopolítica da população. O modo de se fazer sexo, os comportamentos, os índices de escolaridade, a produtividade no trabalho, fichas criminais, idades, locais de moradia, quantos filhos se têm ou se espera ter, uso de preservativo, as nacionalidades, quando se nasce, quando se irá morrer, o grau de poluição nos centros industriais, saúde do trabalhador, mortalidade infantil, saneamento básico, cinto de segurança, saúde mental, vacinação, o que se deve comer, tudo isso concerne ao biopoder e a biopolítica, quer essas questões da vida se insiram em um plano ou em outro.

O dispositivo cardápio

Com Foucault (2008a, 2008b) podemos definir o conceito de dispositivo da seguinte maneira: 1) O dispositivo é a rede de relações que podem ser estabelecidas entre elementos heterogêneos: discursos, instituições, arquitetura, regramentos, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filan-

5 A esta tecnologia de poder Foucault (2008) propôs o panopticon de J. Bentham. Para saber mais ver: FOUCAULT, M. Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão. Petrópolis, Editora Vozes, 2008.

trópicas, o dito e o não dito. 2) O dispositivo estabelece a natureza do nexos que pode existir entre estes elementos heterogêneos. 3) Trata-se de uma formação que, em um momento dado, tem por função responder a uma urgência. O dispositivo porta, assim, uma função estratégica. 4) Além da estrutura de elementos heterogêneos, um dispositivo se define por sua gênese, pela natureza de seu objetivo. 5) O dispositivo, uma vez constituído, permanece como tal, sendo que cada efeito, positivo ou negativo, entra em ressonância ou em contradição com os outros elementos/dispositivos, exigindo um reajuste para sua continuidade. Não obstante, encontramos aí também um processo de perpétuo preenchimento de discursos com outros discursos, de maneira não calculada, que capturam os sujeitos, fortalecendo o remodelamento do mesmo dispositivo.

Giorgio Agamben (2005), em conferência realizada no Brasil⁶, trabalha o conceito de dispositivo, traçando uma sumária genealogia do conceito na obra de Foucault e em um contexto histórico mais amplo. Agamben (2005) sustenta que Foucault, utilizando o termo positividade (que posteriormente será chamado por dispositivo), com toda sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, que se internaliza nos sistemas das crenças e dos sentimentos, toma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres vivos e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder.

Agamben propõe uma geral e maciça divisão entre os seres vivos humanos e os dispositivos nos quais estão capturados. Ele chama por dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar,

controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos das pessoas. Acrescentando a essas duas grandes classes, Agamben inclui como terceiro, os sujeitos, enquanto resultados da relação corpo-a-corpo entre os vivos humanos e os dispositivos. E não considera um erro definir a fase extrema da consolidação capitalista como uma gigantesca acumulação e proliferação dos dispositivos, pois não haveria um só instante na vida dos sujeitos que não fosse modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo. Todavia, Agamben se indaga sobre as estratégias que podem ser realizadas para fazer frente a essa situação, considerando o fato de que para ele os dispositivos não são um acidente no qual os indivíduos caíram por acaso: há implicação de um desejo demasiadamente humano de felicidade, sendo a captura e a subjetivação deste desejo em uma esfera separada, o que constitui a potência específica do dispositivo. Em tom de alerta, Agamben afirma que a estratégia que se deve adotar nos encontros corpo-a-corpo com os dispositivos não pode ser simples, já que se trata de liberar o que foi capturado (sem a percepção da captura) e ainda com o agravante de que, o que caracteriza os dispositivos na fase atual do capitalismo, não é mais um processo de produção de sujeitos pelas máquinas de governos, mas sim, processos de dessubjetivação que não dão lugar a recomposição de um novo sujeito, senão em forma espectral.

Assim, apresentados os eixos teóricos a partir dos quais desenvolveremos a análise deste ensaio, adentraremos na discussão sobre dispositivo alimentar. Podemos dizer que na contemporaneidade, o momento do alimentar-se também se revela como resultado de estratégias sutis que se conectam, formando uma ostensiva malha de direcionamentos, que disparam mensagens e discursos, assumidos e reproduzidos enquanto verdade. Dentre tais direções, a principal incide na produção de preferências alimentares, e, em especial, às

⁶ Para saber mais ver: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576/11743>

relativas ao “gostar” e a “ideia de necessidade” (sustentada tanto por ideologias de cunho antropológico, médico ou econômico). E ocupando a centralidade dessas escolhas guiadas, estão os alimentos que envolvem animais na cadeia de produção, sem que haja, contudo, a percepção dos consumidores de que os animais são envolvidos em quase todas as opções do *menu*. O dispositivo cardápio faz com que os animais desapareçam no momento da alimentação humana, transformando-os em produtos alimentícios, se configurando no que Carol Adams (2012) chamou de estrutura do referencial ausente: os animais são transformados em ausentes – esvaziados, invisíveis, consumidos – por via da linguagem, que renomeia os cadáveres antes que consumidores e consumidoras participem em comê-los. Assim, o referencial ausente faz desaparecer o animal como uma entidade independente, resultado este, de ideologias que perpassam o dispositivo alimentar.

Importante salientar que o que estamos chamando de dispositivo cardápio, não se resume aos livretos que nos oferecem em padarias, lanchonetes, bares ou em restaurantes, mas sim, a toda malha discursiva que promove apologias sem parecer que assim as sejam. No que concerne à questão da centralidade dos animais nesse dispositivo, ao mesmo tempo em que estão ostensivamente presentes no cardápio, são ostensivamente ausentes de sua existência, através de uma pesada maquinaria de captura ideológica, que por sua vez, também censura o contato com as engrenagens (aqui em sua radical dimensão dos equipamentos mecânicos) que controlam totalmente a vida desses animais, e contam com a ajuda do tapume da indiferença dos consumidores: “disso eu não quero saber!”, construindo assim, um assunto “tabu”.

Vejamos algumas tecnologias desse aparato disciplinar, que exemplificam o encontro do sujeito, dessubjetivizado em consumi-

dor, com o animal enquanto referencial ausente no centro do dispositivo alimentar, de forma a legitimar e produzir normatividades:

1. Vitrines – com seus quitutes e delicadas guloseimas, são imperativamente elaborados com ingredientes de origem animal: gordura, leite, queijos, ovos, pedaços de animais para recheio e, quando não, o próprio animal exposto, rodando e sendo assado dentro de uma máquina-vitrine. Toda a trajetória reduz-se a apenas ao último capítulo: o consumidor é seduzido ao gozo imediato, indiferente à origem e a forma com que os animais foram implicados naquilo.

2. Propagandas – quem nunca, distraído, achou comum, e até mesmo engraçado ver na televisão o desenho de um animal feliz garantindo a qualidade, e servindo um pedaço de outro animal de sua mesma espécie para uma pessoa sentado à mesa? Ou ainda, o desenho de uma “vaquinha feliz” estampada numa embalagem de leite? A publicidade faz apelo ao universo fantástico e infantil, mascarando calculadamente as reais condições nas quais os animais são submetidos no processo industrial. Poderíamos aqui indagar se “eles” “não sabem o quem fazem” ou “sabem e o fazem mesmo assim”?⁷

3. Receitas – embalagens de produtos que não possuam derivados de animais, mas que trazem receitas baseadas no consumo animal. Fotos de aves mortas em pacotes de farofa. Vinhos e cervejas que são indicadas por “especialistas”, para serem consumidos com queijos e carnes. Especiarias de uso exclusivo para o tempero de animais. A lei que institui que todas as preparações culinárias devem

7 De acordo com o pensamento do filósofo esloveno Slavoj Žižek, “a célebre frase de Marx “eles não o sabem, mas o fazem” pode ser entendida de duas maneiras. A primeira tem o foco no saber. O conflito surge por se ter um desconhecimento dos motivos pelos quais se faz algo, um erro, um mascaramento. Nesse sentido, o desmentimento dos motivos que impulsionam as ações seria a superação da ideologia. Porém, Žižek defende que o foco dessa frase não deve ser o saber, mas o fazer. Em outras palavras, que a ideologia opera justamente naquilo que se faz, e a falha do saber não é um erro de reconhecimento dos reais motivos, mas sim o não reconhecimento da existência de algo que permeia a relação com o fazer, a saber, a ideologia”. (SILVA & BEER, 2011, p. 89)

conter algum ingrediente de origem animal alcança até mesmo os produtos à base de soja: os “leites”; os cremes, os condensados; os embutidos. Alternativas para quem possui intolerância à lactose ou busca uma alimentação vegetariana, trazem em suas embalagens receitas que utilizam animais ou derivados desses, dando continuidade à mesma lógica estrutural, onde só são bem aceitos os produtos portadores da senha: sim, tem animal!

4. Dias e datas festivas – os animais são consumidos cotidianamente, porém, em dias e datas festivas existe uma sobredeterminação para o consumo, principalmente de animais. Para o caso das datas religiosas cristãs, o dispositivo alimentar atua ainda elegendo animais específicos para cada ocasião, por exemplo, proclamando que se comam perus e/ou porcos e/ou chesters no natal, período em que, aliás, a matança anual de animais atinge seu apogeu, por intermédio de planejamentos anteriores, firmados numa engenharia para manipulação e controle das inseminações, nascimentos, prazos para viver (engordar) etc.

5. Mídias – em especial, as que miram mulheres como público-alvo, apresentam continuamente receitas, cardápios para dietas e informações nutricionais transmitidas parcialmente, onde os animais são elegidos como condição *sine qua non* para que sejam alcançadas as necessidades nutricionais humanas. Não obstante, quando é reconhecida a possibilidade das pessoas suprirem tais necessidades sem fazer uso de animais, ou seja, sendo adeptas de alimentação vegetariana, é recorrente que a mensagem venha acompanhada por outra mensagem, a saber: “desde que siga uma dieta balanceada” (como se não fosse necessário, também balancear a alimentação de quem faz uso dos animais na alimentação) e muitas vezes ainda: “e que procure acompanhamento de um nutricionista” (como se a alimentação vegetariana se caracterizasse pela dívida e, somente fosse pos-

sível ser realizada quando em monitoramento).⁸ Parece haver aqui um discurso que insiste em caracterizar a alimentação que não se baseie em animais, como deficiente, ameaçadora da saúde e dependente de cuidados médicos. Ademais, outro aspecto digno de nota, é a frequente nomeação “vegetarianos estritos” ou ainda “puros”⁹, atribuída para diferenciá-los dos ovo-lacto vegetarianos. A palavra “estrito”, apesar de significar algo preciso, apurado, completo, também é carregada de significações taxativas, negativas, relacionadas à rigidez, severidade e restrição. Do mesmo modo, a palavra “puro”, apesar de remeter a significados relativos ao que é total, exclusivo, inteiro, também pode apontar para significados maliciosos, de cunho higienista ou de superioridade moral. Tais denominações formam imagens de repulsa que estigmatiza o sujeito vegetariano e o que este possa ter a dizer. Mas quem são os agentes emissários dessas nomeações? Sobre isso, podemos citar o exemplo da Sadia, empresa do ramo de embutidos e congelados, que disponibiliza em seu *website* um texto intitulado “O que você precisa saber para ser vegetariano”¹⁰, onde se lê: “Os indivíduos que seguem esta dieta também são conhecidos como¹¹ vegetarianos puros”. Em vista disso, seria preciso perguntar: são “conhecidos como” ou estão sendo “produzidos como”? As nomeações são originadas no interior do dispositivo cardápio e imputadas por seus agentes, que também atuam na fabricação da imagem do vegetariano.

8 Exemplo desses discursos podem ser verificados na reportagem veiculada no site de jornalismo da Globo, o portal G1, onde se lê que “a preocupação quanto a esse modo de vida, no entanto, é que a pessoa adote uma dieta com excesso de determinados tipos de alimentos e falta de outros, o que pode acabar causando uma desnutrição ou levando à obesidade”, como se tais situações fossem exclusivas a este “modo de vida”. Ver: <http://g1.globo.com/sao-paulo/sorocaba-jundiai/noticia/2012/01/dieta-vegetariana-deve-ser-acompanhada-diz-nutricionista.html>

9 <https://www.med1.com.br/artigos/dieta-vegetariana>

10 http://www.sadia.com.br/dicas/150_de+bem+com+a+comida/151_de+bem+com+a+comida/214_o+que+voce+precisa+saber+para+ser+vegetariano

11 Grifo nosso.

6. Discursos “científicos” – dentre variadas pesquisas sobre a relação do corpo humano com a alimentação, produzidas por ciências ligadas à medicina e nutrição, apenas alguns resultados são escolhidos como verdades para disseminação e alcance social. Comum é o caso da catalogação das fontes de nutrientes, onde, por exemplo, os laticínios são *di-fundidos* no discurso científico-social como essenciais à saúde e como melhores fontes de cálcio, quando há outras verdades também reconhecidas pelo mesmo campo científico, tal como é o caso da nova tabela alimentar da Universidade de Harvard (2014), que retirou os laticínios da pirâmide alimentar e divulgou seus malefícios à saúde.¹² Isso implica dizer que os discursos que apontam para uma legitimação de verdades produzidas por dados científicos, passam pelo filtro dos dispositivos. Consequentemente, um discurso da área Nutrição que reproduza a defesa de laticínios na dieta, opera mais como verdade do que o citado estudo de Harvard. Observamos assim, a predileção aos dados conforme estes sejam considerados convenientes e/ou necessários pelo dispositivo, de modo a alimentar sua ideologia. Aqui, no caso, a ideologia que se nega a tirar os animais da centralidade do cardápio.

A exploração de animais opera enquanto moeda de troca de saberes e outros poderes. Também podemos citar os discursos de campanhas beneficentes de consumo de hambúrgueres em prol de crianças com câncer¹³, campanhas políticas exaltando o consumo de carne em detrimento a ovos¹⁴ enquanto indicador de uma economia estável, a incorporação das “varandas gourmets” pelo mercado imobiliário... A lista de exemplos pode ser estendida.

12 <http://www.hsph.harvard.edu/nutritionsource/healthy-eating-plate/>

13 <http://www.instituto-ronald.org.br/index.php/mc-dia-feliz>

14 <http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/troca-de-carne-por-ovos-vira-trunfo-de-aecio-contra-pt/>

Os discursos das butiques de carne e suas validações

Neste momento apresentaremos alguns discursos do dispositivo cardápio extraídos de duas revistas e outros obtidos numa breve pesquisa de campo. Seguindo a perspectiva foucaultiana, nos aproximaremos desses discursos, tomando-os como objetos de análises indispensáveis para entender esse campo de relações entre saber e poder no qual está inserido o sujeito e, também, compreender como este faz do seu discurso um dispositivo de poder capaz de convencer e governar outras pessoas.

Discurso 1 - O máximo em maciez¹⁵

“Ela chega à mesa de forma pouco usual, quando pensamos em churrasco: finamente cortada, como um sashimi bovino, com um par de hashi ao lado. Tem o interior bem vermelho e as bordas levemente tostadas. Ao ser colocada na boca, porém, revela uma enormidade de sabor, com uma suavidade sublime. E fica melhor ainda numa harmonização inusitada, com o saquê Premium Nambu Bijin servido em temperatura ambiente. O animal para o corte é abatido mais “velho”, com três ou quatro anos, depois de passar seus últimos 300 dias de vida confinado, tratado com flocos de milho, para que seu organismo disponha de mais amido. Ele também come farelo de soja, rico em óleo. O processo ajuda a migração da gordura para as fibras musculares. Resultado: se o boi de outra raça pesa, em média, 500 quilos, o Wagyu chega aos 750. Mas isso não vale nada se a carne não for macia como se espera. A receita para obtê-lo é manter o animal o mais relaxado possível,

15 HALFOUN, R. O máximo em maciez. Revista Gula. Edição 245, p. 66-70. São Paulo, Editora Preta, 2013.

sem estresse. Para isso, há quem diga que existem bois massageados com saquê, que eles tomam cerveja e até que são criados suspensos para que não precisem suportar nem sequer o peso do próprio corpo”.

Podemos verificar no trecho acima, um conjunto de mensagens que naturalizam a ideologia de dominação e apagamento da violência, onde, apesar do assunto central ser “o boi”, este, enquanto entidade independente, não é incluído no discurso. O texto inicia utilizando o pronome pessoal feminino para referenciar a carne enquanto o sujeito da oração, e não o boi. “Ela” aparece no recorte de forma sedutora e em tom de suspense. O dispositivo cardápio produz uma narrativa que coloca o leitor diante da ideia de um intenso prazer, extrema sofisticação, em uma costura gourmet intercultural, entre o sashimi, o churrasco e o feminino. Nele é negado, através da condensação de diversos ideais, a reflexão crítica sobre a vida do outro (no caso, o boi) e as condições de trato ao animal que vive sobre intensa tecnologia disciplinar. O boi já é receita antes de morrer, seu corpo enquanto carne é investido por procedimentos que o modelam enquanto objeto de consumo, estando “no ponto” de corte aos 3 ou 4 anos (tido como “mais velhos”, e assim, considerados dispensáveis do viver). A falsa temporalidade que o texto transmite apaga a temporalidade da vida biológica do animal enquanto espécie, uma vez que o tempo de vida estimado de bovinos é de 25 anos.¹⁶ Há um falso trato humanitário no discurso que mascara de modo cínico a destituição do animal de seu próprio ser. O boi (assim como os outros animais usados no dispositivo cardápio) é desapaosado de seu corpo antes de nascer. O discurso sobre a arquitetura que abrange o confinamento e a alimentação oferecida aos animais insinua e persuade o leitor a comprar a falsa ideia de que o boi ocupa uma posição de “rei” com os maiores privilégios em seu castelo, dando a entender que ele seja

¹⁶ Para saber mais ver: <http://www.inf.ufrgs.br/~cabral/VidaAnimais.html>

poupado da perda de seu corpo, espaço e movimento que a cultura impõe ao seu ser.

Discurso 2 - Navalha na carne¹⁷

“O esforço em pesquisa dos produtores que investem em carnes especiais faz com que esses bois custem até três vezes mais do que a média do mercado, com o benefício de propiciar um aproveitamento maior de todas as suas partes”. Para Alex Atala (DOM), isso possibilita fugir da comodidade de um mercado que consome apenas cortes tradicionais, segundo o chef: *“a qualidade não começa na cozinha, mas na seleção das raças, na engorda do animal. Um bom chef consegue usar cortes alternativos e mostrar a utilidade de outros pedaços”.* O chef André Mifano (VITO) complementa *“num animal desses, não existe corte de segunda porque todas as partes são boas”.* A palavra é passada a Ricardo Sechis (Beef Passion) *“tempero meu boi no pasto e essa carne, mesmo crua, não tem gosto de sangue. Meu negócio é saber até onde posso chegar com o aprimoramento dos animais”.* E a matéria segue, José Gaspar (Porco Feliz), diz que *“a última moda entre seus clientes é pedir o corte da costela de porco igual a do Outback”.* Gonzalo Barquero (Cerrado) discorre: *“começo, por exemplo, pensando em que porco usar, deixo ele solto e vejo no que dá, se falta gordura, se o sabor está forte ou não. Tem aumentado a procura do consumidor por essas carnes, mas falta conhecimento do que são esses animais, qual é o seu sabor e como eles são preparados”.*

Nesse exemplo, além dos elementos de análise elaborados a

¹⁷ TEIXEIRA, R. A Carne é forte. Revista da Folha de São Paulo. Edição 154, p. 27-33. São Paulo, 2013.

respeito do excerto anterior, podemos evidenciar ainda, a especificidade da operação do dispositivo cardápio no capitalismo. Como afirma o filósofo italiano Maurizio Lazzarato (2011)¹⁸, o capitalismo, em sua primeira fase, produzia para vender. Hoje, a lógica é inversa: algo só é produzido depois de ter sido vendido, ou melhor, de ter sido constituído como objeto de desejo massivo, uma vez que, para o capitalismo funcionar, deve produzir subjetividades, tanto no trabalho, quanto no consumo. Assim, objetos de desejo e subjetividades são compostos, intrinsecamente, em construção mútua. Ademais, podemos inferir que a localização deste dispositivo no capitalismo também opera como expressão material de um modo de vida econômico e subjetivo, onde o imaginário carnívoro se presentifica enquanto um tipo de ideologia carnivorista que perpassa as relações de dominação social, enquanto um imperativo de identificação com a posição do caçador: aquele que “vence”.

No que concerne aos animais, apesar de continuarem sendo validados enquanto coisa pelo núcleo desta subjetividade cultural, ocupam o lugar de mais uma mercadoria no mundo *business*: um empreendimento comercial, industrial, financeiro, um elemento de transação nas mãos de investidores. Ou seja, os animais passam de coisa para negócio. O dispositivo cardápio no capitalismo dignifica os animais reduzidos a produtos, em mercadorias fetichizadas¹⁹, que por sua vez, mediam as relações em torno destas. A partir do discurso fetichista, uma etiqueta imaginária é atribuída ao animal, garantindo

18 <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/39543-atualmente-vigora-um-capitalismo-social-e-do-desejo-entrevista-com-maurizio-lazzarato>

19 O conceito de fetichismo da mercadoria foi desenvolvido por Karl Marx (1818-1883), significando o caráter que as mercadorias possuem, dentro do sistema capitalista, de ocultar as relações sociais de exploração do trabalho - abstração que ocasiona a camuflagem no modo operacional das relações de produção, pois se vê menos a complexidade do que a simplificação do processo de produção e de consumo das mercadorias.

mais do que sua validade enquanto produto. Uma etiquetagem que imprime marcas no sujeito, através da criação de grifes. Tratam-se aqui de invenções geradas por outra invenção, a saber -, os renomados chefs de cozinha -, especialistas diplomados pelo dispositivo cardápio, que atuam como grifes que criam grifes, eleitos como chefes detentores da verdade culinária na qual a sociedade quer *a-creditar*, determinando assim, mais um elemento da ordem fálica capitalista.

Outrossim, a novidade que se revela nos discursos desses agentes culinários, é o fenômeno de colocarem-se enquanto propagadores do discurso das ciências que atuam nas pesquisas sobre as formas de violações/intervenções físicas nos animais para o consumo de seus corpos e substâncias derivadas. O chef de cozinha com seu avental branco passa a ser emissário e pesquisador de tecnologias, submetendo os animais a testes que os descaracterizam ainda mais (chegando até a corporeidade-máquina, que sangra, mas não tem gosto de sangue), numa relação entre saber e limite voltada à máxima obtenção de gozo do sujeito, que não concede ao animal um lugar de “outridade”, mas apenas de massa cárnea movente. Assim, a pergunta afirmativa feita por um dos chefs na reportagem, “*Meu negócio é saber até onde posso chegar com o aprimoramento dos animais*”, mostra a dispensa do limite ético, que não se ocupa em pensar e elaborar a questão sobre “até onde se pode ou permite-se ir”.

Na tentativa de registrar um pouco mais esses discursos do dispositivo cardápio, realizamos uma rápida e informal pesquisa de campo: perguntamos a alguns profissionais de lanchonetes, padarias, bares e restaurantes as razões de seus cardápios possuírem apenas receitas elaboradas com a implicação de animais. Elegemos três respostas:

a. Num estabelecimento que mistura lanchonete e restaurante, ouvimos: “*O que tem aí é o que o povo quer comer, se só tem*

isso é porque ninguém come outra coisa. É virado, é rabo e pé [rabada ou mocotó]. É feijão preto com orelha, é minhas 'prima' ensopadas [galinha]. É peixe com pirão, é o boi ralado, é o que sustenta”.

b. Ao realizar nossa pergunta para o garçom de um restaurante, ouvimos: “Senhor, nosso menu, juntamente com a carta de vinhos, é um dos mais completos da cidade, o Sr. sentiu falta de alguma carne, de algum corte especial”?

c. No bar: “Rango é rango, que frescuraiada essas suas perguntas, viu”...

O circuito é fechado: o povo quer comer isso porque só tem isso ou só tem isso porque é o que o povo quer comer? Os pratos disponibilizados nos cardápios expressam uma tentativa de essencializar o gostar, de tornar imanente o que se quer comer, como se isso fosse inflexível fruto oriundo de uma natureza biológica. No entanto, tal prerrogativa não leva em conta a dimensão de que o ser humano, diferente de outros animais, é um ser desnaturalizado pela linguagem e indeterminado pelo desejo, que não lhe assegura os caminhos definidos pelo instinto.²⁰ Deste modo, podemos dizer que a natureza do ser humano, enquanto humano, é renaturalizada pela linguagem, pelo campo simbólico que banha as crianças antes mesmo de nascerem. Cada pessoa que nasce recebe da cultura os significantes que circulam nessa, e cresce jogando o jogo a partir desses significantes disponíveis.²¹

20 Tendo como base a perspectiva psicanalítica, “a espécie humana, que se pensou tanto tempo como a ponta extrema da criação, caracteriza-se por sua deficiência. Para ela, aparentemente, não há saber instintivo, nem para sobrevivência nem para reprodução. É antes, algo como uma desnaturalização nativa” (SOLER, 2012, p.24).

21 O psicanalista Jacques Lacan propõe uma articulação de fonte estruturalista, respaldada na primazia do simbólico e nos efeitos da linguagem sobre o vivente. Passando “do modelo filogenético ao linguístico repensa o inconsciente freudiano como um lugar mediado pelo significante no registro da língua”. Para saber mais ver: OLIVEIRA, F.L.G. Do inconsciente freudiano à hegemonia do significante em Lacan: uma articulação entre sintoma, desejo e estrutura. Fonte: Revista aSEPHallus, Rio de Janeiro, vol. VI, n. 12, mai. a out. 2011. Disponível em www.isepol.com/asephallus.

O dispositivo cardápio é uma linguagem no laço social. É uma escrita, um conjunto de palavras (significantes) que orientam e se inscrevem no imaginário individual e coletivo. O cardápio opera oferecendo um *menu* de significantes, que são incorporados e naturalizados confirmando modos de viver e querer já instituídos, retroalimentando e sustentando assim, o dispositivo alimentar centrado na exploração de animais. Em nossa cultura, a maior parte das pessoas se alimentam todos os dias no café da manhã com animais transformados em embutidos, comem e bebem o que fora transformado em produtos pela indústria de ovos e laticínios. No almoço, cortes e mais cortes de carne são servidos numa cadência rítmica do chegar, escolher, comer e partir, sem contato com o animal. E no jantar o processo se repete, os animais não aparecem para as pessoas, que, assentadas em posição de desresponsabilização frente ao dispositivo, cortam, tostam, confinam, engordam, suspendem, fazem custar mais, separam em partes, sangram, matam, consomem, negociam, agenciam, constroem equipamentos industriais para gerenciamento da vida, fazendo isso tudo parecer ser parte de um processo natural, justificado por parciais discursos científicos e/ou religiosos, encarregados pela continuidade de valores ideológicos que propõem a escolha que confirma: *c'est la vie!*

Conclusão

Sustentamos, com ajuda de Michel Foucault e de Giorgio Agamben, que o que vem sendo chamado por “gostar de”, significa que “o gostar” no dispositivo alimentar, não provém de uma essência natural, mas sim de um constructo organizativo composto por controles reguladores e forças disciplinares discursivas, de ordem econômica, política, cultural e científica, que capturam o sujeito com a oferta de

um tipo de funcionamento normativo e ideológico, onde, o dispositivo cardápio, dispõe e fixa os animais ao centro, enquanto referenciais ausentes (ADAMS, 2012). Ao nascer, o sujeito ingressa nesse modelo de dispositivo, assimila os discursos e passa a replicá-los, agindo de modo a funcionar e ser funcionário dessa lógica, sustentando e naturalizando ideologias que apagam o ser vivo nos animais, exonerando-os de seu próprio corpo por toda extensão de seu viver, imputando-lhes o cárcere da escravidão, do servir ininterrupto e da invisibilidade.

Sendo assim, “rango”, não é somente rango. Não é somente a comida no prato. É o momento visível de um longo e complexo processo de gerenciamento imposto aos animais, censurado pelo dispositivo alimentar, banalizado pelo dispositivo cardápio, e legitimado por sujeitos espectrais que, assujeitados aos dispositivos, assujeitam os animais. Por outro lado, como pudemos averiguar com Agamben, os dispositivos não se constituem gratuitamente, são provenientes do desejo humano por felicidade e pertencimento. Deste modo, a concordância com a norma de fixar os animais no centro do cardápio, também se faz como prova de ingresso a uma grande comunidade, que não discorda sobre a verdade de assenhorar-se dos animais. Mas por que esta verdade, a de autorizar-se a usar os animais enquanto propriedade e mercadoria é concebida como imanente e inquestionável?

Como indica Agamben, não é tarefa simples a superação de um dispositivo. E tratando-se do que chamamos nesse artigo por dispositivo alimentar, a complexidade é ampliada devido ao constante corpo-a-corpo com o dispositivo cardápio. No entanto, a crença de que não haja outros cenários possíveis, seja na alimentação, seja na maneira de olhar todos os animais, configura-se como uma captura ideológica.

O dispositivo cardápio também compõe, junto a outros dispositivos, a fabricação da maneira condicionada do olhar para os animais. A afirmação do chef Gonzalo Barquero, de que “*falta conhecimento do que são esses animais, qual é o seu sabor e como eles são preparados*”, sintetiza o modo como os animais são vistos na maioria das sociedades. É espantoso que o conhecimento a respeito dos animais continue sendo reduzido ao conhecimento da “carne da coisa”, em desdobramento cartesiano²², com a finalidade de tomá-los enquanto objeto de uso, gozo e lucro. Se, “há quem passe pela floresta e só veja lenha para fogueira”²³, se, nada mais há para ser visto, a autorização é consentida ao livre apossar. Os animais nunca poderão ser vistos enquanto presença, sem que se permita ser afetado por algo de suas presenças, sem a surpresa de soslaio de, de repente encontrar, n’algum gemido que cede à faca, um olhar além da coisa dada e destinada. Trata-se aqui de um encontro que simultaneamente desponta, numa ponta, o animal que olha e que já não mais é apenas olhado²⁴, e noutra ponta, outros modos de experimentar ser humano.

Na medida em que os animais são incluídos e reconhecidos enquanto outridade, instauram-se limites entre o eu e o outro, que barram o livre e soberano apossar-se destes enquanto objetos de gozo. Para tanto, compreendemos que haja a necessidade de desalienação do olhar sobre os meios de produção nos quais os animais são submetidos e desfeticizá-los enquanto mercadorias. Concomitante a isso, a instauração de uma hiância entre os sujeitos e os dispositivos, para que assim possam emergir processos de subjetivação que permitam escolhas, diante do encontro (e não mais indistinção) com o

22 Para saber mais ver artigo: Animais, homens e sensações segundo Descartes. (ROCHA, 2004)

23 Frase atribuída ao escritor russo, Leon Tolstói (1828-1910). Não conseguimos localizar sua fonte.

24 Reflexões sobre a percepção do animal que olha e o permitir-se ser visto pelos animais podem ser encontradas em “O animal que logo sou”, de Jacques Derrida (2002).

dispositivo. Através de um ato, uma escolha do sujeito em desassujeitar-se do lugar de passivo consumidor, um descolamento do discurso que oferece a resposta: “é assim mesmo”, uma desidentificação à posição existencial escravagista, na qual se é lançado ao nascer. Por meio desses espaçamentos, pode se fazer possível a criação de novos significantes no cardápio, onde o sentar-se à mesa, pode adquirir dimensão de ato, um convite à liberdade, um contra-dispositivo.

Bibliografia

ADAMS, C. J. A política sexual da carne: a relação entre o carnivorismo e a dominância masculina. São Paulo, Alaúde Editorial, 2012.

AGAMBEN, G. O que é um dispositivo? Outra travessia, [S.l.], n. 5, p. 9-16, jan. 2005. ISSN2176-8552. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576/11743>>. Acesso em: 24 Mar. 2015. doi: <http://dx.doi.org/10.5007/12576>.

CASTRO, E. Vocabulário de Foucault – um percurso pelos temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

DERRIDA, J. O animal que logo sou. São Paulo, Editora UNESP, 2002.

FOUCAULT, M. História da Sexualidade Vol. I: A Vontade de Saber. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2003.

_____. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2008a.

_____. Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão. Petrópolis, Editora Vozes, 2008b.

HALFOUN, R. O máximo em maciez. Revista Gula. Edição 245, p. 66-70. São Paulo, Editora Preta, 2013.

HYPOLITE, J. Introdução à Filosofia da História de Hegel. Tradução de Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

LACAN, J. (1957-58). O Seminário, livro 5: as formações do incons-

ciente. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

MARX, K. O Capital. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

ROCHA, Ethel Menezes. Animais, homens e sensações segundo Descartes. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 45, n. 110, p. 350-364, Dec. 2004. Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2004000200008&lng=en&nrm=iso. access on 19 Apr. 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2004000200008>.

SILVA, Paulo José Carvalho da e BEER, Paulo Antonio de Campos. Sobre o cinismo em um tempo de identificações irônicas. *Trivium*, 2011, vol.3, no.1, p.84-98. ISSN 2176-4891.

SOLER, C. O inconsciente: que é isso. Trad. Cícero oliveira e Dominique Fingermann. São Paulo: Annablume, 2012.

TEIXEIRA, R. A Carne é forte. *Revista da Folha de São Paulo*. Edição 154, p. 27-33. São Paulo, 2013.

Sites consultados

<http://www.brasil.gov.br/governo/2014/09/relatorio-indica-que-brasil-saiu-do-mapa-mundial-da-fome-em-2014>

<http://www.inf.ufrgs.br/~cabral/VidaAnimais.html>

<https://www.med1.com.br/artigos/dieta-vegetariana>

<http://g1.globo.com/sao-paulo/sorocaba-jundiai/noticia/2012/01/dieta-vegetariana-deve-ser-acompanhada-diz-nutricionista.html>

<http://www.hsph.harvard.edu/nutritionsource/healthy-eating-plate/>

[capitalismo-social-e-do-desejo-entrevista-com-maurizio-lazzarato
<http://lacaneando.com.br/do-inconsciente-freudiano-a-hegemonia-do-significante-em-lacan-uma-articulacao-entre-sintoma-desejo-e-estrutura/>](http://www.ihu.unisinos.br/noticias/39543-atualmente-vigora-um-</p></div><div data-bbox=)

Filosofia ecofeminista: Repensando o feminismo a partir da lógica a dominação

Daniela Rosendo¹

1 Doutoranda e Mestra em Filosofia, área de ética e filosofia política, pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Bacharel em Direito pela Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE). Professora no curso de Direito da Faculdade Guilherme Guimbala (FGG). Coordenadora e conciliadora da 1ª Unidade Avançada do 1º Juizado Especial Cível da Comarca de Joinville. Integrante do Comitê Latino Americano e do Caribe para Defesa dos Direitos da Mulher (CLADEM). Colunista da Agência de Notícias de Direitos Animais (ANDA). E-mail: daniela@ipz.org.br

A partir da conexão conceitual, a filósofa ecofeminista Karen J. Warren explica a existência de estruturas conceituais opressoras, entendidas como um conjunto de crenças básicas, valores, atitudes e pressupostos que dão forma e refletem como alguém vê a si mesmo e ao mundo, que contêm em si a lógica da dominação, que é uma estrutura de argumentação que visa justi-

ficar a subordinação. A partir da análise das estruturas conceituais, Warren defende a necessidade de repensar o feminismo a fim de acolher o ecofeminismo, segundo o qual a consideração moral de não-humanos deve ser incorporada e o naturismo, enquanto sistema de dominação, abolido.

Feminismo, gênero e ecofeminismo

O objetivo do presente trabalho é apresentar os argumentos de Karen J. Warren a favor da reformulação do feminismo, a fim de que incorpore também a questão ambiental, ou seja, torne-se um ecofeminismo. Embora a teoria de Warren possua alguns limites, em especial o de não incorporar uma perspectiva animalista, sua maior e mais expressiva contribuição à filosofia ecofeminista é a de identificar e desconstruir a lógica da dominação que permeia diferentes formas de discriminar humanos e não-humanos e que implica na reformulação tanto do feminismo quanto da ética ambiental.

Warren parte da ideia de que o feminismo é um movimento pelo fim da opressão sexista, isto é, de práticas que rebaixam o estatuto moral dos seres humanos em virtude do aparelho reprodutor com o qual nasceram,² a fim de eliminar quaisquer fatores que contribuam para a dominação contínua e sistemática das mulheres pelos homens.

Contudo, o feminismo é um movimento plural e existem muitas vozes, as quais podem inclusive conflitar. Existem, por exemplo, correntes do feminismo liberal, marxista, socialista, ecofeminista etc. Cada qual aponta uma forma pela qual a dominação contínua e sistemática das mulheres pelos homens, decorrente do sexismo, pode ser erradicada. O que permite englobar todos esses posicionamentos e

2 FELIPE, Sônia T. Fundamentação ética dos direitos animais: O legado de Humphry Primatt. *Revista Brasileira de Direito Animal*. jan. 2006, v. 1, n. 1, p. 210.

identificá-los como feministas, é o reconhecimento de todos quanto à existência e necessidade de abolição da opressão.³

Warren afirma que mesmo com o comprometimento inicial do feminismo em abolir o sexismo, outras pautas também foram incorporadas, especialmente por influência das feministas acadêmicas, passando a relacionar a libertação das mulheres com o fim de outras opressões, como o racismo, classismo, heterossexismo, geracionismo, etnocentrismo etc.⁴

Assim como o feminismo não é uma voz uníssona, o mesmo ocorre com o ecofeminismo. Historicamente, o ecofeminismo surgiu a partir de ações políticas, de iniciativa das mulheres, e se expressou por meio das artes, da literatura e da linguagem, da ciência e tecnologia, da filosofia e religião, e de organizações não governamentais (ONG's).⁵

Mary Jo Deegan e Christopher W. Podeschi afirmam que o ecofeminismo “ênfatiza a interconexão entre vida, natureza e ambiente com a visão de mundo das mulheres e a capacidade reprodutiva”, além de “examinar a relação entre a opressão social das mulheres e a exploração da natureza como duas faces do controle machista.”⁶

O termo “feminismo ecológico” (*ecological feminism*) foi cunha-

3 Warren cita as feministas Elizabeth Dodson Gray, Susan Griffin, Mary Daly, Carolyn Merchant, Joan Griscom, Ynestra King e Ariel Salleh. “[E]nquanto muitas feministas concordam que a ecologia é uma questão feminista, elas discordam sobre a natureza e desejo (*desirability*) de um ‘feminismo ecológico’, ou *eco-feminismo*.” WARREN, Karen. *Feminism and Ecology: Making Connections*. *Environmental Ethics*. Spring 1987, v.9, n. 1, p. 4.

4 WARREN, Karen. *Taking Empirical Data Seriously: An Ecofeminist Philosophical Perspective*. In: WARREN, Karen (ed.) *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997, p. 4.

5 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. Rowman & Littlefield Publishers, 2000, p. xiii.

6 DEEGAN, Mary Jo; PODESCHI, Christopher W. *The Ecofeminist Pragmatism of Charlotte Perkins Gilman*. *Environmental Ethics*. Spring 2001, v. 23, n. 1, p. 19.

do por Françoise d'Eaubonne, na década de 1970, dando início a um movimento político com o intuito de chamar a atenção das mulheres para o seu potencial na promoção de uma revolução ecológica. Atualmente, há diversas correntes ecofeministas, que podem (ou não) se relacionar com outras vertentes feministas (liberal, marxista etc.).⁷

Gênero é utilizado pelas ecofeministas como uma categoria de análise a partir da qual se questionam os sistemas de dominação de diferentes grupos. Sobre o termo, Joan Scott explica que sua utilização pelas feministas americanas “indicava uma rejeição do determinismo biológico implícito no uso de termos como ‘sexo’ ou ‘diferença sexual’” e “ênfaticava igualmente o aspecto relacional das definições normativas da feminilidade.”⁸ Nesse sentido, buscava-se mostrar que as distinções baseadas no sexo são fundamentalmente sociais.

Com isso, as ecofeministas não querem dizer que a opressão em face do gênero seja mais importante do que outras formas de opressão, mas o foco na opressão das mulheres revela que importantes características dos sistemas de dominação estão interconectadas.⁹

Para Warren, o machismo é o sistema de dominação sistemática das mulheres pelos homens por meio de instituições, comportamentos e modos de pensamento, chamados pela autora de estruturas conceituais, que concedem mais valor, privilégio e poder aos homens do que às mulheres.¹⁰

Naturismo, por sua vez, é a dominação injustificada da nature-

7 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 21. No artigo *Feminism and Ecology: Making Connections*, Warren formula críticas às principais correntes do feminismo (liberal, marxista, radical e socialista) e propõe, ao final, um feminismo alternativo, que englobe a perspectiva ecológica.

8 SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, p. 72

9 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 2.

10 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 64.

za¹¹, ou seja, é o termo que a filósofa usa para se referir à forma de discriminação dos humanos sobre os Outros terrestres, ou seja, os não-humanos. Nas éticas animalistas, normalmente o termo que designa essa discriminação é “especismo”, mas Warren o cita somente ao se referir criticamente à ética de Peter Singer.

Partindo do pressuposto de que questões ambientais podem também ser feministas quando de alguma forma afetam as mulheres,¹² Warren vê a necessidade de pensar uma filosofia ecofeminista que se comprometa em abolir a discriminação contra Outros humanos e Outros terrestres.¹³

Estruturas conceituais opressoras

Ao tratar das interconexões entre as mulheres e a natureza, Warren enfatiza a conceitual, embora reconheça também outras conexões, como a empírica, ética, histórica etc.. Dessa forma, a conexão entre as mulheres e a natureza é demonstrada pela autora por meio das estruturas conceituais¹⁴ entendidas como um conjunto de cren-

11 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 1.

12 WARREN, Karen. The Power and Promise of Ecological Feminism. In: *Earth Ethics: Introductory Readings on Animal Rights and Environmental Ethics*. 2000, p. 214. Warren, valendo-se da estratégia da conexão empírica, afirma que as mulheres são mais afetadas do que os homens nas questões relacionadas ao meio ambiente, como na questão da seca, das inundações, da agricultura, da poluição etc.

13 Com esses termos Warren se refere aos grupos injustificadamente dominados (Outros), dentre os quais se encontram as mulheres, as crianças, os pobres etc. (Outros humanos) e os animais, as florestas e a terra (Outros terrestres). WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 1.

14 Um esboço sobre as estruturas conceituais e suas consequências, bem como as conexões conceituais entre a opressão das mulheres e da natureza, foi traçado por Warren no artigo *Feminism and Ecology: Making Connections*, publicado em 1987, mas sua teoria é melhor desenvolvida na obra *Ecofeminist Philosophy*, de 2000.

ças básicas, valores, atitudes e pressupostos que dão forma e refletem como alguém vê a si mesmo e ao mundo. “Uma estrutura conceitual funciona como uma lente socialmente construída através da qual a pessoa percebe a realidade.”¹⁵

Estruturas conceituais não são intrinsecamente opressoras. Contudo, a partir do momento em que passam a ser afetadas por fatores como gênero, raça, classe, idade, orientação afetiva, nacionalidade, formação religiosa etc., elas passam a ser opressoras, ou seja, elas são usadas para explicar, manter e “justificar” as relações de dominação e subordinação injustificadas. Assim, uma estrutura conceitual opressora de viés machista “justifica” a subordinação das mulheres pelos homens.

A autora identifica cinco características em tais estruturas:

1. pensamento de valor hierárquico (*up-down*), no qual se valoriza, confere mais *status* ou prestígio mais os “de cima” (*up*) e menos os “de baixo” (*down*);¹⁶
2. dualismos de valor opostos (*oppositional value dualisms*), marcados por características opostas e excludentes, ao invés de complementares e inclusivas, valorizando mais uma característica em detrimento de outra;
3. poder entendido e exercido como poder de dominação (“*power-over*” *power*), como poder dos “de cima” (*up*) sobre os “de baixo” (*downs*);¹⁷
4. criação, manutenção ou perpetuação da concepção e

15 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 46.

16 A autora afirma, entretanto, que o pensamento hierárquico ou de valor hierárquico não é inerentemente problemático em contextos não opressivos. WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 47.

17 A autora adverte que o poder de dominação só é opressivo em contextos de dominação sobre subjugados. Uma mãe que age para salvar a filha de algum risco, por exemplo, não incorre em tal característica. WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 47.

prática de privilégio concedido aos “de cima” (*ups*) e negado aos “de baixo” (*downs*);¹⁸ e

5. uma estrutura de argumentação que visa justificar a subordinação (lógica da dominação).¹⁹

Warren explica que essas características são de um tipo de pensamento que sanciona a opressão.²⁰ É a partir de Elizabeth Dodson Gray, que Warren escreve sobre o pensamento de valor hierárquico. Comumente, mulheres, pessoas de cor (*people of color*), natureza e corpo são associados com os “de baixo”, enquanto homens, brancos (*whites*), cultura e mente são relacionados com os “de cima”. Assim, a partir de Gray, Warren afirma que esse pensamento de valor hierárquico legitima a desigualdade ao invés de afirmar somente que existe a diversidade.²¹

Os dualismos de valor opostos, da mesma forma que o pensamento de valor hierárquico, prestigiam os “de cima” (homens, brancos, racionalidade, mente), em detrimento dos “de baixo” (mulheres, negros [*black*] emoção, natureza), de forma a fomentar a necessidade de ser identificado com os “de cima”, não com os “de baixo”.²²

A autora afirma que existem diferentes tipos de poder (dos pais sobre os filhos, dos tiranos sobre os cidadãos, dos juízes sobre as partes [*defendants*], dos estupradores sobre as vítimas etc.). Assim, Warren assevera que alguns tipos de poder podem ser justificados, como o dos pais sobre seus filhos, mas outros, não. Quando o poder é entendido e exercido como poder de dominação, ele serve para re-

18 “Quando o privilégio dos “de cima” (*Ups*) funciona para manter as relações entre dominador-subordinado *Up-Down* intactas [...] eles são parte de uma estrutura conceitual opressora”. WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 47.

19 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 47.

20 WARREN, Karen. *Feminism and Ecology*, p. 6.

21 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 46.

22 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 46.

forçar o poder dos “de cima” sobre os “de baixo”, injustificadamente subordinados.²³

Com a criação, manutenção ou perpetuação da concepção e prática de privilégio concedido aos “de cima” e negado aos “de baixo”, Warren afirma que aos “de cima” são dadas oportunidades que mantêm sua posição, justamente por eles estarem nela, que é negada aos “de baixo”. Com isso, não nega que aos “de baixo” também são conferidos privilégios, mas eles são consideravelmente menores.²⁴

No entendimento da autora, as mulheres têm poder, valor, prestígio e privilégio, mas o que caracteriza a posição delas no patriarcado é que elas têm menos poder e privilégio “institucional” do que os homens. Warren argumenta que esse poder e privilégio conferido aos grupos dominantes (por exemplo, homens ou brancos) são herdados pelo nascimento com tais características. Portanto, não são baseados no mérito, na habilidade, no esforço ou na necessidade individual; logo, não é algo pelo qual os indivíduos mereçam elogios ou culpa.²⁵

Os benefícios criados, mantidos e sancionados institucionalmente refletem o poder e o privilégio dos “de cima” sobre os “de baixo” e perpetuam os “ismos de dominação” (sexismo, racismo, classismo, heterossexismo, etnocentrismo).²⁶

Esse foco no poder e privilégio institucional, ao invés de individual ou pessoal, é importante por três razões: 1) propicia o entendimento do porquê a filosofia ecofeminista não é inerentemente anti-masculina, nem pró feminina, pois ela é focada nos sistemas de poder e privilégio dos “de cima” sobre os “de baixo”; 2) embora os “de cima” não possam evitar os benefícios institucionalizados, eles são responsáveis por perpetuá-los com seus comportamentos e linguagem; e 3) visto que os sistemas de dominação são relacionados, o poder e o

23 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 46-47.

24 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 47.

25 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 64.

26 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 64-65.

privilégio institucional que os “de cima” recebem varia conforme o grupo ao qual pertencem (classe, orientação sexual, idade, religião etc.), e portanto existem diferentes graus de poder e privilégio em diferentes contextos culturais.²⁷

Lógica da dominação

A lógica da dominação, conforme visto, é uma das características das estruturas conceituais opressoras. Tendo em vista que ela fornece a premissa moral para justificar eticamente a subordinação dos “de baixo”, nas relações de dominação e subordinação, pelos “de cima”, ela é basilar para as estruturas conceituais opressoras, por quatro razões.

Em primeiro lugar, assim como a lógica da dominação serve para explicar e justificar relações de dominação e subordinação, ela é mais do que simplesmente uma estrutura lógica, é um sistema de valor substantivo. “O sistema de valor está imbuído na lógica da dominação na forma de uma premissa moral – *Superioridade justifica subordinação*.”²⁸ É esse sistema de valor que gera a suposta distinção moral entre os “de cima” e os “de baixo”, valorando mais os “de cima”. Essa construção da inferioridade se traduz de diferentes formas, de acordo com o contexto histórico e social.²⁹

Em segundo, sem a lógica da dominação, uma descrição de similaridades e diferenças seria somente uma descrição, sem que houvesse discriminação moral na forma como um grupo é tratado ou nas oportunidades que lhes são ofertadas.³⁰ Para demonstrar claramente como o desvio da conclusão sobre a dominação justificada da natureza está na aceitação de duas questões importantes (a superioridade

27 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 65.

28 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 48.

29 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 48.

30 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 49.

moral dos humanos sobre não-humanos e a lógica da dominação), Warren formula o argumento “A” (argumento do naturismo):

(A)

1. Humanos têm, e plantas e minerais não têm, a capacidade de, consciente e radicalmente, mudar de determinadas maneiras as comunidades nas quais vivem.

2. O que quer que tenha a capacidade de, consciente e radicalmente, mudar de determinadas maneiras a comunidade em que vive é moralmente superior ao que não tem essa capacidade.

Assim,

3. Humanos são moralmente superiores a plantas e minerais.

4. Para qualquer X e Y, se X é moralmente superior a Y, então X está moralmente justificado em subordinar (dominar) Y.

Assim,

5. Humanos estão moralmente justificados em subordinar (dominar) plantas e minerais.³¹

Ela chama atenção para a premissa (2) desse raciocínio, que até pode ser verdadeira, mas mesmo que seja, sem a lógica da dominação, premissa (4), o que há são diferenças, ainda que morais, entre humanos e alguns não-humanos. No entendimento da autora, a superioridade moral dos humanos sobre não-humanos, se existe, não justifica a dominação por si só. Pelo contrário, poder-se-ia argumentar que tal superioridade moral impõe responsabilidades aos humanos para com outros menos capazes.³²

Em terceiro, historicamente, pelo menos nas sociedades oci-

31 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 49.

32 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 49. Nesse sentido, Sônia T. Felipe explica que Andrew Linzey “propõe que a noção convencional de *domínio* (rada) – o domínio dado por Deus ao homem na primeira saga do Gênesis – tão cara à tradição da Igreja Católica, seja interpretada como *responsabilidade* e não como direito de matar, nem para comer, nem para punir, nem para livrar-se a si mesmo de um peso insuportável.” FELIPE, Sônia T. *Ética e experimentação animal: Fundamentos abolicionistas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007, p. 233.

dentais, as estruturas conceituais opressoras que justificam a dominação das mulheres e da natureza não-humana têm sido machistas.³³ Warren formula o argumento “B” para revelar essa questão e demonstrar como as estruturas conceituais machistas têm funcionado historicamente para sancionar o sexismo e o naturismo (argumento do sexismo):

(B)

1. Pelo menos nas sociedades ocidentais, sempre que um grupo é historicamente identificado com a natureza e a esfera física, é conceituado como moralmente inferior a qualquer grupo historicamente identificado com a cultura e a esfera mental.

2. Pelo menos nas sociedades ocidentais, mulheres têm sido historicamente identificadas com a natureza e a esfera física, enquanto os homens, pelo menos os dominantes, têm sido identificados com a cultura e a esfera mental.

Assim,

3. Pelo menos nas sociedades ocidentais, mulheres são conceituadas como moralmente inferiores aos homens dominantes.

4. Para qualquer X e Y, se X é conceituado como moralmente inferior a Y, então Y é justificado em subordinar (ou dominar) X.

Assim,

5. Pelo menos nas sociedades ocidentais, homens dominantes estão justificados em subordinar (ou dominar) as mulheres e a natureza.³⁴

Similar ao argumento anterior, sem a premissa (4), a lógica da

33 Segundo Warren, Carolyn Merchant é uma das autoras que demonstra essa conexão. Ela afirma que, pelo menos nas sociedades ocidentais, as mulheres são identificadas com a natureza, o corpo, o físico, ao passo que os homens são identificados com a cultura, a razão e a esfera mental. WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 50.

34 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 50-51.

dominação, o argumento é falso. Warren ressalva que pode ser verdadeiro como uma descrição de como as mulheres, os homens e a natureza têm sido historicamente conceituados e tratados nas culturas ocidentais, mas o argumento B deve ser rejeitado.³⁵

Sobre as premissas (1) e (2), a autora enfatiza que elas não declaram que as mulheres estejam mais próximas da natureza do que os homens, ou que todas as mulheres sejam sempre associadas com a natureza inferior e todos os homens com a cultura superior, respectivamente.³⁶ Warren filia-se a Sherry Ortner, que argumenta que as mulheres são desvalorizadas e subordinadas justamente porque são vistas como mais próximas à natureza do que os homens que, por sua vez, são associados com a cultura. A partir dessa lógica, assim como a cultura controla a natureza, os homens controlam as mulheres.³⁷

Por outro lado, Warren expõe que a antropóloga Peggy Sanday defende que a subordinação das mulheres não é universal, como alega Ortner, tampouco associada a uma inferioridade da natureza.³⁸ Baseada em um estudo com 150 sociedades tribais, Sanday argumenta que nas sociedades nas quais as forças da natureza são sacralizadas, as mulheres detêm um poder que os homens não têm. Entretanto, considerando a afirmação de Sanday de que quando os homens dominam as mulheres geralmente ocupam um papel inferior ao deles, Warren afirma que as premissas (1) e (2) referem-se a sociedades não-primitivas (*nonprimal*), como a ocidental, o que justifica seu recorte no argumento B: “[p]elo menos nas sociedades ocidentais”.³⁹

Continuando a avaliação sobre as premissas (1) e (2), Warren explica que, historicamente, assim como nem todos os grupos de ho-

35 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 51.

36 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 51.

37 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 51.

38 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 51.

39 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 51-52.

mens ocuparam posições de poder e privilégio (relação entre negros e brancos, por exemplo), alguns grupos de mulheres ocupam posições de poder, especialmente em relação a outras mulheres. É o caso, por exemplo, de mulheres brancas que contratam mulheres negras como empregadas domésticas.

Entretanto, Warren explica que essas diferenças entre as mulheres se refletem na forma como as premissas são formuladas. As duas premissas devem ser observadas no contexto histórico “no qual” e “quando” há separação entre as esferas da cultura e da natureza (premissa 1) e há associação de homens, os “de cima”, com a cultura superior, e, mulheres, as “de baixo”, com a natureza inferior.⁴⁰

Warren enfatiza que mesmo as mulheres ocidentais que ocupam posições de poder e privilégio são comumente reportadas em termos de gênero, ambíguos, associadas a características “masculinas” ou têm mais poder e privilégio do que outras pessoas, mas menos do que os homens.⁴¹

No que tange à premissa (3), Warren argumenta que as filósofas ecofeministas concordam que as mulheres foram falsamente conceituadas como inferiores aos homens, com base em três suposições equivocadas: determinismo biológico, essencialismo conceitual e universalismo.⁴²

O determinismo biológico posiciona incorretamente as mulheres como biologicamente mais próximas à natureza do que os homens, especialmente em virtude de suas capacidades reprodutivas, ou estabelece uma essência biológica às mulheres (“a natureza da mulher”). O essencialismo conceitual pressupõe erroneamente que o conceito de mulher é unívoco, que capta condições essenciais da

40 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 52.

41 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 52.

42 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 52-53.

mulher ou da feminilidade. O universalismo supõe incorretamente que todas as mulheres compartilham um conjunto de experiências simplesmente pelo fato de serem mulheres.⁴³

Embora as filósofas ecofeministas concordem com a existência dessas três suposições (determinismo biológico, essencialismo conceitual e universalismo), elas vêem diferentes implicações para cada uma delas. Segundo Warren, Victoria Davion, por exemplo, rejeita a noção de “fêmea” (*female*) ou “feminino” (*feminine*), pois esses termos reforçam o universalismo e o determinismo biológico. Davion chama essas posições de “ecofemininas” e não de “ecofeministas”.⁴⁴

Segundo Warren, Chris Cuomo concorda com a distinção de Davion e diferencia também “ecofeminismo” e “feminismo ecológico”, associando a filosofia ecofeminista com o feminismo ecológico e distanciando-se do ecofeminismo. Com isso, Cuomo visa à distinção da filosofia ecológica feminista de visões espirituais do ecofeminismo ou que tenham noções problemáticas da mulher e da feminilidade, ligadas essencialmente à natureza. Val Plumwood também critica as ecofeministas que supõem, baseadas no determinismo biológico, que as mulheres estejam mais próximas da natureza.⁴⁵ Warren ressalva que, ao contrário de Cuomo, ela utiliza os termos “filosofia ecofeminista” e “filosofia feminista ecológica” alternativamente.⁴⁶

A quarta razão pela qual a lógica da dominação é básica para as estruturas conceituais opressoras é a conexão entre a “dominação” das mulheres, dos outros “Outros” humanos e da natureza, em razão

43 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 53.

44 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 53.

45 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 53.

46 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 53. Sobre a crítica de Sônia T. Felipe ao ecofeminismo de Warren, cf. FELIPE, Sônia T. A perspectiva ecoanimalista feminista antiespecista. In: STEVENS, Cristina. OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. ZANELLO, Valeska. (org) *Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas*. Florianópolis, Ed. Mulheres, 2014, p. 52-73.

da premissa (4) dos argumentos (a lógica da dominação), e que implica na diferença entre “opressão” e “dominação”.⁴⁷

A opressão consiste em estruturas institucionais, estratégias e processos pelos quais alguns grupos (*downs*) são limitados, inibidos, coagidos ou impedidos de mobilizar recursos para determinados objetivos, limitando suas escolhas e opções. Instituições opressoras usam várias ferramentas de subjugação (por exemplo, violência, ameaças, exploração, colonização, exclusão) para reforçar o poder e o privilégio dos “de cima” em sistemas opressores e para impor a subordinação ou dominação dos “de baixo.”⁴⁸

A dominação, por sua vez, é uma dessas ferramentas de subjugação, pois ela reforça o poder e os privilégios dos “de cima” sobre os “de baixo” em relações de dominação e subordinação. “Toda opressão envolve dominação. Em contrapartida, nem toda dominação envolve opressão.”⁴⁹ A opressão implica em tolher a liberdade de fazer escolhas e opções. Portanto, não-humanos, por não terem tal liberdade, não podem ser “oprimidos”, apenas “dominados”. Para Warren, apenas alguns animais não-humanos podem ser oprimidos⁵⁰, embora não especifique quais. “Dado que, no contexto cultural ocidental, presume-se que minerais e rios não têm a capacidade de fazer escolhas ou entreter opções, nesses casos, o que é fundamental é a lógica da dominação, não a lógica da opressão.”⁵¹

Warren afirma que, ao longo de sua proposta teórica, ela usa os termos com critério. Assim, essa distinção entre os conceitos é im-

47 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 55.

48 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 54.

49 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 55.

50 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 54.

51 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 55.

portante ao analisar suas formulações, ou seja, ela conscientemente emprega o termo “estruturas conceituais opressoras” para tratar das relações de dominação e subordinação. Da mesma forma, as estruturas conceituais opressoras geram a lógica da dominação, e não a lógica da opressão.⁵²

Warren esclarece que a lógica da dominação pressupõe que existem diferenças relevantes entre os grupos, sejam eles humanos ou não-humanos, que os tornam superiores ou inferiores em determinados aspectos. Contudo, dessas diferenças não devem derivar juízos morais. Nesse contexto, a racionalidade é uma característica que torna humanos dotados dela superiores a seres não racionais, mas isso não implica que os humanos tenham permissão moral para agir de qualquer forma com aqueles. Para tanto, seria necessária a lógica da dominação.⁵³ Ademais, a rejeição da lógica da dominação também não especifica o que os “de baixo” podem fazer para abolir a dominação exercida pelos “de cima” (o uso de violência, por exemplo).⁵⁴ Resumindo, Warren afirma que existem quatro razões para se rejeitar a lógica da dominação, a saber:

1. a superioridade, ainda que moral, não justifica a subordinação;
2. a diferença, por si só, não justifica a dominação;
3. historicamente, pelo menos nas sociedades ocidentais, as estruturas conceituais opressoras que justificam a dominação das mulheres e da natureza têm sido machistas; e
4. a lógica da dominação conecta a dominação das mulheres, dos outros “Outros” humanos e da natureza, ainda que conecte também a opressão das mulheres, dos outros “Outros” humanos e de alguns animais não-humanos.⁵⁵

52 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 55.

53 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 54.

54 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 54.

55 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 54.

Warren conclui que o foco nas estruturas conceituais pressupõe que elas são aprendidas e podem ser mudadas, ou seja, não são geneticamente programadas. Contudo, tendo em vista que mudar a estrutura conceitual geralmente implica em alterar crenças profundamente arraigadas, a tarefa pode tornar-se simples, mas não fácil. Mudar ou abandonar um sistema de crenças familiar e confortável, assim como desmanchar as instituições e comportamentos que ele justifica, pode envolver um profundo exame de consciência, o que é perfeitamente possível para a versão da filosofia ecofeminista defendida por ela.⁵⁶

Como exemplo, é possível citar a desvalorização do trabalho da mulher, que pode ser vista como reflexo de uma estrutura conceitual opressora segundo a qual as mulheres são vistas do lado “de baixo”, com menos valor e privilégio, sujeitas ao poder exercido pelos homens. Da mesma forma ocorre com as esferas animal e ambiental: com o uso de animais em experimentos ou a construção de uma usina hidrelétrica em uma área de preservação ambiental. Ambos, animal e ecossistema, são associados ao lado “de baixo” e são sujeitados à mesma lógica da dominação. Desconstruir tal lógica e abandonar esses sistemas de exploração das mulheres, dos animais e da natureza é possível sob a ótica da filosofia ecofeminista de Warren, mas demandam grande reflexão.

A reformulação do feminismo na filosofia ecofeminista

A partir da análise das cinco características das estruturas conceituais opressoras, Warren defende a necessidade de reconceber o feminismo, a filosofia feminista e a ética ambiental. Assim, formula o argumento “C”:

56 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 56.

(C)

1. O feminismo é, minimamente, um movimento para pôr fim ao sexismo.

Mas,

2. o sexismo é conceitualmente ligado ao naturismo.

Assim,

3. o feminismo é (também) um movimento para pôr fim ao naturismo.⁵⁷

Com esse argumento, a lógica do feminismo tradicional leva ao acolhimento do feminismo ecológico, ou seja, do ecofeminismo. Warren propõe que o feminismo incorpore a consideração moral de não-humanos, isto é, as feministas devem se comprometer com a abolição do naturismo, entendido como sistema de dominação.⁵⁸

Contra o argumento de que as feministas devem se opor à lógica da dominação somente quando ela se aplica a humanos,⁵⁹ Warren defende que essa é uma objeção à ética ambiental *per se*, não somente ao ecofeminismo. A autora parte do pressuposto de que o princípio da ética ambiental é de que a natureza não humana merece consideração moral por parte dos humanos. É isso que propicia o qualificativo “ambiental” em uma ética.⁶⁰

Contra outra forma de oposição, baseada na premissa de que a ligação entre o sexismo e o naturismo é conceitual, Warren responde que existe um enredamento histórico profundo sobre os conceitos de mulher e natureza. A compreensão dessas associações negativas entre ambos permite compreender como elas continuam a permear,

57 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 56.

58 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 56.

59 A autora explica que essa objeção pode ser feita na tentativa de rejeitar o seu argumento C, invocando, por exemplo, a diferença entre dominação e opressão, segundo a qual a lógica da dominação se justificaria somente no caso de não-humanos por ser uma situação somente de dominação e não opressão. WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 57.

60 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 57.

reforçar e justificar comportamentos, políticas, teorias, instituições e sistemas de dominação.⁶¹

Warren alega que os conceitos de mulher e natureza são construídos socialmente,⁶² ou seja, o significado desses conceitos “inclui e reflete fatores tais quais raça/etnia, classe, idade, orientação afetiva, capacidade, religião (ou sua falta), localização geográfica e nacionalidade.”⁶³

Warren ressalta também a importância filosófica das diferenças linguísticas. Em contextos ocidentais, a linguagem sexista-naturista reforça e perpetua a dominação injustificada da natureza e das mulheres.⁶⁴ “A linguagem sexista-racista-naturista é a linguagem da dominação. Linguagens de dominação são cruciais para implementações eficazes da lógica da dominação por colonizadores.”⁶⁵

Warren conclui que além de ligar conceitos linguisticamente, a linguagem que uma pessoa usa pode também ligar conceitos conceitualmente, por isso as conexões linguísticas têm significância conceitual. Dessa forma, não é possível objetar o argumento C.⁶⁶

Warren defende que sua filosofia ecofeminista envolve uma revisão, tanto da filosofia feminista quanto da ética ambiental. A autora formula o argumento “D”, sobre a reconcepção da filosofia feminista:

(D)

1. Minimamente, a filosofia feminista é um compromisso com a eliminação do sexismo e do viés masculino de gênero na filosofia, colocando em seu lugar posições filosóficas e práticas que não sejam sexistas nem baseadas no gênero masculino.

61 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 57-58.

62 Entretanto, Warren esclarece que alegar que esses conceitos são socialmente construídos não nega a existência real de mulheres e não-humanos. WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 58.

63 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 58.

64 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 59.

65 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 60.

66 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 61.

Mas,

2. O viés de gênero masculino, na filosofia, é conceitualmente ligado ao viés naturista.

Assim,

3. A filosofia feminista deve (também) envolver o compromisso com a eliminação do naturismo e o viés naturista na filosofia e colocar no seu lugar posições filosóficas e práticas que não sejam naturistas nem baseadas no naturismo.⁶⁷

Warren ressalta que embora haja divergência entre as filósofas sobre os conceitos de sexismo, viés masculino, naturismo e viés naturista, a reconceitualização (*reconceptualization*) se justifica pelo fato de o sexismo e o naturismo estarem conceitualmente ligados por uma estrutura conceitual opressora e machista, pela lógica da dominação.⁶⁸

Nesse sentido, Warren elabora o argumento “E”, para a ética ambiental:

(E)

1. Minimamente, a ética ambiental é um duplo compromisso com a considerabilidade moral da natureza não humana e com a eliminação do naturismo na teoria e prática ética.

Mas,

2. O naturismo é conceitualmente ligado ao sexismo.

Assim,

3. A ética ambiental deve (também) implicar o compromisso com a eliminação do sexismo na teoria e prática ambiental.⁶⁹

Warren afirma que justifica o argumento “E” ao longo de toda sua teoria, mas reforça que a justificativa ecofeminista para recon-

67 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 63.

68 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 63.

69 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 63.

ceber a ética ambiental ocorre porque o naturismo, ao qual todos os eticistas ambientais se opõem, é conceitualmente ligado ao sexismo, por meio de uma estrutura conceitual opressora e machista que funciona com a lógica da dominação.⁷⁰

Warren formula esses três silogismos (“C”, “D” e “E”) para mostrar, logicamente, a necessidade de reformular o feminismo (silogismo “C”) e a filosofia feminista (silogismo “D”), a partir da filosofia ecofeminista e seus preceitos, e a ética ambiental (silogismo “E”), a partir do feminismo e seu compromisso com a abolição do naturismo.

Assim, ela afirma que há uma conexão conceitual entre o sexismo e o naturismo e, dessa forma, tanto o feminismo deve incorporar a abolição do naturismo, quanto a ética ambiental deve se comprometer com o fim do sexismo. Aliás, esse é o momento em que Warren ressalta a necessidade de atualização da ética ambiental, pois o foco de sua proposta é o feminismo, que deve ser reconcebido. Contudo, ressalta-se que, nesse momento, Warren não especifica nenhuma corrente do feminismo, tampouco da ética ambiental.

Deve-se observar, também, que os silogismos “A” e “B”, expostos no item anterior, são formulados de forma diferente desses últimos, pois eles são os argumentos do naturismo e do sexismo, respectivamente, presentes no contexto da lógica da dominação e, portanto, visam demonstrar como funciona essa lógica, que deve ser rejeitada.

Considerações finais

Conforme exposto no início do presente artigo, o objetivo que se estabeleceu foi o de mostrar os argumentos de Warren em favor da reformulação do feminismo, a fim de que incorpore também a pers-

70 WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy*, p. 63.

pectiva ambiental. Warren muitas vezes silencia sobre pontos importantes da ética não-antropocêntrica, mas se limita a tratar em termos “ambientais”, sem, contudo, se posicionar claramente em favor de uma ética animal. Os limites de Warren não são tratados no presente texto,⁷¹ mas eles não impedem que sua filosofia ecofeminista tenha um alcance: o de denunciar a lógica da dominação que permeia as relações pautadas em dualismos de valor e que visam justificar a dominação de uns em relação a outros.

Por meio de silogismos, ou seja, valendo-se do qualitativo filosófico de sua proposta ecofeminista, Warren demonstra como todas as formas de dominação estão ligadas conceitualmente e são justificadas moralmente em contextos de opressão. Por uma questão de coerência, se o feminismo se compromete moralmente com o fim de todas as formas de opressão, ele deve estender também sua moralidade para além da opressão humana sexista. Se racismo, heterossexismo, elitismo e outros “ismos” de dominação devem ser abolidos, o especismo também o deve.

Como foi explicitado, Warren não usa o termo especismo para se referir à dominação injustificada da natureza, mas sim naturismo. Embora muitas ecofeministas critiquem as éticas ambientais e animalistas defendidas por homens, em razão do caráter machista que apresentam, compreendemos que essa crítica não se estende ao uso do termo especismo, cunhado por Richard D. Ryder na década de 1970 para designar a discriminação praticada por humanos contra outras espécies. O uso do termo permite dar visibilidade a tal prática, sem incorrer no erro de defender uma ética ambiental que ignore os interesses de animais enquanto indivíduos, e não espécie.

Os dualismos são frequentemente denunciados pelas feminis-

71 Para uma análise dos alcances e limites da filosofia ecofeminista de Karen J. Warren, cf. ROSENDO, Daniela. *Ética sensível ao cuidado: Alcance e limites da filosofia ecofeminista de Warren*. 2012. 153 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

tas, ao mostrarem as consequências da dicotomia público/privado, que aprisiona as mulheres a tudo que é da esfera da casa, do cuidado, da reprodução, em oposição ao público e racional. Do lado de baixo do dualismo, ao lado das mulheres e do corpo, também está a natureza. Warren mostra que o dualismo em si não é problemático, mas passa a ser quando a diferença passa a ser valorada em termos de desigualdade. É a lógica da dominação que permite que as diferenças sejam valoradas e justificadas moralmente.

O feminismo reformulado por Warren propõe romper a barreira da espécie e ampliar o círculo de moralidade para além dos interesses humanos. Nesse sentido, as mulheres não podem se libertar sozinhas do machismo, deixando para trás os outros que são relegados ao lado de baixo dos dualismos, um lugar ao qual não pertencem.

Bibliografia

DEEGAN, M. J.; PODESCHI, C. W. The Ecofeminist Pragmatism of Charlotte Perkins Gilman. *Environmental Ethics*. Spring 2001, v. 23, n. 1, p. 19-36.

FELIPE, S. T. A perspectiva ecoanimalista feminista antiespecista. In: STEVENS, Cristina. OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. ZANELLO, Valeska. (org) *Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas*. Florianópolis, Ed. Mulheres, 2014, p. 52-73.

_____. Fundamentação ética dos direitos animais: O legado de Humphry Primatt. *Revista Brasileira de Direito Animal*. jan. 2006, v. 1, n. 1, p. 207-229.

_____. *Ética e experimentação animal: Fundamentos abolicionistas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.

ROSENDO, D. *Ética sensível ao cuidado: Alcance e limites da filosofia ecofeminista de Warren*. 2012. 153 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.

WARREN, K. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

_____. Feminism and Ecology: Making Connections. *Environmental Ethics*. Spring 1987, v.9, n. 1, p. 3-20.

_____. Taking Empirical Data Seriously: An Ecofeminist Philosophical Perspective. In: WARREN, Karen (ed.) *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997, p. 3-20.

_____. The Power and Promise of Ecological Feminism. In: *Earth Ethics: Introductory Readings on Animal Rights and Environmental Ethics*. 2000, p. 213-223.

Filmes
populares de
animação e as
narrativas
sobre humanos e
outros animais.

Tânia Regina Vizachri¹

Partindo do pressuposto que animações infantis são artefatos culturais que veiculam significados do que é e de como deveria ser o humano e que tipo de relações estes deveriam estabelecer com os animais, este artigo apresenta uma reflexão sobre os principais resultados da análise realizada na dissertação de mestrado *Animais humanos ou humanos animais: Um estudo so-*

1 Mestre em Estudos Culturais pela Escola de Artes, Ciências e Humanidades da USP. E-mail: taniarv@usp.br

bre a representação dos animais antropomorfizados nos filmes de animação a fim de mostrar como os filmes de animação têm discutido os direitos animais. Por fim, será feita uma breve reflexão sobre se essas animações podem auxiliar no desenvolvimento da empatia pelas outras espécies de animais.

O que são as animações e porque elas importam?

Atualmente, representações de animais fazem parte do imaginário cultural de nossa sociedade. Desenhos, mesmo os notoriamente violentos, são profundamente apreciados e um dos poucos gêneros infantis que todas as idades veem (WOJCIK-ANDREWS, 2000, p. 3). Grande parte dessas animações de longa-metragem utiliza a figura de animais como personagens principais de suas narrativas. Os filmes de animação estão entre as mais conhecidas produções que abusam da figura de animais. Curioso é observarmos que raras são as animações que não utilizam animais como personagens principais em interação com humanos ou que substituem completamente os próprios humanos. Esses animais são sempre representados com algumas características humanas – em maior ou menor grau - tal processo é chamado de antropomorfização. De origem grega, a palavra antropomorfismo – “anthropos” (homem) e “morphe” (forma) – significa o uso de características humanas na representação de animais, objetos, deuses, natureza, etc.

É possível conhecer a cultura e os valores de uma sociedade analisando suas narrativas porque estas codificam normas de consumo e crenças (Hirschman; Sanders, 1997, 53). Assim como as sociedades pré-letradas constroem mitos para explicar a origem das estruturas

sociais e seu relacionamento com a natureza e com as forças sociais, as sociedades modernas constroem narrativas que servem para o mesmo propósito (Hirschman; Sanders, 1997, 54). Elas podem tanto servir para explicar o relacionamento de humanos entre si, como destes com outras espécies e com o mundo natural, especialmente dicotomias e continuidades entre animais humanos e não humanos. Quando refletimos sobre as animações, estamos também refletindo sobre as narrativas criadas sobre as diversas espécies e suas ressonâncias éticas e socioculturais. Tais animações tornaram-se parte importante de nossa produção e consumo narrativo na cultura. Elas não só representam dilemas éticos, como também apresentam soluções para tais problemas, mesmo que seja apenas no imaginário. Elas carregam uma função mítica, ou seja, são uma tentativa de encontrar uma solução, mesmo que imaginária, para uma questão que está longe de ser resolvida em nossa realidade: a nossa relação com as outras espécies. São veículos que carregam significados do que é e de como deveria ser o humano e que tipo de relações estes deveriam estabelecer com os animais. Essas animações, assim como os mitos, tentam resolver questões que estão latentes em nossa sociedade. Como Douglas Kellner (2011) bem percebeu, as lutas ideológicas acontecem também nos produtos culturais. Assim, compreender a ideologia implícita nesses produtos é também compreender os conflitos não resolvidos em nossas sociedades. Tanto que tais animações tentam apresentar soluções para tais conflitos, mesmo que distintamente umas das outras.

Metáforas

É importante ressaltar que não podemos sempre reduzir os animais a simples metáforas do humano. O estudo da metáfora tem sido

amplamente utilizado para interpretar narrativas culturais, especialmente aquelas que usam as figuras de animais não-humanos antropomorfizados, isto é, com características humanas. O que pode servir como uma forma de naturalizar as relações sociais, apresentando-as como animais, justificamos-las como ‘naturais’ e, portanto, sem necessidade de questionamento (VIZACHRI, 2015, p. 138). Apesar de ser possível olharmos os animais desta forma, como um outro “eu”, ao procedermos assim, ignoramos todas as questões animais que ali estão colocadas possuindo a história traçada pelos animais conotações específicas, ligadas a noções particulares como ética e bem-estar (Burt, 2002, 30). Quando vemos a representação dos outros animais apenas como metáforas de humanos, isso ajuda a sustentar o mito de que os animais não podem ser vistos como pessoas, mas apenas como seres metafóricos, o que reforça a ideia de que o animal não tem uma vida digna de valor e de interesse, sendo permitido, então, seu uso de diversas formas, servindo a poderosos interesses. Ocorre, então, a fetichização (VIZACHRI, 2015, p. 141) dessas representações que são vistas como os nossos desejos, ignorando as relações culturais, sociais, históricas, ambientais que os produziram, tornando nula toda questão política envolvida. E as histórias que contam dilemas animais não podem ter sua discussão ética anulada, afinal, como construções humanas, elas carregam em si uma série de significados sobre a maneira que nossa sociedade estabeleceu relações com os animais. A proposta é olharmos as representações dos outros animais como algo maior da expressão de nossa cultura e da relação desta com a natureza e com os outros animais.

Aumento do número:

Apesar de algumas animações de longa-metragem do século XX já abordarem o tema dos direitos animais, é no século XXI que au-

menta a sua produção ganhando tanto destaque que elas estão entre as animações que arrecadam maior bilheteria. Enquanto no século XX havia apenas quatro filmes populares de animação, produzidos nos EUA, que discutiam a questão da ética entre humanos e animais² - *Bambi* e *Dumbo* – ambos produzidos no início da década de 1940; *A dama e o vagabundo* (1955) e *101 Dálmatas* (1961), sendo todos da Disney, de 2000 a 2013 vemos dezenove animações de quatro estúdios diferentes que tratam dessa relação ética entre humanos e animais (VIZACHRI, PIASSI, 2015, p. 200). É possível observar, então, um crescimento de produções sobre a temática que tem se tornado cada vez mais frequente em todos os setores sociais. Não apenas aumentou a quantidade de produções, como também a variedade das temáticas apresentadas. Apesar das animações do século XX já apresentarem discussões relativas à ética para com os animais, respectivamente, nas seguintes atividades: entretenimento, caça, abandono e uso de pele. No século XXI há uma diversificação desta temática, ao tratar do uso de animais para alimentação, a criação de peixes em aquário, o tráfico de animais selvagens, a perda de território, a modificação genética, o retorno de animais criados em cativeiro a seu habitat original, os animais considerados pestes, entre outros (VIZACHRI, PIASSI, 2015, p. 204). Essa diversificação das temáticas está diretamente relacionada com as questões levantadas pelos pensadores que questionaram a nossa relação com os animais. Uma das primeiras propostas práticas dos direitos animais – juntamente contra a vivissecção – foi banir a caça, por Henry Salt em 1892, mesmo tema apresentado em *Bambi*, primeira animação estadunidense de longa metragem a tratar do assunto. A discussão sobre o uso de ani-

2 Consideramos animações com o tema que tratam da ética entre humanos e outros animais aquelas que apresentam em sua temática conflitos similares aos vivenciados pelos animais e provocados por humanos em nossa sociedade.

mais para alimentação inicia-se em 1964 com a publicação de *Animal Machine* de Ruth Harrisson e ganha fôlego em 1975 com a publicação de *Libertação Animal* por Peter Singer, só a partir de 2000 é que vemos tal discussão nas telas em animações de longa-metragem, como em *Fuga das Galinhas*. Isso porque além de acompanhar o pensamento da época, a animação precisa tratar de questões populares para serem compreendidas e aceitas. Quanto mais a discussão se populariza, mais as mídias tratam do tema.

Como a tecnologia e a cultura estão em permanente mudança, assim também está o público consumidor, portanto, a perfeição das representações foram aprimoradas tanto com relação ao habitat no qual os animais estão inseridos quanto à fidelidade com relação às características da espécie dos animais e também aos assuntos mais voltados à ética animal e ambiental. Houve assim uma mudança qualitativa e os animais têm sido mais fielmente representados quanto às suas características físicas, aos seus movimentos e aos seus habitats, é o que constata também Randy Malamud, em seu artigo *Animal Animated Discourse* (2007). Além do mais, os animais não humanos têm sido representados com uma sensibilidade mais aguçada quanto aos seus desejos e intenções. Se observarmos a representação do rato, por exemplo, podemos observar uma grande mudança nesse processo. O primeiro rato famoso nas animações foi o Mickey Mouse, o último Remy – protagonista em *Ratatouille*. Há uma enorme diferença nas representações deles (VIZACHRI, 2014, p. 7107). Podemos atribuir tal mudança tanto devido ao desenvolvimento da tecnologia computadorizada pós *Toy Story* (1995) que tem retratado tudo de forma mais realista, como também devido a uma mudança no olhar do telespectador, que tem se voltado progressivamente à questão de como estamos tratando os animais (VIZACHRI, 2015, p. 201).

Recorte das animações:

A fim de mostrar como os filmes de animação infantis têm tratado sobre a questão dos direitos animais, foi realizado um recorte no qual os filmes exemplificados precisariam ter personagens principais figurados tanto como humanos como outros animais, para entendermos como é representada a relação entre espécies. A intersecção entre todas as animações é o enredo onde aparece, de forma explícita, conflitos entre interesses humanos e interesses animais de outras espécies. A divergência está no assunto e no tipo de relação com o animal que é representado. Foram escolhidos alguns tipos de relações estabelecidas com os animais que são retratadas nas animações: espetáculo, companhia, exotividade, alimentação, perigo.

- *Fuga das Galinhas* e *Bee Movie*: alimentação.
- *Up* - altas aventuras: exotividade e companhia
- *Madagascar*: entretenimento
- *Ratatouille*: “peste”

A opção por exemplificar com as animações produzidas pelas mídias de massa estadunidenses ocorre devido à grande influência que esses filmes têm entre as crianças, uma vez que crianças de todas as classes têm acesso a eles, diferentemente de animações de outras nacionalidades, por exemplo, e fundamentada nos Estudos Culturais os quais reivindicam a importância do estudo dessas mídias de massa como lócus das lutas concretas da sociedade, por considerar “(...) a cultura veiculada pela mídia não pode ser simplesmente rejeitada, considerada banal, um produto da cultura dominante, mas deve ser interpretada e contextualizada de modo diferente dentro da matriz

dos discursos e das forças sociais concorrentes que a constituem.” (Kellner, 2001, 27).

Sinopse

Segue, em ordem alfabética, a sinopse própria dos filmes escolhidos como exemplo:

- *Bee Movie* (2007 – DreamWorks)

No longa-metragem, a história é contada por uma abelha macho chamada Barry B. Benson. Recém-graduado no colégio, ele precisará escolher sua carreira definitiva. Barry quer uma chance de conhecer como é a vida fora da colmeia e escapa disfarçado de polinizador. Nessa aventura acaba se perdendo e, devido à chuva, é impossibilitado de voltar para casa. Abriga-se na casa de Vanessa que o defende do namorado dela que quer matar Barry. A partir de então, desenvolve-se uma grande amizade entre Vanessa e Barry, que chega a se apaixonar por ela. Barry começa a conhecer a vida fora das colmeias e quando vai ao supermercado percebe que há uma produção industrializada de mel. Barry decide investigar e processar a raça humana pela exploração das abelhas.

- *Fuga das galinhas* (2000 – DreamWorks)

No longa-metragem as galinhas vivem em uma fazenda e trabalham como escravas, produzindo ovos até não poderem mais e virarem recheio de torta. Ginger é a líder delas e decide que as galinhas deveriam aprender a voar para escapar da servidão, pois não querem o fim de virar tortas. Até que Rocky, um galo que fugiu do circo, entra na granja pulando a cerca por acaso. Ginger vê em Rocky a esperança para ensiná-las a voar e escapar de seu destino de virar torta.

- *Madagascar* (2005 – DreamWorks)

Animais do zoológico de Nova York são transferidos para Madagascar e se perdem no caminho. O conflito mostrado é o desejo dos animais em ver a selva e a sua vivência no zoológico. No *Madagascar 2: escape to África*, os animais voltam para África e encontram sua “família”. O conflito mostrado é de animais criados em cativeiro, mas que novamente têm a chance de voltar a seu habitat.

- *Ratatouille* (2007 – Pixar)

O personagem principal é Remy, um rato que vive em esgotos, mas que não se conforma em comer restos de alimentos. Remy gosta de cozinhar e numa fuga pelos encanamentos de Paris chega à cozinha de Gusteau, restaurante mais fino de Paris. Nela encontra Linguini, um jovem herdeiro de Gusteau, mas sem talento algum para a cozinha. Remy se aproxima de Linguini e o guia na cozinha.

- *UP - altas aventuras* (2009 – Pixar)

Carl é um idoso que perde sua esposa sem conseguir realizar o sonho conjunto de conhecer o paraíso das cachoeiras. Carl tem como ídolo Muntz, um explorador que busca recuperar a fama ao encontrar uma ave exótica perdida na América do Sul. Carl conhece Russel, um escoteiro mirim que bate em sua porta querendo ajuda-lo. Carl está prestes a perder sua casa e ser levado ao asilo quando consegue fazê-la voar devido a milhares de balões que saem de sua chaminé. Russel embarca junto a Carl nesta viagem em busca do paraíso das cachoeiras na América do Sul.

O que essas animações têm em comum?

Todas as animações analisadas na dissertação *Animais humanos ou humanos animais: Um estudo sobre a representação dos animais antropomorfizados nos filmes de animação* (VIZACHRI, 2014) iniciam com os animais em uma situação de apuros devido a algum problema imposto por humanos. *Ratatouille* mostra o problema que a segregação social de um animal que é visto como peste e que a humanidade deseja exterminar. *Fuga das Galinhas* e *Madagascar* mostram o problema de animais que estão aprisionados para servir a interesses humanos. *Bee Movie* mostra o problema de animais que têm o seu produto “roubado” por humanos. *Up – altas aventuras* apresenta um animal selvagem e exótico que não quer ser capturado para interesses humanos, seja este para fins científicos ou como instrumento de caça. Todas essas situações nas quais os animais estão colocados nas histórias são similares as que suas espécies vivenciam em nossa sociedade.

Entretanto, as soluções apresentadas para a resolução desses conflitos estão longe de ser unânimes, mesmo quando os problemas apresentados são similares. Por exemplo, *Fuga das Galinhas* e *Madagascar*, embora apresentem o problema do aprisionamento dos animais, o mostra de formas diferentes. Na primeira animação o ambiente onde as galinhas estão aprisionadas é uma granja, caracterizada com arame farpado acentuando, assim, o fato das galinhas estarem aprisionadas. As cores neutras e escuras, também realçam o tom de monotonia e falta de novidades do lugar, dando a entender que não é um local agradável. Esse local é caracterizado como extremamente ruim, tanto que as galinhas desejam sair de lá, inclusive sendo possível a interpretação do local como um campo de concentração

(VIZACHRI, 2014, p. 95). Já em *Madagascar*, o ambiente no qual os animais estão aprisionados (zoológico) é mostrado positivamente, como um local, bom, agradável e seguro, onde os animais são muito bem tratados e não precisam se preocupar com o alimento nem com a origem dele. Tanto que os animais gostam de estar em tal situação e até cogitam voltar para lá depois que vivenciam as dificuldades de viver livres na natureza (VIZACHRI, 2014, p. 116).

O desfecho também é diferente quando o assunto é o consumo de produtos animais. *Bee Movie* apresenta como positivo o consumo do mel de abelhas, propagando a ideia de que as abelhas só polinizam porque humanos consomem mel. Se humanos não consumirem mel elas param de polinizar e, conseqüentemente, as flores desaparecem. Então o consumo de mel por humanos é mostrado como necessário, normal e natural, como se houvesse uma “lei natural” que regesse a relação entre humanos e animais a qual autoriza os humanos a se apropriarem de produtos animais, caso isso não ocorra, haveria desequilíbrio na natureza (VIZACHRI, 2014, p. 103). Por outro lado, *Fuga das Galinhas* apresenta como ruim o consumo de ovos e de frango por humanos, uma vez que a produção dos ovos pelas galinhas pode levá-las à morte. Assim, as galinhas desejam tanto a vida que se recusam a trabalhar como produtoras de ovos. Elas são capazes de questionar a possibilidade de vida além da cerca e desejá-la. Desejam tanto escapar quanto um ser humano deseja e quanto os animais de utilidade desejam quando tentam escapar do caminho do cativeiro (VIZACHRI, 2014, p. 94).

Quanto à questão se os animais devem viver em seu habitat natural ou com humanos, a resposta depende da situação na qual o animal está inserido. Alguns animais como Remy, em *Ratatouille*, e Barry, em *Bee Movie*, encontram o seu lugar dentro da sociedade humana. A primeira animação é a história de aceitação de um rato em uma

cozinha, a qual mesmo hoje, entre os defensores da ética animal, é controversa. Em um mundo onde as questões sobre ética para com os animais se tornam cada vez mais presentes e difundidas, onde se discute que animais a ética deve abranger e como tratá-los, *Ratatouille* radicaliza e cria uma conjectura onde imagina a possibilidade incluir um rato em uma cozinha. Apesar de fantasiosa, a animação mostra uma nova possibilidade de nos relacionarmos com os ratos, diferente da que nossa cultura tem estabelecido até então. Ela reforça a ideia de que humanos e animais possam viver juntos sem exploração (VIZACHRI, 2014, p. 89). Já em *Bee Movie*, a abelha protagonista encontra sua profissão que é trabalhar com humanos no campo do direito. Dado o sucesso do seu processo contra a humanidade, a abelha vira advogado e decide não apenas defender as abelhas, como também os humanos e o consumo de mel e produtos animais por esses (VIZACHRI, 2014, p. 100).

Outros filmes de animação, no entanto, já apresentam o habitat natural como ideal, a exemplo de *Up – altas aventuras* e *Fuga das Galinhas*. No final do primeiro filme, humanos e os outros animais voltam para seus respectivos lugares de origem: a ave ‘narceja’ volta para cuidar de seus filhotes na floresta, Carl, Russel e o cão Dug voltam à civilização. Carl cuida de Dug e dos outros cachorros que eram de Muntz (VIZACHRI, 2014, p. 114). No final do segundo, *Fuga das Galinhas*, as galinhas saem do encarceramento da granja para viver na “ilha deserta”, local onde viverão felizes (VIZACHRI, 2014, p. 94). Por outro lado, em *Madagascar* problemas da reinserção dos animais na natureza são discutidos, uma vez que eles estão presos em um zoológico e alguns sonham em conhecer a natureza e a sua “descendência”. Embora essa animação mostre o zoológico de forma idealizada os animais não voltam para lá, uma vez que eles buscam a liberdade e lá não poderão encontrá-la (VIZACHRI, 2014, p. 120).

Todas as animações apresentam a cultura e o ser humano como valores positivos, excetuando *Fuga das Galinhas* uma vez que apresenta os humanos como vilões da história. As galinhas não são necessariamente boas, são vítimas. Embora haja alguns conflitos entre elas, não há nada que as desuna a ponto de tornar alguma má ou vilã. A relação entre quem é o vilão e quem é a vítima é assim mostrada justamente porque são as galinhas as personagens principais do filme, são elas que estão aprisionadas e desejarão a liberdade, restrita pelos humanos. Todavia, essa animação não diz que ser animal é bom ou coloca a animalidade nem a humanidade como um valor positivo (VIZACHRI, 2014, p. 93). Em todas as outras animações, ser humano e cultura foram tratados como valores positivos, tanto que até os animais podem se tornar “mais humanos”, trabalhando com/para humanos, como em *Ratatouille* e *Bee Movie*, através do trabalho os animais se dignificam e se tornam integrantes da sociedade humana.

Dentre os argumentos para a exploração dos animais por partes de humanos, a falta de inteligência está entre o mais explícito e comentado. Tanto as galinhas em *Fuga das Galinhas*, como as abelhas em *Bee Movie* são chamadas de “burras” pelos humanos que a querem explorá-las (VIZACHRI, 2014, p. 99). O argumento da falta de capacidade cognitiva serve para justificar a inferioridade dos animais tornando, assim, um direito da humanidade a utilização de animais. Outros argumentos utilizados para a exploração das abelhas são os direitos naturais e divinos invocados pelo dono da indústria de mel no tribunal. Esses são argumentos comumente utilizados no senso comum para justificar a utilização de animais para os mais diversos fins.

Todas as animações apresentam a fala como um elemento estruturante de humanos ou da humanização dos animais. Assim, os animais que não falam tendem a ser os vilões, como, por exemplo, os

cachorros no filme *Fuga das galinhas* são os únicos personagens que não falam (apenas latem) – eles são instrumentos do homem para manter o cercamento das galinhas - enquanto as galinhas (protagonistas) falam como humanos (VIZACHRI, 2014, p. 93). Assim também acontece em *Madagascar* no qual os animais que não falam no filme são dois: os peixes, porque eles irão servir como alimento para o leão, e, por isso, não podem falar para não provocar nenhum tipo de “piedade” por parte do espectador; e as fossas, pois essas são os predadores em Madagascar, e também não devem causar empatia por humanos, pois são os animais “maus” devido a natureza predatória (VIZACHRI, 2014, p. 119). Em *Ratatouille* os ratos conversam apenas entre si de modo que o telespectador compreenda-os, e até conversa com o personagem humano, embora não com fala. Em *Bee Movie* as abelhas não são apenas capazes de conversar entre si, como também com humanos. A única exceção seria a ave “narceja” de *UP - altas aventuras*, na qual a ausência de fala serve para ressaltar a sua não domesticidade e exotividade (VIZACHRI, 2014, p. 108).

Por ser uma animação, mesmo quando pretende-se denunciar algum tipo de exploração dos animais como *Bee Movie* ou *Fuga das Galinhas*, a realidade é sempre suavizada. Por exemplo, apesar de *Bee Movie* mostrar que as abelhas são forçadas a viverem em colmeias artificiais, porque sua rainha é deslocada para lá, e serem torturadas com fumaças, ele não conta detalhes sobre a criação de abelhas para a produção de mel. Como, por exemplo, a substituição deste por um líquido açucarado de baixa qualidade nutritiva, apenas em quantidade suficiente para as abelhas continuarem a produzir mel, o que faz com que as abelhas trabalhem duas vezes mais para continuar a produzir mel e, por isso, terão uma expectativa de vida reduzida (VIZACHRI, 2014, p. 101) *Fuga das galinhas* também não mostra todos os artifícios de uma granja para aumentar a produção de ovos – tais

como o controle da iluminação, por exemplo (VIZACHRI, 2014, p. 92).

Outro ponto importante a observarmos é o tempo no qual as animações estão situadas: geralmente no passado. Mesmo quando utilizam uma história localizada no presente, ao retratar elementos da natureza ou de alguma sociedade de animais sempre os retratam com características do passado. Como é o caso de *Up*: apesar de toda a história tratar de uma temática contemporânea, quando o protagonista está na natureza, começam a aparecer na história elementos do passado, como o dirigível, que é o antecessor do avião, criado e utilizado no final do século XIX e início do século XX (VIZACHRI, 2014, p. 114). Também *Bee Movie* é exemplar neste caso, pois toda a história passada entre humanos trata de uma questão atual, apenas a colmeia é caracterizada com elementos que lembram décadas passadas como, por exemplo, as abelhas utilizam um penteado típico da década 50, além de acessórios como óculos no formato gatinha, também famoso da época (VIZACHRI, 2014, p. 98). Esse contraste na história entre tempo presente – relacionado à cidade e humanos – e tempo passado remete a visão de que a natureza e os animais estariam em outro tempo diferente do nosso, atrasado. Como se fossem elementos primitivos, portanto, inferiores, que precisassem evoluir. Nenhuma das histórias aqui exemplificadas se passa em um tempo futuro.

Animações como possibilidade de desenvolver o afeto e a empatia

Embora muitas dessas animações sejam repletas de mensagens éticas vislumbrando um novo modo de lidar com os animais o que, de certa forma, é um reflexo dos nossos tempos em que crescem as discussões em torno da ética animal e ambiental, elas podem apresentar

resultados controversos. Se observarmos as vendas pós-filmes, veremos que mesmo as animações que tratam claramente de não consumir animais resultam em aumento da venda dos animais retratados nas animações. Em seu artigo, Osterhoudt (2004) mostra que a venda de peixe-palhaço e de dálmatas aumentou logo após a estreia de *Procurando Nemo* e *101 Dálmatas* (Disney, 1961). Então, podemos nos questionar o quanto esses filmes realmente podem auxiliar as crianças a conhecerem sobre os animais. O pesquisador inglês Randy Malamud, em seu livro *An introduction to animals and visual culture* (2012), levanta importantes questões sobre o aumento do consumo do peixe-palhaço após a estreia de *Procurando Nemo*:

As crianças olham para o peixe e pensam em Nemo e sua família? Elas estão prontas para ver o peixe, pensar no quão agradável é o filme, e não compreenderem que a ação deles traem a narrativa? Como funciona esse processo cognitivo ético? O que permite as pessoas serem indulgentes e não compreenderem que suas ações traem a narrativa? (MALAMUD, 2012, p. 144, trad. nossa)

Entretanto, dizer que aquilo que foi retratado nas animações não pode despertar nenhuma espécie de empatia com os outros animais seria uma inverdade. Serpell (1996, p. 173) aponta pesquisas que relacionam a nossa tendência em antropomorfizar animais como uma extensão do mesmo processo que nos ensina a empatizar. E porque não poderíamos pensar que antropomorfizar as outras espécies poderia desenvolver nossa empatia com os próprios animais? Transferir algumas características humanas aos animais pode gerar maior empatia, pois assim nos identificamos com eles, tornando-os objetos de nossa preocupação. Segundo Descola (1998, p. 25), o antropocentrismo, ou seja, a capacidade de se identificar com não humanos

em função de seu suposto grau de proximidade com a espécie humana, parece constituir a tendência espontânea das diversas sensibilizações ecológicas contemporâneas. Segundo o antropólogo, mesmo os defensores dos direitos animais estabelecem uma hierarquia de preocupação com as demais espécies, colocando os que apresentam maior semelhança conosco, portanto, mais próximos aos humanos, os mais propícios a causar empatia e preocupação ética. Sendo assim, quando aproximamos os animais dos humanos, através da antropomorfização, poderíamos aumentar a possibilidade de empatia para com eles aumentando, assim, a preocupação ética para com os mesmos?

As pesquisadoras italianas Borgi e Cirulli (2015), ao estudarem sobre atitudes em direção aos animais entre crianças que estavam no jardim de infância em escolas italianas, perceberam que a antropomorfização é um importante fator que influenciará na concepção que as crianças têm sobre os animais. Segundo as pesquisadoras, o resultado mais inesperado foi a alta preferência que as crianças tiveram pelos ratos, tanto entre garotos como entre garotas. Em outras pesquisas realizadas por outros autores, ratos estavam no mesmo patamar de desgosto que cobras e aranhas evocando medo e pouca afeição. Entretanto, nesse estudo o rato estava entre os preferidos, situado no mesmo nível do cachorro. Segundo as pesquisadoras, um dos fatores de influência pode ter sido o frequente contato que as crianças têm com representações antropomorfizadas nos livros e filmes infantis, como o Mickey Mouse, *Ratatouille* e o italiano Topo Gigio (BORGI, CIRULLI, 2015, p. 55). A antropomorfização e o apelo estético podem influenciar as atitudes em direção aos animais, assim como um melhor conhecimento comportamental dos animais ou mesmo o contato direto:

(...) parecem ser fatores relevantes que tem um forte impacto sobre o desenvolvimento de atitudes e podem ajudar crianças deixarem de lado preconceitos contra animais específicos (Prokop, Prokop and Tunnicliffe 2008; Ballouard, Brischoux and Bonnet 2011; Ballouard et al. 2013). Construir atitudes positivas em direção aos animais desde a infância é de importância primária porque o impacto do bem-estar animal e para o desenvolvimento de um relacionamento saudável e seguro entre criança e animais (BORG, CIRULLI, 2015, p. 56, trad. nossa)

Assim, podemos concluir que esses filmes podem ter um papel importante no desenvolvimento da afeição por outros animais, o que pode ser um passo importante no desenvolvimento da empatia e da preocupação ética com relação aos outros animais. Entretanto, cabe uma reflexão sobre o quanto isso auxilia na ampliação da empatia, da ética e, por fim, dos direitos.

Crianças, quanto mais novas, têm um forte senso de identificação com animais, sendo mais fácil projetar seus sentimentos neles, portanto, quando veem um animal, podem não ver outro ser, mas a si mesmas e as suas relações pessoais. Como dito por Serpell (1996), os adultos podem ser treinados para não pensarem de maneira antropomórfica, mas crianças terão dificuldade em fazer isso. Mesmo as animações aqui analisadas, que tratam de animais humanos, por mais que elas tratem de conflitos vividos por animais, são feitas por humanos, portanto, tratam de interesses humanos, não interesses propriamente dos animais retratados. Até mesmo porque, como representações de animais, essas figuras já perderam a conexão com a realidade, portanto, não podemos mais chamá-los de animais. Pode ocorrer, então, uma dissociação entre o que a criança vê e a sua ação

após o filme. Alguns elementos do filme levam a essa dissociação como o nome do animal, por exemplo. O animal que a criança vê no filme tem um nome particular, uma vida familiar, uma identidade que lhe confere uma particularidade que justifica o fato dele não querer ser consumido. Já o animal que ela compra, ele não tem vida particular nem identidade, é a imaginação do consumidor que lhe conferirá uma, o animal estava em uma loja, local próprio para consumo. Ou, quem sabe, seria possível dizer que quando a criança projeta seus sentimentos nos simulacros de animais, ela deseje comprar um semelhante para se sentir integrante daquela “família”, daquela vida que foi representada na animação. Portanto, é possível afirmar que essas animações podem auxiliar a ter uma afeição pelo animal, mas ainda é cedo para afirmarmos se são capazes de auxiliar na ampliação de direitos.

Considerações finais:

Diferentemente das fábulas, onde os animais são representados de forma alegórica, para substituir os humanos e passar uma mensagem moral, nessas animações há uma conjectura, pois passa a imaginar como o mundo seria se os animais se importassem com sua condição. E isso é próprio do nosso tempo que tem se preocupado com as questões geradas pela nossa relação com as outras espécies.

Podemos dizer que transferir algumas características humanas aos animais pode desenvolver o afeto para com aquela espécie. Entretanto, os animais das animações perderam os traços de conexão com a realidade. Por mais que tragam elementos que lembrem a realidade dos animais, tal realidade é suavizada, arbitrariamente construída. Afinal, a indústria cultural objetiva lucros e, para isso, não pode entrar em conflito com outras indústrias de exploração dos animais.

Portanto, assim como mostra elementos reivindicatórios ao mesmo tempo tenta anulá-los. Seu maior recurso para isso é naturalizar o uso dos animais para os mais diversos fins. Mesmo as animações que não naturalizam o uso de animais, como *Fuga das Galinhas*, representam a discussão em um tempo passado, provavelmente para retirar a discussão de nossa atualidade, apresentando-a como uma história que não tem validade no tempo presente. Simplesmente desfrutarmos dos animais falantes nos filmes de animação sem analisar as mensagens veiculadas é silenciar-se diante do relacionamento que estabelecemos com as outras espécies e deixar de refletir sobre essa herança cultural cujos maiores consumidores são as crianças.

Bibliografia

BINNGIEßER, J.; WILHELM, C.; RANDLER, C. Attitudes toward Animals among German Children and Adolescents. In: *Anthrozoos: A Multidisciplinary Journal of The Interactions of People & Animals*, v. 26, n. 3, September 2013, pp. 325-339.

BORGI, M.; CIRULLI, F. Attitudes toward Animals among Kindergarten Children: Species Preferences. In: *Anthrozoos: A Multidisciplinary Journal of The Interactions of People & Animals*, v. 28, n 1, n. March 2015, pp. 45-59.

BURT, J. *Animals in film*. London: Reaktion books, 2002.

DESCOLA, P. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. In: *Mana*. Rio de Janeiro, v.4, n.1, 1998.

HARRISON, R. *Animal Machine*. New York: Ballantine books, 1964.

HIRSCHMAN, E.; SANDERS, C. Motion Pictures as a metaphoric consumption. In: *Semiotica* v. 115 n. 1/2, 1997. 53-79pp

JOY, M. *Why we love dogs, eat pigs and wear cows: an introduction to carnism*. SanFrancisco: Conari press, 2010.

KELLNER, D. *A cultura da mídia*. SP: EDUSC, 2001.

KINDEL, E. A. I. *A natureza do desenho animado ensinando sobre o homem, mulher, raça, etnia e outras coisas mais...* 2003. 195f. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Rio Grande do Sul, 2003.

MALAMUD, R. Animal Animated Discourse. The Chronicle of Higher Education. 19 Outubro, 2007.

MALAMOUD, R. An introduction to animals and visual culture. London: Palgrave Macmillan (Edição Kindle), 2012.

OSTERHOUDT, S. Buying Nemo. E-THE ENVIRONMENTAL MAG

AZINE. Jun. 2004. Disponível em: <<http://www.earthtalk.org/magazine-archive/buying-nemo>>. Acesso em: 01 fev. 2014.

RANDLER, C.; HUMMEL, E.; PROKOP, P. Practical Work at School Reduces Disgust and Fear of Unpopular Animals. In: Society & Animals. v. 20, n. 1, 2012. Pp. 61-74.

SALT, H. S. Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress. Nabu Press, 2010.

SERPELL, J. In the company of animals. A study of human-animal relationships. NY: Canto edition published by Cambridge university press, 1996.

SINGER, P. Libertação animal. Porto Alegre: Lugano, 2004.

WOJCIK-ANDREWS, I. Children's films: History, ideology, pedagogy, theory. New York: Garland Publishing, Inc., 2000.

VIZACHRI, T. R. os problemas no uso da metáfora animal. In: Revista latinoamerica de estudos críticos animais. v.II,. n.I , maio, 2015.

VIZACHRI, T. R; PIASSI, L. P. C. Como as animações de longa-metragem têm acompanhado a discussão em torno dos direitos animais: um estudo a partir de Bee Movie e Fuga das Galinhas. In: Revista de Estudos da Comunicação. Curitiba, v. 16, n. 40, p. 198-213, maio/ago, 2015.

VIZACHRI, T. R. Animais humanos ou humanos animais?: Um estudo sobre a representação dos animais antropomorfizados em cultura. 2014. 137 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Troféus: a cruel exaltação da vitória

Renato da Silva Queiroz¹

*Nós vivemos debaixo do pano.
Pelo truque malfeito dos magos.
Pelo chicote dos domadores.
E o rufar dos tambores*

(Ivan Lins & Vitor Martins)

Os humanos atribuem-se uma posição de superioridade no universo dos seres viventes. Variadas concepções antropocêntricas justificam essa presunção de preeminência e

1 Professor Titular aposentado do Departamento de Antropologia da FFLC-USP, membro do grupo de pesquisa sobre Ética e Direito Animal e orientador do Diversitas – USP. E-mail: requeiro@usp.br

conferem legitimidade ao domínio que exercem ou almejam exercer sobre todas as outras espécies animais.

Keith Thomas, a propósito, assinala que desde o início da Idade Média um antropocentrismo exacerbado fundamenta o predomínio humano sobre a natureza, no seio da qual os animais não têm outro estatuto senão o de criaturas destinadas a servir aos nossos propósitos². Neste cenário, eles figuram como entes subjugados, desprovidos de direitos, explorados, objeto de gozo, uso, abuso e fruição – seres, enfim, reificados, considerados insensíveis e incapazes de expressar medo, dor, inteligência, sentimentos e desejos.

Este predomínio humano, assentado em recusas e negações, dá margem a diferentes modalidades de tratamento abusivo e cruel imposto aos animais.

Nos limites deste ensaio, os animais podem ser dispostos, *grosso modo*, em duas grandes categorias. Na primeira, agrupam-se as espécies domesticadas, aproximadas do nosso convívio, subjugadas, conhecidas, dóceis, que se prestam à satisfação de múltiplas necessidades. Na segunda, estão enfeixadas as não-domesticadas, distantes, selvagens, exóticas, ferozes, ameaçadoras, indóceis e desprovidas de serventia, a não ser para a caça e a pesca ou como exemplares aprisionados em circos, aquários e zoológicos.

O valor das espécies selvagens, aparentemente destituídas de utilidade, reside em seu exotismo e no desafio que representam para aqueles que se aventuram em abatê-las ou capturá-las, pois são consideráveis os riscos aí envolvidos, dadas a força, a agilidade e a agressividade desses animais – traços a um só tempo temidos e invejados pelos humanos. Aqui a figura do leão não poderia ser mais emblemática. Na mitologia grega, por exemplo, Hércules fora incumbido de arrancar a invulnerável pele do Leão de Nemeia, e o fez principiando

por asfixiá-lo até a morte. Em seguida, usou uma das garras do enorme animal para retirar o seu couro. O herói sentiu-se tão orgulhoso desta proeza que passou a se cobrir com a pele da fera.

Noticiou-se, em 2015, a morte de dois grandes animais, havidas no Zimbábue. O leão-símbolo conhecido como Cecil, flechado por um caçador norte-americano, enfrentou prolongada agonia antes de morrer. Em seguida, seu algoz decapitou-o e dele retirou a pele. Alguns dias depois, naquele mesmo país, um europeu matou a tiros um elefante. Cada um deles desembolsou cerca de R\$ 200.000,00 pela autorização que lhes concedeu o “prazer” e a “glória” de matar esses animais.

Estes “vencedores”, uma vez abatidas as suas presas, não deixam de exibi-las e, frequentemente, conservá-las, em parte ou inteiramente, como troféus. Trata-se de uma radical modalidade de domesticação, que se processa por meio da morte: afinal, suas cabeças e peles não se prestam à ornamentação de residências e espaços em que se congregam caçadores e pescadores? Mostrá-las como troféus expressa, reafirma e glorifica o poder humano, a sua supremacia sobre a natureza, sobretudo quando se trata de espécies ferozes e de grande porte.

Os despojos dos animais selvagens convertem-se, assim, em elementos da Cultura, testemunhando o domínio da Humanidade sobre a Animalidade, demarcando, ao mesmo tempo, as fronteiras entre esses universos antagônicos.

A Cultura esboça a sua identidade, os seus contornos, opondo-se à Natureza – ou a concepções de Natureza culturalmente concebidas. O antropólogo Claude Lévi-Strauss, a propósito, escreve que,

por suas pinturas faciais, ademais de outras práticas (aborto e infanticídio), os índios Mbaia do Mato Grosso exprimiam um horror à natureza: “era preciso estar pintado para ser homem; o que permanecia no estado natural não se distinguia dos brutos”³. É por meio do contraste com a animalidade que os humanos estabelecem a sua singular identidade.

Registra-se um processo similar nas relações entre sociedades humanas ou entre seus subgrupos: o fenômeno universal do etnocentrismo proclama a superioridade de uns em relação aos outros. É curioso constatar que as formulações etnocêntricas usualmente estigmatizam os “outros” como animais, negando-lhes o estatuto de humanos, promovendo, pois, a sua desqualificação, o seu rebaixamento: consuma-se, assim, a morte da humanidade do outro. Posto de outra maneira, o etnocentrismo e o antropocentrismo conjuram a empatia e a compaixão.

Entretanto, ao contrário dos outros animais, e orgulhosos de sua pretensa superioridade, os humanos, desprovidos de armas somáticas mortíferas, são os únicos que caçam, pescam e toureiam pelo mero prazer de matar, e empreendem também embates de extermínio intra-específicos⁴.

Tais condutas humanas parecem estar associadas à emergência das armas artificiais, sobretudo aquelas que permitem matar à distância. A este respeito, formulou-se a hipótese segundo a qual o acelerado desenvolvimento da cultura não teve como contrapeso a seleção de mecanismos inatos, que se processa em ritmo sempre muito mais lento, capazes de inibir a agressividade humana.

Divergindo do que se passa com os humanos, a agressividade animal – empregada para obter alimentos, defender territórios, fê-

3 Claude Lévi-Strauss – *Tristes trópicos*. São Paulo, Editora Anhembi Ltda., 1957 - pg. 196-197

4 A exceção na vida selvagem aponta para os chimpanzés. De acordo os relatos de Jane Goodall, esses primatas se envolvem em sangrentos e prolongados confrontos de extermínio entre bandos rivais. Cf. Jane Goodall - *Uma Janela para a vida*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991.

meas e crias, enfrentar predadores ou afrontar um concorrente hierárquico – não se pauta pela crueldade ou pela vingança. No ambiente natural os embates intra-específicos, notadamente quando travados entre antagonistas portadores de armas somáticas mortíferas, têm uma performance ritualizada e raramente levam à morte do opositor, predominando nestes confrontos estratégias de fuga ou apaziguamento.

Vale assinalar que no contexto dos agrupamentos humanos, os indóceis, os desviantes, os rebeldes, os dissidentes, os que contestam e desafiam a ordem estabelecida, os que se opõem aos regimes políticos de exceção e mesmo os ditadores que se enfraquecem e caem em desgraça sujeitam-se a graves acusações e campanhas difamatórias, não sendo incomum que se tornem proscritos.

Muitas dessas pessoas, em razão de suas condutas antagonicas à ordem e ao poder estabelecidos, são rebaixadas à condição de animais perigosos, selvagens (ou seja, na segunda categoria supramencionada). Tais estigmas conferem legitimidade às perseguições que lhes são movidas – muitas vezes nomeadas de “caçadas humanas”, empreendidas pelas forças a serviço da ordem. Os proscritos são os “famigerados” bandoleiros, os bandidos sociais, os “terroristas” – pessoas compulsoriamente deslocadas de seus espaços sociais e afetivos, excluídas do cenário institucional, expulsas, pois, do corpo social, do domínio da Cultura⁵.

Acossados, capturados, abatidos, massacrados, em geral ao arripio da lei, os proscritos têm seus despojos exibidos como autênticos troféus de caça⁶. Contudo, diferentemente do que se observa com os animais selvagens, transfigurados em elementos da cultura,

5 “Caça aos comunistas” e “caça aos terroristas” são expressões corriqueiras na mídia. A selva e as montanhas – espaços afastados – são os territórios dos guerrilheiros. Saddam Hussein e Muamar al-Gaddafi foram localizados escondidos em buracos. Os bandidos sociais, como descritos por Eric Hobsbawm em *Rebeldes primitivos*, permaneciam distanciados de suas aldeias.

6 Pode-se mencionar o destino dado aos cadáveres de Mussolini, Che Guevara e Gaddafi, entre outros.

nestes casos parece haver uma inversão. Trata-se de converter os seus corpos em elementos da natureza, negando-lhes o estatuto de humanidade até mesmo na morte, e de expô-los em espaços públicos e abertos.

Relato sobre o destino dado ao corpo de Zumbi: “Dia seguinte o cadáver chegou a Porto Calvo. Não estaria bonito de ver. Tinha quinze furos de bala e inumeráveis de punhal. Lhe tinham tirado um olho e a mão direita. Estava castrado, o pênis enfiado na boca. (...) Depois de lavrado o ‘auto de reconhecimento’, a Câmara mandou separar o corpo da cabeça – seguiria só para o Recife, acondicionada em sal fino. Lá chegando, mandou o governador espetá-la na ponta de um pau comprido, na praça principal: curtissem os brancos sua merecida vingança e vissem os pretos que não era imortal”⁷.

É repulsiva a profanação desses cadáveres, cuja mera exposição pública já constitui uma ofensa à dignidade humana. Todavia, como se isso não fosse suficiente, amplia-se o rol das violações mediante as práticas da exumação, decapitação, emasculação, eventração, do escalpo, do desmembramento, da total visibilidade dada aos seus restos mortais destroçados. Com o fito de despojar os cadáveres dos atributos humanos, impede-se a preservação de sua integridade: é imperioso degradá-los em carne e vísceras, como se fossem restos de animais, aproximando-os, desta maneira, das figuras monstruosas.

A tropa que saiu ao encalço dos cangaceiros e seu líder “decepa a cabeça de Lampião. Maria Bonita ainda estava viva, apesar de bastante ferida, quando sua cabeça foi degolada. O mesmo ocorreu com Quinta-Feira e Mergulhão: tiveram suas cabeças arrancadas em vida. Feito isso, salgaram os seus troféus de vitória e colocaram em latas de querosene, contendo aguardente e cal. Os corpos mutilados e ensanguentados foram deixados a céu aberto para servirem de alimento

7 Cf. Joel Rufino dos Santos - *Zumbi*. São Paulo, Global Editora, 2006, pg. 47.

aos urubus. (...) Percorrendo os estados nordestinos, o coronel João Bezerra exibia as cabeças - já em adiantado estado de decomposição - por onde passava, atraindo uma multidão de pessoas. Primeiro, os troféus estiveram em Maceió e, depois, foram ao sul do Brasil”⁸.

Euclides da Cunha registrou o que se fez com o corpo do Conselheiro: “No amanhecer daquele dia, comissão (...) descobriu o cadáver de Antônio Conselheiro. Jazia num dos casebres anexos à latada (...). Removida breve camada de terra, apareceu no triste sudário de um lençol imundo, em que mãos piedosas haviam disparzido algumas flores murchas, e repousando sobre uma esteira velha, de tabua, o corpo do ‘famigerado e bárbaro’ agitador. Estava hediondo. Envolto no velho hábito azul de brim americano, mãos cruzadas ao peito, rosto tumefacto e esquelético, olhos fundos cheios de terra - mal o reconheceram os que mais de perto o haviam tratado durante a vida. Desenterram-no cuidadosamente. Dádiva preciosa - único prêmio, únicos despojos de tal guerra! (...). Restituíram-no à cova. Pensaram, porém, depois, em guardar a sua cabeça tantas vezes maldita - e como se fora malbaratar o tempo exumando-o de novo (...) uma faca cortou-lha; e a face horrenda (...) apareceu ainda uma vez ante aquêles triunfadores... Trouxeram depois para o litoral, onde deliravam multidões em festa, aquele crânio (...). Ali estavam, no relevo das circunvoluções expressivas, as linhas essenciais do crime e da loucura...”⁹.

Essa absoluta falta de reverência contrasta com o respeito devido até mesmo às pessoas comuns ou indigentes, subitamente apanhados pela morte em locais públicos, cujos corpos são cobertos (e muitas vezes velados) até que sejam removidos - prática indiscutível-

8 Semira Adler Vainsencher - Lampião (Virgulino Ferreira da Silva). Disponível em http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&view=article&id=320&Itemid=1%7C. Consultado em 03/01/2016.

9 Euclides da Cunha - *Os Sertões: campanha de Canudos*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves, 1954 - pg. 542.

mente respeitosa, que se deve ao sentimento piedoso em relação aos mortos. No caso dos ditadores, é ainda mais nítido o contraste entre o funeral solene dos que falecem no exercício do poder, e a profanação, a violação dos corpos daqueles que caíram em desgraça e foram caçados e capturados pelos seus inimigos.

O troféu mais disputado é a cabeça¹⁰, a parte mais nobre, elevada e significativa do corpo, o seu topo, o *locus* da humanidade¹¹; depois, o escalpo, pois os cabelos se associam simbolicamente à sexualidade, à força e ao poder¹², e sobrevivem aos tecidos moles. Humanos e animais estão aqui iguados na condição de presas, a diferença residindo nos espaços que passam a ocupar, uma vez transformados em troféus: públicos/abertos, no caso dos humanos; doméstico/privado, quando animais.

Encerrada a revolução gaúcha de 1893, “o principal líder rebelde, Gumercindo Saraiva, é morto no dia 10 de agosto de 1894 e enterrado, mas os governistas ainda não se sentem saciados. O coronel Firmino de Paula manda desenterrar o cadáver e colocá-lo à beira da estrada. O general Francisco Rodrigues Lima vai dizendo, ao aproximar-se: “As orelhas são minhas”. Os soldados dirigem zombarias ao cadáver. Cortam-lhe a cabeça”¹³.

Ademais de troféus – símbolos do poder, da consumação da vitória, da vingança, do triunfo –, esses despojos deformados são au-

10 Perseu exhibe a cabeça da Medusa; David, a de Golias. É corrente a expressão “cabeça posta a prêmio”.

11 O rei Herodes, temendo que João Batista liderasse uma revolta popular contra o seu reinado, ordenou que o futuro santo fosse preso, morto e que sua cabeça lhe fosse entregue em uma bandeja de prata.

12 O corte dos cabelos de Sansão retirou dele a força extraordinária que o caracterizava.

13 Roberto Pompeu de Toledo - A teimosa mania de cortar cabeças. VEJA - *Ensaio*, 8/5/96. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fol/ideias/ideias7.htm>. Consultado em 04/01/2016.

tênticos espantalhos, imagens e instrumentos do pavor¹⁴. Concorrem para a prevenção de contestações e rebeldias, pois se apresentam como eloquente advertência para dissuadir os potencialmente indóceis, donde a sua crua exposição em espaços públicos, à visibilidade geral.

Sentença de Tiradentes: “(...) que depois de morto lhe seja cortada a cabeça e levada para Vila Rica aonde em o lugar mais público dela seja pregada, em um poste alto até que o tempo a consuma, e o seu corpo será dividido em quatro quartos, e pregados em postes, pelo caminho de Minas no sítio (...) aonde o réu teve as suas infames práticas (...)”¹⁵.

Resta assinalar, por fim, que os troféus constituídos de despojos humanos são mais efêmeros do que os confeccionados a partir de cabeças ou peles de animais. Afinal, não há razão para se preservar, no círculo sagrado da Cultura, o que foi rebaixado, des-humanizado¹⁶, mas faz todo sentido eternizar o que simboliza a supremacia da Cultura sobre a Natureza.

As reflexões exploratórias aqui esboçadas sugerem a existência de similitudes significativas entre troféus animais e troféus humanos, sem desconsiderar as diferenças igualmente apontadas. À luz das possibilidades analíticas oferecidas por meio do contraste entre as categorias “Natureza” e “Cultura”, a agressividade dirigida aos

14 Cf. Françoise Duvignaud – Pour une Sociologie de l’Effroi: Note sur l’Épouvantail. In: *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Vol. LXVI, Paris, PUF, 1979. Noticiou-se que agentes do exército cortaram a cabeça de Oswaldão, um dos líderes da guerrilha promovida pelo PCdoB na região do Araguaia, e com ela aterrorizaram a população local. Práticas semelhantes foram registradas durante a guerra colonial havida em Angola e no Timor-Leste.

15 Cf. Regina Cirino Alves Ferreira – Caso Tiradentes e repressão penal. Revista *Liberdades* (eletrônica). Instituto Brasileiro de Ciências Criminais, vol. 01, maio/agosto de 2009 – pg. 86.

16 Os despojos são deixados insepultos, “para apodrecer”, para que sejam “comidos pelos abutres”, sendo-lhes negada a realização de cerimônias fúnebres.

animais e aos próprios humanos, de que resulta a conversão de seus despojos em troféus, parece indicar alguns caminhos interpretativos.

Bibliografia

CUNHA, E. Os Sertões: campanha de Canudos. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves, 1954.

DUVIGNAUD, F. “Pour une Sociologie de l’Effroi: Note sur l’Épouvantail”, in Cahiers Internationaux de Sociologie. Vol. LXVI, Paris, PUF, 1979.

GOODALL, J. Uma janela para a vida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991.

HOBBSAWM, E. J. Rebeldes primitivos: estudo das formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1970.

LÉVI-STRAUSS, C. Tristes trópicos. São Paulo, Editora Anhembi, 1957.

SANTOS, J. R. Zumbi. São Paulo, Global Editora, 2006.

THOMAS, K. O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500 – 1800). São Paulo: Companhia das Letras, 1983

Teoria Psicanalítica do Amor pelos Animais

Christian Ingo Lenz Dunker¹

1 Christian Ingo Lenz Dunker é psicanalista, professor titular em psicanálise e psicopatologia do Instituto de Psicologia da USP. Membro do Fórum do Campo Lacaniano e autor de “Mal-Estar, Sofrimento e Sintoma” (Boitempo, 2015).

E-mail: chrisdunker@usp.br

Neste artigo examino as vicissitudes da relação amorosa entre humanos e animais, particularmente os animais domésticos, empregando a psicologia da vida amorosa de Freud e a antropologia estrutural de Lévi-Strauss. Examino fenômenos patológicos do amor para com animais, onde há compulsão por acolhimento (“mãe gateira”, *hoarding*), que recolhe sob seus cuidados um número

demasiado de gatos ou cachorros, não conseguindo impedir-se de adotar novos espécimes. Nossa hipótese é de que os animais de estimação evocam um tipo de amor de estrutura metonímica e um narcisismo particularmente sensível à retomada de temas relativos ao desamparo e ao abandono.

Introdução

É comum afirmar que nossa afeição pelos animais é apenas expressão de nosso antropomorfismo. Nossas práticas de cuidado, amparo e amor pelos animais, especialmente os assim chamados “domésticos”, seriam, nesta medida, uma espécie de amor ilusório, baseado na projeção de disposição que nós gostaríamos de encontrar no outro (fidelidade, autonomia, espontaneidade), ou seja, a atribuição de predicados que o animal não tem, mas que nós enxergamos nele mesmo assim. Em sua descrição do fenômeno do narcisismo Freud recorre à figura do animal para designar a estranha atração que o narcisismo dos outros exerce sobre aqueles que estão orientados para o amor aos outros. Aqueles que desistiram de seu pleno narcisismo:

“(…) a atração da criança reside em grande parte em seu narcisismo, em sua complacência consigo mesmo e em sua inacessibilidade, o mesmo que com certos animais que não parecem fazer caso de nós, como os gatos e alguns grandes carnívoros (...)”²

Os animais cuja imagem evoca independência e autonomia, como se estivessem a nos dizer que não precisam de nós, exercem, diz o texto, uma grande atração sobre nós. Ora uma grande atração não

2 Freud, S. (1914) Introdução ao narcisismo. In *Sigmund Freud Obras Completas V-XIV*, Buenos Aires: Amorrortu, pág. 86.

é exatamente signo de amor, mas pode indicar três outros processos que associamos, por sua combinação, com o amor, a saber, identificação, demanda e transferência. É justamente porque tais animais não pedem nada que eles causam nossa demanda, é também porque se nos apresentam como indiferentes que eles evocam nosso narcisismo perdido e finalmente, porque eles evocam traços com os quais nos identificamos que se perfaz o conjunto de sua atratividade. Isso permite explicar a atração que animais que, ao contrário dos felinos, parecem depender de nós, como os cachorros, tidos como animais que estão quase sempre “pedindo algo de nós” ou os grandes felinos dos quais gostaríamos de reter elementos como a coragem ou a força. Se atração não é amor, ela nos ajuda a entender como o amor começa, ela nos ajuda a entender o primeiro grande problema freudiano com o amor, ou seja, como ele começa e quais são suas condições de aparição.

A atribuição de predicados e traços que o objeto amado não possui é um dos traços mais distintivos do que nós chamamos de amor, especialmente em seu início. Nossa primeira posição como crianças dignas de amor, também está baseado em doses massivas de antropomorfismo. Um bebê humano apresenta uma série marcante de diferenças motoras, anatômicas, linguísticas e comportamentais que nos levam a indagar como podemos amar um humanoide, com compleição física e mental tão precária e diferente da nossa. Portanto menos do que explicar o amor dos homens pelos animais pelo antropomorfismo, é preciso explicar as raízes de nosso antropomorfismo. Nossa paixão pela forma, isso que reconhecemos como antropomorfismo, em suas três versões, *a mesma forma, a própria forma e a forma única* é uma função aparentemente essencial na vida amorosa.

A Metáfora e a Metonímia do Amor

Freud emparelha duas situações em seu estudo mais clássico sobre o narcisismo: o adoecimento e o amor. De modo sintético a psicologia da vida amorosa em Freud centra-se em dois grandes problemas (a) como escolhemos nossos objetos de amor? (b) Quais são os caminhos pelos quais o amor se mantém ou acaba?

Como escolhemos nossos objetos de amor nos convida a uma espécie de *gramática do tempo*, afinal a indiferença dos felinos nada mais é do que uma espécie de regência do tempo. Como se um gato estivesse quase sempre a dizer: “*terei carinho, comida e aconchego, mas apenas quando e como eu quiser*”. Deste ponto de vista o amor acontece como uma espécie de reencontro de objeto amoroso, o que torna narcísica toda experiência de amor. Freud argumenta que escolhemos alguém que é *como nós*, ou alguém que é *como nós fomos*, ou como *nós gostaríamos de ser*. Disso decorre que ama-se também a pessoa que *foi uma parte* de nós mesmos, pais, mães, cuidadores e por que não incluir aqui nossos queridos companheiros de jornada, os animais.

Inúmeros estudos experimentais e observacionais apontam para o fato de que crianças que convivem com animais domésticos ou de estimação, desde pequenas, adquirem uma capacidade de ligação, de empatia e de vinculação aos outros maior do que crianças que não são expostas a este tipo de experiência. Filhos únicos podem apreender experiências de partilha, divisão e distribuição do amor quando expostos a animais de estimação. Parece óbvio, mas seria preciso explicar porque o amor ao animal nos ensina, por meio de sua representação de “*um outro ... mas que é como nós*”, o tipo de reconhecimento e de reversão do reconhecimento que possui valor formativo para nossa capacidade de amar. Aqui a antropologia perspectivista

nimista de Viveiros de Castro nos ajuda a entender a relação exata:

“O que o perspectivismo afirma, não é tanto a ideia de que os animais são “no fundo” semelhante aos humanos, mas sim a de que eles, como animais, são “outra coisa “no fundo””: eles têm, em outras palavras, um “fundo”, um “outro lado”; são diferentes de si mesmos. Nem animismo – que afirmaria uma semelhança substancial ou analógica entre animais e humanos – nem totemismo – que afirma uma semelhança formal ou homológica entre diferença intra-humana e diferença interespecífica – o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença humano/não-humano para o interior de cada existente.”³

O segundo problema freudiano da lógica da vida amorosa diz respeito a como mantemos nossos objetos de amor, ou seja, *a semântica do cuidado e da conservação do amor*. Do ponto de vista funcional Freud argumenta que nossa escolha de objeto amoroso segue duas trilhas básicas: a proteção e a nutrição. São as duas maneiras de pensar a experiência de conservação, e estas estariam mais a serviço das expectativas da espécie do que do indivíduo, uma vez que neste momento de sua obra o conflito fundamental entre as pulsões ocorre entre pulsões sexuais e pulsões de auto-conservação.

Estas duas forças, proteção e nutrição, são fracas diante da tarefa de manter a experiência amorosa. Daí que ela seja uma espécie de batalha perdida. Uma vez estabelecido o objeto de amor, uma vez vivida a paixão que o idealiza, o amor passa a se degradar em um processo descrito por *Erniedrigung* (declínio, degradação). Para a mulher é aqui que surge a função consolatória dos filhos, a decepção com os traços atribuídos, a fragilidade de nossa capacidade de amar as dife-

renças. Para o homem, ainda segundo Freud a chegada dos filhos acaba por enaltecer as qualidades maternas da mulher. A idealização que isso traz consigo gera a dessexualização e daí a escolha, consolatória, de outra mulher, geralmente de má reputação ou moral duvidosa, em relação a quem ele poderá recuperar a admiração perdida e renovar seus laços eróticos.

É aqui que amor ao animal nos ensina fidelidade, constância e retribuição, baseada em uma forma estável de “*ser como nós... mas um outro*”. Ao contrário da convivência humana que sempre se desgasta e tende a se enfraquecer com o tempo, a convivência com os animais tende a ficar mais forte com o tempo, nos introduzindo a um tipo de retribuição miúda, de contrapartida mínima, mas constante, que não conseguimos suportar quando se trata de outro ser humano.

Podemos sintetizar esta ideia dizendo que se *a gramática do tempo* é metonímica a *semântica da escolha amorosa* é metafórica. *Ser uma parte de, ser o que se foi, ser o que se gostaria de ter sido*, sugere que o amor é metonímico, ele age por atração de semelhanças contíguas. Neste sentido o amor é uma substância extensional, contagiosa, que se transfere por proximidade e reedição de experiências anteriores. Em contrapartida a semântica da sustentação amorosa, a continuidade do amor no tempo depende da metáfora, como por exemplo, quando Freud fala do *pai como uma figura que protege*, e da mãe como uma função que *nutre*.

Na prática quando estamos apaixonados fazemos *metáfora*, fazemos poesia, procuramos uma imagem representativa que condense todos nossos afetos, ideais e aspirações, para que aquilo nunca termine, para segurar aquela experiência no tempo e eternizar o momento do encontro. Ao passo que quando vivemos com alguém fazemos *metonímia*, criamos drama, procuramos histórias representativas que nos lembrem como saímos daquele primeiro encontro

e chegamos onde chegamos, cultivamos a memória das ideias, das datas, das músicas que podem transformar *metonimicamente* nossa realidade atual. Em síntese, o amor começa como uma metáfora, mas só se mantém como metonímia.

Chegamos aqui a uma brutal diferença entre o processo amoroso entre os seres humanos e o amor que vigora entre homens e animais. Esta última admite uma potência de fidelidade incomparável com a primeira. Seria bastante incomum a cobiça de trocar nosso cão pelo cachorro do vizinho, ou de mandar embora nossa antiga gata para adquirir uma nova e atraente felídea. Não enjoamos de nosso amor animal, nem queremos refazer com ele nossos primeiros encontros, com eles somos capazes de realizar o antigo e quiçá impraticável sonho humanoide de um casamento feliz:

“Consideremos, por exemplo, a relação de um beerrão com o vinho. Não é verdade que o vinho sempre proporciona ao beerrão a mesma satisfação tóxica que, na poesia, tem sido tão frequentemente comparada à satisfação erótica — uma comparação que também é igualmente aceitável do ponto de vista científico? Alguém já ouviu falar de que o beerrão seja obrigado a trocar constantemente de bebida, porque logo enjoa de beber a mesma coisa? Ao contrário, o hábito constantemente reforça o vínculo que prende o homem à espécie de vinho que ele bebe. Alguém já ouviu falar de um beerrão que precise ir a um país em que o vinho seja mais caro ou em que seja proibido beber, de modo que, erguendo obstáculos, ele possa aumentar a satisfação decrescente que obtém? De maneira nenhuma. Se atentarmos para o que dizem os grandes alcoólatras, como Böcklin, a respeito de sua relação com o vinho, ela aparece como a mais harmoniosa possível, um modelo de casamento feliz. Por

que a relação do amante com seu objeto sexual será tão profundamente diferente?” (FREUD, 1912, p. 137).

A Função da Forma na Experiência Amorosa

Há um momento muito importante de nossa infância na qual os animais realizam uma função simbolizante que parece insubstituível. São as histórias, bonecos, e bichos vivos que nos ensinam os limites de quem nós somos. Por meio deles nós podemos exercitar nossas próprias questões existenciais e sexuais, com o devido “*como se*” metafórico e protetor. No entanto os animais não são apenas brinquedos. Eles são como nós, parte e extensão da família, como uma criança ou um irmão menor que não cresce. Portanto, em relação a sociedade dos seres humanos os animais de estimação são metafóricos, porque humanizados, e metonímicos, porque parte e extensão de nossa civilização.

O que se mantém no tempo, e de certa forma constitui um enigma que é reanalisado a cada nova experiência amorosa, é o enigma da forma. O que há neste objeto, ou o que nele falta, que o torna amável? Voltamos aqui ao enigma de como o animal pode ser ao amo, mesmo tempo a imagem realizada de identidade a si com indiferença aos demais e representante de uma diferença a si que se universaliza em todos os seres e perspectivas.

Não foi por outra razão que Lacan privilegiou a captação etológica do homem pela imagem do semelhante. Imagem que parece possuir um encantamento que nos atrai para uma nova experiência de reconhecimento, uma vez que esta forma, este traço, como a face, a voz, a tez humana, é exatamente igual do ponto de vista perceptivo,

mas é completamente diferente quer pertença a mim ou ao outro, quer me permita afirmar e sentir “*isso sou eu*” ou “*isso é o outro*”. É neste sentido que Lacan⁴ fala de uma atração, de uma captação (*Prägung*) que a imagem exerce sobre os homens, exatamente como ocorre entre a maior parte das espécies conhecidas. Há uma identificação que é o laço mais antigo que nos une ao outro. Há uma segunda identificação que se dá com relação ao traço que representa o desejo do outro. Há uma terceira identificação que ocorre quando colocamos um objeto no lugar de nosso Ideal de eu, como é o caso das massas em sua relação com o líder. Mas há um tipo anterior e mais simples de identificação, que é a identificação com a forma da imagem. Mas além destas formas de identificação haveria para Lacan uma espécie de gramática de geração de novas identificações, que é o que ele chama de traço unário, ou seja, a diferença que permanece em toda identidade e identificação, a diferença que cria perspectivas que redundam em representações.

Reencontramos aqui as duas formas do amor. O outro é metonimicamente uma extensão de mim (amor materno) e o outro é metaforicamente uma separação de mim (amor paterno). A agradável confusão que chamamos de amor envolve, portanto três combinações: (a) *amar e ser amado (a mesma forma, mas invertida)* metonimicamente eu te amo como você me ama, (b) *amar por odiar ou odiar por amar (forma igual, mas diferente)*, metaforicamente eu te amo porque te odeio, metaforicamente eu te odeio porque te amo e (c) a oposição real, que é se dá entre *amor e indiferença*, e que é dada em nossa relação com os animais que não parecem querer nada de nós e que nos fornecem a imagem de uma auto completude.

No interior de sua investigação mais radical sobre a gênese e

4 Lacan, J. (1949) O estádio do espelho como formador da função do eu [Je] tal como se nos revela a experiência psicanalítica. In *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

perpetuação do amor surge uma figura, uma das possíveis imagens prototípicas de escolhas amorosas, que são desencadeadas pelo sentimento de auto-suficiência, complacência e indiferença que parecem externar em relação aos outros. Voltamos ao tema da indiferença. Certas pessoas nos causam interesse justamente porque elas parecem viver um mundo estável, um mundo completo em si mesmo, e talvez sonhamos que assim poderemos vir a fazer parte deste mundo, amando, mas sem ter que ser amado. Ou melhor, a correspondência amorosa, o retorno ou inversão de amor para ser amado, possuiria uma característica muito especial nestas circunstâncias: este seria um amor verdadeiro, de alto valor, pois foi obtido desde alguém que não precisa desesperadamente amar o outro.

Para exemplificar esta gramática amorosa é que Freud formula uma série que virá a se consagrar: a criança (sua majestade o bebê), a linda mulher (que não precisa de ninguém) e os animais (que inspiram imagens de realização narcísica):

“certos animais que não parecem fazer caso de nós, como os *gatos* e alguns grandes carnívoros; e ainda o criminoso célebre e o humorista, que dominam nosso interesse, na figuração literária, pela congruência narcisista com que sabem alijar de si tudo o que possa apequenar seu eu.”⁵

Ou seja, eles não são extensões de nada, eles não tem vizinhos que são como eles. Eles são a metáfora do isolamento, da autossuficiência e da soberania. Os animais poderiam ser assim uma espécie de matriz simbólica para o que Freud chama de “*taboo of personal isolation*”, ou seja, o fato de que a vida social exige troca, exige retribuição, exige compartilhamento e nos coloca a todos na condição de

5 Freud, S. (1914) *Introdução ao narcisismo*. Sigmund Freud, Obras Completas. Amorrortu, Buenos Aires, 1988: 86.

comum-pertencer e comum-depender.

“Com expressões que diferem pouco da terminologia empregada pela psicanálise, Crawley assinala que cada indivíduo se separa dos demais por um “*taboo of personal isolation*”, e que justamente em suas pequenas diferenças, não obstante sua semelhança em todo o resto, se fundamentam os sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles. Seria sedutor ceder a esta ideia e derivar desse “narcisismo das pequenas diferenças” a hostilidade que em todos os vínculos humanos vemos batalhar com êxito contra os sentimentos solidários e degolar o mandamento de amar o próximo.” (FREUD, 1918/2006, p. 195)

Portanto, o *amor animal* é parte constitutiva do que chamamos amor. Aquele que fosse privado desta experiência certamente traria limitações e empobrecimentos em sua aptidão para o amor. Mas agora podemos esclarecer as virtudes do amor animal ⁶:

a. Ele oferece suporte simbólico para os processos básicos de reconhecimento, metafóricos e metonímicos, envolvidos no amor. Os animais domésticos são “*como nós*”, vivem em nossa casa, são parte de nossa família, deles nos ocupamos. No entanto eles não são nós, *eles são uma metáfora de nós* ⁷. Eles permitem exercitar a função do desdobramento antropomórfico, que nos habilita amar metonimicamente *o outro como nós mesmos* ⁸. Aqui amar se opõe a ser amado,

6 Reino, L. & Endo, P. *Três versões do narcisismo das pequenas diferenças em Freud*. <http://www.uva.br/trivium/edicoes/edicao-i-ano-iii/artigos-tematicos/tres-versoes-do-narcisismo-daspequenas-diferencas-em-freud.pdf>

7 A aproximação da análise do narcisismo das pequenas diferenças com a análise do mandamento religioso amar o próximo como a ti mesmo, “*a hostilidade que em todos os vínculos humanos vemos [...] degolar o mandamento de amar o próximo*” (1918/2006, p. 195).

8 A fraqueza da solidariedade frente ao narcisismo das pequenas diferenças, “[...] *a hostilidade que em todos os vínculos humanos vemos batalhar com êxito contra os sentimentos solidários*” (1918/2006, p. 195).

e ser amado se opõe a amar. Esta é a face positiva do totemismo, é a face pela qual o animal se torna um totem de nosso amor primário.

b. Os animais permitem também que nós nos defrontemos com a segunda oposição descrita por Freud quando se trata de amor, ou seja, entre amar e odiar. Quando nos lembramos de quanto nós podemos dirigir nosso ódio sobre os animais, exercendo sobre eles crueldade impiedosa, voracidade instrumental e ambição de domínio, encontramos o reverso “cristão” do amar ao próximo como a si mesmo. Neste caso eles não são tratados apenas como metonímia do que não suportamos em nós mesmos. Eles tornam-se metáfora do totem que deve ser sacrificado para que possamos confirmar nossa identidade “humana”.

c. Contudo, a terceira oposição que Freud chama de “oposição real” se dá entre amor e indiferença. Ela não é uma oposição totemista, metafórica ou metonímica, mas uma oposição animista. Aqui o animal não representa algo ou alguém, nem mesmo o próprio sujeito humano, mas ele é um ser vestido em pele animal, com uma perspectiva própria de nós e de si mesmo. E o cruzamento contingente de nossas perspectivas, como uma espécie de destino comum, pode nos fazer amá-los, ou ser-lhes indiferentes, mas não no sentido de desprezá-los como usá-los, mas no sentido de reconhecer o real indeterminado que neles habita ⁹.

Ou seja, o amor aos animais e dos animais por nós é parte formativa de nossa capacidade de amar e de nossa capacidade de separação. Sua presença na vida parece exercer um *efeito virtuoso* apontado por inúmeras pesquisas empíricas, que focam a convivência com animais (aumento da resiliência, da orientação para o futuro, da ca-

⁹ A afirmação do particular sobre o comum e o indiferenciado, “[...] justamente em suas pequenas diferenças, não obstante sua semelhança em todo o resto, se fundamentam os sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles” (FREUD, 1918/2006, p. 195).

pacidade de cuidar e compartilhar, etc.).

Patologias do Amor Animal

Mas o principal interesse do amor animal reside nas patologias da experiência amorosa que ele evoca e que nos permitem examinar. Neste sentido o animal é uma das figuras fundamentais do que chamamos de antropologia do inhumano (ao lado da monstruosidade e da despersonalização). Em nossa pesquisa no Laboratório de Teoria Social Filosofia e Psicanálise da USP (Latesfip) procuramos repensar a teoria do reconhecimento, e o amor é um de seus capítulos mais essenciais, a partir da dissolução da ideia de homem pela introdução de suas figuras negativas. Do ponto de vista dos perigos representados pelo amor animal tudo parece depender deste “como”.

Um animal é *como um filho*, que desperta em nós a disposição a amá-lo incondicionalmente. Isso concorda com a tese de J. Masson¹⁰ de que o desenvolvimento do amor incondicional entre os homens pode ser atribuído à convivência com os cães.

O animal de estimação é como um filho, mas um filho que não cresce e nos abandona. Daí que ele se preste a ser *alguém que retribui nosso amor* com sua presença e solicitude, sem conflitos e sem oscilações na qualidade afetiva. Seria o caso de que o animal reconhece o reconhecimento que nós lhe dispensamos?

As mães gateiras, os acumuladores de animais e aqueles que “humanizam de tal forma o trato com os animais” tem algo em comum em sua apresentação clínica. E digo “mães” gateiras apenas porque hoje elas são mais recorrentes em nossa cultura do que os “pais gateiros”. Isso concorda ademais com a intuição freudiana de que o

¹⁰ Masson, Jeffrey Moussaieff; McCarthy, Susan (2001). *Quando os elefantes choram: a vida emocional dos animais*. São Paulo: Geração editorial.

homem encontraria outra forma de companheirismo fiel: a garrafa.

As mães gateiras, ou cachorreiras, ou mulheres que experimentam intensa experiência materna com seus animais de estimação, sentem uma imperiosa obrigação de atender ao chamado de amparar, acolher e cuidar de animais cujo primeiro traço característico é que eles estejam abandonados, em perigo ou correndo risco. A compaixão pelos animais geralmente ampara-se em uma forte identificação com a situação de abandono, solidão ou isolamento. Dos seis pontos do *Manifesto Animal*, proposto por Mark Bekoff, três referem-se a compaixão ¹¹. Por outro lado vimos como esta situação de solidão (*o tabu do isolamento*) é uma condição favorecedora do *amor mais legítimo*. É comum que as “mães gateiras” comecem a acumular animais quando seus filhos saem de casa, ou elas enfrentam situação de solidão.

Muitas dizem sentir que desobedecer esta obrigação (*Zwang*) ou transferi-la para alguém é uma espécie de traição ou desobediência geradora de culpa ou desconforto. Há, portanto, uma espécie de incondicionalidade, que por sua vez é uma experiência extremamente prazerosa. Amar alguém, que não tem mais ninguém que o ame produz a sensação de que este amor é singular e singularizante, que ele é único, como deve ser o *amor verdadeiro*. Muito frequentemente esta impulsão a coletar animais, redundando em uma acumulação (*hoarding*) muito maior do que sua capacidade real de cuidado e atenção. Nestes casos salta aos olhos uma identificação e um imperativo: é preciso recolher cães ou gatos abandonados, *porque* sinto-me como um des-

11 Marc Bekoff, *Manifesto dos Animais*. Estrela Polar.

1 - Todos os animais partilham a Terra e temos de coexistir.

2 - Os animais pensam e sentem.

3 - Os animais têm e merecem *compaixão*.

4 - A ligação origina respeito, a alienação origina desrespeito.

5 - O nosso mundo não tem *compaixão* para com os animais.

6 - Agir com *compaixão* ajuda todos os seres e o nosso mundo.

tes animais. E gostaria que valesse uma lei maior que impedisse isso de acontecer.

Aqui está a linha divisória entre o engajamento na luta contra a crueldade para com os animais, a expressão política e necessária mais importante para retribuir nossa condição humana e criar uma nova relação com o mundo, menos proprietarista, menos predatória, menos individualista, e uma neurose que transforma ou parasita tais ideias e práticas, justamente segundo uma função, individualista, proprietarista e insensível ao coletivo (como se vê nas operações de remoção destes animais, quando eles estão sob maus cuidados).

O terceiro traço do amor patológico por animais é a gradual indiferença ao ambiente, ao sofrimento que a própria pessoa experimenta ao se colocar em uma situação na qual ela de fato não consegue oferecer as melhores condições de cuidado e atenção. A mãe gateira corresponde ao caso oposto ao da bela mulher que carrega consigo a imagem da independência e autonomia. Ela torna-se dependente da dependência que os animais têm para com ela. Sua incapacidade de reconhecer seu próprio sofrimento, sua indiferença com relação à si, torna-se *prova da dignidade de seu amor*, de tal forma que o progresso da situação para níveis intoleráveis é previsível.

Como uma patologia do reconhecimento, o perigo do amor animal é deixar de reconhecer o animal como um animal, ou seja, como uma diferença que não pode ser reduzida ou compensada pela compaixão.

Podemos agora imaginar que tal patologia corresponde a uma espécie de inversão nas relações entre a metáfora da escolha-encontro de objeto de amor e a metonímia da perpetuação-reposição de sua experiência no tempo.

Uma Hipótese Estrutural

Lévy-Strauss, em seu *O Pensamento Selvagem*¹² (229-233), estabelece uma descrição estrutural que relaciona a forma como nós damos nomes aos animais e o modo como nossas formas de vida se relacionam entre si. Encontram-se assim quatro constantes:

a. (a) A relação metafórica entre o mundo das aves e o mundo dos homens (famílias, liberdade, alimentam os filhos) exprime-se na forma metonímica pela qual damos nomes aos nossos pássaros de estimação (Paco, Margot, Pirrot)

b. (b) A relação metonímica entre o mundo dos cães e o mundo dos homens (são parte degradada e última da hierarquia social) exprime-se na forma metafórica pela qual damos nomes aos nossos cães de estimação (da mitologia, do teatro, do sistemas nobiliárquicos)

c. (c) Relação metonímica entre o mundo do gado e o mundo dos homens (são parte de nosso empreendimento técnico-econômico) exprime-se na forma metafórico (Indômito, Branquinha, Mimosa). Ao contrário dos cães tais nomes são extraídos mais do eixo da fala do que do da língua.

d. (d) a relação metafórica entre o mundo dos cavalos de corrida e o mundo dos homens (são parte isolada, individualizada e autônoma de nosso sistema técnico-econômico) exprime-se em formas de nomeação metonímicas (*Lápis Lazuli, Telégrafo, Week-End*). Mas não são metonímias retiradas ao eixo da fala, mas do discurso.

O que o trabalho do antropólogo mostra é uma relação de oposição cruzada entre o modo como diferentes formas de vida se relacionam e a maneira como nós os tratamos (o nome pode servir aqui de indicação preliminar para a forma de amar).

Pensando que a prática amorosa é semelhante ao trabalho de nomeação e de articulação entre mundos, entre amante e amado, podemos hipotetizar que o que acontece no caso das patologias do amor animal é uma inversão das relações. A escolha de objeto é metonímica, impulsiva, extensional, daí seu caráter acumulativo. Mas ela não é uma acumulação de primeiros encontros, em relação aos quais rapidamente elas se desfazem, se arrependem ou se decepcionam. São escolhas metonímicas, que se se mantém “paradas”, “isoladas” e perpetuadas em relações metafóricas.

A sustentação da relação amorosa é metafórica, mas invertida, daí sua intrusão no cotidiano e a gradual transformação de sua casa “humana” em uma casa “animal”. Mas o conjunto dos animais recolhidos não é jamais assimilado como grupo anônimo de animais. Eles nunca são tomados em bloco, mas sempre um a um, com seus nomes e histórias das quais não se esquece. De certa forma a patologia do amor animal nos ensina algo muito importante, na medida em que apresenta um sujeito que parece ter perdido sua capacidade de sentir “indiferença” e que, portanto, não consegue experienciar o desgaste e degradação da relação amorosa que tanto aflige os humanos.

Nota: Agradeço a colaboração editorial, o apoio e o estímulo de Luanda Francine para a realização deste artigo. A causa da diversidade está bem representada por ela.

Bibliografia

BEKOFF, M. Manifesto dos Animais. São Paulo: Estrela Polar, 2001.

FREUD, S. (1914). Introdução ao narcisismo. In Sigmund Freud Obras Completas V-XIV, Buenos Aires: Amorrortu, 1988.

LACAN, J. (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu [Je] tal como se nos revela a experiência psicanalítica. In Escritos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LÉVI-STRAUSS, C. (1962) O Pensamento Selvagem. Papirus, Campinas, 1992.

MASSON, J. M.; MCCARTHY, S. Quando os elefantes choram: a vida emocional dos animais. São Paulo: Geração editorial, 2001.

REINO, L. & ENDO, P. Três versões do narcisismo das pequenas diferenças em Freud. <http://www.uva.br/trivium/edicoes/edicao-i-ano-iiii/artigos-tematicos/tres-versoes-do-narcisismo-das-pequenas-diferencas-em-freud.pdf>

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2015) Metafísicas Canibais. São Paulo: Cosacnaify. 2015.

O animal não-humano: sujeito ou objeto de direito?

Carlos Frederico Ramos de Jesus¹

1 Doutorando e Mestre em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito da USP. Professor e advogado em São Paulo. Autor de *John Rawls: A Concepção de Ser Humano e a Fundamentação dos Direitos do Homem* (Ed. Juruá). Coordenador do GEDA - Grupo de estudos de ética e direito animal da Faculdade de Direito da USP.
E-mail: carlosfredericor@yahoo.com.br

O animal não-humano é sujeito ou objeto de direito? Tradicionalmente considerado uma coisa, o animal vem sendo tratado, em algumas decisões judiciais e leis, de forma diferente. Para entender essa transformação, o artigo examina as bases filosóficas que veem o animal como coisa. Depois, analisa a contestação a tal ideia, que culmina na defesa do ani-

mal como sujeito de direitos. Sigo para descrever como essa tensão entre sujeito e objeto de direito se dá no direito brasileiro. Por fim, analiso três soluções teóricas possíveis para a questão.

Este artigo pretende mostrar como o direito tem considerado os animais de uma forma diferente da tradicional. A ideia de que eles são simples bens móveis perde espaço, gradativamente, para uma concepção que lhes atribui direitos, ou ao menos reconhece-lhes interesses juridicamente protegidos. Tal mudança, porém, suscita inúmeras dúvidas, uma vez que implica repensar se eles são mesmo objetos de direito ou se são sujeitos (ou, ainda, ambas as coisas ao mesmo tempo).

Para abordar essa questão, traço o seguinte itinerário. Em primeiro lugar, é necessário examinar as bases filosóficas que veem o animal como coisa. Depois, avaliar a contestação, também no debate filosófico, a tal ideia, que culmina na defesa do animal como sujeito de direitos. Em terceiro lugar, descrevo como essa tensão entre sujeito e objeto de direito se dá no direito brasileiro. Por fim, analiso três soluções possíveis para a questão.

O animal como objeto - os dualismos de Descartes e Kant

O dualismo de Descartes: separação entre corpo e mente

Descartes defendia que os animais seriam semelhantes a uma máquina: “é a natureza que age neles de acordo com a disposição de seus órgãos, exatamente como um relógio, composto de engrenagens e pesos.”²

² Apud REGAN, TOM. (2004: 3) *The Case For Animal Rights*. Berkeley, UCLA Press..

Essa concepção resulta do método cartesiano, que preconiza a objetificação do corpo, levando ao dualismo entre corpo e alma. Descartes indagava se o conhecimento comum poderia ser cientificamente comprovado ou não. Deste modo, todas as sensações (visão, olfato, tato etc) poderiam não representar o que o mundo realmente é, já que é possível tê-las também em sonho. O mesmo poderia ser dito de qualquer outro objeto externo ou de suas características: as diferentes cores, a quantidade, a distância, por exemplo, podem ser produtos da imaginação, do sonho ou de algum “demônio malicioso” que nos engana. Em síntese, “não há sequer uma de minhas antigas crenças que não possa ser colocada em dúvida.”³

A partir de todas essas inquietações, porém, surgem duas certezas: a) o sujeito que duvida certamente *pensa*, ainda que pense de maneira totalmente equivocada ou esteja permanentemente induzido a erro; b) se ele pensa, é porque *existe*. A sua existência é pré-condição necessária (contudo, não suficiente) do pensamento: apenas coisas que existem podem pensar. Essa é a dedução do *cogito* cartesiano. Em conclusão, DESCARTES (1996: 29) afirma: “eu sou, portanto, em sentido estrito, apenas uma coisa que pensa; isto é, sou uma mente, ou inteligência, ou intelecto, ou razão.”

O Homem como “coisa que pensa” entende o seu pensar como única certeza. Seu corpo, caso exista, é apenas a *coisa*. Por isso, o próprio corpo passa a ser visto mecanicamente, como simples matéria.⁴ A concepção do corpo como simples coisa permite entender, por contraste, a imaterialidade da alma. É ela que permite pensar e garante a existência do sujeito.

A objetificação do mundo não garante que os outros entes te-

³ DESCARTES, RENÉ. *Meditations on the First Philosophy*. In: KAUFMANN, WALTER (org). (1996: 27-8), *Modern Philosophy*, v. III. New Jersey, Prentice Hall.

⁴ TAYLOR, CHARLES (1992: 145-6). *Sources of The Self*. Cambridge, Harvard.

nham *mente* e sejam capazes de pensamento. Caso existam, os outros animais – assim como os relógios – reduzem-se à matéria, à sua estrutura física. Eles *são* apenas *corpo*, como seria o Homem se não houvesse comprovação de que ele pensa. A situação seria diferente se os animais pudessem falar:

“De fato, com exceção das palavras, ou outros sinais relevantes (...), nenhuma de nossas ações externas pode mostrar a alguém que as examine que nosso corpo não é apenas uma máquina que se move, mas contém uma alma com pensamentos (...). Parece-me um argumento muito forte para provar que a razão pela qual os animais não falam como nós não é que eles não têm os órgãos, mas que eles não têm pensamentos.”⁵

Eu sei que *eu* penso graças às *minhas* dúvidas. Mas só posso saber que o *outro* pensa se ele falar ou, de alguma forma, se comunicar. Caso não o faça, será para mim apenas uma coisa, sobre a qual não posso afirmar, com segurança, que pensa. Portanto, o animal é apenas uma coisa: a ausência de linguagem implica a ausência de pensamento.

Descartes lança as bases que permitem ver o animal como coisa. Ao defender o dualismo entre corpo e mente e considerar que a existência da última é restrita a seres que duvidam ou que falam, o filósofo entende que os animais são apenas matéria, desprovidos de qualquer consciência.

O dualismo kantiano: *peçoas e coisas*

KANT (2002: 68) vale-se da razão como critério distintivo entre *peçoas* e *coisas*:

“Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm, contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas*, ao passo que os seres racionais se chamam *peçoas*, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio.”

O Homem, em virtude da razão, é considerado *fim* em si mesmo e, portanto, *peçoas*. O animal, por ser desprovido de razão, é tido como *meio* e, portanto, *coisa*. Os meios podem ser utilizados pelos entes capazes de finalidades. Dessa forma, o Homem pode dispor dos animais de acordo com os fins humanos.

Tal disposição não é absolutamente livre, todavia. Os seres racionais são *morais* e, como consequência, devem atuar segundo o imperativo categórico, que manda cada um agir apenas segundo uma máxima que queira universal (KANT 2002: 59). O fato de o Homem ser um fim em si mesmo não o autoriza a utilizar livremente os meios, de acordo com o seu simples desejo e sem se ater ao imperativo categórico. A razão não é um cheque em branco: ela obriga o ser racional a buscar um princípio universalizável que justifique sua conduta.

Por isso, Kant não vê justificativa para que se tratem mal os animais: se eles não forem meios necessários a uma legítima finalidade humana, o Homem não tem direito de usá-los. Os atos cruéis ou de mero deleite não são justificáveis. Contudo, eles não seriam imorais por agredir algum valor “intrínseco” dos animais (já que apenas os seres humanos têm dignidade e as outras coisas têm um valor maior ou menor conforme sirvam à dignidade humana), mas por agredir a humanidade:

“Se um homem atira em seu cachorro porque o animal não é mais capaz de serviço, *ele não falha em seu dever para o cachorro, pois o animal não pode julgar*, mas seu ato é desumano e prejudica nele mesmo a humanidade, que ele deve mostrar diante dos homens. Se ele não quer diminuir seus sentimentos de humanidade, ele deve praticar a bondade com animais, pois quem é cruel com animais torna-se duro também na sua conduta com os homens.” (KANT, *apud* REGAN, 2004: 178)

Sob a visão kantiana, o Homem tem deveres *indiretos* perante os animais: ele tem deveres para com as outras espécies, mas a *finalidade* de tais deveres é resguardar valores caros à humanidade, e não algum valor ínsito aos animais. Trata-se de deveres envolvendo os animais, mas visando outros sujeitos (os humanos), estes sim merecedores de deveres diretos. Os animais propiciariam aos homens um aprendizado moral. Se defendermos que existem apenas deveres indiretos para com os animais, o respeito a eles é “uma pedagogia e uma antecâmara da filantropia” (ARAÚJO, 2003: 21).

Os deveres indiretos pressupõem o animal como um não sujeito, uma não pessoa, o que é muito coerente com o pensamento kantiano: os seres não racionais são apenas coisas, meios. Jamais terão valor em si mesmos. Por isso, o respeito a eles é um simples *meio* para o respeito aos humanos.

É clara a semelhança entre as matrizes teóricas de Descartes e Kant, neste ponto: por fundamentos distintos, ambos tomam a *razão* como linha divisória entre pessoas e coisas. Dentre estas últimas, encontram-se os animais, vistos como objetos.

O animal como sujeito de direitos

Utilitarismo: sciência e deveres diretos

A defesa da ideia oposta à do animal como coisa demandou que se partisse de uma matriz teórica distinta da cartesiana e da kantiana, que não dividisse o mundo entre sujeitos e objetos, com base apenas na **razão**. Coube à doutrina utilitarista defender um *status* mais elevado aos animais, com fundamento em sua *sciência*, isto é, sua capacidade de sentir dor. Para Peter Singer, é fora de dúvida que os animais podem sentir dor. Percebemos a dor dos animais da mesma forma que percebemos a de outros humanos: por inferências e sinais externos. Sabemos também que muitos animais têm um sistema nervoso muito semelhante ao nosso, o que permite inferir que sentem dor. Tendo em vista tais fatos, não há justificativa moral para levar a dor dos animais em menor consideração do que a nossa dor: ela não é menos importante simplesmente por não ser de um humano (SINGER 2009: 9-11 e 15).

Surge aqui a característica central do utilitarismo: a *igual consideração de interesses*. Como explica SINGER (2009: 30):

“A essência do princípio da igual consideração significa que, em nossas deliberações morais, atribuímos o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os que são atingidos por nossos atos. Isso significa que, se apenas X e Y viessem a ser atingidos por um possível ato, e que, se X estiver mais sujeito a perdas e Y mais sujeito a vantagens, melhor será deixar de praticar o ato. Se aceitarmos o princípio da igual consideração de

interesses, não poderemos dizer que é melhor praticar o ato, a despeito dos fatos descritos, porque estamos mais preocupados com Y do que com X. Eis a que o princípio realmente equivale: *um interesse é um interesse, seja lá de quem for esse interesse.*”

Os interesses dos animais devem contar tanto quanto os interesses humanos, pois ambos podem sentir dor. Por consequência, para ambos é bom evitar o sofrimento, razão pela qual os interesses de ambos devem ser igualmente levados em conta. O que importa é o interesse, e não seu titular.

A ideia de que interesses humanos valem mais do que os de outros animais é denominada *especismo*: “um preconceito ou uma atitude de viés em favor dos interesses dos membros de uma própria espécie e contra aqueles de membros de outras espécies” (SINGER 2009: 6). O especismo é contrário à igual consideração de interesses exatamente por se atentar menos ao interesse em si do que ao seu titular. O especismo funciona sob a mesma lógica do racismo e do machismo, já que atribui maior valor aos interesses de seres com determinada característica biológica. Contudo, como a igualdade é uma criação moral, e não um dado da natureza (SINGER 2009: 5), diferenças naturais não justificam, por si sós, maior ou menor valorização de interesses. Por isso, favorecer os interesses de um humano em detrimento dos de um boi, pelo simples fato de o humano ser de uma espécie “superior”, é tão equivocado quanto defender que os homens têm mais direito do que as mulheres, pelo simples fato de serem do sexo masculino.

A doutrina utilitarista confere *status* moral superior aos animais, comparativamente às idéias de Descartes e Kant, precisamente porque considera moralmente irrelevantes sua espécie e sua racionalidade. O dado relevante é a capacidade de sentir dor, que torna todos

os indivíduos *sencientes* titulares de interesses. Tais interesses devem ser igualmente levados em conta, quando conflitarem. O animal deixa de ser coisa e passa a ser um sujeito de interesses,⁶ destinatário não mais de deveres indiretos (como em Kant), mas de deveres *diretos*, pois a finalidade dos deveres é o respeito aos próprios animais, e não a outros entes

Contra Descartes e Kant: o "naturalismo biológico" de Searle

Ainda que não mudemos o fundamento dos direitos ou interesses dos animais da consciência para a senciência, os dualismos cartesiano e kantiano são passíveis de contestação. É possível afirmar que muitos animais (ao menos aqueles que convivem proximamente com os humanos) têm consciência.

O cão Rex persegue um gato, que sobe na árvore. Rex late incessantemente ao pé da árvore. Ao perceber, pelo movimento das folhas, que o felino pulou para outra árvore, Rex muda a estratégia e começa a latir embaixo desta. O comportamento de Rex permite dizer que ele é consciente, ou seja, que ele *pensa*?

Para SEARLE (2010: 93), a consciência se mostra em “estados subjetivos de sensibilidade que experimentamos durante a vida desperta”. Rex enquadra-se em tal definição, pois experimenta diversos estados subjetivos de sensibilidade na situação: *enxerga* o gato subindo na árvore; *imagina* que a presa esteja lá, mesmo sem a ver; *infere*, pelo movimento da folhagem, que o gato mudou de árvore. Na conduta de Rex, é possível perceber também *intencionalidade*, ou

⁶ SINGER (2009) não defende, necessariamente, que os animais tenham *direitos*, razão pela qual não usei a expressão “sujeito de *direitos*”. Ele não está preocupado com tal nomenclatura, apenas busca que seus interesses não tenham menor peso do que os interesses humanos.

seja, característica da mente que a faz dirigir-se a coisas no mundo ou tê-las por seu objeto. Rex toma o gato por objeto de caça e se vale dos meios necessários para pegá-lo.

A ideia de que os animais não teriam mente nem consciência é, de plano, bastante implausível, se considerarmos que os cérebros dos animais superiores são pouco diferentes dos nossos, tanto do ponto de vista anatômico quanto fisiológico (SEARLE, 2010: 97-8). Mas a negação da consciência animal é possível dentro da moldura cartesiana, com o *dualismo* entre corpo e mente: o corpo é físico, enquanto a mente é imaterial. Para Descartes, na síntese de SEARLE (2010: 128), “as características mentais dos eventos mentais conscientes não podem ser características físicas comuns.”

Ao dualismo cartesiano, Searle opõe o *naturalismo biológico*: os processos mentais e a consciência são gerados causalmente por processos biológicos. Se os mesmos processos biológicos ocorrerem em qualquer outro sistema, o resultado será também a consciência e a mente. Tendo em vista que os cérebros de humanos e de animais superiores são parecidos, podemos supor que têm processos biológicos semelhantes (SEARLE, 2010: 108-10). O naturalismo biológico postula que as características da mente são produtos de um processo físico que ocorre no cérebro. Intenção e consciência são tão naturais quanto a digestão, a fome ou a sede (SEARLE, 2010: 126).⁷

Os mesmos fundamentos servem para responder ao dualismo kantiano entre pessoas e coisas. Com efeito, defender que os animais são desprovidos de qualquer atividade racional (e, portanto, podem

7 Alerte-se que o naturalismo biológico não pretende *negar* a liberdade. A afirmação de que consciência e intenção têm uma expressão física não significa que o agente não possa ponderar sobre suas escolhas. A deliberação tem uma realidade física, o que não significa que se reduza a ela. O naturalismo biológico não endossa o determinismo. Na verdade, a ideia de que os processos mentais pelos quais uma decisão livre é tomada não possuem expressão física alguma só é possível se supusermos, como Descartes, que o corpo é físico e que a mente é imaterial.

ser enquadrados como coisas) é pressupor que a razão é totalmente descolada do suporte biológico. Pois, se é a fisiologia humana que permite o pensamento racional, não existe razão para supormos que seres com constituição física semelhante à nossa não partilhariam, ao menos parcialmente, da capacidade racional. Estranho seria se o inverso ocorresse, se seres fisicamente análogos tivessem funções totalmente distintas. Além disso, no exemplo simplório e cotidiano de Rex, fica evidente que houve algum tipo de raciocínio que o fez mudar os meios (latir na outra árvore) para atingir o seu fim (cercar o gato). Darwin mostrou que a natureza não evolui por saltos: não há rupturas na evolução genética, mas continuidade e gradação. Seres biologicamente muito semelhantes terão faculdades também semelhantes, com diferença quantitativa (mais ou menos racional), mas não qualitativa (racional ou irracional).

Frise-se, portanto, que, ao contrário do que defendia Descartes, pensamento e consciência independem de linguagem. Para Descartes, seria impossível descobrir um pensamento sem que o agente o declare. As atitudes externas não revelariam pensamento algum. O fato de Rex estar ao pé da árvore não significa que ele saiba que está esperando o gato. Seu latido pode ser creditado simplesmente à excitação de ter visto sua presa pela última vez naquele lugar. Para SEARLE (2010: 99), este é o argumento do “significado epistêmico da linguagem”: a linguagem seria o único sinal que permite *conhecer* a consciência.

Tal argumento não se sustenta, pois a pressuposição de consciência pode ser a melhor explicação possível da ação de Rex. Se ele **não** late ao pé da árvore quando não avista uma presa e se ele **não** late na presença do gato quando o vê sob a proteção de alguém mais forte que protege o felino, a melhor explicação do comportamento de Rex é que ele late porque *pensa* que o gato está na árvore e pode ser

pego ou ameaçado. Pode-se perceber um pensamento, portanto, do contexto em que a ação ocorre e do comportamento habitual do animal. O pensamento revela-se também através de situações pré-linguísticas, inclusive com humanos: quando um recém-nascido olha para um alimento atentamente, aponta para ele e chora, entendemos que ele tem fome e pede comida. Não é necessário que ele fale para que cheguemos a tal conclusão (MACINTYRE, 1999: 39-40).

Há muitas outras fundamentações de deveres diretos dos homens com relação aos animais. Exemplos importantes encontram-se em escritos de Tom REGAN (2004), Mark ROWLANDS (2012) e Will KYMILCKA e Sue DONALDSON (2011). Contudo, o objetivo do artigo é expor a controvérsia “animal como objeto” *versus* “animal como sujeito” e, para tanto, creio que bastem os dois argumentos acima buscados: a) a exposição da mais influente teoria de deveres diretos (e do animal como sujeito), que é a utilitarista; b) a demonstração de que é implausível não atribuir consciência aos animais não humanos e que, portanto os dualismos de Descartes e Kant não se sustentam.

Expressões jurídicas da controvérsia no Brasil - animal como sujeito ou objeto?

A tensão entre as diferentes concepções de animal faz com que nos perguntemos: no direito brasileiro, o animal é sujeito ou objeto de direito? Em primeiro lugar, pode-se ler a Constituição, art. 225, § 1º, VII:

“Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à saída qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à cole-

tividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

§ 1º - Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público:

(...)

VII - proteger a fauna e a flora, **vedadas**, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou **submetam os animais a crueldade**.”

O direito estabelecido no *caput* parece alcançar apenas os seres humanos, destinatários por excelência do meio ambiente ecologicamente equilibrado. Contudo, a leitura do § 1º, VII, aponta para outra possível interpretação, ao atribuir um direito específico aos animais: não serem tratados com crueldade. Note-se que é um direito incondicionado à conveniência humana: os animais não devem ser imunes à crueldade *apenas se* isso for útil aos homens. O texto constitucional estabelece deveres *diretos* dos humanos com relação aos animais.

A expressão “na forma da lei” não deve ser lida de sorte a restringir o direito a um tratamento não cruel. O constituinte estabeleceu que a lei deve determinar, em cada caso, o que configura tratamento cruel, atentando-se para as diferenças biológicas dos animais. Dada a multiplicidade de espécies, não se pode adotar apenas um critério de crueldade. As sensibilidades de cada animal são diferentes. Todavia, o legislador não pode, sob pena de inconstitucionalidade, considerar não cruel uma prática que a biologia já confirmou causar sofrimento ao animal. A função legislativa deve ser regulamentar a Constituição, e não negar seu texto.

Emerge dessa interpretação, portanto, um *conceito constitucio-*

nal de animal, como sujeito de direito. Ele é sujeito, ao menos, do direito de não receber tratamento cruel. Para a Constituição do Brasil, o animal não equivale a uma coisa.

Muitas vezes, a tentativa de proteger o animal não retira dele o seu *status* de coisa. É o que fez, antes da Constituição, a Lei nº 5.197/67 (Código de Fauna), ao dispor em seu art. 1º:

“Os animais de quaisquer espécies, em qualquer fase do seu desenvolvimento e que vivem naturalmente fora do cativeiro, constituindo a fauna silvestre, bem como seus ninhos, abrigos e criadouros naturais são **propriedades do Estado**, sendo **proibida a sua utilização**, perseguição, destruição, caça ou apanha.”

Os animais silvestres, para serem protegidos, são vistos como propriedade do Estado, de sorte que utilizar um animal é ilícito não em virtude dos interesses do animal, mas dos direitos da coletividade. Prevalece aqui a idéia de que o animal é uma coisa com proteção especial. De resto, a concepção do animal como coisa está presente em nosso Código Civil, que os considera bens móveis (semoventes, isto é, “suscetíveis de movimento próprio”, art. 82),⁸ e coisas passíveis de negociação, como ocorre, por exemplo, no penhor rural (arts. 1.442, V e 1.444). Por outro lado, o Código de Defesa dos Animais (Decreto n. 24.645, de 1934) não os toma por objeto, mas por seres irracionais (art. 17), que são “tutelados pelo Estado” (art. 1o.). E a Lei nº 9.605/98, no seu art. 32, criminaliza os maus-tratos de animais, realizando o comando constitucional.⁹

Note-se, portanto, que grande parte da legislação infraconsti-

8 Embora o art. 82 não mencione os animais é esta a interpretação da doutrina. V. Carlos Roberto GONÇALVES (2012: 288).

9 Muitos ordenamentos jurídicos estão mais à frente do brasileiro quanto ao *status* dos animais. O Código Civil Alemão, no art. 90-A, dispõe que “os animais **não são coisas**. Eles são protegidos por leis especiais. Aplicam-se a eles as d

tucional reputa *coisas* os mesmos entes que a Constituição coloca como sujeitos de ao menos um direito: o de não serem submetidos à crueldade. Há uma tensão entre o conceito constitucional de animal (como ser sensível) e o conceito legal (como objeto de direito). Uma possível conciliação de ambos seria concluir que o animal, no direito brasileiro, é uma *coisa que não deve ser tratada com crueldade*, conclusão filosoficamente muito estranha, pois coisas não podem ser bem ou mal tratadas. Coisas não possuem vida nem sensibilidade. Animais, sim.

A tensão entre os dois conceitos emerge na jurisprudência, que, sem uma orientação sobre animais serem sujeitos ou objetos de direito, busca soluções criativas para a questão.

O Juízo da 9ª Vara Criminal de Salvador, no *Habeas Corpus* nº 83385-3/2005, aceitou que a paciente do *writ* fosse a chimpanzé Suíça, alojada em um zoológico que, segundo os impetrantes, não lhe dava o espaço de locomoção adequado à espécie (NOGUEIRA, 2012: 323-4). O Juízo Federal da 3ª Vara de Sorocaba-SP concedeu ordem em mandado de segurança, permitindo que a impetrante permanecesse com um papagaio. A ação foi impetrada em face de decisão do IBAMA que, revisando normas anteriores, classificou o papagaio como espécie selvagem e requereu que a ave fosse entregue ao órgão ambiental. O Juízo, baseando-se nos laços afetivos entre o papagaio e a autora da ação (inferidos da convivência de mais de uma década) concedeu a segurança.¹⁰

Em ambos os casos, tomar os animais como coisas não levaria

disposições correspondentes às coisas, quando nada diferente for determinado.” O Código Civil francês teve seu art. 528 reformado neste ano (2014) para estatuir que os animais não são mais bens móveis, mas “seres dotados de sensibilidade”.

10 Sentença no processo nº 0004215-17.2011.4.03.6110, 3ª Vara Federal de Sorocaba. In<www.jfsp.jus.br> Acesso em 20/02/2015. O IBAMA apelou e, nesta data, a apelação ainda não fora julgada.

às decisões que foram tomadas: se Suíça fosse considerada apenas uma coisa, pouco importariam as condições de sua jaula no zoológico. Da mesma forma, se o único elemento que importasse fosse o caráter de bem público do papagaio, o Juízo não teria por que negar à autarquia ambiental a retomada da ave. A visão clássica do animal como simples objeto de direito não prevaleceu em ambos os casos.

Soluções para o status jurídico dos animais

Bem ambiental e nova ideia de patrimônio

Os animais poderiam ser considerados bens ambientais? Estes bens, quando privados, possuem dupla titularidade: pertencem ao particular e à coletividade. O particular exerce sobre o bem ambiental todas as faculdades inerentes ao domínio, exceto aquelas limitadas pelo poder do outro titular, que é a sociedade. Como explica Patricia Faga Iglecias LEMOS (2014: 87) “a apropriação privada, para fins econômicos, de determinados elementos corpóreos que compõem o meio ambiente fica adstrita aos limites e aos critérios da lei (...)”

A ideia de bem ambiental pode ser articulada com uma nova concepção de patrimônio. Entender patrimônio como universalidade de bens e direitos não mais corresponde ao seu sentido e ao seu uso no direito contemporâneo. Basta notar que a Constituição do Brasil estatui, no art. 225, § 4o., que “A Floresta Amazônica brasileira, a Mata Atlântica, a Serra do Mar, o Pantanal Mato-Grossense e a Zona Costeira são **patrimônio nacional**, e sua utilização far-se-á, na forma da lei, dentro de condições que assegurem a preservação do meio am-

biente, inclusive quanto ao uso dos recursos naturais.” Não é possível compreender o sentido deste texto normativo se nos ativermos a uma tradição mais dominialista, que identifica patrimônio e propriedade. Estes espaços geográficos protegidos não são “patrimônio nacional” no sentido de serem bens da União, até porque é possível a propriedade privada nestes lugares. Mas esta propriedade será sempre limitada por ocorrer em uma área de especial interesse para a coletividade.¹¹

Francois OST (1995: 356) resume que “o patrimônio é, assim, o produto de uma seleção de representações sociais”, que podem se referir a entes precificáveis ou *extra commercium*, materiais ou imateriais. O patrimônio aponta aquelas representações sociais consideradas relevantes para um determinado grupo. De maneira especialmente interessante para o nosso estudo, OST (1995: 357) observa que “desde a sua origem na Antiguidade, o patrimônio revela-se insubmisso à distinção que opõe sujeito e objeto; logo à partida, ele serve para designar, simultaneamente, um conjunto de bens e um prolongamento da personalidade.” O patrimônio seria, desde o início, uma categoria com vocação híbrida, apta a representar adequadamente o *meio* entre o sujeito e o objeto. O professor francês aponta, inclusive, que a ideia de patrimônio substitui-se à noção de propriedade (OST, 1995: 371):

“À lógica monofuncional e à partilha exclusivista induzidas pelo regime de propriedade privada - e pela sua transposi-

11 A mesma noção não dominial de patrimônio surge em outras passagens da Constituição: o “**patrimônio** cultural brasileiro” é definido como “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (art. 216, *caput*); o “mercado interno integra o **patrimônio** nacional e será incentivado de modo a viabilizar o desenvolvimento cultural e sócio-econômico, o bem-estar da população e a autonomia tecnológica do País” (art. 219). “Patrimônio”, nestas passagens e no art. 225, designa (estranhamente, se pensarmos na concepção tradicional) entes que não tem preço, que não são negociáveis, que não podem estar à venda.

ção política, a soberania estatal -, o patrimônio substitui uma lógica complexa, que toma em consideração as múltiplas utilizações que implicam os espaços e os recursos, e cria redes de direitos de utilização e de controle que ultrapassam os modelos emergentes da propriedade e da soberania.”

É este o pano de fundo que permite entender a concepção de bem ambiental. Ele não é um bem no sentido civilista clássico: concreto, determinado, pertencente a um sujeito de direitos e, em geral, precificável. Ele designa, também, entes abstratos, difusos, não apropriáveis e sem preço, que devem ser buscados ou respeitados porque realizam alguma finalidade relevante, o que leva Celso Antonio Pacheco FIORILLO (2013: 51) a defender que:

“O bem ambiental é, portanto, um bem que tem como característica constitucional mais relevante ser **essencial à sadia qualidade de vida**, sendo ontologicamente de uso comum do povo, podendo ser desfrutado por toda e qualquer pessoa dentro dos limites constitucionais.”

Não por acaso, a Constituição do Brasil declara, no *caput* do art. 225, que o meio ambiente ecologicamente equilibrado é um “**bem** de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida”. Não se pode cogitar que a palavra **bem** tenha sido usada, aqui, em sentido tradicional, pois se refere a algo muito amplo, difuso e insuscetível de apropriação exclusiva, que é o meio ambiente ecologicamente equilibrado.

Pois bem, para solucionar o dilema sujeito *versus* objeto, os animais podem ser incluídos na categoria de bens ambientais? A dupla titularidade sobre eles resolve a questão apresentada nos itens anteriores? Existem vantagens e desvantagens desta concepção.

A vantagem é retirar os animais do jugo humano imediato: ninguém é dono, em sentido absoluto, de um animal. Sobre ele recai a titularidade da coletividade, que limita sobremaneira as faculdades do proprietário. De certa forma, foi essa a estratégia do já citado art. 1º do Código de Fauna, ao tornar os animais silvestres propriedade do Estado. Claro que, no caso, tratava-se de propriedade *exclusiva* do Estado, e não de bem com titularidade dupla (como o ambiental), mas a lógica é a mesma: apropriar publicamente para proteger.

Este bem, todavia, deve ser visto no sentido híbrido que Ost propõe para o entendimento do patrimônio: nem sujeito, nem objeto, mas *algo* que ocupa o meio em que vivemos e impõe determinado respeito por parte dos seres humanos, assim como uma bela paisagem, um recurso natural escasso ou uma floresta.

A desvantagem se expressa em uma dúvida: a ideia de bem ambiental afina-se com a concepção de deveres diretos ou de deveres indiretos dos humanos com relação aos animais? Considerar que os animais são bens ambientais faz com que limitemos nossa conduta com relação a eles pensando no bem deles ou no bem da sociedade humana?

Parece-me que a titularidade coletiva do animal pode, eventualmente, legitimar uma conduta lesiva aos interesses do animal, mas benéfica à sociedade como um todo. A ideia de que o animal é um bem de titularidade coletiva facilitaria que o limite do que é permitido e proibido fazer com um animal fosse dado não pelas peculiaridades do modo de vida do animal, mas pelo interesse coletivo. O fundamento da “libertação animal” é a ideia de que os animais possuem interesses que merecem guarida por si sós, pelas suas próprias características, e não porque eles favorecem ou desfavorecem o bem comum. John RAWLS (1999:3) inicia *Uma Teoria da Justiça* propondo que “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que

nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode suplantá-lo.” Para quem estuda os animais, o desafio é dizer qual inviolabilidade é esta, caso ela exista.

Em suma: para os animais, ser propriedade coletiva (como bem ambiental) pode ser melhor do que ser propriedade privada, mas melhor mesmo é não ser propriedade. Volto a essa questão no próximo item.

A ideia de bem ambiental, todavia, se articulada com a noção de patrimônio proposta por Ost, pode ser fecunda, exatamente por apontar para algo que não é sujeito nem objeto. O desafio, neste ponto, é mais do que jurídico: é epistemológico. Trata-se de tentar *conhecer* entes que estão em nosso mundo social por meio de categorias diferentes daquelas com as quais estamos acostumados.

Pessoas

No dilema entre considerar animais como pessoas ou como coisas, Gary FRANCIONE (2004) escolhe a primeira alternativa. Argumenta que a ponderação entre direitos de humanos e animais é necessária, mas será impossível enquanto os animais forem propriedade (ou seja, objeto), pois, neste caso, a ponderação já está feita em favor do proprietário: “o que nós realmente ponderamos são os interesses dos proprietários contra os interesses da sua propriedade, o animal.” (FRANCIONE, 2004: 117).

Neste sentido, para evitar que os animais sejam maltratados, não bastam as leis anticrueldade. Nos EUA, estas leis excepcionam do seu alcance animais envolvidos em experimentos, agropecuária e caça - ou seja, exatamente os setores de maior interação entre humanos e animais, e também os responsáveis pelas maiores violações dos seus direitos. Além disso, tais leis, por serem criminais, geralmente

exigem dolo ou culpa do agente para serem aplicadas.

As leis anticrueldade não resolvem os problemas dos animais pelo mesmo motivo que as leis que vedavam o tratamento cruel a escravos não faziam cessar os maus-tratos: ambas não deixam de considerar o ente protegido como uma *coisa*. Arremata FRANCIONE (2004: 124) que “o direito a não ser tratado como propriedade de outros é básico e diferente de quaisquer outros direitos que possamos ter, porque é o fundamento destes outros direitos.”

A vantagem da concepção defendida por Francione é posicionar-se claramente a respeito da controvérsia sujeito *versus* objeto: o animal, como pessoa, é sujeito de direitos. O fato de o animal ser pessoa, na verdade, significa “apenas” que ele tem o *status* de sujeito de direito. Não implica considerá-lo uma pessoa humana. Ao proibir as apresentações turísticas de golfinhos em cativeiro, o governo indiano declarou, em maio de 2013, que, tendo em vista a sua alta inteligência, eles devem ser considerados “pessoas não-humanas”.¹² Apesar de a declaração não vir por meio de lei, é o primeiro ato governamental de que se tem notícia a utilizar a personalidade jurídica de um animal como fundamento para uma decisão administrativa

É plausível que haja pessoas não humanas. As pessoas jurídicas (empresas, associações, fundações etc) são um exemplo importante desta possibilidade. Na teoria kelseniana, inclusive, pessoa nada mais é do que um centro de imputação de normas jurídicas: “Não é uma realidade natural, mas uma construção jurídica criada pela ciência do Direito, um conceito auxiliar na descrição de fatos juridicamente relevantes. Neste sentido, a chamada pessoa física é uma pessoa jurídica” (KELSEN, 1999: 194).

Além disso, o Direito admite gradações de direitos entre os se-

¹² < <http://envfor.nic.in/sites/default/files/ban%20on%20dolphanariums.pdf>>, acesso em 16/11/2014.

res humanos em diversas esferas: capacidade civil, responsabilidade penal, direitos políticos etc. O simples fato de todo ser humano ser pessoa não implica que todas as pessoas possuam os mesmos direitos. Os direitos são atribuídos de acordo com as presumidas capacidades de cada um: menores de dezesseis anos são absolutamente incapazes; menores de dezoito anos não podem ser responsabilizados penalmente; menores de dezesseis não votam e, para alguém ser votado, as idades são mais altas, conforme o cargo político que se pretenda. Para as “pessoas animais”, haveria maior gradação de direitos: certamente não podemos lhes atribuir nenhum direito dependente do domínio de linguagem, por exemplo (como contratar, votar etc), porque não possuem a capacidade biológica para tanto. Mas nada impede que se lhes reconheçam direitos fundamentais, como a vida, a liberdade e a integridade física e mental. E nada impede que animais distintos tenham direitos distintos, de acordo com suas capacidades: não se pode imaginar que um golfinho e uma ameba tenham os mesmos direitos.

A objeção mais comum à ideia de que outros seres não humanos possam ser pessoas condiciona a personalidade jurídica à posse de certas habilidades cognitivas (tipicamente humanas), como a linguagem, o pensamento abstrato. A estratégia é pouco convincente, segundo Will KYMLICKA e Sue DONALDSON (2011: 28), pois direitos invioláveis “não são um prêmio conferido para um indivíduo ou uma espécie que some mais pontos em uma escala de capacidades cognitivas, mas antes um reconhecimento do fato de que somos seres subjetivos e, como tais, devemos ser reconhecidos como titulares da direção de nossas próprias vidas”. De fato, se seres superiores a nós desembarcassem na Terra, não teríamos como justificar a nossa liberdade quanto a eles, se mantivéssemos a justificativa de superioridade cognitiva que usamos para subjugar os animais. KYMILICKA e

DONALDSON (2011), em linha semelhante à de Francione, defendem que os animais domésticos sejam tratados como cidadãos.

A questão que permanece, se adotarmos a teoria de Francione, diz respeito às situações em que possa ser necessário valer-se de um animal para uma finalidade importante, como experimentos científicos relacionados a medicamentos vitais. Como *usar* uma pessoa? Como tratar como *meio* um sujeito de direitos? Seria necessário outro artigo para analisar este tema a fundo e defender uma posição. Indico a seguir apenas os parâmetros do debate.

Talvez a participação de animais em pesquisas laboratoriais para medicamentos seja a questão filosófica mais intrincada envolvendo o conflito de interesses entre humanos e animais não-humanos. FREY (2005: 95), defende que “nem todos os membros da comunidade moral têm vidas de igual valor e, quando o sacrifício de uma vida está em pauta, o limite para tolher vidas de menor valor é mais baixo que para tolher vidas de maior valor”, postulando que a autonomia do ser humano lhe permite uma vida mais rica e, assim, mais valiosa, do que a dos animais. “A visão que coloca o valor de uma vida dependente da qualidade de vida faz com que o valor seja uma função da qualidade da vida” (FREY, 2005: 96).

Por consequência, o autor identifica dois sentidos de comunidade moral. No primeiro, são membros todos os “sujeitos experienciais”, que são “moralmente consideráveis por direito próprio”. No segundo, são membros todos os que têm deveres recíprocos e são capazes de responsabilidade pelas próprias ações. A comunidade moral no segundo sentido é a comunidade de agentes. Nem todos os humanos participam da comunidade no segundo sentido: os incapazes de responsabilidade não participam, assim como os animais também não. Alguns humanos, como os em estado vegetativo permanente e os anencéfalos, não participam sequer da comunidade no primeiro

sentido, por não serem “sujeitos experienciais” e isso deve ser levado em conta ao selecionar um ser vivo para um experimento (FREY, 205: 99-100).

Por sua vez, REGAN (2005) é radicalmente contrário à participação de animais em experimentos. O único argumento a favor da viviseção é o argumento do benefício: a viviseção beneficia humanos. Mas o argumento superestima os benefícios humanos: os maiores avanços em saúde humana não vieram da viviseção, mas de melhorias de urbanização, saneamento, higiene etc. Subestimam-se os danos que a confiança nos resultados de viviseção trouxe, pois a extrapolação dos resultados é sempre duvidosa. Prova disso é o caso do tabaco nos EUA: nos anos 50, profissionais da saúde pública alertavam para os riscos de fumar, mas cientistas constataram que não conseguiam induzir cânceres associados ao tabaco em animais. Mesmo assim, o fumo era associado a uma em cada cinco mortes nos EUA em 2004, consumindo 60% dos custos com saúde (REGAN, 2005: 78-79).

O argumento do benefício não leva em conta o papel dos direitos morais. Com efeito, não cogitamos experimentação em humanos (mesmo sendo os benefícios muito maiores) em virtude de entender o direito como um “escudo protetor” de intervenção em prol de benefício alheio. Se considerarmos os animais titulares de direitos como este, benefícios em prol dos humanos seriam irrelevantes para os direitos dos animais (REGAN, 2005:80-81).

Os animais são “sujeitos de uma vida”, assim como todos nós, muito embora nossa vida seja muito mais rica, em termos de experiências, do que as deles. Mas ser “sujeito de uma vida” significa ser “um único alguém, não uma coisa substituível” (REGAN, 2005: 83). A vida de cada um deles pode ser melhor ou pior *para cada um*, dependendo do que lhes ocorra (REGAN, 2005: 84-85).

O argumento de que a vida humana é mais importante do que a dos outros animais frequentemente repousa na *autonomia* do ser humano, como pensa Fret. Mas o argumento é errado. Faz sentido falar de autonomia quando a autonomia é relevante: só humanos podem contratar, votar etc. Mas quando falamos do sofrimento experimentado por homens e animais, ambos sujeitos de uma vida, a autonomia de um e de outro é absolutamente irrelevante (REGAN, 2005: 86): o sofrimento físico e psíquico de um sujeito autônomo não é maior nem menor do que o sofrimento de um ser não autônomo, em uma situação semelhante.

Como dito, o debate é intrincado. Quero apenas apontar que a adoção da teoria de Francione bloquearia a participação de animais em experimentos para medicamentos humanos, pois pessoas não podem ser instrumentalizadas. O mérito desta questão (se a experimentação animal é justa ou não) merece uma reflexão à parte, que não é o foco deste artigo.

Entes despersonalizados

Uma terceira alternativa *descreve* mais acuradamente, a meu ver, o *status* jurídico dos animais no direito brasileiro: a categoria de entes personalizados. Tais entes não têm personalidade jurídica, mas possuem direitos e deveres e podem estar em juízo defendendo suas posições. Nosso Código de Processo Civil enumera alguns deles: o espólio (art. 12, V), a massa falida (art. 12, III) e o condomínio (art. 12, IX). A analogia com os animais é interessante porque todos estes entes, mesmo sem ter personalidade, podem ser *sujeitos e objetos* de direito ao mesmo tempo: um condomínio tem direito a cobrar as prestações dos condôminos que não as pagam - é *sujeito* deste direito de crédito, portanto; mas também pode ser alienado - situação em

que é *objeto* de uma compra e venda.

É certo que algumas pessoas *jurídicas* também podem ser sujeitos e objetos de direito: uma empresa tem direito aos seus bens, aos seus créditos e até mesmo à sua honra, seu bom nome na praça; mas o fato de ser *sujeito* de todos estes direitos não impede que ela seja vendida, situação em que se torna *objeto* de uma compra e venda. Porém, como a *pessoa* é uma criação do direito, não podemos afirmar que algum ente tenha personalidade sem que a ordem jurídica lhe outorgue tal personalidade. Como o direito brasileiro não confere personalidade aos animais, não podemos dizer que eles são pessoas. Mas a Constituição reconhece-lhes ao menos um interesse fundamental, como vimos: o direito de não serem maltratados. Então, eles são sujeitos de direito, embora não sejam pessoas. Podem também ser objetos de direito, conforme o Código Civil e o Código de Fauna. Ora, qual categoria pode ser sujeito e objeto de direito, sem ser pessoa? Apenas os *entes despersonalizados*. Como afirma Daniel Braga LOURENÇO (2008: 509):

“A teoria dos entes despersonalizados, baseando-se na distinção conceitual entre ‘pessoa’ e ‘sujeito de direito’, conforme se verificou, permite, portanto, que se prescindia a qualificação do ente como ‘pessoa’ para que ele venha a titularizar direitos subjetivos. No que diz respeito aos animais ela poderá ser aplicada para caracterizá-los como autênticos sujeitos de direitos despersonalizados não-humanos (...).»

A proposta desfaz a equivalência entre *sujeito de direito* e *pessoa*. Nem todo sujeito de direito é pessoa, embora toda pessoa seja sujeito de direito. Para ilustrar, imaginem-se dois círculos concêntricos: o maior é o conjunto dos sujeitos de direito, o menor (contido no maior) é o conjunto das pessoas. Titularizar direitos e ter perso-

nalidade jurídica são fenômenos distintos, embora possam aparecer juntamente em grande parte dos casos.

Os entes personalizados são categoria criada para permitir que sujeitos de direito não personificados estejam em juízo. O condomínio pode ir ao Judiciário cobrar seus créditos, mesmo sem ser pessoa jurídica. Basta que seja representado pelo síndico. Os animais podem estar em juízo? O Código de Defesa dos Animais (Decreto 24.645, de 1934) responde positivamente, em seu art. 2o. parágrafo 3o.: “os animais serão assistidos em juízo pelos representantes do Ministério Público, seus substitutos legais e pelos membros das sociedades protetoras de animais.” Embora a lei mencione *assistência* e não *representação*, é de representação que se trata, da mesma forma que o síndico representa o condomínio. Pela letra da lei, os animais podem estar em juízo. Talvez a razão de esse dispositivo não ser aplicado seja a visão dos animais como simples *objetos* e o debate que existe sobre a validade do Decreto 24.645 na atual ordem jurídica, tendo em vista que o Decreto no. 11, de 1991, pretendeu revogá-lo. Todavia, como afirma CASTRO (2006: 71), o Decreto 24.645 foi recepcionado com força de *lei* pela Constituição atual, pois, quando elaborado, o Brasil vivia o governo de Vargas, em que o Chefe do Executivo legislava. Importantes normas foram elaboradas como decretos ou decretos-lei, em períodos de exceção, mas foram recepcionadas como lei pela Constituição de 1988: o Código Penal (Decreto-lei no. 2.848, de 1940) é o exemplo mais eloquente dessa espécie. Portanto, o Código de Defesa dos Animais é diploma válido.

Descrever adequadamente uma situação jurídica não significa concordar com a descrição. Assim, dizer que, no direito brasileiro, o *status* jurídico dos animais é o de entes despersonalizados não implica concordar que esse *status* trate-os adequadamente. Afinal, seres sencientes, conscientes e que têm uma experiência subjetiva do

o animal não-humano: sujeito ou objeto de direito?

mundo (embora em grau distinto do humano) podem ter o mesmo tratamento jurídico de um condomínio ou de um espólio? (E se tivessem, na prática, o mesmo tratamento jurídico destes outros entes despersonalizados, certamente estariam em situação melhor do que a atual, em que os animais são, via de regra, tratados como coisas). Essa questão precisa ser pensada à luz dos posicionamentos anteriormente expostos (animal como bem ambiental e animal como pessoa), com a finalidade de encontrar uma solução jurídica que seja justa para os interesses dos animais.

Conclusão

Hannah ARENDT (1990: 205) diz que a revolução é o espaço entre o “não mais” e o “ainda não”. Em uma revolução, percebe-se que as concepções tradicionais não servem mais (“não mais”), mas não se sabe ainda exatamente o que deve ser posto em seu lugar. A nova ordem “ainda não” existe.

É possível dizer que vivemos em um momento de transição semelhante à revolução, no tratamento jurídico dos animais. Não basta que sejam coisas, objetos de direito. Mas também não sabemos ainda se podemos considerá-los pessoas, sujeitos de direito. Como resume OST (1995: 267):

“O que salta logo, à primeira vista, no estudo do estatuto jurídico do animal, é a ausência de uma visão orientadora que presida à legislação. Uma legislação que se contenta, de fato, em justapor um estatuto tradicional (que faz do animal uma coisa suscetível de alienação, um bem móvel que se compra e venda, como qualquer outra coisa) e uma regulamentação protetora mais recente, que começa a traçar alguns limites face à onipotência do proprietário do animal.”

Neste contexto, a reflexão filosófica é essencial para que possamos, enfim, pensar em um novo *status* jurídico dos animais, seres semelhantes a nós em muitos aspectos (e em grande parte da carga genética) e tão presentes em nossas vidas. Esse novo *status* “ainda não” existe, mas o desejo de criá-lo, sim. Como em toda revolução, o desejo do novo é o início do caminho, pois é a força motriz de todo o resto.

Bibliografia

ARENDDT, H. On Revolution. London: Penguin, 1990.

CASTRO, J. M. A. Direito dos Animais na Legislação Brasileira. Porto Alegre, Fabris, 2006.

DESCARTES, R. Meditations on the First Philosophy. In: BAIRD F.; KAUFMANN, W. (orgs.). Modern Philosophy, v. III. New Jersey, Prentice Hall, 2a. ed., 1996

DONALDSON, S. e KYMLICKA, W. Zoopolis: a Political Theory of Animal Rights. New York, Oxford University Press, 2011.

FAVRE, D. "A new property status for animals". In: NUSS, 2004.

BAUM, M. e SUNSTEIN, C. Animal Rights: Current Debates and New Directions. New York: Oxford University Press, 2004.

FIORILLO, C. A. P. Curso de Direito Ambiental Brasileiro. São Paulo: Saraiva, 14^a ed., 2013.

FRANCIONE, G. "Animals: property or persons?". In: Martha NUSS-BAUM e Cass SUNSTEIN (2004). Animal Rights: Current Debates and New Directions. New York: Oxford University Press, 2004.

FREY, R. G. "Animals and Their Medical Use". In: Andrew COHEN e Christopher H. WELLMAN . (orgs) - Contemporary Debates in Applied Ethics. Oxford: Blackwell, 2005.

GONÇALVES, C. R. Direito Civil Brasileiro: Parte Geral, v.1. São Paulo: Saraiva, 2012.

KANT, I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Ed. 70, 1986.

KELSEN, H. Teoria Pura do Direito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LEMOS, P. F. I. Resíduos Sólidos e Responsabilidade Civil Pós-Consumo. São Paulo: RT, 3a. ed., 2014.

LOURENÇO, D. B. Direito dos Animais: Fundamentação e Novas Perspectivas. Porto Alegre, Fabris, 2008.

MACINTYRE, A. Dependent Rational Animals. Peru (EUA): Open Court, 1999.

MIGLIORE, A. D. B. A Personalidade Jurídica dos Grandes Primatas. Tese (Doutorado). São Paulo: USP, 2010.

NOGUEIRA, V. M. D. Direitos Fundamentais dos Animais. Belo Horizonte: Arraes, 2012.

OST, F. A Natureza à Margem da Lei. Lisboa: Piaget, 1995.

RAWLS, J. A Theory of Justice. Cambridge: Belknap, ed. rev., 1999.

REGAN, T. The Case For Animal Rights. Berkeley, UCLA Press, 2004.

_____ “Empty Cages: Animal Rights and Vivisection”. In: Andrew COHEN e Christopher H. WELLMAN (orgs) - Contemporary Debates in Applied Ethics. Oxford: Blackwell, 2005.

ROWLANDS, M. Can Animals be Moral? New York, Oxford University Press, 2012.

SEARLE, J. Consciência e Linguagem. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SINGER, P. Animal Liberation. New York: Harper, 2009.

TAYLOR, C. Sources of The Self. Cambridge: Harvard, 1992,

Perspectivas e desafios na expansão da proteção aos direitos humanos e animais

Marcos Padilha¹

1 Doutor e Mestre em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP). Graduado em Ciências Sociais pela USP. Professor de Sociologia Jurídica, Sociologia da Educação, Sociologia das Organizações e de Ética e Responsabilidade Social, Ciência Política e Teoria Geral do Estado, Introdução à Filosofia e Introdução à Economia. Foi analista econômico dos jornais Gazeta Mercantil e Valor Econômico.

E-mail: padilhamarcos@gmail.com

O artigo aborda os fatores favoráveis e os obstáculos à continuidade dos avanços legais na proteção aos animais. Descreve brevemente os avanços na proteção legal, destacando os principais diplomas jurídicos e mostrando que, apesar da variedade de diplomas prevendo a proteção animal, ainda ocorrem todo tipo de maus tratos, abusos e exploração dos

animais, entre outras razões, por conta do viés antropocêntrico e ecocêntrico das leis. Conclui situando as possibilidades de expansão da proteção legal nas maneiras como a Justiça encara as demandas por proteção como resultado de mudanças sociais e no chamado “Direito Alternativo”.

Introdução

Este artigo discutirá as possibilidades de ampliação de ações da Justiça à proteção animal, com base numa comparação com a expansão da garantia dos Direitos Humanos. Também procurará revelar possíveis limites a essa ampliação, aqui apontadas como “dilemas”. Por “Justiça” entende-se aqui tanto o envolvimento de membros do Poder Judiciário quanto do Executivo (Ministério Público).

Parte-se de um breve panorama crítico da proteção legal aos animais, em que se contrasta o avanço no arcabouço institucional com a persistência da exploração e da prática de todo tipo de crueldade contra os animais.

Em seguida, discutem-se perspectivas e possíveis obstáculos à ampliação da proteção legal aos animais, sobretudo a partir da maneira como o Direito se posiciona ante às demandas que lhe são dirigidas a partir da sociedade, ou, mais propriamente, da relação entre Direito e transformações sociais. Aqui se abrem duas perspectivas: a do Direito que vai incorporando, normatizando as mudanças na sociedade, e a do Direito que se antecipa a essas mudanças e tenta, pela lei, mudar a sociedade.²

Já os limites à extensão da proteção judicial devem-se: a) a fatores inerentes ao próprio funcionamento do sistema jurídico nacio-

² Veja-se por exemplo a aprovação da união civil entre homossexuais no Brasil, mesmo não havendo consenso na sociedade.

nal, incluindo a dinâmica do processo de inovações no ordenamento legal; b) a fatores relacionados com o embate entre a proteção animal e os interesses econômicos que exploram os animais; c) às posições pessoais e políticas dos operadores de Direito. No presente artigo, a discussão restringe-se a explorar os primeiros fatores mencionados.

A proteção animal na legislação

Avanço na proteção legal

A proteção legal aos animais não-humanos no Brasil conta com variedade de diplomas. Ela remonta ao Decreto 16.590 de 1924, que proibiu atos de crueldade como as “corridas de touros, garraios e novilhos, brigas de galos e canários”. Destaquem-se ainda outras leis, como o Decreto Federal 24.645, de 1934, que estabeleceu medidas de proteção aos animais; o Decreto-lei 3.688, de 1941, a chamada Lei das Contravenções Penais, que passou a considerar a crueldade contra animais como contravenção penal, cominando aos infratores penas de multas; o Decreto 50.620, de 1961, que proibiu as rinhas de galos; dois códigos de 1967, a Lei 5.197/67 (Código de Caça) e o Decreto-Lei 221/67 (Código de Pesca), que readequaram as penalizações a práticas abusivas nessas duas atividades; a Lei 6.938, de 1991 (Lei da Política Nacional do Meio Ambiente), a Lei 9.605, de 1998 (Lei de Crimes Ambientais), a Lei 11.794, de 2008, que regulou o uso científico de animais.

Atualmente, os principais títulos legais de proteção aos animais são a Constituição Federal e a Lei de Crimes Ambientais (Lei 9.605/98). A Constituição Federal, em seu artigo 225, parágrafo 1º, inciso VII incumbiu o Poder Público de “proteger a fauna e a flora,

vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção das espécies ou submetam os animais à crueldade”.

Já na Lei de Crimes Ambientais (Lei 9.605/98), a seção I do Capítulo V é dedicada à proteção animal. O artigo 32, por exemplo, criminalizou os atos de quem “praticar ato de abuso, maus tratos, ferir ou mutilar animais silvestres, domésticos ou domesticados, nativos ou exóticos”.

A partir daí, também normas de âmbito estadual e municipal foram surgindo, ampliando paulatina, mas continuamente, a proteção aos animais não humanos. Isto porque, como estabelecido pela Constituição Federal, a competência para legislar sobre a flora, fauna, caça e pesca é tanto da União quanto de Estados e Municípios. Além disso, nem toda a legislação existente antes dos diplomas atuais foi totalmente revogada.

Persistência dos maus tratos

Pelo que se vê, é forçoso admitir que a proteção animal no âmbito da Justiça tem avançado significativamente no Brasil, acompanhando outros países. No entanto, o desrespeito e os maus-tratos persistem³.

Entre as diversas razões, destaquem-se, além da falta de consciência social para o problema, ou das carências da fiscalização do Estado, a existência de penas irrisórias, omissões e contradições da

3 “(...) como o Brasil ainda compactua, em meio à vigência de leis ambientais tão avançadas, com tantas situações de crueldades para com animais, por vezes aceitas e legitimadas pelo próprio Estado? Rinhas, farra do boi, carrocinha, vivissecação, rodeios, vaquejadas, circos, veículos de tração, gaiolas, abate, etc., por que se mostra tão difícil coibir a ação de pessoas que agridem, exploram e matam os animais?”. LEVAI, Laerte. Promotoria de Defesa Animal. Tese apresentada e aprovada no 11º Congresso de Meio Ambiente do Ministério Público do Estado de São Paulo, em São Roque, aos 28 de outubro de 2007. p. 1.

lei, “antropocentrismo” e “ecocentrismo” da lei e das decisões e estrutura judicial e enquadramento jurídico dos animais domésticos.

Apesar do avanço na lei, como a mudança de enquadramento de contravenção penal para crime, a prática dos maus tratos continua sem punição efetiva, porque o crime tem pena irrisória⁴ ou porque é vista sob o “princípio da insignificância”⁵, ou por conta da possibilidade de “transação da pena”⁶. Ademais, ainda que crescente, o conjunto de leis não escapa de omissões e contradições, como a convivência da proibição de maus tratos e a omissão no caso do abate de animais, ou no caso da situação dos animais domésticos⁷.

Há que se destacar ainda o viés antropocêntrico da legislação, isto é, que coloca como sujeito de direito exclusivamente o animal humano e relega tudo o mais, inclusive os animais não humanos, como objetos de legítima exploração humana, ou o viés ecocêntrico, resguardada a preservação do meio ambiente e o não cometimento

4 “(...) a pena cominada àqueles que maltratam e que abusam de animais é irrisória (3 meses a 1 ano de detenção, e multa), o que permite ao autor dos fatos livrar-se de persecução penal caso possa celebrar transação perante o Juizado Especial Criminal. Sem esquecer, é claro, do fundado risco da prescrição, sempre que o feito se tornar moroso.” LEVAI, idem, p. 3.

5 “(...) os animais continuam discriminados pelo estigma do malfadado princípio da insignificância, onde os crimes – se assim considerados – acabam caindo na vala comum das condutas de menor potencial ofensivo”. LEVAI, idem, ibidem.

6 “Nos crimes de menor potencial ofensivo será aplicada a Lei dos Juizados Especiais Cíveis e Criminais (Lei n.º 9.099/95), que permite a transação penal ou a suspensão condicional do processo em casos qualificados. Por isso as sanções previstas na legislação em comento são notoriamente ínfimas, constituindo-se como inábeis a função de prevenir/impedir condutas ilícitamente tipificadas, pois a punibilidade sequer gera receio aos infratores ou criminosos.” RODRIGUES, Danielle Teti. Observações sobre a proteção jurídica dos animais. In: Ciênc. vet. tróp., Recife-PE, v. 13, suplemento 1, p. 49 - 55, agosto, 2010, p. 53-4.

7 “Mas e os cães errantes que sofrem violência nas ruas? E as vacas e os bois torturados nos matadouros? E os gatos envenenados com chumbinho? E as galinhas que têm os bicos cortados nas granjas superlotadas? E os ratos submetidos a inimagináveis danos nos laboratórios de experimentação animal? E os cavalos chicoteados nas carroças? Como, enfim, tutelar os animais que não possuem ‘relevância ambiental’ ou que não se encontram em risco de extinção?”. LEVAI, idem, p.1-2.

de maus tratos. O animal é enquadrado como fauna e como parte do meio ambiente, um recurso de uso difuso, que existe para o bem estar do ser humano.

Perspectivas e dilemas: Direito e mudança social

O que poderá condicionar a continuidade dos avanços e o aperfeiçoamento da proteção jurídica dos animais? Quais poderiam ser os fatores favoráveis e desfavoráveis?

Esta condicionalidade está relacionada com as posições do Direito ante as mudanças sociais, na medida em que a continuidade do aperfeiçoamento desejado da proteção legal apareceria como resultado do aumento correlato de demandas sociais, nesse sentido, do “clamor popular”. Assim, o avanço da proteção legal aos animais aparece para o sistema jurídico como efeito de novas demandas de uma sociedade em transformação.

Acontece que não há uma posição unívoca do Direito a respeito de como “processar” e dar respostas a essas demandas sociais, embora certamente o Direito de alguma maneira acompanhe as transformações da sociedade. Concretamente, o Direito é reflexo das mudanças sociais ou é um impulsionador dessas mudanças? Ou, colocado de outra maneira, o contexto social (sistema de produção, cultura, interesses, ideologias, forças políticas) determina o Direito ou é o Direito que determina a evolução social? No primeiro caso, admite-se que o Direito deve acompanhar as mudanças sociais, ajustando-se proporcionalmente a elas. No segundo caso, o Direito se antecipa às transformações sociais, não espera que elas aconteçam, transforma-se antes para, assim, direcionar a sociedade para o “bom caminho”.

Numa perspectiva, o Direito é uma ferramenta de regulação da

sociedade, devendo incorporar, regulamentar, legitimar condutas sociais já consagradas, novos hábitos, e transformações nos costumes. Nessa visão, também se encaixam aqueles que vêem o Direito como instrumento de dominação de uma elite ou classe social.

Na outra perspectiva, o Direito é visto como fator determinante da realidade social, capaz de moldar o contexto social, atuando sobre a realidade para mudá-la, aprimorá-la, aperfeiçoá-la. Esse dualismo domina o debate jurídico pelo menos desde o início do século XIX⁸.

No caso em tela das demandas por aumento-aperfeiçoamento da proteção legal aos animais, como deveria posicionar-se o sistema jurídico? Passaria a incorporar cada vez mais a regulamentação de proteção animal, à medida que o “clamor” dos defensores crescesse? Mas é preciso não ignorar que os “inimigos” da proteção animal, os que exploram os animais, de toda a maneira são poderosos e certamente não assistiriam passivamente às restrições aos seus “direitos”. Assim, a esfera jurídica é uma arena em que se defrontam atores com poderes e influência desiguais.

Naturalmente, também se deve considerar que os próprios operadores de Direito e legisladores, aqueles responsáveis pelo “processamento” das diversas demandas sociais, também são agentes sociais, têm suas posições pessoais, quando não estão, de alguma maneira, envolvidos com a causa de proteção ou com a exploração animal. A resposta legal seria um resultado dessa complexa equação.

Outra possibilidade seria a de operadores de Direito e legisladores, aproveitando-se de sua posição privilegiada no Estado, se

8 “(...) o debate sem dúvida polarizador é o que opõe os que defendem uma concepção de direito enquanto variável dependente, nos termos da qual o direito se deve limitar a acompanhar e a incorporar os valores sociais e os padrões de conduta espontânea e paulatinamente constituídos na sociedade, os que defendem uma concepção do direito enquanto variável independente, nos termos da qual o direito deve ser um ativo promotor de mudança social tanto no domínio material como no da cultura e das mentalidades, um debate que, para lembrar posições extremas e subsidiárias de universos intelectuais muito distintos, se pode simbolizar nos nomes de Savigny (1840) e de Bentham”. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1996, p. 162.

comprometer com alterações jurídicas determinadas, por exemplo, avançando na proteção animal, sem esperar que na sociedade se crie um consenso em torno do assunto, ou agindo em prol da “modernização” da sociedade. Mesmo porque, a formação desse consenso na sociedade é algo lento e problemático, não isenta de riscos.

Proteção animal e o "direito alternativo"

Mas o envolvimento cada vez maior de representantes da Justiça com a causa da proteção animal não é impulsionada apenas por um aumento no número de defensores oriundos desse setor. O que se quer ressaltar no presente artigo é que, em boa medida, esse engajamento maior está relacionado também com uma natural expansão no país do chamado “Direito Alternativo”.

O movimento do Direito Alternativo possui historicamente duas modalidades. Uma referindo-se ao “uso alternativo do Direito”; outra, à busca de direitos alternativos ao estatal. O primeiro caso ficou mais conhecido em países desenvolvidos, como aconteceu nos anos 60 e 70, na Itália, um movimento que tentou promover mudanças sociais através do Direito, consistindo na interpretação e aplicação do Direito com uma finalidade “emancipadora”, favorecendo as classes e os grupos sociais mais fracos⁹. Aqui o Direito operaria como

9 Dentro do espírito do uso alternativo do Direito, a experiência italiana esteve relacionada com a ação de operadores da Justiça que combatiam organizações comunistas acusadas de terrorismo, e que levou muitos doutrinadores, juízes e promotores a interpretar as leis penais de forma extensiva ou mesmo ilegal. Na mesma época, em outros países europeus, grupos de juízes e de estudantes de Direito engajados na luta por justiça social, adotavam iniciativas análogas. No entanto, os resultados não foram sempre animadores. As iniciativas inspiradas na visão “crítica” pouco conseguiram mudar o Direito oficial, e operadores de Direito mais ousados chegaram a ser punidos. Também por conta do avanço da onda ideológica conservadora a partir dos anos 80 e o correlato declínio de prestígio das posições mais à esquerda, vários adeptos do uso alternativo do direito abandonaram suas convicções políticas.

fator de uma profunda mudança social.

Nessa modalidade, o operador jurídico aproveita-se do caráter genérico e ambíguo das normas, empregando métodos de interpretação inovadores, que lhe permitiriam fazer justiça social. Portanto, não se trata de criar novas leis, mas de utilizar-se de uma nova hermenêutica. Tenta-se transformar a sociedade a partir das estruturas formais, “postas” do Direito, sobretudo graças à atuação de juízes progressistas.

Já a “criação” de Direito Alternativo verificou-se mais frequentemente em países em desenvolvimento, como países da América Latina, onde as desigualdades sociais apresentavam-se de maneira mais dramática e a estrutura jurídica, ou era omissa em relação aos direitos sociais ou era escancaradamente voltada para a proteção das classes sociais mais favorecidas. Nesse caso, praticar “Direito Alternativo” seria optar claramente pela “parte mais fraca”.

Aqui também se fala de “Pluralismo Jurídico” ou “Direito achado nas ruas”, ou “Direito Vivo”¹⁰. Em qualquer caso, trata-se de um sistema que se distancia explicitamente das normas estabelecidas pelo Estado e do “Positivismo Jurídico”. Essa postura é, ao mesmo tempo, uma confrontação à visão positivista do Direito, em que este identifica-se exclusivamente com a letra da lei, ou que o Estado é a única fonte do Direito, enfim, que a lei seja vista como um dogma.

O chamado “Direito Alternativo” avança para todos os setores da sociedade brasileira. Tendo se voltado inicialmente para os chamados “desvalidos”, a população mais carente e normalmente com

10 “O Direito Achado na Rua, expressão criada por Roberto Lyra Filho é o centro desta tese cujo objetivo é caracterizar uma concepção de Direito que emerge transformadora, dos espaços públicos – a rua – onde se dá a formação de sociabilidades reinventadas que permitem abrir a consciência de novos sujeitos para uma cultura de cidadania e de participação democrática”. ARRUDA JÚNIOR, Eduardo Lima de. Direito como Liberdade: O Direito Achado na Rua Experiências Populares Emancipatórias de Criação do Direito. Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Brasília - UnB. Brasília, 2008, p. 5.

dificuldade de acesso ao Judiciário, tende, por sua própria natureza, a estender-se para todas as possíveis demandas normalmente deixadas ao largo pela Justiça “tradicional”¹¹.

Não por acaso, o movimento do Direito Alternativo coincide com o envolvimento mais engajado do movimento de proteção animal: ambos são recentes, tendo ganhado força a partir da década de 1990. Há nesse contexto posições do Direito Alternativo, incluindo utilização alternativa do direito vigente que resulte em uma prática jurídica voltada aos segmentos sociais menos favorecidos. Dito de outra forma, luta por uma maior adequação das leis ao princípio geral de que a justiça deve se comprometer com os interesses da maioria da população.

Ao mesmo tempo, esta modalidade acompanha o crescimento dos “novos movimentos sociais”, de onde surgem os “novos sujeitos coletivos” ou “novos sujeitos de direito”, que, ou não encontram reconhecimento para suas demandas no direito estatal ou sequer têm acesso ao sistema jurídico. Deve assim ser visto como um movimento voltado à ampliação da democracia participativa e descentralizada¹².

Ora, para o que aqui interessa, o movimento de Direito Alter-

11 “Ao transpor os obstáculos para um acesso mais efetivo à Justiça por parte dos novos atores individuais, coletivos e transindividuais, é forçosa a exigência de uma gama de alterações profundas e inovações radicais que transcendam as esferas tradicionais de jurisdição, alcançando formas menos rígidas, mais céleres e plurais de procedimentos processuais. Tais implicações vão desde as modalidades de gerar a produção de ‘novos’ direitos até a sua apreciação jurisdicional por tribunais descentralizados, democráticos e com maior participação comunitária”. WOLKMER, Antonio Carlos; LEITE, José Rubens Morato (orgs.). Os “novos” direitos no Brasil. São Paulo: Saraiva, 2003, p. 24.

12 “A análise da experiência da ação coletiva dos novos sujeitos sociais, que se exprime no exercício da cidadania ativa, designa uma prática social que autoriza estabelecer, em perspectiva jurídica, estas novas configurações, tais como a determinação de espaços sociais a partir dos quais se enunciam direitos novos, a constituição de novos processos sociais e de novos direitos e a afirmação teórica do sujeito coletivo de direito”. SOUZA JÚNIOR, José Geraldo de. “Movimentos Sociais Emergência de Novos Sujeitos: o sujeito coletivo de direito”. in: SOUTO, Cláudio; FALCÃO, Joaquim (orgs.). Sociologia e Direito. São Paulo: Pioneira, 2005, p. 262.

nativo sempre focalizou, como prioridade, os setores da população considerados hipossuficientes, aqueles esquecidos pelo Estado, que não costumam acessar o Judiciário para suas demandas, as minorias sociais os idosos, as mulheres, as etnias e raças tradicionalmente injuriadas, as crianças. E a defesa animal, ou movimento animalista, não costuma ser vista como causa prioritária.

Ademais, o sistema judiciário vive sobrecarregado com demandas crescentes advindas da sociedade. O acréscimo de demandas relacionadas com a defesa da causa animal constituiria um agravamento do problema. O Direito, considerando tanto o sistema legal quanto a prática processual, apresenta uma dinâmica de mudanças, inovações, alterações mais lenta que a da sociedade, incorporando inovações num ritmo defasado e tendendo a “filtrar” essas inovações com base na tradição jurídica nacional.

De todo modo, não resta dúvida que a relação entre o movimento de Direito Alternativo e a proteção legal aos animais é promissora. E de alguma maneira ela já existe. Pois o que se tem conseguido de proteção aos animais no país parte de uma legislação basicamente antropocêntrica e ecocêntrica, que encara e protege o animal como fauna, como componente dos recursos do meio ambiente reservados para uso da população humana.

Trata-se, nesse caso, da primeira modalidade de Direito Alternativo, a do “uso alternativo do Direito”. Embora a proteção aos animais prevista nas leis seja claramente marcada pela visão de benefício do ser humano (antropocêntrica) e da preservação do meio ambiente (ecocêntrica), operadores de Direito sensíveis à causa animal aplicam a legislação posta para continuamente ampliar a proteção. Não se trata aqui de criar um Direito paralelo ao já existente.

Todavia, embora se constitua um caminho promissor para ampliar a proteção animal, diversos autores chamam a atenção para os

riscos implícitos no Direito Alternativo¹³. Em primeiro lugar, deve-se considerar a discutível legitimidade do operador do Direito que assim procede¹⁴.

Além disso, deve-se considerar que o Direito Alternativo nem sempre é “progressista”. Ou seja, o Direito Alternativo é uma “faca de dois gumes”. Tanto pode ser usado para “fazer o bem” quanto para “fazer o mal”, ou, melhor dizendo, aprovar leis tanto progressistas quanto retrógradas. O que pode ser uma vantagem para o movimento de proteção animal a ação de algum agente, comprometido com a causa animal, de sobrepor-se às disputas sociais e fazer avançar a proteção legal, contudo, será uma desvantagem caso esse agente esteja comprometido com “o outro lado da colina”.

Para não dizer que esse tipo de Direito, que surge muitas vezes onde o Estado não chega (a não ser, eventualmente, a polícia repressora), pode ser extremamente opressor, quando impõe aos indivíduos a vontade de um grupo, podendo até se tornar uma “lei do mais forte”, quando, por exemplo, é imposto pelo crime organizado.

13 “O direito alternativo se choca com os princípios da separação dos poderes e da legalidade que reconhecem ao legislador estatal o monopólio de criação de normas legais e não permitem aos juízes decidir conforme suas avaliações subjetivas, nem a grupos sociais alterar o direito estatal segundo a própria vontade. Em outras palavras, é praticamente impossível distinguir o direito alternativo da franca ilegalidade ou da revolução política que institui um novo direito”. SABADELL, Ana Lucia. Manual de Sociologia Jurídica. 2. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002, p. 124.

14 Sobre o possível “uso conservador” do Direito Alternativo, veja-se seguinte esclarecimento: “O pluralismo de corte conservador opõe-se radicalmente ao pluralismo progressista e democrático. A diferença entre o primeiro e o segundo está, fundamentalmente, no fato de que o pluralismo conservador inviabiliza a organização das massas e mascara a verdadeira participação, enquanto que o pluralismo transformador como estratégia democrática de integração procura promover e estimular a participação múltipla dos segmentos populares e dos novos sujeitos coletivos de base”. WOLKMER, Antonio Carlos. Introdução ao pensamento jurídico crítico. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2008, p. 192.

Considerações finais

A expansão da proteção legal dos animais ao ponto de se poder falar no animal como novo sujeito de direito está relacionada com os direitos humanos de última geração (direitos de 4º ou de 5º geração, como se diz). Esses direitos, que são direitos sociais, são direitos fundamentais de última geração. Seguem-se ao reconhecimento dos direitos de minorias (homossexuais, mulheres, negros, deficientes etc.).

Os chamados direitos de “primeira geração” são aqueles que se referem aos direitos civis e políticos, aos valores da liberdade individual e de expressão, ao direito de propriedade e a garantias processuais do cidadão. Foram defendidos pela doutrina Liberal e firmados por ocasião das Revoluções Burguesas, no século XVIII.

Já os direitos conhecidos como de “segunda geração” são também chamados de “direitos sociais”. Emergiram a partir do século XIX no bojo das lutas do proletariado por condições dignas de vida no início da industrialização européia. Estas lutas acabaram alargando os direitos formais de primeira geração, trazendo o Estado para o primeiro plano da afirmação desses direitos. A partir do século XX, a expansão acentuada desses direitos em alguns países viria a constituir o que foi chamado de “Estado de Bem-Estar Social”. São direitos de titularidade coletiva, não mais individual como os de primeira geração. Além disso, são direitos que têm como alvo principal as camadas menos favorecidas da população.

Foi a partir de 1979 que se começou a falar de direitos de “terceira geração”. Aqui se enquadrariam aqueles ligados a valores como fraternidade ou solidariedade, relacionados com o desenvolvimento ou progresso, ao meio ambiente, à autodeterminação dos povos, à utilização e conservação do patrimônio histórico e cultural. Também

se fala em direito de propriedade sobre o patrimônio comum da humanidade e ao direito de comunicação.

Enfim, são direitos difusos, não referidos a camadas determinadas da população, mas destinados à proteção do gênero humano como um todo. Ainda em contraste com os direitos de primeira e de segunda geração, que são exclusivamente antropocêntricos, aqui se registra um avanço com a introdução de um viés ecocêntrico, quando se enfatiza a necessidade de preservação do meio ambiente, embora a preocupação seja com o desfrute da população humana.

Outro avanço é que os direitos de terceira geração envolvem uma preocupação universal, internacional, demandando uma proteção que ultrapassa as fronteiras dos Estados nacionais, isto é, exigem esforços e responsabilidade em âmbito mundial para que ocorra a sua efetivação.

Finalmente, no final do século XX, nos albores da chamada globalização, começou-se a falar da necessidade da afirmação de novos direitos, direitos de quarta, quinta e até sexta geração. Os direitos conhecidos como de “quarta geração”, por exemplo, ancoram-se nas inovações tecnológicas e falam da necessidade de preservação do patrimônio genético da espécie humana. Também incluem os direitos à democracia, informação e pluralismo¹⁵.

Aqui se avança decididamente em relação à perspectiva ambientalista já prevista nos direitos de terceira geração. Quando se fala em bioética e se pensa em limites e regulamentos às pesquisas e uso de dados com vistas à preservação do patrimônio genético da espécie humana, o direito se alça para além da proteção do homem enquanto indivíduo, encarando-o também como membro de uma espécie.

No entanto, aqui ainda se percebe um eco das perspectivas an-

15 Veja-se uma discussão sintética e recente sobre a questão das gerações de direitos humanos em: DIÓGENES JÚNIOR, José Eliaci Nogueira. Gerações ou dimensões dos direitos fundamentais?. In: Âmbito Jurídico, Rio Grande, XV, n. 100, maio 2012. Disponível em: <http://www.ambitojuridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=11750>. Acesso em dez 2014.

tropocêntricas e ecocêntricas. É por isso provavelmente que quando se fala de direitos universais de todos os seres sencientes se está no âmbito de uma quinta ou sexta geração de direitos.

Esses novíssimos direitos sociais e fundamentais são as respostas institucionais às transformações sociais mais recentes, e que eles não têm em princípio um limite: à medida que a sociedade se transforma, novos direitos pedem para ser reconhecidos.

A expansão da proteção legal aos animais também está intimamente ligada ao aperfeiçoamento dos Direitos Humanos. Pois o tipo de relação que os animais humanos mantêm com os não humanos depende diretamente da natureza, da qualidade de direitos fundamentais dos seres humanos, consagrados no edifício jurídico, como o direito de propriedade.

Mas a transformação do animal não humano de propriedade em um ser que deve ser tutelado pelo animal humano não transforma apenas o status jurídico daqueles, afetando igualmente um direito fundamental do animal humano. O direito que o animal não humano ganha ao deixar de ser propriedade corresponde exatamente à transformação que acaba sofrendo o direito de propriedade que os animais humanos gozam sobre aqueles.

Na verdade, a transformação no direito fundamental da propriedade nem chega a ser inédita ou estranha, haja vista a exigência, consagrada nos diplomas jurídicos mais modernos, de que a propriedade privada desempenhe função social. Nesse sentido, a mudança na relação entre animais humanos e não humanos, de propriedade para tutela, deveria ser visto como uma continuidade na transformação do direito fundamental da propriedade.

Todavia, entende-se que se trata não apenas de uma transformação no direito fundamental da propriedade, mas sim de um aperfeiçoamento dos direitos fundamentais, que assim se aproximariam,

um passo a mais, do ideal universal dos Direitos Humanos. Ao deixar de ser proprietário do animal, e, portanto, de usá-lo para um propósito seu, o homem se aperfeiçoa como homem.

Bibliografia

ARRUDA JÚNIOR, E. L. Direito como Liberdade: O Direito Achado na Rua Experiências Populares Emancipatórias de Criação do Direito. Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Brasília - UnB. Brasília, 2008.

DIÓGENES JÚNIOR, J. E. N. Gerações ou dimensões dos direitos fundamentais?. In: Âmbito Jurídico, Rio Grande, XV, n. 100, maio 2012. Disponível em: <http://www.ambitojuridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=11750>. Acesso em dez 2014.

LEVAI, L. F. Promotoria de Defesa Animal. Tese apresentada e aprovada no 11º Congresso de Meio Ambiente do Ministério Público do Estado de São Paulo, em São Roque, aos 28 de outubro de 2007.

LEVAI, L. F. Direito dos animais. 2. ed. Campos do Jordão, SP: Editora Mantiqueira, 2004.

RODRIGUES, D. T. Observações sobre a proteção jurídica dos animais. In: Ciênc. vet. tróp., Recife-PE, v. 13, suplemento 1, p. 49 - 55, agosto, 2010.

SABADELL, A. L. Manual de Sociologia Jurídica. 2. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002.

SANTOS, B. S. Pela mão de Alice. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1996.

SILVA, Luciana Caetano da. Fauna terrestre no direito penal brasileiro. Belo Horizonte: Mandamentos, 2001.

SOUZA JÚNIOR, J. G. Movimentos Sociais Emergência de Novos Sujeitos: o sujeito coletivo de direito. in: SOUTO, C.; FALCÃO, J. (orgs.). Sociologia e Direito. São Paulo: Pioneira, 2005.

WOLKMER, A. C. Introdução ao pensamento jurídico crítico. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

WOLKMER, A. C.; LEITE, J. R. M. Os “novos” direitos no Brasil. São Paulo: Saraiva: 2003.

Análise de documentos

Direito animal: uma questão de princípios

Laerte Fernando Levai¹

...

¹ Promotor de Justiça no GAEMA (Grupo de Atuação Especial de Defesa do Meio Ambiente / Núcleo Paraíba do Sul), especialista em Bioética (FM/USP), mestre em Direito (UNISAL/Lorena) e membro do grupo de pesquisa sobre Ética e Direito Animal do DIVERSITAS - USP.

E-mail: laertelevai@uol.com.br

No Brasil a tutela jurídica dos animais dá-se pelos caminhos do direito ambiental.

Vale lembrar que na década de 1980 a normatização iniciada pela Política Nacional do Meio Ambiente (Lei 6.938/81) e instrumentalizada pela Lei de Ação Civil Pública (Lei 7.747/85) consagrou-se na Constituição Federal de 1988, cujo artigo 225 veio a se tornar o principal fun-

damento para a defesa ambiental e dos animais. O legislador constituinte, ao erigir o meio ambiente ecologicamente equilibrado como um direito de todos, fê-lo em defesa da vida presente e futura. E para assegurar a efetividade desse direito coletivo foi instituído, expressamente, um *dever de cuidado* para com os animais, conforme se depreende da redação do artigo 225 par 1o, inciso VII, que atribuiu ao Poder Público o dever de ***proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção das espécies ou submetam os animais a crueldade.*** Apesar do avanço jurídico-legislativo, a indicar que os animais devem ser considerados pelo seu valor inerente porque são seres sensíveis, o direito brasileiro ainda se ressent de um princípio diferenciado capaz de orientar o jurista neste sentido.

Quando se reflete sobre a essência do dispositivo magno anti-crueldade conclui-se que o legislador admitiu que os animais têm capacidade de experimentar dores e sofrimento, ao contrário da perspectiva privatista do Código Civil de 1916 que, ao longo do século XX, decretou impiedosamente a servidão animal. A incumbência dada ao Poder Público para coibir práticas cruéis indica que os animais, a exemplo de pessoas incapazes, precisam de alguém que os represente e faça valer seus direitos. Há mais de oitenta anos que o decreto federal 24.645/34 conferiu tal atribuição ao Ministério Público, como substituto processual dos animais, demonstrando que seres vivos não podem ser tratados objetos, coisas, recursos ou bens patrimoniais, porque são criaturas sensíveis que merecem consideração moral. Com o advento do mencionado dispositivo constitucional foi reconhecido pela lei, expressamente, que o animal possui sensibilidade e, por isso, deve ser considerado sujeito de direito. Resta fazer com que a teoria seja colocada em prática.

O anseio abolicionista, todavia, enfrenta sérias resistências

de ordem cultural. A começar pela doutrina jurídica majoritária, segundo a qual o antropocentrismo - enquanto paradigma filosófico preponderante no direito - põe o homem como beneficiário único de tudo o que existe. Diz-se, nessa linha de raciocínio, que o princípio da dignidade humana (artigo 1o, inciso III, da CF) autoriza em algumas hipóteses a apropriação da natureza ou a subjugação de animais. Nada mais equivocado e injusto, porque tal pensamento é reflexo da velha teoria cartesiana do “animal-máquina”, a mais perfeita metáfora da intolerância humana em relação ao Outro. Sob a rígida moldura antropocêntrica os animais sempre foram deixados à margem da lei, vítimas silenciosas de um mundo dividido entre opressores e oprimidos, entre dominantes e dominados, entre os que mandam e os que se vêem forçados a obedecer. Apesar disso, o anseio da paz universal voltado à *vida que vive e quer viver* favoreceu o surgimento de cosmovisões outras, dentre elas a corrente ecocêntrica, a postura biocêntrica e a ética senciocêntrica, em defesa da natureza e dos animais.

Herdeiro da tradição romana que se efetivou, na época colonial, pela coercitividade das Ordenações do Reino de Portugal, o direito brasileiro reflete o espírito patrimonialista inserido nos conceitos de posse, propriedade, produtos e bens, fazendo com que os animais fossem designados como coisas semoventes (os domésticos e domesticados) ou coisas de ninguém - *res nullius* - passíveis de caça ou apropriação (os silvestres e exóticos). Tais circunstâncias histórico-políticas explicam porque a legislação brasileira deu causa ao fenômeno da *coisificação* animal. Basta ver seus reflexos danosos no Código Penal de 1940, que designa o animal-vítima como objeto material da conduta humana. Ou, ainda pior, na paradoxal Lei de Proteção à Fauna, de 1967, que favorece caçadores e fabricantes de armas de fogo.

Mais tarde o legislador ambiental, ao tipificar como crime as práticas cruéis (artigo 32 da Lei 9.605/98), também reconheceu que os animais são criaturas sensíveis. Isso ajuda a desconstruir a doutrina clássica que trata o animal como coisa, bem semovente, mercadoria de consumo ou objeto. O artigo que criminaliza abuso e maus tratos, apesar da crítica que se faz à brandura de suas penas, reforça a tese de que os animais devem ser considerados enquanto tais, e não pelo que podem servir ao interesse humano. Esta interpretação vem ganhando espaço cada vez maior nos tribunais, como se viu recentemente no rumoroso caso em que um mulher foi condenada pela Justiça paulista a cumprir 12 anos e 6 meses de detenção por torturar e matar dezenas de gatos e alguns cães, numa decisão história que houve por bem considerar cada animal como vítima e, assim, somar todas as penas em concurso material de delitos.

A jurisprudência brasileira tem revelado, pelo teor das decisões já proferidas em centenas e centenas de ações penais ou civis ajuizadas pelo Ministério Público em favor da fauna (denúncias por abusos e maus tratos dos mais diversos e/ou ações civis públicas contra caça, rodeios, vaquejadas, zoológicos, circos, centros de controle de zoonoses, etc) que o direito animal já é uma realidade no mundo jurídico. As decisões dos tribunais, entretanto, ainda se mostram divergentes, ora beneficiando os animais maltratados, ora legitimando a crueldade humana. Dois temas, em particular, ainda permanecem tabus no direito: a vivissecção e o agronegócio, justamente as áreas em que os índices de agressão sobre os animais alcançam proporções inimagináveis. Há que se dizer, entretanto, que o ordenamento jurídico costuma reconhecer a senciência animal, mesmo nas chamadas leis permissivas de comportamento cruel. Tomem-se, a título exemplificativo, duas leis brasileiras que dispõem sobre o trato de animais, nas atividades da pecuária e da pesquisa científica.

A primeira delas é a lei do Abate Humanitário (Lei 7.705/92), que autoriza o abate de animais pelos “métodos humanitários”, assim reconhecidos pela Organização Mundial da Saúde (OMS): percussão mecânica, eletrochoque e processamento químico (gás CO₂). O texto macabro que permeia os artigos da lei paulista não consegue esconder a realidade dos matadouros: “Animais de consumo”, “corredor do abate”, “tanque de escaldagem”, “trilho aéreo”, “queda de animais ainda vivos”, “boxe de contenção”, “choque elétrico”, “partes sensíveis do animal” e “não será permitida a presença de menores de idade no local do abate” (artigos 2º a 9º). Posteriormente, com a alteração legislativa trazida pela Lei 10.470/99, a Lei do Abate Humanitário excetuou de seu alcance normativo o abate ritual ou religioso, para autorizar a matança de animais sem qualquer insensibilização prévia. De qualquer modo, a inconstitucionalidade de tal prática respaldada por lei mostra-se notória pelo fato de que o abstrato direito constitucional à crença religiosa, com seus cultos e liturgias, não pode se sobrepor à norma de mesmo patamar, que tutela os animais como seres sensíveis, aos lhes infligir dor e sofrimento concreto.

O segundo exemplo de lei permissiva de comportamento cruel é a Lei Arouca (Lei federal 11.794/08), que anuncia a experimentação animal como *método oficial de pesquisa científica* (artigo 1º, par. 2º) sem sequer mencionar a possibilidade de o modelo vivo animal ser substituído por métodos alternativos de ensino e pesquisa. Não há como negar, porém, que o legislador vivisseccionista demonstrar pleno conhecimento da natureza senciente das *cobaias* de laboratório. Basta reproduzir alguns dispositivos legais que - pelo grau de adjetivação - revela que os animais ali utilizados sentem e sofrem. O artigo 3º, inciso IV, recomenda morte humanitária aos animais nos casos de *mínimo sofrimento físico ou mental*; o artigo 14, par. 1º, preconiza a aplicação de eutanásia quando ocorrer, no experimento,

intenso sofrimento aos animais; já o artigo 15 possibilita ao pesquisador restringir ou proibir experimentos que importem *elevado grau de agressão* aos animais. Em nenhum momento o legislador se preocupou em garantir o direito à objeção de consciência aos alunos das faculdades de ciências biomédicas ou aos funcionários dos laboratórios de pesquisa que porventura recusem participar, por motivos de crença religiosa ou de convicção filosófica, das atividades que envolvam experimentos com animais.

Uma coisa é certa: tanto a Lei do Abate Humanitário como a Lei Arouca reconhecem os animais como seres sencientes, fato este que demonstra uma realidade inescandível que não mais pode permanecer oculta sob o véu da ignorância. Ainda que os juristas de orientação antropocêntrica sustentem que, nessas hipóteses, a submissão animal é necessária, seja para fins de alimentação, seja para o progresso da ciência, não há como negar que se está diante de um conflito de normas constitucionais. De um lado o dispositivo anticrueldade, de outro a prática cultural. A solução mais justa, do ponto de vista ético, deve levar em conta a concretude da dor ou do sofrimento que recai sobre os animais, cuja dimensão supera a abstração humana relacionada ao (opcional) consumo de carne ou à (ilegítima) tradição religiosa que se perfaz mediante violência. Da mesma forma, os cientistas têm conhecimento dos recursos substitutivos ao uso animal mas preferem recorrer a práticas torturantes para obter um resultado que poderia ser alcançado de outro modo. O aparente conflito de normas constitucionais (anticrueldade x cultura) pode ser resolvido pelo princípio da senciência, que se torna, assim, a pedra de toque do direito animal.

Os consagrados princípios de direito ambiental, apesar de sua relevância jurídica, tornam-se pouco efetivos diante de situações de crueldade legitimada. Basta rever alguns princípios gerais do direito,

aplicáveis na área do meio ambiente, para concluir que se mostram eles ineficientes para garantir a plena tutela jurídica dos animais. O princípio da **prevenção ou da precaução**, nascido com a Declaração de Estocolmo (1972) e ressuscitado na Declaração do Rio de Janeiro (ECO 92) preconiza a necessidade da ação humana antes do previsível resultado ambiental lesivo. No Brasil tal princípio ganhou *status* constitucional com a imposição do dever de proteção e preservação do meio ambiente (artigo 225 *caput*), cuja aplicabilidade se relaciona ao campo da educação ambiental (Lei federal 9.795/99). Neste aspecto, a crescente *cultura da violência* pode ser combatida com ações pedagógicas capazes de demonstrar que a vida, independentemente da forma como se manifesta, é o bem maior de qualquer criatura. Apesar disso o princípio da prevenção não garante os direitos dos animais, porque seu objetivo reside na supremacia do interesse humano.

Outro importante princípio constitucional no direito ambiental é o do **poluidor-pagador**, ao afirmar que *as condutas lesivas ao meio ambiente sujeitarão os infratores, pessoas físicas ou jurídicas, a sanções penais e administrativas, independente da reparação de reparar os danos causados* (artigo 225 par 3o). Há também o princípio da **vedação ao retrocesso**, proclamado na ECO-92, no sentido de que novas leis não devem desprezar as conquistas legislativas ambientais e, assim, retroagir para pior. Já o princípio da **proporcionalidade ou razoabilidade**, invocado em 1996 por ocasião do célebre julgamento da inconstitucionalidade da farra do boi pelo Supremo Tribunal Federal, ajudou a decidir pela proibição de uma prática catarinense que consiste na perseguição e linchamento de bovinos durante a Semana Santa. Por maioria de votos os ministros da Suprema Corte entenderam ser preponderante, diante do aparente conflito de normas constitucionais (proteção dos animais x manifestação cultural), o interesse da sociedade humana em não presenciar um costume que

lhe fira a suscetibilidade. É o que se pode chamar, atualmente, de decisão *especista*, em que a dor dos bois torturados não foi considerada na decisão.

Conclui-se, portanto, que os princípios gerais de direito acima referidos, mesmo que possam ser invocados para a defesa dos animais em juízo, são insuficientes para expressar o anseio de liberdade e dignidade que informa as leis verdadeiramente abolicionistas que combatem a exploração animal. Se existe algo que o Ministério Público necessita para melhor fundamentar suas ações em favor dos animais é de um novo princípio de direito ambiental, algo que possa ir além do discurso antropocêntrico ensimesmado na ideia de direito exclusivamente humano, que supere os limites do desenvolvimento sustentável e da responsabilidade socioambiental ou de qualquer outro que não aceite apenas restringir ou minimizar, sob a ótica da razoabilidade, os excessos cometidos pelo Estado em detrimento de seres indefesos ou vulneráveis. O caminho para essa busca não está unicamente no Direito. É preciso ter olhos abertos para a multidisciplinaridade que traduz a própria essência do direito ambiental, onde vozes advindas de outras áreas do conhecimento humano podem contribuir para que se possa aperfeiçoar a noção do justo.

Afora a circunstancialidade da questionada reprimenda devida aos malfeitores, o principal obstáculo para que os animais sejam considerados sujeitos jurídicos continua sendo de ordem cultural. Enquanto a doutrina jurídica mantiver o desgastado discurso de que a finalidade da fauna é o benefício que seu uso pode trazer ao homem, mais difícil será superar a visão antropocêntrica que instrumentaliza a vida animal e torna o direito excludente. Afinal, o princípio da dignidade humana não se realiza em plenitude à custa da indignidade animal. E como os consagrados princípios de direito ambiental (precaução/prevenção, poluidor/pagador, razoabilidade/ proporcionali-

dade) ainda se mostram insuficientes para a defesa dos animais, há que se dar um passo adiante. O reconhecimento da senciência animal é, acima de tudo, uma questão de princípio. Um princípio ético que requer um princípio jurídico.

Em julho de 2012 um renomado grupo de neurocientistas, então reunidos na Universidade de Cambridge para o Simpósio sobre a Consciência em Animais Humanos e Não Humanos, proclamaram ao mundo aquilo que todos já sabiam e que o direito ainda reluta em admitir: os animais são seres sensíveis, capazes de sentir e de sofrer. Tal constatação, de relevante interesse jurídico, vai ao encontro do mandamento constitucional brasileiro que veda a submissão de animais a crueldade (artigo artigo 225 par 1o, VII, parte final) e ao dispositivo da lei ambiental que criminaliza a prática de abusos, maus tratos, ferimentos e mutilações (artigo 32 da Lei 9.605/98). Nesse seminário acadêmico, também prestigiado por Stephen Hawking, advieram conclusões fundamentais que demonstram, cientificamente, que as mesmas estruturas cerebrais capazes de produzir a consciência em humanos existem nos animais, seguramente nos mamíferos e nos pássaros, os quais possuem substratos neurológicos que lhes permitem experimentar estados afetivos diversos e reveladores de consciência. Philip Low, pesquisador da Universidade de Stanford e do Massachusetts Institute of Technology, assim se manifestou sobre as novas descobertas:

“Sabemos que todos os mamíferos, todos os pássaros e muitas outras criaturas, como o polvo, possuem as estruturas nervosas que produzem a consciência. Isso quer dizer que esses animais sofrem. É uma verdade inconveniente: sempre foi fácil afirmar que os animais não têm consciência. Agora, temos um grupo de neurocientistas respeitadas que estudam o fenômeno da consciência, o comportamento dos animais, a rede neural, a anatomia e a genética do cérebro. Não

é mais possível dizer que não sabíamos. Nosso papel como cientistas não é dizer o que a sociedade deve fazer, mas tornar público o que enxergamos. A sociedade agora terá uma discussão sobre o que está acontecendo e poderá decidir formular novas leis, realizar mais pesquisas para entender a consciência dos animais ou protegê-los de alguma forma. Nosso papel é reportar os dados. É impossível não se sensibilizar com essa nova percepção sobre os animais, em especial sobre sua experiência do sofrimento”.

Já se faz hora, pois, de a **senciência** ser elevada à categoria de princípio ambiental sempre que a questão jurídica envolver animais, possibilitando que a recente constatação científica de Cambridge sirva como norma de comando para a melhor aplicação da lei. E sem prejudicar, evidentemente, a tutela de outros animais que possuem notória realidade sensível, como por exemplo os invertebrados e os insetos, os quais merecem receber o benefício da dúvida. Seja como for, a **senciência** começa a fazer parte do vocabulário jurídico ambiental. Ao agregar numa só palavra os conceitos de sensibilidade e consciência, ela acaba se tornando um conceito-chave para a discussão ética sobre os animais. Em resumo, **sencientes** são todos os organismos vivos que, além de apresentarem reações orgânicas ou físico-químicas aos processos que afetam o seu corpo (sensibilidade), percebem estas reações como estados mentais positivos ou negativos (consciência). Pela invocação ao princípio da **senciência** será possível demonstrar que em determinado ser existe um indivíduo (o Eu) dotado de sistema nervoso central, a vivenciar e experimentar sensações psicocorporais diversas. Essa capacidade de sentir, de sofrer ou demonstrar prazeres, como comprovado pelos cientistas, é similar a dos seres humanos, o que torna os animais detentores de direitos e, conseqüentemente, da proteção jurídica necessária para livrá-los dos atos de crueldade.

A Declaração de Cambridge, conjugada ao dispositivo constitucional anticrueldade, serve como fundamento a um novo princípio geral de direito voltado aos animais enquanto sujeitos jurídicos, por revelar que a nossa diferença em relação a eles é apenas de grau, não se essência. E o direito, assim como a bioética, não pode permanecer indiferente a esses fatos. Uma síntese do **PRINCÍPIO DA SENCIENTIA**, à guisa de parâmetro ético para tornar mais eficaz a tutela jurídica anticrueldade, poderia ser extraída do artigo 225 par 1o, inciso VII da Constituição Federal e da Carta de Cambridge, erigindo-se da seguinte forma:

A reconhecida capacidade de sentir, de sofrer ou de desfrutar sensações múltiplas, dentre elas a dor e o prazer, faz com que os animais - independentemente de sua configuração biológica, da capacidade de percepção sobre si mesmos ou de qualquer aferição sobre sua inteligência - sejam considerados seres **sencientes** e, portanto, dignos de consideração moral e jurídica pelos humanos.

Bibliografia

BENJAMIN, A. H. (Org.). Manual Prático da Promotoria de Justiça do Meio Ambiente. 2ª ed. São Paulo: IMESP, 1999.

SILVA, J. R. Paradigma biocêntrico: do patrimônio privado ao patrimônio ambiental. Rio de Janeiro: Renovar, 2002

SIRVINSKAS, L, P. Manual de Direito Ambiental. 12ª ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

Outras fontes

ANDA - Agência de Notícias de Direitos Animais.
www.anda.jor.br

OLHAR ANIMAL - em defesa dos seres sencientes.
www.olharanimal.org

Entrevista



Zambó Dóra
The impossibility to be a pig; life-size,
fabric and plastic bags



Zambó Dóra -
The wall (work in progress); life-size, fabric

Entrevista com os artistas visuais Zambó Dóra e Hartmut Kiewert

Por Luanda Francine G. da Costa
Tradução: Jesus Araújo e
Marcos Aragão
Revisão de tradução:
Natália Cury e Cristiano Vianna



Hartmut Kiewert - Lazy Afternoon, 2015, oil on canvas, 190 x 250 cm

Tivemos a grande satisfação de conversar com dois notáveis artistas que mergulham nas reflexões acerca das relações que o humano estabelece com os outros animais e trazem à tona, por meio de suas obras, aspectos da in-visibilidade desta tensão. Zambó Dóra nasceu em 1978 na Hungria. De 2006 a 2011 frequentou a academia de Belas Artes de Reggio Calabria (Itália), conseguindo o diploma

com notas máximas. Em sua tese de graduação se esforçou em traçar as linhas mais importantes da exploração de animais não-humanos na arte visível. Foi convidada a expor nas mais prestigiosas manifestações artísticas como Artists in Residence a Dinan (França) em 2009, a Bienal de Veneza de 2011, ao Art Fair Cologne em 2013 e participou em inúmeros outros eventos culturais. Atualmente vive e trabalha em Berlin.

Hartmut Kiewert nasceu em 24 de Julho de 1980 na cidade de Koblenz/Alemanha. Em 2003 começou seus estudos em Belas Artes na Universidade de Arte e Design Burg Giebichenstein em Halle (Saale - Alemanha). Recebeu seu diploma com honras em 2010. Desde 2008 seus trabalhos focam na reflexão crítica da relação humano-animal. Recentemente as obras de Hartmut são apresentadas em diversas mostras solo e exposições em conjunto em toda a Alemanha, como em Hamburgo, Berlim e Leipzig. Em 2012, seu livro “Mensch_Tier” (“Homem_Animal”, em tradução livre), foi publicado pela Compassion Media, incluindo suas obras de arte e seus trabalhos teóricos (por enquanto, somente disponível no idioma alemão). Atualmente reside e trabalha em Leipzig (Alemanha). É de sua autoria a arte da capa desta edição da Revista Diversitas.

Segue a entrevista onde falam a respeito de suas motivações, percursos, uso da arte como recurso provocativo de transformações, processos criativos, circulação e aceitação de suas obras no meio artístico das artes visuais etc.

A questão da relação do ser humano com outras espécies animais tem papel de destaque em suas obras. Como vocês poderiam descrever suas artes? De modo geral, o que desejam transmitir?

Dóra - A desconexão entre o animal humano e o animal não-humano é evidente em quase todos os atos cotidianos. Nesta socie-

dade, genericamente falando, não existe um belo prato de comida sem presunto, peixe ou queijo, um remédio que não seja testado em animais, uma jaqueta barata sem alguma parte de pele ou uma indústria de entretenimento que abdique do uso de animais de qualquer espécie. Através das minhas obras tento provocar a mente das pessoas usando figuras que representam animais como o porco, a vaca, as galinhas, as abelhas etc. A implicação humana em torno deles é mais viva que nunca: basta identificar-se com a vaca que logo depois do parto é obrigada a ver roubarem o seu filhote, que nunca poderá alimentar e nem fazer algum carinho, ou nas galinhas amontoadas em gaiolas grandes como uma folha A4 e destinadas a continuar a produzir ovos sem nunca poderem ter a oportunidade de ver a luz do sol e nem tocar a terra. Se tudo isso fosse causado a uma mãe homo sapiens, meio mundo se revoltaria para mudar leis e regras.

As minhas esculturas são animais humanos e não-humanos em tecido (exceto qualquer outro material), que são como “embaixadores” querendo transmitir a mensagem de milhões de companheiros com menos sorte e que clamam pelo despertar da humanidade. Utilizando um tecido alternativo à lã, tento reproduzir corpos de animais explorados em tamanho natural, mantendo a linha vegan-antiespecista, seja no conceito, seja durante a criação.

No nosso sistema atual é altamente aceita uma clara divisão entre espécies, raças, nacionalidades, sexo e, em todo este caos de desigualdades, são os animais ditos “de pecuária” e aqueles capturados a sofrerem os maiores abusos e desinteresse da parte dos humanos. Um modo para cativar a atenção dos observadores é dar voz através das minhas esculturas a quem em situações comuns não tem voz, seja porque são marginais ou porque não se encontram diante dos olhares humanos e caem no esquecimento. Por trás da minha intenção há o desejo de elevar estes seres, até agora maltratados, a níveis mais altos de consideração por parte da sociedade, seja como

indivíduos, seja como inquilinos do planeta terra, e assim promover o fim das suas prisões, assegurando a liberdade como direito fundamental de cada ser vivo.

Hartmut - Até 2008 eu foquei o meu trabalho exclusivamente na observação das relações entre ser humano e animal. Primeiramente minha abordagem foi tornar visíveis os animais por trás dos produtos provenientes de exploração animal. Em meus trabalhos mais recentes eu tento mostrar como seria se os seres humanos parassem de explorar outros animais. Então há principalmente duas fases em meu trabalho: uma que tenta mostrar a brutalidade do status quo e outra que tenta expor perspectivas utópicas na relação homem-animal, onde outros animais são respeitados como indivíduos por seus próprios fins e não mais vistos como mercadorias ou meros instrumentos para propósitos humanos.

Com minhas obras eu quero encorajar as pessoas a refletirem sobre sua própria relação com os animais. No melhor cenário, espero persuadir as pessoas a pararem de utilizar produtos provenientes da exploração, e passarem a lutar pela libertação animal.

Hartmut, o que você pretende exprimir com seus trabalhos onde as insígnias/marcas do animal parecem invadir a banalidade do consumo (por exemplo, orelhas em um pedaço de carne, um corpo de animal dormindo cortado ao meio, aparecendo salame do outro lado)?

Eu quis combinar os produtos originados da exploração animal com o corpo do animal ausente¹. Creio que a maioria das pessoas não

1 Nota editorial: o entrevistado faz uso do conceito “referencial ausente”, cunhado pela ativista e escritora Carol Adams, que pode ser encontrado em seu livro “A política sexual da carne” (2012). Trata-se de um conceito semântico originário da linguística e utilizado para designar signos que carregam um referencial hipotético ou não existente, frequentemente empregados na linguagem política da exploração como meio de inibir questionamentos morais e assim sustentar a existência dessa exploração na sociedade. Para saber mais, ver: <http://harlenb.blogspot.de/2011/12/politica-sexual-da-carne-parte-2.html>

toma consciência de que suas salsichas, antes, eram seres vivos com vontades próprias.

Dóra, em alguns trabalhos você confecciona esculturas de animais explorados na indústria de consumo alimentar, utilizando tecido e enchimento e expõe essas obras jogadas no chão, penduradas pela pata etc. Para mim foi desconcertante ver aquelas representações “fofas”, que lembram os bichinhos de pelúcia da infância, serem dispostas dessa maneira. O que você poderia dizer sobre essa sua escolha de formas, materiais e modo de exposição destas?

Miro especialmente sobre a duplicidade entre as experiências vividas na infância com as pelúcias ou até mesmo Animais verdadeiros, e a repressão desta ligação conforme crescemos e nos tornamos adultos. A maneira de demonstra-lo pode parecer forte, mas representa fielmente como estas criaturas são tratadas na realidade. A nossa percepção distorcida e altamente seletiva nos permite renejar uma existência pacífica a certas espécies, como por exemplo, os porcos, as galinhas, os bovinos, os ovinos e os peixes, e a elevar, ao invés, outros seres a uma vida paradisíaca. Esta lacuna autoriza a nossa consciência a aproveitar dos animais não-humanos, tão amados e cheios de carinhos pelas crianças na forma têxtil. O tecido (estopa), conhecido também como nossa segunda pele, é um bom substituto da pele dos animais, danifica minimamente ao ambiente e com a ajuda de técnicas de costura, podem ser modeladas em formas realísticas em grandeza natural, sem causar dor a ninguém. Não querendo adoçar a brutalidade do abate, senti a necessidade de colocar os sujeitos em uma posição análoga a aquela real.

Como e quando se deu o interesse por ocuparem-se desse tema através da arte?

Dóra - A arte e a defesa dos animais não-humanos são dois

temas do meu percurso de «viajante em um mesmo trem, mas em vagões diferentes», que vem acompanhando a minha vida desde o primeiro mês de 2009, quando iniciei a minha pesquisa para a tese da Academia de Belas Artes de Reggio Calabria [Itália]. Foi um mero acaso quando, seguindo a terminologia ligada ao adjetivo “trágico” na internet, me vi em frente ao link do documentário “Earthlings”, e movida pela curiosidade, vi primeiro alguns pedaços e depois, pra complementar as informações, assisti do começo ao fim. O filme foi sem dúvida um manual básico para o primeiro período da minha vida como vegetariana, mesmo não tendo a força para assistir mais de vinte minutos sem chorar. Naquela tarde de janeiro abandonei os meus hábitos mentalmente enraizados e seguros, porém errados do ponto de vista ético, e saltei no desconhecido de um momento ao outro, decidida a seguir a estrada dedicada à libertação dos animais não-humanos. Juntei as minhas melhores capacidades de disciplinas diferentes e as coloquei ao serviço da causa. Assim nasceu a minha primeira figura animal, Downer, a vaca sofredora privada de força física, que sem poder manter-se em pé, permanece deitada continuamente no chão. Permanece sempre deitada, magra com as mamas marcadas pela contínua ordenha mecânica, e como uma embaixadora, emana o tormento da sua espécie para quem a observa.

Hartmut - Quando eu era criança, a contradição em relação a como nós tratamos os animais (por um lado, nós costumamos tê-los como animais de estimação e parte da família e, em contrapartida, matamos outros para que nos sirvam de alimento), foi uma das primeiras coisas que me interessou, e eu sentia que isso era totalmente errado. Mesmo antes de perceber que guerras e destruição ambiental aconteciam, este assunto já era presente em mim desde muito cedo. Mais tarde, durante meus estudos em belas artes, ocorreu-me que eu deveria unir minha arte com minha visão política. Eu era (e ainda

sou) envolvido em movimentos sociais contra Organismos Geneticamente Modificados – OGM, militarismo, destruição do meio ambiente, racismo, programa de energia nuclear e outros assuntos ligados à emancipação humana de uma forma libertária, anarquista. Dado o fato de que os homens e animais sempre estiveram presentes nas artes desde os primeiros desenhos rupestres, esta foi para mim a forma de mostrar a relação entre humanos e animais como um tema central. Paralelamente a isto eu também comecei a seguir estritamente o veganismo e focar meu interesse em como os homens exploram os animais, o motivo pelo qual o fazem, e de onde tomam a legitimação para isto.

Dóra, li em uma matéria do Veganzetta [revista antiespecista italiana] um texto sobre seu interesse especial em porcos. Conte um pouco sobre esse atrativo e a relação disso com sua arte.

Segundo muitos estudos, os porcos conquistam o terceiro lugar, depois dos primatas e dos golfinhos, na classificação dos animais não-humanos mais inteligentes... E este dado conseguiu atizar bastante a minha curiosidade para estudá-los melhor. Naturalmente deixei interagir também as minhas recordações da infância, quando passava o verão na fazenda dos meus avós ao redor da horta, das galinhas, dos patos, e também na companhia de dois porcos. Naquela época eu seguia os modos dos camponeses, sem fazer muitas perguntas, mas logo minha percepção se voltou na direção mais compassiva, com a amizade de um porco particularmente muito social. Iludi-me achando que meu avô o teria salvo do já esperado trágico final que se reserva a um animal de uma fazenda, mas fiquei chocada com a frequência com que, fosse meu avô ou o açougueiro dos arredores, traíam a confiança dos animais. A eles não eram reconhecidos sentimentos, e segundo o ponto de vista deles (avô e açougueiro), os

animais repetiam somente algumas ações para compensar o espaço apertado onde eram obrigados a estar. Senti por ter errado em não protegê-lo com mais vigor e mesmo com vinte anos de atraso, tento não cometer erros como aquele; e para obter o máximo de visibilidade posiciono a problemática da exploração desta espécie sob os refletores. A minha intenção se nota também na obra “the impossibility to be a pig”, que destaca o nível de abusos sofridos e levam as suas vidas ao limite do impossível. No caso de uma porca fêmea o sofrimento se multiplica com o contínuo estupro, maus-tratos, aleitamento e a presença constante do perigo humano. Os javalis passam menos tempo nas mãos dos criadores, porque atingem mais rápido a idade de abate e não sendo sempre muito rentáveis, podem ser etiquetados mais facilmente como uma sobra da indústria. O meu novo projeto artístico consiste na demonstração de como se dá a criação de porcos não mais úteis, doentes ou que são vistos somente como obstáculo. Corpos, artérias, cabeças vermelhas em tecido de dezenas de porcos assassinados formam uma montanha na minha nova instalação intitulada “the wall”, que uma vez terminada, deverá ser exposta divulgando a idiotia aplicada em nome do lucro e em torno da fabricação da morte.

Hartmut, por que a retratação de cortes de carnes na forma de instrumentos bélicos, tais como revólver e tanque-de-guerra? Qual foi sua ideia?

Esta foi a tentativa de tornar a interdependência entre as diferentes formas de violência e repressão visíveis. É a ideia que [Lev] Tolstói expressou muito bem ao dizer: “Enquanto houver abatedouros, sempre haverá campos de batalha”. Tentei encontrar símbolos que demonstrassem esta visão.

Vocês tiveram inspiração em outros artistas? Tem afinidade por alguma(s) vertente(s) artística(s) em especial?

Dóra - Admiro os artistas que dedicam sua obra a temas sociais, buscando chocar as sempre preguiçosas mentes humanas e contribuindo para a melhora da convivência entre os terrestres. Aprecio o trabalho de artistas em que nas entrelinhas escondem uma profunda pesquisa intelectual e uma execução com compromisso, tecnicamente e conceitualmente de qualidade. A minha inspiração vem da interação através da análise da atualidade e a troca de ideias com o meu companheiro-artista Carmine Cozza, e isso não diminui a minha motivação de levar até o público a triste realidade diária de criaturas perdidas no esquecimento. Os “ismos” nunca me interessaram e não pertencem mais à arte que faço. Tenho uma grande fascinação pela disciplina da escultura e a tridimensionalidade em geral, ainda mais interessante se realizadas com materiais e técnicas insólitas. A pintura e a fotografia são, sem dúvidas, capazes de mexer comigo, ao contrário de várias performances e iguais ramos artísticos nascidos neste século, frequentemente repugnantes, vazios e plenos de oportunismo.

Hartmut - Sim, eu me inspiro muito em outros artistas. Especialmente pelos pintores do século 19 como Goya, Manet e Liebermann. Mas também por artistas mais recentes como Bacon, Freud, Burgert e Saville. Eu não me interesso particularmente por uma ou outra vertente na arte. Estou mais interessado na crítica aos cenários políticos e econômicos. Acredito que a arte deveria falar por si própria e não precisa seguir estudos ou vertentes já estabelecidas. Mas para entender e refletir sobre as estruturas de poder em nossa sociedade é preciso realizar algumas análises mais teóricas.

Para vocês, qual importância da arte na inscrição da visibilidade dos animais e da legitimação das violências cometidas contra eles?

Dóra - A arte visível é capaz de transmitir, através de imagens, mensagens bem canalizadas, como fazem a literatura com a ajuda da semântica e a música com a melodia. Também pode ser um modo gentil de aproximar qualquer pessoa a temas delicados em que se inclua também o carnismo, os excluídos, a agonia do ambiente e outras doenças desta sociedade. A minha convicção sustenta que, tornando visíveis e audíveis as cenas de horror dos matadouros, ilustrando a aflição de filhotes de foca, o sufocamento de peixes, através de uma mídia em que se interage intelectualmente, pode-se fazer surgir nos indivíduos uma avalanche de mudanças a favor do planeta. Não se consegue uma solução bem aceita impondo regras e comandos a serem seguidos, é necessário, ao invés, oferecer a todos a possibilidade de raciocinar sobre o certo e o errado deste mundo, e conduzir as pessoas por uma via respeitosa, lógica, compassiva em relação à sustentabilidade... Depois disso, nos resta esperar que elas decidam permanecer cúmplices ou então se tornem opositoras da violência.

Hartmut - Acho que a arte tem o poder de dar visibilidade às coisas, e pode mostrá-las por um ângulo diferente. Assim, a arte pode fazer as duas coisas: pode afirmar a relação violenta que a maioria dos seres humanos tem em relação a outros animais - como, por exemplo, o trabalho que [Damien] Hirst faz - ou pode questionar esta violência, tornando-a visível, ou ainda mostrando perspectivas utópicas da relação homem-animal. E é isto que realmente tento fazer.

Hartmut, você poderia explicar porque os trabalhos de Damien Hirst são exemplos da afirmação da violência com animais?

Acredito que a explicação é simples: praticando violência contra os animais você precisa conduzir e, assim, afirmar a ideia de que esta prática é normal. Por exemplo, ao comer um pedaço de bife você também reafirma a ideia de que consumir pedaços de um animal é normal. Especialmente sendo um artista conhecido como Hirst, você tem autoridade que reflete sobre a sociedade, tendo também efeito na auto-concepção da mesma. Por isso os trabalhos de Hirst, em que a violência contra animais é praticada e apresentada por transformação e morte deles, são convenientes com o status-quo, onde animais não-humanos são vistos como meros itens de consumo ou meios propósitos humanos.

Poderíamos dizer que os trabalhos de vocês também podem apontar em direção ao desocultamento de ideologias subjacentes de dominação, presentes em outros aspectos sociais?

Dóra - O atual sistema, sustentado pela maior parte dos seres humanos, oprime cada gênero de compaixão com métodos desonestos, institucionalizando a violência, filha primeira da ignorância. Quase todos os meios de comunicação servem para enganar e distrair as pessoas, e propõem somente diversão de baixa qualidade. O consumo de coisas vazias, de escândalos, são seguidos com muito entusiasmo e não requerem o compromisso cerebral do pensar; celebram o desejo dos governantes de conseguir o contínuo consenso do povo até mesmo sobre abominações transformadas em leis. Devemos aceitar que nem mesmo projetando um noticiário televisivo *non-stop*, sem nunca repetir as notícias, poderíamos dar bastante espaço a todas as tragédias que acontecem em todos os lugares do mundo. Uma destas tragédias, que deveria ser um dever mostrar em cada edição de um noticiário, é o abuso contra os animais não-humanos,

onde por trás se encontra a indústria mantenedora do carnismo em nome da ideologia baseada no dinheiro e nos negócios financeiros. Enriquecer a qualquer custo, atropelando valores éticos, tornou-se para a maioria das pessoas o único modelo capaz de conduzir a uma despreocupada felicidade, e este projeto egoísta não reserva sequer uma vírgula aos animais não-humanos.

O especismo (favorecimento de uma espécie a despeito de outra), em analogia com o sexismo, o racismo, o nacionalismo etc... se indigna com violências cometidas contra os humanos por mãos de outros humanos, mas não reconhece o mesmo ato como errado quando a vítima é um animal não-humano. A hipocrisia que existe entre as frases dos carnistas que reforçam o amor que sentem pelos animais enquanto mordem uma bisteca se quebra não somente pelos inúmeros enganos da ideologia imposta. Se isto acontece com pessoas discutindo de frente aos meus trabalhos, posso dizer que atingi o meu objetivo.

Hartmut - Sim, com certeza! Sou convicto de que todos os aspectos e ideologias da dominação estão conectados e firmados uns aos outros. Por exemplo: a ideia de que os animais valem menos que o ser humano é frequentemente usada para legitimar a opressão em certos grupos sociais. O mecanismo ideológico sugere que o grupo oprimido seja transferido para a esfera da natureza/animais – a qual não tem valor. Ao mesmo tempo, o homem branco é considerado como o ser humano superior e “normal”, detentor da racionalidade e da cultura tendo, assim, o direito de oprimir os outros.

Vocês fazem exposições em galerias e grandes eventos de arte. Como seus trabalhos são recebidos no meio artístico no qual vocês estão inseridos (galeristas, curadores, críticos de arte, público etc)?

Dóra - Nem todos entre os que observam as minhas obras ex-

postas em galerias tem a coragem de abrir-se e procurar uma explicação mais profunda sobre como nasceram aquelas figuras, e nos raros casos em que acontece, percebo uma reação momentânea cheia de ressentimentos e senso de culpa, seguidos da justificação de comportamentos passados e futuros. “Eu como pouca carne” ou “Nós também amamos os animais” são as afirmações mais comumente ouvidas depois de uma consideração minha sobre os fatos, e apesar das fortes impressões a grande maioria permanece com as próprias ideias especistas, mesmo depois de uma visita à galeria. Eu não pretendo transformar, em um piscar de olhos, quem quer que seja que tenha visto as minhas imagens animais, em um super vegano; me sentirei satisfeita, porém, se nas orelhas de cada um deles aparecesse uma pulguinha que os motivasse a duvidar do domínio do animal humano e a abrir-se a um percurso alternativo marcado pelo respeito.

A particular temática da minha arte me impede de entrar no mundo das grandes vendas, tornando-se pouco lucrativas e consequentemente minimamente interessantes aos galeristas, que miram o lucro e a alienação. Qualquer nível que um trabalho artístico possua, a sua qualidade será estabelecida neste mundo, como tudo ao redor, somente em base ao seu valor de investimento; logo, o dinheiro aqui também reina soberano.

Hartmut - Na verdade, é difícil manter esta postura ativista no cenário artístico. As pessoas rapidamente apreciam, porém não levam a sério. Eu poderia considerar que isso ocorre, principalmente, devido ao fato de que minha arte critica vários elementos do cotidiano dessas pessoas, a menos que elas mantenham um estilo de vida vegano. Mas é possível ver, aqui ou ali, a “vez do animais” se concretizar no mundo da arte – pelo menos assim espero eu.

No ano passado fui destaque de duas mostras focadas em expor a representação crítica da arte sobre o relacionamento entre ser

humano e animal, e não eram mostras marginais. E desde Outubro passado eu divido um estúdio em Spinnerei [importante centro de exposições numa área industrial desativada] na cidade de Leipzig, onde tenho a chance de expor meus trabalhos três vezes por ano para um público muito grande. Posso dizer que notei uma acolhedora percepção sobre minha arte nos movimentos de direitos/libertação animal e meio vegano, no entanto este tipo de arte no meio artístico não recebe a devida atenção.

Dóra, poderia falar sobre sua proposta ao deslocar filmagens de animais sendo testados em laboratórios para paredes de galerias?

Nenhum outro campo da exploração animal consegue aparecer assim habilmente disfarçados como a vivissecção. Esta impiedosa atividade de cientistas acontece atrás de muros universitários e de impenetráveis institutos de pesquisa médica, usando animais não-humanos de diferentes espécies, em operações bárbaras e fúteis. Ocultando as verdadeiras cenas de um laboratório, escondendo-se nos subterrâneos de edifícios a serviço da saúde, mirando ao fácil consenso dos humanos com diferentes doenças e desviando a atenção para o lado beneficente e curador, a indústria farmacêutica quer demonstrar que tem uma arma potente nas mãos (em todos os sentidos).

Os testemunhos investigativos revelam situações chocantes e desumanas, nas quais se ocupam de documentá-las somente aqueles poucos ativistas veganos e anti-especistas que são sinceramente interessados em esvaziar as gaiolas e por um fim à tortura contra os animais.

Com “invisible scenes” realizei um projeto que nasceu para mim

muitos anos antes da sua efetiva execução. Os vídeos provêm de várias filmagens feitas sob cobertura e são editados em um modo que se possa fazer ver a impossível existência, plena de privações de tantos seres sencientes. Dois cachorros latem interruptamente, um gatinho cai e se levanta chorando, um rato branco sofre em silêncio, um macaco grita até doer a garganta, enquanto a mãe macaca do outro lado tenta proteger o seu pequeno, escondendo-se no ângulo mais profundo da gaiola - são seis cenas que em fila de três “decoram” as paredes, uma de frente pra outra, do espaço expositivo. Uma passagem estreita que obriga os visitantes a olhar e a escutar. Não podem esconder-se ou fugir da experiência, os forço a identificar-se e a imaginar-se na pele daqueles desafortunados.

Hartmut, em algumas de suas obras, podemos observar um mundo onde algumas construções humanas voltadas para a opressão de animais são expostas em estado de ruínas e destroços, com elementos da natureza em pleno desenvolvimento entre essas. Nessa fenda temporal que também se revela, pode-se afirmar que há um trabalho de desconstrução da violência? Por favor, nos conte um pouco sobre essas obras.

Bem, sim. Desejo ver essas instituições de exploração animal não serem mais usadas. Desta forma, considero que essas pinturas sejam uma visão de um futuro melhor, onde esses abatedouros não serão nada além de ruínas, consideradas como obscuras, porém parte de um passado já superado na história humana.

Dóra, você tem um trabalho que dá visibilidade às abelhas. Em seu site, podemos ver as fotografias do seu processo de criação dessa obra, utilizando pedra, entalhadeira, esmeril... O que você pretendeu expor?

Honey é uma homenagem ao incansável trabalho das abelhas. A obra apresenta o “zoom” de uma cena no favo de mel onde estão duas abelhas operárias de tecido em frente a um par de células cheias e vazias de mel. O uso da “pietra serena” [um tipo de pedra típica da região da Toscana] tem a finalidade de simbolizar o impenetrável labirinto e a estética geométrica do favo das abelhas. Estes insetos vivem longe dos olhos humanos (quando não são mantidos artificialmente), e em uma perfeita harmonia entre eles. Se não fossem perturbadas e roubadas pelos animais humanos, seguiriam um ritmo biologicamente perfeito. Com o uso de inseticidas na agricultura, o número de abelhas na natureza diminuiu consideravelmente, perturbando a organização perfeita destes animais, até o ponto de levá-las à beira da extinção. E mesmo sabendo que na falta desses insetos preciosos para o ecossistema os humanos não seriam capazes de sobreviver, eles são submetidos a stress durante longas viagens, usados para polinizar milhares de hectares de pomares para depois ainda serem transportadas a bordo de caminhões infinitas vezes. É uma dupla exploração itinerante durante as quais muitas abelhas morrem por causa da tensão física e nervosa. Eu queria atrair a atenção sobre o problema da exploração das abelhas mostrando em primeiro plano a importância da contribuição delas, porque como em vários ambientes de exploração animal, aqui também se criou um fosso entre o animal humano e o não-humano. Seria hora de reentrar na dimensão certa e salvar o salvável, seja por respeito para com as abelhas, seja por amor para com a terra.

Para saber mais e conhecer as obras de Dóra e Hartmut

<http://zambodora.com/>

<http://hartmutkiewert.de>

Resenha

FRANCIONE, G. L.
Introdução
aos Direitos
Animais: Seu
Filho ou o
Cachorro?
Campinas:
Editora da
Unicamp, 2013.

Gabriel Garmendia da Trindade^{1*}

...

1 * Doutorando em Global Ethics na University of Birmingham. Bolsista CAPES/UoB. E-mail: garmendia_gabriel@hotmail.com

A cada ano, dezenas de obras são publicadas sobre a questão dos direitos animais e assuntos relacionados². A maior parte dessa bibliografia encontra-se em língua inglesa. Embora edições nacionais de alguns textos sejam eventualmente

2 Para uma análise do “estado da arte” das publicações sobre a relação humanos/não-humanos, veja: DEMELLO, M. (Ed.). *Human-Animal Studies: A Bibliography*. New York: Lantern Books, 2012.

produzidas, inúmeros escritos acabam não recebendo tradução. Deveras, vários títulos tidos como referência ainda não foram traduzidos para a língua portuguesa. Em decorrência disso, muitos brasileiros se veem impossibilitados de pensar os grandes dilemas atinentes aos não-humanos à luz dos novos conhecimentos e teorias disponíveis – uma perda para os membros de outras espécies. Todavia, felizmente, uma das principais lacunas literárias do gênero foi enfim preenchida com a publicação do controverso *Introdução aos Direitos Animais: Seu Filho ou o Cachorro?*, escrito por Gary L. Francione³.

Introdução aos Direitos Animais tem sido alvo de elogios e críticas desde o seu lançamento original, no ano 2000. Ao longo dos últimos quinze anos, pesquisadores têm apontado os limites e alcances da obra em pauta. Tendo isso em vista, a presente resenha propõe-se a cumprir uma tarefa dupla. Em primeiro lugar, buscar-se-á apresentar sucintamente as questões e ideias centrais exploradas no livro. Em segundo lugar, serão expostas algumas das principais objeções levantadas ao posicionamento de Francione acerca das temáticas abordadas. O exame que se segue cobre os sete capítulos da obra e sua Introdução.

Na introdução do texto, Francione descreve as duas intuições morais que moldam, no seu entender, a forma como os humanos percebem e tratam os membros de outras espécies. As duas intuições são: (A) Existe uma obrigação moral direta de não causar sofrimento desnecessário a não-humanos; (B) Em situações de necessidade, é possível dar preferência aos interesses humanos em detrimento dos interesses de não-humanos. Ambas as intuições servem como base para múltiplos argumentos desenvolvidos no decorrer da obra. Porém, por que não questioná-las? Esse tipo de intuição pode muito

3 Para informações sobre Francione, veja: <<https://law.newark.rutgers.edu/faculty/faculty-profiles/gary-l-francione>>. Acesso em: 27/04/2015.

bem ser resultado de um pensamento especista (REARDON, 2011, p. 276)⁴. A ideia de “sofrimento necessário”, por exemplo, pode ser compreendida como um simples construto cultural (DECKHA, 2012, p. 537-538)⁵. Os motivos para Francione não evidenciar outros aspectos, bem como as dificuldades existentes nas intuições elencadas permanecem obscuros.

No primeiro capítulo, Francione ressalta que os humanos, em sua maioria, demonstram uma confusão moral no que concerne aos não-humanos. Por um lado, humanos geralmente afirmam levar a sério a obrigação de não causar sofrimento desnecessário aos membros de outras espécies. Por outro lado, um montante incomensurável de sofrimento desnecessário é infligido a bilhões de não-humanos todos os anos. Francione chama esse comportamento inconsistente de *esquizofrenia moral*. Tal expressão, todavia, tem sido duramente criticada. Por exemplo, tem-se argumentado que ela é ableísta. Mais precisamente, ela estigmatiza os indivíduos que possuem esquizofrenia, ou desordens mentais similares, como sendo imorais (NOCELLA II, 2011, p. 179, NOCELLA II, 2015, p. 32)⁶. Apesar das críticas, Francione continua favorável ao emprego da ideia de esquizofrenia moral na caracterização das relações entre humanos e não-humanos⁷.

4 REARDON, M. Animal Ethics: Animal Welfare or Animal ‘Illfare’? *Ethical Perspectives*, v.18, n.2, 2011, p. 269-285.

5 DECKHA, M. Toward a Postcolonial, Posthumanist Feminist Theory: Centralizing Race and Culture in Feminist Work on Nonhuman Animals. *Hypatia*, v.27, n.3, 2012, p. 527-545.

6 NOCELLA II, A. J. A Dis-Ability Perspective on the Stigmatization of Dissent: Critical Pedagogy, Critical Criminology, and Critical Animal Studies. *Social Science - Dissertations*. Disponível em: <http://surface.syr.edu/socsci_etd/178/>. Acesso em: 27/04/2015. NOCELLA II, A. J. Movement of Oppressors: An Eco-ability Perspective on Narcissism and the Savior Mentality in Animal Advocacy. *Green Theory & Praxis Journal*, v.8, n.1, 2015, p. 18-42.

7 Para um comentário completo de Francione sobre as objeções à noção em pauta, veja: <<http://www.abolitionistapproach.com/a-note-on-moral-schizophrenia/#.VR7AUuFvDVI>>. Acesso em: 27/04/2015.

No segundo capítulo, Francione trata da utilização de não-humanos em experimentos. É comumente sustentado que tal prática é necessária. Quando comparada a outros usos de não-humanos (e.g., entretenimento, divertimento, alimentação), a experimentação não é vista como uma atividade transparentemente frívola – sobretudo quando a sua finalidade é a cura de doenças humanas. Entretanto, Francione relata que a maior parte dos experimentos realizados em não-humanos não possui tal objetivo. Inúmeros experimentos apresentam propósitos meramente triviais e/ou produzem resultados inaplicáveis a humanos. Com base nisso, Francione mantém que a experimentação não-humana, em geral, não é necessária, nem moral. Entretanto, ao menos duas dificuldades podem ser encontradas na exposição feita por Francione. Em primeiro lugar, a ideia de ‘necessidade’ é insuficientemente discutida. Sem um exame adequado da concepção de ‘necessidade’ adotada, torna-se difícil determinar a consistência e validade dos argumentos formulados por Francione. Em segundo lugar, se a aplicabilidade prática dos resultados da experimentação não-humana possui relevância no contexto moral, então Francione deveria levar em consideração os benefícios que muitos experimentos trazem para humanos e membros de outras espécies – algo que não é satisfatoriamente problematizado em seu texto (SUNSTEIN, 2001)⁸.

No terceiro capítulo, Francione explica que a causa da esquizofrenia moral humana é a condição de propriedade na qual os não-humanos se encontram. Em distintos contextos – jurídico, econômico, filosófico, cultural, etc. –, os membros de outras espécies são tomados como simples mercadorias. Não-humanos são coisas que os humanos possuem as quais não têm valor algum exceto aquele

8 SUNSTEIN, R. C. Slaughterhouse Jive. *New Republic*, n.40, Jan. 2001. Disponível em: <<http://www.newrepublic.com/article/books-and-arts/slaughterhouse-jive>>. Acesso em: 27/04/2015.

atribuído pelos seus donos. Devido ao seu estado de propriedade, argumenta Francione, mesmo os interesses mais básicos dos não-humanos – e.g., o interesse em não sofrer ou o interesse em permanecer vivo – quase sempre são julgados como menos relevantes do que os interesses de seus proprietários. Como consequência disso, os humanos estão livres para fazer praticamente qualquer coisa com os membros de outras espécies – o que inclui ferir e matar centenas de bilhões de não-humanos todos os anos por razões triviais. Enquanto não-humanos forem propriedade, conclui Francione, as suas experiências e desejos jamais serão levadas a sério, e as suas vidas serão continuamente consideradas menos significativas.

Embora a crítica à condição de propriedade dos não-humanos seja vista como a principal contribuição de Francione ao Direito e à Ética Animal, ela igualmente tem sido um dos tópicos mais questionados de seus escritos. Por exemplo, diversos autores têm salientado o fato de que não é evidente que a comodificação – i.e., o ato de tratar algo ou alguém como mercadoria – é inerente à ideia de propriedade e/ou à noção de posse (SUNSTEIN, 2001; GARNER, 2002; FAVRE, 2004; COCHRANE, 2009)⁹. Em outros termos, mesmo que os não-humanos se encontrem no estado de posse/propriedade humana, os seus interesses não podem ser desconsiderados apenas por isso ser economicamente vantajoso para o seu dono¹⁰. Ademais, tem-se observado que a “dinâmica de poder” entre propriedade/proprietário não é específica das relações entre humanos e não-humanos, ela é igualmente característica das relações entre humanos. O poder

9 GARNER, R. Political Ideology and the Legal Status of Animals. *Animal Law*, v.8, 2002, p. 77-91. FAVRE, D. Integrating Animal Interests into Our Legal System. *Animal Law*, v.10, 2004, p. 87-97. COCHRANE, A. Ownership and Justice for Animals. *Utilitas*, v.21, n.9, 2009, p. 424-442.

10 Francione constrói uma possível réplica a esse tipo de objeção em: FRANCIONE, G. L. Equal Consideration and the Interest of Nonhuman Animals in Continued Existence: A Response to Professor Sunstein. *The University of Chicago Law Forum*, 2006, p. 231-252. FRANCIONE, G. L. Reflections on Animals, Property, and the Law and Rain Without Thunder. *Law and Contemporary Problems*, v.70, 2007, p. 9-57.

em uma relação, independentemente das espécies envolvidas, só se torna um problema quando é refreado ou excedido (GRUEN, 2011, p. 57)¹¹. Mais importante, a condição de propriedade dos não-humanos parece ser uma explicação incompleta para a esquizofrenia moral denunciada por Francione (WYCKOFF, 2015, p. 5)¹². A linguagem utilizada para se referir aos não-humanos possui um papel-chave na exclusão e opressão dos membros de outras espécies (DUNAYER, 2001; BEIRNE, 2007; FREEMAN, 2009; YATES, 2010)¹³, algo que não é adequadamente contemplado na crítica à propriedade construída por Francione.

No quarto capítulo, Francione descreve a solução para a esquizofrenia moral humana, qual seja, a aplicação imparcial do ‘princípio da igual consideração de interesses’. O princípio em pauta estipula que interesses semelhantes devem ser tratados como semelhantes a menos que haja uma boa razão para que isso não seja feito. Se humanos e não-humanos possuem, por exemplo, um interesse em não sofrer, tal interesse deve ser igualmente considerado – a espécie, bem como o sexo ou a raça dos envolvidos são características irrelevantes para esse tipo de avaliação moral. Entretanto, o princípio da igual consideração de interesses é inaplicável a seres na condição de propriedade. Se os interesses dos não-humanos possuem alguma relevância moral, afirma Francione, faz-se necessário estender a eles o

11 GRUEN, L. *Ethics and Animals: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

12 WYCKOFF, J. Analysing Animality: A Critical Approach. *The Philosophical Quarterly Advance Access*, March 13, 2015, p. 1-18.

13 DUNAYER, J. *Animal Equality: Language and Liberation*. Derwood: Ryce Publishing, 2001. BEIRNE, P. “Animal rights, animal abuse, and green criminology”. In: BEIRNE, P.; SOUTH, N. (Eds.) *Issues in Green Criminology: Confronting harms against environments and other animals*. Cullompton: Willan Publishing, 2007, p. 55-87. FREEMAN, C. P. This Little Piggy Went to Press: The American News Media’s Construction of Animals in Agriculture. *The Communication Review*, v.12, 2009, p. 78-103. YATES, R. “Language, Power and Speciesism”. *Critical Society*, v.3, 2010, p. 11-20.

direito mais fundamental de todos, i.e., o direito básico de não ser tratado como propriedade¹⁴. Em resposta a Francione, tem-se pontuado que a sua posição acerca do princípio da igual consideração de interesses está baseada em um argumento circular. É apenas intuitivamente presumido – porém não justificado – que há de se dar igual consideração aos interesses de todos¹⁵. Além disso, tem-se observado que o direito de não ser tratado como propriedade não é suficiente para balancear conflitos de interesses entre humanos e não-humanos. Se Francione não advogar a outorga de outros direitos aos não-humanos – e.g., o direito à liberdade ou o direito à propriedade –, uma lacuna acabará sendo deixada em aberto em sua teoria moral, a qual possibilitará humanos serem favorecidos em uma gama de situações (DUNAYER, 2004, p. 143-146)¹⁶.

No quinto capítulo, Francione examina as capacidades tradicionalmente listadas como essenciais para que alguém seja moralmente considerável. Por séculos, pensadores têm defendido que apenas criaturas racionais poderiam ser alvo de obrigações alheias. Outros sustentam que somente seres linguisticamente aptos possuem interesses dignos de atenção. A lista de habilidades varia. O que permanece constante, todavia, é a ideia de que por supostamente não possuírem as características requisitadas, os não-humanos estariam excluídos da comunidade moral. Por seu turno, Francione alerta que mesmo entre os humanos existem indivíduos que não apresentam as habilidades em questão. Diferenças psicológicas/cognitivas, conclui Francione, não podem servir como justificativa para tratar um indiví-

14 Para uma análise do direito básico de não ser tratado como propriedade, veja: TRINDADE, G. G.; NUNES, L. L. A questão do status moral e legal dos animais não-humanos sob o prisma da Abordagem Abolicionista de Gary L. Francione. *Thaumazein*, v.4, n.7, 2011, p. 58-72.

15 Veja: SZTYBEL, D. 4.2 Gary L. Francione’s Unreliable Arguments for Animal Rights. Disponível em: <<http://davidsztybel.info/54.html#4.2>>. Acesso em: 27/04/2015.

16 DUNAYER, J. *Speciesism*. Derwood: Ryce Publishing, 2004.

duo (humano ou não) como uma coisa destituída de valor moral. Uma possível réplica a Francione é a de que ele se equivoca ao tomar a ideia de ‘membro da comunidade moral’ como equivalente a ‘moralmente considerável’. Mesmo que alguém não seja considerado membro da comunidade moral devido à ausência de alguma característica vista como relevante, isso não significa que esse indivíduo não tenha qualquer valor moral (GARNER, 2013, p. 85)¹⁷.

No sexto capítulo, Francione expõe as limitações das teorias utilitaristas comumente empregadas para defender os interesses dos não-humanos. Na interpretação de Francione, um dos aspectos centrais (e mais problemáticos) das propostas éticas de filósofos como Jeremy Bentham e Peter Singer é a ideia de que embora não-humanos tenham um interesse em não sofrer, eles não possuem um interesse em permanecer vivos. A razão disso é que não-humanos, diferentemente de humanos, não são autoconscientes. Isso implicaria que tão logo os não-humanos tenham uma vida agradável, morrer não lhes causa mal algum. Francione contesta essa conclusão e adota a perspectiva de que todo ser senciente – i.e., capaz de experimentar sentimentos e sensações – é autoconsciente e possui um interesse em permanecer vivo. A senciência seria um meio para um fim, que é a continuidade existencial. Poder-se-ia argumentar, contra Francione, que mesmo que não-humanos sencientes demonstrem um interesse em permanecer vivos, tal interesse é mais fraco do que o interesse equivalente de humanos cognitivamente funcionais. Diferentemente de humanos, não-humanos não possuem uma forte conexão psicológica com si mesmos em tempos distintos. Por se identificar e “investir” mais em seu “eu futuro”, humanos seriam mais prejudicados com a sua morte do que não-humanos. Consequentemente, no que tange

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

à moralidade, o ato de matar um humano – i.e., violar o seu interesse em permanecer vivo – é mais grave do que o de matar um não-humano (MCMAHAN, 2011, p. 207-223)¹⁸.

No sétimo e último capítulo, Francione apresenta as implicações práticas que se seguiriam da concessão do direito de não ser tratado como propriedade aos não-humanos. Se a eles for estendido o direito em pauta, a esmagadora maioria dos atuais (falsos) conflitos de interesses existentes entre humanos e não-humanos iria desaparecer. A matança anual de bilhões de seres sencientes para a produção de alimentos haveria de cessar, bem como o uso de não-humanos em experimentos, testes de cosméticos, rodeios, touradas, circos, caça, domesticação, etc. Entretanto, é improvável que a mera abolição da condição de propriedade dos não-humanos possibilite uma mudança legítima nos atuais valores ético-culturais referentes aos membros de outras espécies. A situação desesperadora na qual se encontram muitos humanos considerados livres é um lembrete de que a simples outorga de direitos formais não resulta, necessariamente, em uma melhora no tratamento dos indivíduos (GARNER & FRANCIONE, 2010, p. 130)¹⁹.

Talvez a construção de uma última crítica de cunho mais geral seja bem-vinda. Esta, refere-se a um tópico já mencionado, qual seja, o impacto da linguagem na perpetuação da opressão dos membros de outras espécies. Embora Francione evite a utilização de quaisquer termos que possam auxiliar na discriminação de mulheres e mem-

18 MCMAHAN, J. *A Ética no Ato de Matar: Problemas às Margens da Vida*. Porto Alegre: Artmed, 2011. Ressalta-se que Francione não discute a ‘perspectiva dos interesses temporalizados’ de McMahan – o que é estranho, pois tal abordagem traz sérias dificuldades à proposta moral de Francione.

19 GARNER, R.; FRANCIONE, G. L. A Discussion Between Francione and Garner. In: FRANCIONE, G. L.; GARNER, R. *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?* New York: Columbia University Press, 2010, p. 175-271.

bro de diferentes raças, ele emprega, no decorrer de todo o seu texto, uma linguagem claramente especista para tratar dos não-humanos (DUNAYER, 2004, p. 56-57). Deveras, o especismo linguístico não apenas é uma das principais dificuldades presentes em *Introdução aos Direitos Animais*, mas nos escritos de Francione como um todo. Entretanto, talvez seja possível extrair ao menos algo minimamente positivo dessa dificuldade em particular. Como um de seus críticos observa, “os limites do trabalho de Francione implicam a falha da teoria em confrontar todas as encarnações do especismo e, assim, indaga-se se humanos não são inerentemente especistas” (MAHER, 2014, p. 31)²⁰.

Para finalizar, um breve, porém importante esclarecimento. Os possíveis leitores de *Introdução aos Direitos Animais* não deveriam se sentir desencorajados a adquirir a obra em questão devido às críticas que esta recebeu. Pelo contrário, uma grande quantidade de objeções apenas revela o quão abundante e influente vem a ser esse trabalho. De fato, como um dos comentadores de Francione ressalta, “*Introdução aos Direitos Animais* é um apelo persuasivo ao princípio da igual consideração e, assim, uma valiosa adição à literatura dos direitos animais” (FRANKLIN, 2005, p. 29)²¹.

20 MAHER, J. T. Legal Technology Confronts Speciesism, or We Have Met the Enemy and He Is Us. In: MACCORMACK, P. (Ed.) *The Animal Catalyst: Towards Ahuman Theory*. New York: Bloomsbury Publishing, 2014, p. 27-48. Tradução livre.

21 FRANKLIN, J. H. *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2005. Tradução livre.

Artigos

Integração Regional e a Apropriação de Recursos Naturais

Mateus de Sá Barreto Barros

...

O presente artigo procura elucidar o processo de integração regional das Américas, buscando compreendê-lo à luz do sistema-mundo, o qual acaba por revelar uma dinâmica econômica e política própria, conformando a economia-mundo capitalista. As dinâmicas forjadas entre produtores econômicos e os detentores do poder político resultou em uma transformação nas relações políticas

nos Estados nacionais, assim como entre Estados. Na nova fase o Estado se une ao capital financeiro, buscando expandir o mercado e as ações dele mesmo, encontrando, nos projetos de Integração Regional uma forma de exportar capitais, maximizar lucros, direcionar os projetos e apropriar-se de recursos naturais estratégicos.

Introdução

O presente artigo procura elucidar o processo de integração regional das Américas, a Iniciativa para Integração da Infraestrutura Regional da América do Sul (IIRSA) e o *Plan Puebla Panamá* (PPP). Procura-se compreender esse processo à luz do sistema-mundo, o qual revela uma dinâmica econômica e política própria, conformando a economia-mundo capitalista.

As dinâmicas forjadas entre produtores econômicos e os detentores do poder político, ao longo da história, resultou em uma transformação nas relações políticas nos Estados nacionais, assim como entre Estados. A união do Estado a empresas, com o intuito de garantir o pleno funcionamento e expansão do capital em território nacional, promoveu a formação de monopólios e o seu alcance ao largo de todo território nacional acarretou a estagnação do lucro.

Desse modo, o Estado se une ao capital financeiro, buscando expandir o mercado e as ações dele mesmo, encontrando, nos projetos de Integração Regional uma forma de exportar capitais, maximizar lucros e direcionar os projetos de acordo com interesses particulares, apropriando-se, por vezes, de recursos naturais estratégicos, como a água.

O sistema-mundo capitalista

O sistema-mundo é um método de análise da realidade, que procura entender os fenômenos políticos, econômicos, sociais e culturais de maneira conjunta e não como questões estanques. Obviamente que um determinado elemento pode ser mais valorizado que outro, dependendo do enfoque empreendido, mas também é um processo histórico que foi capaz de unir elementos (conhecimento, educação, economia e política) em favor de um determinado grupo.

O método vem sendo utilizado desde a década de 1970 e há certo debate a respeito de sua originalidade, como o realizado por Salgado¹ que procura fazer um levantamento histórico das teorias desenvolvidas por pensadores latino-americanos, que embora tivessem outros nomes, possuíam objetivos semelhantes. O que distingue Wallerstein dos pensadores latino-americanos, de acordo com o autor, foi que o historiador teve capacidade de síntese e identificou uma resposta, a partir da América Latina, uma vez que havia uma sobreposição teórica no continente. De todo modo, Wallerstein² irá incluir em sua análise, teorias latino-americanas que possuíam tal propósito, como é o caso da teoria cepalina e as relações centro-periferia e a teoria da dependência.

O sistema-mundo moderno, enquanto processo histórico surgiu no século XVI, com a expansão europeia e já nasceu como sendo uma economia-mundo capitalista. A economia-mundo, de acordo

1 SALGADO, José Guadalupe Gandrilla. América Latina en la conformación de la economía-mundo capitalista: las transferencias de excedente en el tiempo largo de la historia y en la época actual. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/critica/C02GSalgado.pdf> acessado em 28 de maio de 2015.

2 WALLERSTEIN, Immanuel. Análisis de Sistema-Mundo: una introducción. Ciudad de México: Siglo XXI, 2006.

com Wallerstein³, abarca uma grande zona geográfica e possui uma clara divisão do trabalho. Não se limita a uma estrutura política unitária, possuindo assim, muitas instituições políticas dentro da economia-mundo, intimamente vinculadas entre si, configurando um sistema interestatal. Para o autor, a economia-mundo, caminha conjuntamente com o sistema-mundo, uma vez que as economias-mundo carecem de um elemento unificador que poderia ser uma estrutura política ou uma cultura homogênea. Desse modo, o que faz com que permaneçam unidas e interdependentes é a divisão do trabalho.

Ao longo da história houve muitas economias-mundo que foram fundadas no poderio militar⁴, o que coadunou na formação de grandes impérios, mas que não puderam se sustentar, tendo como elemento aglutinador o aparato bélico e a violência do Estado. Para Wallerstein⁵ o motivo pelo qual o sistema-mundo capitalista conseguiu se manter e aprimorar-se foi o fato de esse fincar raízes, utilizando-se da produção do conhecimento, aprimoramento comunicacional – propagando seus ideias – potencial militar, abrangência econômica, caracterizando-se, dessa forma, como sistema definidor.

O sistema capitalista requer uma relação muito particular entre produtores econômicos e os detentores do poder político. Certamente, é muito comum os detentores do poder econômico ter participação na política de um determinado Estado. Quanto mais íntima for essa relação melhor para os capitalistas, visto que não teria qualquer dificuldade para impor suas pautas, procurando expandir seus mercados.

O mercado global é uma realidade, mas, ao contrário do que se julga, não funciona de maneira completamente livre. Os conflitos

3 *Ibid.*

4 Maquiavel, Nicolau. O Príncipe. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

5 *Ibid.*

existentes entre mercados e sociedades são eventos mediadores e acaba por limitar, ou ao menos evitar, o alcance dos primeiros. “El libre mercado absolutamente libre funciona como una ideología, un mito y una influencia restrictiva, pero nunca como una realidad cotidiana”⁶.

O projeto liberal proposto por Adam Smith⁷ possui um contexto histórico particular, no qual o autor se colocava em desacordo ao Estado mercantilista inglês que possuía uma política altamente protecionista, resultando na formação de um monopólio por parte da Companhia das Índias Orientais. O funcionamento do monopólio se dá de maneira muito simples – a empresa detentora do monopólio, ao ser favorecida pelas políticas protecionistas determina o valor das mercadorias, visto que não há qualquer concorrência. Como forma de garantir o lugar privilegiado, a empresa monopolista corrompia o Estado.

Era contra a corrupção estatal e o dano causado a população, pelo fato de essa não ter acesso a bens básicos, que Smith defendia o livre mercado. Em sua concepção, o fluxo de mercadorias (importação e exportação) promoveria a regulação dos preços e, como resultado, um comércio justo. No entanto, o livre mercado como tal nunca existiu, uma vez que não permite ao capitalista obter lucro superestimado. Além de os Estados terem suas economias ameaçadas por empresas internacionais. Desse modo, o livre mercado funciona como discurso ideológico por parte dos Estados centrais como o intuito único de expandir seus mercados e maximizar o lucro.

Comumente se denominam Estados centrais, os países desenvolvidos, enquanto os países periféricos são subdesenvolvidos ou

6 Wallerstein, 2006: p. 23.

7 SMITH, Adam. A Riqueza das Nações. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

em desenvolvimento. Contudo, Wallerstein⁸ compreende de maneira distinta. Para o autor, Estados centrais são aqueles que produzem mercadorias centrais, tecnologia de ponta. Nessa perspectiva, o *status* de central seria meramente temporário, durando cerca de trinta anos, até ser ultrapassado por outro país produtor de uma nova tecnologia de ponta.

Discorda-se de Wallerstein nesse quesito, mesmo porque não é o fato de um dado país ser pioneiro em tecnologia de ponta que o torna um país central. A empresa produtora de tecnologia de ponta não pertence necessariamente ao país onde está instalada.

A partir da nova etapa do processo de globalização, iniciada na década de 1980, denominada por Santos⁹ de técnico-científico-informacional foi possível criar um fator em benefício das empresas, a cognoscibilidade do planeta. Tal fator possibilitou as empresas planejarem suas atividades, tanto em território nacional quanto na extensão geográfica da economia-mundo, levando em consideração as potencialidades existentes em cada lugar, da mesma forma que identifica um conjunto de elementos que favorecem a instalação da unidade industrial, tais como: i) fragilidade das leis trabalhistas; ii) baixos salários; iii) incentivo fiscal; e iv) garantias do Estado receptor.

As empresas passam a procurar outros Estados para estabelecer suas indústrias, a partir do esgotamento das políticas protecionistas, que se dá quando há uma saturação do mercado, no momento que a empresa alcança todo território e seu lucro se estagna. Dessa maneira, a exportação de capitais, com o intuito de gerar mais valia no exterior, passa a ser a única alternativa. Hilferding afirma que a exportação garante a abertura de novos mercados, com o objetivo de

8 *Ibid.*

9 SANTOS, Milton.

expandir o capital. A exportação e sua consequente instalação acelera o processo de “colonização dos países estrangeiros e desenvolve amplamente suas forças produtivas¹⁰”.

Para que as empresas exportem e se instalem em outros países depende do Estado Nacional, uma vez que esse irá estabelecer meios legais, a partir de acordos interestatais para que isso ocorra. E dependerá, também, da força do Estado estrangeiro para garantir os acordos estabelecidos e a reprodução do capital sem obstáculos. Se, por ventura, o capital encontra dificuldades na exploração do trabalho e dos recursos disponíveis para sua (re)produção, o capital invoca a violência estatal que, de acordo com o autor é a essência da política colonial¹¹.

A união do capital financeiro e Estado resulta no fortalecimento desses, empreendendo sobre os demais países, uma ação imperialista. O capital financeiro (a soma do capital industrial com o capital bancário) foi, de acordo com Hilferding¹², o grande propulsor do imperialismo monopolista. A formação de *holdings*¹³, *trustes*¹⁴ e *cartéis*¹⁵ foram vias encontradas pelos capitalistas para atuar em toda economia-mundo e nas políticas nacional e global. Nesse caminho,

10 HILFERDING, Rudolf. O Capital Financeiro. São Paulo: Nova Cultura, 1985. p. 299.

11 Se por acaso as empresas obtiverem interesses em relação a determinado recurso existente em outro país e esse não se demonstra interessado em negociar as regras para o estabelecimento de indústrias estrangeiras em seu território, a guerra é sempre um recurso indispensável à política colonial.

12 *Ibid.*

13 *Holding* é uma forma de sociedade criada para administrar grupos de empresas. A *holding* administra e é dona da maior parte de ações ou cotas das empresas pertencentes a um dado grupo. Essa forma de sociedade desfragmentou as empresas, possuindo as ações de vários grupos empresariais, podendo delimitar suas políticas e influenciar diretamente em sua administração, forjando ações conjuntas que pudessem determinar preços e investimentos.

14 O *Truste* é a fusão de várias empresas de um mesmo setor com o objetivo de manter o monopólio e dominar a oferta de produtos ou serviços.

15 *Cartel* é um acordo realizado por empresas de um mesmo setor para determinar os preços ou cotas de produção.

a integração regional será uma possibilidade de o capital financeiro, em força conjunta com o Estado, ampliar sua ação.

Integração Regional

As relações internacionais tiveram papel fundamental na política dos países latino-americanos, desde a independência. Fosse para o reconhecimento mútuo das independências, para a convocação de uma assembleia das nações americanas recém-independentes, ou a integração americana. Os diplomatas mexicanos, Don Lucas Almán e Don José Mariano Michelena, por exemplo, eram verdadeiros adeptos da integração americana. Almán chegou a propor a criação da Confederação dos Estados Americanos.

A integração seria um fator estratégico, haja vista que os países hispano-americanos e o próprio Brasil viviam sob a tensão de um ataque eminente das antigas metrópoles. Assim sendo, o mais prudente seria as nações americanas reconhecerem a independência dos Estados americanos e a partir disso firmassem um pacto militar, com o objetivo de unir forças e defenderam-se de qualquer ameaça vindoura. Os acordos de defesa de território estariam acompanhados de vínculos de amizade e tratados de comércio. O Brasil, por seu turno, sempre respondeu afirmativamente ao que dizia respeito ao reconhecimento mútuo e ao tratado de amizade e comércio, mas nunca se pôs à disposição para fazer parte de uma liga ofensiva e defensiva.

Mas, por mais que houvesse a vontade de integrar as nações americanas, “nações irmãs”, apesar da proximidade linguística, possuíam muitos elementos distintos que acabavam por promover distanciamentos, como evidencia o Sr. D. José Bocanegra, Enviado Extraordinário e Diplomata mexicano aos Estados da América do Sul,

em 1842¹⁶.

En Buenos Aires, Uruguay y Paraguay, por la enorme distancia en que se hallan respecto de nosotros, se nos mira casi como moradores de otro planeta, y poco o nada podemos influir en sus respectivos, para hacerlos entrar en el pacto de familia que se pretende formar. Pero si es casi inútil negociar directamente con aquellas Repúblicas para esto, no lo es, haciéndolo indirectamente por medio de las administraciones de Chile, Bolivia y el Perú, con quienes los ligan relaciones de vecindad y de comercio, además de las de identidad de origen, idioma, religión y costumbres, que nos son comunes a los pueblos hispano-americanos. Por eso Chile ha conseguido comprometer la confederación argentina, para que concurra a la formación de la Asamblea, y por eso creo también, que en unión de Bolivia y el Perú, obtendría el mismo compromiso respecto del Uruguay y Paraguay. No obstante lo dicho, debe el Gobierno mexicano dirigirles de cuando en cuando sus circulares, insistiendo siempre en la idea indicada, sin necesidad de enviarles agentes diplomáticos que no podrían adelantar más de lo que consiguiesen de ellas los gobiernos de las mencionadas Repúblicas.

Para o Brasil é, de certo modo, mais fácil assumir sua diferença linguística e cultural, contudo, diverso é o contexto do continente latino-americano, em geral, unido por um processo histórico que, apesar de ter se organizado de distintas formas, há traços em comum: a) instituição escravista; b) empresa colonial; c) organização social da terra (*fazendas/plantações*) entre outros.

O mais importante da história das relações internacionais, para

16 ARCHIVO HISTÓRICO DIPLOMÁTICO MEXICANO. Las relaciones diplomáticas de México con sud-america. México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1925. p. II.

o presente trabalho é perceber que a integração da América Latina já era pauta de vários países do continente. Por certo, se dava de outras formas e se reconhecia o limite da integração, sobretudo comercial e economicamente, devido às distâncias, a ineficácia ou mesmo os altos custos dos transportes. Nesse contexto, as propostas mais recentes de integração procura diminuir tais distâncias, além de diminuir disparidades regionais.

Com o fim da Guerra Fria e a queda do sistema bipolar de poder, as cooperações entre países ganharam destaque na pauta política e a integração foi um dos pontos que retornaram à agenda dos países americanos. Para os entusiastas, esse episódio possui características inovadoras, sobretudo no que tange a ação do Estado que passa a ter um papel reduzido na configuração da nova ordem mundial. Estariam, por seu turno, subjugados às organizações internacionais, a capacidade de atuação estaria restringida às interações econômicas entre países. A força, poder e controle do território já não faria mais parte da nova configuração e a soberania não seria um requisito para existência e manutenção do Estado mesmo¹⁷.

Os países em desenvolvimento tiveram que lidar, não apenas com as questões internas, mas também, um fator externo crucial para a dinâmica estabelecida: a expansão estadunidense, tanto em nível (simbólico/ideológico) quanto material (padrão dólar, a capacidade militar e a intervenção política). A conjuntura foi demasiadamente importante para os Estados latino-americanos, sobretudo, em relação ao posicionamento que iriam tomar frente aos Estados Unidos.

Com o fim da bipolaridade, a elite estadunidense passou a crer que poderia ser completamente possível a consolidação de um sistema unipolar. No intento de atingir seu objetivo, os EUA procuraram

17 MARIANO, Karina Pasquariello. Globalização, Integração e o Estado. Lua Nova, São Paulo, 2007, nº71, pág 123-168.

expandir seu poder, intensificando suas intervenções militares, concedendo grande importância a seus agentes diplomáticos, além de impor seus interesses econômicos a partir das diretrizes do Consenso de Washington, empreendida por instituições multilaterais como (FMI, BIRD E OMC)¹⁸, que foram criadas pelos EUA como forma de manter sua hegemonia após a queda do padrão ouro-dólar.

Em termos regionais, outros países tomaram à dianteira na perspectiva de defender a região, tanto em âmbito político-econômico quanto militar, forjando o Complexo de Segurança Regional¹⁹ (RSC – sua sigla em inglês), reforçando o papel do Estado, da soberania, bem como expandindo a ação do mesmo.

Percebe-se, assim que, não é o fato de haver um rearranjo na balança de poder no sistema interestatal e uma conformação do papel do Estado que o fragilizaria. A soberania permanece sendo elemento crucial nas relações entre países. O Estado dispõe de mecanismos legais para estabelecer os critérios para as transações econômicas, tais quais: i) limite da exploração dos recursos disponíveis; ii) salário mínimo a ser pago aos funcionários; iii) flexibilização ou não de impostos; iv) leis reguladoras das atividades; entre outros fatores²⁰.

Do ponto de vista político, a integração de países latino-americanos foi demasiadamente positiva, pois viram na unidade uma forma de obter força no cenário internacional. As instituições internacionais, em especial o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (FMI) foram forjadas com intenso grau de desigualdade nos processos de consulta. Os países centrais possuem 61.1% dos votos

18 PAUTASSO, Diego. O Fortalecimento das Relações Sul-Sul: Estratégia e Realidade para os Países Emergentes. Revista Conjuntura Austral, vol.2, nº8. Out/Nov 2011.

19 RIVERA, Roberto Domínguez. El Complejo Regional de Seguridad energética em América del Norte: el caso del petróleo y el poder regional. In.: BURGUETE, Alejandro Chanona (Coordinador). Confrontando Modelos de Seguridad Energética. Ciudad de México: UNAM, 2013.

20 Ver Wallerstein. Análisis de Sistema-Mundo.

no FMI, dos quais apenas os Estados Unidos têm 17.4%, enquanto os países em desenvolvimento possuem em seu conjunto 30.9% dos votos²¹. Fica evidente a dificuldade para mudar determinadas regras que prejudicam essas nações. A formação de um bloco/blocos econômico-político representou, para os países da América Latina uma possibilidade de mudar a estrutura financeira internacional ou mesmo criar outros caminhos independentes, além de desenvolver estratégias coletivas para solucionar problemas que individualmente não seria possível.

No entanto, a fase mais recente da integração regional, sua integração física, revela outras dinâmicas internas e, como consequência, a reprodução do sistema global, no qual o maior país, em termos econômicos e territoriais, procura meios para estabelecer seus interesses. Esse, por seu turno está estreitamente articulado com o capital financeiro, tanto para o financiamento dos projetos – articulando as empresas nacionais para efetivação dos mesmos – como se apropriando de recursos naturais estratégicos, a exemplo da água, em benefício próprio.

Integração Física Regional e a questão da água

No continente americano, existem dois projetos de integração física, um ao sul – a Iniciativa para Integração da Infraestrutura Regional da América do Sul (IIRSA) – e outro ao norte – o *Plan Puebla Panamá* (PPP), conhecido atualmente como *Proyecto de Integración y Desarrollo de Mesoamérica* (PIDM)²². Os dois projetos estão de algum

21 VALENCIA, Carlos Alberto Téllez. Altas Finanzas y el Sistema Financiero en América Latina y México. Revista Tamoios. Vol. 3, nº1. Jan/jun 2007.

22 Embora o projeto tenha mudado de nome, a proposta continua sendo a mesma. Desse modo,

modo articulados entre si, visto que, a Colômbia foi incluída no PPP e também faz parte da IIRSA, sendo assim, um país geoestratégico, interligando os três subcontinentes americano.

A IIRSA foi criada a partir da I Reunião de Presidentes da América do Sul que ocorreu em Brasília, em 2000. No entanto, a ideia de realizar a integração física está presente desde 1990 quando inicia o processo de mudança na identidade internacional do Brasil. Assumia-se e incentivava-se uma ‘sul-americanidade’ que vinha substituir o conceito de América Latina, que perdia sentido no cenário internacional do pós-Guerra Fria²³.

Procurava-se valorizar o conceito de América do Sul em detrimento ao de América Latina. O que parece ser uma contradição do governo de Fernando Henrique Cardoso, visto ter sido um período de conflitos e tensões relativos ao Acordo de Livre Comércio das Américas (ALCA), que o país tendia a assinar e como consequência assentar o realinhamento político com os EUA. Todavia, o Brasil já havia se declarado interessado em ser representante do *monroenismo* no hemisfério Sul como deixa expresso o diplomata brasileiro, Joaquim Nabuco, no início do século²⁴.

O megaprojeto procura envolver praticamente toda a região “com hidrovias, rodovias, ferrovias e portos. Articula no total, dezoito corredores de desenvolvimento. Está centrado no controle da bacia do rio da Prata (rios Paraná, Uruguai, Paraguai e Guaporé), conformando” – conclui Porto Gonçalves – “um corredor de hidrovias que

prefere-se, nesse momento, manter o nome anterior PPP, visto que possui um histórico de acordos e conflitos de interesses desde o momento de sua idealização.

23 COUTO, Leandro Freitas. A Iniciativa para a Integração da Infra-estrutura Regional Sul-americana – IIRSA como Instrumento da Política exterior do Brasil para a América do Sul. OIKOS, vol. 5, nº1, 2006. p. 2.

24 REYES, Elda Pérez. La política exterior de México hacia sudamérica, 1900-1910. Tese de Doutorado – Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás, 2011

vai de norte a sul, e da bacia Amazônia-Orenoco, conformando um corredor de leste a oeste ligando Macapá a Belém no Atlântico, com Saramerisa/Yurimaguas, no Peru, e Puerto El Carmen, no Equador, todos” – insiste o autor – “com conexões terrestres ao Atlântico e ao Pacífico”²⁵.

Nessa perspectiva, tem como objetivo facilitar o fluxo na região, conectando os países via terrestre, fluvial e aéreo. Além de projetos na área comunicacional e de energia, possibilitando maior volume comercial e interação social. É uma estratégia interessante do ponto de vista econômico, pois implementaria o comércio intra-regional, unindo blocos econômicos estáveis, Mercosul e Comunidade Andina de Nações. Enquanto em termos extra-regionais, daria unidade a América do Sul frente a outros países, especialmente a China. A integração possibilitaria o Brasil a ter acesso ao pacífico, facilitando o escoamento da produção de grãos²⁶.

O Brasil possui grande interesse na efetivação do megaprojeto: iniciou a construção de hidroelétricas, ao longo do rio Madeira, a transposição do Rio São Francisco, sem mencionar os processos de privatização/concessão administrativa de portos e aeroportos. Além disso, o Brasil possui as maiores empresas da região, articuladas em rede, com os mais diversos setores envolvidos como forma de constituir um sistema de beneficiamento mútuo, compartilhando desde tecnologias à inserção em novos mercados.

No entanto, é importante ressaltar que no período em que a integração física foi proposta, o Brasil estava passando por uma crise no setor energético, ocasionando os apagões. E apesar de a agenda de prioridades dos doze países apontassem apenas um projeto na área de energia, dos 31 projetos aprovados ao longo da Terceira Reunião

25 *Ibid.* p.210.

26 COUTO, 2006.

dos Presidentes da América do Sul, em Cuzco, Peru, dois projetos estão sendo financiados pelo Banco Nacional de Desenvolvimento (BNDES) – o segundo maior banco de investimentos do mundo – a Usina Hidroelétrica San Francisco, no Equador, no valor de U\$ 242.965.000 (duzentos e quarenta e dois milhões, novecentos e sessenta e cinco mil dólares) e a Usina Hidroelétrica La Vueltoza, na Venezuela, no valor de U\$ 121.000.000 (cento e vinte e um milhões de dólares). De acordo com Couto²⁷, nenhum dos projetos financiados pelo BNDES faz parte dos projetos votados na agenda de prioridades, durante a Terceira Reunião.

O Brasil procurou inserir o BNDES no projeto de integração, colocando-o numa posição de destaque, reforçando o papel de do Estado brasileiro, na articulação de agentes empresariais e direcionamento do mercado. Segundo Couto “o BNDES tem em carteira vários empreendimentos nos quais financia as exportações de empresas brasileiras que participam da execução de projetos em países da América do Sul”²⁸.

O Estado brasileiro, não apenas financia a obra como também as exportações, além de articular as empresas nacionais para realizarem as obras de seu interesse em outros países, especialmente no setor energético, sobretudo, a partir do governo Lula quando o tema ganha grande relevância.

De acordo com Porto-Gonçalves, os planos de integração física regional devem ser analisados com muita cautela, porque “tendem a ser objeto de grandes disputas pelo controle da água nos próximos anos”²⁹. O autor afirma que a agricultura é a atividade que mais de-

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*, p.11.

29 PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A luta pela apropriação e reapropriação social da água na América Latina. In. FERNANDES, Bernardo Mançano (Org.). Campesinato e agronegócio na América Latina: a questão agrária atual. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 209.

manda água³⁰, utilizando 70% do total do consumo humano³¹. O que explica a expansão da fronteira agrária brasileira se dá nos países menores da região, a exemplo do Paraguai e Uruguai. Além de firmar acordos em matéria de energia com vários países latino-americanos, com o intuito de diversificar suas matrizes energéticas, dando enfoque especial na produção bioenergética.

O *Plan Puebla Panamá*, por seu turno procura articular “um conjunto de grandes projetos de investimento em infraestrutura (transporte, comunicações, energia, turismo e outras obras) abrangendo” – afirma Porto-Gonçalves – “uma região que vai desde Puebla, no México, ao Panamá, passando por Belize, Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicarágua e Costa Rica”³². Esse projeto procura interligar tais regiões, por meio de ferrovias, rodovias e portos, que possuem como objetivo principal facilitar o escoamento dos produtos dos Estados Unidos e México para os países da América Central. Está previsto ainda a interligação comunicacional, e, o mais preocupante, uma rede elétrica que permitirá explorar o potencial hidroelétrico da região, o que viabilizaria o acesso a recursos naturais estratégicos.

De acordo com Fuentes e Forero³³ a reordenação econômica co-

30 A água foi considerada, em um passado recente, um recurso renovável. Contudo, o uso excessivo desse recurso, para as “necessidades” humanas faz com que o seu uso ultrapasse, e muito, sua capacidade de reposição. Por isso vem sendo considerada, atualmente, como um recurso não renovável.

31 De acordo com a *Federação do Comércio de Bens, Serviços e Turismo do Estado de São Paulo* (FECOMERCIO/SP), para produzir um litro de etanol são necessários 2.107 (dois mil cento e sete) litros de água e, para produzir um quilo de açúcar, são necessários 1.782 (um mil setecentos e oitenta e dois) litros de água. Nesse caso, se apenas uma usina, no Estado de São Paulo, produzir um *rio de álcool*, 2 milhões de litros diários, como é o caso da Usina São Martinho, são gastos para a produção 4.214.000.000 (quatro bilhões e duzentos e quatorze milhões) de litros de água por dia.

32 PORTO-GONÇALVES. luta pela apropriação e reapropriação social da água na América Latina. p. 209.

33 FUENTES, Julia Isabel Martínez; FORERO, Eduardo Andrés Sandoval. Agua, Desarrollo y Conflicto dentro del Plan Puebla Panamá. Ra Ximhai – Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentado.

adunou na formação de blocos econômicos. Com esse novo contexto, os EUA viram sua hegemonia ameaçada, devido ao fortalecimento político-econômico dos blocos, assim como a emergência de atores regionais. Buscou, dessa maneira propor alternativas como o Tratado de Livre Comércio da América do Norte (TLCAN) e a Área de Livre Comércio das Américas (ALCA) com o intuito de “mantener la cohesión y el control estratégico geopolítico-económico-militar del continente”³⁴.

É nesse contexto que o PPP ganha vida, a partir de 2001. Contudo, toma novo fôlego quando os Estados Unidos procuraram iniciar a implementação de sua estratégia a partir da *Primeira Conferência das Américas*, realizada em 2004, propondo, na ocasião, aumentar a integração energética entre os EUA, América Central e Caribe. Além desse meio, os EUA procuraram firmar acordos regionais, os quais tinham como objetivo desenvolver a indústria dos demais países, além de se comprometerem com o financiamento dos empreendimentos, tanto hidroelétricos quanto na produção bioenergética. Esses acordos não obtiveram êxito, contudo, os Estados Unidos não desistiram de seu projeto e encontrou no PPP uma alternativa possível. O PPP foi uma proposta do então presidente mexicano, Vincent Fox, que tinha como meta desenvolver o sul do México e América Central³⁵.

Para que o megaprojeto seja posto em prática, seria necessário o México derrubar determinadas leis que foram consequência da Revolução Mexicana (1910) e que tinha como objetivos principais: limitar o investimento estrangeiro, proteger o pequeno produtor, reconhecer a autonomia das sociedades indígenas. O Estado se ver obrigado

ble. Vol. 7, n° 1, enero-abril 2011.

34 *Ibid.* p.2.

35 Ver. TERÁN, Juan Fernando. La economía de los biocombustibles: una mirada a los proyectos hegemônicos para América Latina. In. FERNANDES, Bernardo Mançano (Org.). Campesinato e agrogócio na América Latina: a questão agrária atual. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 352-353.

a revogar esses artigos constitucionais para que o megaprojeto possa caminhar sem obstáculos.

Tal demanda não surge a partir do México, mas sim dos Estados Unidos e, em certa medida, pelo Brasil. Os EUA fizeram um compêndio de sugestões políticas que, ao adotar, o México acabaria sendo o maior beneficiado. Essas sugestões culminaram em uma série de reformas estruturais e seus principais resultados, até o presente momento foram a concretização da Reforma Energética e, pôr em pauta a Reforma Agrária e a privatização da água³⁶.

Para entender melhor a questão a qual México está inserido, precisa-se recordar que, desde a crise da dívida em 1982, o país encampou uma política de redução do salário mínimo que atinge seu patamar mais baixo no presente momento, chegando a MXN 1.400,00 (mil e quatrocentos pesos mexicanos), o que seria R\$ 280,00 (duzentos e oitenta reais), não precisando mencionar que atualmente, o índice de inflação é muito maior que na década de 1980. Houve uma diminuição do valor do salário nominal e real.

Somado a isso, ao invés de o Estado procurar organizar o setor produtivo, tanto de alimentos de subsistência como de mercadorias úteis, no período de crise, desempenhando uma economia de guerra, acabou por subsidiar a importação de alimentos, que a seu ver, sairia mais barato que produzi-lo. A medida provocou o desmantelamento do setor agrícola, fazendo que o país dependesse, não apenas da importação do milho, alimento essencial para os mexicanos, mas também de frutas diversas, grãos e ovo. O preço desse último, no princípio do ano de 2015 teve uma alta de mais de 50%, trazendo à tona a discussão sobre segurança alimentar.

36 O projeto da Nova Lei de Águas foi engavetado, uma vez que o prazo para sua votação foi esgotado. Contudo, acredita-se que há brechas no projeto de Reforma Agrária e Energética para que a privatização ocorra.

Nessa perspectiva, o Estado pretende incluir essa mão de obra “*excedente*” na produção industrial, buscando no Investimento Estrangeiro Direto (IED), a saída para o desemprego, ainda, que as transferências de imigrantes sejam maiores que os investimentos. Se prever que em 2015, as famílias recebam cerca de 25 bilhões de dólares, enquanto, os investimentos não ultrapassarão os 22 bilhões de dólares, de acordo com o Banco Bilbao, Vizcaya Argentaria (BBVA). Acompanhado desses investimentos estrangeiros estão as reformas estruturais.

As pressões que os Estados Unidos e o próprio Brasil fizeram teve o objetivo de internacionalizar a empresa estatal Petróleos Mexicanos (PMEX). O discurso difundido era que com a internacionalização, os demais países e empresas do setor poderiam ajudar a empresa estatal a produzir mais petróleo, uma vez que teria acesso a tecnologias de ponta e poderia explorar o recurso em águas profundas. O objetivo para isso seria reduzir o risco de uma nova crise do setor. Assim sendo, o presidente Peña Nieto, não viu outra possibilidade que não internacionalizar a empresa, do mesmo modo que produzir energias alternativas. Concomitante a isso, antes de haver uma mudança na legislação do país, o Estado mexicano abriu concessões a indústrias mineiras e hidroelétricas em toda a região sul do país, indo de Puebla a Chiapas, já na divisa com a Guatemala. A região sul é onde se concentra a maior parcela de sociedades indígenas e terras comunais/*ejidales*.

De acordo com La Jornada (jornal mexicano) 70% das concessões estão em mãos de empresas estrangeiras, somando 92 milhões de hectares. Os maiores investidores são Canadá com 207 projetos; Estados Unidos com 43; China com 8; Austrália com 6; e Japão com 5³⁷. Algumas sociedades indígenas conseguiram, perante lei, tornar

37 Ver. GARDUÑO, Roberto. En manos extranjeras, 70% de las concesiones de exploración mi

seus territórios livres de projetos mineiros e hidroelétricos. No entanto, para deslegitimar essa iniciativa legal e, mesmo, inibir que as demais sociedades consigam tal façanha, o Estado propôs uma Reforma Agrária para dar amparo e certeza legal aos investidores. A Reforma Agrária estaria estreitamente vinculada a Reforma Energética, já que, a lei de hidrocarbonetos, uma parte importante da Reforma Energética, obriga as empresas a pagar aos titulares da terra, uma porcentagem do lucro e em caso de não haver acordo entre as partes, o Estado pode desapropriar a terra particular ou comunal, beneficiando a empresa investidora³⁸.

Está justificado o fato de que as atenções se voltam para o continente latino-americano, possuidor de uma grande riqueza hídrica. Os megaprojetos, a exemplo da IIRSA e PPP, são tidos como saídas viáveis, tanto pelos países ditos “desenvolvidos” – uma vez que solucionaria, ao menos de imediato, os problemas relativos à água – quanto pelos governos e elite empresarial dos países “não desenvolvidos” e “emergentes”, visto que têm a percepção que esses megaprojetos são uma forma de se inserir e se beneficiar nos processos que incluem o capital financeiro, além de estreitar relações e configurar redes incluindo diversos setores empresariais de interesses mútuos.

Breves Considerações

A Integração Física Regional resulta em ser uma nova etapa do sistema-mundo capitalista. A atuação do Estado se dá de maneira

nera. La Jornada, Ciudad de México, 26 de abril de 2015. Política. Disponível em: <http://www.jornada.unam.mx/2015/04/26/politica/005n1pol>

38 Ver. Preparan Reforma Agrária para dar “certeza legal” a inversionistas. La Jornada, Ciudad de México, 15 de maio de 2015. Economía. Disponível em: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2015/05/15/preparan-reforma-agraria-para-dar-201ccerteza-legal201d-a-inversionistas-9946.html>

efetiva e não como coadjuvante no processo de mediação dos setores da economia. Por parte dos países maiores, o Estado articula o capital financeiro, direciona o mercado e intervém na política interna dos países que assumem a posição de subserviência, pressionando para mudarem as leis trabalhistas, negociando os padrões mínimos de assalariamento, ambientais – com o intuito de explorar os recursos naturais estratégicos.

Os países menores ou que assumem o papel de submissão, por sua vez, procuram promover reformas estruturais utilizando da força política e militar para garantir o fluxo e reprodução do capital sem riscos e o acesso a recursos naturais necessários para as indústrias.

O Brasil procura atuar de maneira incessante em ambos os projetos de integração física. Ao sul, articula o setor empresarial e financia os projetos que são de interesse, ampliando a reprodução do capital e tornando os países dependentes por meio da dívida adquirida. Ao norte, encontra uma abertura no tratado de livre comércio, no qual o investimento foi um dos pontos contemplados pela agenda do acordo.

É sempre preferível que a integração ocorra mais nos aspectos políticos, sociais e culturais que propriamente econômicos. E se assim for, que esteja sob a perspectiva da complementaridade econômica, aumentando o fluxo comercial na região, sem se envolver na política interna dos demais países, nem ser responsável por conflitos envolvendo a água.

O diário de Guimarães Rosa (1939-1942)

Eneida Maria de Souza ¹

¹ Eneida Maria de Souza é professora titular em Teoria da Literatura da UFMG; professora Emérita da UFMG; graduada em Letras pela Universidade Federal de Minas Gerais (1966), mestre em Letras (Literatura Brasileira) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1975) e doutora em Literatura Comparada - Semiologia - Université de Paris VII (1982).

No *Diário de guerra* de Guimarães Rosa, escrito durante sua estada em Hamburgo de 1938 a 1942 – ainda inédito –, o registro de suas visitas ao Zoológico Hagenbeck Tierpark se alternam com idas a teatros, a encontros oficiais e jantares no Hotel Atlantic, a passeios ao longo do rio Alster e a momentos de descontração no Alster Pavillon para os drinks de final de tarde. Entre o turbilhão de

avisos de alarme de bombas, de notícias de ataques e de mortes estampadas nos jornais, o cônsul-adjunto Guimarães Rosa revisava os originais de *Sagarana*, presenciava a ascensão do nazismo na Alemanha e a perseguição aos judeus, redigia ofícios no Consulado e facilitava, juntamente com sua futura mulher, Aracy Moebius de Carvalho, a assinatura de vistos de judeus para o Brasil.

O valor desse manuscrito se atribui à experiência do escritor/diplomata, testemunha ocular de um período marcado por grandes conflitos internacionais. Essa prática se manifestou não só no contato real com a cultura européia, ameaçada pela barbárie da guerra e da distorção dos princípios de cidadania e liberdade, mas ainda pelo desvio que o avanço tecnológico representava para a modernização e o aprimoramento dos instrumentos bélicos, para a exclusão étnica e o extermínio das cidades. Como teria reagido o Guimarães Rosa poliglota, recém-chegado ao continente para cumprir missão diplomática, com os originais de *Sagarana* na mala e interessado em aprimorar seu espírito cosmopolita? Como teria conseguido conciliar o clima de insegurança propiciado pela guerra com o trabalho no Consulado, a revisão dos contos, a curiosidade do escritor por tudo que se referia à língua e à cultura alemã, à vida mundana, à flora exuberante da cidade e aos animais do Zoológico? Da mesma forma é ainda preciso indagar sobre o grau de cumplicidade entre os bastidores da criação, nos quais se esboçam as experiências do escritor frente à sua produção literária e existencial, com o cuidado da crítica em articular a gênese dos textos com a biografia do autor.

O projeto literário de Guimarães Rosa superava qualquer território, qualquer geografia, por se constituir enquanto fábula, artifício romanesco que reunia experiências livrescas, orais, populares e eruditas, pertencentes a diversos arquivos. A natureza fabular desse projeto consistia no empenho cotidiano do escritor pelas estórias coti-

dianas, pelos contos de bichos, pelas encenações religiosas, ricas em personagens retiradas do mundo animal, assim como pelas narrativas de segunda mão inventadas pelas personagens do sertão. A fórmula “era uma vez” da fábula desconstrói qualquer sinal de verdade nos relatos rosianos, por realizar o objetivo de transpor o tempo do relógio e conceber, de antemão, o teor das estórias como invenção, aceitando-se o risco de estar o narrador acrescentando um ponto ou deslocando as matrizes das múltiplas enunciações.

Nas cadernetas de trabalho, Rosa anotava, desenhava e registrava os mais inusitados assuntos, elaborava listas de nomes próprios, de nomes de flores e árvores, de palavras em língua alemã, com o intuito de exercitar a sonoridade e a estranheza dos vocábulos e de aprimorar a arte do desvio, por meio do esquecimento voluntário de saberes consolidados. O *Diário* registra, em plena guerra, mais de seis visitas realizadas pelo escritor ao Zoológico de Hamburgo, onde o convívio prazeroso e pacífico com os animais contrastava com o clima de medo e pavor existente na cidade. Seria esta fuga para um ambiente no qual se produzia a montagem heterogênea de animais exóticos, verdadeira representação do poder colonialista europeu frente às colônias africanas, uma forma de conviver com o fora, com as margens da cidade, com o universo fabular atemporal e suspenso? Uma saída que propiciaria o encontro simulado com o sertão longínquo das Gerais, provocando conversas de bois, o voar dos pássaros, o olhar astuto dos macacos, a cumplicidade entre grunhidos e sons emitidos por suas personagens?

“Amar os animais é aprendizado de humanidade”. No pórtico do Zoológico encontra-se inscrita essa máxima, reproduzida por Rosa no texto “Zôo” e republicada em *Ave, palavra*. No registro do dia 15. XI.1940, a frase é substituída pelo desenho feito pelo escritor do referido pórtico, construído na época da inauguração do Zoológico e

ostentando uma arquitetura ingênua e simples. No primeiro plano estão duas cabeças de elefante, encimadas, nas partes laterais, pelas esculturas de um leão e de uma pantera à direita e um urso polar, à esquerda. Duas figuras representando indígenas se localizam nas extremidades. O espírito colecionador de Carl Hagenbeck, fundador do Zoológico, demonstrava o empenho em conferir à coleção de animais a representação do mundo em miniatura. Inaugurado no início do século XX, o Zoológico irá refletir as mudanças que estavam sendo processadas no âmbito da ciência moderna, quando os primeiros espetáculos composto por homens e animais desempenhavam o papel de popularização e de divulgação do pensamento iluminista e das conquistas coloniais. Era ainda o primeiro contato de massa entre a Europa e o resto do mundo, reforçando hierarquias raciais e apontando diferenças. A presença do Outro como estranho e inferior não se limitava à diferença entre humanos e animais, mas entre civilizados e bárbaros, entre europeus e africanos, principalmente com a proliferação de feiras internacionais, de circos ambulantes, de zoológicos humanos, nos quais eram expostos bichos e pessoas monstruosas.

Carl Hagenbeck, com seu dom de comerciante, capturava e treinava os animais adquiridos na África, além de ter comandado excursões em que expunha indígenas e animais, com o objetivo de distrair e atrair curiosos. Com o declínio do comércio de animais em 1870, passou a viajar com “shows etnográficos”, espetáculos compostos por animais e artistas, reforçando a ideologia cientificista da época. Era ainda diretor de circo, tendo sido responsável pela idéia de “reunir os conceitos de parque zoológico e de circo em um só lugar, em uma mídia de massa, construído num só lugar e acessível a um vasto público. (...) Hagenbeck foi pioneiro ao propor uma exibição antropozoológica – concretizada graças a um grupo de homens “exóticos”, com os

animais os acompanhando.”²

Na revista comemorativa do centenário do Zoológico de Hamburgo, ocorrido em 2007, sua criação foi revolucionária para a época, por ter seu fundador escolhido um cenário com “imagens vivas” de animais, expostos ao ar livre, simulando o cenário natural de origem. Esse projeto se sobressaía por se valer da montagem da cena animal, motivada pela ilusão de estarem os bichos “em liberdade”. “Os animais não se encontram fechados na jaula, mas num palco”, afirmou um de seus visitantes, ao definir que no Zoológico o lugar dos animais era semelhante ao de atores, por encenarem distintos papéis e serem colocados em exposição pública. À diferença dos *Panoramas* – artifício de diversão comum às massas que povoavam as cidades europeias do século XIX, constituídos de “uma grande tela circular e contínua, pintada sobre uma rotunda iluminada pela parte de cima, de modo que o espectador, colocado no centro, tivesse a sensação de ver uma paisagem como se estivesse no cume de uma montanha –,³ Hagenbeck concebia o *Panorama* “como espaço programado de um palco ocupado por animais vivos”. A distinção consistia na substituição do artifício ficcional – a pintura – pelo natural – os animais – e pela conjugação entre lazer e educação. Em 1896, Hagenbeck patenteou seu projeto, recebendo o nome de “Panorama Científico Cultural”, em que se verifica a intenção de se reunir conhecimento e diversão.⁴ Participou de Exposições Internacionais, onde teve a oportunidade de apresentar suas idéias sobre a nova concepção de *Panorama*. O entretenimento e a fantasmagoria circense se filiavam, portanto, ao interesse mercadológico e científico inaugurado pelo sistema de tro-

2 BANCEL, N.; BLANCHARD, P.; BOËTSCH, G.; DEROO, É.; LEMAIRE, S. *Zoo humains: entre mythe et réalité*. Paris: La Découverte, 2002.

3 BENJAMIN, Walter. Kaiserpanorama. In: *Rua de mão única. Obras escolhidas II*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e Jose Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 75.

4 *Tier International*. Eine Publikation der Stiftung Tierpark Hagenbeck. Hamburg, 2007. p. 13.

ca de mercadorias das exposições universais. A visita ao Zoológico propiciava aos espectadores a imagem resumida do universo, pela sensação de uma volta ao mundo, em pequeno espaço de tempo, motivada pelo conhecimento da variedade do mundo animal.

Na revista comemorativa do centenário do Zoológico, constata-se o efeito aí produzido pela nova atração de massa conferida ao espetáculo promovido pela exibição dos animais: “Os hamburgueses curtiam no Zoológico as imagens vivas e faziam por 0,50 centavos de ingresso uma viagem imaginária pelo mundo durante a qual se podia flunar e relaxar entre paisagens polares, paisagens montanhosas, a estepe africana, e uma ilha japonesa. Surgiu o mundo literalmente de vivências, perfeitamente organizado onde se juntavam natureza, exotismo, informação e prazer.”⁵

É neste ambiente no qual os animais se encontram deslocados de seu habitat, expostos à curiosidade alheia, que Rosa busca inspiração para realizar sua literatura, entregando-se ao convívio com este espaço imaginário e atemporal para transformá-lo em tema de suas estórias. Sair de si, ausentar-se num discurso estranho e ao mesmo tempo familiar para se integrar a outro tipo de comunicação, ao não-humano, é uma operação poética que merece ser compreendida. A recriação pela ficção dessa experiência alheia traduz o ritual de dessubjetivação e despossessão vividos pelo escritor. Trata-se de uma tarefa que rompe critérios de verossimilhança autoral, fratura aproximações realistas entre atos enunciativos, visto ser o distanciamento do sujeito frente ao objeto uma abertura à alteridade.

Uma primeira hipótese interpretativa de sua fixação na vida animal e na observação quase que obsessiva pela natureza, seria a proposta de Rosa de deslocar não só os laços comuns da convivência humana, mas também a ameaça de morte causada pela guerra. No

⁵ Tier International. Eine Publikation der Stiftung Tierpark Hagenbeck. Hamburg, 2007. p. 19.

Diário, a poética do escritor se esboça por meio de pequenas associações entre o discurso bélico e o zoológico, por meio da descentralização dos dois pólos, isto é, animalizando a guerra e naturalizando-a, no esforço de diminuir sua ação destrutiva. A metaforização das ações bélicas graças à mediação da vida animal atua não como reforço de uma possível barbárie, mas ao contrário, como obscura e fascinante cumplicidade, atração mútua e “inquietante familiaridade”, utilizando-me aqui de uma expressão freudiana.

Nos passos de Deleuze e Guattari, a relação entre homem/animal e a questão referente ao princípio de individuação são analisadas a partir da noção de *devir*. O *devir animal* – aproximação, por exemplo, entre o homem e o cavalo – cria uma zona de indistinção, sem perda de identidade entre eles, mas processando, ao contrário, o contágio entre elementos heterogêneos.⁶ O *devir-animal* tem a estrutura do rizoma, sem que se produza aí qualquer tipo de filiação, mas que se configura em termos de aliança e das simbioses. Constata-se “a superação da hierarquia e organizações humanas, sem elevar o animal à condição de sujeito de direito ou restaurar seu estatuto de espécie dominada pelo homem, embora afirme que o animal permite a transformação do humano.”⁷

As anotações de Rosa no *Diário* imprimem aos simples comentários sobre os sinais de alarme ou de atividades cotidianas a leitura cruzada de séries heterogêneas, permitindo a aliança entre humanos e animais, sem que haja a formação de continuidade homogênea, de contínuismo biológico simplista. Ao condensar o apito das sirenes de alarme de bombas com o mugir dos bois, Rosa, enquanto aprendiz de guerra e de literatura, instaura a ausência de limite entre o exterior

⁶ Cf. DELEUZE, G. GUATTARI. *Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1980, p. 292.

⁷ CANGI, Adrian. Anomalías. Gilbert Simondon, una filosofía de la individuación. In: SIMONDON, Gilbert. *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. Buenos Aires: Ediciones de la La Cebra, 2008. p. 92.

e o interior, entre o reino animal e o humano, entre a técnica e a barbárie. Registrar o tempo simultâneo em que procede à revisão do conto “O burrinho pedrês” ou à leitura de “Os quatro cavaleiros do Apocalipse” com o “mugir das sirenes”, o “troar da Flak”, o “roncar dos aviões”; concede atributos à natureza sob a ótica animal, como “tingir as massas de nuvens com cores de zebu”; ou “a Flak ligeira, depois de matraquear bastante, se acelera em tempo de grugulejo de peru irado”; ou “os canhões da Flak alemã jogavam para cima séries de munição luminosa (multicolor) como bandos de patos selvagens”; enfim concluir sobre o atributo animal do governante, ao exclamar, “Churchill, “Tigre do Mundo!”, todas essas associações remetem para a leitura do espetáculo político como espetáculo sertanejo, uma espécie de “estouro da boiada”, de uma selva guerreira em que o primeiro ministro da Inglaterra se transfigura em animal forte e perigoso, comandando a guerra dos Aliados. Cito duas passagens do *Diário*:

“Estou trabalhando, corrigindo o último trecho do “O burrinho pedrês”. Mugiram as sirenes. Alarme!” (p. 23)

“Estou escutando a mensagem de Churchill – o Tigre do Mundo! – radiografada, aos franceses. E escuto o roncar dos aviões dos *Tommies*. Duas mensagens. Viva!...” (p. 56).

Tanto o registro no *Diário* desses acontecimentos quanto futuros aproveitamentos em sua obra sinalizam a relação entre fato e ficção, recurso utilizado pelo escritor para a produção de fábulas narrativas, em que se exercita a arte do simulacro, do “era uma vez”, protagonizada por homens e animais. O entrecruzamento da escrita pessoal com o registro dos fatos demonstra a sensibilidade do escritor diante da naturalização e animalização selvagem da guerra, expressa por meio do vocabulário misto e híbrido da linguagem original realizada por Rosa. Interpreta ainda o cenário bélico pela mediação das narrativas bíblicas, o livro “Os quatro cavaleiros do Apocalipse”

que está lendo, com vistas a entender o momento e encontrar alguma saída já preconizada pelas *Escrituras*. As comparações entre os sons e cores dos instrumentos bélicos com a realidade animal revelam a metamorfose operada pelo olhar do sertanejo-escritor em meio ao campo minado das bombas e do roncar dos aviões. A leitura da guerra se processa através do olhar dessubjetivante e oblíquo do diarista/escritor, empenhado na descoberta constante de uma linguagem capaz de transformar fatos em ficção, impressões pessoais em criações linguageiras, anotações cotidianas em futuras realizações literárias.

A encenação de fábulas guerreiras e a “estetização da política” pelo regime nazista, para utilizar a expressão de Walter Benjamin, está ainda presente no *Diário*, mas com sentido distinto daquele assumido por Rosa no seu “olhar animalizado” da guerra. A colagem do artigo retirado de um periódico alemão – texto traduzido por Georg Otte, co-autor desta edição do *Diário* – anuncia as futuras decorações a serem feitas nas torres de proteção aérea de Hamburgo, nos moldes da já existente nas proximidades da estação Barmbeck. Trata-se de uma série de quadros que retratam antigas figuras típicas da cidade, como “o carregador de água Hummel, o palhaço Kirchhoff, o diretor de teatro Mattler, (...) e o matador de leões Rundshagen,” este último, valente carroceiro hamburguês que “colocou um laço em volta do pescoço do leão e o estrangulou”, por ter este escapado de um carro do circo Kreuzberg. (p. 51).

O recurso utilizado por meio de figuras populares condensa o entretenimento circense com a guerra, aguçando o sentimento de luta e de nacionalidade como antídoto contra os perigos do momento. O ambiente circense guarda semelhanças com o do zoológico quanto à criação de dispositivos voltados para a diversão e o esquecimento. No entanto, a reprodução artística dos andarilhos, nômades, palhaços e pessoas da classe baixa exercem, naquele mo-

mento, função também dirigida para a educação das massas e para o exemplo contido nas cenas de bravura. As lições aí impostas pelo poder político por meio dessas personagens circenses – pertencentes à esfera pública e marginalizadas pelas normas de conduta da sociedade – serão agora motivo de propaganda governamental, a serviço da política nazista. Como espelho da massa que, diariamente, passa pelos lugares públicos e aí se concentra, essas imagens decorativas atuam de modo eficaz no processo de reduplicação e reprodução de comportamentos. Funcionam, paradoxalmente, em harmonia e em contraponto em relação ao racionalismo modernizante imposto pela técnica e o avanço bélicos. Estetizar a política consiste, segundo Benjamin, no poder da guerra em mobilizar as massas através da distração e do apelo estético.

Outro motivo para se entender a escolha por Rosa do recorte desse artigo reside na coincidência dos vários tipos populares com personagens que compõem seu universo fabular, em que se destacam a marginalidade, a exclusão e a performance circense. No entanto, a exploração literária do escritor desses tipos se encontra em outro patamar, no qual a valorização do ambiente rural e arcaico é reforçada como forma de reverter a modernização hegemônica das cidades, por meio da recuperação de tipos e personagens populares soltas e livres do sertão. Nesse sentido, a escrita diplomática, o exercício autobiográfico do *Diário* e as recriações literárias do escritor deverão ser lidos em contraponto, para que nas entrelinhas e no silêncio dessas anotações se perceba a construção sorrateira de um mundo ficcional e imaginativo. Lidar com a história pessoal ou coletiva significa alçá-la à categoria de um texto que ultrapassa e metaforiza os acontecimentos, sem recalcar o valor documental e o estatuto da experiência que aí se inscrevem.

Termino esta breve incursão sobre as estratégias empregadas

pelo escritor para sobreviver em tempos sombrios, com o empréstimo ao aforismo presente no texto “Zôo”, de *Ave, palavra*, síntese da superposição do discurso literário e do discurso animal por meio do procedimento metafórico e do deslocamento do clichê. Ao invés de selecionar livros para levar a uma ilha deserta, Guimarães Rosa enumera os animais preferidos de seu zoológico imaginário, de sua biblioteca de referências, animais que constituem um ambiente doméstico, tropical, sonoro, leve e luminoso, escolha que lembra a cena bíblica da Arca de Noé:

“Dez animais para a ilha deserta: o gato, o cão, o boi, o papagaio, o peru, o sabiá, o burrinho, o vagalume, o esquilo e a borboleta”.⁸