

Pode o animal falar?

Ana Paula Perrota¹

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

1. INTRODUÇÃO

Nos últimos anos é possível observar no Brasil e em diferentes países mobilizações políticas que defendem os “direitos dos animais”. Trata-se de movimentos que denunciam qualquer tipo de utilização dos animais para fins de satisfação humanos, e reivindicam o fim de toda “exploração” dos animais. Embora esses movimentos tenham ganhado força a partir dos anos 1970,

¹ Doutora em Antropologia Cultural (PPGSA/UFRJ) e professora adjunta da UFRRJ.

com a publicação do livro “Libertação Animal”, do filósofo australiano Peter Singer, não se pode dizer que a preocupação com os animais é recente. Nesse caso, observamos então que os defensores dos animais, que serão discutidos nesse artigo, são porta-vozes de uma dentre as múltiplas maneiras de normatizar o vínculo entre humano e animal.

Os movimentos que aqui serão discutidos se identificam como “abolicionistas”. Essa noção é mobilizada pelos próprios defensores para identificar sua forma de ação, que consiste numa tomada de decisão teórica e prática que garanta a “libertação” irrestrita e indistinta a todas as espécies e indivíduos animais. O que significa dizer que devemos parar de utilizar animais como matéria prima para a produção de alimentos ou roupas, como cobaias em experimentos científicos, e mesmo como tração para puxar carroças. Conforme a perspectiva dos defensores, apenas é possível falar efetivamente de uma preocupação ética com os animais quando se fala em abolicionismo. Outras perspectivas teóricas e de ação sobre a proteção das espécies animais seriam limitadas, restritas e, portanto, insuficientes para uma atitude verdadeiramente ética.

Os agentes que compõem esses movimentos, que identifico como defensores, são professores/pesquisadores e possuem inserção acadêmica. A maior parte integra o corpo de universidades públicas, e eles mesmos reconhecem seus trabalhos como científicos. Somam-se aos professores/pesquisadores membros do Ministério Público do Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador, que atuam profissionalmente na esfera do direito dos animais protocolando denúncias contra rodeios, circos, zoológicos, etc.

Nesse sentido, a forma como a “causa animal” adquire sentido, através da ação política dos defensores, pode ser definida também como um projeto intelectual que, de forma geral, almeja

uma reforma dos pares conceituais natureza - cultura, nos planos epistemológico e político. O projeto intelectual dos defensores, em favor da garantia de direitos aos animais, visa, em linhas gerais, a proposição de uma nova ordem social capaz de unir humanos e animais segundo a perspectiva de proteção moral e jurídica. E para tanto, os defensores afirmam que os animais, assim como os humanos, compartilham de uma interioridade comum que fazem de ambos sujeitos. Discutiremos então que a luta abolicionista, empreendida pelos defensores, e no que diz respeito aos animais, pressupõe um novo olhar e uma nova percepção sobre os viventes não humanos, que consiste em percebê-los como sujeitos e não como objetos.

Dito isso, o objetivo desse artigo não é dar conta da totalidade do panorama da defesa animal no Brasil, mas discutir sobre as implicações colocadas em jogo a partir do repertório teórico e prático elaborado e reivindicado pelos defensores dos animais. A ideia é discutirmos sobre como esses movimentos buscam (re)fundar a relação entre humanos e animais e ao mesmo tempo, como essas questões produzem abalos sobre os pares conceituais natureza-cultura e sujeito-objeto. E junto a essa discussão, esse artigo pretende refletir ainda sobre os desafios que essas questões trazem para a produção do próprio conhecimento antropológico.

Para tratar dessas questões, terei como base a pesquisa realizada durante os anos de 2010 e 2014 para a tese de doutoramento, intitulada “Humanidade estendida: a construção dos animais como sujeitos de direitos” (2015). A realização dessa pesquisa contou com investigação da bibliografia produzida por esses agentes, trabalho de campo e observação participante (nos encontros, congressos, palestras organizados pelos defensores, e também em eventos que eles foram convidados como palestrantes). Além disso, o trabalho de campo contou com a participação

regular no grupo de estudo vinculado a Faculdade Nacional de Direito da UFRJ e, por fim, entrevistas abertas, com alguns defensores (professores/pesquisadores e membros do ministério público).

2. A RESPEITO DE QUEM “SOMOS NÓS”

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

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

Comparando essas duas narrativas, podemos classificar a primeira como um modo “estranho” para a maioria de nós. E a segunda narrativa pode ser pensada como uma forma “familiar” de descrever o ocorrido. Mas o que está em jogo ao tratarmos desses modos de “enxergar a mesma situação” é uma disputa sobre a realidade dos animais e sobre *quem* ou *o que* são os animais. Da perspectiva dos defensores, a primeira descrição tem como ponto de partida a situação de vítima vivida pela galinha. A segunda descrição, em conformidade com o pensamento e uso

instrumental do animal, consiste em observar o trabalho do funcionário. Em linhas gerais, ao levarmos em conta esses modos de contar a mesma história, observamos a inscrição dos animais em dois registros de saber: o primeiro como sujeito e o segundo como objeto.

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

Esse ponto de vista, que privilegia o homem em detrimento do animal, fica ainda mais claro na discussão de Jacques Derrida (2002), sobre o estatuto animal de coisa. A discussão sobre a representação dos animais foi levada a frente pelo filósofo ao enunciar o incômodo que sentiu diante da situação de se encontrar sendo olhado nu pelo gato: “a experiência original, única e incomparável deste mal-estar que haveria em aparecer verdadeiramente nu, diante do olhar insistente do animal, um olhar benevolente ou impiedoso, surpreso ou que reconhece” (pág. 16). De uma situação aparentemente insignificante, o filósofo problematiza a fronteira natureza-cultura ao atribuir subjetividade ao gato quando diz que este o olha nu. Considerar o olhar

do gato significa acreditar na capacidade do animal de ter um ponto de vista, pois é a existência desse ponto de vista que o faz sentir vergonha. Assim, o autor trata do fato de haver na modernidade perspectivas científicas e filosóficas que nunca se viram vistas pelos animais (Derrida, 2002). São perspectivas unilaterais uma vez que não pressupõem a interação levada à frente pelos próprios animais. A situação descrita pelo autor, e que poderia ser considerada banal, diz respeito, portanto, a perspectiva epistêmica moderna que anula o animal enquanto ser que possui intencionalidades.

Em meio a essa discussão, observamos então que a atuação dos defensores pode ser pensada como uma forma de relativizar a ideia do animal como objeto, na medida em que reivindica seu status de sujeito. A defesa de que qualquer atividade que faça uso de animais é uma prática moralmente inconcebível é justificada, conforme a crítica desses agentes políticos, a partir da ideia de que devemos “ver” os animais a partir deles próprios, do que seriam suas necessidades, e não a partir das necessidades humanas. O empreendimento dos defensores em construir um quadro racional ético e jurídico que justifique a consideração dos animais como sujeitos de direitos pressupõe que nós sejamos capazes de concordar, em termos lógicos, que os animais são sujeitos e, por conseguinte, que devem ter seus interesses respeitados. Nesse caso, o projeto intelectual e militante dos defensores consiste no esforço de desvendar racionalmente a verdadeira natureza dos animais e elaborar um universo de preocupações que garanta o pleno desenvolvimento do seu ser enquanto espécie e indivíduo.

Conforme ficou claro durante a pesquisa, a mobilização política em favor dos animais compreende então atividades que possuem pretensões acadêmicas e motivações políticas. O que significa dizer que a atividade acadêmica constitui uma prática

militante para os defensores. Por meio dela, busca-se transformar a realidade vivida pelos animais. A “causa animal” é construída então enquanto objeto de debate filosófico e científico e se torna orientação acadêmica que determina a trajetória dos defensores em sua vida pessoal, intelectual e de pesquisa.

Os defensores, que compõe o corpo docente de universidades em diferentes áreas, como medicina veterinária, biologia, direito, filosofia produzem artigos, livros, teses, congressos, em suma, diferentes formas de trabalhos acadêmicos, que discutem questões filosóficas, históricas, religiosas, jurídicas e biológicas a fim de sustentar uma teoria animalista ética e do direito. O objetivo dos defensores é garantir proteção aos animais, comprovando cientificamente e filosoficamente que o tratamento a eles destinado não é ético e, portanto, deve ser transformado. Para tanto, esses agentes falam também de um “movimento jurídico de libertação dos animais” que deve demonstrar outro “status moral” desses seres, capaz de justificar e garantir que sejam tratados como “titulares de direitos fundamentais básicos” (GORDILHO, 2009, p. 13).

Esses agentes trabalham com as publicações dos chamados “filósofos animalistas”, principalmente Peter Singer (2010), Tom Regan (2006) e Gary Francione (2013), considerados percursores da “causa animal”, para construir e dar respaldo às suas discussões. Portanto, a atuação em favor dos animais no Brasil está teoricamente ou ideologicamente conectada a um movimento internacional em favor dos animais mais amplo, que tem como marco, como já foi dito, a publicação do livro do filósofo Peter Singer, intitulado “Libertação animal”.

Através de questionamentos sobre o status ontológico dos animais, os defensores pretendem transformar a nossa maneira de “vê-los”, de modo que deixemos de trata-los como objetos e passemos a reconhecê-los como sujeitos. Para tanto, como forma

de legitimizar a inclusão dos animais na mesma comunidade moral que os humanos, os defensores discutem sobre as diferenças que assinalam a demarcação da fronteira entre humanos e animais. E nesse sentido, discutem então que seria errôneo afirmar que os animais não possuem racionalidade. De acordo com os defensores, os animais não são privados de atividades mentais, ao contrário, possuem os atributos que na modernidade foram considerados exclusivamente humanos. Essa afirmativa, por sua vez, não se trata de mera constatação. Conforme suas denúncias, a observação de características animais semelhantes a de humanos tem como embasamento o fato de que o próprio conhecimento científico já as comprovou empiricamente. Então, no que diz respeito a razão:

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

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

Estudos da psicologia experimental, da primatologia e da etologia são mobilizados pelos defensores sob a justificativa de

que não deixariam dúvidas sobre a capacidade dos animais de usar a racionalidade. Esses usos são elencados para comprovar o argumento em questão: os animais são capazes de construir ferramentas para atender seus propósitos, de perceber a realidade externa, seja pressentindo a chegada de humanos ou seu estado de alegria e tristeza, ou mesmo localizar-se no espaço de modo a encontrar o caminho de volta para casa. Conforme a perspectiva dos defensores, essas pesquisas demonstram que os animais são capazes, portanto, de elaborar uma cultura e de desenvolver uma linguagem própria. Em um artigo especificamente sobre as baleias é ressaltado que:

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

A médica veterinária Rita Leal Paixão apresentou no Segundo Encontro Carioca de Direitos dos Animais (2010) uma conferência que pretendia justamente discutir “quem é esse animal para o qual se defende direitos ou para o qual se defende o estatuto moral?”. Para abordar essa questão, Rita Leal Paixão trabalhou com dados científicos que apresentam os animais

como seres que possuem diferentes capacidades cognitivas. Para ilustrar seu argumento, a médica veterinária citou resultados da pesquisa comportamental do psicólogo americano Harry F. Harlow:

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

De acordo com a defensora, esses estudos, realizados nas décadas de 1960 e 70, são importantes porque romperam com o domínio da escola behaviorista que, desde os anos 1920, trabalhava apenas com as respostas de animais a estímulos externos. Como enfatizou em sua palestra, “não se falava em consciência dos animais, mente dos animais, racionalidade, isso não era simplesmente abordado. O que se propunha a estudar quando se falava em comportamento animal era como esse animal reage a estímulos externos”. Segundo a médica veterinária, foi a partir dos trabalhos de Harlow, ao lado de outros, como o da primatóloga Jane Goodall e do também psicólogo Wolfgang Köhler que os estudos científicos abriram caminho para pensar

sobre as ações animais, diferentemente da perspectiva de que se tratam de respostas autômatas, que como salientou, é uma tendência seguida desde René Descartes. O filósofo define que os animais respondem aos estímulos a partir de reflexos, pois não possuem razão, linguagem e nem alma. Mas a partir desses novos trabalhos teriam surgido ideias contrastantes às de Descartes. De acordo com Rita Leal Paixão, desde então se passou a pensar que os animais “conseguem aplicar um princípio para aplicar às suas ações específicas, ou seja, já entrando aí em uma esfera cognitiva maior” (PAIXÃO, 2010).

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

Atente-se: se as postulações de que o ser humano é o único animal racional, de que é o único detentor de linguagem, de que é o único ser social, de que exclusivamente ele produz cultura, de que é o único animal capaz de assumir ou, mais rigorosamente,

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

Observamos então que a racionalidade, critério por excelência mobilizado para apontar a superioridade humana e que serve de base para outras competências, como linguagem, autoconsciência, juízo moral etc, é problematizada a fim de demonstrar que este critério não é suficiente para operarmos uma distinção moral entre humanos e animais, e, portanto, excluí-los da comunidade moral da qual pertencemos. Para os defensores, nossas diferenças físicas com os animais, assim como as diferenças sobre como determinadas habilidades se configuram, não podem orientar princípios éticos distintos, e, portanto, indicam as inconsistências do paradigma que caracteriza a modernidade, identificado como “paradigma antropocêntrico”, que, segundo suas considerações, condena os animais à condição de objetos. Desse modo, os estudos científicos que comprovariam a capacidade de raciocínio e inteligência dos animais são considerados aspectos fundamentais para a redefinição de sua natureza ontológica.

A busca de respostas sobre “quem é esse animal titular de direitos” nos levou à ideia de que, tal como os humanos, esse animal também possui capacidades racionais. Através de estu-

dos científicos, os defensores identificam nesses seres competências que são compartilhadas com os humanos. E por meio delas reafirmam outro entendimento ontológico sobre os animais, que não repousa na separação radical da natureza humana. A nova percepção científica do comportamento animal, levantada pelos defensores, consiste em dar provas de que os humanos não possuem exclusividade na capacidade de raciocinar. A razão nos une, de modo que não nos constituímos de forma separada dos demais seres. Desse modo, se por um lado os defensores afirmam que somos diferentes: os animais não são humanos, como os humanos não são animais. Mas, por outro lado, os defensores afirmam que os animais são como os humanos, pois raciocinam e possuem uma vida interior tal qual os humanos.

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

3. A EMOÇÃO COMO FUNDAMENTO RACIONAL DA ÉTICA ANIMALISTA

Assim como o critério da racionalidade, a capacidade dos animais de “sofrer” também é acionada como um elemento im-

portante na construção dos animais como sujeitos e que possuem direitos. Esse critério está presente no esforço teórico dos militantes para a elaboração da ética e do direito animalista. Tanto os defensores no Brasil, quanto os filósofos animalistas citados anteriormente discutem sobre essa característica atribuída aos animais. Essa capacidade é acionada como justificativa para reivindicar a sua proteção moral e jurídica em termos simétricos à proteção humana, na medida em que permitiria considerarmos os animais como sujeitos.

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

Em consonância com essa perspectiva, Gary Francione assume um posicionamento teórico próximo ao de Peter Singer. O filósofo também defende em seus trabalhos teóricos que humanos e animais são semelhantes a partir da capacidade de sofrer. Como afirma, “nós e eles somos semelhantes, e dessemelhantes

a tudo mais, no universo, que não seja senciente” (2013, p. 29). Com base nessa capacidade compartilhada, a senciência bastaria enquanto critério legitimador para atribuir importância moral aos animais. Essa capacidade também fundaria a base da concepção dos animais como seres que possuem interesses: “Devemos reconhecer que os animais, como os humanos, têm um interesse moralmente significativo em não sofrer de jeito nenhum como resultado de serem usados como recursos” (2013, p. 29).

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

Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos que jamais poderiam ter-lhe sido negados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é razão para que um ser humano seja irremediavelmente abandonado aos caprichos de um torturador. É possível que um dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do osso sacro são motivos igualmente insuficientes para abandonar um ser senciente ao

mesmo destino. O que mais deveria traçar a linha intransponível? A faculdade da razão, ou, talvez, a capacidade da linguagem? Mas um cavalo ou um cão adultos são incomparavelmente mais racionais e comunicativos do que um bebê de um dia, de uma semana, ou até mesmo de um mês. Supondo, porém, que as coisas não fossem assim, que importância teria tal fato? A questão não é “Eles são capazes de raciocinar?”, nem “São capazes de falar?”, mas sim: “Eles são capazes de sofrer?” (BENTHAM *apud* SINGER, 2010, p. 12)

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

Desse modo, vemos que ao lado da razão como um critério que torna os seres dignos ou indignos de proteção moral, os defensores acionam como aspecto importante a capacidade animal

de sentir. Desse modo, os defensores compreendem igualmente que o sofrimento pode ser mobilizado como um critério capaz de romper com a exclusividade moral humana, bem como de colocar fim à discriminação entre as espécies: “Desde o século XVIII, a filosofia inglesa foi pioneira no enfrentamento da ética antropocêntrica, ao propor que a moralidade humana fosse julgada a partir do modo como os humanos tratam qualquer ser capaz de sentir dor e de sofrer” (FELIPE, 2009l). A partir desse critério, os defensores acreditam que é possível reivindicar um domínio moral em que:

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

Observamos então a atribuição aos animais de duas características humanas consideradas fundamentais para sua inclusão em uma comunidade moral: a razão e a senciência. Em alguns momentos, a razão torna os animais capacitados para sofrer. Em outros, o sofrimento é o que os torna capacitados para ter razão. A despeito dessas diferentes formas de combinação, a questão basilar em torno da razão e da emoção pode ser identificada no trabalho de Peter Singer (2010) quando o autor afirma que aquele que sofre tem “o interesse de não sofrer”. Ambas as características se completam para justificar a concessão aos animais de um valor moral, pois, como afirmam os defensores, “seguindo tal princípio, se temos regras morais para lidar com a dor

ou o sofrimento humanos, por exemplo, elas devem ser válidas para lidar com a dor e o sofrimento de qualquer ser” (FELIPE, 2009m).

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

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

A capacidade de sentir atribuída aos animais é mobilizada como uma dimensão relacionada à razão, na medida em que um é pressuposto do outro. A emoção não anula a razão, mas a reforça e vice-versa. Ter emoções e, por conseguinte, sentir, não

significa a realização de ações irrefletidas. Ao contrário, conforme os defensores, uma vez que os animais sofrem, essa capacidade implica que os animais possuem a intencionalidade de não sofrer. Portanto, não está relacionada ao irracional, mas ao racional. O interesse e, mais especificamente, o interesse de não sofrer, é expressão da racionalidade dos animais, pois diz respeito ao fato de que estes fazem escolhas que lhes garantam escapar de situações que lhes fazem mal. Nesse caso, os defensores substituem o enunciado afirmativo da existência humana na modernidade, “penso logo existo”, pela expressão “sinto logo existo”. Esse sentir, por sua vez, não é desconectado da razão. O que significa dizer que a emoção não é destituída de racionalidade. Ao tratar da defesa dos animais, a emoção não é pensada isoladamente da razão, mas está a ela atrelada para justificar a simetria moral entre humanos e animais.

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

Considerando a estratégia política dos defensores em acentuar os sentimentos de sofrimento nos animais, observamos, no entanto, que o acionamento desse critério não atinge pleno consenso. Dentre a enorme variedade de animais que passa dos seres unicelulares aos mamíferos, a capacidade de sentir torna os animais dignos de pertencer à comunidade moral. Esse tema é um ponto conflituoso entre os defensores, na medida em que questionam se este seria um critério realmente eficaz para justi-

ficar a proteção moral dos animais. Nesse aspecto, se a ética antropocêntrica é criticada por limitar a proteção moral àqueles que possuem racionalidade, a ética da senciência restringiria o cuidado somente àqueles capazes de ter sensibilidade. Os animais que estivessem fora da contingência dos seres que sentem não teriam sua proteção garantida. Tal ética criaria outra linha demarcatória e impediria que a causa animal se constituísse de forma universal, como é proposto.

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

Há cerca de 1.300.000 espécies de animais descritas pela Zoologia. De todas as espécies conhecidas, apenas 2% são vertebradas. Isso significa que a preocupação pelos animais sencientes

deixaria de fora do âmbito da consideração moral uma infinidade de formas de vida animal sobre a Terra. As proposições da Ética Animal, incluindo as teses da corrente dos Direitos Animais, dizem respeito, portanto, a uma percentagem ínfima do reino animal. (2007, p. 121)

Os defensores entendem que os animais incapazes de sentir dor ou prazer ocupariam um “deserto moral”. Fato este que seria contrastante com a defesa da consideração moral “de todo e de qualquer animal, isto é, não derivada, não instrumental e independente da sua contribuição para o bem de outros animais humanos e não humanos” (NACONECY, 2007, p. 123). Desse modo, a questão apontada pelo filósofo/defensor não é somente se esses animais sentiriam dor ou não, mas se nós seríamos capazes de reconhecer a expressão das emoções em formas de vida muito diferentes da nossa. O defensor refere-se então a empatia humana, afirmando que teríamos maior capacidade de nos identificar com espécies mais próximas de nós, como os mamíferos, por exemplo. Além disso, entende também que o conhecimento científico a respeito desse tema é impreciso, no sentido de apontar a sensibilidade nos animais invertebrados. Em consideração a esses aspectos que indicam mais a nossa incapacidade de perceber o sofrimento de determinados animais do que a sua realidade objetiva, “o princípio do benefício da dúvida deve fazer a considerabilidade moral avançar para além da propriedade da sensibilidade atribuída aos animais vertebrados” (NACONECY, 2007, p. 141).

Nesse sentido, ainda que as contorções de uma minhoca ao ser cortada por uma faca, ou de uma mosca, ao ter suas asas arrancadas, possam não corresponder a nenhuma experiência dolorosa, “são fortemente sugestivas disso para o observador e, assim, inibitórias para a maioria das pessoas, mesmo para aquelas

que estão cientificamente convencidas de que minhocas e moscas não sentem dor” (NACONECY, 2007, p. p. 139). Esse caminho argumentativo percorrido pelos defensores é tratado como uma maneira de escapar à crítica de que a ética animalista é antropocêntrica, por se constituir a partir do humano como parâmetro:

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

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

Com efeito, o modo mais persuasivo de articular uma ética que abranja todo e qualquer animal seria recorrer à plausibilidade da extensão analógica do princípio já assente em vários sistemas morais da tradição, a saber, “devemos respeitar a vida humana”. Se o princípio subjacente à nossa cultura moral tradicional nos orienta para a promoção da vida humana, e a humanidade constitui apenas uma entre outras espécies animais no planeta Terra, então a exclusão de animais não sencientes do escopo da considerabilidade moral seria tão arbitrária quanto

às exclusões racistas e sexistas. A justificação de que temos obrigações diretas com insetos, crustáceos e moluscos seria efetivada, assim, pela mera extrapolação a partir do nosso próprio caso. (NACONECY, 2007, p. p. 141)

Observa-se que a argumentação em torno valorização da vida é acionada para atribuir importância indiscriminada às espécies animais. Nesse caso, não se nega o destaque dos sentimentos para justificar a proteção moral dos animais, mas essa dimensão é inserida dentro de um discurso mais amplo, atrelado ao valor da vida.

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

A ética da vida é então acionada para defender que o problema não é apenas com o “bem-estar” dos animais, mas com a “continuação da vida”. Essa perspectiva é necessária, de acordo com os defensores, pois a ética da sciência não necessariamente entenderia que a morte seja contrária aos interesses do

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

Em vez do argumento de que devemos parar de tratar os animais desse ou daquele modo, por eles sentirem dor e sofrerem, declara-se imediatamente que todo animal, portanto, todo sujeito-de-sua-própria-vida tem o direito de ser deixado em paz para vivê-la seguindo o padrão peculiar de sua natureza, o padrão de mover-se para prover-se e prover os seus em seu ambiente natural e social a seu próprio modo, buscando o próprio bem e o equilíbrio necessário a ele. (NACONECY, I Congresso Brasileiro de Bioética e Direitos dos Animais, 2011)

Observamos, então que os defensores adotam uma postura reticente sobre essa posição filosófica ou ética em torno da sentença por considerá-la como uma nova forma de hierarquização dos seres e, ainda, porque não seria eficaz para enunciar o

mal moral que há na morte de animais provocada por seres humanos. Entretanto, uma questão que se coloca é que, a partir das situações concretas discutidas pelos defensores, seja em suas publicações, denúncias ou nas palestras promovidas nos encontros animalistas, não vemos preocupações com as 1.300.000 mil espécies de animais. De fato, um número limitado de espécies e situações povoam a crítica dos defensores.

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

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

Esse exemplo deve nos ajudar a observar que, de fato, é uma tarefa complexa incluir todas as formas de vida animal sobre um mesmo discurso de proteção, dada a sua enorme variabilidade física, o habitat em que vivem, a maneira como participam da vida social com humanos e etc. Nesse caso, embora os defensores rejeitem a possibilidade de haver fronteiras no próprio reino animal, há espécies e situações que adquirem maior relevância. Situações que nos confrontam de maneira mais direta, como a pecuária, por exemplo, são privilegiadas enquanto fonte de denúncias, em detrimento do extermínio de animais tidos como pragas de lavouras. A violação da vida de cobaias em laboratórios de pesquisa adquire maior notoriedade do que a violação da vida de baratas.

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

Na prática, as manifestações de simpatia pelos animais são ordenadas em uma escala de valor – geralmente inconsciente, mas totalmente explícita em alguns *animal philosophers* (SIN-

GER, 1989; REGAN, 1983) – cujo ápice é ocupado pelas espécies percebidas como as mais próximas do homem em função de seu comportamento, fisiologia, faculdades cognitivas ou da capacidade que lhes é atribuída de sentir emoções. Naturalmente, os mamíferos são os mais bem aquinhoados nessa hierarquia do interesse, e isso independentemente do meio onde vivem. (DESCOLA, 1998, p. 23)

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

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

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

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

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

atribuídos às espécies, para além dos homens, a fim de tornar outras formas de vidas igualmente valiosas. Essa perspectiva pode ser compreendida através da discussão abaixo, realizada pelo antropólogo Jean-François Véran:

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

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

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

4. REVIRAVOLTA HUMANO E ANIMAL: ALARGANDO O CAMPO DA MORAL

A capacidade que os animais têm de sentir se torna critério norteador da “causa animal”, e por conseguinte, da sua consideração como sujeito. No momento em que se considera o animal a partir desse ponto de vista, inicia-se uma reviravolta na sua relação com o homem. Trata-se de uma virada conceitual, produzida pelo deslocamento do olhar do homem sobre o animal. E que da perspectiva dos defensores, faz deles sujeitos merecedores de proteção moral e jurídica, nos termos propostos para os seres humanos. A reversão desse assujeitamento, a partir da atribuição de uma agência restrita aos humanos, coloca em questão

os conceitos e a experiência histórica da relação entre os viventes. Em conjunto a esse esforço intelectual de “ver” os animais, existe também um esforço político, no sentido de ajustar o tratamento moral e jurídico destinado aos animais. Esses esforços, conjuntamente, resultam em diferentes formas de mobilização para que haja o reconhecimento dos animais como sujeitos.

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

aposentar aquelas que atualmente são mantidas presas, realocando-as na costa. Na Argentina, em Dezembro de 2014, um orangotango fêmea que viveu durante vinte anos em um zoológico em Buenos Aires recebeu de forma inédita habeas corpus da justiça argentina. Reconhecida como “pessoa jurídica, Sandra, como é chamada, foi “libertada” do zoológico e levada para um santuário aqui no Brasil.

Essas transformações, embasadas por um saber científico-filosófico e respaldadas pelo ordenamento jurídico, produzem impactos sobre as atividades humanas em diferentes âmbitos, se tornando então alvo de discordância e polêmicas. Em 2013, foi aprovado um projeto de lei que proíbe a venda e produção de *foie gras* em São Paulo pela Câmara de Vereadores, em primeira votação. Caso a lei seja aprovada em segunda votação e sancionada pelo prefeito, está prevista multa de R\$ 5.000 para produtores ou comerciantes que não cumprirem a lei. Contra esse projeto, um *chef* da capital paulista deu a seguinte declaração para o site da internet UOL: “A lei não tem nenhuma utilidade para a população em geral e só vai prejudicar os produtores de *foie gras*, empresas pequenas que não vão poder vender seu produto no maior mercado do país²”. Podemos afirmar que no momento em que o *chef* denuncia que a lei não tem utilidade para a população, os animais são constituídos em sua experiência como objetos, e não como sujeitos, diferentemente do que é reivindicado pelos defensores.

Portanto, as leis citadas partem do pressuposto de que animais não são meros objetos, mas seres vivos que sentem, possuem experiências, se adaptam e agem. Frente esse modo de

² <http://comidasebebidas.uol.com.br/noticias/redacao/2013/10/04/projeto-que-proibe-venda-de-foie-gras-em-sp-cria-polemica-entre-chefs.htm?mobile>

olhar os animais, a reivindicação dessas leis, por parte dos defensores, tem como motivação comum a ideia de que os animais são merecedores de uma vida digna e livre de sofrimento. Sendo assim, se a lei que proíbe o *fois gras* não tem nenhuma utilidade para a população - entendemos humana - como denuncia o *chef*, por outro lado, a lei tem utilidade para a “população animal” em geral, e para os patos ou gansos criados para a produção desse produto, em particular. A preocupação em atender os interesses dos animais se constitui como base das reivindicações dos defensores.

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

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

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

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

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

Enfatizamos aqui, para compreendermos a resposta positiva dita acima sobre o fato da moral se ligar apenas aos humanos, que a generalidade e o bem comum se referem aos seres humanos.

Considerando essas questões mais gerais acerca da sociologia pragmática francesa, podemos pensar na insatisfação demonstrada pelo *chef* em relação à lei que proíbe o *fois gras*. Na sua entrevista, observamos que ele aciona a questão central em torno da legitimação de uma situação como justa ou injusta, que seria a referência à generalidade e ao bem comum. Em conformidade com a noção de justiça discutida, é através da afirmação de que a lei não beneficiará ninguém, ao contrário, prejudicará produtores e comerciantes, que o *chef* denuncia a injustiça ou inadequação da lei proposta na cidade de São Paulo. Dito de outro modo, a lei não é justa porque não atenderia ao interesse de todos e estaria, portanto, em desacordo com o bem comum. Mas por outro lado, os defensores justificam a efetividade da lei, indicando que diz respeito sim ao bem comum, mas ao bem comum dos animais que sofrem e são mortos para a produção do *fois gras*.

Ao lutar politicamente em favor da “causa animal”, os defensores inauguram uma situação crítica e pretendem encerrá-la, acionando dispositivos que demonstrem que os interesses dos animais são violados. Nesse caso, o uso dos animais é denunciado porque não atende aos seus próprios interesses, portanto, não atende ao bem comum. Mas conforme essa perspectiva, observamos a existência de uma profunda transformação em relação a moral, uma vez que os animais são pensados como sujeitos implicados com a justiça. O bem comum, conforme a crítica dos defensores, não se restringe apenas aos humanos, mas tem sua fronteira ampliada para representar também os animais.

O fim do momento crítico nessa situação requer então o estabelecimento de uma nova perspectiva, que nos permita responder negativamente a questão colocada acima sobre o fato da moral se ligar exclusivamente aos seres humanos. A luta em favor dos animais está localizada, portanto, no terreno do pensamento moral, mas o subverte ao mesmo tempo. Para incluir os animais nessa dimensão, os defensores alargam a fronteira do que entendemos como humanitário e contam com as disposições básicas da moralidade para nos convencer a agir com responsabilidade sobre a vida dos animais.

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

5. ANIMAIS COMO OBJETO DE PESQUISA ANTROPOLÓGICO: PODE O ANIMAL FALAR?

Abordar esse destino comum não é uma tarefa fácil. Durante os anos de pesquisa do doutorado, muitas vezes tive que explicar como um trabalho antropológico poderia abordar a temática do direito dos animais. De fato esse questionamento/estranhamento pode ser explicado através da divisão acadêmica

de trabalho entre as ciências humanas e naturais. Como afirma Phillippe Descola, o termo “Antropologia da Natureza” poderia ser pensado como um oxímoro, pois no Ocidente, desde muitos séculos, a natureza se caracteriza pela falta do homem. E ainda de acordo com Descola (2002) e Ingold (2004), a própria Antropologia, que faz da Cultura ou das culturas seu objeto de estudo, surgiu a partir dessa separação uma vez que esse elemento é considerado atributo distintivo do homem.

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

Tendo em vista esses estudos, podemos entender que Claude Lévi-Strauss realizou o esforço crítico e fundamental para o conhecimento antropológico de demonstrar que as relações entre humanos e animais, antes de serem “o resultado natural de condições naturais”, deveriam ser tratadas como uma fenômeno cultural. Em resposta ao pensamento de Bronislaw Malinowski, que reduzia as espécies totêmicas às espécies úteis, através de uma abordagem utilitarista e naturalista, Lévi-Strauss

escreveu sua célebre frase “compreendemos enfim que as espécies naturais não escolhidas por serem “boas para comer” mas por serem “boas para pensar” (1975, pag. 172).

O pensamento de Claude Lévi-Strauss teve influência decisiva sobre os estudos antropológicos sobre a natureza. Fortaleceu uma percepção e compreensão das relações com o ambiente que leva em conta múltiplos fatores e não apenas a importância direta que o mundo natural desempenha na vida cotidiana, seja como fonte de alimento ou matéria prima, por exemplo. A relação com a natureza se inscreve na ordem do simbólico e o par dicotômico natureza e cultura é entendido pelo antropólogo como uma criação artificial da cultura, como enfatiza Phillippe Descola (2011). Ao tratar desse par dicotômico, Lévi-Strauss afirma ainda que essa relação, embora universal, assume ao mesmo tempo conteúdos múltiplos nas diferentes sociedades.

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

Os questionamentos acerca do par dicotômico natureza e cultura são feitos a partir de estudos que problematizam a universalidade desse paradigma. Diante de outras sociedades em que essa dualidade não encontra sentido, autores como Eduardo Viveiros de Castro (1996), Philippe Descola (2001), Tim Ingold

(2004), entre outros, se dedicaram a compreender formas alternativas de identificação do mundo. Nesse mesmo sentido, Donna Haraway (2009) trata do processo de invenção e reinvenção da natureza a partir da perspectiva que perpassa todos os autores citados, de que não existe uma realidade biológica como tal. Em consideração a esses trabalhos etnográficos e aos seus próprios estudos entre os Achuar, Phillipe Descola (2010) entende que as sociedades não ocidentais jamais sonharam que as fronteiras da humanidade terminam na porta da espécie humana. Ao contrário, as sociedades ameríndias pensam, por exemplo, a relação com os animais como uma relação entre pessoas e reguladas por códigos sociais.

Essa mesma questão foi discutida por Eduardo Viveiros de Castro através do conceito de perspectivismo ameríndio. Sobre essa questão, o antropólogo observou em conjunto com Tânia Stolze Lima³, que em diferentes sociedades ameríndias, o modo como os seres humanos veem os animais e outros seres e coisas que compõe o universo é diferente do modo como esses seres os veem e se veem. De maneira geral, o perspectivismo ameríndio é entendido como a “concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 115).

Nessa revisão crítica da Antropologia, mais do que abandonar a noção de uma natureza separada dos humanos há igualmente um desafio colocado, que é entendido como fundamental para a exploração de novos caminhos acerca da conexão natu-

³Cf. LIMA, T. S. . Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva. 1^a. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: ISA/Editora Unesp/NuTI, 2005. v. 1000. 399 p.

reza-cultura. Trata-se de refletir se a premissa racionalista ocidental pode ou não ser considerada uma posição epistemológica privilegiada na tradução de culturas não ocidentais. A antropologia se depara então com uma tensão que está no centro do pensamento ocidental, como evidencia Tim Ingold: “entre a tese da separação da humanidade do mundo natural, e a contra a tese de que a humanidade existe ao longo de outras formas de vida em um continuum ininterrupto ou de uma cadeia de seres” (1990, pág. 209)

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

Confrontada com outros pontos de vista existentes, e levando eles a sério, isto é, sem considera-los como formas imperfeitas de objetificação da natureza e cultura, a Antropologia é obrigada a conciliar a interpretação de seu objeto de estudo com a necessidade de utilizar o universo de seus próprios significados para comunicar essa interpretação aos membros de sua cultura. Mas ao mesmo tempo, o antropólogo deve ser capaz de

apreender novas potencialidades e possibilidades de experimentar a vida. Portanto, diante dos ataques com argumentos teóricos e empíricos às tradições antropológicas e biológicas “que insistem em separar ambas as coisas” (DESCOLA, 2001, p. 30), a Antropologia teria que repensar o paradigma dualista a fim de torna-se capaz de compreender os sistemas locais de entendimento do mundo. Uma vez que essa dicotomia dificulta uma compreensão verdadeiramente ecológica, abandonar esse paradigma permitiria que outros modos de identificação fossem entendidos de maneira adequada:

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

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

uma nova forma de pensar sobre os organismos e sobre sua relação com o ambiente, em resumo, uma nova ecologia” (INGOLD, 2004, pág. 58).

Observa-se então que o paradigma dualista, enquanto categoria analítica das Ciências Sociais e fundamento chave da epistemologia moderna reflete nas diferentes perspectivas desses autores o mal preparo da Antropologia para analisar as formas de saber ecológico não ocidentais e “nosso” próprio modo de inter-relação com outras espécies. A respeito desses desafios, Kirksey e Helmreich (2010) chamam atenção para um novo tipo de pesquisa que chegou ao estágio antropológico: a etnografia multiespécie. O desenvolvimento dessa linha de pesquisa, conforme os autores, contribui para que criaturas que previamente apareciam na margem da antropologia como comida ou símbolo passassem a aparecer ao lado dos humanos. Sobre essa abordagem, os autores citam uma passagem de Donna Haraway, que traz uma nova definição a respeito do lugar ocupado pelos animais na antropologia: “os animais não são apenas “bons para pensar” (como Lévi-Strauss discutiu) ou mais instrumentalmente, “bons para comer” (como Marvin Harris considerou), mas são também entidades e agentes “para viver com” (KIRKSEY E HELMREICH, 2010, pág. 552).

Mas o que significaria “viver com” os animais? Uma resposta rápida, nos termos aqui discutidos, seria: pensar que os animais possuem uma existência independente de nós, humanos. Essa resposta por sua vez traz um conjunto de questões basilares que podem ser incluídas na pergunta se devemos compreender a natureza como algo que existe independente da cultura ou como algo sempre subordinado à cultura. Mas também traz questões relacionadas à discussão se o comportamento dos

animais poderia ser entendido em termos de agência ou intencionalidade, por um lado, e por outro, como efeito de pré-disposições inatas.

Essa temática trás uma série de questionamentos inéditos, inclusive para os defensores que se dedicam a construção da “causa animal”, ou em outras palavras, da ideia de que animais, assim como humanos, são sujeitos. E ao mesmo tempo, essa questão, por sua vez, está ligada ao problema sobre como falar dos animais, ou em nome dos animais? Através do saber leigo? Das ciências humanas? Das ciências naturais? Da filosofia? Da observação ou da experiência humano-animal? Quando falamos dos animais, trata-se necessariamente de uma projeção humana, ou é possível um acesso à sua mentalidade? Essas questões são centrais e, portanto, debatidas por cientistas e militantes.

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

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

Interlocutor 2: talvez sim, talvez não.

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

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

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

Interlocutor 3: Por que estão falando em humanizar? Desde quando o sentimento de compaixão é exclusivo do ser humano para querer dizer que ao perceber compaixão em um animal estamos querendo humanizá-los? Esse é um cachorro sendo um cachorro, com todos os sentimentos os quais possui, quer queiramos relacioná-los com sentimentos humanos ou não. É ele está expressando compaixão que é um atributo que lhe pertence, quer os humanos tenham também compaixão ou não.

A discussão acima envolve diferentes questões sobre como interpretar o comportamento animal e sobretudo, a respeito da autoridade científica para falar sobre eles ou em nome deles. Ao

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

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

A luta política em favor dos animais é constituída nos termos de um descentramento do homem como única espécie considerada capacitada a receber dignidade moral. Esse empreendimento moral e político traz a discussão, como estamos vendo, sobre o antropocentrismo no sentido de nos perguntarmos até que ponto esse empreendimento não se trata na verdade de uma projeção de nossas ideias e valores sobre os animais. Para tratar dessa questão e em paralelo com as teorias pós-colonialistas podemos vislumbrar que os defensores colocam como problema então o que poderíamos identificar como pós-antropocentrismo.

As teorias pós-colonialistas tratam criticamente da mecânica de elaboração do outro, pensando “sobre a constituição imperialista do sujeito colonial” (SPIVAK, 2010, p. 84). Em seu trabalho chamado *Pode o subalterno falar?*, Spivak trata do “outro” como vítima de uma “violência epistêmica”, na medida em que este “outro” foi construído de forma homogênea pela ciência europeia. Segundo esse entendimento, os povos não ocidentais foram condenados ao silêncio e impedidos de produzir conhecimento sobre si próprio. Com essa pergunta, que dá título ao seu livro, Spivak discute a capacidade do “outro” de se representar, ou seja, de se subjetivar autonomamente. Nesse caso, as teorias pós-colonialistas buscam repensar a maneira como o “outro” é ou foi representado no discurso moderno ocidental. Esse olhar crítico, ao mesmo tempo em que mantém a relação entre conhecimento e poder (VERAN, 2012), produz um impacto sobre essa relação na medida em que os pensadores ocidentais deixam de ser considerados os únicos capazes de produzirem conhecimento.

A extensão da ética e do direito para abranger os animais nos leva a um novo sentido do “outro”, agora, multi-espécie. Conforme a perspectiva dos defensores, os animais também foram vítimas de uma violência epistêmica. E o erro do antropocentrismo consiste na discriminação do animal que, rebaixado ao estatuto de objeto, se tornou amoral. A reabilitação moral dos animais, na perspectiva dos defensores, passou pelo resgate de sua capacidade de agência. A partir das teorias pós-colonialistas, assim como da discussão de Éric Baratay e Jacques Derrida, podemos compreender que a causa animal consiste na necessidade de reconhecermos que os animais também possuem um ponto de vista sobre si, e este deve ser respeitado. No entanto, o pro-

blema que se coloca pelas teorias pós-colonialistas sobre a capacidade do subalterno de se representar se torna mais complexo quando se trata dos animais.

A pergunta “pode o animal falar?” compreende duas respostas: uma se ele efetivamente possui linguagem e é capaz de se comunicar. A segunda, é se ele é capaz de se fazer entender, ou como nós humanos podemos compreender o que o animal diz sobre si ou mesmo sobre nós. Dentro dessa complexidade, os fundamentos da ética e do direito animalista são entendidos como formas antropomorfizadas de ver os animais. Autores como Phillipe Descola, Bruno Latour e Émilie Hache discutem que o moderno movimento de defesa dos animais não é capaz de dar voz aos animais, mas é guiado por valores humanos, enquanto parâmetro fundamental. Essa ideia fica mais clara a partir de uma citação de Descola:

As manifestações de simpatia pelos animais são ordenadas em uma escala de valor – geralmente inconsciente, mas totalmente explícita em alguns animal philosophers (Singer 1989; Regan 1983) – cujo ápice é ocupado pelas espécies percebidas como as mais próximas do homem em função de seu comportamento, fisiologia, faculdades cognitivas ou da capacidade que lhes é atribuída de sentir emoções. (1998, pág. 23)

Em consideração a esse assunto, Latour e Hache (2010) afirmam que os animais não estão presentes no discurso que reivindica seus direitos. Conforme a crítica feita pelos autores, a presença dos animais, nesses textos, ocorre de forma passiva. Nesse caso, poderíamos afirmar que os animais, ainda que em nome de sua libertação, estariam sendo mais uma vez vítimas de uma violência epistêmica. Sobre o projeto de lei do município de São Paulo que pretende proibir a comercialização e a produção de

fois gras, em maio de 2015 ocorreu a segunda votação na Câmara. O projeto foi aprovado, faltando apenas a decisão do prefeito Fernando Haddad. A notícia foi comemorada pelos defensores e, mais uma vez criticada por comerciantes, produtores e donos de restaurantes. Em uma reportagem sobre o assunto, um jornalista citou o seguinte diálogo com o prefeito: “Em conversa com jornalistas ontem, não quis antecipar se sancionará a lei antes de analisar experiências internacionais e ouvir todas as partes⁴”.

O que chama atenção a respeito da fala de Fernando Haddad, e que tem pertinência para a discussão, é o trecho em que diz que ouvirá todas as partes. A pergunta que se coloca é: quando diz que vai ouvir todas as partes, o prefeito vai ouvir patos e gansos? Ele considerou ouvir os animais? Mesmo os defensores consideram que ele irá ouvi-los? Poderíamos pressupor que a resposta para as perguntas é não. O ponto de vista dos animais, ou as situações que ocorrem em dor e sofrimento, é traduzido pela ciência e tem como porta-voz os defensores. Além disso, a maneira de avaliar essas emoções nos animais tem como parâmetro experiências que são degradantes para nós, humanos. Mas sobre esse assunto ainda insisto com outra pergunta: numa sociedade centrada no indivíduo essa consideração poderia ser diferente?

Abordarei essa questão através do estudo etnográfico realizado por Godfrey Lienhardt (1965) sobre os Dinkas. Na introdução desse trabalho, o antropólogo discute a centralidade que o gado tem no sistema social e econômico da população dinka. O autor ressalta então que “existe um amplo vocabulário dinka, referente ao gado, especialmente às suas distintas cores e tonalidades em sua quase inumerável misturas e configurações” (pág.

4

<http://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2015/05/14/chefs-de-sp-se-rebelam-contra-lei-do-foie-gras.htm>

17). Esse vocabulário cromático é utilizado como parâmetro para descrição de objetos ou pessoas, demonstrando que “uma ampla gama da experiência dinka é referida ao tema central do gado” (pág. 24). A partir dessa situação particular da relação entre os dinkas e o gado, Lienhard afirma que “gado e homens estão unidos de um modo, todavia mais profundo, em um idioma comum para ambos, pelo qual os dinkas explicitamente concebem suas próprias vidas e as vidas das reses, segundo o mesmo modelo” (1965, pág. 25). Conforme esse estudo etnográfico, observamos que a centralidade do gado produz uma forma de interação em que os animais se constituem como parâmetro para os homens. Assim o idioma comum entre gado e homem se faz pela imitação humana das características do gado.

Observamos então que os Dinkas concebem suas próprias vidas e as vidas do gado a parte de um mesmo modelo ou idioma comum. A consideração a respeito da elaboração da teoria ética e do direito animalista nos permite realizar a mesma observação. Mas se entre os dinkas, é o gado que serve de referência para pensar os humanos, no caso discutido nessa tese, são os humanos que servem de referência para pensar os animais. Desse modo, tratando da relação mais geral entre humanos e animais na modernidade, observamos que em comparação com os dinkas, essa relação se constitui de modo inverso. Nas sociedades modernas, também chamada de sociedade dos indivíduos (ELIAS, 1994), é o homem que ocupa essa posição central. E como foi possível observar, esse modelo de relação permanece, mesmo na crítica animalista, uma vez que esta se constitui e se expressa em termos humanos.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A busca de semelhanças entre humanos e animais, presentes no discurso e no texto dos defensores, nos mostra que embora a causa em questão seja a do direito dos animais, a discussão realizada faz parte do debate contemporâneo sobre o humano, ou sobre o que nos torna humanos. O indivíduo moderno (Dumont, 2008), e todos os atributos morais em torno dele, servem de parâmetro para a redefinição ontológica do animal, conforme a perspectiva reivindicada pelos defensores. Nesse caso, trata-se de afirmar que o humanismo como valor norteia fundamentalmente a construção dos animais como sujeitos.

A respeito da universalidade do humanismo, Phillip Corcuff trata dessa dimensão como tendo uma “pretensão imperialista”. O que podemos observar então é que essa pretensão foi além do que os próprios humanistas imaginaram. O humanismo, a partir dele mesmo, é acionado pelos defensores para abarcar os animais, produzindo então uma instabilidade sobre conceito de homem e humanidade. A atribuição de humanidade aos animais se constitui como uma revisão crítica da definição da humanidade “como categoria de percepção e como conjunto de humanos” (CORCUFF, 2001, pág. 163). Em paralelo aos estudos feministas que contribuem para a análise da construção social do feminino e do masculino, a defesa da ética e do direito animalista nos permite de igual modo pensar na historicidade e na construção mais geral acerca do conceito moderno de humano. E nesse caso, a instabilidade pode ser apontada, pois os defensores promovem a revisão de definições essencializadas que marcariam a diferença entre o humanos e os demais viventes. A partir dessa revisão, buscam dar um novo sentido a categoria humanidade a fim de englobar não só os humanos, mas também os animais.

Então, se podemos dizer que a questão em jogo, posta pelos defensores, diz respeito a fronteira entre humanos e animais,

essa questão se traduz num reordenamento dos seres a quem devemos obrigação moral. Frente a “flexibilidade interpretativa do mundo” (VANDENBERGHE, 2006), os defensores trazem uma situação em que os animais são vistos como sujeitos ou pessoas. A consideração do animal como pessoa tem implicações sobre a moral e o direito, pois carrega o imperativo de que deveríamos trata-los de forma individualizada e garantir sua igualdade e liberdade. Desse modo, diferentemente da preocupação ambientalista com a biodiversidade ou com o equilíbrio dos ecossistemas, por exemplo, a ética e o direito animalista são fundados na moderna visão individualista do homem e no seu ideal de autonomia. Dito isso, se Marcel Mauss (2003) questionou como, ao longo dos séculos, “através de numerosas sociedades, se elaborou lentamente, não o senso do “eu”, mas a noção, o conceito que os homens das diversas épocas criaram a seu respeito?” (p. 371). Observamos, por parte dos defensores, a elaboração de uma ideia em que os próprios homens compartilham o espaço da moral e do direito com os animais.

O sociólogo Frédéric Vandenbergue (2006) avalia a possibilidade de que as teorias e outras tentativas sócio-filosóficas, que desenvolvem uma ontologia experimental que borre obstinadamente as demarcações entre os mundos material, animal e humano, se torne um problema para a humanidade. Esse problema, segundo o autor reside no fato de que essas teorias podem “muito bem fornecer a capacidade ideológica às práticas sociotécnicas de engenheiros das indústrias contemporâneas bio e cibertécnica do capitalismo tardio que produzem artificialmente uma natureza monstruosa que transforma a natureza do homem ela mesma” (Idem). Ao tratar dessas teorias como um jogo anti-humanista, Vandenberghe se preocupa com a violação do que seria propriamente humano, através de procedimentos como a clonagem, o xenotransplante e etc. Em diálogo com a perspectiva

de Vandenberghe, observamos, no entanto, que no que se refere propriamente à crítica animalista, não há aqui a perda do sentido humano, mas podemos dizer que há uma reafirmação desse sentido através de sua extensão para representar também os animais.

Por fim, cabe dizer que a vivência num mundo multiespecie nos coloca muitas questões: filosóficas, científicas, religiosas, morais, jurídicas, econômicas e socioantropológicas. Há um amplo debate pela frente acerca desses processos em todas essas dimensões e que se impõe como desafio inclusive para os defensores. Como exemplo das questões que surgem em torno dessa vivência multiespecie, podemos citar que em Abril de 2015 foi inaugurado na Noruega a primeira delegacia especializada em crimes contra animais. Em uma das reportagens sobre esse acontecimento, podemos observar uma série de questionamentos e indefinições sobre a atuação da delegacia:

Não se sabe ainda até que ponto será considerado crime, por exemplo, a violência contra uma tarântula de estimação ou peixes em aquário ou o que se considera cruel, já que engaiolar um pássaro pela vida toda ou obrigar cadelas a cruzarem para produção comercial de filhotes é igualmente cruel, mas visto como bastante aceitável pela sociedade⁵.

O antropólogo Marcel Mauss (2003) trata do projeto de construção social dos humanos como pessoas, como obra de um longo trabalho de filósofos. A respeito desse processo para a construção social dos animais como sujeitos, observamos que atual-

⁵<http://www.culturaveg.com.br/noruega-inaugura-primeira-delegacia-especializada-em-crimes-contra-animais/>

mente estamos distante da institucionalização dessa categorização, nos moldes definidos pelos defensores. Mas considerando que essa tarefa diz respeito a um longo processo, não podemos deixar de dizer que um trabalho nesse sentido existe. Os defensores não são capazes de dar todas as respostas sobre como seria um mundo em que os animais figuram como sujeitos morais e de direitos. De fato, essa nova moralidade abre possibilidades múltiplas de formas de relação entre humanos e animais em diferentes áreas. E cabe a nós, antropólogos, nos debruçarmos também sobre esse debate.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARATAY, Éric. *Le point de vue animal. Une autre version de l'histoire*. Paris. Éditions du Seuil, 2012.

BECKER, Howard Saul. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BOLTANSKI, Luc; Thévenot, Laurent. *On Justification. Economies of Worth*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

CORCUFF, Philippe. *Les lumières tamisées des constructivismes l'humanité, la raison et le progrès comme transcendances relatives*. *Revue du MAUSS*, 2001/1 no 17, p. 158-179.

DARWIN, Charles. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: Unesp: 2002.

DESCOLA, Philippe. *Estrutura ou Sentimento: A relação com o animal na Amazônia*. *MANA: Estudos de Antropologia Social*, 4 (1): 23-45, 1998.

_____. *L'anthropologie de la nature*, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2002/1, 57e année, p. 9-25.

_____. À chacun ses animaux. In: *Qui sont les animaux*. Org. BIRNBAUM, Jean. Paris: Éditions Gallimard, 2010.

_____. As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia e Antropologia*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. v.1, n.2, 2011.

DESCOLA, Phillippe; PÁLSSON, Gísli. *Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*. São Paulo: Edusp, 2008.

DURHAM, Eunice Ribeiro. *Chimpanzés também amam*. In: *A dinâmica da cultura*. Org. DURHAM, Eunice Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

ELIAS, Norbert. *Sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 1994.

FELIPE, Sonia. *Somatofobia: violência contra animais humanos e não-humanos; as vozes dissidentes na ética antiga (parte I)*. [S.I.] Olhar animal, 2007. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/25/11/2008/altruismo-animalesco>>. Acesso em 22 mar. 2012, 10:53:31.

_____. *Altruísmo Animalesco* [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2008. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/25/11/2008/altruismo-animalesco>>. Acesso em 05 mar. 2012, 09:50:20.

_____. *Do altruísmo de parentesco ao altruísmo ético* [S.I.] Pensata Animal, 2009. Disponível em: <http://www.pensataanimal.net/index.php?option=com_content&view=article&id=276:do-altruismo-de-parentesco-ao-altruismo-etico&catid=38:soniatfelipe&Itemid=1>. Acesso em 12 fev. 2012, 14:36:51.

_____. *Os limites da ética sensiocêntrica*. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2009d. Disponível em: <

<http://www.anda.jor.br/23/01/2009/os-limites-da-etica-senciocentrica> >. Acesso em 30 out. 2011, 21:19:15.

_____. Ética da vida ou da senciência. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2009m. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/17/05/2009/etica-da-vida-ou-da-senciencia>>. Acesso em 30 out. 2011, 10:33:45.

_____. A ética e o urubu. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2010c. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/22/09/2010/a-etica-e-o-urubu>>. Acesso em 29 jun. 2012, 08:38:30.

_____. Ética e interpretação. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2010h. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/16/04/2010/etica-e-interpretacao>>. Acesso em 12 fev. 2014, 23:49:54.

_____. Mimos e Manhas? [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2012. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/10/12/2012/mimos-e-manhas>>. Acesso em 10 nov. 2013, 09:26:30.

FRANCIONE, Gary. Introdução aos Direitos dos Animais. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2013.

GORDILHO, Heron José Santana. O consumo de carne e o aquecimento global. Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução, Salvador, BA, n. 5, p. 355-360, 2009.

GORDILHO, Heron *et all.* Habeas Corpus em favor de Jimmy, chimpanzé preso no Jardim Zoológico de Niterói - Rio de Janeiro. Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução, Salvador, BA, Vol. 6, p. 341-384, 2010.

HACHE, Émilie; LATOUR, Bruno. Morality or moralismo? An exercise in sensitization. In: Common Knowledge, Vol. 16, n°2, pp. 311-330, Spring 2010.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: Antropologia do

ciborgue. As vertigens do pós-humano. Org. TADEU, Tomaz. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

_____. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 27-64, jan./jun. 2011

HVIDING, Edvard. Nature, culture, magic, science: on meta-languages for comparison in cultural ecology, In: *Naturaleza e Sociedad*. Orgs. DESCOLA, Phillipe; PÁLSSON, Gísli. Perspectivas Antropológicas. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.

INGOLD, Tim. An Anthropologist looks at biology. *Man, New Series*, Vol. 25, No. 2 (Jun., 1990), pp. 208-229.

_____. Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world. In: *Shifting Contexts Transformations in Anthropological Knowledge*. Org. Marilyn Strathern. London: Routledge, 2004.

KIRKSEY, EBEN S. e HELMREICH, Stefan. The Emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, V. 25, N. 4, NOVEMBER 2010.

KIRSCH, Marc. Ce qui nous distingue. *Cités*, 2003/3 n° 15, p. 153-162.

LEACH, Edmund. A diversidade da antropologia. Lisboa: Edições 70, 1982.

LEVI-STRAUSS, Claude. Totemismo hoje. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.

LIENHARDT, Godfrey. Antropologia Social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.

MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo, Cosac Naify, 2003.

NACONECY, Carlos. Ética animal...Ou uma ética para vertebrados? Um animalista também pratica especismo?. *Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução*, Salvador, BA, n. 3, p. 119-154, 2007.

OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de. Especismo Religioso. *Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução*, Salvador, BA, n. 8, p. 161-220, 2011.

OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de; CHALFUN, Mery. Experimentação animal: por um tratamento ético e pelo Biodireito. In: XVIII Encontro Nacional CONPEDI, 2009, Maringá. *Anais do XVIII Encontro Nacional CONPEDI*. Florianópolis: Boiteux, 2009. p. 1228-1257.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Razão e afetividade. O pensamento de Lucien Lévy-Bruhl. Brasília: Editora UNB, 2002.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. ed. rev., Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971].

REGAN, Tom. *Jaulas Vazias*. Porto Alegre, RS: Lugano, 2006.

SINGER, Peter. *Libertação animal*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VANDENBERGHE, Frédéric. La nature de la culture. In: *Complexités du posthumanisme*. Org. VANDENBERGHE, Frédéric. L'Harmattan: Paris, 2006.

VÉRAN, Jean-François. O sofrimento em presença: antropologia e ação humanitária. 37º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, 2014.

_____. Old Bones, New Powers. *Current Anthropology*, Vol. 53, No. S5, The Biological Anthropology of Living Human Populations: World Histories, National Styles, and International Networks (April 2012).

VERCORS. *Os animais desnaturados*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1956.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. *Metafícas caníbales*. Buenos Aires, Kats Editores, 2010.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. MANA 2(2):115-144, 1996.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WILLIAMS, Bernard. Moral. Uma introdução à ética. São Paulo: Martins Fontes, 2005.