

“O outro lado do muro”: natureza e cultura na ética animalista e no ativismo *vegan*¹

Luciana Campelo de Lira²

Resumo

Este artigo reflete sobre uma disputa contemporânea referente ao tratamento ou classificação de espécies animais consideradas alimento, que opõe a um discurso hegemônico, historicamente constituído na cultura ocidental, um tipo de ‘contra discurso’ que parece ampliar as bases classificatórias de inclusão das diferentes espécies na comunidade moral, até então quase que exclusivamente humana. A presente discussão baseia-se nos dados de pesquisa etnográfica realizada com adeptos do vegetarianismo/veganismo e do movimento de defesa dos direitos dos animais, fortemente influenciados pela ética animalista.

Palavras-chave: Natureza e Cultura, Veganismo, Ética Animalista.

¹ Este texto está baseado nos dados provenientes de minha tese de doutorado, defendida em 2013 (PPGA/UFPE), intitulada: “Limites e Paradoxos da moralidade *vegan*: um estudo sobre as bases simbólicas e morais do vegetarianismo”.

² Professora da Faculdade Damas de Instrução Cristã. (Av. Rui Barbosa, 1426b, Graças, Recife-PE); ludelira@gmail.com

Abstract

This article reflects a current controversy referring to the treatment or classification of animal species considered nourishment, which opposes to an hegemonic discourse, historically constituted in the occidental culture, a kind of ‘opposite discourse’ that seems to amplify the classification basis of different species inclusion in the moral community, almost exclusively human so far. The present discussion is based on the ethnographic research done with veganism/vegetarianism followers and the animal rights defense movement, strongly influenced by the animalist ethics

Keywords: Nature and Culture, Veganism, Animalistic Ethics.

Introdução

A alimentação humana tem sido abordada como elemento situado entre as oposições elementares e clássicas que constituem o pensamento antropológico: natureza e cultura ou biológico e social, individual e coletivo ou indivíduo e sociedade. Sempre mediado por regras dietéticas de origem e finalidades múltiplas, que delimitam as fronteiras do comestível, o ato de comer envolve as classificações mais básicas de uma cultura e remete à estrutura social que organiza a vida em sociedade e define os sujeitos que a integram.

A variabilidade expressiva em relação às espécies consideradas como fonte de alimento, nas diferentes culturas ao longo da história humana, depende diretamente da incorporação de um determinado grupo de seres na esfera moral e da exclusão de outros. O que, de forma geral, está vinculado às noções de pertencimento, de vínculo afetivo, a noções de parentesco e/ou de um alinhamento ontológico em relação à nossa espécie.

Este artigo reflete sobre uma disputa contemporânea em torno do tratamento ou classificação de espécies animais. De um lado dessa disputa, está o discurso hegemônico que considera o valor instrumental

dos animais usados como alimento na cultura ocidental; de outro, um tipo de contra discurso que tem procurado ampliar as bases classificatórias de inclusão das diferentes espécies na comunidade moral, até então quase exclusivamente humana.

Caracterizado por realizar a oposição binária entre natureza e cultura, tomando a primeira como objeto de domínio da segunda, o sistema classificatório ocidental predominante tem sofrido fortes ataques por parte de grupos que defendem um nivelamento moral entre os animais humanos e não humanos. Aqui tratarei de grupos que expressam em suas práticas alimentares um tipo de dieta que exclui qualquer espécie animal, o chamado vegetarianismo estrito ou veganismo. O qual, por sua vez, também pressupõe um estilo de vida *vegan* ou vegano, ou seja, que procura abster-se do consumo de produtos derivados de animais e evita participar de qualquer relação exploratória com alguma espécie não humana. As concepções dos adeptos desse estilo de vida e consumo, postas em ação por meio de suas práticas alimentares, estão apoiadas, por seu turno, nas reflexões filosóficas e políticas dos teóricos do movimento de defesa dos direitos dos animais, as quais também serão objeto de reflexão no presente artigo.

As escolhas alimentares desses grupos expressam a noção destacada por Fischler (1995) de que “os alimentos que incorporamos nos incorporam ao mundo, e nos situam no universo” (FISCHLER 1995: 375). Ganha relevância um tipo de economia simbólica de contraste entre os alimentos, que os conectam à vida ou à morte. As bases conceituais que sustentam o movimento por uma alimentação vegetariana/*vegan*, apontam, principalmente, para a ideia de ruptura que esse modelo alimentar impõe em relação aos padrões hegemônicos de relação entre o humano e o mundo natural, ou mais propriamente, entre os animais humanos e não-humanos.

A alimentação, nesse caso, aparece como uma mediadora da relação estabelecida entre natureza e cultura a partir de uma perspectiva integradora e como expressão de uma moralidade antiespecista, que procura situar animais humanos e não humanos num mesmo plano de consideração moral. O movimento pretende realizar uma virada conceitual no que se refere ao *status* ontológico dos animais não humanos na sociedade ocidental. Todavia, as bases simbólicas e morais

“O outro lado do muro”: natureza e cultura na ética animalista e no ativismo *vegan*

do movimento vegetariano/*vegan* também expõem seus próprios limites e instauram novos paradoxos, que serão apontados aqui, entre os quais, a reprodução de hierarquias conceituais no que tange à consideração moral das diferentes espécies.

O trabalho de campo, realizado durante pesquisa de doutorado, incluiu membros de grupos que existem em nível nacional que possuem sede em Recife: Sociedade Vegetariana Brasileira, (“Grupo Recife – SVB”); Ativismo Vegano (Ativeg) – Recife. Inclui ainda, desta cidade, um grupo que integra o “movimento da alimentação viva”, formado por adeptos de uma alimentação vegetariana estrita e baseada no consumo de alimentos crus e germinados. Durante o campo tive contato e entrevistei pessoas que não estavam oficialmente ligadas a nenhum dos grupos estudados, porém participavam de forma esporádica de atividades desenvolvidas pelos mesmos ou de eventos mais amplos como congressos, cursos e palestra sobre temas referentes ao vegetarianismo. Somam-se aos dados, ainda que parcialmente, o repertório de congressos, palestras, cursos realizados por outros grupos, que permitem confrontar ideias e perceber recorrências, dando mais consistência aos resultados.

Saliento que as fontes teóricas que fundamentam os movimentos acima elencados são tomadas como material empírico. No tocante aos embasamentos morais do vegetarianismo em defesa dos animais, as constantes referências a autores contemporâneos, destacadamente Peter Singer, Tom Regan e Gary Francione, das áreas da filosofia e do direito, citados em palestras, nas conversas ou nas reuniões chamou a atenção para a importância destas teorias para compreensão da realidade apreendida no campo. Também referências às ideias de pensadores de outros períodos históricos são usadas como recurso retórico pelos grupos ativistas e serão incorporadas ao debate. Em todo caso, a discussão a respeito desses autores ou teorias é pensada a partir das categorias “nativas”. Sendo assim, discussões sobre direitos dos animais, ética animalista, entre outros são tomadas a um só tempo como objeto de pesquisa e como eixos analíticos para se pensar o vegetarianismo/veganismo.

Breve histórico sobre a defesa dos direitos dos animais

No mundo greco-romano, o vegetarianismo foi, com efeito, uma espécie de crítica da moral ortodoxa e das suposições culturais em vigor. A carne se situava entre os elementos que simbolizavam as estruturas de poder e os valores dominantes, a força, a virilidade e domínio do mais forte sobre o mais fraco. As noções sobre a constituição do homem, dividido e dependente de sua porção corpórea – limitadora da livre expressão de seu espírito –, trouxe a percepção do alimento a partir de suas possibilidades de sustento e elevação do corpo ou da alma. A carne figura, neste período, entre o tipo de alimento responsável por nutrir o corpo e degenerar o espírito. Este pensamento está na raiz de um conjunto de ideias que será mais tarde refinado como parte do conteúdo defendido pelo paradigma cartesiano em relação a certo desprezo no que se refere ao corpo, à natureza e à “animalidade”, já manifesto nas asserções judaico-cristãs. É também no âmbito doutrinário destas duas grandes religiões que se dá a defesa do domínio humano sobre o mundo natural, tornando o consumo de carne e o uso dos animais para diferentes fins um imperativo da condição outorgada ao ser humano.

A defesa atual dos direitos dos animais entre os veganos debruça-se com afincos na história ocidental, iniciando com o debate grego sobre a ingestão de carne e o enfraquecimento do espírito³. Critica-se o pensamento de Descartes por desprezar o corpo, contrapondo a este pensador as ideias de Rousseau, que salienta a senciência das espécies não humanas e a inclusão de outros animais no direito natural. Mas o filósofo que recebe maior atenção neste cenário, e não por acaso considerado o precursor da luta pelos direitos dos animais é Jeremy

³ Caso do escritor e filósofo Sêneca, que viveu entre 4 a.C e 65 d.C, e que defendia o vegetarianismo motivado pela obrigação moral de evitar o sofrimento dos animais. Ou Plutarco, filósofo grego de grande prestígio, que viveu de 46 a 126 d.Ce também defendeu essa abstinência, baseando-se em comparações entre a inteligência dos animais e dos humanos. Bem como, Porfírio (século II), que também se referiu à inadequação da morte de animais para consumo humano.

“O outro lado do muro”: natureza e cultura na ética animalista e no ativismo *vegan*

Bentham, que apresenta os argumentos mais radicais em defesa das outras espécies do jugo da ‘tirania’ humana.

Jeremy Bentham⁴ argumentou que a dor animal é tão real e moralmente relevante como a dor humana. Para ele, a capacidade de sofrer, e não a capacidade de raciocínio, deveria ser a medida que orienta a relação e o tratamento dispensado a outros seres. A sensibilidade, como critério para consideração moral, passará a ser usada, desde então, pelo movimento dos direitos dos animais como base para defesa do vegetarianismo. Bentham questiona a consideração moral dos animais ancorado no critério da razão, defendendo, inclusive, a ideia de que muitos seres humanos, entre eles, os bebês e as pessoas com algum tipo de deficiência cognitiva, de acordo com esse critério, deveriam ser considerados e tratados como “coisas”. Portanto, para ele, “a questão não é: eles pensam? Ou eles falam? A questão é: eles sofrem?”. Em 1847, no contexto da Primeira Reunião da Sociedade Vegetariana do Reino Unido, em Londres, o termo vegetariano emerge consolidando um movimento concentrado na divulgação e defesa do vegetarianismo como dieta e estilo de vida (Beardsworth & Keil 1997).

O conceito de direitos dos animais se faz presente em obras como o influente livro de Henry Salt, “*Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*” (1894). O escritor britânico também teve um papel de ativista na luta pelos direitos dos animais, especificamente, contra a prática da caça como esporte em seu país, formando a organização *Humanitarian League*, em 1891, mesmo antes da publicação de sua obra de referência.

O termo *vegan* aparece pela primeira vez apenas em 1944, em reunião organizada por David Watson com outros membros dissidentes da *The Vegetarian Society*. Nessa ocasião, foi criada “*The Vegan Society*”, diante das divergências com a antiga organização, passando a utilizar, inclusive, o novo termo para designar a eles próprios e outros seguidores desse estilo de vida. O termo foi considerado por esse grupo mais amplo do que o termo vegetariano, por incluir um vegetarianismo estrito ou profundo, já que o termo vegetarianismo podia englobar indivíduos que consomem derivados animais, como leite e ovos. Também passou a

⁴ Filósofo britânico, produziu sua obra no final do século XVIII e início do XIX.

definir indivíduos que não consomem nenhum produto animal, como vestimentas, calçados, cosméticos, medicamentos e outros artefatos. Em seu ideário incluía uma posição contrária à prática do confinamento para qualquer fim, como entretenimento, o uso de animais em pesquisas ou para fins didáticos. O veganismo, termo usado em português para definir o movimento, se constitui, assim, num conjunto de práticas que se relaciona ou é influenciada pelas ideias incipientes sobre os direitos dos animais, do final do século XIX, e ganha força nas décadas seguintes com a emergência do movimento em defesa dos direitos dos animais.

Na década de 1970 dá-se a eclosão do movimento pelos direitos dos animais a partir dos questionamentos de um grupo de filósofos e pensadores da Universidade Oxford, utilizando argumentos de Bentham e Salt. Entre esses, o psicólogo Richard Ryder, responsável pelo uso do termo especismo, em 1970, para descrever o tipo de discriminação estabelecida com base na classificação biológica das espécies. “*Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-humans*”, de 1972, teve grande impacto sobre as ideias de autores como Peter Singer, que em 1975 lança o livro *Libertação Animal*.

Considerado um dos ícones do movimento de defesa dos animais, Peter Singer e o também filósofo Tom Regan vão polarizar as discussões a respeito da constituição de um novo paradigma de consideração moral sobre as espécies não-humanas. Apesar de não usar a linguagem do direito na defesa dos interesses dos animais, Singer propõe a igual consideração dos interesses das diferentes espécies.

A defesa de Singer (1990) em prol de uma dieta vegetariana está baseada no julgamento acerca dos interesses de todos os seres vivos envolvidos em uma relação. Para ele, todos devem ter seus interesses considerados de forma igualitária. A utilização de animais para a alimentação, como ocorre atualmente, seria injustificável diante do sofrimento “desnecessário” que lhes é imputado. Tal fato representaria um claro desrespeito aos interesses das espécies que servem de alimento ou para outros fins à espécie humana.

Já Tom Regan, considera que todos os seres vivos são portadores de direitos e merecem igual consideração e respeito, o que, definitivamente, torna incorreta sua utilização na satisfação dos interesses de outros. A perspectiva radical de Regan equipara direitos e estabelece

“O outro lado do muro”: natureza e cultura na ética animalista e no ativismo *vegan*

um solo comum para o estabelecimento de relações igualitárias entre as espécies – o direito de não ser usado como meio para a satisfação das necessidades de *outrem*.

As dietas vegetarianas e veganas são impulsionadas com a emergência do paradigma ecológico nos anos 1970, passando a serem vistas como as mais adequadas ao ativismo ambiental. A crítica ao estilo de vida consumista, descompromissado e despolitizado que caracteriza o mundo ocidental capitalista é a tônica do movimento de contracultura, que se dissemina e abarca uma gama de movimentos de contestação desse modelo de mundo⁵.

Neste cenário, o movimento ganha novas forças nas décadas seguintes e multiplicam-se os grupos que defendem uma dieta vegetariana e um estilo de vida vegano. Nos anos 1980, o movimento incorpora um ativismo de ações mais diretas com variedade de intensidade e de repercussão social. Essas ações vão desde a pacífica panfletagem, passando por performances de impacto, boicotes a empresas que usam animais em sua produção, até as radicais invasões e ataques às indústrias para danificar seu capital ou registrar as condições e os maus-tratos sofridos em diferentes contextos.

Contudo, apesar da ilusão de linearidade desse desenvolvimento, as ideias e noções sobre uma dieta alimentar livre da carne animal tecem outras relações e transbordam em influências para além das que foram citadas até aqui⁶. Nos limites deste artigo, no entanto, vou me ater à estreita relação entre veganismo e as propostas teóricas e políticas dos chamados animalistas.

⁵ A mobilização em torno das demandas de grupos específicos como o movimento feminista, o movimento negro, a luta por liberdade política, a busca por um estilo de vida mais simples e próximo da natureza fazem parte da diversidade de temas que surgiram em meio a um ambiente de contestação da estrutura social, econômica e política baseada nos valores patriarcais capitalistas e ocidentais.

⁶ Podemos citar a influência de elementos culturais oriundos de cosmologias orientais, reapropriados no contexto da cultura ocidental através da adesão a concepções e práticas religiosas ou através de práticas corporais como a ioga, a meditação, entre outros.

O debate animalista

As dicotomias clássicas do pensamento ocidental, como as de natureza e cultura, animal e humano, corpo e mente, sujeito e objeto, universal e particular, atravessam esferas diferentes da vida social, sustentando uma série de noções e conceitos a respeito dos mais variados objetos. Dicotomias que estão imbricadas umas com as outras e que têm definido, historicamente, as relações que estabelecemos com a natureza, com os animais e com nosso próprio corpo.

O argumento filosófico de Tom Regan, que serve de base para sua defesa da concessão de direitos básicos aos animais não humanos, está exposto em diversas obras⁷. Ele desenvolve um conjunto de argumentos para ancorar sua definição de “*sujeitos de uma vida*”, que considera um conceito mais englobante do que a categoria “pessoa”, já que esse seria incapaz de incluir todos os seres humanos, bem como seres de outras espécies mesmo que esses apresentem características cognitivas significativas⁸. Seu argumento chave questiona a ideia de propriedade sobre os animais não humanos. Para ele, o valor da vida de um animal não pode ser mensurado com base em sua utilidade para os outros; sua vida tem valor em si, e a continuidade desta é um princípio absoluto e irrevogável. A garantia de proteção dos interesses básicos dos animais

⁷ “*All That Dwell Therein*”(1982), “*Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy*”(2001), “*The case for animal rights*” (2004), “*Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos dos animais*” (2006)

⁸ “Temos fortes razões empíricas para crer que membros de muitas outras espécies não são apenas vivos, eles têm vida; que eles não são meras coisas (objetos), mas, sujeitos de uma vida, e de uma vida que é pior, ou melhor, para eles, independentemente do valor que lhes é atribuído por qualquer outro ser independentemente do quanto valem; que, assim como nós, eles têm valor inerente, não apenas instrumental; que, assim como nós, então, eles têm um direito moral de ser tratados de modo consistente com esse tipo de valor, um direito que é violado no seu caso, como no nosso, caso sejam tratados meramente como meios” (Regan 1982:72).

não humanos só é possível, para Regan (2006), mediante à concessão de direitos fundamentais, incluindo o direito desses sujeitos de dispor de sua vida de acordo seus próprios termos.

Singer (2002) nos fala de uma ideologia dominante na cultura ocidental, na qual a discriminação com base na classificação das espécies está baseada em pressupostos religiosos, morais e metafísicos obsoletos, e que, portanto, precisariam ter expostas suas raízes históricas e disfarces ideológicos para provar a implausibilidade de suas práticas. Em especial, o fato de que a utilização de animais para servir aos interesses humanos menores, como o gosto ou a tradição, viola os interesses maiores desses animais, como o da sobrevivência, por exemplo. A construção do seu argumento (1977; 1987) em defesa da ‘libertação’ dos animais responde, primeiramente, à consideração da capacidade de sofrimento de todos os animais, e, sendo assim, à necessidade de reconhecimento do interesse de qualquer espécie em evitar o sofrimento. Para Singer, as capacidades de sofrer e de sentir alegria, são argumentos suficientes para se afirmar e defender os interesses dos animais não-humanos, já que por estas capacidades se deduz que as demais espécies dividam com a nossa o interesse capital de não sofrer. Sua reflexão segue de perto as ideias de Jeremy Bentham.

Para o autor de “Libertação Animal” é, justamente, o sentir e não o pensar que alicerça sua defesa do princípio da igualdade, sendo irrelevante a discussão a respeito da posse de características de cada espécie; o que importa, de fato, é o princípio moral de “*igual consideração de interesses*”. A sensibilidade é, então, a garantia de que os animais possuem interesses, e a sensibilidade, para autor, o critério delimitador de sua consideração no âmbito moral⁹.

No contexto do ativismo *vegan*, esses conceitos são, muitas vezes, acionados conjuntamente. Ou seja, ao mesmo tempo, o nivelamento

⁹ “Se um ser sofre, não pode haver nenhuma justificativa de ordem moral para nos recusarmos a levar esse sofrimento em consideração. [...] Quando um ser não for capaz de sofrer, nem de sentir alegria ou felicidade, não haverá nada a ser levado em consideração. É por esse motivo que o limite da sensibilidade (para usarmos o termo com o sentido apropriado, quando não rigorosamente exato, da capacidade de sofrer ou sentir alegria ou felicidade) é o único limite defensável da preocupação com os interesses alheios” (Singer 1997: 67).

moral entre as espécies, contido no conceito de “sujeito de uma vida” e a capacidade de sofrer dos animais, a senciência, são instrumentalizados na defesa de uma ética antiespecista.

Entre os participantes da pesquisa, e também no contexto mais geral dos adeptos do vegetarianismo/veganismo, a consideração moral relativa aos animais os insere em uma esfera de equivalência com os humanos. O movimento defende que mesmo não sendo iguais, por apresentarem níveis de complexidade cognitiva e emocional diferentes, os animais devem ter seus interesses básicos respeitados na relação com os humanos, em acordo com Singer.

Também entre os pesquisados, concebe-se a morte de um animal produzida pela ação predatória de outro animal como parte da natureza. Por outro lado, a morte de um animal pela ação humana, independentemente de seus fins, é injustificável, salvo em raras exceções, e concebida enquanto assassinato – neste caso, em acordo com a perspectiva de Regan. Dessa forma, defende-se que ao aderir a uma dieta vegetariana, a pessoa está, acima de tudo, evitando assumir um papel ativo na morte de outro ser, semelhante em termos do direito básico à vida:

Um benefício [de ser vegetariano] é você não ser assassino. Eu não sou assassina; eu durmo com minha cabeça tranquila todo dia, porque eu não matei nenhum ser pra viver. A não ser as bactérias e os seres minúsculos, que também são seres, mas que não dá pra gente evitar. Eu ainda não cheguei no ponto de me preocupar tanto com eles também. Mas essa é a questão: de uma consciência tranquila, de não ser assassina (N.C, 32 anos, Grupo Recife-SVB).

O conflito de interesses está em foco neste debate e parece ser tema recorrente quando se trata do relacionamento entre humanos e não humanos. Ao menos, é inerente quando se trata do uso de animais na alimentação.

A teoria que fundamenta o ativismo vegetariano/*vegan* alega que a distinção homem/animal, presente ao longo de todo o processo histórico da humanidade, assumiu contornos ainda mais intensos nas sociedades ocidentais e com a expansão do sistema capitalista de produção.

“O outro lado do muro”: natureza e cultura na ética animalista e no ativismo *vegan*

A agricultura animal destruiu nosso senso instintivo de afinidade com os animais e o ambiente, substituindo-o por uma crença na dominação - uma licença divina para utilizá-los como nos parecer mais adequado - e um senso de alienação da natureza que está na raiz de muitas de nossas crises sociais e ambientais. (Declaração de ativista vegano na rede social Facebook).

Obras como as de Michael Pollan (2007) ou Safran Foer (2011), procuram justamente mostrar o elo inevitável entre as escolhas individuais cotidianas, e, por essa razão, menos refletidas, e as políticas e práticas de criação animal. O autor se refere ao fato de que nossas escolhas alimentares nos tornam “produtores por procuração”, aponta, assim, para a cumplicidade dos consumidores individuais em relação ao comportamento das grandes corporações, entidades as quais delegamos a tarefa de produzir e fornecer nossa comida.

É no combate a esse mecanismo que agem os grupos que fazem parte do movimento de defesa animal, os grupos ativistas vegetarianos/*vegans*, procurando revelar a violência contida na exploração dos animais como mercadorias. “*Se os abatedouros tivessem paredes de vidro, todos seriam vegetarianos*”, afirma uma das mensagens mais reproduzidas do ativismo ‘veg’, atribuída a Paul e Linda McCartney, e que também se tornou o título de um vídeo produzido pelo *People for the Ethical Treatment of Animals* (PETA) e narrado pelo cantor. Assim como este, diversos vídeos-documentários são considerados entre os pesquisados como fundamentais na “conversão” de onívoros em vegetarianos/*vegans*¹⁰. Todos marcados por conteúdos fortes de denúncia sobre a situação de animais não humanos em fazendas industriais, fábricas, abatedouros, etc.

Os vídeos seguem a mesma perspectiva de outros meios (livros, panfletos, exposição de fotos, etc.), de revelarem ao mundo em que condições vivem e de que forma morrem os animais explorados pelo ‘capital’. A informação é considerada a principal estratégia de combate a essa realidade para o movimento. Espera-se que esta se configure como

¹⁰ “*Terráqueos*” ou “*Meet your Meat*” produzidos pelo PETA; “*A Carne é Fraca*” e “*Não Matarás*” produzidos pelo Instituto Nina Rosa, dentre outros.

“*informação libertadora*”, proporcionando uma tomada de consciência, e, posteriormente, uma tomada de decisão na esfera prática – qual seja: a abolição da carne e de todos os produtos que tenham como origem a exploração animal.

Apesar de todo o esforço do ativismo em defesa dos animais nem sempre a resposta a tais investidas de esclarecimento se revela promissora quanto a uma mudança efetiva nas práticas individuais de consumo. O que faz parecer que mesmo se as paredes das fazendas industriais e dos abatedouros fossem de vidro, ainda assim, a humanidade não seria vegetariana – inversamente ao que afirma o movimento.

Segundo Wise (2012), isso se deve, principalmente, às instâncias normativas localizarem os animais não humanos “do outro lado do muro”. São entidades culturalmente constituídas fora do círculo de moralidade, excluindo a possibilidade de um nível mínimo de consideração de seus interesses. Nesse caso, para que se acessem os códigos que definem o enquadramento moral e legal dos sujeitos torna-se necessária a promoção de mudanças conceituais profundas, que, para Wise, poderiam ser alcançadas através da mobilização de categorias sensíveis aos valores socialmente constituídos, tais como a liberdade e a integridade física. Tornar acessíveis os argumentos científicos que informam sobre capacidades cognitivas, emocionais e sociais dos animais não humanos, criaria uma atmosfera de empatia em relação a eles.

É justamente a desqualificação moral desses seres como sujeitos que permite a aceitação do sofrimento que lhes é imposto, ainda que “*as paredes fossem de vidro*”. A própria noção de sofrimento está relacionada a um sujeito que sofre, e, portanto, a existência de uma subjetividade, e isso, sabemos, é negado aos animais usados na alimentação humana. Quando se argumenta a favor de uma alimentação vegetariana, “*livre da morte e da dor*”, como afirmado no contexto de pesquisa, usa-se, frequentemente, critérios como a sensibilidade à dor e ao sofrimento, a consciência, na tentativa de alinhar a capacidade fisiológica dos animais não humanos a de humanos, bem como numa instância subjetiva de percepção e expressão das emoções.

Contudo, a noção de sofrimento parece ser mais complexa, pois supõe uma experiência compartilhada com outros, experiências que

“O outro lado do muro”: natureza e cultura na ética animalista e no ativismo *vegan*

podem ser medidas pelo grau de afinidade entre sensações, sentimentos, pensamentos dos diferentes sujeitos. Mas quando se nega a especificidade ontológica dos envolvidos, considerando-os fora do eixo de consideração moral, seu sofrimento é de outra ordem, é menor e menos importante, pois não se encaixa na definição baseada em experiências de nossa própria espécie – é inteligível apenas a quem compartilha de forma de existência similar.

Após ler os relatos, ouvir as conferências, assistir aos vídeos resta a dúvida quanto à capacidade do próprio movimento de entender o que sentem e experimentam os animais, e em nome de quem o ativismo vegetariano/vegano está falando.

A noção de pessoa e o movimento de defesa dos direitos dos animais

Outro autor importante na fundamentação teórica do movimento de defesa dos direitos dos animais é Gary Francione¹¹, que dialoga com os autores tratados até aqui, por exemplo, utilizando o conceito de senciência de Singer e a questão da igual consideração de interesses, entre outros. O autor focaliza seu debate em torno da mudança de *status* jurídico dos animais e da consideração moral desses seres como sujeitos.

Ele defende uma mudança radical em relação ao paradigma da consideração moral dos animais não humanos e do direito deles de não serem tratados como propriedade de alguém, portanto, definindo-os como um “sujeito de direitos”, propriamente. A senciência defendida por Francione como critério único e suficiente para inclusão dos animais na comunidade moral significa, de fato, uma consciência subjetiva, que indica a posse de interesses, desejos e vontades, mas não necessariamente nos moldes dos interesses humanos, ou na forma que

¹¹ São obras do autor: “*Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*” (2008); “*Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*” (2000); “*Animals, Property, and the Law*” (1995); “*Rain Without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*” (1996); e, junto com Anna E. Charlton, “*Vivisection and Dissection in the Classroom: A Guide to Conscientious Objection*” (1992).

esses expressam. É especista, para ele, a ideia de posse de uma “mente humanóide” como condição para que um ser seja moralmente considerado. Ou seja, é especista afirmar que um ser tem que ter um sentido reflexivo de autoconsciência, ou pensamento conceitual, ou a capacidade geral de experimentar a vida da maneira que os seres humanos fazem, para ter o direito moral de não ser usado como recurso (Fracione 2012).

A proposta de Fracione da mudança de *status* jurídico dos animais não humanos, em especial, os grandes primatas, implica que, para algumas categorias de animais, deve ser atribuído o conceito de “*personalidade jurídica*”. É com base na filosofia utilitarista de Singer, que Fracione defende a alteração do *status* legal dos grandes primatas, de *objetos* para *sujeitos* de direitos, conferindo-lhes uma personalidade jurídica. O que, nesse caso, possibilita a defesa de seus direitos pessoais. A necessidade de representação dos interesses dos animais por parte dos humanos também se coloca como um imperativo diante do reconhecimento da posição de vulnerabilidade que esses ocupam: “*a minha postura com os animais sempre foi, desde quando eu era pequena, foi de perceber a vulnerabilidade deles*” (N. M, 32 anos, ATIVEG -Recife). Nesse sentido, o papel do ativismo em defesa dos direitos dos animais seria, de fato, como afirmou uma das entrevistadas, o de “*reivindicar os direitos que a humanidade sequestrou dos não humanos*”.

O que pressupõe que um tipo de direito forjado socialmente sobrepujou um “direito natural”, um equilíbrio de forças naturalmente dado – uma justiça natural. Presentes na teoria do direito, os princípios fundamentais desse direito natural são: “*o bem deve ser feito*”, “*não lesar a outrem*”, “*dar a cada um o que é seu*”, “*respeitar a personalidade do próximo*”, “*as leis da natureza*”, etc. Um tipo de direito espontâneo de caráter universal, eterno e imutável, que emana da própria natureza humana. Rousseau, quando se refere a essa espécie de direito, configura-o a partir do “fato de conseguir satisfazer suas necessidades sem estabelecer conflitos com outros indivíduos, sem escravizar e não sentindo vontade de impor a sua força a outros para sobreviver e ser feliz” (Diderot 2008).

Essa espécie de ética da natureza seria, assim, o modelo a ser seguido no que se refere às relações entre humanos e animais, e o esforço do movimento de defesa dos animais e do ativismo *vegan* é o de

levar a superação de uma ética humana falha e imperfeita e, conseqüentemente, nos reintroduzir no âmbito dessa moral natural perfeita. O que significa, na perspectiva de vegetarianos/*vegans*, a consideração dos animais como “sujeitos de direito”, “sujeitos-de-uma-vida”, “seres sencientes”, “racionais”, que partilham um rol de aptidões e características físicas, emocionais e sociais. E que, em última análise, são também humanos, ou deveriam assim ser concebidos, ao menos em termos de consideração moral e igualdade de direitos.

A equiparação de humanos e animais na categoria “ser” ou “ser vivo” foi observada diversas vezes no contexto de pesquisa, demonstrando a necessidade constante de operar com um sistema classificatório que englobe e, assim, nivele, o grau de consideração moral dispensado às espécies localizadas nessa categoria. Outras designações como “*nosso* irmãos”, “*amigos*”, também expressam a intenção de posicionar animais humanos e não humanos em um mesmo grupo, integrantes de um mesmo círculo de vida social. Excluindo-se os demais, por exemplo, “*bactérias e seres minúsculos*” como anteriormente citou uma entrevistada.

Em diversos escritos, Lévi-Strauss (1965; 2004) analisa modelos de distinção ontológica expressos por diferentes povos – das cosmologias indígenas à sociedade europeia do século XVI. Para ele, de certa forma, é possível observar um alinhamento existente na diversidade de culturas humanas no tocante a constituição de modelos de inclusão e exclusão de humanidade. “Ao dizer-se quem é parte, diz-se quem não é” (Felipe 2007:2), a diferença, então, está situada nos critérios de constituição que definem quem participa da comunidade moral. E isso vale para qualquer “ponto de vista” que se trate.

Não se trata apenas de saber, no sentido de ter informações a respeito do sofrimento dos animais e das conseqüências do consumo de carne, de seu martírio e morte; mas, de fato, trata-se de uma conversão de sentido, de uma mudança de “ponto de vista” que proporcione localizar os animais no âmago da comunidade moral humana. O retorno à metáfora do canibalismo utilizada por Sahlins (2003) nos induz a pensar que somente se os animais forem situados na parte de dentro da linha divisória que os distinguia dos humanos poderá ser possível constituir uma relação que os interdicte como alimento. É na tentativa de

operar essa mudança que o ativismo *vegan* busca revelar as bases históricas das desigualdades entre humanos e não humanos. Uma tentativa de apontar quem fica de fora da comunidade moral e, assim, agir favoravelmente a sua inclusão.

Dessa forma, o tom de denúncia e crítica lançada sobre o tratamento ofertado aos animais, procura desconstruir os pressupostos ocidentais de oposição entre a espécie humana e todas as demais espécies, localizadas no domínio da natureza. Essa definição, no caso dos animais que servem ao consumo alimentar, está baseada no seu não enquadramento na categoria de pessoa. E, no ocidente, a noção de pessoa baseia-se, predominantemente, em atributos que emanam do cérebro: consciência, inteligência, emoções e sentimentos.

Por isso, muitos dos critérios utilizados para justificar o reconhecimento dos direitos dos animais não humanos para o movimento de defesa dos animais são, acima de tudo, cognitivos. É o fato desses seres possuírem um cérebro, ao contrário das plantas, que sustenta a existência de uma consciência presumida, que justifica sua introdução na comunidade moral. Assim temos que o direito está ligado à pessoa, e esta, por sua vez, tem como condição primeira a posse de uma consciência possível apenas para aqueles que possuem um cérebro. “O cérebro – não a cabeça, nem a ‘mente’ ou a ‘alma’, mas o órgão físico ele mesmo –, nesse contexto cultural, é muitas vezes sinônimo de indivíduo” (Azize 2011: 564).

Não apenas a razão, mas o sentir só é possível para seres dotados de um sistema nervoso, que conduza as sensações e um cérebro que processe essas informações, memorize e forneça algum sentido. Dessa forma, a sentiência, como critério que justifica a inclusão dos animais na comunidade moral pode excluir humanos em estado embrionário, até o momento em que estes não tenham seus cérebros formados e, conseqüentemente, são desprovidos de capacidade neurológica de sentir dor ou prazer (Salém 2009). Se a consciência é a condição de pessoa, e se apenas as pessoas têm direitos, como considerar aqueles que, mesmo partilhando da mesma natureza humana, não possuem traços indicativos de consciência? Como utilizar critérios para a concessão de direitos, com base na consciência e na sentiência, sem recorrer a uma concepção de pessoa humana?

“O outro lado do muro”: natureza e cultura na ética animalista e no ativismo *vegan*

Ganha expressão um tipo de ordenamento do mundo em que ou se é *coisa* ou *pessoa*, *objeto* ou *sujeito*... Resultando em uma lacuna referente à situação dos intermediários ou híbridos (Latour 1991), que obriga a lidar, singularmente, com as ambiguidades, os fora de ordem - nem *pessoa*, nem *coisa*.

Critérios como inteligência, senciência, linguagem e interesses usados tanto para negar o valor da vida aos seres não humanos, quanto para requerer esse valor com base em tais condições, mostram uma fragilidade inerente ao uso de indicadores constituídos dentro do universo humano. E, particularmente, dentro de uma cultura específica, que, de diferentes formas ao longo da história, usou desses mesmos critérios para distinguir e opor humanos e não humanos, natureza e cultura de forma quase irreversível.

Não se trata, então, de provar as suposições a respeito da necessidade de igualdade de direitos entre as espécies, mas de orientar-se a partir desse ‘ideal’, quer ele encontre respaldo ou não em nossos sistemas de validação da verdade. É disso que trataremos a seguir – em que medida é a igualdade o princípio que norteia a proposta e as práticas alimentares vegetarianas.

Impasses e contradições

De modo geral, o uso de animais em laboratórios de pesquisas sobre as mais variadas moléstias e em testes para a produção de medicamentos é injustificável do ponto de vista de uma ética animalista. Contudo, reconhece-se uma diferença significativa e estabelece-se uma escala de valores no que se refere à motivação para o uso científico dos animais. Por exemplo, quanto mais próximo estiver de satisfazer necessidades humanas de sobrevivência e saúde, será considerado hierarquicamente superior em relação, por exemplo, aos testes de produtos considerados supérfluos, como é o caso dos cosméticos, do cigarro, produtos de higiene, entre outros.

A controvérsia utilitarista, em torno do emprego de animais em testes e experimentos científicos, revela-se também nas decisões cotidianas de adeptos do veganismo, quando, por exemplo, se veem diante da necessidade do uso de medicamentos, majoritariamente

produzidos a partir de experimentação em animais. Observa-se um impasse constante na fala de vegetarianos/*vegans* em relação a uma posição ideológica contrária aos testes e experimentos científicos em animais e a necessidade pessoal de utilização de medicamentos produzidos com base nessas práticas.

Medidas alternativas, propostas pelos grupos de defesa animal para os experimentos realizados na pesquisa voltada para o tratamento de doenças, baseiam-se no fato de que as correspondências entre diferentes organismos animais, como macacos, cães, ratos, etc. e seres humanos, não estão comprovadas. Argumenta-se que os avanços alcançados através do uso de animais em laboratórios podem, na verdade, representar um atraso em relação ao único teste eficaz que precisa ser feito para que se comprove ou não a eficiência de qualquer terapia medicamentosa, ou seja com os seres humanos.

Se, por um lado, os defensores dos animais consideram moralmente condenável o uso de animais em experimentos científicos, por outro, estes mesmos grupos lançam mão de argumentos utilitaristas para demonstrar a ineficácia ou os riscos que tal prática representaria aos seres humanos, principais beneficiários. Ainda que sob uma ótica distinta, ou utilizando-se de um repertório comum, e, dessa forma, inteligível aos sujeitos não comprometidos com a moral *vegan*, mesmo o ativismo mais radical direcionado à defesa dos interesses dos animais mostra-se credor, pelo menos do ponto de vista retórico, da lógica utilitarista sobre a qual dispara por vezes sua crítica.

Segundo Araújo (2008), o utilitarismo clássico de Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873) tem influência direta no pensamento de Singer, que segue o princípio ético de busca pela obtenção de um grau máximo de felicidade, entendida como busca do prazer e fuga da dor. Princípio este que inspirou a formulação de leis e de políticas capazes de produzir um estado de bem-estar social em diferentes momentos.

O exercício dessa ética utilitarista, por seu turno, só poderia ser efetuado através do uso da razão, o que revela a forte influência iluminista desse conjunto de ideias. Bentham, com base em pressupostos instrumentais, fazia oposição clara às ideias de Rousseau sobre direitos

“O outro lado do muro”: natureza e cultura na ética animalista e no ativismo *vegan*

inalienáveis, e afirmava que os indivíduos têm direitos na proporção em que suas ações contribuem para o bem da sociedade.

A Ética Prática (Singer 2002), portanto, procura normatizar e prescrever as ações, não com base em valores absolutos do bem e do mal, ou em concepções estanques de certo e errado, mas pretende levar as pessoas a avaliarem os custos-benefícios de suas ações. A proposta de Singer é realizar “um juízo ético que possa transpor os interesses individuais e do grupo do qual se faz parte” (2002: 60). Para ele, “(...) um interesse é um interesse, seja lá de quem for esse interesse.” (Singer 2002: 30). Sendo assim, é necessário o exercício da reflexão e do exame crítico para a tomada de decisões a respeito das consequências das ações, tanto na esfera individual quanto coletiva, levando-se em conta os interesses de todos os seres envolvidos e atribuir a cada interesse peso igual. Para explicar isso ele afirma:

“Imaginemos que, depois de um terremoto, encontro duas vítimas, uma delas com uma perna esmagada, agonizante, e a outra com um pouco de dor provocada por um ferimento na coxa. Tenho apenas duas doses de morfina. O tratamento igual sugeriria que eu desse uma a cada pessoa ferida, mas uma dose não seria suficiente para aliviar a dor da pessoa com a perna esmagada. Ela ainda sentiria muito mais dores do que a outra vítima e, mesmo depois de ter-lhe aplicado a primeira dose, a segunda traria um alívio muito maior do que se eu aplicasse na pessoa com uma dor insignificante. Nessa situação, portanto, a igual consideração de interesses leva àquilo que alguns poderiam ver como um resultado não-igualitário: duas doses de morfina para uma pessoa e nenhuma para a outra” (Singer 2002:33).

O princípio da igualdade em relação aos interesses de cada envolvido, para que seja de fato equitativo, deve levar em consideração as diferenças e especificidades a fim de aperfeiçoar as respostas às necessidades e aos interesses de todos. O que norteia esse julgamento igualitário em relação à importância de interesses de membros de espécies diferentes, mesmo quando há um choque entre os interesses das espécies envolvidas, é “a capacidade de sofrer e de desfrutar as coisas” (Singer 2002: 67). “A sensibilidade associada à consciência, portanto, a

senciência é o elemento que determina quais indivíduos devem pertencer a comunidade moral, não na condição de agentes, mas na de pacientes morais” (Araújo 2008: 66).

No contexto da pesquisa de campo realizada entre vegetarianos e *veganos*, a condição de sentiência partilhada entre animais não-humanos e humanos reverbera o argumento das teorias sobre direitos dos animais. Ainda que se reconheça uma diferença qualitativa entre as espécies, a semelhança relativa à capacidade de sofrer emerge como fator preponderante e suficiente, a favor de um estilo de vida *vegano*. Isso ocorre, inclusive, no contexto frequente de confronto por parte de pessoas não adeptas ao vegetarianismo que questionam a diferença entre a morte de animais e a ‘morte’ de vegetais, considerados seres vivos, para a alimentação. Como revela a fala de uma das entrevistadas:

a gente sabe que os animais têm sistema nervoso central, é ser sentiente, sofre, sente dor, sente alegria, tristeza, saudade e não têm um sistema nervoso tão complexo quanto o nosso, mas esse fato não significa que seja pior, é apenas diferente do nosso. Não tem nada que prove a sentiência das plantas, não tem terminações nervosas, não tem sistema nervoso. Portanto, até aonde se sabe, pode ser que amanhã se descubra. Até aonde se sabe são incapazes de processar emoções (N.M, 32 anos, ativista vegana).

Esse tipo de questionamento e crítica direcionados aos vegetarianos é relatado como frequente e generalizado, existindo até um termo específico para identificar as pessoas que tecem essas críticas - *alfacistas*¹². Essa acusação contra vegetarianos que ‘matam’ outros seres vivos, os vegetais, toma como critério a definição de vida como organismo biológico; e, como já vimos, os defensores dos direitos dos animais tomam como base a sentiência cognitiva, ou seja, um sentir que vem de um processo de conhecer.

¹² O termo é uma referência às páginas de redes sociais como Orkut e Facebook de comunidades *Alfacistas*, que se dedicavam à crítica ao vegetarianismo/veganismo, procurando, de forma irônica, defender o direito dos alfaces. O questionamento se direcionava ao tratamento desigual dado as diferentes categorias de seres vivos: os animais não-humanos e os vegetais, em relação ao direito à vida e à capacidade de sofrimento.

“O outro lado do muro”: natureza e cultura na ética animalista e no ativismo *vegan*

Este debate é constante em redes sociais, os veganos se esforçam, em grupos abertos, em demonstrar que os vegetais/plantas não são sencientes:

“as plantas sentem, da maneira delas, mas sentem, mas o processo de conhecer, raciocinar, memorizar e ser feliz, acredito, fica a mercê dos animais, eles, sem distinção, eu me privo por ser desnecessário a matança” (página do Facebook “*Vegetarianos Pensam Melhor*”).

quando colho frutas ou corto folhas não vejo a planta responder de forma negativa, pelo contrário. (A, 31 anos)

Os argumentos a favor da senciência vegetal, levantados geralmente pelos opositores do veganismo, baseiam-se nas reações fisiológicas de plantas em situações de risco. Por exemplo, a liberação de alguma substância tóxica para se defender do ataque de um inseto predador, ou mesmo, sinais de comunicação entre plantas com a liberação de substâncias que alertam as outras espécies de um perigo de contaminação. Ao que os veganos contrapõem, afirmando que são “*mecanismos de autodefesa que fazem parte da seleção natural*”, e não traço de um tipo de consciência ou evitação de riscos próprios a seres que “*constituem um fim em si mesmo e dotados de interesse de continuar vivendo*” (publicação em um blog de R, 22 anos). E, acima de qualquer outro argumento, o fato das plantas e vegetais não possuírem um sistema nervoso, ou seja, de serem “*desprovidos de órgãos nervosos e sensoriais*”, ou como na definição usada pelo autor do texto citando o *The Skeptics Dictionary*: “*plantas não têm cérebro, nem nada semelhante a um cérebro*”¹³.

De fato, a centralidade da dimensão mental para definição de pessoa instaurou, historicamente, uma ruptura entre esse órgão e o corpo. O primeiro enquanto sede da identidade e elemento central na concepção de pessoa moderna, e, o segundo, relegado à porção material

¹³ “É significativo que nenhum dos fundamentos em que nos baseamos para acreditar que os animais sentem dor se apliquem às plantas. Não podemos observar qualquer comportamento que sugira dor -- as afirmações sensacionalistas em contrário ; não foram comprovadas -- e é certo que as plantas não possuem um sistema nervoso organizado como nós” (Singer 1993: 51).

da existência. Contemporaneamente, vivemos uma exacerbação dessa função atribuída ao cérebro, um “cerebralismo”, na definição de Azize (2011), ou seja, “uma concepção fisicalista de pessoa que relaciona cérebro e indivíduo” (Azize 2011:563). Claro que não estamos aqui tratando da extensão da concepção de pessoa às plantas, mas torna-se crucial entender a importância do cérebro e das funções cerebrais, entre elas a consciência e a sensibilidade, ou a capacidade de sentir, que, por conseguinte, desaloja todo o reino vegetal da comunidade moral, mesmo que este se enquadre na classificação de seres vivos¹⁴.

Naconecy (2007) denuncia certo especismo dentro da filosofia animalista, particularmente, inspirada em autores como Singer e Regan, e que tem sido usada como embasamento para o movimento de defesa dos direitos dos animais. De acordo com ele, deveríamos falar em uma “ética dos vertebrados”, ao invés de nos referirmos a uma ética animal, se tomarmos a posição desses autores. Segundo Naconecy, para Singer, o critério da senciência, deixa de fora da esfera de consideração moral todos os animais não sencientes como os insetos, mesmo sendo este “o maior e mais diversificado grupo de animais existente na Terra” (Naconecy 2007:125), e apenas 2% do total de espécies sendo compostas por vertebrados. Já Regan, de acordo com Naconecy, é ainda mais excludente, pois centra a defesa nos mamíferos, reluta em incluir os pássaros e exclui da categoria senciente os peixes: “toma como sujeito de consideração moral (i.e. o sujeito-de-uma-vida) o indivíduo mamífero adulto normal (de um ano de idade no mínimo). Isso significa que, quando Regan articulou a defesa dos Direitos dos Animais, ele se referia, de fato, aos Direitos dos Mamíferos somente” (Naconecy 2007:125).

“Pássaros têm direitos? [...] Deveríamos dizer que todos os vertebrados, incluindo os peixes, têm psicologia? [...] Ainda que minha posição seja clara, estou disposto, para fins de argumentação, a limitar as conclusões sobre minha discussão aos casos *menos controversos*, quero dizer, os mamíferos e os pássaros” (Regan 2006 *apud* Naconecy

¹⁴ Tal critério é basilar, inclusive, em questões relativas à manutenção da vida de seres humanos em condições que escapam à definição “cerebralista” de pessoa, como é o caso dos fetos anencéfalos, ou da definição de morte a partir da perda das funções cerebrais, que curiosamente é também chamado de vida vegetativa.

2007:126). Observa-se em relação ao peixe, uma tendência a ter seu sofrimento minimizado por diferentes motivos, mas, particularmente, seguindo a ideia de Naconecy, pela distância e isolamento relativo que desfrutamos em relação a ele, cujo *habitat* supõe uma forma de vida radicalmente diferente da nossa (Naconecy 2007). Para Willis (2005) o ambiente aquático representa um estranho domínio do ponto de vista dos humanos, que possibilita inferir que são animais de uma outra ordem, além de serem animais de sangue-frio e não possuírem um tipo de comunicação por meios acústicos semelhantes à linguagem articulada. Ao que se soma a prática da captura dos animais aquáticos realizada por um tipo de observação indireta, já que o pescador está fisicamente separado desses, o que lhe exige um modelo mental desta realidade que está fora de seu alcance. Percebe-se que uma hierarquia é estabelecida baseada numa relação de proximidade/afastamento com a espécie humana, sendo esta relação o alicerce que permite o sofrimento de algumas espécies.

As pessoas veganas não estão livres deste tipo de avaliação: “O peixe ele é mais isolado da gente. O boi ele interage, ele emite sons, ele olha no olho da gente. O peixe ele é meio...parece um bonequinho” (B. 31 anos). Essa fala revela um pouco da dificuldade em se estabelecer vínculos emocionais e simbólicos com esses animais. Apesar de enfaticamente negada pelo movimento, que luta contra qualquer tipo de hierarquia em relação à consideração moral, no contexto geral, há uma relativa flexibilidade em relação à noção de sofrimento de algumas espécies aquáticas. Peixes e crustáceos estariam localizados em um ponto limítrofe na conversão de “carnívoros” em vegetarianos, sendo bastante comum nas narrativas a respeito da história da conversão que este seja, justamente, um nível intermediário do processo de mudança alimentar. Contudo, dados de organizações de defesa dos animais apontam que 60% dos animais mortos para a alimentação são aquáticos¹⁵.

¹⁵ Uma média de 3.000 animais mortos por segundo. Alguns programas instalados em sites de grupos e organizações de defesa dos animais que realizam a contagem ininterrupta de animais mortos para a alimentação indicam que a contagem relativa a peixes e animais aquáticos é impossível de ser feita, pois “o número é inmensurável” (blog Gato Negro).

Classificações relativas ao tamanho e a complexidade nervosa dos animais podem também exercer influência sobre a consideração de seus interesses e de sua vida. É nesse sentido que segue a crítica de Naconecy (2007) às bases filosóficas dos direitos dos Animais, mostrando como esse modelo ético se torna paradoxal “ao não abranger animais como insetos, crustáceos e moluscos, a Ética Animal parece validar o especismo” (2007:127).

Terráqueos: o biocentrismo como a terceira via

A partir da crítica lançada ao projeto de mudança conceitual proposto pelo movimento dos direitos dos animais, referente ao que se considera uma permanência de binarismos na ética animalista, tais como natureza/cultura, humano/animal, sujeito/objeto, emerge uma terceira proposta para a consideração dos animais. Tal proposta rejeita tanto o paradigma antropocêntrico, que situa os animais não humanos fora do âmbito da consideração moral, quanto as propostas que acionam a inclusão desses seres no círculo moral, mas a partir de critérios e pressupostos que reforçam a mesma separação de domínios, natural e cultural. A crítica procura resolver a contradição dos animalistas, que deixam de fora outros sujeitos, como os microrganismos, a vegetação, os biomas, as paisagens, a água, o solo, os ecossistemas, a natureza etc, que não possuem racionalidade, autoconsciência ou senciência. A proposta dessa linha argumentativa é abranger esses e outros sujeitos situados dentro e fora do reino *Animalia*, caracterizando-se como um ponto de vista mais amplo de consideração dos interesses primordiais de todo ser detentor de vida, a partir da perspectiva de “Ética da vida”. O uso retórico de conceitos que procuram romper com a dicotomia humano e animal segue no sentido de trazer outros ainda mais abrangentes como os de “ser vivo”, que procura eliminar as fronteiras conceituais e morais entre o que, tradicionalmente, vem sendo distribuído nas categorias humano e não humano, analogamente a classificação entre pessoa e coisa, sujeito e objeto.

“O outro lado do muro”: natureza e cultura na ética animalista e no ativismo *vegan*

O filme “Terráqueos”, documentário produzido pelo PETA, inicia sua narrativa defendendo o uso do termo do título como o mais apropriado na definição de todos os seres do nosso planeta, por não conter, em sua essência, “*qualquer sinal de racismo, sexismo ou especismo*”, porque refere-se a todos aqueles que habitam a Terra: “*ele abrange cada um de nós: de sangue quente ou frio, mamífero, vertebrado ou invertebrado, réptil, pássaro, anfíbio, peixes e humanos*”. O princípio de igualdade defendido aqui não exclui as diferenças, mas as enfatiza como expressão da diversidade, um princípio de existência/vida. Entende-se que mesmo com diferenças significativas existentes em termos de desejos e necessidades entre as espécies, todos compartilham um conjunto de necessidades e desejos primordiais, tais como: água, comida, abrigo, companhia, liberdade de movimento e de não sentir dor. Nisso reside o princípio de igualdade defendido na narrativa do documentário, e por uma parcela do movimento de defesa dos direitos dos animais.

Apesar disso, pouco vem sendo discutido no âmbito das práticas do movimento vegetariano/*vegan* sobre a possibilidade de extensão da consideração moral a categorias e espécies pouco visibilizadas, tais como os microrganismos (fungos, bactérias, germes, etc), os insetos e as plantas. Isso poderia ser explicado pela ideia de inviabilidade prática de uma consideração de tal abrangência por parte dos agentes morais, tendo em vista as implicações no contexto da vida prática dos indivíduos.

De forma recorrente, o termo “*nossos irmãos*” foi empregado no contexto da pesquisa de campo, cujo potencial de correlação com a noção de parentesco se dava a partir de diferentes frentes. Na maioria das vezes, o emprego dessa expressão tem como princípio um tipo de ‘parentesco’ baseado no compartilhamento de um mesmo espaço – o mundo. Da mesma forma, também corresponde à noção de que os humanos e todos os demais seres vivos evoluíram em um processo de codependência, com base na teoria evolucionista de Darwin. Em frases e cartazes usados no ativismo dos grupos estudados nesta pesquisa, a referência à ideia de um princípio de igualdade baseada no processo evolutivo comum a todos os seres vivos é, repetidamente, utilizada como estratégia retórica que pretende romper com a perspectiva antropocêntrica, na qual se baseia a cisão natureza e cultura. Dessa maneira, o humano é (re) posicionado no âmbito da natureza. A

perspectiva de “*vida universal*” íntegra e expressa o “*valor inerente*” à vida de todos os seres. De acordo com essa perspectiva, o antropocentrismo que marca a nossa relação com o mundo, sendo a base de sustentação de um modo de viver, vem sendo reproduzido de geração em geração, tornando problemática a preservação e o respeito aos interesses das demais espécies.

Pensar a relação humano/animal a partir de um panorama específico de interações, conceitos e simbologias é entender que a natureza dessas relações, e a maneira como os animais são considerados em diferentes sociedades, sempre dependeu de como “nós”, seres humanos, nos vemos e ocupamos nosso lugar no padrão de existência (Manning & Serpell 1994). E, apesar da história dessa relação ser uma via de mão dupla, ou seja, assim como os seres humanos têm uma história de suas relações com os animais, os animais têm uma história de suas relações com os seres humanos, somente os seres humanos constroem narrativas dessa história (Ingold 1994). Esse fato faz parte de uma história mais abrangente sobre como os seres humanos têm se colocado acima e procurado exercer o controle sobre o mundo da natureza, incluindo aí sua própria animalidade (Ingold 1994). Nesse caso, a animalidade representa o ‘outro lado do muro’ (Wise 2012) da ética, já que esta compreende um sujeito ‘agente’, que pode executar a ação, que pode ser um sujeito moral qualificado (Derrida 2006). Seria necessária a transposição da fronteira entre sujeito e objeto, de ‘o que’ para ‘quem’.

Também temos dispensado historicamente tratamento distinto a outros seres humanos de acordo com noções de classe, raça, gênero, etnia etc, muitos, inclusive, através de processos em que são destituídos de sua humanidade. Foi nesse sentido que Jeremy Bentham constituiu sua reivindicação sobre a extensão da “*Proclamação Universal dos Direitos do Homem*” aos animais, reclamou, com base nos mesmos argumentos usados para abolir a discriminação direcionada a humanos, considerados naquele período de natureza subhumana, os escravos –, aos animais sencientes (Felipe 2007: 72). Um modelo de contestação da moral vigente que, muitos séculos depois, irá influenciar e fundamentar o ideário do movimento de defesa dos direitos dos animais, sob o prisma do dever moral dos seres humanos, enquanto agentes morais, tanto em termos positivos (de beneficência), quanto negativos (de não

maleficência) em relação a qualquer paciente moral senciente (Felipe 2007).

Passamos assim a coexistência de modelos diferenciados: um que tem na racionalidade o critério definidor para a inclusão na comunidade moral, restringindo-se aqueles tomados como *sujeito* ou *agente* moral; e o modelo utilitarista, menos aceito, ou aceito apenas em parte, que tem como critério a senciência e inclui todos os seres que estão sujeitos (paciente moral) à dor e ao sofrimento provocado por um agente moral.

Em ambos os casos, as definições estão ancoradas em critérios de humanidade e agência, de um lado; e animalidade e paciência, de outro, o que dá continuidade a localização dos animais não humanos do outro lado da fronteira da consideração moral. Nesse sentido, os direitos dos animais constituem um dever de agentes capazes, cognitivamente e emocionalmente, de gerir a vida de outros, incapazes e dependentes.

Aqui a proposta de ruptura com a moral tradicional sofre a crítica por carecer de definições mais inclusivas e definitivas. As ideias de Goodpaster (1998) e Taylor (1994) afirmam que a comunidade moral envolve igualmente seres que podem ser afetados por ações de agentes morais à revelia de seu enquadramento como ser racional ou senciente, mas, simplesmente, por serem vulneráveis àquelas ações (Felipe 2007). Dessa forma, todos os seres vivos passíveis de sofrer danos provocados por agentes morais devem fazer parte da comunidade moral, sob a classificação de pacientes morais. Trata-se de uma definição mais abrangente, que coloca dúvidas em relação à relevância moral dos seres vivos (Felipe 2007), já que a sobrevivência e, assim, os interesses de cada espécie estão ligados ao destino de outras, desde a mais rudimentar necessidade alimentar. Um impasse se instaura aqui em relação à necessidade de usar vidas, ferindo os interesses biológicos de sobrevivência e de reprodução das espécies, sejam elas quais forem. A ideia de sacrifício de uma espécie em detrimento de outra é inevitável. A distinção proposta por Goodpaster entre “coisas vivas” e “seres vivos” procura solucionar este impasse:

“Há coisas vivas que embora não tenham *interesse* em permanecer vivas, são constituídas por uma energia vital destituída de qualquer outra finalidade que não seja estar vivo. Mas, há seres vivos que produzem coisas vivas e além de as produzirem têm naturalmente a força vital para prosseguirem em vida. A energia vital de um fruto, grão ou semente maduros, caso não sejam cultivados, se esvai irreversivelmente até a decomposição, sem que essas *coisas vivas* possam reproduzir seu estado vital.

Ao contrário, a árvore que os produz tem uma força vital própria, uma espécie de interesse biológico continuado no tempo, atendido pela interação específica do organismo vivo com o ambiente natural no qual está fixado. A vida da planta, neste caso, resulta de processos e do empenho autônomo do próprio organismo em manter-se, adaptando-se ao máximo às variações ambientais naturais. Nesse sentido, entre colher a maçã, quando esta alcança o grau máximo de maturidade que precede sua decomposição, e cortar a macieira, há uma distinção moral inegável” (Felipe 2007:73).

Um círculo moral mais abrangente que possibilita a inclusão de organismos vivos os mais diversos, baseia-se na defesa dos interesses vitais, naturais a todos os seres vivos, independentemente dos interesses racionais ou psicológicos envolvidos, e na presença destes ou não. Apesar de inclusivo, esse modelo de configuração da comunidade moral estabelece, como dito anteriormente, a constituição de hierarquias necessárias à reprodução da vida em alguma instância, e assegurar a continuidade do dualismo expresso agora na oposição entre “coisas vivas” e “seres vivos”. Para usar o termo de Descola (2012), estamos diante ainda de uma “paisagem” que se divide entre objetos animados e inanimados, e, entre esses, outras subdivisões são possíveis.

Resta saber se a rejeição teórica do dualismo natureza-cultura, por parte desses movimentos contestatórios, conduz a uma mudança na direção de uma virada conceitual, permitindo a inclusão de todas as espécies não humanas na comunidade moral. Ao mesmo tempo, também não está certo que a inclusão dos animais não humanos na comunidade moral por parte de adeptos do vegetarianismo e do veganismo signifique, de fato, uma ruptura com a dicotomia natureza/cultura. A necessidade de encontrar aspectos humanos em

“O outro lado do muro”: natureza e cultura na ética animalista e no ativismo *vegan*

animais não humanos, ou, ao menos, a ênfase retórica na aproximação entre essas espécies a partir de qualidades específicas (cognitivas, sociais e emocionais) nos levam a pensar na ideia de uma humanidade partilhada, que é tomada como justificativa para a posição de igualdade em relação ao estatuto moral, abandonando a perspectiva de domínios ontológicos distintos. Entretanto, em muitos casos, a busca por essa igualdade de estatuto, institui apenas o compromisso de *agentes* morais com relação a *pacientes* morais, nos termos de Goodpaster & Taylor e Regan. Não há, nesses termos, uma igualdade essencial, mas uma possibilidade de igualdade forjada como garantia de proteção aos interesses de seres de segunda natureza, os não agentes, não sujeitos; os pacientes, objeto da consideração moral. Difícil solucionar o problema de se pensar a natureza como socialmente construída, e, ao mesmo tempo, desviar, epistemologicamente, da definição ocidental de natureza que serve de medida implícita, inclusive em termos comparativos, para todos os *outros*, como alertou Descola (2009).

Percebemos um problema em relação à proposta de ruptura da fronteira entre natureza e cultura, humano e animal, quando o próprio movimento de defesa animal procura relacionar a opção vegetariana/*vegana* à possibilidade de livre escolha dos seres humanos diante da sua independência em relação aos imperativos e limites da natureza, expresso por um organismo biológico que lhe é subjugado pela cultura. O que torna injustificável o consumo de carne entre humanos, justamente por sua posição de superioridade frente às necessidades biológicas. Associações entre esta opção alimentar e um nível mais elevado de reflexividade e racionalidade são constantemente estabelecidas no meio “*veg*”, tal como a rede “*vegetarianos pensam melhor*”, ou mesmo, as constantes exaltações da lista de personalidades conhecidas por suas qualidades intelectuais e que são/foram adeptos do vegetarianismo/veganismo. Também a busca por aproximações qualitativas dos animais não humanos em relação aos humanos.

A dependência em relação à natureza e sua destituição no plano da razão e da linguagem são usadas para afirmar a necessidade de representação dos interesses dos animais por parte dos humanos, sujeitos ou agentes morais, detentores de um dever moral para com esses pacientes morais, tendo em vista as suas limitações naturais. Nesse

sentido, parece haver uma continuidade em relação à ruptura natureza e cultura nos argumentos e ideais propostos pelo movimento de defesa dos direitos dos animais, situando o socialmente construído no domínio da razão e da cultura – lugar do humano. Livre das amarras da natureza, do instinto ou das necessidades fisiológicas, os humanos poderiam optar por uma alimentação sem carne e outros derivados animais – privilégio que animais carnívoros dominados por sua condição biológica não teriam. Os humanos podem, assim, conduzir seu próprio destino e o destino das espécies situadas no plano da natureza e inferiorizadas em algum sentido.

Se no primeiro momento, os humanos são relocados no domínio da natureza, é porque a esta natureza é que se refere um modelo ético perfeito e equilibrado, como reproduz a fala de uma entrevistada: *...alguns animais também têm sim entre os seus papéis ser comida de outros animais carnívoros, por exemplo. Faz parte da natureza. Que bom que a natureza nos fez de um jeito que evoluímos e hoje podemos plantar (...) os vegetais que precisamos pra nos nutrir adequadamente, sem que precisemos criar e matar animais*” (A. 31 anos).

Contudo, haja vista os humanos possuírem o privilégio da razão, não podem se furtar a ultrapassar o modelo ético da natureza, quando expostos seus limites, em busca da superação de suas imperfeições. O dever de proteger os animais, de representá-los em relação aos seus próprios interesses, acaba por operar novamente com base numa ruptura que, por sua vez, nega nossa própria animalidade. Como visto, essa possibilidade de uma ética antiespecista está ancorada em um processo inicial de humanização dos animais, através do compartilhamento de atributos de humanidade, seja por elementos cognitivos ou emocionais, ou, ao menos, por um compartilhamento da dor. O próprio argumento chave da senciência, usado por Singer e tomado como razão principal para a defesa dos direitos dos animais em diversos grupos, é incorporado em alguns discursos e ações a partir de uma perspectiva emocionalmente envolvida com os animais. Isso ocorre, por exemplo, no momento em que a senciência enquanto capacidade fisiológica de sentir dor, fome, sede, frio, se converte, no discurso vegetariano/*vegan*, seja em filmes, relatos ou imagens, em sofrimento psíquico e em sentimentos normalmente atribuídos a seres humanos, como angústia, tristeza, medo, saudade, aflição, etc.

“O outro lado do muro”: natureza e cultura na ética animalista e no ativismo *vegan*

Nesse caso, é o compartilhamento da dor que torna possível um processo de identificação entre esferas ontológicas distintas. Processo que, por sua vez, aciona a equivalência moral entre humanos e animais. Todavia, é através dos seus atributos de racionalidade que o humano rompe com as amarras da natureza para ir além de suas próprias necessidades e interesses, tornando-se capaz de reconhecer o outro em seu sofrimento e vulnerabilidade. É necessário, então, retirar o humano da natureza, desanimalizá-lo para que se constitua no plano discursivo e prático uma ética superior. Reedita-se, dessa forma, o paradigma cartesiano que passa a instrumentalizar, inclusive, o domínio das emoções e sentimentos capazes de operar dentro de uma ética que seja extensiva às outras espécies.

Bibliografia

- AZIZE, R. L. 2010. *A Nova Ordem Cerebral: a concepção de pessoa na difusão neurocientífica*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- BENTHAM, Jeremy. 2000 [1781]. *An Introduction to the Principles and Morals of Legislation*. Kitchener: Batoche Books.
- _____. 1989. “A Utilitarian View”. In REGAN, T. & SINGER, P. (eds.): *Animal Rights and Human Obligations*, pp. 25-26. New Jersey: Prentice Hall.
- BEARDSWORTH, A & KEIL, T. 1997. *Sociology of Menu: An Invitation to the Study of Food and Society*. London and New York: Routledge.
- DARWIN, Charles. 2003. *A origem das Espécies*. Porto: LELLO & IRMAO
- DERRIDA, J. 2008. *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris: Galilée. pp. 154-155.
- DESCOLA, P & PÁLSSON, G. 1996. *Nature and Culture: Anthropological Perspective*. London and New York: Routledge.

Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 17, volume 24(1): 2013

DESCOLA, P. 1994. *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press

DIDEROT, Denis. 2008. *Direito Natural*. Lusofonias Press.

FELIPE, Sônia. 2006. “Atribuição de direitos aos animais: Três argumentos éticos para sua fundamentação”. *Anais do IV Simpósio Internacional, Princípios – Parte 2*. Florianópolis: NEL/UFSC. p.205-206.

_____. 2007. “Agência e Paciência Moral: razão e vulnerabilidade na constituição da comunidade moral.” *Ethica@*, v. 6, n. 4: 69-82.

FISCHLER, C. 1992. *L'Homnivore*. Paris: Odile Jacob.

FRACIONE, Gary. 2007. “Animais como propriedade”. *Revista Brasileira de Direito Animal*, vol 2, n. 2.

_____. 2008. *Animals as persons: essays on the abolition of animal exploitation*. Columbia University Press.

_____. 2000. *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press.

_____. 1995. *Animals, property and the law*. Philadelphia: Temple University Press.

_____. 1993. “Personhood, property and legal competence”. In CAVALIERI, Paola & SINGER, Peter (eds.): *The great ape project*, pp. 248-257. New York: St. Martin's Griffin.

GOODPASTER, Kenneth. 1998. E. “On being morally considerable”. In ZIMMERMANN, Michael *et alii* (Eds.). *Environmental Philosophy: from animal rights to radical ecology*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall.

INGOLD, Tim. 1995. HUMANIDADE E ANIMALIDADE. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28.

_____. 2000. *The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge.

- “O outro lado do muro”: natureza e cultura na ética animalista e no ativismo *vegan*
- _____. 1994. *What is an Animal?* (2ª ed.). London and New York: Routledge.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1965. “Le triangle culinaire”. *L’Arc*, 26: 19-29.
- _____. 2004. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.
- LIRA, Luciana Campelo de. 2013. *Limites e paradoxos da moralidade vegan: um estudo sobre as bases simbólicas e morais do vegetarianismo*. Tese de Doutorado em Antropologia. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
- MANNING, Aubrey & SERPELL, James. 1994. *Animals and Human Society: Changing Perspectives*. New York: Routledge.
- NACONECY, Carlos. 2009. “Bem-estar animal ou libertação animal? uma análise crítica da argumentação antibem-estarista de Gary Francione”. *Revista Brasileira de Direito Animal*, (4) vol. 5.
- _____. 2007. “Ética animal ou uma ética para vertebrados? Um animalista também pratica especismo?” *Revista Brasileira de Direito Animal*, vol 2, n. 2.
- _____. 2007. *Sobre uma Ética da Vida: o Biocentrismo Moral e a noção de Bio-respeito em Ética Ambiental*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul.
- POLLAN, Michael. 2007. *O Dilema do Onívoro: uma história natural de quatro refeições*. Rio de Janeiro: Intrínseca.

Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 17, volume 24(1): 2013

REGAN, Tom. 1982. *All That Dwell Therein* (1982), University of California Press

_____. 2003. *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy*. Rowman & Littlefield.

_____. 2004. *The case for animal rights*. University of California Press.

_____. 2006. *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos dos animais*. Porto Alegre: Lugano.

RYDER, Richard. 1972. *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-humans*. New York: Gorve Press.

ROUSSEAU, J. J. 1978. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural.

SAHLINS, Marshall. 2003. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

SALT, Henry. 1982 [1892]. *Animal Rights: Considered in relation to social progress*. Pennsylvania: Clarks Summit, Society for Animal Rights.

SINGER, Peter. 1975. *Animal Liberation. Towards an end to man's inhumanity to animals*. Granada Publishing.

_____. 1993. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes

_____. 1986. "Animals and the value of Life". In REGAN, T. (ed.): *Matters of Life and Death*, pp.338-379. New York: Random House.

_____. 1987. "Animal Liberation or Animal Rights". *The Monist*, 70: 3-14.

_____. 1989. "All Animals are Equal". In REGAN, T. & SINGER, P. (eds.) *Animal Rights and Humans Obligations*, pp. 73-86. New Jersey: Prentice-Hall.

_____. 1997. *How are we to live? Ethics in an age of self-interest*. Oxford: Oxford University Press.

“O outro lado do muro”: natureza e cultura na ética animalista e no ativismo *vegan*

_____. 1999. *A Darwinian Left. Politics, Evolution and Cooperation*.
London: Weidenfeld & Nicolson.

TAYLOR, Paul W. 1984. “Are humans superior to animals and plants?”
Environmental Ethics, v. 6, n. 2.

_____. 1998. The ethics of respect for nature. In ZIMMERMANN,
Michael *et al* (eds.). *Environmental Philosophy: from animal rights to radical
ecology*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall.