

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS

LUCAS KIRSCHKE DA ROCHA

"HUMANA FESTA": UMA DEFESA SENCIOCÊNTRICA DA ÉTICA ANIMAL ATRAVÉS
DO PÓS-HUMANISMO

PORTO ALEGRE
2014

LUCAS KIRSCHKE DA ROCHA

"HUMANA FESTA": UMA DEFESA SENCIOCÊNTRICA DA ÉTICA ANIMAL ATRAVÉS
DO PÓS-HUMANISMO

Trabalho de conclusão do curso apresentado como requisito para a obtenção do grau de Licenciado em Letras – Português e Literatura de Língua Portuguesa do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Área de Teoria Literária.

Orientadora: Profa. Dra. Rita Terezinha Schmidt

PORTO ALEGRE
2014

LUCAS KIRSCHKE DA ROCHA

"HUMANA FESTA": UMA DEFESA SENCIOCÊNTRICA DA ÉTICA ANIMAL ATRAVÉS
DO PÓS-HUMANISMO

Trabalho de conclusão do curso apresentado como requisito para a obtenção do grau de Licenciado em Letras – Português e Literatura de Língua Portuguesa do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Área de Teoria Literária.

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Rita Terezinha Schmidt

Profa. Dra. Marta Ramos Oliveira

Prof. Dr. Andrei dos Santos Cunha

CONCEITO:

Porto Alegre, _____ de julho de 2014

Este trabalho é dedicado ao meu avô Valdecy Dias da Rocha (*in memoriam*). Teu abraço vai fazer falta ao final desta jornada. Mas teu amor está comigo. Sempre.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Rita e Rubem, por todo o apoio. Pelo equilíbrio entre maternidade/paternidade e amizade que sempre souberam dosar. Por me ensinarem que para respeitá-los jamais precisaria temê-los, e por todo o amor que é a base do respeito que tenho por vocês. Por toda a paciência e pelo diálogo sempre aberto, me chamando à razão quando necessário, mas nunca impondo suas opiniões.

À Diana, pelo suporte em todas as horas, por ser minha companheira de ativismo, de convicções e lutas; pelas discussões interdisciplinares, pela lucidez quando ela me faltava, pelos carinhos mais singelos e por me permitir compartilhar desse amor indizível e que me impressiona todos os dias.

À Profa. Rita Schmidt, pela orientação valorosa e pacienciosa, muito obrigado.

À Profa. Sabrina de Abreu pelas suas palavras de carinho quando passei pelo momento mais duro desses anos de graduação.

A todos e todas que fizeram parte de alguma forma desses meus caminhos e descaminhos ao longo da graduação no Instituto de Letras/UFRGS.

*Que ha de ser de la vida si el que canta
no levanta su voz en las tribunas
por el que sufre, por el que no hay
ninguna razón que lo condene a andar sin
manta?*

Horacio Guarany

RESUMO

Em tempos de banalização da violência, como é este início de século XXI, as lutas de libertação têm tarefas árduas em suas agendas políticas. Se algo pode fortalecer os movimentos reivindicatórios de direitos, sem demandas significativas que não o empenho intelectual honesto, trata-se do diálogo. A autora brasileira radicada nos Estados Unidos Regina Rheda, em seu romance *Humana festa* (2008), descortina a nossa frente um contexto de diversas lutas sociais ocorrendo num mesmo local, a fazenda dos pecuaristas Bezerra Leitão. Trabalhadores rurais explorados, mulheres subjugadas pelo machismo e animais não-humanos nos pratos de todos e todas – exceto da ativista estadunidense Megan, de sua mãe, a ativista ecofeminista Sybil, e de seus companheiros do movimento de libertação animal. Os explorados são submetidos aos opressores devido à mesma lógica perversa, a do androantropocentrismo. Mulheres e toda a natureza não-humana estão de fora ou apenas detêm um local secundário na consideração moral. Proponho, neste trabalho, uma análise das estruturas de dominação presentes em nossa sociedade, e evidenciados na obra de Rheda, sob a ótica da ética animal, conforme concebida por Peter Singer e atualizada por Tom Regan, Sônia T. Felipe e Carlos Naconecy. Para isso, exponho a perspectiva do movimento abolicionista animal em diálogo com o ambientalismo e com o ecofeminismo, e filiando-me aos estudos pós-humanistas, com um viés anticapitalista. Termino concluindo que as escolhas políticas do ecofeminismo devem ser acompanhadas de perto pelo abolicionismo animal, pelo potencial de análise e inserção lúcida na sociedade demonstrado pelos teóricos ecofeministas.

PALAVRAS-CHAVE: Ética, Ética Animal, Abolicionismo Animal, Abolicionismo Pragmático, Libertação Animal, Direitos Animais, Veganismo, Ecofeminismo, Pós-humanismo, Literatura Contemporânea Brasileira, Regina Rheda, Humana Festa

ABSTRACT

In times of trivialized violence, as it is the beginning of XXI century, liberation struggles have arduous tasks in their political agenda. If something can strengthen the claim-rights movement without any significant demands but intellectual endeavor, it is the dialogue. The Brazilian author Regina Rheda in her novel *Humana festa* (2008) unfolds in front of us a context of various social struggles occurring in the same place, the farm of ranchers Bezerra Leitão. Exploited rural workers, women subjugated by sexism and nonhuman animals in dishes of all people – except for the American activist Megan, her mother, Sybil, an ecofeminist activist and their fellows from the animal liberation movement. The exploited are subjected to oppression due to the same perverse logic, the androanthropocentrism. Women and all non-human nature are out or hold only a secondary place in the moral consideration. I propose in this work an analysis of the structures of domination present in our society, and evidenced through Rheda's novel, the perspective of animal ethics, as conceived by Peter Singer and Tom Regan, and updated by Sônia T. Felipe and Carlos Naconezy. To do this, I bring up the dialogical perspectives of animal abolitionist movement with environmentalism and ecofeminism, under the anti-capitalist bias, and affiliating to post-humanists studies. I finish by concluding that the political choices of ecofeminism should be closely followed by the animal abolitionism, for the potential analysis and lucid insertion in society demonstrated by ecofeminist theorists.

KEYWORDS: Ethics, Animal Ethics, Animal Abolitionism, Pragmatic Abolitionism, Animal Liberation, Animal Rights, Veganism, Ecofeminism, Post-humanism, Contemporary Brazilian Literature, Regina Rheda, *Humana Festa*

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 ÉTICA ANIMAL: ABOLICIONISMO PRAGMÁTICO E SENCIENTISMO	12
3 ÉTICA ANIMAL E PÓS-HUMANISMO	18
4 ÉTICA ANIMAL E AMBIENTALISMO: UMA UNIÃO POSSÍVEL?	21
5 FEMINISMO E LIBERTAÇÃO ANIMAL	25
5.1 RELAÇÕES DE GÊNERO EM “HUMANA FESTA”	27
CONSIDERAÇÕES FINAIS	31
REFERÊNCIAS	36

1 INTRODUÇÃO

Um trabalho de conclusão nunca encerra em si uma conclusão, tão somente, dos estudos universitários do acadêmico, ou não deveria ser assim, na opinião deste autor. Pensando retrospectivamente, já no início de meus estudos neste Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul comecei a me incomodar com uma divisão cuja própria existência se quer forçar a ver entre os estudos beletristas e aqueles chamados vulgar e pejorativamente de engajados. Ocorre que, se o cinismo beletrista já me enojava, por outro lado eu via muito de academicismo nos estudos engajados. Engajavam-se apenas em si mesmos, afinal.

Em minha trajetória pessoal envolvi-me com questões políticas as quais passei a considerar socialmente essenciais. Sempre cheio de culpa, pobre acadêmico, por deixar horas, dias de estudos de lado para entrar de cabeça no mundo real, na sociedade que anseia, e – eis a fagulha do que me traria ao presente trabalho – necessita de poder fruir resultados das discussões que nós, acadêmicos e teóricos, podemos construir. A causa primeira com a qual me vi impelido a envolver foi a ética animal (ou causa animal, mais genericamente, ou, melhor, libertação animal). Vegetariano convicto porém semi-esclarecido, cheguei ao ponto de dizer um basta à culpa que se fazia mais presente conforme tomava conhecimento da amplitude da exploração sobre os não-humanos, optando pelo veganismo – o vegetarianismo ético, que busca boicotar todas as formas de exploração dos não-humanos pelos humanos.

Mas, se apenas o fato de ser vegano não me faz um ativista social da libertação animal, também não possibilita o desenvolvimento de um fôlego teórico que se sustente por si só no discurso ético. Daí a inevitabilidade de se articular ao antiespecismo os discursos antirracistas, feministas e anti-homo-lesbo-transfóbicos. Se, na luta prática, essa articulação não é nada simples, ela também não deve ser panfleteada de forma irresponsável, tendo em vista a especificidade de cada uma dessas lutas – razão pela qual insiro-me no viés pragmático da libertação animal. Por outro lado, no fazer teórico, é um dever dos lutadores dessas causas vislumbrarem a estrutura de domínio que lhes é comum a todas.

A razão para o explicitado anteriormente não é exatamente uma nova compreensão. Segundo Marchesini, Santo Agostinho já entendera isso, ao considerar que onde há discriminação humana contra o universo não-humano e maltrato aos outros seres, há aí o modelo estabelecido para submeter o homem ao homem (MARCHESINI, 2007). O viés pelo qual o presente trabalho pretende avançar é a especificação de quem é esse humano, e a que estruturas de dominação estamos nos referindo. Afinal, não é de qualquer indivíduo ou grupo que se fala enquanto dominadores, mas, em se tratando das sociedades ocidentais (Europa e Américas), regularmente

homens, brancos, heterossexuais e ocidentais. Tudo o que foge a essas especificações será alvo de uma campanha de dominação. Essas campanhas incluem a negação da suposta “humanidade” do outro, ou uma aproximação desse outro à “animalidade”.

Seguindo as reflexões iniciais, subscrevo-me ao pensamento pós-humanista segundo concebido por Marchesini (Op. Cit.). Isso significa que o pós-humano, neste estudo, diz respeito não à superação de uma humanidade, tal qual o humanismo buscara superar a animalidade, senão uma ressignificação do ser humano por meio do reconhecimento e do diálogo com outras alteridades, humanas ou não-humanas. Trata-se, portanto, da superação do humanismo e do antropocentrismo. Apresentarei diferentes abordagens éticas, mas sem abraçar a chamada ética biocêntrica, com um foco nos indivíduos animais, agora, sim, centro da consideração moral, tendo-se como marco-zero – quando se faça necessário – o conceito de senciência. Cabe chamar a atenção ao vocábulo “indivíduos”, usado para referir os animais não-humanos, porque o tratamento destes em relação a sua individualidade, ou subjetividade, é o que diferenciará minha abordagem daquela da ética biocêntrica (“seres vivos”), ou dos ambientalistas (“espécies animais”).

As reflexões ora propostas surgiram através do olhar atento à obra de uma autora brasileira, Regina Rheda. Em *Humana festa* (2008) há várias portas a serem abertas para vários mundos analíticos. Em consonância com o que foi mencionado nesta Introdução, a materialidade foi o dado a possibilitar as análises propostas, não o contrário. Ela própria uma vegana, Rheda é a tradutora brasileira de um controverso autor da defesa animal segundo a abordagem dos Direitos Animais, o advogado Gary Francione. Longe de ser o principal autor na área, Francione é muito criticado por criar cismas internas ao movimento, quando o que se precisa é de coesão. Este autor se soma a essa crítica, o que levou à surpresa de *Humana festa*, por esta obra permitir abordagens bastante amplas. Não proponho, com este trabalho, exaurir as possibilidades de reflexão abertas pelo livro, nem seria possível fazê-lo, mas atendo-me a três pontos de encontro da ética animal: com os movimentos sociais, com o ambientalismo e, mais detidamente, com o feminismo – mormente em sua abordagem ecofeminista de autoras como Ynestra King ou Rosi Braidotti. Da ética animal propriamente, refiro-me a autores como o próprio Gary Francione, além dos filósofos Peter Singer, Tom Regan e Carlos Naconecy.

*Humana festa** apresenta como enredo o relacionamento entre Diogo Bezerra Leitão, herdeiro de pecuaristas, grandes proprietários de terra em vários estados brasileiros, e Megan, uma ativista vegana filha da também ativista e vegana Sybil, uma ecofeminista. Com esta apresentação

* Encontrei como repercussão à obra de Rheda um artigo publicado por Alexandra Isfahani-Hammond, professora de estudos luso-brasileiros na Universidade da Califórnia em San Diego. (ISFAHANI-HAMMOND, Alexandra. “Humana festa”: zooromance interamericano e pós-escravista de Regina Rheda. In: MACIEL, Maria Ester. *Pensar/escrever o animal*: ensaios de zoopoética e biopolítica. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.).

das conflituosas relações que se estabelecem entre as famílias, e no momento em que Diogo adota o modo de vida vegano, descortinam-se outros discursos em diálogo na obra. Os Bezerra Leitão resolvem modernizar suas fazendas, e isso os leva à criação intensiva dos rebanhos, o que significa mais desrespeito aos indivíduos animais e também demissões e mudanças drásticas nas relações de trabalho dos humanos. É então que entram na trama grupos ambientalistas e trabalhadores sindicalizados. De uma forma bastante verossímil, o que vemos no transcorrer dos acontecimentos que envolvem todos esses grupos e essas causas é uma absoluta ausência de comunicação, um solene menosprezo pelas áreas de intersecção existentes entre as diversas lutas. É nesse espaço de hibridização discursiva que fundamento este trabalho, visando a esclarecer e problematizar o resultado desse desdém mútuo.

Para a realização deste trabalho de conclusão de curso, organizei-o em quatro partes. A primeira parte (seção 2), intitulada *Ética Animal: Abolicionismo Pragmático e Sencientismo* traz uma explicação mais elaborada do arcabouço teórico a partir do qual desenvolvo minhas concepções sobre ética e direito animal, e também sobre os teóricos que me permitem travar o diálogo que eu defendo ser necessário com áreas como o ecofeminismo, o ambientalismo e os demais movimentos sociais. Para tanto, alinho o presente trabalho às perspectivas do pós-humanismo e do pós-antropocentrismo, tema da segunda parte (seção 3), intitulada *Ética Animal e Pós-humanismo*. Na terceira parte (seção 4), *Ética Animal e Ambientalismo: uma união possível?*, tento esclarecer a relação problemática entre os discursos e práticas de ambientalistas e de ativistas da libertação animal. Como o livro de Regina Rheda evidencia, e eu pretendo corroborar e esclarecer, quando as práticas ambientalistas e de ética animal se encontram, o diálogo se impossibilita por estarem, cada qual, alicerçados sobre concepções éticas divergentes entre si. Na quarta parte (seção 5), intitulada *Feminismo e libertação animal*, elaboro um panorama, sempre a partir de *Humana festa*, acerca dos debates do ecofeminismo em sua relação – ora explícita, ora potencial – com a ética animal. Esta é a última parte do texto, justamente por ser a linha analítica mais positivamente ampla e capaz de estabelecer pontes entre diferentes discursos e práticas de ativismo social.

2 ÉTICA ANIMAL: ABOLICIONISMO PRAGMÁTICO E SENCIENTISMO

O filósofo australiano Peter Singer é comumente referenciado como o pai do movimento animal. Se essa referência não é exata (e nem ele a estimula), no sentido social, para a academia britânica ela está correta, uma vez que a primeira sociedade de defesa animal formalmente instituída foi a *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals* (RSPCA), em 1824, no Reino Unido. Embora o embasamento e as ações de então não fossem aquelas propostas por Singer mais de um século e meio depois, havia ali o que se pode chamar de embrião do atual movimento animal. Também partiu dos ingleses a criação da primeira sociedade vegana, em 1946, como uma dissidência da sociedade vegetariana, por esta manter seu foco unicamente na alimentação. Se ainda é preciso muita divulgação acerca da própria existência do movimento, também é notável que o primeiro livro com fundamentação anti-especista tenha sido publicado já em 1975, nos Estados Unidos. Trata-se de *Animal liberation*, de Peter Singer. O termo “especismo”, entretanto, fora cunhado poucos anos antes da obra do filósofo australiano, em 1970, pelo psicólogo britânico Richard Ryder, que assim o definiu:

Especismo significa ofender os outros porque eles são membros de outra espécie. Em 1970, eu inventei a palavra em parte para desenhar um paralelo com o racismo e o sexismo. Todas essas formas de discriminação, baseadas como elas são na aparência física, são irracionais. Elas dissimulam a grande similaridade entre todas as raças, sexos e espécies. (RYDER, 1997, apud GORDILHO, 2008, p. 17.).

A teorização acerca do especismo marca a guinada mais importante na história da existência dos grupos animalistas. Singer defende, já em 1975, que o sistema civilizatório que permite, e em alguns casos estimula a exploração animal, existe devido à liberação moral do especismo, assim como a instituição da escravidão de humanos existia pela liberação moral do racismo. Se o racismo é a crença e apologia de que uma raça (ou etnia) humana seja superior às demais, e vai mais além ao afirmar que isso permite a manutenção de desigualdades – com o ponto alto na escravização de outros seres humanos – o especismo é a crença mantida ao longo da construção das sociedades modernas que afirma a superioridade da espécie humana sobre as demais. Singer evidencia a origem do atual pensamento médio acerca da relação entre animais humanos e não-humanos em duas tradições: o Judaísmo e a Grécia antiga. Uma interpretação única feita a partir do texto bíblico do Gênesis fez com que toda a cultura ocidental (judaico-cristã) se permitisse “dominar” as demais espécies. Na

bagagem do pensamento grego antigo, o suporte ao especismo vem de Aristóteles:

As plantas existem para o bem dos animais, e as bestas selvagens para o bem do homem – animais domésticos para seu uso e para comida, os selvagens (ou pelo menos a maioria deles) para comida e outros acessórios, como roupas e várias ferramentas.
Desde que a natureza não faz nada sem propósito ou em vão, é inegável que ela tenha feito todos os animais para o bem do homem.
(ARISTÓTELES, in SINGER, p. 189. - Tradução minha.)

Não obstante, fazendo justiça ao pensamento grego como um todo, Singer encontra em Ovídio, Sêneca, Porfírio e Plutarco as vozes de defesa daquilo que ele chama de “um tratamento bondoso” para com os outros animais. Mas Plutarco, dentre todos, foi aquele que teria subido um degrau em relação ao tratamento ético interespecífico, em uma defesa independente de crenças acerca da transmigração das almas. Ainda de acordo com o filósofo australiano, encontram-se entre os pensadores e santos cristãos alguns defensores do outro animal, como São Basílio, São João Crisóstomo, Santo Isaque e o destaque ficando com São Neote, que sabotava caçadas. Mas eles não tiveram influência suficiente para marcar o pensamento cristão oficial.

A tradição cristã permissiva à exploração animal foi fortalecida pelo resgate da filosofia aristotélica durante a Idade Média. Um Doutor da Igreja e santo mais comumente conhecido em nosso tempo foi um dos principais responsáveis por essa releitura: São Tomás de Aquino. Leitor e divulgador da obra aristotélica, Tomás de Aquino herda o pensamento do filósofo grego e chega a referenciá-lo em sua obra *Suma Teológica*, ao afirmar que “Coisas como os vegetais, os quais simplesmente têm vida, são todas iguais para os animais, e todos os animais são iguais para os homens. Portanto não é ilícito se homens usam os vegetais para o bem dos animais, e os animais para o bem do próprio homem, como o Filósofo assevera (Política I, 3).” (In SINGER, p. 194 – Tradução minha.). Tão grande era a importância atribuída pelo santo a Aristóteles, que o chamava apenas de “o Filósofo”. Teologicamente, a desconsideração de Tomás de Aquino pelos animais não-humanos se explica pela sua categorização dos pecados em um esquema moral: pecados contra Deus, pecados contra si mesmo, e pecados contra o próximo – não há categoria para o não-humano. O Papa Pio XII chegou a proibir a criação de uma sociedade protetora dos animais em Roma, por temer a disseminação da ideia de que animais não-humanos sejam portadores de algum direito, ou de que “os homens tenham obrigações em relação aos humanos” (FELIPE, 2007, p 234.).

Se o estatuto moral dos animais não-humanos na corrente dominante do cristianismo

não mudou, desde São Tomás de Aquino, por outro lado, Sônia T. Felipe comenta alguns teólogos contemporâneos que revisitam e revisam o texto do gênesis segundo a Bíblia. Em seu “Ética e experimentação animal” (2007), a filósofa fala do teólogo e sacerdote anglicano Andrew Linzey. Ele é fundador do *Oxford centre for animal ethics*, criado em 2006. Linzey, segundo Felipe, “propõe que a noção convencional de *domínio*”, o domínio dado por Deus ao homem na primeira saga do Gênesis – tão cara à tradição da Igreja Católica, seja interpretada como *responsabilidade* e não como direito de matar, nem para comer, nem para punir, nem para livrar-se a si mesmo de um peso insuportável.” (FELIPE, p. 233). Outro teólogo, o sacerdote da Igreja Reformada Karl Barth entende que a dieta prescrita pelo deus bíblico aos homens foi o vegetarianismo (id.).

O segundo viés de obscurantismo a reforçar o especismo, e o mais forte atualmente, é o da ciência moderna. Após a permissão e o convite de Descartes ao uso irrestrito de animais não-humanos, vistos por esse filósofo como máquinas biológicas destituídas de dor ou emoções, cientistas das mais diversas áreas têm se apegado ao vivisseccionismo como um marco fundante das ciências biológicas e médicas. Singer e Felipe refutam com maestria a crença na necessidade do uso de animais na ciência, para citar apenas os dois filósofos tratados até o momento. Recentemente, surgiu uma onda de revisão desta crença atroz no meio científico, com a publicação do manifesto *Cambridge declaration on consciousness*, assinado pelos maiores expoentes da neurociência da atualidade, e que tem como membro de honra Stephen Hawking. O neurocientista canadense Philip Low, porta-voz para a divulgação do manifesto, resume o impacto em potencial do texto, afirmando em entrevista que “não é mais possível dizer que não sabíamos”, referindo-se à senciência nos animais explorados para fins (pseudo)científicos, além de dizer que provavelmente se tornaria vegano. Somadas à publicação da *Cambridge declaration* no ano de 2013, as palavras de Peter Singer na obra inaugural do movimento anti-especista tomam uma dimensão ainda maior:

Se nós podemos ver que as gerações passadas aceitaram como corretas e naturais atitudes as quais nós reconhecemos como camuflagens ideológicas para práticas de benefício próprio – e se, ao mesmo tempo, não pode ser negado que nós continuamos a usar animais para promover nossos próprios interesses menores em violação aos seus interesses maiores – devemos ser levados a adotar uma visão mais cética dessas justificativas de nossas próprias práticas as quais nós mesmos temos tomado como corretas e naturais. (SINGER, 1975, p. 186. - Tradução minha.)

Se as crenças religiosas aqui citadas dão a um deus criador o domínio sobre tudo o que

há, e tornam o homem seu mandatário para a realização deste domínio, por outro lado o especismo redundava, naturalmente, na construção das teorias antropocentristas, do “homem como medida de todas as coisas”, axioma emprestado ao sofista Protágoras (século V a.C.). Séculos dividem as concepções teocêntricas e antropocêntricas do mundo mas, para toda a natureza não-humana, as condições não sofreram grandes alterações.

Os filósofos Sônia T. Felipe e Gary Francione (em sua defesa de Direitos) mantêm postura crítica em relação a Peter Singer, em razão de sua filiação à ética utilitarista. O que nos permitimos aqui é a defesa de uma ética senciocêntrica – senciência compreendida como capacidade de sensibilidade e consciência – a partir de Peter Singer, abolicionista, e de sua abordagem de direitos, no que diz respeito ao estatuto moral dos animais não-humanos, passando, estes, de *propriedades* a *pessoas*. Não nos filiamos, por outro lado, a uma perspectiva bem-estarista (dos chamados “abates humanitários”), embora Singer defenda o uso de animais em algumas situações – como quando se abstém de opinar na questão médica. Por outro lado, ele explica, de forma clara e honesta, em linguagem utilitarista (ou neoutilitarista), que segundo sua corrente de pensamento, um animal que houvesse vivido uma vida plena e que tivesse sua existência cessada de forma absolutamente indolor poderia estar no prato de um utilitarista. Mas Singer faz essa explanação para evidenciar que tal prática seria totalmente irreal e impossível, dado o número de seres humanos que ainda demonstram interesse em comer pedaços de outros animais e ao custo que essa criação teria.

No que diz respeito à minha abordagem sencientista, considero que as regras preconizadas por Taylor da não-maleficência e a da não-interferência (FELIPE, 2009) aplicam-se aos animais não-humanos, enquanto não pode haver aplicação da não-maleficência aos seres não pertencentes ao reino *animalia*. Ora, isso não significa a subscrição à agenda de exploração dos ecossistemas naturais promovida pelo antropocentrismo, uma vez que é do interesse dos indivíduos animais que esses ecossistemas sejam protegidos, o que nos obriga também em relação a esses meios naturais. Para exemplificar, um ativista social do abolicionismo animal segundo a ótica aqui apresentada denunciaria o corte de árvores no meio urbano, por seu potencial de interferência e maleficência à vida animal (inclusive a humana). Como abolicionista, minha abordagem toma emprestada ao filósofo estadunidense Tom Regan a extensão aos animais não-humanos da premissa ética do valor inerente dos indivíduos. É nesse viés complementar entre conceitos de Singer, Regan e Francione que me insiro. Entendo que é preciso agir pelos Direitos Animais e pela abolição da exploração dos indivíduos animais não-humanos conjugando-se o discurso do direitos com práticas concretas,

que resultem em mudanças para os animais que estão em situação de exploração neste momento. Mudanças aparentemente singelas e graduais vão preparar a opinião pública e trazer mudanças reais para os explorados. Por outro lado, há questões jurídicas de suma importância, como no contexto brasileiro, em que uma lei federal “bem-estarista” pode impossibilitar a abolição de uma prática de exploração por leis estaduais, por exemplo. Essas especificidades devem ser consideradas sempre, mas a defesa jurídica não entrará em foco neste trabalho.

O filósofo brasileiro Carlos Naconecy, em seu artigo “Bem-estar ou libertação animal? Uma análise crítica da argumentação anti-bem-estarista de Gary Francione” acusa Francione de especista, e explica o conceito de Abolicionismo Pragmático. Para retomar alguns conceitos, vejamos a ótica apresentada por Naconecy. O bem-estarismo, propriamente, é praticado pela *World Society for the Protection of Animals** (WSPA), que defende o chamado “abate humanitário” de animais, e melhorias nas condições dos animais criados para o consumo humano, mas não explicita nenhuma orientação ética abolicionista, ou vegetariana, apenas a promoção do bem-estar animal.

Por outro lado, a PETA (*People for the Ethical Treatment of Animals***) defende seguidamente leis de melhorias das condições dos animais não-humanos explorados, como aumento de gaiolas ou o fim da criação em baterias (locais extremamente pequenos e insalubres), mas tem como lema *Animals are not ours to eat, wear, experiment on, use for entertainment, or abuse in any other way****. Se a PETA defende leis que são bem-estaristas, não abandona sua natureza abolicionista por isso. De fato, a PETA e qualquer ativista da libertação animal não defende leis de abolição porque elas nem sequer são uma opção em nosso contexto atual. Segundo o argumento de Francione, leis bem-estaristas apenas deixariam os responsáveis por financiar as diversas formas de exploração mais confortáveis, por enxergar uma suposta melhora na vida dos animais em cativeiro – e isso distanciaria a sociedade do ideal abolicionista.

Para citar um exemplo real, peguemos os casos da China e da Suécia. Enquanto o primeiro talvez seja o pior país para os animais não-humanos, onde leis bem-estaristas começam apenas recentemente a serem cobradas por grupos de ativistas, a Suécia já abandonou as baterias de gaiolas de confinamento de galinhas e porcas. Isso significa menos

* Sociedade Mundial para a Proteção dos Animais

** Pessoas pelo Tratamento Ético dos Animais

*** *Animais não são nossos para comer, vestir, fazer experimentos, usar para entretenimento, ou abusá-los de qualquer outra forma.*

lucro para os criadores, que bateram fortemente contra a aprovação da lei. E significa que uma parcela significativa da sociedade, de juristas, considerou o bem-estar daqueles animais. Somos levados a crer que a sociedade sueca seja mais compassiva em relação aos animais do que a chinesa, e uma sociedade com ideais de solidariedade interespecies só pode estar mais próxima da abolição do que outra, de crueldade e indiferença extremas. Para Gary Francione, a defesa de leis bem-estaristas afastariam o ideal abolicionista da perspectiva social, logo, quanto mais cruel for uma sociedade, mais próxima da abolição ela estará, segundo seu raciocínio, o que me parece absurdo. Leis abolicionistas só serão possíveis quando a sociedade tiver um acúmulo de discussão acerca da possibilidade de direitos para os animais não-humanos, e isso não se dará da crueldade para a abolição, senão em graus, o que nos levará a passar por um meio-termo bem-estarista.

Carlos Naconecy ainda exemplifica de outra forma: se um abolicionista da escravidão humana, no Brasil, defendesse janelas maiores nas senzalas dos escravos no século XIX, para proporcionar um maior bem-estar aos cativos, isso seria contraproducente; mas somente porque no século XIX já existia uma corrente social significativa se fazendo ouvir contra a escravidão dos africanos. Tal proposta seria positiva, digamos, no século XVII, quando a abolição ainda estava distante, e o ideal pouco difundido.

Naconecy divide o movimento animal em três grupos distintos: Bem-estarismo (não abolicionista), Abolicionismo Fundamentalista (não admite melhorias nas condições dos animais explorados no presente) e Abolicionismo Pragmático (admite a defesa de leis bem-estaristas no presente para possibilitar o abolicionismo no futuro). O conceito de Abolicionismo Pragmático é de Sztybel, que, em seu artigo *Animal Rights Law: Fundamentalism versus Pragmatism* e Naconecy cita sua ideia nuclear através do pensamento de que “Devemos produzir o que é melhor para os seres sencientes em todos os momentos” (apud NACONECY, 2009, p. 255.). Em vez disso, Francione usa os animais que são explorados no presente para, segundo sua crença de que maior crueldade significa maior proximidade da abolição, servirem ao ideal abolicionista. Isso é uma defesa especista, afinal passa por cima dos interesses de animais que estão sofrendo através da negação dos seus direitos mais básicos, como locomoção, alimentação etc., para uma hipotética libertação de outros animais no futuro.

3 ÉTICA ANIMAL E PÓS-HUMANISMO

O humanismo busca suas fontes na filosofia pré-socrática, em Protágoras de Abdera. É desse sofista o princípio do *homo mensura*, o homem como medida de todas as coisas. Esse princípio preparou as bases de uma filosofia que tem o homem como a fonte e o fim de todos os valores e, repetido ao longo dos séculos, levou à crença de que o mundo natural (a natureza não-humana) só tem valor instrumental, na medida em que possa ser manipulado para os interesses dos homens.

Partindo-se dessa premissa, podemos propor o início do debate pós-humanista como uma busca por “evidenciar os efeitos colaterais desta fé incondicional que não conseguiu atribuir igualdade e dignidade a todos os seus cidadãos”, como afirma Tagore Trajano de Almeida Silva, em artigo intitulado “Direito animal e pós-humanismo: formação e autonomia de um saber pós-humanista”, publicado na Revista Brasileira de Direito Animal (2014, p. 165.). Afinal, após séculos de domínio da ética antropocêntrica sobre filósofos e intelectuais, a corrente não logrou sucesso em diminuir radicalmente as injustiças entre humanos (intraespecíficas). Se o humanismo busca o que iguala a espécie, o pós-humanismo se ocupará da ética das diferenças.

Para se pensar diferenças, e mais, para se considerar o discurso ético a partir da inclusão do outro não-humano, é preciso fugir à ótica das dicotomias “sujeito/objeto, Deus/Diabo, bom/mau, socialista/capitalista, republicano/democrata, alto/baixo, belo/feio, covarde/corajoso, prazer/dor, reformista/revolucionário e carnista/vegetariano” (SILVA, 2014, p. 166.). Dessa forma,

Falar de pós-humanidade, portanto, é retratar o que está no limiar humano, visando construir um panorama valorativo inclusivo, em que se consideram as diferenças não como um elemento distante, mas, ao contrário, como um elemento com o qual se possa celebrar as diversidades que constituem o todo. (SILVA, 2014, p. 166)

Parece-me, portanto, natural, que a ética animal abolicionista busque no pós-humanismo os fundamentos para se enfrentar os esquemas de dominação existentes entre raças, gêneros e orientação sexual da forma como são transpostos às relação interespecíficas, assim como da relação com o todo não-humano.

Segundo a linha do etólogo e filósofo italiano Roberto Marchesini, o pós-humanismo define-se não pela superação do humano, como querem partidários de um discurso um tanto

vago, quando não perigoso, de apologia ao transumano, mas sim pela transcendência dos ideários humanistas no contexto da ética analítica contemporânea, das redefinições das alteridades e novas configurações que se fazem necessárias. O pós-humano, portanto, não seria sinônimo do além-do-humano nietzschieniano. Se o antropocentrismo constitui um ideário que ganha força a partir da Renascença, e posteriormente com a Revolução Francesa, ao tomar emprestado o axioma de Protágoras, os estudiosos do pós-antropocentrismo entendem tal máxima como o grau zero das estruturas de dominação que passaram a ser combatidas de forma organizada nos séculos dezanove e vinte.

Feminismo, igualdade racial, anti-homofobia, antiespecismo, cada um com suas particularidades e a seu tempo, identificariam no antropocentrismo a raiz da estrutura de poder que buscam combater. Em primeiro lugar, porque quando se dizia que “o homem” devia ser a medida dos valores, era de fato apenas o homem, entendido como o conjunto de membros do gênero masculino da espécie, e não a humanidade como um todo. Em segundo lugar, não é qualquer homem, mas aquele dotado de uma especificidade, conforme compreendido nas sociedades ocidentais pós-Revolução Francesa: branco, heterossexual, judaico-cristão e ocidental. Como ficou claro, as mulheres foram excluídas de início dessa resolução lógica da equação ética que se queria apresentar. Mas, juntamente com as mulheres, toda a natureza não humana também ficou de fora do círculo de possíveis atores sociais nas sociedades de então, desde o século XVIII até a contemporaneidade.

Segundo a concepção da filósofa italiana Rosi Braidotti (2006), o pós-humanismo surge da busca por alternativas de interface entre a moral filosófica e a ética pós-estruturalista no contexto biotecnológico das sociedades contemporâneas. Uma fuga, a um só tempo, do neodeterminismo como resposta liberal à biologia molecular e à genética assim como uma resposta não-unitária (e não individualista) aos discursos de imanência da subjetividade (compreendida como monolítica) que ganham força na ala conservadora após projetos como o Genoma Humano. O discurso neoconservador se apropria desses construtos científicos como forma de endossar a ideia de uma subjetividade unitária; essa defesa é oposta à teoria de Braidotti da subjetividade nomádica, e de “múltiplas pertencas” (BRAIDOTTI, 2006).

Minha posição em favor da complexidade promove uma ênfase contínua na ética radical das transformações e muda o foco de uma subjetividade unitária para uma outra nômade, assim investindo contra a veia do conservadorismo neo-liberal contemporâneo. Isso rejeita o individualismo, mas também afirma uma distância igualmente forte do relativismo ou do derrotismo niilista. Uma ética sustentável para um

sujeito não-unitário propõe um maior senso de interconexão entre o indivíduo e os outros, incluindo os outros não-humanos, através da remoção do obstáculo do individualismo autocentrado. (BRAIDOTTI, 2006, p. 34. - Tradução minha.)

Muito distinto das acusações de relativismo vulgar por parte dos neoconservadores, o que Braidotti postula é uma ética nômade, em que as múltiplas alteridades possam ser consideradas em seus locais; e isso apenas reforça, não renega, o axioma que afirma “*nós* estamos *nisto* juntos”. Mas redimensiona, outrossim, o valor de “*nós*”, em seu caráter nômade, e inclui o “isto” no panorama de intersubjetividades.

4 ÉTICA ANIMAL E AMBIENTALISMO: UMA UNIÃO POSSÍVEL?

O movimento ambientalista tem suas origens em formas difusas e não-coesas de reivindicação por mudanças no modo predatório vigente até hoje em relação aos “recursos naturais”. Embora houvesse tentativas de estabelecimento de diálogos nesse mesmo sentido, pode-se afirmar que foi em algum momento entre o período pós-guerras e o surgimento dos movimentos de contracultura dos anos 1960 que se estabeleceu aquilo que hoje se chama de ambientalismo. A agenda da contracultura conforme irradiada dos Estados Unidos, principalmente quando dos levantes contra a Guerra do Vietnã, e após, com os acontecimentos políticos de 1968 na França, com a construção de pautas mais amplas (como a discussão dos gêneros, das liberdades sexuais, além de políticas etc.) criou um clima propício para o enriquecimento do discurso ambientalista. Podemos localizar no período citado a criação das duas organizações consideradas as maiores representantes do movimento ambientalista em escala global, a *World Wide Fund for Nature* (WWF), em 1961, e o Greenpeace, em 1971.

A fim de estabelecer um compartilhamento claro de conceitos, quero esclarecer a que me refiro quando falo em ambientalismo, neste capítulo. Como a autora Ynestra King (1989) aponta quando comenta a relação entre feminismo e ética ambiental no ecofeminismo, o ambientalismo diz respeito a teorias e práticas de defesa do meio ambiente, entendido através de seus ecossistemas, mas sempre sob uma perspectiva antropocêntrica.

A diferença entre ambientalistas e ecologistas é revelada na própria terminologia: ambientalistas referem-se à natureza não-humana como “o ambiente”, o ambiente dos seres humanos, ou “recursos naturais”, aqueles recursos para o uso humano. O “manejo ambiental” busca garantir que esses recursos não sejam exauridos em um nível que desacelere a produtividade humana. Ambientalistas aceitam a visão antropocêntrica de que a natureza existe somente para servir aos fins e propósitos humanos. (KING, 1989, p 119-120. – Tradução minha.)

Há um princípio entre as ciências biológicas chamado homeostasia. Trata-se do equilíbrio dinâmico que permite a manutenção da existência de um dado sistema, como um bioma – o pampa sul-americano, por exemplo –, equilíbrio esse que se estabelece nas relações entre indivíduos de espécies vegetais e animais, além dos fatores abióticos (relevo, clima etc.). Quando um bioma está em desequilíbrio, o que pode levar ao risco de extinção, um ambientalista defenderá o restabelecimento das condições anteriores aos fatores que tenham levado a tal desequilíbrio, como manejo de espécies, para citar um exemplo. Mas essa

interferência será proposta sobre dois pontos basilares do ambientalismo, sendo que apenas um deles precisa ser contemplado para que se justifique o trabalho no bioma: o valor instrumental dos elementos ali contidos para o usufruto humano (a madeira das árvores, as águas de um rio, animais mortos para a alimentação carnista*, ou até fatores mais complexos, como redes de polinização), ou o ideal conservacionista.

O conservacionismo centra-se na crença de que as sociedades contemporâneas devem se esforçar para manterem os ambientes naturais o mais próximos da sua formatação original, geralmente em razão da premissa apresentada anteriormente, do valor instrumental da natureza não-humana. Um ambientalista comum não hesita em liberar temporadas de caça para preservar o equilíbrio de um bioma. O equilíbrio, aqui, é um dogma, um fim que justificaria todo e qualquer meio, diria um defensor da ética animal.

Isso significa que os diferentes grupos de defesa animal, mesmo que haja divergências de pensamento (bem-estarismo, abolicionismo, utilitarismo), se estão incluídos em uma defesa ética, fundamentada em princípio de cuidados ou de direitos, estarão em caminhos divergentes dos ambientalistas. As organizações citadas, WWF e Greenpeace, exemplificam claramente essa separação existente entre as teorias e práticas do movimento animal e do ambientalismo: a despeito da relação existente entre consumo de carne, ou indústria do couro, e poluição ambiental, nenhuma das duas recomenda oficialmente o vegetarianismo a seus membros. Aliás, a rejeição dogmática a tudo quanto seja “artificial” (plásticos etc.) leva ambientalistas a preferirem o uso de couro, lã natural e tudo o mais que redunde na exploração dos animais não-humanos.

Dentre os exemplos apresentados na obra *Humana festa*, um deles surge em uma das assembleias realizadas na venda de Norato, ao congregar um ambientalista, um diretor sindical, um líder do Movimento Sem-Terra e funcionários da Fazenda Mato Grosso, dos Bezerra Leitão. Goiabeira, o ambientalista, reage à ideia de se soltarem os mais de mil porcos submetidos à criação intensiva na mata da fazenda afirmando que, “Do ponto de vista ecológico, a libertação dos mil porcos é uma péssima ideia.” (p. 205). Sua defesa está ecologicamente em dia: o porco é um animal que se reproduz com muita facilidade, a mata era pequena, e, portanto, eles desequilibrariam e poderiam levar ao colapso daquele

* O termo carnista é usado pela psicóloga social Melanie Joy em seu livro *Why we love dogs, eat pigs and wear cows* (2011). A autora explica que os termos 'onívoro' e 'carnívoro' se referem uma disposição psicológica, ao invés de uma escolha ideológica. Assim, um onívoro é um animal, humano ou não-humano, que pode ingerir tanto plantas ou animais e carnívoro é um animal que precisa ingerir carne para sobreviver (dados fisiológicos). Enquanto a expressão “comedor de carne” foca no comportamento de comer carne, como se fosse um ato à parte de um sistema de crenças quando se consome animais.

ecossistema. A pontualidade de seu argumento só é defensável por não estarem os porcos jamais no centro de sua consideração.

Além disso, o enredo nos traz dados concretos para que não seja realmente uma boa ideia soltar os suínos na mata da fazenda, pois eles seriam facilmente recapturados, em sua maioria, pelo pecuarista. O que eu busco evidenciar, aqui, é justamente o fato de que aqueles indivíduos não-humanos jamais são vistos como detentores de direitos. Para essa ação direta que estava sendo planejada, como forma de onerar o fazendeiro, Pé-de-Anjo, o diretor do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Perobinha do Campo, tinha outros planos para os porcos:

- Pois é, Goiabeira está coberto de razão. Até porque os animais selvagens que poderiam comer os porcos e controlar sua população foram exterminados pelo fazendeiro há muito tempo. É aí que entram os voluntários para a ação direta, né?, ficando com os porcos que conseguirem pegar para matar a própria fome, ajudando a manter o equilíbrio ecológico da mata, percebeu, dona Orquídea? (RHEDA, 2008, p. 206)

Com um discurso ecologicamente ilibado, Pé-de-Anjo desconsidera os indivíduos não-humanos envolvidos por aquela ação. Isso porque ali, para aqueles atores sociais, os porcos eram apenas propriedade do grande pecuarista, portanto espólio em potencial para os militantes.

O projeto de agronegócio globalizado é representado na obra pela empresa Holy Hill, em uma clara referência à multinacional Monsanto, maior responsável pela indústria de venenos agrícolas, rações, complementos medicamentosos para a pecuária etc. O que os membros da assembleia buscam é construir uma alternativa ao pacto realizado pelos Bezerra Leitão com a Holy Hill. O insucesso das tentativas, que encontra eco em nossa sociedade, se dá, em grande parte, pela total desarticulação dos interesses defendidos pelos próprios membros da assembleia. Isso se evidencia na fala de Pé-de-Anjo, líder dos trabalhadores rurais, quando diz no momento de um difícil diálogo:

– Questão de ordem! Sem dispersão, por favor. Vamos voltar à pauta. Eu quero dizer o seguinte. Com biotecnologia ou sem biotecnologia, com destruição de ambiente ou sem, o pobre precisa dar de comer à sua família. **Eu e os companheiros por mim representados trabalharíamos com muito gosto nas instalações modernas de Bezerra Leitão**, se o filho-da-puta nos desse uma oportunidade. Mas nos tornamos obsoletos. Vamos ter de deixar sua fazenda. (p. 196. Grifo meu.)

A autora nos apresenta, já no início do livro, uma personagem bastante curiosa. Trata-se de dona Orquídea, uma trabalhadora do campo, iletrada e tosca, que nutre uma compaixão instintiva para com os animais da fazenda. Tanto que Orquídea é vegana, embora nem sequer conheça tal nomenclatura. É através dela que se fazem ouvir os interesses básicos à vida dos indivíduos não-humanos, quando ela diz, após Pé-de-Anjo: “Acho justo fazer a ação direta para diminuir o lucro de Bezerra Leiteiro. Mas acho injusto judiar e se aproveitar dos bichos para fazer a justiça dos homens.” (p. 207). Verossímil ou não, a voz de Orquídea, expressa as palavras de qualquer ativista da ética animal. A reflexão da personagem segue, considerando o papel relegado aos não-humanos em meio às disputas de classes sociais humanas:

A imagem de Mortandela [porca de estimação de Orquídea] condenada à morte, empestada de remédios e imobilizada em um cercadinho de metal, deu a dona Orquídea um tipo de dó que, nas manteigas-derretidas feito ela, costuma ser acompanhado de náuseas. Dona Orquídea controlou o mal-estar e matutou. Ganhasse rico, ganhasse pobre, os animais sempre saíam perdendo. Mas isso não queria dizer que ela não devia fazer nada para ajudá-los. Ao contrário, dona Orquídea sentia necessidade, quase uma comichão, de fazer alguma coisa. (id. p. 208)

O fundamento ético para a defesa de uma postura senciocêntrica, como espero ter esclarecido no primeiro capítulo deste trabalho, só será tangível uma vez que tenhamos vencido o antropocentrismo. Enquanto o ambientalismo já se tornou um discurso difundido entre diversos meios, inclusive o político, o que não significa um movimento significativo por adotar as premissas teóricas na prática, a ética animal ainda não tem o mesmo trânsito. É claro que o fato de um movimento ser conhecido não redundará necessariamente em sucesso para a causa. E, nesse sentido, o movimento animal faz bem em não abrir mão de seu radicalismo. No campo público é onde ocorre o maior número de conflitos entre ambientalismo e ética animal, justamente porque o primeiro já tem fácil acesso a inúmeros setores, e esse mal-entendido entre ambos sempre prejudica ao movimento animalista.

5 FEMINISMO E LIBERTAÇÃO ANIMAL

Sexismo e especismo, assim como o racismo, compartilham uma característica que os une enquanto crenças dogmáticas: baseiam-se em qualidades arbitrárias para valorar um gênero, espécie ou raça sobre todas as demais. E isso só foi possível ao longo da história da humanidade pela herança do antropocentrismo, ou androantropocentrismo (o gênero masculino da espécie humana na fonte e como centro das considerações morais). Aliás, embora indefensável sob os parâmetros éticos da ética animal, os três ainda persistem. Muitas vezes a comparação entre especismo e racismo tem causado desconforto entre os movimentos, mas isso é compreensível. Um eticista animalista que trace a analogia sem uma explicação clara pode levar seu interlocutor a crer que a visão desse teórico seja progressista vulgar, ou seja, de que a causa da igualdade racial já estaria vencida, e assim poderíamos partir para uma “próxima pauta”. O que defendo é que não há passo ordenado a se seguir, mas que as causas dialogam entre si o tempo todo. O racismo, como o machismo, domina nossas sociedades, basta que saibamos aproveitar o potencial dialético das lutas por direitos para estabelecer as correspondências necessárias.

Mas há outra razão para o desconforto de ativistas do movimento negro, e também de feministas, para com a ética animal. Esses grupos lutaram, ao longo de suas histórias, contra uma narrativa ética que os aproxima aos animais não-humanos como forma de negar sua humanidade. Foi assim com a escravidão africana no Brasil, quando a defesa da manutenção dessa instituição nefasta era feita pela negação da humanidade dos negros, e mesmo pela afirmação de que não tinham alma, no discurso religioso de então – argumento atualmente usado contra os animais não-humanos. Esses pressupostos calcados na superioridade racial também ocorreram quando das análises que evidenciam similaridades entre o processo de desumanização do discurso nazista em relação a judeus, ciganos e demais perseguidos pelo regime hitlerista. A causa é a mesma, o discurso oficial (nazista) aproximava seus perseguidos de uma mal construída “animalidade”.

Às mulheres também foi – e continua sendo – negada a cidadania plena por supostas características que as aproximariam a uma “animalidade”, sempre por meio de dicotomias como razão e emoção, mente e corpo, equilíbrio e instabilidade, força e fraqueza. Urge uma teoria que dê conta das formas de exploração que possuem embasamento em uma mesma estrutura profunda de exploração, tanto em suas retóricas de dominação quanto na práxis

diária. É preciso de um campo teórico que reconheça a estrutura comum de dominação, mas sem desrespeitar as particularidades de cada luta. O ecofeminismo é capaz de lograr sucesso nessa empreitada. Nas palavras da teórica do ecofeminismo Ynestra King (1989),

[...] a terra é usada para aumentar o cultivo para pagar as dívidas nacionais em vez de pela comida para alimentar pessoas. Animais são maltratados e mutilados de formas horríveis para testar cosméticos, drogas e procedimentos cirúrgicos. [...] nossa teoria e política feminista deve levar tudo isso em conta não importa o quanto ansiamos por oportunidades que nos têm sido negadas nesta sociedade. Qual é o sentido em se tomar parte da igualdade em um sistema que está matando a todos nós? (KING. apud JAGAR; BORDO, 1989, p. 115. – Tradução minha.)

Enquanto outras formas de feminismo, como o feminismo liberal ou o radical racionalista, buscam igualdade em relação aos homens através da inserção de mulheres no sistema econômico, social e cultural como ele está, mitigando as diferenças em nome da igualdade entre os gêneros. O ecofeminismo faz um chamado à dialética da diferença. Em sociedades tomadas e definidas por dicotomias dominantes, ecofeministas fazem um apelo a que se escolha um lado, o lado do que é tido por feminino, animal e natural. Não é gratuita essa escolha, mas sim fundamentada na visão de que esse dualismo (mulher e natureza contra homem e racionalismo) é fruto da própria cultura patriarcal. Essa perspectiva não reforça a dicotomia, como num primeiro momento pode parecer, mas é uma saída estratégica para se ir a fundo nas mudanças dos sistemas de opressão que “estão matando a todos nós”.

Para usar um exemplo citado por Ynestra King (1989, p. 121), há a relação de feministas com a maternidade. Temos basicamente dois posicionamentos: feministas liberais criticam qualquer tentativa de se diferenciar a maternidade da paternidade. Isso, no mundo prático, tem influenciado tribunais na entrega da guarda de crianças aos pais e não às mães. É claro que não se defende o direito de mães abusivas contra pais amorosos. Mas, longe de esta ser uma visão de que “biologia é destino”, são as mulheres quem geram as crianças, e em virtualmente todas as culturas humanas são elas quem são as maiores responsáveis pelo cuidado e criação de seus filhos. Negar isso é abrir mão de uma particularidade que pode empoderar as mulheres sem que haja um enfraquecimento do patriarcado. Mais pontualmente, a questão de base desse posicionamento está na luta feminista pelos direitos sobre o próprio corpo, em questões como a gravidez e o aborto.

Ainda segundo as palavras de King, “as sistemáticas difamações das classes trabalhadoras, das pessoas de cor, das mulheres e dos animais estão todas conectadas ao

dualismo básico que reside na raiz da civilização ocidental.” (p. 115 – Tradução minha.). Em uma negação às teorias de formulação do feminismo moderno que buscam imperativos universais de igualdade, e que reprimem as defesas do pessoal enquanto político, corrente já ultrapassada, o ecofeminismo busca o contraditório capaz de construir as mudanças na sociedade patriarcal por meio dessa mesma pessoalização. É sintomático que um movimento social que luta por esclarecer a sociedade afirmando, corretamente, que o feminismo não declarou guerra aos homens, mas sim ao patriarcado, continue crendo que a inclusão da agenda ecológica (holística e não ambientalista) em sua pauta signifique uma declaração de guerra da natureza contra a humanidade.

A agenda ecofeminista é necessariamente anticapitalista, na medida em que o capitalismo potencializa o pensamento racionalista que defende que a ciência e suas tecnologias são inerentemente instrumentos progressistas, quando estes são apenas instrumentos, que só poderão ser adjetivados conforme seu uso. Essa crença capitalista redundante sempre no desrespeito às culturas e práticas ancestrais, como espiritualidades, medicina natural etc.

5.1 RELAÇÕES DE GÊNERO EM “HUMANA FESTA”

Quando Diogo e Megan são apresentados ao leitor, eles estão em uma situação curiosa. Megan marca pontos em um caderno cada vez que o namorado comete um deslize especista. É interessante notar a interseção entre machismo e especismo, em especial em xingamentos como os que Diogo usa no trânsito, apenas mentalmente, para não perder mais pontos para a namorada:

Diogo breiou o carro para não atropelar uma obesa que decidira passar para o outro lado da avenida, fora do sinal. Sua leitoa branquicela, sua anta, baleia assassina, vaca leiteira, elefanta, hipopótamo, vociferava no cérebro dele o repertório de abusos proibidos. (RHEDA, 2008. p. 17)

A partir das escolhas de Diogo podemos refletir sobre as supostas ofensas culturalmente difundidas, que ofendem sempre ao outro que não é homem cisgênero e heterossexual, ou seja, mulheres, homossexuais, transexuais, e muitas vezes com um apelo ao discurso da “animalidade” de tais grupos – o que os leva a serem menos humanos, na lógica dualista que

apontamos anteriormente. Ou seja, mesmo quando se pretende ofender a um homem, ofende-se a uma mulher ou outros grupos.

Uma das questões pragmáticas que surgem da obra é a personalidade e a vida de Sybil, mãe de Megan. Ela própria uma ativista feminista dos Direitos Animais e, posteriormente, ecofeminista. Sybil é apresentada com uma aura de pureza, desde seus hábitos de consumo, até sua moradia, tudo muito correto, do seu ponto de vista ativista.

“Sybil tinha apenas móveis velhos, herdados da família, ou adquiridos em feiras de antiguidades. Só comprava roupas de segunda mão, e em caso de extrema necessidade. Megan dissera a Diogo que sua mãe gostava de viver com o mínimo necessário para dedicar o máximo de tempo aos prazeres e à obrigações que valiam à pena, sem desperdiçar recursos naturais nem aumentar a poluição do planeta.” (Idem. p. 34)

Por outro lado, Sybil é uma feminista herdeira, sem preocupações imediatas de sobrevivência. Sua relação com as causas que defende é resumida por Megan a Diogo na referência a um acontecimento do passado:

Megan também contara a Diogo sobre um vídeo em que Sybil aparecia nua, pintada como um leopardo, dentro de uma jaula na frente da loja Macy's, em Nova York, em pleno inverno, para protestar contra o comércio de peles.

- Eu tinha dez anos quando gravei o vídeo – soara a voz de um mormaço saudoso. - No mês seguinte, na feira de ciências da escola, fiz uma exposição sobre o sofrimento e a morte dos animais usados em pesquisas científicas, roupas, comida e diversão. Estava nos meus planos incluir, na apresentação, um vídeo com uma entrevista do filósofo Tom Regan. Mas, na última hora, resolvi substituir a entrevista pelo vídeo com o protesto da mamãe. O meu estande se encheu de moleques. As monitoras demoraram um pouco para perceber o que estava acontecendo. Quando apareceram para desligar meu vídeo, foram vaiadas pelo público.

Diogo pudera compreender muito bem o motivo da vaia. Tanto a defesa dos animais quanto a apreciação de um nu feminino eram causas pelas quais qualquer cidadão que se prezasse, jovem ou adulto, deveria lutar. (p. 44)

Mas alguns anos após o protesto, Sybil mudaria de pensamento sobre a tática abordada. O livro cita uma palestra em que

- A palestrante apontou paralelos entre o uso dos corpos dos animais na indústria das peles e alimentos, e uso dos corpos das mulheres na indústria da propaganda. A coxa da galinha no prato, a coxa da mulher no pôster. O corpo da leitoa no forno, o corpo da mulher ao sol. A tigresa na jaula, a mulher de pose felina. [...] - Esse tipo de coisa. Quer dizer, tanto os corpos dos animais quanto os das mulheres são tratados como mercadoria. Mamãe chegou à conclusão de que o uso da nudez feminina como uma propaganda para conquistar adeptos à causa animal é um recurso incoerente e reacionário. Nunca mais participou de manifestações públicas. (p. 45)

O relato sobre a conduta de Sybil lembra a de qualquer ativista do movimento animal e das reações de ecofeministas contra alguns protestos promovidos pela PETA. Essa organização gerou muita polêmica (apesar de que, verdade seja dita, isso gerou boas discussões) ao lançar mão de propaganda que pode facilmente ser classificada como machista, ao levar mulheres incluídas nos padrões de beleza contemporâneos a vias públicas vestidas somente com folhas de alface, por exemplo. Por outro lado, modelos e atrizes tem emprestado sua imagem à PETA como forma de divulgar o vegetarianismo. Como eu disse anteriormente, é verdade que são propagandas machistas, apoiadas em ideias de beleza e de exposição do corpo feminino. Mas o debate foi gerado, e talvez chegando a um público que estaria insensível de outra forma. Numa visão holista como a que apresento ao longo deste trabalho, penso que por vezes ceder por um lado pode representar um ganho para todos em médio prazo. Ainda assim, não considero esta uma questão fechada perfeitamente, mas em aberto.

Essa suposta pureza de Sybil cai por terra quando Diogo descobre um acordo, não está claro a certeza que ela teria, mas no qual Bob Beefeater, seu companheiro, se permitia usar produtos animais na cozinha da casa da ecofeminista. Bob é um cozinheiro profissional carnista, e não esteve disposto a repensar seu hábitos até o momento dessa crise conjugal.

A personagem do romance que incorpora a maior série de estruturas de opressão é dona Orquídea. Mulher tosca do campo, “velha de 50 anos” (p. 97) – pela dureza da sua vida – Orquídea é uma vegana por empatia intuitiva. Pobre, trabalhadora rural, uma mulher num dos meios mais marcados pelo patriarcado, não foi por acaso que ela foi a escolhida para dar voz aos animais não-humanos. O narrador da obra apresenta diversos pensamentos de Orquídea, em discurso direto livre, o que resolve em parte problemas de verossimilhança que poderiam ser questionados em relação à narrativa. Sobre Mortandela, a porca de estimação de Orquídea e seu filho, ela reflete:

Não é que Mortandela fosse mais enjoada para comer do que os outros, avaliava dona Orquídea. Ninguém ali gostava de verdade das refeições servidas. Se lhes fosse permitida uma vida normal de porcos selvagens, na mata, comeriam raízes e outras plantas frescas. Mas presos dia e noite no pequeno cercado, sua única alternativa à sopa azeda de dona Orquídea seria o canibalismo, se fosse o caso.

Também não é que dona Orquídea gostasse de dar aquela coisa a eles. **A ideia de que seres com olhos tão semelhantes aos olhos de gente gostasse de comer aquilo desafiava o bom-senso. Mas quem era dona Orquídea para distinguir o certo do errado? Não sabia escrever, não tinha nada de seu. Não mandava na casa, no chiqueiro, em si mesma. Só aceitava e obedecia.** Não jogue nada fora, dê tudo de comer aos porcos, ouvira ainda menina. **Aprendera a preparar lavagem**

antes de aprender a falar.

[...] Mas, em segredo, dona Orquídea especulava sabenças diferentes. (p. 83 – grifo meu)

Zé Luiz, filho de Orquídea, esquivava-se de “fazer serviço de mulher” (p. 86), e se encontrava confortável com serviços supostamente masculinos, “Pegar porco era serviço de homem.” (p. 94). Quando dona Orquídea pede permissão ao filho para assistir à assembleia dos trabalhadores da fazenda, ele responde de pronto “Pode não, mãe. Se a senhora for, quem vai fazer minha janta?” (p. 98).

Por Mortandela andar sempre junto de Zé Luiz, quando este chegou à idade adulta ficou constrangido, afinal, não era coisa de homem, em seu entender, preocupar-se tanto com uma porca. Ao longo do livro piadas sobre Zé Luiz e Mortandela surgem, sugerindo o crime de zoofilia. Mas nada evidencia tal possibilidade, o que me permite deixar as tais “piadas” na conta do machismo daquela comunidade, incapaz de conceber uma relação de empatia entre um homem adulto e um animal não-humano – fraqueza, em seus termos, perdoada apenas em mulheres e crianças, e ao machismo do próprio Zé Luiz, condicionado por sua cultura e incapaz de articular e defender o sentimento de compaixão. Quando a mãe discute com o filho para que solte os porcos em seu terreno (cedido, dentro da fazenda dos Bezerra Leitão), e consegue que Vanessa, sobrinha dos pecuaristas, dê a ordem para o peão, ele considera: “a bestice das mulheres que leva duas doidas, uma rica e estudada, outra pobre e ignorante, a se solidarizarem no cuidado obsessivo com meia dúzia de porcos fedorentos e condenados à morte, **enquanto existe tanta coisa séria para se resolver no mundo.**” (p. 101 – grifo meu). Na voz do filho de dona Orquídea surge a fala muito ouvida por ativistas do movimento animal, como no caso do livro, sempre vinda de pessoas que não praticam sua teoria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho eu explorei temas que surgiram a partir da obra *Humana festa*. Embora minha leitura já houvesse sido feita com um olhar cuidadoso à argumentação de Regina Rheda ao longo de sua narrativa, por eu ser ativista do abolicionismo animal, não impus restrições à feitura do trabalho, mas sim deixei que se descortinassem as possibilidades da obra para a teoria. A narrativa de Rheda, com tons de ironia, sarcasmo e por vezes de humor banal, é convidativa, e não chega a pesar no discurso, para o que se chamaria de panfletário.

Aliando minha experiência extra-acadêmica às teorias norteadoras da ética animal em seus diferentes vieses, e subjugando-a ao rigor da pesquisa, pude fazer investigações acerca dos temas nevrálgicos que surgem de *Humana festa*, quais sejam, as interseções entre os discursos das diferentes classes e movimentos sociais nele representados, sempre relativizando-os à ética animal. Se entendemos movimentos sociais como ações organizadas da sociedade em busca de mudanças ou da manutenção de um *status quo* biossocial, então temos alguns exemplos que surgem explícita ou implicitamente no texto analisado: movimento social ambientalista, movimento LGBTTT, movimento feminista, Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e categorias sindicalizadas.

Acredito que as análises feitas até aqui nos levam a concluir que o movimento animal é um movimento social que se estabelece desde as últimas décadas no mundo, sendo mais recente no Brasil, principalmente em sua vertente abolicionista. A defesa e o abolicionismo animal como movimento social tem crescido consideravelmente em nosso país. Organizações Não Governamentais têm surgido com abordagens socorristas (cuidados aos animais no meio urbano), bem-estaristas, abolicionistas, e também santuários (locais para onde são levados os indivíduos resgatados da indústria do consumo, de circos, assim como aqueles explorados para serviços humanos, como o caso das carroças).

Prova desse crescimento são as conquistas de espaços políticos (partidários ou não) pelo discurso animalista. Alguns países contam com partidos políticos instituídos que têm como razão primeira a defesa animal, como o *Partido Animalista Contra el Maltrato Animal* (PACMA) na Espanha, o Partido pelos Animais e pela Natureza (PAN) em Portugal, o *Partij voor de Dieren* (PvdB, “Partido Para os Animais”) na Holanda, O *Animal Welfare Party*

(AWP) no Reino Unido, o *Animal Justice Party* (AJP) na Austrália. Há esforços para a criação de um partido do gênero no Brasil, mas ainda sem expressão. No que toca ao contexto brasileiro, sou contrário à criação de um partido animalista, porque penso que esse esforço apenas criaria divisões mais numerosas entre os ativistas e simpatizantes da causa. Se por um lado o debate seria lançado no meio político de forma pontual, por outro não podemos saber em quais perspectivas políticas isso seria feito. Não há dúvidas de que uma agremiação liberal e capitalista jamais proporá a abolição animal como meta, por exemplo.

Os campos político-discursivos reivindicados pelos ecofeministas permitem-nos antever um local de interseção entre as falas destes e dos animalistas. O *modus operandi* político dos ativistas do ecofeminismo me parecem transponíveis ao que se pretende um movimento animalista atuante, abolicionista e anticapitalista. O ecofeminismo tem presente em seu desenvolvimento a importante crítica ao modelo capitalista. Essa característica é essencial também ao abolicionismo animal. O conservadorismo liberal só nos permite andar poucos passos em terreno bem-estarista, mas o abolicionismo lhe é inconcebível. Por essa característica o campo do ecofeminismo fez surgir quebras de paradigmas éticos, os quais dão fundamento também para as relações interespecíficas entre humanos e animais não-humanos.

A filósofa feminista belgo-francesa Luce Irigaray compartilha o ponto de partida do ecofeminismo, ao analisar a lógica de dominação androantropocêntrica na origem da depreciação do mundo natural. Ao fazer uma leitura holística, Irigaray explica:

O que nós chamamos de democracia, na verdade, nasceu na Grécia Antiga e tem como seu suporte mais ou menos explícito a diferenciação do corpo masculino da natureza e da mãe, que foi igualada ao mundo natural. Tratava-se de favorecer a emergência do homem, especialmente de seu corpo sexuado, assim como graças notoriamente à constituição de uma língua, de uma lógica e de uma sociedade formados somente por homens e entre homens. (IRIGARAY apud GOODBODY; RIGBY, 2011, p. 194. – Tradução minha.)

Irigaray assinala como as leis das sociedades ocidentais refletem o pensamento dominante do liberalismo, sempre com o foco nos direitos à propriedade e aos bens. O que ela propõe, então, é uma mudança de paradigma que coloque em evidência o direito à vida plena dos indivíduos sobre o direito de possuir bens. Nos termos em que nossas leis – como reflexo dos discursos éticos dominantes – dissertam sobre direitos, tudo é potencialmente compreensível como objeto de posse. Sendo essas sociedades dominadas pelo pensamento androantropocêntrico, mulheres e o mundo natural são subjugados a categorias de domínio

dos homens no seu direito de proprietários.

As respostas comuns às reivindicações igualitárias colocam, segundo a autora, as mulheres em um status de portadoras de certos direitos, como o direito ao voto, mas que só serve para lhes inserir na democracia nos moldes em que ela está posta – enquanto a verdadeira questão é repensar a democracia, não simplesmente incluir mais atores no *status quo* vigente. Além disso, os discursos por iguais direitos para ambos os gêneros podem acabar por gerar uma igualdade totalizante que suprime as diferenças em nome do igual.

O que diferencia o trabalho de Irigaray do ecofeminismo é o que ela entende por natureza e cultura, sendo a primeira compreendida como aquela que “precede qualquer definição ou fabricação que a separe das raízes e origens que existem independentemente da atividade transformadora humana.” (IRIGARAY apud COHOON, 2011 p. 206.). A filósofa, à maneira dos ecofeministas, verifica a coexistência do domínio androcêntrico sobre as mulheres e sobre a natureza não-humana, e conclui que há uma relação estrutural entre ambas formas de dominância. O que a diferencia é sua proposta de um pertencimento positivo à feminilidade, que pressupõe a ressignificação do que entendemos por natureza e cultura.

O filósofo britânico Christopher Cohoon identifica o que ele entende como uma falha teórica recorrente às feministas culturais e às ecofeministas. Segundo ele, as primeiras, ao negarem a natureza em nome da significação do “ser mulher” como um mero construto social, e as últimas ao valorarem a identificação entre mulheres e natureza – e não se permitem identificar a origem desse dualismo no eixo da cultura patriarcal. Essa crítica também é feita por Irigaray, que afirma: “Não é como Simone de Beauvoir disse: ninguém nasce mulher, mas torna-se mulher (através da cultura), mas sim: eu nasço mulher, mas eu ainda devo tornar-me esta mulher que eu sou por natureza.” (id., p. 210.). Assim a feminista esclarece que seu ponto de vista não é determinista, pois trata de ressignificar a cultura não como algo aparte da natureza, mas sim como pertencente a um *continuum* responsivo em relação a ela.

Luce Irigaray identifica a cultura dominante masculina como competitiva, na medida em que iguala através da homogeneização os indivíduos a quem é permitido tomar parte no fazer social. Em diálogo com as conclusões da filósofa belgo-francesa, a psicóloga e filósofa feminista Carol Gilligan propôs uma ética do cuidado, em seu *In a different voice*, publicado pela primeira vez em 1982:

Problemas morais são problemas de relações humanas, e ao delinear o desenvolvimento de uma ética do cuidado, eu exploro os níveis psicológicos para

relações de não-violência. Esta ética relacional transcende a antiga oposição entre egoísmo e altruísmo, a qual tem sido a base do discurso moral. A busca por parte de muitas pessoas por uma voz que transcenda estas falsas dicotomias representa uma tentativa de virar a maré da discussão moral de questões acerca de como alcançar objetividade e desapego à forma de envolver responsabilmente e com cuidado. (GILLIGAN, 2003, p. xix. – Tradução minha.)

O desenvolvimento da teoria de Gilligan diz respeito diretamente ao empoderamento que o ecofeminismo propõe às mulheres por meio da diferença, e não da igualdade em relação ao patriarcado. Dessa forma, a ética do cuidado, que surge das considerações de uma ética da diferença, observa disparidades de natureza em relação ao que a autora chamou de ética da justiça. A ética do cuidado (feminina) leva em consideração o contexto interrelacional, em oposição à abstração universalizante da ética da justiça (masculina). Além disso, o cuidado é do âmbito do pessoal e emocional, enquanto a justiça diz respeito ao que é público e racional.

Tendo em vista o conceito adotado ao longo deste trabalho para a ética animal, compreendida como toda a gama de correntes elaboradas por eticistas que incluem os animais não-humanos enquanto sujeitos da ética, e não mais apenas objetos, portadores de direitos, portanto, e que nos suscitam obrigações morais em relação a eles, insiro-me no viés do abolicionismo pragmático. Este é o conjunto de teorias que buscam dar um fim a toda a forma de exploração contra os animais não-humanos, mas com práticas que consigam dialogar com a sociedade atual e suas perspectivas éticas dominantes. Como explanado anteriormente, o pragmatismo implica a defesa pontual de leis bem-estaristas como forma de, por um lado, amenizar o sofrimento dos animais cativos no momento presente, e por outro, conscientizar as sociedades para o cuidado em relação a eles – pois só de uma sociedade compassiva poderá surgir a abolição.

Considero como marco-zero *a priori* para a consideração ética dos não-humanos o conceito de senciência, a capacidade de consciência ou de sensibilidade. Mas, para as espécies animais que estejam de fora da senciência, ou cuja capacidade de senciência não seja consensual entre os biólogos, adoto a defesa de Carlos Naconecy, em seu artigo *Ética animal... ou uma ética para vertebrados? Um animalista também pratica especismo?* (2007), quando ele afirma que

Qualquer eticista filiado à Ética da Vida diria que nada é mais trivial que o fato de que alimento insuficiente obstrui o bem-estar de moscas e de mosquitos.

Sabidamente, por mera consulta à realidade, algumas coisas são boas para os insetos e outras não são. Nem seria um absurdo afirmar que eles têm interesse em permanecer vivos e se curarem de ferimentos. Supor, portanto, que certos tipos de comportamento constituem bons ou maus tratamentos a animais incapazes de experiências conscientes/sencientes não constitui uma tese misteriosa ou implausível. (NACONECY, 2007, p. 151.)

A ética do cuidado já tem redundado em respostas positivas também na relação com a ética animal.* O seu diálogo com o abolicionismo animal está presente na forma mais recorrente, e creio ser a mais eficaz, de divulgação da exploração a que são submetidos os animais não-humanos: o apelo à compaixão. O ecofeminismo, tendo-se em vista a teoria de Gilligan, aliado à ética animal, compõe um campo de estudo e atuação sociopolítica de uma riqueza que, isoladamente, as duas áreas não podem alcançar. Por isso considero a união de ambas as perspectivas, ecofeminista e abolicionista animal, a mais coerente forma de elaboração teórica para uma prática social consequente.

* Cf. GRANT, 2011.

REFERÊNCIAS

BRAIDOTTI, Rosi. *Transpositions*. Cambridge: Polity, 2008.

COHOON, Christopher. The ecological Irigaray? In: RIGBY, Kate; GOODBODY, Axel. (Org.). *Ecocritical theory: new european approaches*. Charlottesville: University of Virginia, 2011. p. 206-214.

FELIPE, Sônia T. *Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas*. Florianópolis: UFSC, 2007.

GARRARD, Greg. *Ecocrítica*. Tradução de Vera Ribeiro. Brasília: Universidade de Brasília, 2006.

GILLIGAN, Carol. *In a different voice*. Cambridge: Harvard University, 2003.

GRANT, Carolina. Abolicionismo e direito animal – desconstruindo paradigmas: uma abordagem sob o prisma dos movimentos em prol dos direitos animais e da ética do cuidado. **Revista Brasileira de Direito Animal**, Salvador, Evolução, v. 08, jan.-jun. 2011. Disponível em: <http://www.animallaw.info/journals/jo_pdf/brazilvol8_2.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2014. p. 263-300.

IRIGARAY, Luce. There can be no democracy without a culture of difference. In: RIGBY, Kate; GOODBODY, Axel. (Org.). *Ecocritical theory: new European approaches*. Charlottesville: University of Virginia, 2011. p. 194-205.

ISFAHANI-HAMMOND, Alexandra. “Humana festa”: zoorromance interamericano e pós-escravista de Regina Rheda. In: MACIEL, Maria Ester. *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: UFSC, 2011. p. 337-358.

KING, Ynestra. Healing the wounds: feminism, ecology, and nature/culture dualism. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Org.). *Gender/body/knowledge: feminist reconstructions of being and knowing*. Newark: Rutgers University, 1989. p. 115-141.

MARCHESINI, Roberto. *O pós-humanismo. As suas possibilidades*. (Entrevista). Instituto Humanitas Unisinos. IHU Online. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/4569-o-pos-humanismo-as-suas-possibilidades-entrevista-especial-com-roberto-marchesini>>. Acesso em: 02 jul. 2014.

NACONECY, Carlos M. Ética animal... ou uma ética para vertebrados? Um animalista também pratica especismo?. **Revista Brasileira de Direito Animal**, Salvador, Evolução, v.

02, n. 02 jul./dez. 2007. Disponível em: <http://www.animallaw.info/journals/jo_pdf/brazilvol3.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2014. p. 119-154.

_____. Bem-estar animal ou libertação animal? Uma análise crítica da argumentação anti bem-estarista de Gary Francione. **Revista Brasileira de Direito Animal**, Salvador, Evolução, v. 04, n. 05 jan/dez 2009. Disponível em: <http://www.animallaw.info/journals/jo_pdf/brazilvol5.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2014. p. 235-268.

RHEDA, Regina. *Humana festa*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SILVA, Tagore Trajano de Almeida. Direito animal e pós-humanismo: formação e autonomia de um saber pós-humanista. **Revista Brasileira de Direito Animal**, Salvador, Evolução, ano 08, n. 14, 2013. Disponível em: <<http://www.portalseer.ufba.br/index.php/RBDA/article/viewFile/9144/6591>>. Acesso em: 05 jul. 2014.

SINGER, Peter. *Animal liberation*. New York: HarperCollins, 2009.

THE CAMBRIDGE DECLARATION ON CONSCIOUSNESS. 2012. Disponível em: <<http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>>. Acesso em: 05 jul. 2014.