



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Roberta Alves Bello

**A estrutura do *referente ausente* como ferramenta do *especismo* e outras
opressões**

Rio de Janeiro

2024

Roberta Alves Bello

A estrutura do *referente ausente* como ferramenta do *especismo* e outras opressões

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador (a): Prof.^a Dra. Regina Helena Sarpa Schöpke

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

A ficha catalográfica deve ser preparada pela equipe da Biblioteca CCSA e fica pronta em 48 horas úteis. Ela deverá ser inserida neste local e não deve ser contada para fins de paginação. Na versão impressa, deverá constar no verso da folha de rosto. Formatar a fonte conforme o modelo escolhido para todo o trabalho (Arial ou Times New Roman) A ficha desta máscara foi inserida através do recurso de selecionar, copiar e colar especial como documento do Word (objeto). É possível editá-la dando dois cliques em cima da ficha com o botão esquerdo do mouse.	

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Roberta Alves Bello

A estrutura do referente ausente como ferramenta do especismo e outras opressões

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política

Aprovada em de de .

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Regina Helena Sarpa Schöpke
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof.^a Dra. Camila Rodrigues Jourdan
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof.^a Dra. Rita Leal Paixão
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia - UFF

Rio de Janeiro

2024

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha sincera gratidão aos integrantes do PPGFIL-UERJ, especialmente ao Luis Claudio e ao Daniel, que, durante todo o tempo em curso, mostraram um trabalho excepcional e me acolheram nos momentos mais difíceis dessa jornada. Agradeço aos professores Alexandre Cabral, Carlos Coelho e Vera Portocarrero, por me incentivarem e por enriquecerem o programa de Filosofia. Agradeço à banca de pré-defesa, professoras Rita Paixão, que, com sua grandiosa afetuosidade, colaborou de maneira expressiva com questões deveras pertinentes ao meu trabalho, e Camila Jourdan, cujo apreço vem de longa data, desde a minha graduação, e se estende para as “questões para a vida”, que ressoam tão positivamente na minha vontade em estar constantemente pelos desafios do pensamento.

À minha dedicada orientadora, Regina Schöpke, por me acompanhar desde a graduação com a paciência e o comprometimento em me ajudar a alcançar meus objetivos acadêmicos e, para além das formalidades, ter sido uma verdadeira amiga e companheira de causa. Seu apoio e seu acolhimento foram cruciais para o desenvolvimento deste trabalho.

Aos meus pais, que apoiaram minha escolha em estudar Filosofia e estiveram de portas e braços abertos sempre que eu precisei voltar aos seus colos. Suas palavras de encorajamento foram minha luz nos momentos mais desafiadores.

À minha irmã Mariana que, não apenas me apresentou o vegetarianismo como modo de vida na minha pré-adolescência, como também constantemente me incentiva às mais diversas leituras e considerações. Eu tenho sorte de ter uma irmã tão engajada na luta contra as opressões.

Ao meu amigo Angelo, pelo seu apoio inestimável e palavras de estímulo nos momentos em que duvidei de mim mesma. Sua confiança em mim e sua persistente motivação foram o impulso vital para minha jornada acadêmica.

Ao colega recém-chegado em minha vida, Miguel, cujo auxílio foi imprescindível para que eu pudesse cumprir com o prazo de entrega da dissertação. Obrigada pelo seu tempo e seu capricho dispensados na formatação deste trabalho.

Ao meu companheiro Bernardo, pelo seu amor, compreensão e apoio inabalável. Sua parceria me deu forças para superar as dificuldades. Obrigada por persistir comigo.

Ao amor maior da minha vida, minha filha Flora, cuja alegria e presença iluminam os meus dias e me lembram constantemente do que realmente importa na vida. Seu sorriso é a minha inspiração e a motivação que preciso para dar o meu melhor em tudo o que faço.

Agradeço do fundo do meu coração a cada uma dessas pessoas especiais, que tornaram possível a realização deste trabalho. Suas contribuições enriqueceram esta dissertação e encheram meu caminho de alegria.

RESUMO

BELLO, R. **A estrutura do referente ausente como ferramenta do especismo e outras opressões**. 2024. 114 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

O conceito de referente ausente pensado por Carol Adams remete-se às ações voltadas para invisibilizar os animais não humanos e toda uma cadeia de violência e exploração por eles sofridas. Tais atitudes vêm consolidar o consumo de proteínas animalizadas e feminilizadas sem que, para tal, o homem se dê conta da contradição existente entre seus valores morais e o hábito de comer carne. Desse modo, os processos de desnaturação da carne, fragmentação e retalhamento contribuem com o referente ausente, visto que afastam a ideia do animal senciente, e seu sofrimento, do pedaço de carne, já sem história e nem mesmo nome. Assim, também se estabelece, em termos estruturais, o uso da linguagem, que renomeia esses seres e seus pedaços, sendo esta outro mecanismo de distanciamento formatado pelo carnismo. Em linhas gerais, o referente ausente permeia a história da humanidade, no sentido de que o homem, encerrado em seu antropocentrismo, se porta como um grande senhor face à natureza, como se a ela não pertencesse, agindo de maneira tirânica contra quem considera inferior. Nesse sentido, pode-se afirmar que o especismo, o racismo, o sexismo e outras opressões são operadas através de uma mesma estrutura, um mesmo sistema de crenças, que apresenta apenas um modo de ser e de viver (esse do macho, branco, hétero, cis, viril e comedor de carne) e impede o ser humano de enxergar para além dessa ideologia normalizada. Enfim, assumir o princípio da não-violência requer um modo de vida vegetariano, que contesta a objetificação e o domínio dos corpos, bem como rejeita uma cultura baseada na matança e na violência.

Palavras-chave: Referente Ausente. Antropocentrismo. Especismo. Carnismo. Direitos Animais. Senciência. Veganismo

ABSTRACT

BELLO, R. **The structure of the *absent referent* as a tool of *speciesism* and other oppressions**. 2024. 114 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

The concept of absent referent thought up by Carol Adams refers to actions aimed at making non-human animals and the entire range of violence and exploitation suffered by them invisible. Such attitudes consolidate the consumption of animalized and feminized proteins without humans realizing the contradiction between their moral values and the habit of eating meat. In this way, the processes of meat denaturation, fragmentation and shredding contribute to the absent referent, as they remove the idea of the sentient animal, and its suffering, from the piece of meat, which no longer has a history or even a name. Therefore, the use of language is also established, in structural terms, which renames these beings and their parts, this being another mechanism of distancing formatted by carnism. Briefly, the absent referent permeates the history of humanity, in the sense that humans, enclosed in their anthropocentrism, behave as superiors in the face of nature, as if they did not belong to it, acting tyrannically against those considered inferior. In this sense, it can be stated that speciesism, racism, sexism, and other oppressions are operated through the same structure, the same belief system, which presents only one way of being and living (that of the male, white, straight, cis, virile and meat-eater) and prevents human beings from seeing beyond this normalized ideology. Ultimately, assuming the principle of non-violence requires a vegetarian way of life, which contests the objectification and domination of bodies, as well as rejects a culture based on killing and violence.

Keywords: Absent Referent. Anthropocentrism. Speciesism. Carnism. Animal Rights. Sentience. Veganism

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O referente ausente na construção antropocêntrica do mundo e a oposição homem x natureza	13
1.1 Opressão	21
1.2 Especismo	24
2 Teorias que inserem os animais no campo da moralidade	33
2.1 Senciência: base da consideração e da inclusão dos animais na esfera moral	36
2.2 A educação vegana para fazer presente o referente	38
3 Desnaturalização da carne e o referente ausente como ferramenta do especismo	43
4 O referente ausente como ferramenta de outras opressões	64
CONSIDERAÇÕES FINAIS	78
REFERÊNCIAS	81
ANEXO A - Hap Palmer e a cultura popular	87
ANEXO B - Empresa Swift	88
ANEXO C - PETA	89
ANEXO D - Mc Cormick	90
ANEXO E - Made you look, you dirty chook	91

INTRODUÇÃO

Quando, em 1987, Carol J. Adams deparou-se com o conceito de *referente ausente* na obra de Margaret Homans, intitulada *Bearing the Word* (Promover a palavra), a autora imediatamente o relacionou à causa animal, especialmente no que tange às nossas refeições diárias. Este conceito seria o conceito-chave para designar todo e qualquer ato onde há a tentativa de se ocultar os animais, e a violência por eles sofrida, para se criar um projeto idílico e muito bem-sucedido até os dias de hoje, de se transformar um animal senciente em um produto sem qualquer referência a esta vida na hora das refeições. O referente ausente tem justamente a função de apartar a ideia da morte do animal de seu produto final: a “carne”. Segundo Adams, perderíamos, com isso, a referência original (o animal não-humano e, sobretudo, o seu sofrimento), dando lugar a uma imagem desconectada de qualquer outra referência, tornando-a imune a qualquer acusação de nocividade.

Renomados filósofos ao longo da história da filosofia têm considerado a questão animal em suas investigações. Quais seriam, então, as bases conceituais para que tratemos de tal tema? De que forma o referente ausente atua na morte de animais não-humanos? Quais seriam as projeções desse problema no que tange à conscientização do ser humano sobre sua convivência na natureza e sua atitude perante os outros animais? Essas são questões que serão trabalhadas no presente trabalho. Pensar a questão animal, em contrapartida à questão humana, exige por parte do estudioso ou pesquisador trabalhar com conceitos não muito usuais dentro do âmbito da Filosofia. Para tal, será necessário o estudo de conceitos específicos no campo filosófico, tais como *especismo*, *carnismo*, *utilitarismo*, *senciência*, entre outros.

Para pensar tais problemáticas, nossos estudos seguirão a seguinte estrutura: o primeiro capítulo será dedicado a uma temática mais abrangente, porém basilar para compreendermos a estrutura do referente ausente em suas diversas manifestações. Encerrado em seu antropocentrismo, o ser humano exerce a crença de que a natureza está a seu serviço, colocando-se acima de qualquer outro ser, vivo ou não vivo, para seu próprio benefício ou em nome de qualquer desenvolvimento científico ou tecnológico. Para trazer à luz esse tema, aprofundaremos a questão do binarismo homem-natureza sob a ótica de Keith Thomas, a quem se confere o estudo das origens dessa suposta “civilização” humana, Michel Serres, que sugerirá o estabelecimento de um novo contrato natural, e Ailton Krenak, que nos alerta ao modo capitalista de exploração dos recursos naturais e o poder que a Terra tem de responder a esse comportamento de maneira a aniquilar a própria espécie humana. Sendo assim, a questão do

referente ausente na construção antropocêntrica do mundo é fundamental para a análise do sistema em que vivemos, a saber, o *carnismo*.

Tão importante quanto a abordagem do antropocentrismo é o que tudo dele provém, pois é a partir dessa divisão hierárquica que as relações desiguais a partir dos seres humanos contra eles mesmos, contra os outros animais e qualquer outro ser, vivente ou não vivente, constituem um mundo de dominação, opressão, abuso e violência. Sendo assim, nossos estudos serão guiados pelas ideias de Marilyn Frye, que nos chama a atenção para o verdadeiro significado de opressão. Tal termo, segundo a teórica feminista, caiu em um esvaziamento que beneficia um sistema, mantendo determinados grupos em posições de privilégio. Resgatar o verdadeiro sentido da opressão é fazer valer a voz de todos aqueles que, de fato, sofrem os males da opressão. Para aprofundarmos este assunto, será necessária a abordagem que a filósofa Regina Schöpke propõe, de irmos além da nossa limitação moral para assumirmos de uma vez por todas que os animais não-humanos também são vítimas de opressão e escravização, fazendo garantir que tais conceitos sejam assimilados no seu grau mais elevado.

Ainda em nosso primeiro capítulo, a fim de que demos conta das opressões contra os animais e das justificativas criadas para defender esse sistema de anulação, é fundamental que se investigue o conceito de *especismo*, criado por Richard Ryder e popularizado pelo filósofo Peter Singer, cujas ideias também serão abordadas. A crença de uma suposta superioridade humana, em detrimento das outras espécies, a busca incessante por aquilo que faz do homem um ser único e especial, para que as maiores atrocidades contra os animais sejam não apenas praticadas, mas também justificadas, será rebatida através desse conceito. Entender o especismo nos encaminha à compreensão dos mecanismos que o sustentam e, certamente, contribuirá na análise do referente ausente.

Por conseguinte, o segundo capítulo tratará de reunir algumas das teorias que buscaram solucionar o problema do especismo, inserindo os animais no campo da moralidade. Peter Singer, uma das figuras mais influentes na filosofia contemporânea, cuja obra *Libertação Animal* é apontada como a fundadora dos direitos animais, desenvolve a noção de igual consideração de interesses de todos os seres providos de sensibilidade, seguindo premissas do pai do utilitarismo Jeremy Bentham. Tom Regan, com a ideia de animais enquanto *sujeitos-de-uma-vida*, Gary Francione e sua abordagem abolicionista, e Richard Ryder, com o conceito de *painismo*, vêm a dialogar no presente trabalho em prol de uma base em comum de suas teorias: a sciência. Tal qualidade deve ser considerada como o fundamento da inclusão de animais na esfera moral. Outrossim, não há como dissociar a defesa pelos direitos animais da promoção do vegetarianismo, a não ser que estejamos tão mergulhados nas armadilhas do referente ausente,

que não conseguimos perceber a relação entre o nosso modo de vida e a sevícia à qual os animais são submetidos. A educação vegana vem a ser sustentada por Gary Francione, Leon Denis, Carol Adams e demais autores neste trabalho citados, que, além de desenrolarem teorias a respeito da ética aos animais, defendem a prática e o engajamento do veganismo, em que regulamentações da exploração animal não cabem. Legitimar qualquer utilização de animais seria também corroborar com a mesma estrutura que silencia, oprime, enclausura, mata, fragmenta e desfigura os animais, além de certamente reproduzir a ideia de que eles estão no mundo para servir aos caprichos do homem.

Com esta abertura, será possível iniciarmos a investigação sobre as razões pelas quais há a desnaturação, a fragmentação, o retalhamento e a utilização de novas palavras que afastam do produto animal seus atributos de sensibilidade, inteligência e consciência, investigação esta desenvolvida no terceiro capítulo. Para tal, realizar-se-á a leitura da obra então mencionada *A Política Sexual da Carne*, de Carol J. Adams, juntamente às propostas da filósofa Sônia T. Felipe, que aborda a questão animal pelo viés econômico, apresentando uma nova perspectiva sobre a produção de produtos de origem animal, diretamente relacionados à belicosidade e ao conceito de mais-valia em relação aos produtos provenientes dos animais. Perceber o referente ausente em suas diversas estruturas significa, de pronto, questionarmos a origem dos alimentos que compõem as nossas refeições e, sem dúvidas, a leitura de Melanie Joy tem muito a contribuir com o nosso trabalho, visto que o *carnismo* – conceito criado pela psicóloga para definir o sistema invisível de crenças que motiva o ser humano a comer alguns animais, sem que para isso ele se considere em débito com seus valores éticos – dialoga com assuntos convergentes, como a negação, a invisibilização e a justificação da criação de animais para consumo. Atentarmo-nos à desnaturação da carne, ao desmembramento e à desfiguração dos animais submetidos a uma linha de desmontagem, às máscaras colocadas nas palavras ditas impróprias para que deem lugar a palavras mais adequadas à gastronomia pode ser crucial na tentativa de reinserção dos próprios animais para a nossa comunidade moral, conferindo-lhes o direito de igual consideração de interesses. Questionarmos a configuração dos matadouros com suas enclausuradas estruturas, o aparato industrial bélico que anda de mãos dadas com a *instituição do retalhamento*, procurarmos os números de animais mortos diariamente por essa indústria, números que não vêm impressos nas embalagens dos produtos nos supermercados, ou seja, itens integralmente participativos da estrutura do referente ausente, como barreiras contra a capacidade humana de concatenar ideias e buscar conhecimento sobre o que consome, separando nosso intelecto e nosso emocional da questão da senciência animal, deve ser levado

em conta, para que possamos trazer ao que é dito como estabelecido e inquestionável novas discussões e abordagens dentro de postulados éticos, filosóficos e até mesmo jurídicos.

Expor as diversas formas de silenciamento pelas quais os animais não-humanos passam também nos possibilita traçar interseccionalidades, que serão brevemente apresentadas no quarto capítulo. A situação exploratória contra os trabalhadores nos matadouros e frigoríficos, de modo a desumanizá-los por meio da fragmentação do seu trabalho, o trabalho escravo contemporâneo nas áreas rurais, especialmente ligadas à pecuária, as populações pobres que vivem próximas às áreas de criação e abate de animais e que estão sujeitas às mais variadas doenças e intoxicações, a expulsão e o genocídio de povos originários, a relação entre racismo e especismo trazida por Aph e Syl Ko, que defendem a ideia de que o especismo é pensamento racial, a hierarquia racista do consumo de carne, bem como o sistema patriarcal que animaliza e objetifica mulheres e efeminiza e objetifica animais, são alguns dos exemplos que relacionam a exploração dos animais com pautas humanas e estarão aqui apresentadas com o intuito de confirmar que tratar da causa animal é tratar das causas humanas. Há, sobremaneira, uma relação de mesma estrutura entre as opressões. Nesse sentido, Carol Adams aponta que, nesse sistema desigual, mulheres e animais são objetificados por quem desse sistema se prevalece: o macho, viril, comedor de carne, dominador das mulheres, dos animais e de toda a natureza. Legitimando seu comportamento tirânico, tal estrutura de sociedade faz com que naturalizemos as maiores violências praticadas contra os grupos minoritários.

O referente ausente atravessa a história da humanidade, criando verdadeiras lacunas entre a vida e a morte de animais não-humanos, seja por meio de instrumentos, seja através da nossa dissimulada linguagem. A pecuária industrial é um de vários exemplos, e também um dos mais danosos, do que vem se solidificando desde os primórdios da nossa civilização. A naturalização do consumo de proteínas animalizadas e feminilizadas tem ganhado o grande impulso do agronegócio, das autoridades, do *marketing* e da propaganda medicinal, que moldam discursos que, em sua repetição, são tidos como verdades incontestáveis. Cabe, então, buscarmos as formas pelas quais o referente ausente se consolida e atuarmos criticamente em relação a quem esse sistema beneficia.

1 O referente ausente na construção antropocêntrica do mundo e a oposição homem x natureza

É curioso pensar que durante toda uma trajetória acadêmico-filosófica, raras são as vezes em que nos deparamos com assuntos ligados diretamente à questão animal que, na verdade, nos diz diretamente respeito (e, por razões óbvias, se não fosse o fato de que o ser humano não se vê como um animal). E isso diz respeito a séculos de postulados entre grandes figuras do pensamento, de Tales de Mileto aos pensadores mais contemporâneos, embora, é claro, existam reflexões muito valiosas desde a Antiguidade, o que nos permite acompanhar tanto a defesa da exploração animal, quanto a apologia à sua libertação. Trazer à luz esta constatação é importante para entendermos de uma vez por todas que direitos animais e veganismo são teoria e prática filosóficas. Ainda assim, há muita relutância por parte de determinados grupos a assumir as argumentações éticas que buscam elevar o *status* dos animais não-humanos e incluí-los em nossa comunidade moral. O antropocentrismo não nos permite conceber uma política animal e o que se entende por filosofia política diz respeito estritamente ao homem.

Mas será possível uma política animal? E o que isso representa? Com que direito roubamos a liberdade dos animais, sua carne, seus excrementos e sua vida? Para pensar essa questão, antes de qualquer outra coisa, é preciso pensar a relação do ser humano consigo mesmo e com os outros na natureza. Tal relação constitui-se de maneira nociva nos mais variados ambientes em que o ser humano se encontra, visto que há um sistema, algo muito mais primordial, basilar, que vem sendo alimentado desde as primeiras civilizações. O homem sempre foi antropocêntrico? Pensar o antropocentrismo presente entre os seres humanos desde os primórdios, até mesmo dentro do teocentrismo e de outras concepções religiosas, filosóficas e de entendimento sobre o mundo, é crucial para entendermos nossa relação atual com o animal não-humano. A lógica do homem ocidental sempre foi visar a si próprio, mesmo quando buscava atribuir a um deus a origem e as funcionalidades da natureza. É muito comum deparar-se com a narrativa de uma história ocidental marcada, primeiramente, por um teocentrismo e, posteriormente, por um antropocentrismo, característico da Modernidade e da Idade Contemporânea. Contudo, mesmo a concepção teocêntrica na nossa história, em que Deus seria a causa de todas as manifestações acerca da nossa realidade, causa eficiente dos fenômenos, tanto os benéficos acontecimentos quanto as grandes catástrofes, todas elas atribuídas a Deus, são relacionadas às ações humanas, ora como recompensa, ora como punição pelos seus pecados. Até mesmo o nascimento de um indivíduo em determinado grupo ou classe social é atribuído à vontade divina, mas ora por merecimento, ora por reprovação de atitudes também

humanas. Isso significa dizer que a causa final, na verdade, está relacionada a fenômenos de natureza humana, em última instância. Dito isto, o teocentrismo também guarda em suas profundas raízes um antropocentrismo.

Se o homem não possui a capacidade de deslocar-se para fora do centro de importância no mundo, ele está, desde sua origem, atrelado a uma questão de dominação e poder que surge a partir da concepção de que tudo foi feito para ele e por causa dele, ou seja, todas as coisas no mundo estão na condição de servidão a esse bípede senhor. A partir disso, podemos compreender a postura do homem diante das coisas no mundo, numa relação de poder, dominação e opressão.

Keith Thomas, historiador e membro da Academia Britânica, analisa, em sua célebre obra *O homem e o mundo natural*, os períodos Tudor e Stuart, na Grã-Bretanha dos séculos XV a XVIII, partindo do tradicionalismo vigente à época, o pensamento de que o mundo fora criado para servir ao ser humano. Segundo ele, tal entendimento está alinhado ao pensamento greco-cristão, fortemente fundamentado a partir de interpretações de trechos da Bíblia¹, e a filósofos clássicos como Aristóteles², que dizia que a natureza não fez absolutamente nada em vão e que tudo tem um propósito, conforme sua doutrina teleológica estabelecia. (THOMAS, 2010, p. 21)

Seguindo a avaliação de Thomas, a “civilização humana” significava justamente a conquista da natureza. Para que os humanos conseguissem avançar rumo a essa dominação, as plantas lhes serviam de alimento e combustível e os animais, de alimento, força de trabalho e outros recursos, como vestimentas derivadas da lã, pele, etc. (THOMAS, 2010, p. 33). Desta maneira, “a teologia da época fornecia os alicerces morais para esse predomínio do homem sobre a natureza, que havia se tornado, em inícios do período moderno, um propósito amplamente reconhecido da atividade humana” (THOMAS, 2010, p. 29). Ele traz a reflexão de que, ainda que a revisão dos ensinamentos cristãos presentes na Bíblia, na contemporaneidade, forneça uma visão totalmente diferente, talvez menos antropocêntrica, sobre a relação do ser humano com o mundo natural, fato é que a história e as atitudes frente à natureza em períodos passados se consolidaram de outro modo e que também podemos observar que a

¹ O próprio ser humano, sobretudo nas religiões monoteístas, se considera criado à imagem e semelhança de Deus e para ele foi concedido, assim ele interpreta, a dominação dos peixes, das aves e dos animais terrestres: Gênesis 1:26-27 ARA “Também disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam pela terra”. E, mais adiante, “Disse Deus: ‘Eis que dou a vocês todas as plantas que nascem em toda a terra e produzem sementes, e todas as árvores que dão frutos com sementes. Elas servirão de alimento para vocês. E dou todos os vegetais como alimento a tudo o que tem em si fôlego de vida: a todos os grandes animais da terra, a todas as aves do céu e a toda as criaturas que se movem rente ao chão”’.

² Cf. ARISTÓTELES, Livro I, 1253.a8

contemporaneidade não tem se comportado de maneira distinta, esgotando vários dos recursos do planeta (THOMAS, 2010, p. 32).

Mas, enfim, o que é a natureza? Para o filósofo francês Michel Serres, é o inferno da cidade e da cultura (SERRES, 1991, p. 89). Serres, em seu livro *O contrato natural*, tece filosófica e cientificamente ideias acerca do futuro da humanidade e do planeta Terra, propondo uma revisão do contrato social primitivo para a elaboração de um contrato natural, na intenção de dar conta de uma demanda que é universal. Partindo do princípio de que a guerra é o que move a história e a sociedade, o que levou a humanidade à elaboração de um contrato social, o filósofo eleva o *status* de algo que tem sido negligenciado pelo ser humano em meio a tantos conflitos: o mundo natural. Dividido entre assuntos como guerra, violência e conhecimento, e convergindo a ciência com o direito, essa obra demonstra implicações na história das ciências, na política e na religião no âmbito da convivência harmônica do homem com a natureza, em contraposição à convivência intraespecífica. O autor faz um alerta ao risco que a Terra corre em sua totalidade por conta de velhas tradições nas ciências humanas, que desprezam a natureza, bem como adverte à ameaça aos homens em seu conjunto, ilustrando que a história global, a partir disso, entra na natureza e a natureza global, por sua vez, entra na história, algo inédito na filosofia do século XX. (SERRES, 1991, p. 15) Tal visão global do planeta, que por si só convida a humanidade a se desfazer do antropocentrismo e de uma perspectiva restrita a acontecimentos pontuais em determinadas regiões, requer que se considere a natureza não mais como um objeto passivo, mas sim como “um sujeito que reage globalmente às nossas ações”, como afirma Ricardo Musse, no texto da orelha do livro de Serres (1991). Seu propósito é que, com tal contrato, superemos a guerra contra a natureza e alcancemos a harmonia entre todos os seres.

Em seu capítulo homônimo, Michel Serres analisa a relação do homem com a natureza, fazendo uma analogia com as práticas de um parasita, justamente por este confundir uso e abuso:

[...] ele [o parasita] exerce os direitos que ele próprio se dá prejudicando o seu hospedeiro, às vezes sem interesse para si; poderia destruí-lo sem perceber isso. Diante de seus olhos, nem o uso nem a troca tem valor, pois, antes de um ou de outra, ele se apropria das coisas, pode-se dizer que as rouba: hospeda-se nelas e as devora. O parasita é sempre abusivo (SERRES, 1991, p. 49).

O parasita, portanto, é aquele cujo interesse exclusivo é tomar absolutamente tudo e entregar nada ao longo dessa via de mão única. Ele usurpa tudo e não oferece nada em troca: “*O direito de domínio e de propriedade se reduz ao parasitismo*” (SERRES, 1991, p. 50). Em oposição a esse comportamento, o judiciário, sustenta o filósofo, cria a via de mão dupla, que,

dispondo-se em par, procura equilibrar os fluxos através de trocas ou contratos, denunciando os contratos leoninos e todos os outros abusos que porventura possam ser praticados.

Qualquer contrato que se estabeleça de forma a ferir a boa-fé objetiva, com a intenção de beneficiar apenas um dos lados da relação, lesando os direitos da outra parte, será contestada pela balança da justiça. O direito ataca o parasita para dar lugar ao equilíbrio entre as partes. Seguindo essa premissa, Serres busca uma revisão do direito natural, que até então se mostrou parasitário. Um exemplo que o francês apresenta é justamente a Declaração dos direitos do homem, que, muito embora tenha considerado o coletivo em “todo homem”, cometeu um grave equívoco ao considerá-los em seu grupo seletivo de “*apenas os homens*”. (SERRES, 1991, p. 49) De acordo com essa perspectiva, não houve até então nenhum equilíbrio estabelecido em que o mundo finalmente fosse levado em consideração, posto que o direito tenta limitar o abuso apenas entre os homens. Uma vez que o mundo consiga adentrar na conta dos imperativos morais, os próprios objetos poderão ser sujeitos de direito e não mais um mero sustentáculo submetido a apropriações, garantindo, assim, que haja um equilíbrio entre as partes.

Michel Serres, logo, convida seu leitor a voltar à natureza, ou seja, a criar uma interação entre si e esta outra parte que sempre fora tão desconhecida e desrespeitada. Ele sugere um contrato natural de simbiose e de reciprocidade. O simbiota, em suas palavras, “*admite o direito do hospedeiro, enquanto o parasita – nosso estatuto atual – condena à morte aquele que pilha e habita; sem tomar consciência de que no final condena-se a desaparecer*”. (SERRES, 1991, p. 50) A reciprocidade, aqui, deve ser entendida não como esta em que só se atribui direitos a quem possa estar em conformidade com as normas morais estabelecidas, mas como a compreensão de que a natureza “fornece” ao homem e, portanto, deve ter a garantia de sua restituição, como sujeito de direito. O líder indígena Ailton Krenak, por exemplo, aponta que a Terra fornece gratuitamente o oxigênio, as horas para o sono e as horas para o sol; ela mesma permite que os pássaros cantem, que haja movimento nas águas e nos ventos, mas, muito embora ela crie tal mundo para todos viverem harmonicamente, o homem não sabe usufruir desta maravilha. (KRENAK, 2020, p. 9).

Nietzsche, em *Genealogia da Moral*, condena a atitude humana, que nega tão visceralmente a natureza, sem a qual, no entanto, o homem não vive, e contra a qual ele sempre se rebela. Regina Schöpke menciona o filósofo ao dizer que “é impossível lutar contra a natureza sem fazer guerra a si mesmo” (SCHÖPKE, 2016, p. 280). A autora explica que, na visão de Nietzsche, “o homem é aquele que nega tão profundamente a própria natureza que não se pode pensá-lo sem levar em conta a guerra que ele, desde sempre, travou contra si mesmo” (SCHÖPKE, 2016, p. 280). Em *As Origens da Opressão*, Schöpke também utiliza do

pensamento nietzschiano para explicar que o tão sonhado salto do homem sobre a natureza e sobre sua própria animalidade foi, na verdade, um grande e mentiroso equívoco por, primeiramente, não ter conseguido superar esta animalidade, por mais que a negue e, segundo, por justamente esta negação ter feito dele o animal mais atroz entre todos os outros animais. O que precisa ser abolido não é a nossa animalidade, mas a falsa ideia de humanidade que vigora, afirma a autora (SCHÖPKE, 2020, pp. 37-38). Como consequência, o ser humano vem a adoecer, pois a guerra contra a natureza é a guerra contra si próprio. Guerrear contra a natureza é guerrear contra tudo o que é vivo, e isso inclui todas as espécies, inclusive a dele mesmo. Este antropocentrismo tão encerrado em tiranias contra os elementos da natureza marca a condição do homem de querer negar de si o que há de mais verdadeiro nele, fazendo com que ele se isole na cultura, insistindo que está de fora da Natureza, justamente para esconder seu eu verdadeiro e, além disso, concede ao homem o poder sobre os outros seres existentes. Aquilo que o homem vê na natureza de liberdade e de beleza ele quer usufruir, quer aprisionar. E eis o motivo de o homem adoecer:

[...] ele [o homem], o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses – ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo presente – como não seria um tão rico e corajoso animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos? (NIETZSCHE, 2013, p. 13).

Outro pensador citado pela autora é Mircea Eliade, historiador romeno que se dedicou aos estudos dos mais diferentes credos e investigou o ser humano enquanto “animal religioso”. O que ele explicita vem a contribuir com a pesquisa de Schöpke no sentido de que o homem, primordialmente, segundo Eliade, não matava animais para nenhuma finalidade até que decide matar em prol de sua sobrevivência. Ainda dialogando com Nietzsche, poder-se-ia dizer que o homem fez uso de seu intelecto para sanar a falta de garras e outros meios para caçar, e foi aí que ele forjou o caráter mais cruel da natureza (ou talvez o único caráter cruel, pois a crueldade consiste em fazer o mal sabendo que se está fazendo o mal). Desde os primórdios, diz Schöpke, quando se dá início à socialização, o homem foi abusivo com relação a todos os seres do mundo. Em sua perspectiva, eis a causa da escravidão animal e humana, tão logo a técnica começou a ser desempenhada para concordar com a ideia de superioridade ao outro. (SCHÖPKE, 2016, p. 25) E, enquanto animal religioso, como prega Eliade, o homem se sobrepunha aos outros animais por formular, a partir de então, uma cultura, que nada mais é do que a ideia de que ele foi a espécie escolhida por Deus, “lançado ao mundo entre bestas e feras” (SCHÖPKE, 2016, p. 41). Tal salto para o simbólico, como a autora sustenta, vem a desencadear e legitimar a

exploração e a escravidão de outras espécies e, mais adiante, de nossa própria espécie. Para ela, encontra-se aqui a origem da exploração e das desigualdades que afligem o planeta. (SCHÖPKE, 2016, p. 34)

Muito embora o homem se dedique a desvincular-se de seu caráter natural para atingir sua pureza civilizatória, mesmo que este homem contradiga sua natureza não por necessidade, mas por encontrar na matança um objeto de prazer e ganância, a falsa ideia de humanidade em nada supera o animal que nos habita. “ (...) o animal, é, sem dúvida, a melhor parte de nós, ama a vida tão visceralmente que só desiste dela quando seu corpo já não pode mais. (...) O resto é humano, demasiado humano, no sentido mais nietzschiano do termo”. (SCHÖPKE, 2016, p. 27) Schöpke, assim, propõe uma inversão ao que se confere entre o animal e o cultural: “não somos primeiramente selvagens e maldosos que se aculturam e se tornam sublimes. Não é o animal em nós que abusa de outro ser, é o homem, já com seu verniz de espécie superior, que ensina aos seus o descaso pela dor alheia”. (SCHÖPKE, 2016, p. 35)

A filósofa Sônia Felipe associa o modo de alimentação do ser humano como forte indicativo da tentativa do próprio homem de afastar-se da natureza. A crença de que o tipo de dieta padrão imposto à sociedade, a saber, a dieta que inclui derivados animais, é uma crença livre de questionamentos, também seria um ponto de constatação desse afastamento.

Originalmente, a dominação masculina impôs-se à natureza como forma de os homens se distinguirem, separando-se dela, como se dela não tivessem qualquer dependência e como se ela não fosse capaz de retomar o vínculo cortado unilateralmente por eles. Hoje, achar-se distinto da natureza, alçando-se acima e além dela, por cercar-se de aparatos eletroeletrônicos que aceleram todo tipo de processo, não protege nenhum homem e nenhuma mulher do retorno da natureza sobre suas vontades, por vias que a racionalidade não consegue prever. O efeito é de bumerangue (FELIPE, 2014, p. 66).

Buscando se distinguir e se destacar, os homens se impuseram à natureza e separaram-se de tal maneira, que levariam qualquer um a pensar que da natureza já não existe qualquer dependência estabelecida, como se essa mesma não tivesse a capacidade de reaver sua relação com a humanidade. Correndo em direção a aparelhos eletrônicos e outras tecnologias cada vez mais avançadas, buscando por respostas cada vez mais urgentes, o ser humano se imagina e vive como se estivesse à parte da natureza, sem compreender que nada do que faz o manteria imune às vontades desta.

O homem, então, nessas condições, construiria seu próprio abismo entre a natureza e o seu ser, mas a ela própria se prende, pois a ela pertence e dela se originou. A tentativa de tornar-se o próprio referente ausente diante da natureza e fazer com que a natureza seja um referente ausente na própria constituição do ser humano aponta na direção da dominação e do controle

do homem, face ao mundo. Tornar os animais referentes ausentes da opressão do homem está dentro dessa construção antropocêntrica. Schöpke entende, com isso, que:

Libertar o animal significa, em última instância, libertar o próprio homem – da sua tirania, de seu despotismo, da sua crueldade e, sobretudo, de sua cegueira antropocêntrica, que tem destruído todas as vidas e o planeta inteiro (SHÖPKE, 2016, p. 303).

Como, então, pode-se entender a linguagem das coisas do mundo, para que seja possível alcançar tal contrato natural, como proposto por Serres? O filósofo vem a asseverar que a Terra “nos fala em termos de forças, de ligações e de interações, o que basta para fazer um contrato” (SERRES, 1991, p. 52) e acrescenta que cada uma das partes em simbiose deve, de direito, a vida ao outro, sob pena de morte.

A professora e pesquisadora Juliana Fausto, no artigo “*Contra quem se vingam os animais*”, afirma que o planeta se iniciou não apenas sem a humanidade, mas sem qualquer tipo de vida. Tal é a proposta de Fausto: “devolver ao que chamamos de natureza os seus poderes políticos, produtivos, criadores” (FAUSTO, 2020). Tal é o novo pacto de Michel Serres: reorientar o direito natural para o seu legítimo objeto, a natureza.

Imaginamos poder viver e pensar entre nós, enquanto as coisas obedientes dormiam, completamente esmagadas sob nossa autoridade: a história dos homens deleitava-se de si própria em um acosmismo do inerte e dos outros viventes (SERRES, 1991, p. 52).

Tais propostas, que projetam os alicerces para uma convivência harmônica do homem com a natureza, vêm a conferir com o pensamento de Krenak, que, em seu livro *O amanhã não está à venda*, afirma que nossa espécie sofre a ameaça cada vez maior de ser apagada da natureza, que já não consegue mais sustentar nossas ações e desígnios. Krenak convida ao questionamento, à atenção no verdadeiro sentido do que é ser, de fato, humano, já que a civilização patriarcal sempre se esforçou a desligar o homem do mundo que o cerca, a apagar qualquer relação com a natureza, impondo uma estrutura binária de oposição e hierarquia entre os dois. De um lado, a natureza; do outro, o ser humano. O resultado do poder deste em cima daquela é danoso, é a ilusão de uma transcendência belicosa e aniquiladora, que sustenta todas as instituições de dominação:

Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade e nos alienamos desse organismo de que somos parte, a Terra, passando a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (KRENAK, 2020, p. 5).

O ambientalista menciona o momento em que engenheiros, com intenção de fazer uso da tecnologia para a recuperação do rio Doce, pedem sua opinião, e lhes responde: “*A minha sugestão é muito difícil de colocar em prática. Pois teríamos que parar todas as atividades*

humanas que incidem sobre o corpo do rio, a cem quilômetros das margens direita e esquerda, até que ele voltasse a ter vida". (KRENAK, 2020, p. 2). Tendo como resposta de um dos engenheiros de que isso seria algo impossível de ser realizado, Krenak nos demonstra, então, que, para o homem que submete a natureza a diversas atrocidades em busca de sua própria satisfação e em torno de uma economia, o mundo não pode "parar" e esquecemos, assim, o princípio de que todas as coisas estão interconectadas e de que tudo é relação. Na visão de Carol Adams, "precisamos de 'engajadores' que compreendem que tudo é interligado". (ADAMS, 2012, p. 12)

Coincide, aqui, a observação feita por Krenak em relação à Covid-19 e que muito interessa a todo aquele que pretende uma ação ético-política voltada a atender aos interesses da natureza:

É uma mentalidade doente que está dominando o mundo. E temos agora esse vírus, um organismo do planeta, respondendo a esse pensamento doentio dos humanos com um ataque à forma de vida insustentável que adotamos por livre escolha, essa fantástica liberdade que todos adoram reivindicar, mas ninguém se pergunta qual o seu preço (KRENAK, 2020, p. 3).

Tal pensamento doentio que o animal humano adotou foi justamente o antropocentrismo. Vivendo uma ilusão civilizatória, a humanidade assumiu uma atitude de arrogância perante a diversidade, as formas plurais da vida, das existências e dos costumes de cada indivíduo. É preciso lembrar que existe muito além dessa chamada civilização e, mais ainda, é preciso lembrar que a espécie humana, com efeito, não faz falta na biodiversidade. Longe disso, somos a espécie que mais destrói a Terra e tudo o que há nela. Quando os mencionados engenheiros dizem que o mundo não pode "parar", não pensam que, "se os humanos estão em risco, qualquer atividade humana deixa de ter importância". (KRENAK, 2020, p. 7). Se a preocupação é com a economia, de modo restrito, pessoas são apenas números, despesas governamentais, passíveis de descarte e abandono; animais são meros fornecedores de suas próprias carnes; os elementos da natureza são apenas meios, em que tudo é descartado. Economia (*oikonomía*), em primeiro lugar, é a administração de uma casa (*oikós*), sendo esta, inevitavelmente, a própria natureza, pela qual deveríamos zelar verdadeiramente.

Atuar com respeito à natureza é estabelecer uma boa convivência com todos os seres que também habitam o planeta, respeitar toda forma de vida, recusar a submissão de qualquer que seja a espécie, admitindo a pluralidade das formas de existência; tal se circunscreve a ontologia antiespecista. À tirania humana, seu abolicionismo, pois, ao desfazer os laços do poder despótico em relação aos outros, o próprio ser humano, em sua total compreensão de

mundo, se entende enquanto parte das coisas e volta sua atenção à relação com a natureza, da qual verdadeiramente nunca se ausentou.

1.1 Opressão

É de extrema relevância que resgatemos alguns conceitos que serão usados neste trabalho como guias para o desenvolvimento de uma concepção acerca da consideração moral aos animais não-humanos. Marilyn Frye, filósofa americana e feminista radical, em sua obra *Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, constata que a palavra *opressão* sofre a ameaça de um esvaziamento conceitual e, conseqüentemente, político, por ter caído em um certo modismo, sendo utilizada muitas das vezes de maneira equívoca, e nem sempre inocente, o que invisibilizaria os grupos que, de fato, são minoria. Sua crítica se direciona à falsa ideia de que a opressão é “opressiva para aqueles que oprimem tanto quanto para aqueles que são oprimidos” (FRYE, 1983, p.1). Contudo, a opressão funciona de maneira muito distinta entre os dois grupos, tendo como ponto de partida ser inerente à opressão uma relação desigual. As vidas de pessoas que sofrem opressão são capturadas e formuladas por barreiras e estruturas não acidentais e também não por simples ocasião, mas que servem a um sistema engajado a pressionar, restringir e penalizar esses indivíduos de diferentes maneiras. É notório que todos são atingidos por uma estrutura social, mas isso não significa dizer que todos são, de fato, oprimidos por essa mesma estrutura. Daí afirmar que a palavra *opressão* tem sido usada indiscriminadamente. Além disso, Frye afirma que, “para reconhecer que uma pessoa é oprimida, ela tem que individualmente pertencer a um grupo de um certo tipo de pessoas que são sistematicamente reduzidas, moldadas e imobilizadas” (FRYE, 1983, p.8), de onde se pode afirmar que as barreiras impostas na sociedade, mesmo que existam e atuem na vida de todos, agem de maneira diferente para os que estão em lados opostos delas. Enquanto que para um grupo determinada barreira pode servir como segurança, do outro lado dessa barreira está o outro, em enclausuramento e sob constante ameaça, carente de poder viver e existir à sua maneira. Portanto, é possível admitir que a desigualdade é intrínseca a toda opressão, em que esta se configura já a partir da ideia de superioridade, pois existe um interesse em se garantir tal estrutura, que beneficia certos grupos sociais. Julgando-se superior, o opressor crê gozar de mais direitos que o outro. É crucial que se questione quem constrói determinada barreira, quem a mantém, a quem ela serve, se ela age em concordância com uma estrutura que isola determinado grupo, se o indivíduo é pertencente a tal grupo etc.

Dito isso, pode-se compreender que o mesmo processo se dá quando falamos do encarceramento e da opressão sofrida pelos animais não-humanos. A ressalva de Marilyn Frye

pode até restringir, e com razão, o entendimento sobre quem é, de fato, oprimido, mas isso não significa dizer que não seja nossa tarefa identificar todos os grupos que sofrem uma relação desigual, ampliar esse reconhecimento, sendo justo, portanto, inserir à nossa esfera moral os animais não-humanos. Regina Schöpke, em *As Origens da Opressão – a escravidão humana e animal*, questiona a negação, por parte do *status quo*, do uso das expressões opressão e escravidão dirigidas aos animais e sugere dar a esses conceitos, em suas palavras, “sua máxima expressão” (SCHÖPKE, 2020, p. 12). Seu objetivo é encontrar o fundamento de toda opressão e, de tal modo, ampliar sua compreensão, visto que, em seu ponto de vista, as bandeiras contra a opressão sempre acabam por excluir os animais. Propõe-se, com isso, investigar tais conceitos para responder às seguintes indagações: há sentido se falar em escravidão quando a referência é um animal? E o oprimido, deve ter consciência de sua própria condição para realmente ser considerado um oprimido?

Escravizar é, antes de tudo, assumir os direitos de propriedade sobre outro ser, é submeter, subjugar, sujeitar, é exercer uma dominação moral, física e mental. Em poucas palavras, um escravo, no sentido literal, é alguém que não é dono de si, é alguém privado da sua liberdade, destituído de seus direitos de ser e de viver; na prática, ele é um objeto, uma mercadoria.

Oprimir, por sua vez, tem o sentido de intimidar, exercer pressão contínua, humilhar e, mais do que tudo, reduzir uma existência a nada, aniquilar. Sem dúvida, se uma pessoa não se sente explorada, ela própria pode acabar por reforçar sua subjugação, mas isso não muda o fato de que não importa o quanto alguém tem ou não consciência de que é oprimido, escravizado ou submetido a qualquer tratamento desumano. É o próprio ato de usurpar, de violar, de tyrannizar uma vida que já é, em si, objeto de condenação (SCHÖPKE, 2020, p. 12).

Em sua perspectiva, é comum que entendamos apenas os seres humanos como escravizados e os demais animais como domesticados. Tal atitude diante das opressões existentes vem a reforçar ainda mais o antropocentrismo no qual o ser humano está envolvido e, aparentemente, integralmente comprometido. Lançando-se à crença de sua superioridade ao criar barreiras qualificadoras entre humano/animal, o homem assume os animais não-humanos como uma causa de menor valor e pode, com isso, naturalizar a opressão que contra eles se opera. Na verdade, anterior a essa barreira qualificadora entre humano e animal, Schöpke nos aponta a hierarquização do homem em relação à natureza de maneira geral como a causa de toda forma de escravidão, parecendo encontrar, assim, a razão para que o homem aja tiranicamente contra todos os seres, inclusive contra outros seres humanos. Em seu entendimento, considerar o tema da opressão excluindo os animais, do ponto de vista político, é um erro.

É legítimo falar em escravidão animal, em opressão animal, porque é impossível continuarmos ocultando, como já apontamos, essa imensa contradição que é lutar contra a tirania humana e estruturar-se, a si mesmo, como um déspota, como um tirano de vidas. Ninguém, evidentemente, gosta de se ver na posição de opressor, mas, com

relação aos animais, isso é por demais evidente. Sem dúvida nenhuma, os animais são os seres mais oprimidos do planeta, sem qualquer direito à vida e à liberdade (SCHÖPKE, 2020, p.28).

Outro importante fator observado na definição dada pela filósofa é que, independentemente da consciência que o oprimido tenha de sua própria condição, opressão continuará sendo opressão. Isso significa dar voz até a quem não detém a chance de se defender, se expressar ou ter entendimento sobre sua condição. Peter Singer, ao se posicionar sobre a consciência enquanto critério na determinação de quem tem direito à vida e quem não tem, diz que

Um chimpanzé, um cachorro ou um porco, por exemplo, terão um teor mais elevado de consciência de si e mais capacidade de manter relações significativas com outros do que tem uma criança gravemente retardada ou um indivíduo em estado de avançada senilidade. Portanto, se basearmos naquelas características o direito à vida, devemos assegurar a esses animais um direito à vida que seja tão consistente, ou ainda mais consistente, do que o assegurado aos humanos retardados ou senis (SINGER, 2002, p. 67).

Sem dúvida, tal fala causou grande espanto e revolta de boa parte de seus leitores. Contudo, Singer estava, como depois se justificou, seguindo as implicações de várias concepções éticas e levando seus alunos a pensar se aceitam ou não essas implicações (SINGER, 2002, p. 395). Schöpke nos leva ao mesmo questionamento, se deveríamos considerar “moralmente aceitável que crianças muito pequenas ou humanos com algum tipo de problema mental fossem explorados, já que eles não possuem clareza absoluta sobre isso”, ao que responde que não, crendo que, diante de tal problema, dever-se-ia buscar o âmago de tais conceitos tais quais os mencionados nesse presente capítulo para contemplar todos aqueles em situação de vulnerabilidade (SCHÖPKE, 2020, p. 12). Com isso, Singer e Schöpke pretenderam elevar os animais não-humanos à mesma preocupação moral existente em relação aos humanos. Não cabe, portanto, à consciência de um animal, humano ou não-humano, ser o fator determinante sobre o que é ou não opressão, mas tão somente o próprio ato de oprimir, que já confere ao sujeito seu caráter tirânico, violador e moralmente condenável.

Além disso, fica notório que para alguns que irrefletidamente trazem a questão da consciência para justificar as ações humanas contra os animais, quando deparados com tal implicação filosófica a respeito de seres humanos que aparentemente também não gozam plenamente de sua própria consciência, a sacralidade da vida humana vem como a válvula de escape para que o ser humano mantenha seus privilégios em relação aos outros animais. A ideia de que os seres da espécie *Homo Sapiens*, apenas por pertencerem a essa espécie, teriam o direito à vida, independentemente de sua condição, em detrimento do direito à vida dos animais não-humanos, constitui o que denominamos especismo.

Não apenas considerar todas as formas de opressão, mas também relacioná-las, foi o trabalho feito por Carol Adams. Tal relação se dá, segundo a autora, graças à mesma estrutura que tende a privilegiar e beneficiar o ideal do “macho que decide”, e, nesse sistema, tanto mulheres quanto animais são submetidos à categoria das coisas. A objetificação de mulheres e animais teria, portanto, um mesmo pano de fundo. Tais tratamentos refletem a ideia do macho viril, aquele que devora pedaços de animais, sujeita as mulheres às mais impiedosas situações e domina toda a natureza. Outrossim, mulheres e animais são fragmentados metafórica e literalmente todos os dias com o intuito de dissociarmos completamente sua individualidade e sua vida, transformando-os em meros pedaços sem história e seu consumo, inocente. Ocultar esses seres do próprio processo que os converte em pedaços que a nada se referem é parte crucial para manter a mercadorização de seus corpos.

Schöpke diz que, mais do que da razão, tão reverenciada pelos humanos como a qualidade que os diferencia dos outros animais, a tirania é a que de fato nos define melhor. Schöpke tem convicção de que esta questão deve ser colocada filosoficamente, dentro dos mais variados debates éticos (SCHÖPKE, 2020, p. 89). Para ela, só se pode rever a própria tirania, esta que usurpa e destrói a liberdade e a vida de tantos seres e também do próprio homem, devolvendo primeiramente a liberdade que aos animais tanta falta faz e que lhes é de direito. “Libertar o animal é libertar toda vida” (SCHÖPKE, 2020, p. 105).

1.2 Especismo

Peter Singer, em *Ética Prática*, levanta a questão sobre a consideração aos animais a partir de postulados éticos de longa data. Parece que há recorrentes tentativas de se justificar o uso e o abuso contra os animais através da investigação acerca das diferenças entre humanos e os outros animais, ou seja, procuram traçar uma linha divisória marcada profundamente por aspectos que, na verdade, não se justificam eticamente. Singer aponta que tais tentativas já aparecem tão logo a sugestão de tomar os animais como membros da nossa comunidade moral é apresentada.

À primeira vista, a sugestão pode parecer bizarra. Estamos habituados a ver a discriminação contra membros de minorias raciais, ou contra mulheres, como fatos que se encontram entre as mais importantes questões morais e políticas com as quais se defronta o mundo em que vivemos. São problemas sérios, merecedores do tempo e das energias de qualquer pessoa que não seja alienada. Mas que dizer dos animais? O bem-estar dos animais não se insere numa categoria totalmente diversa, uma história para pessoas loucas por cães e gatos? Como é possível que alguém perca o seu tempo tratando da igualdade dos animais, quando a verdadeira igualdade é negada a tantos seres humanos? (SINGER, 1998, p. 65).

É bem verdade que muitos humanos ainda continuam por sofrer opressão e discriminação por conta de sua origem, de sua cor, de seu gênero, de sua orientação sexual, enfim, por conta de diversos fatores que foram tomados como justificativa para tantas violências, e não há como defender qualquer atitude que desmereça ou, mais ainda, tente aniquilar a vida de um ser humano tão somente por conta de sua condição. Entretanto, a reação que se tem em relação aos interesses dos animais, a de que tal pauta só deveria ser elevada a algum grau de consideração depois da conquista do bem-estar geral dos seres humanos, mostra o preconceito pelo qual estamos cercados.

Singer menciona algumas das tentativas de rebaixar os animais a fim de não defendê-los e, mais ainda, oprimi-los, como a afirmação de que o animal humano é o único que faz uso de ferramentas e até mesmo as constrói, o que já foi desmentido, ou que ele é o único com a capacidade de estabelecer uma linguagem, o que também já foi refutado pelas experiências de chimpanzés, gorilas e orangotangos que conseguiram aprender a língua dos sinais, ou de baleias e golfinhos que possuem uma linguagem própria:

Procuraram maneiras de traçar uma linha divisória entre os seres humanos e os animais. Até a presente data, esses limites têm-se mostrado de vida curta. Por exemplo, costumava-se dizer que só os humanos usavam ferramentas, até que se descobriu que o pica-pau das ilhas Galápagos usava um espinho de cacto para arrancar insetos de buracos das árvores. Depois sugeriu-se que, mesmo que outros animais *usassem* ferramentas, os humanos eram os únicos seres a fazerem as suas. Jane Goodall, porém, descobriu que os chimpanzés das florestas da Tanzânia mascavam folhas para fazer uma esponja que lhes permitia absorver água, e arrancavam as folhas dos galhos para fazer ferramentas destinadas a apanhar insetos. O uso da linguagem era outra linha limítrofe – mas agora temos chimpanzés, gorilas e orangotangos aprendendo a linguagem de sinais dos surdos, e há indícios de que as baleias e os golfinhos podem ter uma complexa linguagem própria (SINGER, 1998, pp. 82-83).

Sobre a mesma temática, Derrida apresenta a seguinte ideia:

Claro, se se define a linguagem de tal forma que ela seja reservada àqueles que nós chamamos de homem, o que dizer? Mas se se reinscreve a linguagem em uma rede de possibilidades que não somente a cerca, mas a marca irredutivelmente do interior, tudo muda. Penso em particular na marca em geral, no rastro, na iterabilidade, na *différance*, tantas possibilidades ou necessidades sem as quais não haveria a linguagem e *que não são apenas humanas*. Não se trata de apagar as rupturas e as heterogeneidades. Contesto apenas que elas deem lugar a um único limite oposicional, linear, indivisível, a uma oposição binária entre o humano e o infra-humano. E isso que sugiro aqui deve permitir levar em consideração o saber científico sobre a complexidade das “linguagens animais”, a codificação genética, todas as formas de marcação no interior das quais a linguagem dita humana, por mais original que ela seja, não permite “cortar”, uma única vez, aqui onde nós em geral gostaríamos de cortar. Você sabe que, apesar de não parecer, falo aqui de problemas muito “concretos” e muito “atuais”: a ética e a política do vivente. Sabe-se menos que nunca onde cortar – tanto no nascimento como na morte. E isso quer dizer que jamais se sabe, jamais se soube como *recortar* um sujeito (DERRIDA, 1993, p. 182-183).

Retomando a Keith Thomas, ele lembra que a busca pelo atributo que caracterizaria a singularidade humana, a fim de se provar suposta superioridade, “foi um dos mais sérios

desafios enfrentados pelos filósofos ocidentais, a maior parte dos quais tendeu a se fixar em um traço e a enfatizá-lo de maneira desproporcional, por vezes até o absurdo” (THOMAS, 2010, p. 41).

Assim, o homem foi descrito como animal político (Aristóteles), animal que ri (Thomas Willis); animal que fabrica seus utensílios (Benjamin Franklin); animal religioso (Edmundo Burke); e um animal que cozinha (James Boswell, antecipando Lévi-Strauss). Como observa o sr. Cranium do romancista Peacock, o homem já foi definido como bípede implume, como animal que forma opiniões e, ainda, animal que carrega um bastão. O que todas essas definições têm em comum é que assumem uma polaridade entre as categorias ‘homem’ e ‘animal’ e que invariavelmente encaram o animal como inferior (THOMAS, 2020, p. 41).

Mesmo que fossem de fato verídicas, as diferenças examinadas entre humanos e outros animais não carregam em si nenhum peso moral ou justificativa para que tenhamos qualquer tipo de prioridade de consideração. Se há sofrimento, não há nenhum fundamento de ordem moral para que desprezemos esse sofrimento.

Outra justificativa para a exclusão de animais da esfera da ética se encontra pautada na falta de uma concepção ou de uma consciência de si mesmos, por não possuírem a capacidade de pensarem ou raciocinarem e nem mesmo perceberem o passado ou projetarem o futuro. O ser humano estaria em vantagem em relação aos outros animais por possuir tais capacidades, desenvolvendo, assim, mais autonomia e responsabilidade em relação à sua escolha de seu modo de viver. Todavia, tais considerações não nos levam a determinar que nossa espécie tenha mais valor e seja moralmente mais relevante em relação às outras espécies, isto é, não há como inferir que o ser humano tenha qualquer tipo de prioridade moral só por possuir autoconsciência:

Se a existência da autoconsciência não afeta a natureza dos interesses em cotejo, não fica claro por que deveríamos forçar a inclusão da autoconsciência na discussão, nem por que deveríamos forçar a inclusão de espécie, raça ou sexo em discussões semelhantes. Interesses são interesses e devem ser considerados por igual – sejam eles os interesses de seres humanos ou de animais, com ou sem consciência de si (SINGER, 1998, p. 84).

Aristóteles, por exemplo, associava a política à linguagem e esta, por isso mesmo, era reservada apenas ao animal humano. Enquanto a voz serve a praticamente todos os animais para indicar prazer e dor, e tantos outros sentimentos, o discurso é considerado integralmente humano, conferindo-lhe a capacidade de discernir entre justo e injusto, bem e mal, e assim somente o homem está capacitado a participar da vida política (ARISTÓTELES, 1253a). Agamben, de acordo com Juliana Fausto, “se inscreveu numa longa linhagem, majoritária, da história da filosofia, ao dizer que não há vida política dos animais, aproximando-se do pensamento aristotélico” (FAUSTO, 2020, p. 56). Em *Ética a Nicômaco*, o estagirita diz que viver junto entre homens se relaciona à amizade específica: ela diz respeito ao conversar e pensar

conjuntamente, o que constitui a convivência, diferentemente dos outros animais. Assim, a amizade estaria ligada ao *logos*, ao discurso, e ao outro, mas que é um outro mesmo. Ao homem só lhe é conferida a amizade se não a um outro homem, cuja ontologia, ética e política lhes sejam semelhantes. Exclui-se os outros fora de relações de par, não só animais, mas quem não é seu próprio amigo – isso inclui animais, escravos, inimigos da *pólis*... O filósofo estabelece a nível de comparação certos animais e escravos de acordo com o seu uso (ARISTÓTELES, 1254b). Os animais seriam semelhantes aos escravos pois fornecem a força corporal para as necessidades do *oikos*, enquanto que aos cidadãos fica reservada a participação na *pólis*. Portanto, política e *oikonomía* são assuntos distintos e deve-se saber o lugar de cada um entre elas. (FAUSTO, 2020, p. 60) Platão também estabelece a divisão do trabalho como princípio fundador da cidade e sugere que cada um tome seu devido lugar na organização da *pólis*. Para ele, a cada natureza (*physis*), corresponde uma atividade (*érgon*) (PLATÃO, p.74, cit. 370b). É dessa diferença e por ela que a cidade nasce e se mantém. É a diferença entre os humanos e os “outros” animais, estes subjugados por aqueles, tal é o fundamento da política em Platão.

Singer nega que qualquer linha ética arbitrariamente traçada possa ser segura, (SINGER, 1998, p. 87) o que nos direciona a considerarmos respeitosamente as dessemelhanças que possam existir entre todas as espécies animais. Afinal, ver o animal como esse “grande outro”, misterioso e inacessível, massificado em uma multidão anônima, tão distante de nós e do que nós, humanos, nos propomos a aceitar ser, não parece ser o melhor caminho para compreendermos e prezarmos por seus interesses.

Ainda assim, há muitos teóricos contratualistas, desde a Filosofia Antiga, que vinculam a ética a um certo tipo de reciprocidade, ponto de vista que tem sido usado para justificar a exclusão dos animais da esfera da ética. Partindo da *República* de Platão, Singer expõe o ponto de vista de que o ser humano só se abstém de atos maldosos aos outros na condição de que não lhe façam, também, nada de mau e que esta seria a origem da justiça (SINGER, 1998, p. 88). A partir disso, outros filósofos, como John Rawls e David Gauthier, apresentaram teorias éticas semelhantes e que tentam justificar tal exclusão. Já que os animais não poderiam agir em conformidade com essas normas, visto que não possuem a capacidade de agir reciprocamente e, dessa maneira, não haveria um acordo entre “as partes”, eles estariam automaticamente excluídos da nossa comunidade moral. Contudo, se a ética fosse dependente de certa reciprocidade, como seria possível, então, por exemplo, pensarmos problemas ambientais, tais como o perigo da falta de recursos naturais para o futuro, ou o manejo do lixo nuclear, que pode gerar consequências nocivas por milhares de anos, se as gerações futuras não estão aqui para corresponder? Ou, mais ainda, como cobrar um posicionamento das nações ricas para com as

mais pobres dentro dessa concepção contratual? Como não excluir humanos com deficiências mais severas ou crianças muito pequenas? Se seguirmos à risca dada compreensão ética, restringiríamos a nossa capacidade moral apenas a quem pudesse agir moralmente de volta e isso excluiria muitos seres, inclusive humanos, da nossa esfera moral.

Peter Singer afirma que “a ética vai além de um tácito entendimento entre seres capazes de reciprocidade” (SINGER, 1998, p. 91) e que mesmo a concepção mais flexível da ideia de contrato não se sustenta. Para o filósofo, é fundamental que estabeleçamos uma distinção entre as “explicações” e as “justificativas” para os juízos morais e o que se observa nas teorias apresentadas nada mais são do que explicações sobre a origem da ética, em que grupos buscaram em comum acordo a proteção e o benefício de seus membros. Contudo, apesar de ser plausível em teoria, é uma “fantasia histórica”, em suas palavras. (SINGER, 1998, p. 89). Ela limita-se à própria comunidade em que tal acordo foi estabelecido e “seu processo de universalização detém-se nas fronteiras da nossa comunidade” e nada se pode afirmar sobre o caráter justo ou injusto do sistema que dela se resulta. Para Singer, é preciso ir além dos interesses pessoais ou de determinado grupo, de acordo com o princípio de universalidade, em que a razão opere não mais de maneira arbitrária, mas que esteja a serviço da justiça.

Como Peter Singer propõe, “nossa preocupação com os outros não deve depender de como são, ou das aptidões que possuem” (SINGER, 1998, p. 66). Pertencer ou não a certa espécie, ou ser mais ou menos inteligente do que o outro, não deveria ser a base pela qual nos apoiamos para determinarmos a quem se confere direitos e a quem pode ser explorado. Na perspectiva singeriana, a única fronteira passível de defesa para que nos preocupemos com os outros é a da sensibilidade. Não há justificativa ou nenhum outro tipo de critério que permita a desconsideração por um ser em sofrimento. Termo que foi muito difundido e popularizado pela mencionada obra do filósofo, “especismo” é uma forma de discriminação contra espécies consideradas inferiores e que, sem qualquer base científica ou moral, são exploradas e subjugadas por uma outra espécie. Criado em 1970 pelo psicólogo, escritor e defensor britânico dos direitos animais Richard D. Ryder, o termo especismo carrega em si uma analogia ao sexismo, ao racismo e aos outros tipos de preconceito. Ryder traçou uma comparação entre as atitudes humanas em relação aos outros animais e o comportamento dos racistas perante os grupos apontados por eles como “de etnia inferior” (RYDER, 2000).

Richard Ryder publicou na Critical Society, Issue 2, 2010, uma versão com comentários e atualizações do seu folheto “Speciesism”, distribuído anteriormente em Oxford em 1970. Tal folheto repudiava as experiências com animais em laboratório, que alcançavam o número de cinco milhões de mortes por ano no Reino Unido. Só há dois argumentos a favor de tais

experiências dolorosas em animais, segundo o psicólogo. O primeiro diz respeito ao avanço de conhecimento, que justificaria todos os males, com o qual Ryder não está de acordo. O segundo se refere aos possíveis benefícios para a nossa própria espécie, em detrimento do bem-estar das outras espécies, o que, para o escritor, poderia até ser um argumento mais plausível quando aplicado a experiências nas quais as chances de sofrimento são mínimas e a probabilidade de auxiliar a medicina é grande, mas que, mesmo assim, tal conduta é especista e, como tal, este é mais um argumento emocional egoísta e não fundamentado, pois, se acreditamos que é condenável a atitude de infligir sofrimento contra animais humanos inocentes, então é lógico que estendamos nossa preocupação sobre os direitos fundamentais aos não-humanos. Independentemente do direito à vida, um critério moral claro é o sofrimento. Sofrer confinamento, medo, tédio ou dor física, tudo faz parte da função do sistema nervoso, e é justamente porque os animais possuem sistemas nervosos tão similares aos dos seres humanos que são extensivamente estudados. Se assumimos tal premissa, a de que o sofrimento é um critério moral, não faz sentido considerar apenas os animais humanos e deixar de fora outras espécies animais, visto que, “desde Darwin³, os cientistas têm concordado que não há nenhuma diferença essencial ‘mágica’ entre os humanos e os outros animais, biologicamente falando” (RYDER, 2010, p. 1) e, sendo assim, não há motivo para que se estabeleça qualquer distinção moral entre eles. Ryder ainda afirma que o conceito de “espécie”, tal qual o de “raça”, não é um conceito precisamente definível.

Na perspectiva do psicólogo, existe um grupo, tanto no especismo, quanto no racismo, que justifica a partir de certas distinções, que não têm nem mesmo relevância moral, a exploração de um outro grupo. Racistas e especistas não permitem que esses outros indivíduos façam parte de suas comunidades morais, acreditando, assim, que têm todo o direito de explorá-los, escravizá-los e matá-los por considerá-los inferiores, ignorando seus interesses. Portanto, a violação do princípio de igualdade é notória em todos os casos. De acordo com Peter Singer,

Os racistas violam o princípio de igualdade, ao atribuírem maior peso aos interesses dos membros da sua própria raça, quando há conflito entre seus interesses e os interesses de membros de outra raça. Os sexistas violam o princípio de igualdade, ao favorecerem os interesses de seu próprio sexo. De modo semelhante, os especistas permitem que os interesses de sua própria espécie sobrepujem os interesses maiores de membros de outras espécies (SINGER, 2002, p. 54).

³ Em *A Origem do Homem*, capítulo 3, Darwin expõe uma síntese em relação às comparações tratadas em sua teoria da evolução *A Origem das Espécies*, dizendo que “os sentimentos e a intuição, as várias emoções e faculdades, tais como amor, memória, atenção e curiosidade, imitação, razão etc., das quais o homem se orgulha, podem ser encontradas em estado incipiente, ou mesmo, por vezes, numa condição bem desenvolvida, nos animais inferiores” (DARWIN, 1871, p. 1).

Posteriormente, o termo especismo passou a ser estendido a todas as formas de exploração contra animais não humanos, incluindo os animais transformados em produtos e alimentos. Singer atribui ao uso de animais como alimento a forma mais antiga e a mais difundida de uso animal, proveniente da crença de que eles existem em prol da conveniência e do prazer humanos (SINGER, 2002, p. 72). Especialmente em fazendas industriais, onde são castrados, separados de suas mães, separados de seus rebanhos, marcados com ferro em brasa, para depois serem transportados e abatidos, os animais são submetidos a muito sofrimento e nenhum de seus interesses é levado em consideração. E, se devemos dar a devida importância à vida e à liberdade desses animais, devemos questionar seu uso enquanto alimento.

Definitivamente, há muitas outras formas de especismo sendo praticadas pelo mundo todo, como o comércio de peles, a caça, os circos, rodeios, touradas, vaquejadas, turfes, os zoológicos, a criação, o comércio, concursos de beleza e exposição para padrões de raça de animais de estimação, entre outros negócios envolvendo animais. No caso das experimentações com animais, o especismo é evidente:

[...] os que fazem tais experiências quase sempre tentam justificar a sua realização com animais com a alegação de que as experiências nos levam a descobertas sobre os seres humanos; se assim for, essas pessoas devem concordar com a afirmação de que os seres humanos e os animais são semelhantes em aspectos cruciais. Por exemplo: se o fato de forçar um rato a escolher entre morrer de fome e atravessar uma grade eletrificada para conseguir comida nos diz alguma coisa sobre as reações dos seres humanos ao estresse, devemos admitir que o rato sente estresse quando colocado nesse tipo de situação (SINGER, 2002, p. 75).

Em seu segundo capítulo do *Libertação Animal*, intitulado “Instrumentos de Pesquisa”, Singer critica a contradição da psicologia ao lidar com os ratos em laboratório, afirmando haver um dilema em sua conduta. Ou o animal não tem nada semelhante ao ser humano e, por conta disso, não há razão para que determinado experimento seja executado, ou o animal é como o ser humano, razão pela qual não se deveria sob hipótese alguma fazer um experimento que pudesse ser condenável se realizado em um humano (SINGER, 2010, p.77).

É importante destacar que as experiências com animais não servem apenas aos objetivos médicos, mas também provocam o sofrimento de milhares deles para as indústrias de alimentos e de cosméticos. Peter Singer menciona o teste de Draize, que consiste na aplicação de soluções concentradas nos olhos de coelhos para descobrir possíveis efeitos nos humanos, mas, como os coelhos não podem chorar para lavar as substâncias dos olhos, sofrem muito mais irritação do que os humanos. Outro teste, este muito utilizado nas pesquisas de aditivos para a indústria alimentícia, como corantes e conservantes artificiais, é o LD50, que investiga a “dose letal”, ou “o nível de consumo que levará à morte cinquenta por cento de uma amostra de animais” (SINGER, 2010, p.76), o que gera tanto a morte de muitos deles, como também adoece tantos

outros. Tais testes se mostram desnecessários, se a questão é impedir o sofrimento humano, pois já existem cosméticos e aditivos alimentícios o bastante para permitir a produção segura de produtos aos humanos. Produzir sempre novos xampus ou corantes só mostra que, para satisfazer sua ganância e conquistar seus lucros, o homem não mede esforços e facilmente abre mão de sua consideração pelos animais. Há vários outros tipos de experiências com os animais, dentro das mais diversas áreas como a psicologia e a neurociência, e nem todas elas podem confirmar que evitam mais sofrimento do que provocam. Os números de animais usados em pesquisas são alarmantes e, para Peter Singer, é evidente que “os benefícios para os seres humanos são inexistentes ou muito incertos”, enquanto que “as perdas para membros de outras espécies são concretas e inequívocas” (SINGER, 2010, p. 77). Assim, Singer aponta para a inutilidade de grande parte das pesquisas realizadas em animais, quando estas, além de infligirem dor intensa e prolongada em muitos deles, como descargas elétricas, privação materna, de sono ou de alimento, isolamento, administração de drogas, manipulação direta do cérebro, entre outros, não produzem resultados válidos a ponto de fazer avançar qualquer conhecimento em relação aos seres humanos, justificando a falsa necessidade para novas excruciantes pesquisas⁴.

Tais pesquisas vêm a corroborar com o especismo presente nas mais diversas instituições, indicando, segundo o filósofo, uma “falha na atribuição de igual consideração de interesses de todos os seres, a despeito da espécie a que pertençam”, (SINGER, 2010, p. 77) pois nunca aceitariam usar seres humanos para as mesmas experiências que executam:

Portanto, os cientistas revelam preconceitos em favor de sua própria espécie sempre que fazem experiências com animais para finalidades que, segundo pensam, não seriam igualmente justificadas se fossem feitas com seres humanos dotados de um igual (ou menor) nível de sensibilidade, consciência, etc. Se esse preconceito fosse eliminado, o número de experiências realizadas com animais seria sensivelmente reduzido (SINGER, 2010, p. 78).

Em suma, não importa o quanto tentem e quais abordagens utilizem para determinar as diferenças entre os animais humanos e os animais não-humanos. Quando confrontados e refutados em relação a essas possíveis diferenças, os especistas apelam sempre para a questão de os não-humanos não pertencerem à nossa espécie. E, admitindo-se as possíveis semelhanças entre “nós e eles”, nunca lhes é conferida a mesma consideração pela mesma razão (a de não serem *homo sapiens*). Dito isso, havendo ou não diferenças, fato é que o que precisa ser levado em conta é a capacidade de sentir dor, e quanto a isso parece não haver dúvidas em relação ao

⁴ Ver mais em SINGER, P. *Libertação Animal*, capítulo 5.

sofrimento dos animais explorados. Qualquer justificativa, portanto, que tente legitimar o uso e o abuso desses animais é o reflexo da configuração antropocêntrica da nossa história.

2 Teorias que inserem os animais no campo da moralidade

Apesar de todas as diferenças que possam existir entre as espécies no planeta, nenhuma dessas diferenças é motivo para que o sofrimento de animais não-humanos seja ignorado. A aplicação do princípio da igual consideração de interesses é crucial, assim defende Singer, no exercício da boa prática em relação a todos os seres, já que não pretende tratar de maneira arbitrária nenhum deles, posto que se baseia na capacidade de sentir dor. Jeremy Bentham, mestre do utilitarismo, filosofia que consiste na ideia de que uma ação só pode ser considerada moralmente correta se suas consequências tiverem efeito positivo ao maior número de indivíduos, defende que, para alcançarmos a felicidade geral, é necessário que se calcule os prazeres e as dores de cada um, evidenciando, assim, o fundamento do sistema do princípio de utilidade. Seu preceito moral tem como pano de fundo e característica vital para conferir a um indivíduo o direito de igual consideração a capacidade de sofrer, já que dor e prazer governam o comportamento de todos aqueles capacitados a tal. Seguindo a orientação da sensibilidade, Bentham nos mostra que os animais não-humanos devem sim estar dentro do âmbito da justiça humana e critica a negligência de antigos juristas em relação a eles, que “foram degradados ao rol das coisas” (BENTHAM, 1984, p. 63). O autor mostra semelhanças em algumas das opressões, tentando defender seu posicionamento filosófico e político:

Haverá algum motivo para se tolerar que os atormentemos [os animais]? Sim, vários (...), houve um tempo – lamento dizer que em muitos lugares ele ainda não passou – no qual maior parte da nossa espécie, sob a denominação de escravos, foram tratados pela lei exatamente no mesmo pé que, por exemplo na Inglaterra, as raças animais inferiores ainda são tratadas hoje. Pode vir o dia em que o resto da criação animal adquira aqueles direitos que nunca lhes deveriam ter sido tirados, se não fosse por tirania. Os franceses já descobriram que a cor preta da pele não constitui motivo algum pelo qual um ser humano possa ser entregue, sem recuperação, ao capricho do verdugo. Pode chegar o dia em que se reconhecerá que o número de pernas, a pele peluda, ou a extremidade do *os sacrum* constituem razões igualmente insuficientes para abandonar um ser sensível à mesma sorte. Que outro fator poderia demarcar a linha divisória que distingue os homens dos outros animais? Seria a faculdade de raciocinar, ou talvez a de falar? Todavia, um cavalo ou um cão adulto é incomparavelmente mais racional e mais social e educado que um bebê de um dia, ou de uma semana, ou mesmo de um mês. Entretanto, suponhamos que o caso fosse outro: mesmo nessa hipótese, que se demonstraria com isso? O problema não consiste em saber se os animais podem *raciocinar*; tampouco interessa se *falam* ou não; o verdadeiro problema é este: podem eles *sofrer*? (BENTHAM, 1984, p. 63).

Seguindo as premissas do pai do utilitarismo e sua máxima, de que devemos agir sempre de modo a produzir a maior quantidade de bem-estar, Peter Singer, em *Libertação Animal*, admite certo desconforto em relação à ausência de um organismo governamental que tenha se comprometido em elevar o *status* dos animais não-humanos, de modo que pudesse mudar a premissa de que eles não são dignos de consideração moral. (SINGER, 2010, p. 213) Ele afirma que o hábito de criar animais, utilizá-los para os próprios objetivos e matá-los a fim de satisfazer

seu paladar e garantir uma alimentação que inclua carne e derivados animais tornou-se um hábito inquestionável, deveras naturalizado, por estar tão arraigado na nossa cultura. Para Peter Singer, é necessário ultrapassar uma “moralidade especista ” (SINGER, 2002, p. 108) para darmos lugar à igual consideração de interesses de todos aqueles que são capazes de sentir prazer ou dor, conforme as formulações do utilitarismo, independentemente da espécie a que pertencem. Segundo ele, mesmo sendo capaz de identificar o problema existente dentro de discriminações como o racismo e o sexismo, o ser humano ainda não demonstra a devida consideração a seres de outras espécies. Se o pertencimento a outra etnia ou a outro gênero não constitui uma boa razão para que consideremos de menor valor os interesses desses grupos, por que razão continuaríamos na insistência em não considerar da mesma maneira os interesses de uma espécie distinta?

É importante lembrar que nem todo engajamento pelos direitos animais se dá no plano utilitarista e que, inclusive, há ferrenhos críticos ao utilitarismo que sugerem outras abordagens à questão animal. Tom Regan, filósofo e ativista estadunidense, foi além dos postulados benthamianos para trazer a seguinte questão: os animais são sujeitos de uma vida? Isso significa acreditar que os animais possuem história e, como nós, humanos, passam por ciclos de vida e que, portanto, são dignos de direitos. Em um primeiro momento, na obra *The Case for Animal Rights*, Regan chega a considerar apenas mamíferos e aves como seres sencientes, baseando-se nas suas capacidades cognitivas, qualidades biológicas e comportamentos e, conseqüentemente, essas duas classes de animais seriam pacientes morais. Mais tarde, a convicção de Tom Regan de que apenas esses animais teriam a capacidade de experimentar a vida conscientemente, o que, em sua nova abordagem, mais inclusiva e completa, seria arbitrário e, portanto, injusto, dá lugar à consideração de todas as espécies que venham a se enquadrar como sujeitos-de-uma-vida. Tom Regan, com sua visão deontológica, exige total abolição do uso de animais sencientes, embora seja exatamente a mesma coisa que Singer deseja em seu clássico *Libertação Animal*, com a diferença de que, em sua visão, isso não será possível antes de mudarmos por dentro o sistema de pensamento, o sistema econômico, enfim, os séculos de adestramento, para usarmos Nietzsche.

De fato, o aspecto consequencialista da filosofia singeriana procura analisar os resultados de uma ação para validá-la e suas concessões utilitaristas não fornecem, para Regan, o fundamental para a ética animal, onde o respeito ao indivíduo deve estar além das conseqüências geradas por determinada ação, e não submetida a valores, digamos, negociáveis. É a própria ação em si que determinará sua moralidade (REGAN, 1985). Regan é categórico ao afirmar que sua filosofia radical implica em uma vida de respeito mútuo, independentemente

da espécie (REGAN, 2006, p. 65). Para ele, não se deve, moralmente, usar seres sencientes como meios para um fim, de forma a se desprezar os prejuízos causados à vítima. O sacrifício em benefício da maioria seria uma ótica insuficiente do utilitarismo, posto que causa a violação do indivíduo. Sem dúvida, utilitarismo de Singer traz rupturas com o de Bentham, como mostra o artigo de Regina Schöpke⁵, e, neste caso, certas críticas precisariam ser dirigidas mais diretamente a Bentham ou a Stuart Mill do que ao próprio Singer.

Gary L. Francione, acadêmico de Direito e abolicionista animal, também identifica alguns equívocos na abordagem utilitarista, mas também é a Singer que ele se dirige, como se o filósofo australiano não tivesse diferenças com relação aos demais utilitaristas. Peter Singer, segundo Francione, chega a considerar que a crítica à exploração animal se aplica aos que são criados industrialmente, submetidos ao confinamento, como os bois, ou a pequenas gaiolas, como as galinhas, mas que, caso se saiba que a procedência das carnes e derivados desses animais não é industrial, tendo sido eles criados em pastagens naturais, adotar uma alimentação vegetariana não seria uma obrigação moral. Talvez não seja exatamente este o sentido de Singer, que apenas admite que “a vida dos animais criados em liberdade é sem dúvida melhor do que a dos animais criados em ‘fazendas industriais’” (SINGER, 1998, p. 74). Singer, decididamente é mais realista e pragmático, segundo Schöpke, mas isso não é o mesmo que defender a prática. Ele se diz contrário em muitas páginas do *Libertação Animal*, mas quando se trata de pensar em uma maioria, o raciocínio dele vale para todos, animais e humanos e talvez seja isso o mais difícil dos não utilitaristas compreenderem, pensa Schöpke.

Para Francione, antes do movimento vegano ganhar força, as organizações estavam preocupadas em regulamentar a exploração animal (o que não pode deixar de ser considerado um avanço também, mesmo que desejemos tanto a libertação completa de todos os animais), e foi a partir daquilo que ele acha contraditório que surgiu, em contrapartida ao chamado bem-estar animal, o movimento pelos direitos animais, pautado em sua maior parte no veganismo. Por outro lado, conforme o movimento foi ganhando adeptos, mais ele se transformou justamente em um movimento de bem-estar. O bem-estarismo declara que, garantidas boas condições de vida, seria legítimo e eventualmente vantajoso utilizar animais, inclusive para fins de alimentação, vestimenta, entretenimento etc., embora isso não seja defendido, nestes termos, por Singer, em nenhum momento. Ele é o primeiro a dizer não a tais práticas, em função do

⁵ SCHÖPKE, R. Repensando o especismo: o conceito de Richard Ryder para além da querela entre o utilitarismo e os direitos animais. Revista de Filosofia Aurora, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 35, e202330433, 2023. DOI: <http://doi.org/10.1590/2965-1557.035.e202330433>.

sofrimento animal. Se algo é eventualmente flexibilizado é apenas levando em conta que se trata de um trabalho árduo de conscientização e não de uma guerra.

Na contramão da luta pelo abolicionismo animal, o bem-estarismo é conhecido não apenas por não resolver a questão animal pela raiz, mas também por legitimar a exploração animal ao simplesmente reduzir minimamente os danos causados a determinadas espécies animais. Atualmente, segundo Francione, podemos chamar esse movimento de neo-bem-estarismo, que consiste na crença de que as regulamentações das práticas de exploração animal possam ser colocadas em ação e, à medida em que são adotadas, a longo prazo, chegará o dia em que elas darão lugar ao abolicionismo. O autor é crítico a esta ideia, justificando que não há motivo empírico ou sequer evidência histórica que nos faça acreditar nesse cenário. A seu ver, quanto mais regulamentações temos, mais a exploração é vista como algo aceitável e correto, já que há a insistente propagação da ideia de que esses animais são “bem-tratados”. Diante de tanta exploração contra os animais, tais medidas são apenas pequenas mudanças que não dão conta de interferir de fato num grande sistema de opressão que data de milênios.

Richard Ryder também nos apresenta uma teoria moral que advoga pelos direitos dos animais, o *painismo*, termo cunhado em 1990 para afirmar que toda ação moral deve se basear na redução da dor de todos os seres, pois, posto que sentem dor, merecem direitos. O sofrimento não é aceitável em nome de princípios utilitários em nenhum caso, ou seja, uma ação não deixa de ser errada ou imoral mesmo que haja um número significativo de beneficiados. Ryder argumenta que o *painismo* pode ser considerado como uma terceira via entre o utilitarismo de Peter Singer e a ótica deontológica de Tom Regan (RYDER, 2005). Assume que o *status* moral de um indivíduo tem a ver com a sua capacidade de sentir dor, mas também repudia usá-lo como ferramenta caso isso proporcione algum ganho geral no prazer de um grupo. Dor, segundo Ryder, é "qualquer forma de sofrimento ou experiência negativa, incluindo medo, angústia e tédio, bem como a própria dor corporal. Coisas como injustiça, desigualdade e perda de liberdade naturalmente causam dor" (RYDER, 2015).

2.1 Senciência: base da consideração e da inclusão dos animais na esfera moral

Colocados renomados autores da causa animal com diferentes abordagens, podemos pensar que há um consenso entre eles sobre a base da consideração e da inclusão de animais não-humanos na nossa comunidade moral, que é a capacidade de sentir dor. Tal atributo tem sido estudado pelas mais diversas áreas ligadas à neurociência e, graças a avaliações cada vez mais atualizadas nesses campos, que acabam por demandar um novo entendimento em relação a conceitos outrora estabelecidos, é possível afirmar que os estados de consciência e a faculdade

de demonstrar comportamentos intencionais não são qualidades exclusivamente humanas. É o que afirma a Declaração de Cambridge sobre a Consciência, publicada em 2012, após a reunião de grandes especialistas, no intuito de reavaliar “os substratos neurológicos da experiência consciente e comportamentos relacionados a ela, tanto em animais humanos como não humanos” (LOW, 2012, p. 1). Segundo as observações a respeito da comparação entre os animais não humanos e os humanos, depreende-se que:

Os substratos neurológicos das emoções não parecem estar confinados às estruturas corticais. De fato, redes neuronais subcorticais estimuladas durante estados afetivos em humanos também são de importância crucial na geração de comportamentos emocionais em animais. A estimulação artificial das mesmas regiões cerebrais gera comportamentos e estados emocionais correspondentes tanto em animais humanos quanto não humanos. Em qualquer parte do cérebro de animais não humanos em que sejam induzidos comportamentos emocionais instintivos, observa-se que muitos dos comportamentos resultantes são consistentes com estados emocionais aprendidos, incluindo aqueles estados internos que estão relacionados aos mecanismos de recompensa e punição. A estimulação cerebral profunda desses sistemas em humanos também pode gerar estados afetivos semelhantes. Sistemas associados ao afeto concentram-se em regiões subcorticais, onde abundam homologias neuronais. Animais humanos e não humanos jovens sem neocórtex retêm essas funções cérebro-mente. Além disso, circuitos neuronais que tornam possíveis os estados comportamentais e eletrofisiológicos relacionados à atenção, ao sono e à tomada de decisões parecem ter surgido muito cedo na evolução, ainda na radiação dos invertebrados, sendo evidentes em insetos e moluscos cefalópodes (como, por exemplo, os polvos) (LOW, 2012, p. 1).

Na mesma declaração, às aves também foi observada a propriedade de consciência, alcançando níveis próximos aos de seres humanos. Aves e mamíferos, de acordo com os pesquisadores, possuem redes emocionais e microcircuitos cognitivos muito similares, diferentemente do que se acreditava (LOW, 2012, p.1). Ainda, a administração de fármacos com compostos que impactam a consciência de humanos, os alucinógenos, foi realizada em animais não-humanos, surtindo efeitos equivalentes em relação aos seus comportamentos. Pôde-se comprovar a existência de “qualidades afetivas das experiências individuais (*qualia*) primárias compartilhadas ao longo de um processo evolutivo comum”, a partir da confirmação de que as sensações emocionais de animais, humanos e não humanos, têm sua origem em semelhantes redes cerebrais subcorticais (LOW, 2012, p.2)

A Declaração de Cambridge foi, sem dúvidas, um marco para a história da ciência e da bioética, representando um avanço significativo no que se entende sobre a consciência de animais não humanos. Uma vez que aos animais não humanos atribui-se a qualidade da sentiência, capacidade de receber e reagir a um estímulo de maneira consciente e subjetiva, torna-se um dever reavaliar as atitudes abusivas que tomamos, porém tidas como aceitáveis, em relação a esses animais.

A sciência tem sido o suporte de todo argumento a favor do veganismo, que, vale lembrar aqui, necessariamente passa pelo caráter moral da nossa sociedade. Um vegano, subsequentemente, é aquele que evita usar e consumir animais e produtos de origem animal para qualquer propósito, inclusive alimentação, vestuário e entretenimento, já que todos esses seriam responsáveis por causá-los dor. Assim, é nítido que qualquer causa que se diz pelos direitos animais requer não apenas uma mudança no estilo de vida de um indivíduo, mas certo tipo de postura e engajamento perante a mesma, e isso nos leva ao veganismo, a base moral de quaisquer dessas causas. Em suma, o veganismo nos diz que é um equívoco causar sofrimento e morte desnecessários aos animais e que a busca humana pelo prazer, pelo entretenimento e pela conveniência, dados como desnecessários, através da incitação de dor ou morte, envolve a maioria dos casos. Para o benefício dos animais, se é que já podemos falar em algum benefício, há um número crescente de pessoas comprometidas com essa questão moral, que falam em defesa dos direitos animais, entendendo que, se temos em nós o princípio da não-violência, devemos também levar em conta o veganismo.

2.2 A educação vegana para fazer presente o referente

Para resolver tal questão, Gary Francione nos convida a uma mudança de paradigma. De acordo com a sua filosofia, para que grandes conquistas ocorram de maneira substancial, é necessária uma transformação na maneira como as pessoas pensam. Isso quer dizer que deveríamos focar no modo de vida dos indivíduos, a começar pela alimentação (isso foi enfrentado por Singer, não se pode negar, antes de qualquer outro ter tido esta coragem), já que esta é possível de ser revista através de uma educação vegana, feita por todos os veganos para todas as pessoas. Ou seja, o engajamento do vegano deveria abraçar também a promoção do veganismo, para que cada vez mais indivíduos questionem a condição do animal enquanto propriedade, mercadoria ou fornecedor de insumos (VEGANOS PELA ABOLIÇÃO, 2012).

E aqui que citamos o livro Educação Vegana – Perspectivas no Ensino dos Direitos Animais, onde Leon Denis traça como principal objetivo dessa educação “levar a teoria dos direitos animais, sua prática e o modo de vida vegano ao conhecimento do maior número de pessoas” (DENIS, 2017, p. 13), fazendo jus a uma ação direta pedagógica crítica e autocrítica. Para tal, o autor propõe que o educador disponha de um conjunto de estudos de várias ordens do saber, centrados especialmente na filosofia, que esteja integrado ao debate que a Ética Animal suscita e que fundamente sua proposta antiespecista. Denis admite que há um modelo moral que impera no ensino tradicional, atravancando uma formação virtuosa e com o qual se deve romper. O “antropocentrismo biocida” com o qual nos deparamos nessa educação não

condiz com os manuais que valorizam o combate ao racismo, ao elitismo e ao sexismo. Há de se promover a Educação Vegana justamente porque esta amplia as questões de discriminação ao combater o especismo, “guiada pelo princípio da não-violência, pelo princípio da igualdade na consideração de interesses semelhantes, pelo respeito à vulnerabilidade a todo tipo de dano inerente a todo indivíduo senciente” (DENIS, 2017, p. 14). Todas as formas de discriminação se fundamentam, segundo o autor, na somatofobia, que é o pavor ao corpo do outro, à expressão singular do outro. A Educação Vegana é, portanto, o respeito a todas as singularidades, por reconhecê-las como fundamentais para o exercício do bem viver e, este, a finalidade almejada por todo ser senciente.

Seguindo uma perspectiva aristotélica, Leon Denis acredita que tal ação direta crítica e autocrítica deve exigir do educador certa responsabilidade com suas próprias atitudes. Ela deve, por princípio, ser uma mudança individual no modo de pensar e estabelecer relações com o outro animal, sendo este humano ou não, abolindo “conceitos discriminatórios milenares” e “práticas cotidianas que impedem a realização do bem próprio de cada pessoa” para dar lugar ao nosso senso de justiça. Apenas a partir dessa postura individual, de exercitar em si mesmo as virtudes, tanto intelectual quanto moral, é que a educação vegana aos outros pode dar início. Ainda sob esse viés, o autor acredita que seja um dever do educador ter fidelidade à verdade, excelência moral, coragem, prudência, senso de justiça e responsabilidade, qualidades todas pautadas no exercício da ética das virtudes, segundo Aristóteles (DENIS, 2017, p. 16). Em seu processo educativo, não há lugar para o uso de indivíduos de outras espécies ou mesmo da nossa, pois tal atitude se opõe à proposta aristotélica no exercício das virtudes. Há, ainda, determinados aprendizados inerentes ao processo de Educação Vegana proposta por Leon Denis, como abolir o mal como resposta ao mal, bem como dispensar a “lógica que naturaliza e institucionaliza a violência” (DENIS, 2017, p. 15), para, em seguida, instituímos a não-violência como modo de vida vegano, que se reflete na abstenção do consumo de produtos animalizados e da exploração de animais de maneira geral. O autor acredita na possibilidade de educar para o exercício das virtudes e, mais, para o modo de vida vegano não violento, mesmo dentro do modelo falido em que se encontra a educação brasileira (DENIS, 2017, p. 33).

Podemos analisar, por exemplo, os materiais didáticos e paradidáticos veiculados nas escolas brasileiras, que naturalizam a sujeição dos animais e acabam por ser mantenedores do sistema que invisibiliza a violência contra eles praticada. A pirâmide alimentar, criada não por um órgão de saúde, mas pelo Departamento de Agricultura dos Estados Unidos (USDA) em 1992, preconiza em seus degraus o consumo de ovos, leite e derivados, carnes de peixes, aves, carnes “vermelhas” e “frutos do mar”, sujeitando-se ao lobby dos produtores de carnes e lácteos.

Tendo sofrido algumas adaptações desde a sua criação, o que ela não conseguiu mudar foi a sua fórmula genérica que não dá conta de reconhecer diferenças culturais e individuais na alimentação e, além disso, o pensamento introjetado de que o consumo de animais é normal e necessário. Há na literatura infanto-juvenil muitos exemplos de textos que normalizam e estimulam o consumo de produtos de origem animal, como a própria Embrapa que, com patrocínio da Nestlé, lançou uma cartilha intitulada “De onde vem o leite?”⁶. Mas será, de fato, que o material, que tem como alvo o público infantil, explana exatamente o modo de produção de leite no Brasil? Alegando que o leite das vacas é rico em nutrientes e sua produção, importante para a saúde e para a economia, contando o número de “cabeças” existentes no país e reforçando a separação entre “animais selvagens” e “animais domésticos”, como a vaca, a cartilha nada fala sobre o engravidamento das vacas, a separação de suas famílias, o desmame forçado e o confinamento isolado dos bezerros, a marcação a ferro, a descorna, o corte do rabo e, após todo o ciclo de crueldade, o golpe final: depois que não puder mais produzir leite, ela será morta para também ser consumida. Em vez disso, o que há na cartilha é a ilusão de que as vacas são bem tratadas e alimentadas e que possuem uma família (ela, o touro e o bezerro). Frases atribuídas à vaca, como “como gosto de dar leite?” e “meu produto é muito importante” aparecem entre ilustrações que não condizem com a realidade. Tamanha normatização do consumo animal vem compor o cenário ideal para a manutenção da estrutura da opressão, que, através das instituições, internalizam a crença de que está tudo bem em se alimentar de inocentes sorvetes, queijos, iogurtes, requeijões, enfim, todos os produtos comercializados pela mesma marca que dita a necessidade do leite na cartilha.

Desconstruir a invisibilização da violência contra os animais é tarefa do educador vegano, bem como romper com o modelo tradicional de ensino, de acordo com Leon Denis, e buscar as ferramentas necessárias para mostrar aos alunos que a felicidade e o prazer, que integram a melhor vida possível, ou seja, a *eudaimonia*, são alcançáveis através de uma prática não violenta, isto é, sem haver a necessidade de causar dor, sofrimento ou morte em qualquer que seja o indivíduo, humano ou não humano. Cabe a esse educador a função de mostrar aos seus alunos que todo animal senciente, independentemente da espécie, busca a realização de seu telos eudaimônico, o seu prazer, e que a senciência é o que nos caracteriza como seres de direito à igual consideração de interesses.

⁶ TEIXEIRA, S.R.; RIBEIRO, M. De onde vem o leite?. Juiz de Fora, MG: Embrapa Gado de Leite, 2000. 24p. (Embrapa Gado de Leite. Documentos, 76).

Ainda, o autor lembra àqueles que acreditam que a prática das virtudes neoaristotélicas seja uma utopia, que “são as utopias que fundamentam e inspiram as revoluções” na nossa história (DENIS, 2017, p. 33). Se ainda acreditamos na paz mundial, precisamos levar em conta que não poderemos mais dar lugar à naturalização de uma cultura que inferioriza o outro por se tratar de uma formação biológica e estética diferente da nossa. Não há porque impedir ou limitar o bem-estar de outras espécies para buscarmos excelência enquanto seres humanos. Eis o ponto crucial do qual devemos partir para educarmos o mundo.

Nas palavras de Carol Adams, “a teoria engajada torna possível a mudança” (ADAMS, 2012, p.12). Ela acredita que sua obra “forneceu uma vida ativista compromissada com a mudança, preocupada em contestar a objetualização, em contestar uma cultura alicerçada na matança e na violência”, e afirma que, muito embora sua teoria exponha os problemas e faça críticas às estruturas sociais vigentes, esta também oferece soluções, que podem fortalecer a crença de que, um dia, a igualdade prevalecerá (ADAMS, 2012, p. 14).

A autora menciona Cornelius Cardew, personagem do romance *Dias de caça*, de Isabel Colegate, para elucidar algumas características da promoção da palavra vegetariana:

Encontramos o vegetariano do romance, Cornelius Cardew, dentro do contexto do consumo de carne. Tom Harker, um caçador furtivo, pegou um coelho, matou-o com uma faca e o guardou consigo. Ao voltar para casa, antegozando o jantar que logo teria, encontra Cardew, que está completando um percurso de 34 quilômetros de bicicleta e lhe pede informações sobre como chegar a uma hospedaria. Cardew, convidado por Tom a caminhar junto dele para não se enganar quanto ao caminho, observa o coxear do companheiro, que ‘se deve à tentativa de disfarçar o volume do coelho no seu bolso’. Cardew fica imaginando se seria um ferimento de guerra e Tom, mentindo, diz que anda assim por ter sido ferido por uma armadilha. Cardew fica indignado com isso e começa um discurso contra a caça. Embora os leitores e Tom saibam que a pregação está sendo feita para um carnívoro, Cardew acha que está conversando com um possível adepto (ADAMS, 2012, p. 161).

O personagem é a representação dos escritores vegetarianos, segundo Adams, que, assumindo o vegetarianismo para si, tentam converter o maior número possível de pessoas através de leituras vegetarianas, variados textos de diferentes gerações, que pelem os textos culturais da carne. Que ela não se faz necessária à sobrevivência dos humanos, que não é crucial se alimentar da comida animal para obter força, que a carne é prejudicial à saúde, em contrapartida aos alimentos vegetais, que para se viver eticamente é preciso se abster da carne. Tais autores consideram uma assídua relação entre o texto e o leitor, em que aquele, preservado do egocentrismo editorial, influenciará este que acolher as palavras em seu modo literal. “Entulhar um texto com coisas supérfluas equivale ao que se faz com um animal para torná-lo agradável depois de morto: cozinhá-lo, temperá-lo”. (ADAMS, 2012, p. 157)

Em essência, a dialética entre vegetarianismo e consumo de carne no texto representa a dialética entre escritor e leitor. O primeiro busca converter o último pela força do

texto. Invertendo a imagem de um texto que, inscrito na natureza e deixando nela uma cicatriz, aponta para um animal morto, tal qual é lembrado em Frankenstein, eles esperam que, a partir da sua imagem do texto não violado, surja o desejo de dietas que não violam. A assinatura de um vegetariano num texto vegetariano, seja ele Cardew ou Shelley, Ritson ou Salt, é a assinatura de alguém que tenta escrever no leitor, deixar uma marca no próprio texto da carne que o leitor tem como seu. É uma tentativa de tornar carne as palavras deles e de fazer cessar a história da carne. Na sua expectativa de uma resposta literal, eles não mais buscam textos desmembrados, animais desmembrados, mas sim querem um texto “re-membrado” que proteja os animais vivos, literalmente (ADAMS, 2012, p. 164).

Carol Adams pôde identificar no romance de Colegate quatro formas de se promover a palavra vegetariana: 1) através da alusão a algum texto anterior, quando o defensor dos animais “promove as palavras literais de escritores anteriores”; 2) através da memória de um ícone vegetariano na história, como foi Henry Salt, pioneiro na luta pelos direitos animais, para o personagem de Colegate, graças à sua influência sobre o romancista George Bernard Shaw e Mahatma Gandhi; 3) no uso da linguagem que diz respeito aos animais mortos, sem nenhum tipo de eufemismo (“abate” é assassinato, o corpo de um animal morto é chamado cadáver, e não “carcaça”); 4) intuito de se fazer proselitismo, acreditando que os leitores aceitariam abandonar o hábito de comer carne através do contato com textos vegetarianos.

3 Desnaturalização da carne e o referente ausente como ferramenta do especismo

Seja como for, de toda maneira, é evidente para os autores citados que os animais não-humanos também precisam estar dentro na nossa esfera moral. Na verdade, não apenas nossos contemporâneos pensam assim, mas desde a antiguidade a questão animal se faz presente nos postulados filosóficos. Plutarco, filósofo, historiador e autor de *Sobre Comer Carne*, ensaio datado entre o final do século I e início do século II, defendia a justiça aos animais e questionava a crueldade praticada pelos seres humanos, que privam sua liberdade e os dilaceram, fazendo com que os não-humanos, em suas palavras, sofram uma “violência injusta”.

Em seu ensaio, Plutarco se volta aos que criticaram de alguma maneira a atitude de Pitágoras de se abdicar da carne:

(933a). Vós perguntais por que razão Pitágoras se absteve de comer carne; mas eu, eu vos pergunto com espanto que motivo ou sobretudo que animosidade teve aquele que primeiro aproximou de sua boca uma carne morta, que tocou com seus lábios os membros sangrentos de um animal morto, que serviu sobre sua mesa corpos mortos e cadáveres, e devorou pedaços que, no momento anterior, baliavam, mugiam, andavam e viam? Como seus olhos poderiam suportar a aparência do assassinato? Como poderia ver degolar, esfolar, rasgar um pequeno animal? Como pôde suportar o odor? Como não foi enojado e tomado de horror quando teve de lidar com os restos das feridas, limpar o sangue negro que as cobria? (PLUTARCO, 2013).

Pitágoras, de acordo com sua doxografia, seguia algumas doutrinas que condizem com a elevação do *status* dos animais, como a imortalidade da alma, que pode transmigrar de uma a outra espécie animal, inclusive humana. Para o pré-socrático, todos os seres animados, ou seja, todos os seres que têm alma, estão unidos por laços de parentesco. Nos fragmentos de Xenofonte, também podemos conferir a preocupação de Pitágoras em relação ao tratamento dispensado aos animais, quando este, ao se deparar com um cão sofrendo algum tipo de punição, intervém na tentativa de fazer com que o agressor parasse de bater no animal, pois, segundo ele, aquela seria a alma de um amigo seu, que foi reconhecida através de seus gemidos (Xenof, frag. 7). Mesmo que Pitágoras tenha uma visão antropocêntrica em relação aos animais não-humanos, já que os considera apenas em relação à possibilidade de ser a alma de um amigo, ou seja, um animal humano, é interessante notar que o filósofo tenha elevado o *status* dos animais, considerando-os, assim como os seres humanos, detentores de uma alma.

Tratando-se de alimentação, vale ressaltar que o termo *vegetarianismo* tem seu primeiro registro apenas no século XIX (ALVIM, 2019) e que muito embora Plutarco pareça defender uma alimentação vegetariana, o filósofo distingue o ato de matar um animal por luxo e intemperança e matar um animal por necessidade. Para ele, pode-se sim justificar a morte de um animal, mas por imposição da vida, na condição de que esta ação seja necessária para sua própria sobrevivência. Mesmo com tal perspectiva, seu questionamento sobre a nossa

alimentação de fato contribuiu para a história da filosofia, reforçando a questão animal em uma perspectiva ética. Plutarco não acreditava em uma “natureza humana” que dependa do costume de comer carne e demonstrava em suas obras como o corpo humano não está preparado para ingeri-la, propondo, então, a quem insistisse em defender tal consumo com base na ideia da naturalidade em comer carne, a tarefa de que degolassem com as próprias mãos esses animais, rasgando suas peles com seus próprios dentes e consumindo-os ainda vivos da maneira mais “natural” possível, ou seja, em sua forma mais fiel à realidade:

Se, para comê-los, vós esperais que eles estejam mortos e tendes horror de degolar um ser vivo, porque então, ultrajando a natureza, vos alimentais de um ser animado? Por que, mesmo depois de morto, não o comeis tal como é? É-vos preciso transformar a carne pelo fogo, fervê-la ou assá-la, desnaturá-la enfim com temperos e drogas que removem o horror do assassinato, a fim de que o paladar, enganado por esses disfarces, não rejeite um alimento tão estranho (PLUTARCO, 2013).

Plutarco confronta os defensores do consumo de animais com a questão da desnaturação da carne, questão essa ainda muito atual e que, parecendo simples, é um dos pontos centrais para a investigação acerca da dependência humana, natural ou não, desse costume. Richard Ryder aposta que há uma espécie de luxúria da carne em pelo menos trinta por cento da população humana. Ele diz que essa parcela da humanidade ainda vai lutar a todo custo para proteger o seu ‘direito’ de comer carne, não se deixando desafiar pelos defensores dos animais. (RYDER, 2011) O esvaziamento nada inocente dos conceitos de opressão e direito volta a suscitar o debate sobre quem, de fato, está sendo oprimido ou privado de direitos. O uso indiscriminado dessas palavras tem o compromisso de distorcer os fatos e manter a estrutura vigente, guiado pela falácia subjetivista que ignora dados e comprovações científicas, para dar lugar a uma mera posição de crença pessoal ou opinião.

De maneira mais abrangente e buscando por conceitos que pudessem definir o sistema que envolve o costume humano nesse tipo de consumo, Carol J. Adams, autora de *A Política Sexual da Carne*, também trata da questão da desnaturação dos corpos. A autora americana, feminista e defensora dos direitos dos animais traz aos seus leitores o conceito de “referente ausente”, com o qual se deparou em 1987 ao ler a obra *Bearing the Word: Language and Female Experience in Nineteenth-Century Women's Writing*, de Margaret Homans, em que Homans vê uma "corrente de significantes" introduzidos na linguagem simbólica e figurativa, que são suscetíveis de “dominar, distorcer e amortecer o que é significado - o referente ausente” (HOMANS, 1986, p. 4).

O referente ausente é a condição de um signo que tem um referente vazio, ausente, inexistente, paradoxal, hipotético, sobrenatural ou indefinido, como nada, nulo ou vazio. Margaret Homans quis expressar literalmente o mundo natural, em meio a uma literatura que

cita a natureza como feminina. De acordo com ela, “pela mesma razão que as mulheres são identificadas com a natureza e a matéria em qualquer temática tradicional de gênero [...] as mulheres também são identificadas com o literal, o referente ausente em nosso mito predominante da linguagem” (HOMANS, 1986, p. 4).

Em seu quinto capítulo, *Textos desmembrados, animais desmembrados*, Adams identifica o respeito pelo literal e o reconhecimento da estrutura do referente ausente quando um romance de uma escritora inclui o vegetarianismo. Em sua perspectiva, as escritoras que abordam tal questão estão, de certa forma, “sustentando a palavra vegetariana” (ADAMS, 2012, p. 160). Homans encontra o interesse dessas escritoras pelo literal nas práticas literárias, o que intitula seu livro “promover a Palavra” [Bearing the Word]. Para Carol Adams, “*a questão do vegetarianismo é uma pedra de toque para o literal, pois trata das atividades literais de consumo de carne ao discutir o que é literalmente consumido*”. (ADAMS, 2012, p. 160) Plutarco, ao escrever sobre degolar um animal ainda vivo, corrobora com o literal, dando nome ao referente ausente. A própria natureza, segundo a autora, sustenta as palavras por ele utilizadas.

Na tentativa de elucidar o entrelaçamento entre a opressão contra as mulheres e a opressão contra os animais, Carol Adams faz uso do conceito de referente ausente ao longo de toda a sua *Política Sexual da Carne*, mostrando, nessa perspectiva, que feminismo e vegetarianismo estão interligados e relacionados, bem como o consumo de animais e o consumo de mulheres, que sustentam o domínio patriarcal, ao passo que este faz com que tais temas sejam indissociáveis. O referente ausente permite, em muitas situações, que nos afastemos da ideia de que um produto é ou já foi um indivíduo ou que venha a ser proveniente dele. Adams aponta que “o retalhamento é o ato facilitador por excelência para o consumo de carne. Executa um literal desmembramento dos animais enquanto proclama nossa separação intelectual e emocional em relação ao desejo deles de viver”. (ADAMS, 2012, p. 78). É por meio do retalhamento que os animais não-humanos se tornam referentes ausentes. O consumo de produtos animais fica, então, dissociado da ideia de exploração e ruptura da liberdade e da vida. O referente ausente, segundo a autora, “nos permite esquecer o animal como uma entidade independente; além disso, nos capacita a resistir aos esforços para tornar presentes os animais”. (ADAMS, 2012, p. 79)

A opressão contra os animais, de acordo com Carol Adams, se baseia em dois aspectos: o aspecto formal – com abatedouros, açougues, zoológicos, aquários e circos – e o aspecto linguístico – que tenta mascarar palavras consideradas impróprias a palavras mais adequadas à gastronomia, para que a sociedade coma esses animais sem vincular determinado alimento a

todo o processo pelo qual um animal teve que passar até ser morto e transformado em “carne”, em vez de “cadáver”. Há, segundo a autora, três formas pelas quais os animais se tornam referentes ausentes. São elas a forma literal, a conceitual e a metafórica. Os animais não-humanos estão literalmente ausentes no consumo de carne, uma vez que, para que a carne possa existir, o próprio animal, com nome e com um corpo, torna-se ausente. Enquanto os animais estiverem vivos, eles não poderão ser carne. Dessa maneira, o animal vivo dá lugar ao corpo morto para que lhe sejam ofertados seus pedaços de carne. Sem animais, não haveria a carne para o consumo humano, pois são eles que têm sido transformados em comida. Portanto, ausentando-se a referência de um animal morto para dar lugar à carne, esta torna-se uma imagem sem qualquer referência, que não está ligada a nada mais, nem ao seu nome, à sua história, nem às vidas sencientes desses animais. Assim, a lembrança de que o animal era um ser pleno, que vivia uma vida senciente, desaparece.

Juliana Fausto traz em seu livro *A Cosmopolítica dos animais* uma interessante passagem da antropóloga Nádia Farage sobre a invisibilização de espécies animais, expulsas do espaço urbano no começo do século XX na cidade do Rio de Janeiro. No intuito de promover a saúde pública e a modernização em um espaço marcado por epidemias e as mais diversas doenças, como a varíola, a febre amarela e a peste bubônica, a *higienização* da cidade começou a ocorrer sob a direção-geral de Oswaldo Cruz e com a prefeitura de Pereira Passos. Com a remoção de moradores de cortiços e favelas, sob o argumento de eliminar os focos de doenças e alargar as avenidas, as consequências para os animais também foram avassaladoras. Vacas, porcos, cachorros e outras espécies animais foram excluídos do espaço urbano e “tornados invisíveis aos moradores” (FAUSTO, 2020, p. 36). Regulando a vida dos animais em prol do sanitarismo, a cidade os tratava como intrusos, um problema público a ser resolvido de maneira agressiva com matadouros, carrocinhas, eutanásia etc. A cidade não suportaria os animais. Era preciso escondê-los.

A questão do referente ausente no consumo literal de animais também surge, em outros termos, na obra de Peter Singer. O filósofo aponta a dubiedade existente na criação de uma criança em sua relação com os animais. O consumo de carne se inicia antes mesmo que a criança desenvolva a habilidade da compreensão de que o que há em seu prato na refeição é um corpo de um animal que foi morto. Não há, a princípio, uma decisão consciente sobre a atitude de comer este corpo morto, mas tão somente um hábito estabelecido, reforçado e de origem silenciada pelas várias instituições na nossa sociedade. Mesmo assim, é durante a infância que mais demonstramos, de certo modo, empatia pelos animais, principalmente em relação a cachorros, gatos e bichos de brinquedo. Para Peter Singer, é nestas duas atitudes conflitantes e

cuidadosamente segregadas que encontramos tal dubiedade. E, por serem tão propositadamente separadas, a contradição inerente a elas raramente nos afeta. (SINGER, 2010, p. 310). Assim, passamos nossa vida inteira sem nos questionarmos sobre a origem do alimento que levamos das prateleiras do supermercado para casa e para o nosso próprio organismo.

Melanie Joy também expõe o mesmo problema em relação à invisibilidade tanto dos animais, quanto do próprio sistema em que vivemos, e, por isso mesmo, pode sustentar a teoria do referente ausente de Carol Adams. Para responder à pergunta, título de sua influente obra, “Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas?”, a psicóloga nos direciona ao que nomeou de *carnismo*, ideologia ou sistema de crenças invisível que condiciona os humanos a considerarem ético e apropriado comer certos animais a partir das percepções que temos sobre eles e pelas quais nossa realidade é formada (JOY, 2010, pp. 12-13). Por ser um sistema invisível, no sentido de que o *carnismo* é uma ideologia dominante, ou seja, sua doutrina é tão difundida e vista como dada e não como uma escolha (é apenas como as coisas são, para referirmos ao seu segundo capítulo) pensamos que apenas vegetarianos seguem uma ideologia. Contudo, a ideologia da carne é violenta (JOY, 2010, p. 33). Valores prezados pelos seres humanos, como a compaixão, a justiça e a autenticidade, são completamente apagados na nossa relação com os animais porque, segundo Joy, o *carnismo* usa mecanismos de defesa que “distorcem nossas percepções e nos distanciam das nossas emoções” (JOY, 2010, p. 19, tradução nossa), fazendo-nos olhar para os animais como abstrações, cujas individualidade e personalidade são tomadas (reduzimos uma vida a uma unidade de produção, em que todos os porcos são iguais, todas as vacas são iguais), e impedindo que enxerguemos qualquer problema moral em relação à sua opressão.

Eis, então, a primeira ferramenta desse sistema: o *entorpecimento psíquico* (JOY, 2010, p. 18, tradução nossa). Seus mecanismos, de acordo com a autora, incluem negação, evitação, rotinização, justificação, objetificação, desindividualização, dicotomização, racionalização e dissociação (JOY, 2010, p. 19). Joy afirma que a principal defesa desse sistema é a negação, amplamente expressa através da invisibilidade, que, por sua vez, é a base na qual todos os outros mecanismos se apoiam (JOY, 2010, p. 21). Invisibilizando os animais e o próprio sistema enquanto ideologia, já que a esse não se dá nem mesmo um nome, não há quem consiga refletir sobre a trajetória desses seres sencientes, não há quem de fato acesse esses animais e, por isso mesmo, comemos carne sem relacioná-la ao animal que estamos comendo, nos mantendo seguramente isolados do processo de criação e abate. Joy, contudo crê que a invisibilidade sozinha não daria conta de manter o sistema, visto que ela tende a esmorecer. A mitologia da carne, então, cumpre o papel de proteger os indivíduos da realidade da carne (JOY, 2010, p. 93)

e consiste na promoção de ficções como fatos. O consumo de carne trazer benefícios para a saúde, ser a referência de fonte de proteína, fundamental para a economia, ou que, caso não a consumíssemos, sofreríamos com a superpopulação dos animais, ou que, simplesmente, deveríamos continuar a comer carne para justificar toda a matança já realizada, além de ser considerado uma escolha, como se mantivéssemos intacto nosso livre arbítrio, são alguns dos mitos que sustentam o sistema e o legitimam (JOY, 2010, pp. 110-113). Uma vez que sua legitimação ocorre, os princípios dessa violenta ideologia são sancionados por todas as instituições, na medicina, na nutrição, na educação, enfim, em diversas áreas do conhecimento, que, produzindo e reproduzindo o viés carnista, desempenham um papel fundamental na manutenção dessa ideologia e exercem o domínio das massas, diferentemente do que acontece quando deparados com princípios de ideologias contrárias, que são vistas como ilegítimas (JOY, 2010, p. 103).

Assim sendo, os mitos da carne estão relacionados aos “3Ns de justificação”, que são o normal, o natural e o necessário, destacando-os como grandes propulsores de outras opressões, como o escravagismo, a dominação masculina e a supremacia heterossexual, para citar alguns exemplos. Comer carne é normal, no sentido de que é a norma, é o que está disposto como regra, como somos ensinados a ser e a agir. Joy acrescenta que, “quando um comportamento é habitual ou tradicional, a sua longevidade e o seu papel na manutenção do sistema o tornam menos provável de ser questionado e muito mais fácil de ser justificado” (JOY, 2010, p. 107, tradução nossa). O natural, por sua vez, se traduz por justificável na medida em que se apoia nas leis divinas ou nas leis da natureza (JOY, 2010, p. 107), que elevam o homem a uma certa superioridade biológica e o colocam no topo da “hierarquia natural”. A história, a religião e a ciência têm um comum acordo em relação à naturalização do carnismo (JOY, 2010, p. 108). E se comer carne é biologicamente incontestável, de acordo com os mitos aqui apresentados, a necessidade da carne passa a ser mais um valor desse esquema. Matamos porque precisamos sobreviver, por um bem maior, assim pensamos, e então torna-se inevitável seu consumo. A mitologia da carne, que vem a sustentar a ideologia da carne, incute na sociedade a normalização da dominação e da subjugação. De acordo com Joy, aprendemos a olhar o mundo através das lentes do carnismo, numa busca por explicações racionais de um sistema que é inerentemente irracional, que não nos permite perceber a injustiça que tem tomado proporções inimagináveis ao longo da nossa história (JOY, 2010, p. 98).

Voltando à Adams, a segunda maneira pela qual os animais se tornam referentes ausentes é conceitual. Isso quer dizer que mudamos o modo como falamos dos animais, quando estes estão mortos para a alimentação. O papel da linguagem exerce poder decisivo para que

não haja a relação da carne com o animal, para que ela perca sua referência enquanto parte – pedaço – de um indivíduo. Renomeando os corpos mortos de animais, a linguagem, assim com o retalhamento, contribui para a ausência dos animais. Junto à nossa cultura, até mesmo o termo “carne” é mistificado com uma linguagem gastronômica, pois, dessa maneira, não se evoca a morte ou os animais retalhados, mas tão somente, e inocentemente, a culinária. “Se as palavras que dizem a verdade sobre a carne como alimento são impróprias para os nossos ouvidos, a carne em si é imprópria para a nossa boca” (SHARPE, 1908, p. 18). É o que Adams destaca, principalmente em seus segundo e terceiro capítulos da obra anteriormente mencionada:

Uma vez que os animais foram tornados referentes ausentes, as pessoas, enquanto as comem, quase nunca pensam: ‘Agora estou interagindo com um animal’. Não vemos o ato de comer carne como contato com o animal porque este foi redenominado como contato com comida (ADAMS, 2012, p. 110).

A linguagem, de fato, nos ajuda na tarefa de nos afastarmos da realidade que ela mesma quer mascarar. Como Joy afirma, “a linguagem objetificante é um poderoso mecanismo de distanciamento” (JOY, 2010, p. 117, tradução nossa). Ao comermos animais, escolhemos outras palavras para designá-los. Ocultamos todo seu passado e enganamos a nós mesmos com falsas representações. Vacas, bezerros, porcos, cordeiros e outros tantos animais passam a receber outros nomes, como hambúrguer, bife, vitela, bacon etc. Arelados aos artifícios da linguagem, o retalhamento e a desfiguração dos animais são tão significativos, que já não podemos perceber que aquele pedaço de carne foi um animal.

Mas, e nos casos em que o nome do animal é, sim, utilizado em termos culinários? De acordo com a teórica feminista, isso acontece quando determinado animal não é consumido pela cultura da qual a sociedade faz parte, e então acrescentamos a palavra carne ao nome dos animais. Só de acrescentarmos essa palavra, mais uma vez, separamos seu conceito de todo pensamento sobre esses mesmos animais. Nos Estados Unidos, por exemplo, não se diz *cowmeat* [carne de vaca], porque esta carne é sancionada pela cultura norte-americana, diferentemente de *dogmeat* [carne de cachorro], que é comum em outras culturas, como a chinesa. O que acontece com a carne de vaca ou a carne de frango, que não são chamados assim, é que eles são redenominados de acordo com a parte de seus corpos (pá, acém, alcatra, drumet, pernil, etc.) ou com a sua forma (hambúrguer, presunto, blanquet...). Se o nome do animal permanece para a sua descrição enquanto alimento, passamos a usá-lo sem o artigo o/a, desvencilhando a ideia de individualidade desses animais. Comemos canja *de* galinha, e não canja *da* galinha. Comemos peito *de* peru, e não peito *do* peru. Assim sendo, fica nítida a capacidade de desvincularmos a individualidade dos seres, tirando-lhes até seu nome, tratando-os como coisas.

Não obstante, a esses animais já são atribuídos outros nomes, mesmo sem que eles tenham passado pelo processo de retalhamento e desfiguração. Um exemplo trazido pela autora advém do Departamento de Agricultura dos Estados Unidos, que denominou bois, vacas, porcos e frangos como “unidades consumidoras de grãos”, o que evidencia que o indivíduo, separado de todos os seus atributos de sensibilidade, inteligência e consciência, se torna uma “unidade de produção de alimento, um coletor de proteína, um objeto, produto, uma unidade computadorizada de um ambiente de fábrica, máquina de conversão, biomáquina” (ADAMS, 2012, p. 112). Vamos sempre nos apropriando de seus corpos e utilizando eufemismos para distanciarmo-nos cada vez mais da realidade que usurpa e aniquila seus direitos. A própria palavra “abate” é um eufemismo para “matança”. Quando Mary Daly expõe o problema no termo “estupro violento”, posto que o adjetivo “violento” deixa implícito que nem todo estupro é violento, a autora o julga como uma “inversão por redundância” (DALY, CAPUTI, 1987). Sob o mesmo viés, Carol Adams afirma que:

[...] o termo ‘abate humanitário’ confere uma certa benignidade à palavra ‘abate’. Daly chamou de ‘inversão simples’ esse processo: ‘o uso de termos para rotular [...] atividades como o oposto do que elas são. O uso de qualitativos nos termos ‘abate humanitário’ e ‘estupro violento’ promove um desfocamento que relativiza esses atos de violência (ADAMS, 2012, p. 114).

Considerando o meio pelo qual acontece determinada ação, de “forma violenta” ou “humanitária”, deixamos escapar os referentes ausentes dessas situações, mulheres e animais nos casos mostrados, já que todo estupro é, em si, violento – não há como não ser – e a falta de compaixão e senso moral está intrínseca a todos os abates de animais para que sirvam de alimento. Classificar o abate como “humanitário”, portanto, não livra a matança de animais de ser o que ela é: algo que está em oposição aos postulados e tratados ético-filosóficos.

Relacionado à forma conceitual, o modo metafórico, pelo qual o animal também se torna referente ausente, descreve experiências humanas baseadas no uso de animais enquanto metáforas. Sua opressão torna-se metáfora para a opressão de outro grupo. No capítulo *Estupro de animais, retalhamento de mulheres*, Carol Adams mostra que o referente ausente, justamente por sua ausência, causa o impedimento de conexões entre os grupos oprimidos, não se deixando estabelecê-las. (ADAMS, 2012, p. 85). Da mesma forma em que ativistas pelos direitos animais usam a palavra “estupro” para designar a violação de vacas leiteiras para a inseminação artificial – que consiste, basicamente, na intervenção humana, com o auxílio de equipamentos, para depositar o sêmen no canal vaginal da vaca -, em que muitas das vezes não se considera a violência sofrida pelas próprias mulheres ou a questão feminista, a autora explica que:

[...] o discurso feminista radical não integrou a opressão literal dos animais à nossa análise da cultura patriarcal, nem reconheceu a forte ligação histórica entre feminismo