

Mayra Vergotti Ferrigno

Veganismo e libertação animal:
um estudo etnográfico

Campinas
Março de 2012

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Mayra Vergotti Ferrigno

Veganismo e libertação animal:
um estudo etnográfico

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social, sob orientação do Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida.

Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida.

Este exemplar corresponde à versão final da dissertação, defendida por Mayra Vergotti Ferrigno e orientada por Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida.

Campinas
Março de 2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
SANDRA APARECIDA PEREIRA-CRB8/7432 - BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

F416v Ferrigno, Mayra Vergotti, 1984-
Veganismo e libertação animal : um estudo etnográfico /
Mayra Vergotti Ferrigno. -- Campinas, SP : [s.n.], 2012

Orientador: Ronaldo Rômulo Machado de Almeida
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Vegetarianismo. 2. Direitos dos animais.
3. Animais (Filosofia). I. Almeida, Ronaldo Rômulo
Machado de, 1966-. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em Inglês: Veganism and animal liberation: a ethnographic study

Palavras-chave em inglês:

Vegetarianism

Animal rights

Animals (Philosophy)

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Mestre em Antropologia Social

Banca examinadora:

Ronaldo Rômulo Machado de Almeida [Orientador]

Felipe Ferreira Vander Velden

Omar Ribeiro Thomaz

Data da defesa: 28-03-2012

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

MAYRA VERGOTTI FERRIGNO

“VEGANISMO E LIBERTAÇÃO ANIMAL: UM ESTUDO ETNOGRÁFICO”

Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social sob orientação do Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 28/03/2012.

Comissão Julgadora:

Titulares:



Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida (DA-IFCH-UNICAMP) - (Presidente)



Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz (DA-IFCH-UNICAMP)



Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCAR)

Suplentes:

Profa. Dra. Amnéris Ângela Maroni (DA-IFCH-UNICAMP)

Prof. Dr. Luiz Henrique de Toledo (UFSCAR)

*Dedico estes escritos a todas as pessoas
que lutam e que lutaram pelos direitos animais.*

AGRADECIMENTOS

Fruto da dedicação pessoal e do suporte de pessoas com as quais convivi durante os meses de pesquisa, este trabalho foi possível, como todos são, por um esforço coletivo.

Agradeço primeiramente ao CNPq, pelo suporte financeiro.

Agradeço às pessoas que vivenciaram de modo mais intenso o caminho trilhado na construção dessa dissertação: a Ronaldo Rômulo de Almeida, pela orientação, acolhimento, críticas positivas e pressões necessárias que me fizeram caminhar. A Dennis Zagher Blowol, companheiro de discussões, de militância e de experimentos alimentares (os quais fizeram parte da prática de observação-participante); a Rodrigo Iamarino Caravita e Flávia Slompo, grandes amigos, companheiros e antropólogos que iluminaram meus debates e minhas inquietações ao longo da pesquisa (o primeiro, também por me mostrar a macrobiótica e as possibilidades culinárias veganas, e a segunda, pela exposição de ricos incômodos ao redor do tema).

Agradeço a Felipe Ferreira Vander Velden, pelas belas críticas construtivas, sugestões bibliográficas e discussões pertinentes, que me levaram aos debates antropológicos contemporâneos; a Omar Ribeiro Thomaz e a Heloisa Pontes, pela importante contribuição em minha formação, desde a graduação, e por serem fortes influências no desenvolvimento de minha paixão pela antropologia; a Mauro Almeida e Nádia Farage, por me inspirarem, desde a graduação, a ingressar no rico debate antropológico e filosófico a respeito das relações entre humanos e não-humanos e a outros tantos professores que fizeram parte de minha formação, na minha graduação na Unicamp e, depois dela, no curso de mestrado: Suely Kofes, pela profundidade das questões teóricas levantadas dentro da antropologia, e a outros professores do IFCH. Também não poderia deixar de agradecer aos professores do colégio Oswald de Andrade.

Agradeço a todos meus colegas de turma de mestrado, pelo companheirismo, compressão e solidariedade em diversos momentos: Bruna Bumachar, Ernenek Mejía, Fabiana Andrade, Thiago Novaes, Ricardo Freire, José Quidel, Jimena Pichinao, Desireé de Lemos Azevedo, Larissa Nadai, Jean Maia e outros que irei mencionar adiante. Aos de colegas de outras turmas, como Fabiana Mendes, Guilherme Mansur, Cristiane Santos, Daniel de Lucca, Bernardo Freire que também me ajudaram, através de conversas, em momentos distintos. Aos meus colegas de grupos de estudo e companheiros de discussão ao redor do tema, Guilherme Antunes, Débora Siqueira, Luna Pavão e Rafael Cremonini. Agradeço a Raquel Taminato e a Taniele Rui, especialmente

pelas leituras de meu projeto, e a Juliana Vergueiro pela inspiração temática, pela amizade e pelo excelente trabalho acadêmico.

Aos meus eternos amigos de viagem, Rafael Chaves e Rodrigo Sampaio Primo e aos amigos de longa data, inspirações e estímulos constantes: Ana Carolina Aoki Fraile, Tatiane dos Santos Pereira, Yuhu Minami, Upper e Danilo “Mandioca” (quem participou da minha trajetória de pesquisa sobre o tema já no colegial). Aos casais Odair e Lumena, Sílvia e João, além dos amigos presentes Carlos Corvalan, Daniel, Gabriel, entre muitos outros... Aos meus amigos do colégio Oswald, local onde comecei a tomar contato com o tema, no ano 2000.

Aos amigos de Unicamp, pela força, carinho e diversão: em especial agradeço a Lucélia Mattos, Thaís Antunes, Fernanda Moraes, pela presença, além dos meus queridos amigos e colegas cientistas sociais, que entraram na turma de 2004, do período noturno. Muito carinho por todos, fundamentais no meu percurso acadêmico. O pessoal do Curso Livre de Ciências Humanas, colegas e amigos com quem compartilhei trabalhos e utopias. A Luciana Ramirez e Marcelo Ribeiro, pela sensibilidade.

Agradeço imensamente às pessoas que conheci durante a pesquisa, através das quais obtive importantes informações a respeito do movimento pelos direitos animais em nosso país. A rica vivência durante os estudos de campo, as entrevistas, as manifestações políticas, desenvolveram em mim uma admiração profunda em relação àqueles cujas palavras me indicavam pensamentos e cujas ações exemplificavam posturas, através das quais o veganismo e a luta pela libertação animal se expandiriam. Entre alguns nomes, agradeço a Laerte Levai, Tamara Bauab, Beatriz Medina, Luisa Pereira, Regina Nery, Renata Octaviani, Sérgio Greif, Silvana Andrade, Bruno Muller, pela disponibilidade, pelas informações e pelos debates. Mais indiretamente, agradeço ainda a Mirian Meneses Costa, George Guimarães, Ellen Flamboyant, Cláudio Godoy, Vinícius Lodi, Bruno Azambuja, Christian Saboia, Fábio Chaves e tantos outros... Agradeço a todos pelas ricas discussões no GEDA, pelas entrevistas no ENDA, e pelos bate-papos informais, que ocorriam a todo momento, em um evento vegano, em um congresso vegetariano, ou em jantares nos restaurantes do circuito. Aos amigos e organizadores das Semanas Vegetarianas da Unicamp, nos anos de 2009 a 2011, as quais pude acompanhar de perto e ajudar na organização. A todos, muito obrigada pelos momentos ricos e de muita responsabilidade.

A todos os funcionários do IFCH, especialmente à Maria José, pelo cuidado e apoio acadêmico; aos bibliotecários, pela disponibilidade durante as muitas horas de biblioteca; ao

Benet, que eu sempre encontrava nos corredores; ao Dinei, atrás do balcão da cantina, e ao Benê, no xerox, todos, personagens com seus sorrisos ou assobios cotidianos, que faziam meus dias de trabalho mais alegres.

Ao pessoal dos coletivos Trocas Verdes e Céu Aberto, pelo momentos de prazer, trabalho e de sonhos compartilhados. Aos recentes (e já grandes) amigos do dhamma, da Casa de Dharma e da Sociedade Budista do Brasil.

Agradeço aos meus pais, Iracema e José Carlos, e à minha irmã Carol, pelo carinho, pela paciência e pelos incentivos constates, sem os quais não conceberia este trabalho.

Resumo: A partir de estudo etnográfico em congressos, manifestações públicas e encontros organizados ao redor do tema do vegetarianismo e da luta pelos direitos animais, a dissertação descreve a formação e a dinâmica de um movimento político em território brasileiro, expondo as principais discussões que mobilizam os ativistas na busca da emancipação dos animais na sociedade. Orientada pelo debate antropológico contemporâneo, voltado para observação das relações entre humanos e não-humanos, pode-se analisar uma discussão atual, na qual os atores não-humanos adquirem *status* de sujeito, o que mobiliza humanos na formação de um novo modo de fazer política e de se relacionar, em variadas esferas da vida social: a mudança de hábitos alimentares (disseminação da dieta vegetariana), o entretenimento (fim do uso de animais em circos, rodeios, touradas), bem como a revisão e a reflexão profundas sobre o modo de produção científica (fim dos testes em animais em pesquisas biomédicas e início de uma visão, dentro das ciências humanas, que encare seres não-humanos como atores sociais).

Palavras-chave: vegetarianismo, veganismo, direito animal, domesticação.

Abstract: Starting from an ethnographic study at conferences, public events and meetings organized around the theme of the vegetarianism and the struggle for animal rights, the manuscript describes the formation and dynamics of a political movement in brazilian territory, exposing the main discussions that mobilize activists in pursuit of the emancipation of the animals in society. Guided by contemporary anthropological debate, aimed at observing the relationship between humans and nonhumans, can analyze a current discussion, in which nonhumans acquire status of subject, which mobilizes humans to the formation of a new way of doing politics and the relationship in various spheres of social life: changing eating habits (spread of vegetarian diet), entertainment (ending the use of animals in circuses, rodeos, bullfights), as well as review and reflection about scientific production (end of animal testing in biomedical researches and the beginning of a vision within the Human sciences, which sees non-human beings as social actors).

Keywords: vegetarianism, veganism, animal rights, domestication.

Sumário

Preâmbulo: Cena de uma manifestação.....	01
Introdução.....	09
Capítulo 1 – Origens do veganismo.....	19
Capítulo 2 – Movimento contemporâneo de libertação animal e o surgimento de uma rede em contexto brasileiro.....	57
Capítulo 3 – A pluralidade de ideias, dietas e identidades ao redor do tema.....	105
Capítulo 4 – Bem-estar animal <i>versus</i> abolição do uso de animais: a discussão atual.....	153
Capítulo 5 – Explicitando um paradigma.....	177
Considerações finais.....	217
Bibliografia.....	221
Anexos.....	231

"Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar para perto de si; mas para estudar o homem, é preciso aprender a dirigir a vista ao longe; é preciso primeiro observar as diferenças para descobrir as propriedades"
(Rousseau)

Preâmbulo...

Cena de uma manifestação

Dia: 6 de dezembro de 2009. Local escolhido para a concentração: praça Oswald Cruz, avenida Paulista.

Uma manifestação pública na cidade de São Paulo fora um dos evento escolhidos para meu trabalho etnográfico sobre o ativismo ao redor da “causa animal”.

Uma das faixas confeccionadas para a manifestação continha o motivo da mobilização: “Dia Internacional dos Direitos dos Animais”. Aquele ato era um dentre outros que ocorriam simultaneamente ao redor do mundo¹.

Havia cerca de 100 manifestantes no local – todos com roupas pretas. Em algumas das camisetas, as palavras: “VEDDAS: Vegetarianismo Ético, Direito dos Animais e Sociedade”. A sigla se reportava a um dos grupos organizadores do ato público. Holocausto Animal² era outro grupo que fez parte da organização. Também participavam do ato indivíduos do antigo³ Gato

1 Nesse ano, países como Alemanha, França, Itália, Estados Unidos, Canadá e México, entre outros, sediaram manifestações semelhantes, assim como 18 cidades brasileiras (12 capitais, entre elas, Porto Alegre, São Paulo, Rio de Janeiro, Salvador, Brasília e Belo Horizonte), segundo as informações disponibilizadas na Agência de Notícias de Direitos Animais (ANDA). Disponível em: <http://www.anda.jor.br/06/10/2009/dia-internacional-do-direito-animal-e-incorporado-ao-calendario-oficial-de-passo-fundo-rs> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

2 Nome sugestivo, indicaria a condição dos animais em nossa sociedade: a sistematização de suas mortes em massa (para a finalidade de consumo humano), leva alguns ativistas a fazerem analogia ao genocídio de milhares de judeus nas Guerras Mundiais. A analogia entre *matadouro* e *campo de concentração* é recorrente na retórica vegetariana e gera tanto a aceitação por parte de alguns judeus (vegetarianos ou não), como a indignação de outros. Uma demonstração de tal analogia é o livro *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*, no qual o historiador Charles Patterson elenca depoimentos de pessoas judias e não judias, algumas das quais vegetarianas, que fazem tal associação, por exemplo, através da comparação entre a estrutura física de um matadouro, e um campo de concentração. Alguns ativistas dos direitos dos animais, de acordo com o livro, são judeus refugiados ou possuem família de pessoas que sofreram os horrores das Guerras Mundiais. Por outro lado, há judeus que acham a comparação entre campos de concentração e matadouros degradante, uma vez que ser comparados aos animais era o que Hitler fazia verbalmente, por exemplo, chamando-os de ratos). No entanto, o discurso vegetariano tem a intenção oposta: não a de humilhar os judeus – ao contrário, busca-se elevar o status dos animais, mostrando-os como vítimas, portanto, não de um nazismo evidente, mas de uma prática analogamente perversa. De acordo com essa visão, a partir da industrialização e do aumento populacional humano, a matança de animais tomou proporções inimagináveis que chegam nas cifras de bilhões de animais mortos por ano para abastecer uma população de consumidores de carne. O nome “Holocausto Animal” também pode sugerir a lembrança dos ritos sacrificiais de animais, denominando tanto de “holocaustos” na Bíblia, quanto de “sacrifícios cruentos”. Além de “holocausto” ou “genocídio”, outro termo comumente usado é “carnificina”. Neste sentido, a retórica consiste em um jogo de *humanizar* os animais, condenando a crueldade para com eles, mais do que *animalizar* os humanos, como sugerem os indignados com tais analogias. E, se partirmos do pressuposto de que a retórica visa animalizar o homem, de acordo com concepção vegetariana, tal fato, ainda assim, não significaria degradá-lo, pois os vegetarianos insistem: todos nós somos animais.

3 “Antigo” relativamente aos vários grupos que bem recentemente começam a surgir, pois o Gato Negro, grupo de Belo

Negro e outros ativistas “independentes”. Alguns cachorros acompanhavam seus parceiros humanos no evento que supostamente lhes dizia respeito.

Embora a palavra “vegetarianismo” aparecesse estampada em camisetas, em nomes de entidades e no discurso dos manifestantes, era, sem dúvida, o chamado veganismo, prática que pressupõe o vegetarianismo estrito, ou seja uma dieta à base de vegetais, sem quaisquer produtos de origem animal, a principal bandeira de luta: “*Contra a exploração, o veganismo é a solução!*”, gritavam os manifestantes.

Por meio de um panfleto, os transeuntes eram informados a respeito do veganismo. Havia a denúncia dos vários tipos de usos dos animais em nossa sociedade, como a prática da vivissecção, comum, sobretudo na indústria farmacêutica e de cosméticos; as práticas de confinamento e abate na indústria da alimentação, produtora de carne, leite e ovos; o condicionamento de animais em circo e os maus-tratos nos rodeios, touradas e zoológicos.

O preto das roupas e da faixa se destacava na paisagem metropolitana e, não por acaso, é um pigmento comum na estética das manifestações sobre o tema (não apenas no Brasil, mas nos EUA e em vários países da Europa onde ocorrem ações similares). Ele simboliza o luto em relação à morte de animais nas situações descritas pelo panfleto.

Mas outras cores também pintavam o protesto: o vermelho, presente em bexigas e fitas nas mãos dos ativistas, simbolizava o sangue. Em manifestações mundo afora, esta é uma cor recorrente: ora tingindo os próprios corpos dos ativistas nus – que imitam os animais ensangüentados –, ora escorrendo dos corpos dos próprios animais nos cartazes com imagens fotográficas de abatedouros, de laboratórios científicos ou de touradas⁴. A nudez humana, utilizada em diversas manifestações, é uma das maneiras, em nossa cultura, de buscar evidenciar a nossa própria animalidade – a semelhança entre humanos e animais pode ser percebida por elementos do corpo⁵: olhos, pernas, costela, sangue.

Horizonte, fora criado em 2002 (embora a formação atual, com o “Núcleo Libertação Animal”, exista desde 2006). Os outros grupos até o momento citados são ainda mais novos: o VEDDAS surgiu em 2007 e o Holocausto Animal, em 2005.

4 Algumas manifestações europeias contra a prática da tourada, por exemplo, recorrem ao recurso do uso do corpo nu e do “sangue”: um humano com lanças supostamente encravadas em sua pele e um denso líquido vermelho em suas costas; outras manifestações dentro e fora do Brasil fazem uso da chamada “bandeja de carne humana”, na qual, em uma enorme bandeja de isopor ou material similar, análoga às embalagens de produtos perecíveis em supermercados, um ativista nu, tingido com tinta vermelha, é embalado com plástico transparente e cuja enorme etiqueta, com direito a código de barras, anuncia o produto à venda: “carne humana” (ou *human meat*).

5 Um pressuposto cultural (até certo ponto) diferente, presente, por exemplo, entre povos amazônicos, é percebido quando constata-se que a nudez é o que tornaria os humanos *diferentes* dos animais, uma vez que a *humanidade* existe

A similitude física percebida entre humanos e animais através de dois símbolos relevantes em nossa cultura – “carne” e “sangue” (este, como aquilo que “dá vida” e que, ao se fazer visível é associado a outros dois símbolos fortes: “morte” e “dor”) permite, a muitos vegetarianos, levar a associação entre “sangue”, “dor” e “morte” e “animal” às últimas consequências, ou seja, estender a moralidade humana aos outros animais⁶.

Mas o foco no sangue e no corpo em intervenções artísticas é apenas um dos recursos encontrados para aproximar semioticamente o humano do animal. Há uma série de frases, termos e desenhos, presentes em adesivos e camisetas, que cumprem esse papel: “*Animais são amigos, não comida*”; “*Não quero virar bacon*” (e ao lado o desenho de um porquinho); “*Coma mais vegetais*” (com galinhas e vacas segurando placas, como quem estivesse em uma manifestação, reivindicando seus direitos); “*Se você ama uns, por que come outros?*” (e o desenho de um cachorro pintado, ao lado de uma vaca malhada, ambos com pelagens da mesma cor, não por acaso); “*Porcos são amigos e não comida*”. Há outras frases mais polêmicas e incômodas, como a famosa “*meat is murder*”, traduzida como “*carne é crime*”.

Algumas das frases elencadas segue uma lógica já evidenciada pela interpretação de alguns teóricos, como James Jasper (1992), de antropomorfização de animais não-humanos. O suposto desejo de não querer morrer, expresso na frase “*não quero virar bacon*”, sob um certo ponto de vista, pode indicar a projeção de um desejo humano a um ser não-humano. Entretanto, há uma outra percepção, existente não apenas entre os defensores dos direitos animais, pois transpassa nossa cultura, de que a expressão de vontades e desejos – aquilo que pressuporia à reivindicação de direitos –, não é exclusivamente humana. A amizade que se estabelece entre humanos e animais, a partir da troca de afetos, não se vincula e nem se limita, necessariamente, à simples projeção de sentimentos humanos aos animais não-humanos: pode ser fruto de uma constatação

em todos os seres. Segundo Eduardo Viveiros de Castro, “Nesse discurso absoluto [o do mito], cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma — como humana —, e entretanto age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito (...) Assim, se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura — tendo outrora sido ‘completamente’ animais, permanecemos, ‘no fundo’, animais —, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente.” (Viveiros de Castro, 2002: 354)

- 6 Um filme antivivisseccionista, famoso entre os ativistas, por exemplo, estende um dos mandamentos bíblicos para os outros seres animais. O título do filme, “*Não matarás*,” inclui, como código de conduta não matar *quaisquer* seres vivos, ou não, pelo menos, “desnecessariamente”. A necessidade de matar um animal para viver é vista, por vegetarianos, apenas como legítima nas situações em que a morte é inevitável (no caso de um animal, apenas quando não houver alternativas, por exemplo). A palavra animal, derivada da palavra *anima* (alma em latim), desperta muitas discussões éticas entre vegetarianos, pois ser *animado* significa, para muitos, possuir alma.

supostamente mais profunda de um vínculo mútuo, que suporia o reconhecimento do próprio animal em relação ao seu dono, tal como aquele geralmente experienciado em animais de estimação. Uma comunicação afetiva que parece supor desejos de ambos os lados.⁷

Um cartaz que avistei na manifestação baseava-se nessa mesma lógica de equalizar “animais humanos” e “animais não-humanos” (termos que por si só reafirmam que nós próprios somos animais). No caso, a igualdade entre homens e animais foi exposta pela seguinte comparação: “*racismo = especismo = sexismo*”.

Os três termos, postos como iguais, referem-se a tipos diferentes de discriminação. No Brasil, o racismo é um termo bastante comum e difundido; sexismo, por sua vez, é mais comum entre feministas que compõem o movimento de libertação animal (tanto no Brasil quanto nos EUA e Inglaterra, por exemplo). Já especismo possivelmente é um termo novo para a imensa maioria dos pedestres que visualizassem o cartaz.

Cunhado por Richard Ryder em um panfleto na década de 70⁸, o termo define a postura de discriminação de um ser por pertencer a uma outra espécie. Análogo ao racismo e ao sexismo (mas referente não à raça e sim à espécie e à tentativa de equalizar comportamentos humanos frente às diferenças dos corpos), o especismo tornou-se parte do vocabulário de vegetarianos mundo afora.

O Dia Internacional dos Direitos Animais é oficialmente comemorado em 10 de dezembro, data de alusão à ratificação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, pela ONU (Organização das Nações Unidas), em 1948⁹. no entanto, em 2009, as manifestações mundiais ocorreram no final de semana anterior, entre outros motivos, por ser véspera da Reunião de Copenhagen sobre Mudanças Climáticas (COP 15), na qual representantes de 120 países discutiriam a questão do aquecimento global e a redução de CO2 na atmosfera. Este fato, embora

7 Por um lado, nunca poderemos saber o que e como os animais realmente sentem, como experienciam exatamente o mundo. Mas, por outro, certamente não é a ausência de uma linguagem humana que nos impõe tais limites de percepção, inclusive porque vivenciamos os limites da comunicação entre os próprios humanos, que apenas por convenção, certo grau de tolerância e/ou crenças provisórias, podem continuar se comunicando, supondo a superação de um grau satisfatório dos desentendimentos, através de interpretações momentâneas e subjetivas.

8 Nas palavras de Ryder, em um artigo de 2005, “*The word speciesism came to me while I was lying in a bath in Oxford some 35 years ago. It was like racism or sexism - a prejudice based upon morally irrelevant physical differences*”. Disponível em <<http://www.guardian.co.uk/uk/2005/aug/06/animalwelfare>> Acesso em: 30 de abril de 2009.

9 Dia em que a Declaração Universal dos Direitos Humanos foi adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (em sua Resolução 217 A, III), como resposta aos horrores da Segunda Guerra Mundial e com intenção de estabelecer as bases da nova ordem internacional que surgia.

por si só talvez menos relevante que outros dentro da causa, permite-nos entender um dos motivos da escolha das seguintes palavras em uma das faixas da manifestação: “Gases de [efeito] estufa: estão no seu prato, não no seu carro”.

Frase bastante provocativa, que seria esclarecida pela leitura de um segundo panfleto, também distribuído naquele dia (e não por acaso feito de papel reciclável): a pecuária, segundo o informativo, era “*o principal emissor de CO2 no globo*”: 18%, porcentagem superior em relação à da emissão por automóveis, segundos dados da FAO (dados de três anos antes da manifestação)¹⁰. No relatório do programa ambiental da UNEP¹¹, de 2010, por exemplo, também fora publicado um trecho sobre os impactos ambientais causados pela alimentação convencional: Impacts from agriculture are expected to increase substantially due to population growth, increasing consumption of animal products. Unlike fossil fuels, it is difficult to look for alternatives: people have to eat. A substantial reduction of impacts would only be possible with a substantial worldwide diet change, away from animal products.¹²

No percurso da avenida, um dos ativistas diz no megafone: “*Ponha um hambúrguer no seu prato*”, ao que os demais respondem: “*e a floresta vira pasto!*” – e o coro segue novamente.

O argumento ambiental, enfoque daquela manifestação devido à Reunião Mundial de Copenhague, é bastante difundido no meio vegetariano. A relação entre pecuária e a alta emissão de gás carbônico, gás metano e outros poluentes, desmatamento das florestas e empobrecimento do solo, torna-se um dos argumentos usados pelas pessoas na divulgação do vegetarianismo. Assim, o hambúrguer da frase simboliza não apenas o produto da morte dos animais, mas, também, a destruição de ecossistemas, como a floresta amazônica, sobre a qual a citada frase se

10 Disponível em <<http://www.fao.org/newsroom/es/news/2006/1000448/index.html>> ou em:

<http://www.fao.org/ag/magazine/0612sp1.htm>> Últimos acessos em: 21 de fevereiro de 2012.

11 UNEP (United Nations Environment Programme). Assessing the Environmental Impacts of Consumption and Production: Priority Products and Materials, A Report of the Working Group on the Environmental Impacts of Products and Materials to the International Panel for Sustainable Resource Management. Hertwich, E., van der Voet, E., Suh, S., Tukker, A., Huijbregts M., Kazmierczyk, P., Lenzen, M., McNeely, J., Moriguchi, Y. 2010.

12 Trecho da página 82 do referido relatório (ver a referência na nota anterior). Ainda na mesmo relatório, nas páginas 79 e 80, encontramos o trecho: “*Food production is the most significant influence on land use and therefore habitat change, water use, overexploitation of fisheries and pollution with nitrogen and phosphorus. In poorer countries, it is also the most important cause of emissions of greenhouse gases (CH4 and N2O). Both emissions and land use depend strongly on diets. Animal products, both meat and dairy, in general require more resources and cause higher emissions than plant-based alternatives. In addition, non-seasonal fruits and vegetables cause substantial emissions when grown in greenhouses, preserved in a frozen state, or transported by air. As total food consumption and the share of animal calories increase with wealth, nutrition for rich countries tends to cause higher environmental impacts than for poor countries*”.

referia.

O hambúrguer representa outras coisas além da exploração dos animais: é o símbolo do *fast-food*, da alimentação não saudável, do imperialismo norte-americano ou do *american way of life*, como o é o próprio Mc Donald's, local onde a manifestação se encerrou, após bastante barulho em frente à lanchonete. Ao longo da passeata, outras casas de carne ou hamburguerias ficaram para trás, despercebidas pelos ativistas. Foi apenas ao chegarmos a uma segunda unidade da multinacional que mais uma acalorada manifestação de gritos fortes fez-se ouvir. “*Mc Donald's: vergonha! Mc Donald's: vergonha!*”, gritavam os manifestantes. Mc Donald's, nesse contexto, também simboliza o capitalismo.

Mas, afinal, a quem se destinava aquela manifestação? Aos produtores e vendedores de carne? Aos consumidores desses produtos, que entravam na lanchonete? Aos representantes em Copenhagen? Às grandes corporações capitalistas?

De certa maneira, a todos eles. A percepção dos que almejam o respeito aos animais é de que vivemos numa sociedade baseada no abuso desses seres. Para alguns, tal abuso é ainda *uma* entre outras tantas manifestações de exploração de uns sobre os outros, em uma ótica crítica ao sistema capitalista. Assim como classes de humanos são percebidas como exploradas por outras, a natureza é percebida sob a ótica da dominação, bem como os diversos seres não humanos que habitam o planeta. Segundo essa perspectiva, não apenas os dirigentes do país (através das políticas alimentares), nem apenas os comerciantes e as multinacionais (vinculadas ao agronegócio), mas todos nós, cidadãos (ao consumirmos certos produtos), contribuímos para a perpetuação da exploração animal. Há uma famosa frase que expressa este pressuposto e que já esteve em *outdoor*, alugado por entidades vegetarianas (em Porto Alegre, no ano de 2008), assim como está presente em muitos sites: “*Eles param de matar quando você para de comprar*”. E há variações, como: “*Se você para de comer, eles param de morrer*”. Neste sentido, luta-se, sobretudo, contra um hábito cultural.

Essa manifestação diz respeito, portanto, a um fenômeno global, que alia vegetarianismo aos direitos animais. Sob certa perspectiva, vegetarianismo e defesa dos animais são temas independentes e que poderiam, até certo ponto, ser tratados separadamente. O vegetarianismo, assunto extremamente vasto, associa-se a uma série de posturas: a variadas concepções sobre saúde, moralidade e ética; a distintas religiões (desde ritos que pressupõem abstinência de carnes

e outros alimentos interditos temporariamente¹³, até as práticas ascéticas cotidianas que o praticam¹⁴); a comunidades ecológicas e sustentáveis ao redor do mundo¹⁵; a ideologias políticas diversas (como a anarquista); além de ser a base de paradigmas espirituais (milenarios ou modernos), conformando, assim, muitos modos de vida.

A defesa dos animais, por sua vez, remete a alguns tipos de práticas que não necessariamente dizem respeito ao questionamento do uso deles para fins alimentares ou quaisquer outros. Neste sentido, a ideia de proteção animal, por exemplo, não caminha necessariamente junto à abstinência de carne na alimentação, pressuposta na prática do vegetarianismo. Um “protetor de animal”, nome que ouvi em diversos momentos em meus estudos de campo, se referia tanto a alguém que reivindicava certos direitos (como o direito à saúde e ao bem-estar) para “todos os animais”, indistintamente, quanto às pessoas que, bem intencionadas, resgatavam cães e gatos abandonados pelas ruas – estas também chamadas de “cachorreiros”, entre alguns ativistas –, e que não eram, necessariamente, vegetarianos. Muitas vezes observei pessoas jurídicas cumprindo este papel: são inúmeras as ONGs e entidades que praticam a chamada proteção animal, dentro e fora de nosso país, conscientizando a população humana sobre o problema da superpopulação dos bichos nos centros urbanos, promovendo campanhas de esterilização (ou castração) de animais e denunciando incontáveis casos de maus-tratos e violência contra animais, dentro de casas ou pelas ruas. Por vezes a proteção animal se expande enquanto conceito, vinculando-se não apenas às práticas mais assistencialistas, mas se fazendo presente em audiências públicas, seja lutando pelo fim do rodeio e das touradas junto a outros ativistas, seja marcando presença em instâncias governamentais, como o IBAMA, ou órgãos locais representativos¹⁶

13 O período da Quaresma até a Sexta-Feira Santa é um exemplo, no caso de católicos mais ortodoxos, de um tempo no qual não ingere-se carnes (alguns a substituem a carne de vaca por peixes, outros não consomem quaisquer carnes e outro a ainda fazem jejum). O mesmo ocorre em períodos que precedem certos ritos do candomblé: para alguns adeptos, a interdição alimentar de certas carnes (sobretudo a de porco) se torna necessário para respeitar o respectivo Orixá.

14 As práticas monásticas de distintas religiões hindus, budistas, cristãs, entre outras.

15 As chamadas ecovilas (sobre as quais falarei no capítulo 2), também conhecidas como comunidades alternativas ou comunidades auto-sustentáveis, em geral, são constituídas por pessoas vegetarianas, seja por motivos espirituais, ecológicos, éticos, de saúde, de “integração com o meio-ambiente e com a natureza”, como dizem, entre outras razões que, aos longo do menciono. Segundo o IPEMA (Instituto de Permacultura e Ecovilas da Mata Atlântica), “As Ecovilas são comunidades intencionais baseadas num modelo ecológico que focaliza a integração das questões culturais e socioeconômicas como parte de um processo de crescimento compartilhado. As Ecovilas existentes no mundo possuem, em geral, entre 20 e 3.000 pessoas”. Disponível em <<http://www.ipemabrasil.org.br/ecovila.htm>> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

16 Como é o caso da Delegacia de Defesa e Proteção aos Animais de Campinas, a primeira do Estado de São Paulo,

Se por um lado é possível separar o vegetarianismo da defesa animal, no entanto, do ponto de vista de muitas pessoas com os quais convivi e sobre as quais estudei, ambos os assuntos eram-lhes indissociáveis. E se a cena etnográfica anteriormente narrada não foi o suficiente para relacioná-los e explicitar a perspectiva na qual foquei esta dissertação, ao longo do texto procuro descrevê-la de modo mais sistemático, narrando os conflitos que ela gera e as convergências com outras ideologias e perspectivas. Não por acaso, existe um termo recorrente que associa ambos os conjuntos de símbolos (“defesa animal/libertação animal/direito animal” e “vegetarianismo”), que já ouvi algumas vezes: “sou vegetariano pelos animais”.

existente desde 2010; ou o Grupo de Promotores e a Promotoria Especial para Defesa Animal, criado pelo Ministério Público de São Paulo em 2011, em decorrência da campanha pela criação da 1ª Promotoria de Defesa Animal do país (em São Paulo), publicada em 21 de fevereiro de 2010, inspirada na tese acadêmica do Promotor de Justiça Dr. Laerte Fernando Levai, publicada três anos antes, segundos as informações disponíveis em <<http://tribunaanimal.org/index.php?/Noticias/ANIMAIS-BRASIL/Ministerio-Publico-de-SP-cria-Grupo-de-Promotores-e-uma-Promotoria-Especial-para-Defesa-Animal.html>> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

Introdução

1.1. O questionamento atual das fronteiras científicas e jurídicas

Hoje, com o avanço tecnológico, estreitamos as distâncias e quebramos barreiras outrora supostamente respeitadas: a fronteira entre máquina e animal é questionada, por exemplo, quando vemos chips enxertados em cachorros, para que sejam rastreados, caso se percam do dono. O mesmo ocorre quando observa-se um *pen drive* enxertado no braço de um cientista, no intuito de não perder seus arquivos. Esses e outros experimentos embaralham semioticamente a distinção entre humano/animal e máquina.

No contexto associado por alguns à denominada globalização, na qual as trocas entre os indivíduos se intensificam, as diferenças se aproximam e as informações chegam de um modo supostamente mais veloz, seja através da grande mídia televisiva popularizada ou da internet, seja através das viagens territoriais e da circulação de pessoas facilitada pela rotinização e barateamento de viagens automobilísticas e aéreas e pelo crescimento das trocas comerciais; por outro lado, o número de “barreiras” também aumenta e uma dada informação, no entanto, chega de um modo mais distorcido do que antes, por encontrar muitos olhares e falas distintas nesse percurso. Os padrões culturais se modificam, se readequam e as percepções sobre tempo e espaço são reelaboradas (HARVEY, 1993), sobretudo nos ambientes urbanos e metropolitanos, local onde a circulação é intensa, onde as pesquisas costumam se fazer mais visíveis¹⁷.

Do mesmo modo, a percepção sobre o outro (e também sobre seu oposto, o “eu”) muda quando as alteridades se fazem mais visíveis. Quem é o outro? Não apenas as filosofias e as ciências passam por uma reavaliação de suas fronteiras, mas os hábitos mudam e outros paradigmas surgem, em um contexto no qual definir, por exemplo, “ocidente” e “oriente” ou construir grandes narrativas históricas sobre a humanidade já não satisfaz a sutileza do gosto pela diferenças, que surge, talvez, desse encontro de narrativas e teorias muito distintas umas das outras¹⁸ e que, para competir, precisa refinar-se. Assim, os padrões de comportamento que dão

17 É no ambiente urbano, sobretudo nas metrópoles, que o movimento vegetariano pelos direitos animais se faz mais visível, seja nacionalmente ou internacionalmente, uma vez que se constitui como um fenômeno global, ainda que com tendências locais.

18 Talvez porque, como parece sugerir Gabriel Tarde (2007), frente a uma aparente homogenização ou padronização de comportamento (como poderia-se definir a “cultura global”, a “cultura de massa”, a “ocidentalização”, entre outros

formas às coisas e aos seres, são confrontados pelas criatividades que surgem e pelas exigências em se produzir conhecimento de novas maneiras, sem as claras separações entre natureza e cultura, humano e não-humano, sujeito e objeto.

Quando vislumbra-se politicamente a emancipação do poder de certos entes dentro da sociedade, como o “animal”, o “meio-ambiente”, a “natureza”, ou os “ciborgues” (as chamadas inteligências artificiais), as ciências que estudam as políticas e os direitos, entre elas a antropologia, são afetadas, pois as agências não-humanas, anteriormente silenciadas metodologicamente e afastadas do nosso olhar (HACHE & LATOUR, 2010), começam a adquirir voz e se fazer mais presentes, seja através de atores humanos, que reivindicam suas visibilidade, ou através de fenômenos sobre os quais os humanos não creem ter muito controle no momento (fatores climáticos, como aquecimento global, ou mesmo tecnológicos, que, aos poucos, se desenvolvem sem consentimento de muitos humanos). Na mesma linha de pensamento, sugerem Bruno Latour e Émilie Hache o seguinte:

In revealing the ever closer links between humans and non-humans, science, technology and the ecological crises are forcing us to revise the premature and perhaps rather strange confinement of the moral question to human beings alone. At a time when each of us may suddenly be “seized by scruples”—on boarding a flight, lighting our boiler, driving our car, ordering tropical wood or eating prawns—it seemed to be of some interest to explore the mechanism whereby the list of beings able to place us under a moral obligation is either shortened or lengthened. Our aim, in other words, is an exercise in sensitization and desensitization—in the immunological sense of the terms. (HACHE & LATOUR, 2010, pp. 311-312)

O remodelamento das fronteiras éticas é vivenciado atualmente por uma série de pensadores, militantes e sujeitos que mudam seus estilos de vida. Não por acaso, segundo o antropólogo Gísli Pálsson (apud SORDI, 2011), vivenciamos hoje, para além da nossa disciplina, tentativas de se superar uma crise epistemológica:

[N]os anos recentes [...], o fatigado debate entre materialismo e razão cultural tem sido substituído por um ainda mais fundamental: a distinção entre natureza e sociedade, uma das chaves construtoras do discurso moderno, tem se tornado objeto de discussão crítica em diversos campos, incluindo a antropologia e a história ambiental. Este desenvolvimento, parcialmente uma resposta ao pós-moderno, à virada linguística, aos problemas ambientais globais, à moderna tecnologia da informação, ao advento do discurso “verde” na esfera pública, e ao redesenho das fronteiras disciplinares, impõe novos desafios à teoria social e à prática etnográfica, compondo o palco para uma nova forma de antropologia ecológica. (PÁLSSON 1996, p. 64 apud SORDI, 2011, p.5)

termos que tentam dar conta dos novos encontros e trocas desiguais, vistas como sendo uma das partes a “imperialista”), exista uma força (ou uma necessidade) de diferenciação, o que explicaria a multiplicidade de identidades que surgem, assim como a profusão de novos paradigmas (em geral holísticos, por tentarem superar o pensamento dicotômico: pensamento sistêmico, ecologia profunda, teoria das redes, física quântica, o movimento Nova Era).

A antropologia contemporânea é apenas uma das disciplinas que está repensando clássicas dicotomias como sujeito/objeto¹⁹, dentro da epistemologia ou, mais especificamente em nossos dias, natureza/cultura e indivíduo/sociedade, antinomias que até então sustentavam pressupostos mais profundos dentro da nossa disciplina e da tradição “ocidental”. O resgate da fenomenologia pela geografia humana seria apenas mais um exemplo de tentativa de síntese de pares que não mais se apresentam, nas sensibilidades atuais, rigidamente separados.

É interessante notar que este é um movimento também presente fora das humanidades, na medida em que uma série de biólogos, geneticistas e primatólogos – como Frans de Waal, Jane Goodall e Marc Bekoff – têm se aproximado da metodologia e das discussões próprias às ciências humanas para tratar do controverso fenômeno da sociabilidade animal. Por vezes, importando até mesmo o vocabulário das ciências humanas, como os conceitos de cultura e política. É comum a estes pesquisadores que sejam acusados, por alguns de seus pares, de incorrer em antropocentrismo, projetando sobre o não humano características e estados mentais próprios aos seres humanos sem maior rigidez epistemológica. Paradoxalmente, sublinham Mullin (1999), Schaeffer (2009) e De Waal (2010), primatólogos japoneses têm chegado a resultados não somente diferentes como também mais conclusivos sobre as relações sociais de algumas espécies de primatas que seus colegas europeus e norte-americanos. Para Mullin, isto se deve às concepções mais fluídas, no contexto japonês, acerca das fronteiras ontológicas entre animais e humanos. Beckoff (2002) vê no exemplo destes primatólogos – menos resistentes que os ocidentais à atribuição de nomes próprios, sentimentos e fatos mentais e sociais aos animais estudados – uma amostra de antropomorfismo epistemologicamente eficiente. (SORDI, 2011, pp. 6-7)

Sabemos que fronteiras entre as disciplinas científicas são delimitadas por tradições acadêmicas locais, mais do que por uma distinção de natureza. As disputas no campo científico vão determinando tanto os objetos de estudos quanto as opções metodológicas e também a hierarquização das disciplinas dentro das diversas áreas do conhecimento.

A distinção entre as sociedades humanas e as outras sociedades animais, aquilo que permitiu Mauss afastar as primeiras das segundas (em seu texto *As relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia*, publicado em 1934), residia no fato de que são consta, nas sociedades dos animais não-humanos, as “vontades gerais”, a “pressão da consciência de uns sobre a consciência de outros,” a religião, as artes plásticas e estéticas e a linguagem. Estas instituições, objetos das ciências sociais, definiriam nossa área do conhecimento como exclusivamente humana – até que se provasse o contrário, como ressalta o antropólogo:

¹⁹ Não apenas no sentido pesquisador/pesquisado, algo que sempre nos perseguiu, pois é um dos alicerces de nossa metodologia na ciências sociais (além de ser a base de qualquer epistemologia científica), mas também, mais recentemente, como alguém/algo ou pessoa/coisa.

Sei que toco na difícil questão das sociedades animais. Estas atrairão um dia, espero, jovens cientistas que certamente realizarão novos progressos. Mas até lá convém proceder com rigor e uma certa arbitrariedade em todas estas delimitações preliminares. As sociedades humanas são, por natureza, sociedades animais. E todos os traços dessas se verificam naquelas, mas há outros traços que as distinguem, até nova ordem”. (Mauss, 1974, pp. 181-182)

E, se Mauss cita as sociedades de insetos como formigas e abelhas, pressupondo serem contextos sobre os quais se pudesse estudá-los externamente ao nosso próprio contexto social, ele não considerou a possibilidade dos animais, sobretudo algumas espécies com as quais interagimos de modo mais aparente, estarem *dentro* da nossa sociedade, visão evidenciada hoje por alguns antropólogos e não apenas militantes dos direitos animais.

Obviamente, não é o caso da antropologia ter negligenciado a presença dos outros animais nas sociedades que estudou, pois há os casos clássicos descritos por Evans-Pritchard (relação dos nuer com o gado, na obra *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*), por Geertz (o rito da briga de galo entre os balineses, na obra *Interpretação das Culturas*) e por Lévi-Strauss (os diversos exemplos totêmicos ou mitológicos nos quais os animais aparecem como símbolos centrais nas narrativas indígenas e nas dinâmicas entre os clãs, em diversas obras, como *O Pensamento Selvagem* ou *Totemismo Hoje*, para citarmos apenas duas). No entanto, até há poucas décadas, os estudos têm, segundo Caetano Sordi, “privilegiado as abordagens representacionais (os animais como símbolos) e funcionais (os animais numa economia utilitária) em detrimento de uma perspectiva interacionista, que muito raramente é escolhida no campo da disciplina” (SORDI, 2011, p. 5).

Linguistas, etólogos e antropólogos em campo percebem não apenas linguagem nas sociedades animais, o que poderia pressupor um sistema simbólico, mas comportamentos que podem indicar algo análogo às regras sociais.²⁰ Segundo Eliane Rapchan (2005), por exemplo, percebe-se a variabilidade no comportamento entre populações de chimpanzés relacionada a práticas sexuais, cuidados maternos, vínculos prolongados com filhotes, dinâmica na participação social etc. Em outras palavras, em uma mesma espécie observa-se alto grau de distinção comportamental, influenciada por relações de parentesco e de gênero que nos lembram as sociedades humanas:

20 Ver antropólogos como Tim Ingold (1988), Donna Haraway (o conceito de co-evolução entre humanos e animais domésticos, ver 2003); Eliane Sebeika Rapchan (2005) e, etólogos como Boris Cyrulnik e Jane Goodall, em artigos diversos.

Registros sobre 'inovação', 'disseminação' (ocorrência de práticas em subgrupos ou no conjunto de uma população), 'padronização' (semelhança entre comportamentos referidos a determinados contextos), 'durabilidade', 'difusão', 'tradição' (enquanto persistência de uma prática de uma geração a outra), 'não-subsistência' (ações não exclusivamente destinadas à sobrevivência) e 'naturalidade' (condutas reproduzidas pelos chimpanzés que não foram ensinadas ou induzidas por humanos) (RAPCHAN, 2005, p. 249).

A concepção de instinto ou de “herança genética” que explicaria comportamentos animais, é relativizada pela noção de “padrões sociais” ou de “tradição”, segundo alguns etologistas, na clássica discussão entre, de um lado, “inato”, “dado” ou “natural” e, de outro, “aprendido”, “arbitrário” ou “cultural/social”; distinção também presente na psicologia experimental que observa os comportamentos de animais não-humanos – e que, dentro da antropologia, serviu para compreendermos a teoria da proibição do incesto²¹. Posteriormente, o próprio Lévi-Strauss, ponderou, ao refletir sobre o canto dos pássaros em uma nota de rodapé da obra *O Cru e o Cozido*, que “é a linha de demarcação entre a natureza e a cultura que já não segue tão exatamente quanto se acreditou no passado o traçado de nenhuma das linhas que servem para distinguir a humanidade da animalidade” (LÉVI-STRAUSS, 2004b, p. 39). Assim, se a identidade entre animais humanos e não-humanos é “cultural” (não apenas porque depende de certo sistema simbólico para existir, mas no sentido de que ambos, humanos e animais, produzem cultura e se reproduzem na cultura), ela é também, nesse sentido, cognitiva.

No capítulo 5, após ter exposto o pensamento vegetariano e as dinâmicas sociais envolvidas no movimento de libertação animal, discorro mais profundamente sobre “o que é o animal”. Como mostrarei, é através da definição de animal que nossa tradição ocidental define o humano,

21 Lévi-Strauss, no intuito de buscar padrões de comportamento que perpassassem as sociedades humanas, partiu, primeiramente, da busca das estruturas elementares do parentesco, através da comparação dos sistemas de parentesco de uma série de sociedades humanas. A partir da análise de etnografias, formulou a hipótese de que a passagem hipotética do estado de natureza para a realidade da cultura era caracterizada pelo fenômeno da interdição do incesto, uma regra encontrada em toda sociedade humana, variável em termos simbólicos (ou seja, o que é ou não considerado incestuoso varia de contexto para contexto), mas cuja formulação poderia ser generalizada, pois era universalmente encontrada. Através da proibição matrimonial (o fato de não se poder casar com qualquer pessoa), a busca de alianças externas não se torna apenas possível, mas a consequência e porque não dizer o intuito social desta regra, na qual as redes de relacionamentos são expandidas e complexificadas a partir dos casamentos (ou das trocas de mulheres) com outros grupos humanos. Troca-se então pessoas entre os grupos, bem como comidas e mensagens (comunicação). Baseado nos estudos feitos até a década de 60, quando Lévi-Strauss escreve *As estruturas elementares do parentesco*, fora possível afirmar que os bandos de chimpanzés não possuíam regras de casamento, ou seja, a promiscuidade não era interdita. O incesto poderia ser considerado, portanto, a primeira regra social, humana por excelência e distinta do comportamento dos nossos parentes primatas. Hoje, estudos mostram que há tendências ou recorrências e até previsão de busca, entre os membros de uma comunidade, por determinados parceiros entre os chimpanzés, pois o *status* de um macho determina as relações sexuais futuras; e, somando-se a esta complicação, estudos contemporâneos sobre sistemas de parentesco em grupos humanos indicam que a realidade dos casamentos é bem mais complexa e imprevisível do que previam os teóricos – ver estudos do antropólogo Márcio Silva, por exemplo.

por uma oposição a algo suficientemente semelhante, na tentativa de demarcar uma fronteira que possa, pela diferença, descrever o que somos: animal político, para Aristóteles; animal que produz cultura, para a antropologia; animal racional, para uns; ou animal religioso, para outros, entre outras tentativas de definição do humano, contraposto àquilo que “o animal” *não* é.

O estudo do comportamento animal pode servir ao mesmo tempo como laboratório para estudo do humano, pressuposto do qual partem os vivisseccionistas na crença de encontrarem a cura de doenças humanas: animais não-humanos, por sua semelhança anatômica e comportamental, só podem ser usados como cobaias nas pesquisas médicas ou farmacológicas porque se pressupõe uma identidade fisiológica entre nós e eles. Nessa busca da ciência médica pelo bem-estar humano, no entanto, sacrifica-se o interesse dos animais utilizados, o que engendra reflexões éticas em nossa sociedade, desde a época em que o termo vivissecação fora criado, como mostrarei. Até certo ponto porque comunicabilidade e a troca de afetos transcende às barreiras entre as espécies e o incômodo por parte de um indivíduo ao ver um outro ser em situação degradante engendra reflexões e discussões que se propagam.

Na antropologia, trabalhos como os de Ingold (1988; 2000), de Donna Haraway (2003), de Bruno Latour (1994 e 2004), assim como a coletânea *Animals in person: Cultural perspectives on human-animal intimacies*, organizada por John Knight no ano de 2005 – com textos sobre a relação entre humanos e animais em diferentes contextos culturais –, são exemplos de uma nova visão antropológica sobre os não-humanos, dentro das quais, mais do que símbolos ou seres passivos, não-humanos tornam-se atores ou sujeitos sociais. Neste sentido, podemos afirmar que os agentes (“vivos” ou “máquinas”, “orgânicos” ou “inorgânicos”) da sociedade se multiplicaram dentro das ciências humanas, na medida em que se percebe cada vez mais a indissociabilidade entre humanos e não-humanos, uns constituindo os outros, e, nas palavras de Haraway, ambos *co-evoluindo*.

O periódico *Animals and Society Journal*, em contexto estadunidense, é um dos veículos de disseminação deste paradigma emergente, que constitui um esforço interdisciplinar de antropólogos, psicólogos, sociólogos, cientistas políticos, historiadores e críticos literários, além de cientistas de áreas supostamente mais distantes, como veterinários, biólogos e outros pesquisadores fora do ramo das humanidades, reunidos no estudo sobre os animais não-humanos, relacionando-os aos outros estudos sociais.

No mês de dezembro do ano de 2011, a revista *ComCiência*, organizada pelo Laboratório

de Estudos Avançados de Jornalismo da Unicamp (Labjor) e pela Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), publicou um dossiê intitulado *Cultura Animal*, na qual biólogos, zoólogos, antropólogos e engenheiros agrônomos, entre outros profissionais, refletiram sobre a relação humano/animal em diferentes contextos e as implicações de tais relações em nossa própria sociedade e espécie.

O uso, na esfera jurídica estatal, de termos como “biocentrismo”, para defender os direitos animais, contraposto ao antropocentrismo, (substituto cada vez mais questionado), também exemplifica paradigmas emergentes que aos poucos adquirem espaço não apenas na esfera política, mas também dentro da academia.

Percebemos, portanto, que aos poucos a relação humano-animal se torna objeto de pesquisa interdisciplinar e caminha junto ao crescimento político do veganismo e, mais diretamente, das manifestações (a respeito) dos direitos animais, em um contexto mais amplo de questionamento das fronteiras cosmológicas, tal como a que separa a natureza da cultura.

1.2. Reflexões e o campo de pesquisa etnográfica

Já não é a mesma hora, nem a mesma gente, nem nada igual. Ser real é isto.

(Alberto Caeiro)

Na busca por sistematizar um pensamento compartilhado (o que supõem certos valores comuns, pressupostos culturais similares, determinados ambientes de convívio e hábitos semelhantes) e apreender aquilo que é supostamente considerado fundamental para as pessoas observadas, certos símbolos se destacaram a mim, pela recorrência (e intensidade) de seu emprego e me serviram de guia na compreensão de um sistema simbólico mais ou menos específico: carne, animal, natureza, liberdade, abolicionismo, bem-estar, direito, morte, sofrimento, senciência, especismo. Ao redor de cada um, outros símbolos orbitavam. Muitas das discussões sobre veganismo e libertação animal, por exemplo, pressupunham certo entendimento a respeito daquilo que chamamos “natureza” e o que consideramos “indivíduo”, noções que se atrelam à outras, como “direito” e “liberdade” (palavras-chave que analisarei ao longo da dissertação).

Em campo de pesquisa, me vi ocupada em captar certas recorrências dos fenômenos sociais

observados, tanto para guiar meu estudo empírico quanto para organizar minha descrição da realidade e, a partir de certos eixos, perceber os processos que se desenvolviam à minha frente. A recorrência dos símbolos mencionados me fizeram escolhê-los na utilização da reconstituição da realidade observada.

Por outro lado, não poderia perder de vista um outro fato, que a mim se mostrou quando eu não estava preocupada em buscar as semelhanças entre os elementos da realidade observada (o que, por si só, reforçava a ideia de existência da recorrência de fenômenos) mas que, ao contrário, evidenciava as diferenças e as sutilezas do real. Refiro-me à percepção de que é a impermanência o que constitui mais profundamente as relações sociais e os sujeitos observados. Tal constatação, presente no momento do trabalho de campo, aos poucos precisava se desfazer, no ato da escrita, fosse pela necessidade de organização do material coletado, ou simplesmente porque escrever é uma maneira de selecionar (uma vez mais) a realidade.

É impossível falar de qualquer objeto, sujeito, grupo social, filosofia ou ideologia sem um olhar minimamente totalizante. São os contornos, os limites, os enquadramentos que tornam uma identidade possível. Mas tais definições, que ora nos servem de demarcadores de caminhos, no texto carecem do conteúdo vivo, aquele observado quando os símbolos foram colocados em prática (e em risco) pelos atores sociais, suficientemente complexos e imprevisíveis para se deixarem enquadrar em categorias analíticas. Ainda assim, se a escrita, sobretudo a científica, parecia enrijecer o mundo, não obstante a mesma escrita também criaria novas possibilidades de olhar sobre um objeto.

“Observar as ideias” é algo escorregadio, pois, fluidas que são, a todo momento confrontam os padrões mais superficiais, como parecem ser as falas e as opiniões, que simplesmente iam-se, assim como vinham no momento anterior: opiniões contrárias, em um mesmo indivíduo, eram-me, o tempo todo, manifestas. E, mesmo reconhecendo os limites teóricos de uma pesquisa (que precisa obscurecer elementos do real para realçar outros aspectos, também reais), me vali do método da observação-participante para descrever um pedaço possível do mundo, que me fora apresentado pela ótica vegetariana.

Metodologicamente, a atmosfera por mim recortada para efetuar o trabalho de campo ao longo dos quatro anos de pesquisa²², se resumiu em congressos e eventos vegetarianos regionais,

22 A pesquisa se iniciou em 2008, antes mesmo de meu ingresso no mestrado, com pré-campos e entrevistas e, sob uma ótica mais ampla, a qual acompanho há mais de 10 anos, em minha trajetória pessoal que transcende, portanto, o tempo

nacionais e internacionais²³; reuniões (algumas das quais, virtuais) de grupos de estudos em direito animal²⁴; manifestações públicas²⁵; encontros e seminários nacionais ou regionais sobre libertação animal ou direito animal²⁶; confraternizações de grupos vegetarianos em locais de lazer, como centros culturais, shows e restaurantes vegetarianos; participação em listas de discussão virtual²⁷ ou redes sociais como *Facebook* e comunidades do *Orkut*, além dos blogs pessoais e de sites de referência entre os ativistas sobre o tema.

Em tais ambientes altamente discursivos, observei uma série de conflitos e, através deles, percebi um elemento fundamental: exatamente aquilo que eu evitara, ou seja, generalizar características e comportamentos para não eliminar a diversidade vivida, os “meus nativos” pareciam estar fazendo. Em outras palavras: estavam eles disputando definições e criando regras ao redor de símbolos cujos significados, paradoxalmente, nunca seriam inteiramente compartilhados por todos os agentes que os mobilizavam. E, na realidade, apenas por isso, a disputa se fazia necessária. Ao discutirem sobre seus hábitos alimentares, sobre seus projetos políticos contra as injustiças em relação aos animais, ao exporem suas revoltas e desabafos, os atores apresentavam-me seus motivos mais ou menos profundos e mais ou menos conscientes, racionalizando suas escolhas de vida e construindo sentido a respeito de seus comportamentos.

Assim, por um lado, os sujeitos analisados constituem, inegavelmente, ficções, construtos sociais. Ficções tanto no sentido epistemológico, por termos – enquanto antropólogos –, de construir o nativo na escrita, quanto, primariamente, como fruto da relação que se estabelece entre os próprios nativos que vão forjando suas identidades, assim como (e sobretudo) entre o nativo e o antropólogo no momento da vivência, portanto antes da escrita. Ou seja, não apenas ficções antropológicas na narrativa, mas ficções sociais, nas narrativas deles mesmos, de acordo com seus próprios interesses, desejos e projetos.

desta pesquisa acadêmica. Embora o olhar antropológico sobre o fenômeno remonte aos últimos anos de minha graduação em Ciências Sociais, quando escolhi fazer do veganismo um objeto de pesquisa, após ter me afastado alguns anos do tema e dos locais nos quais indivíduos e grupos se encontravam.

23 Em geral, organizados pela Sociedade Vegetariana Brasileira (SVB).

24 Grupos como o GEDA (Grupo de Estudo sobre Direito Animal) e o GEFRAN (Grupo de Estudo sobre Gary Francione).

25 Entre as manifestações, participei da manifestação do DIDA, narrada no início desta dissertação, e algumas especificamente contra vivissecção ou contra uso de peles de animais.

26 Desde bate-papos informais sobre libertação animal em ambientes de contra-cultura, até os seminários de direito animal, organizados pelo LEI (Laboratório de Estudos sobre Intolerância, vinculado com o Departamento de História da Universidade de São Paulo), ou os ENDAs, os Encontros Nacionais de Direito Animal.

27 Como exemplos, temos a *Veg-Brasil* ou a já extinta *Abolicionistas*.

Capítulo 1. **Origens do veganismo**

1.1. Antecedentes do veganismo

Para entendermos mais profundamente o veganismo e o movimento de libertação animal, uma estratégia é recorrer às suas supostas origens. Antes, portanto, de expôr e analisar os dados etnográficos, apresentarei o nascimento do veganismo como uma nova proposta de dieta dentro do vegetarianismo, no contexto da década de 40. Já no próximo capítulo, o surgimento do movimento de libertação animal, nos desloca para a década de 70. Como decorrência de uma série de fatores históricos, defendo que tais fatos possivelmente se associem à lenta mudança de sensibilidade em relação aos animais e à natureza, retratada por Keith Thomas em contexto inglês (berço do movimento), ao longo dos séculos XV ao XVIII.

É no século XX que se fortalecem, aos poucos, em outras regiões do mundo, novos movimentos sociais do período pós-guerras mundiais, em contexto americano e europeu – vislumbramos movimentos contra-culturais políticos. Não pretendo reconstituir uma história pormenorizada, pois é antes o presente etnográfico o foco do trabalho. Mas, ao mostrar alguns eventos e pensamentos que marcaram a história da emancipação dos animais, podemos visualizar o fenômeno atual sob uma perspectiva mais ampla.

Se para contar uma história nos deparamos com as dificuldades sobre a legitimidade de uma narrativa, que se faz pelas disputas de uma origem (presente nos documentos e nos relatos orais), pelas escolhas de personagens importantes e de fatos relevantes e pela ênfase em determinadas datas e não em outras, somos, nesse processo, tanto quanto os outros personagens que o constituem, atores-autores dessa incessante reconstrução. Como recortar a linha do tempo para descrever um processo social, sabendo que esta linha não existe em termos absolutos, pois muda a cada olhar que se volta para ela, vai e vem nas memórias e na interpretação dos documentos? Onde começar a reintervir no passado, respeitando os acontecimentos, mas necessariamente reconstituindo-os através da lente do presente e alterando o futuro com a visualização de uma nova narrativa?

Nesse exercício, o enfoque etnográfico do presente recente procura limitar a viagem ao passado. Através das trajetórias de instituições, de grupos humanos e de outros fatos sociais,

pode-se estabelecer um foco na lente que viaja pelos passados reinterpretados. Mas quando os atores sociais (humanos ou não-humanos) estão demasiadamente distantes ou quando as informações que gostaríamos de obter sobre eles não nos chegaram ao tempo imposto para o acabamento de um estudo, passamos por eles como quem assiste a um filme que pretende contar a história do universo em alguns minutos.

Que perspectiva usar? Não cabe nessa pesquisa o olhar minucioso de um historiador, ainda assim, espero poder mostrar de um modo panorâmico aquilo que contextualiza o tema deste estudo. Alguns trabalhos historiográficos, como os do historiador Keith Thomas (1988) e do biólogo André Carvalho (2010), assim como a dissertação da antropóloga Juliana Dias (2009), podem nos ajudar a esboçar uma narrativa e, oportunamente, elencar as questões antropológicas.

Para iniciar esse capítulo, exponho flashes de um passado que percebi como importantes momentos para a consolidação de um fenômeno que observo hoje. A dinâmica do desenvolvimento científico poderá questionar minha construção, algo que, espero, seja feito, uma vez que sei que ainda há muito a ser dito sobre um tema tão vasto e que se atrela a tantas disciplinas do conhecimento humano, da natureza e das sensibilidades.

Ao longo do capítulo, exponho dados etnográficos e trechos de entrevistas que realizei com veganos, na busca de evidenciar uma certa perspectiva vegetariana que perpassa distintos momentos sociais. Fruto de uma sensibilidade atual, a perspectiva contemporânea é também a decorrência de uma série de ideias e filosofias mais antigas que perpassam outras épocas e se fazem ouvir hoje através de pessoas que enfrentam problemas similares aos que relataram personagens de décadas ou séculos atrás, a saber, a constatação de que o hábito de comer carne gera conflitos éticos, sobretudo quando associada à realidade da industrialização.

1.1.1. Mudança de sensibilidade dos homens em relação à natureza

No final do século XVIII vislumbra-se um movimento vegetariano articulado, cujos atores eram indivíduos urbanos de um estrato médio ou alto da sociedade: médicos, comerciantes e escritores, de diferentes credos e referências simbólicas (católicos, judeus, ateus, quacres e behmeístas). Alguns aderiram ao vegetarianismo, segundo o historiador Keith Thomas (1988), após a leitura de filósofos como Pitágoras (citado, por exemplo, pelo poeta Ovídio no poema do

anexo 2) e Plutarco; outros, pelo contato com hindus – havia britânicos que viajavam à Índia e experimentavam a culinária local, predominantemente vegetariana.

Segundo o historiador, “por volta de 1700, já contamos com todos os argumentos fundamentais [dos direitos animais] que depois se destacarão” (THOMAZ, 1988, p. 216). O mesmo percebe-se em relação ao vegetarianismo: opiniões que defendiam que o abate de animais tinha um efeito “brutalizador” sobre o caráter humano e tornava os homens ferozes e cruéis, ao infligir sofrimento às criaturas “irmãs” (Id. Ibid., 1988, p. 350); à analogia entre violência para com os animais e guerras entre os homens (Id. Ibid., 1988, p. 345); ou à percepção de que o consumo de carne fazia mal à saúde e que fisiologicamente não seria natural, argumentos que na época eram refutados, como ainda o são em nossos dias: há os que afirmam que carne é necessária à saúde, na contramão da experiência de vegetarianos.

Em 1755, o filósofo Francis Hutcheson declarava que “os seres brutos têm direito de que nenhuma dor ou miséria desnecessária lhes sejam infligidas” (Id. Ibid., 1988, p. 215). Outros sujeitos, de contextos inglês e escocês, defendiam que não era legítimo matar animais, a não ser por necessidade, e ao descobrir que podiam viver sem comida animal, a “conclusão lógica” foi abandonar o consumo por completo. Em 1789, John Lawrence propôs que os direitos dos animais deveriam ser reconhecidos pelo Estado – embora a ideia de direito fosse compreendida relativamente à proteção à dor física. Assim, aos poucos, segundo Thomas, a crueldade deixava de ser apenas desumana e passaria a ser considerada injusta (Id. Ibid., 1988, p. 215).

Nas décadas de 1780 e 1790, o vegetarianismo possuía um toque milenarista, mas tinha pouco apelo junto às massas: além de sua inspiração ser frequentemente literária (não apenas as releituras dos argumentos de filósofos gregos, mas de pensadores e escritores contemporâneos), os sujeitos escreviam em um período no qual a carne era associada a luxo, um bem precioso, pouco comum e símbolo de posição social.

Nesse sentido, segundo Thomas, a preocupação com os direitos animais não começou de uma agitação de açougueiros, mineradores de carvão, agricultores ou cocheiros, pessoas que trabalhavam diretamente no trato com animais, seja para abate, seja para uso da mão de obra (lavoura ou transporte). A demonstração de sensibilização mais enfática começou a ser expressa por cidadãos bem situados, afastados dos processos agrícolas e “propensos a considerar os animais como bichos de estimação” (THOMAZ, 1988, p. 218). Segundo a interpretação do

historiador,

“[A] delicadeza com os animais era um luxo que nem todos tinham condições de praticar. Tal como as classes trabalhadoras do início do século XIX, dependendo do trabalho de seus filhos, relutavam em adotar o ideal (da classe média) de isolar e proteger do mundo das crianças em crescimento, a maioria dos trabalhadores continuava a considerar os animais com uma perspectiva funcional” (Id. Ibid., 1988, p. 222)

Era na cidade que os movimentos anti-caça estavam situados, embora não fosse um sentimento exclusivamente urbano. Segundo Thomas, foi a emergência de uma ordem industrial na qual os animais se tornavam cada vez mais marginais ao processo de produção, vinculada aos crescimentos da cidade e do costume de possuir certos bichos em ambientes domésticos exclusivamente para companhia (e não para consumo), o que acentuou a desnaturalização da exploração dos animais, outrora (e ainda hoje), base de atividades econômicas para a alimentação humana.

Segundo André Carvalho,

O costume de criar animais de estimação parece ter sido inicialmente, na Europa, um hábito cultivado pelas classes mais abastadas, como as elites aristocrática e clerical (Swabe, 1999: 161), mas por volta dos séculos XVI e XVII essa prática se disseminou, no Reino Unido, também entre as classes médias. Harriet Ritvo (1987b) sugere que o *pet-keeping* só emergiu como fenômeno amplamente disseminado quando o homem conquistou um maior poder de controle sobre o mundo natural; com os desenvolvimentos científicos e tecnológicos desde o fim do século XVIII a natureza se tornara menos ameaçadora, e os habitantes do espaço urbano estavam relativamente libertos da necessidade de lutar diariamente contra as forças naturais para sobreviverem. Por outro lado, a criação de animais dentro de casa propiciaria um laço concreto com o mundo natural pela via da dominação deste. A criação de cães, por exemplo, seria uma espécie de afirmação metafórica de dominação. (CARVALHO, 2010, p. 145)

No entanto, Carvalho pondera que a realidade era bem mais complexa. Se a domesticação dos animais representa, por um lado, a afirmação histórica da dominação humana sobre a natureza, por outro lado, o período de urbanização do século XVIII nos indica outros fatores específicos a se considerar. Não havia como, no ambiente urbano, reproduzir o mesmo tipo de relação com os animais do mundo rural: os animais domésticos do meio rural eram empregados por seus donos em funções variadas de trabalho (cavalga, ordenha, caça e pastoreio), já nos lares das cidades os de estimação eram tratados como membros da família e do lar (do *household*). Ainda que alguns animais fossem úteis aos seus donos por protegerem a casa ou eliminarem camundongos, em geral, eram mantidos por motivos muito mais emocionais que racionais ou instrumentais (Id., 2010, p. 146).

Ao fim do século XVIII os processos concomitantes de industrialização e urbanização crescentes estavam mudando rapidamente a face da sociedade. O comércio e a manufatura substituíam a agricultura como fonte primária de riqueza, provocando uma migração massiva de regiões rurais para áreas urbanas. Esse aumento da população urbana parece ter desempenhado um papel crucial na disseminação do hábito de criar animais domésticos entre as classes médias, assim como na mudança de atitudes em relação aos animais. Na medida em que essas pessoas se tornavam menos dependentes dos animais como força de trabalho, se desenvolvia uma tendência a perceber esses animais através de um olhar que já não era meramente utilitário (Swabe, 1999: 163), e os animais domésticos começavam a ser encarados como se fossem proto-humanos, crianças eternas ou servos ideais (Williamson, 2005: 101). Segundo French (1975: 373) o culto aos animais de estimação floresceu em uma sociedade urbana que estava sedenta de pontos de referência com o estilo de vida dos proprietários de terras no *countryside*. (Id., 2010, p. 145)

Na narrativa de Keith Thomas, construída pela pesquisa em literaturas e tratados científicos da época estudada (entre os séculos XV e XVIII), é retratada uma lenta mudança de atitude do homem europeu (particularmente inglês) em relação às plantas e aos animais. Thomas apresenta exemplos dessa mudança, através de poemas e de relatos pessoais de natureza literária, científica ou teológica, que nos indicam certas apropriações dos animais e da natureza. De acordo com sua narrativa, aos poucos podemos vislumbrar uma crescente sensibilização dos homens frente aos seres vivos – com os quais compartilha o ambiente doméstico, por exemplo – e às paisagens “naturais”. A contemplação da natureza, o gosto pelo bucólico, o passeio nos jardins e o constrangimento de matar ou de expor um animal morto na mesa são narrados junto a elementos históricos mais amplos que parecem conciliar com tais mudanças de sensibilidade.

Thomas enfatiza que há uma alteração percebida tanto no contexto da elite (personagens que registraram suas impressões sobre a natureza), quanto, até certo ponto, nas camadas populares, também representadas naqueles documentos e que, de modo mais ou menos fiel, podem nos indicar tendências. Práticas econômicas, agrícolas, pecuárias e alimentares, mostram relações entre homens e os seres com os quais convivem, assim como demarcam hierarquias sociais: animais usados nas lavouras, por exemplo, estariam mais próximos ao status dos camponeses e os de estimação, como companhias da elite. E mesmo que o crescimento da sensibilização tenha sido mais documentado entre pessoas do estrato superior da sociedade (sobretudo porque elas tinham acesso à escrita e outros registros visuais), sabemos que os símbolos perpassam vários grupos humanos e, certamente, as mudanças atravessariam diferentes estratos da “mesma” sociedade²⁸.

28 As aspas no termo “mesma”, apenas indicam a convencionalidade em se referir a *uma* sociedade britânica, ou ainda *uma*

O século XVIII presenciou grande volume de protestos como retalhar peixes (isto é, cortar o animal vivo, para tornar sua carne mais firme) ou depenar aves vivas. Mesmo William Cobbett, de modo geral muito realista, sustentava que fazer os animais sofrerem para melhor agradar o paladar humano constituía um abuso da autoridade que Deus concedera ao homem. Na última fase do século XVIII os métodos de abates também sofreram um escrutínio crítico. O tratamento de gado do mercado de Smithfield foi posto sob vigilância legal em 1781. Em 1776 os matadouros passaram a ter que funcionar com métodos mais humanos (...). Por certo, havia dissidentes da tendência geral, como William Whewell (...), que descartava a ideia de que a felicidade do homem deveria ser sacrificada para aumentar o prazer dos animais. (THOMAS, 1988, p. 213)

Foi nesse período que Rousseau escreveu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (no ano de 1754) e Jeremy Bentham publicou *Uma Introdução aos princípios da moral e da Legislação* (em 1789), obras que evidenciavam pensamentos de uma época que se associavam a uma certa sensibilidade vinculada a natureza humana, à contemplação das outras formas de vidas (na dupla acepção do termo – formas de vidas não-humanas e formas de viver) e à organização política entre os homens. Isso pressupunha reflexões éticas não apenas sobre a moralidade que perpassara a humanidade, mas também sobre a relação entre humanos e a chamada natureza e, especificamente, em relação aos seres naturais “animados”. Tais ideias casavam de modo particularmente forte com a proposta de abstinência de carne, na visão de alguns indivíduos. Em 1776, Humphry Primatt escreve o livro *A Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of Cruelty against Brute Animals*, que baseará a obra de Jeremy Bentham. Segundo a filósofa Sônia Felipe,

Bentham defende, com a mesma inspiração e lógica do texto de [Humphry] Primatt (...) a tese de que a ética não será refinada o bastante, enquanto o ser humano não estender a aplicação do princípio da igualdade na consideração moral, a todos os seres dotados de sensibilidade, capazes de sofrer. Bentham, analogamente a Primatt, não se refere a direitos dos animais, mas ao dever humano de compaixão para com todos os seres em condições vulneráveis à dor e ao sofrimento. (FELIPE, 2006, p. 209)

Segundo Thomas, na contramão de uma sensibilidade crescente, a exploração de animais fora amparada, sobretudo, em argumentos e fundamentos bíblicos, pois de acordo com as Escrituras, os animais serviriam aos homens de mantimento (Gênesis 9,3). Por outro lado, a benevolência, como elemento latente na tradição judaico-cristã (demonstrada, por exemplo, na noção de misericórdia para com seres brutos), estimulou as sensibilidades atentas a outros detalhes da Bíblia, como por exemplo, a interpretação de que foi somente depois da Queda que o

sociedade ocidental, pois poderíamos perceber várias sociedades distintas em uma mesma nação, território ou atmosfera cultural, heterogêneos quando vistos de perto.

homem passou a se alimentar de animais (Gênesis 1, 29, quando Adão e Eva comeriam frutos, e estes lhes serviriam de mantimento, segundo os ensinamentos divinos). A existência dos animais ferozes e perigosos (os carnívoros) ocorreria como castigo divino em relação à desobediência humana. Neste sentido, portanto, o ato de comer animais (sejam os comedores humanos ou “feras”) e violência entre os seres se vinculariam ao Pecado Original, aquilo que tornava o homem um ser não mais essencialmente bom ou inocente, mas cindido entre “bem” e “mal”. Esta interpretação também está presente no pensamento de Lévi-Strauss, quando o antropólogo reflete sobre o fato de que o ato de matar seres vivos para se alimentar propõe, aos humanos, conscientemente ou não, um problema filosófico, que todas as sociedades tentam resolver:

O Antigo Testamento fez dele [o ato de matar seres vivos para se alimentar] uma consequência direta da queda: no jardim do Éden, Adão e Eva se alimentavam apenas de ervas e frutos; foi a partir de Noé que o homem se tornou carnívoro (Gênesis, 1:29 e 9:3). É significativo que a ruptura entre o gênero humano e os outros animais preceda imediatamente a história da Torre de Babel — ou seja, a separação dos homens uns dos outros — como se esta fosse uma consequência ou um caso particular daquela. Tal concepção fez da alimentação carnívora uma espécie de enriquecimento do regime vegetariano, ao passo que certos povos sem escrita vêem nela uma forma de canibalismo um pouco atenuada. (LÉVI-STRAUSS, 2004a, p. 80)

O lento processo de destronamento do homem como centro da criação divina, a partir dos avanços científicos das observações astronômicas, dos estudos da botânica e da zoologia, foi culminando para um novo modo de perceber os animais e os outros seres da natureza. O microscópio, o telescópio, assim como as descobertas de terras até então desconhecidas, foram propiciando a percepção de que a natureza não fora criada somente para a espécie humana, mas que ela seria uma entre outras, assim como a Terra seria um planeta entre outros e a perspectiva “ocidental” do homem branco, uma entre outras.

Os estudos da anatomia dos animais e a observação minuciosa dos seres naturais engendraram a construção de uma teoria evolucionista, que supunha aquilo que alguns filósofos já haviam exposto: o fato de nós mesmos sermos animais. No entanto, a teoria evolucionista evidencia o parentesco dos seres vivos através do pressuposto de que, além de sermos animais, nossa espécie surge como um desenvolvimento de outras (primatas). Assim, há menos uma distinção de natureza (ou a existência de algo “essencialmente humano”) do que de grau: evoluímos (ou, mais amplamente, nos transformamos, pois evolução pode supor ideia de melhoria) para a espécie humana, assim como outros seres evoluíram para outras formas de vida, o que supõe um parentesco entre todos. Por outro lado, o desenvolvimento da ciência não

caminhou necessariamente junto ao desenvolvimento da moralidade (seja judaico-cristã, seja de outros paradigmas) e o uso de animais em experimentos e vivissecções²⁹ aumentou junto aos avanços tecnológicos, justamente porque as cobaias animais, sobretudo os mamíferos, ajudavam os anatomistas a entenderem os próprios seres humanos devido à semelhança e alto grau de parentesco entre humanos e algumas espécies.

O uso científico de animais, tal como o processo de industrialização de suas carnes, pode ter sido possível a partir de uma relação quase exclusivamente utilitária (por vezes mercadológica, por vezes em nome do avanço da ciência – e muitas vezes as duas razões estão juntas) em relação a natureza e as espécies animais – aquilo que posteriormente uma consciência ecológica, do final do século XX, condenará. Em outros termos, a complexidade do contexto social fica evidente quando, por um lado, percebe-se o crescimento da sensibilização em relação a outros seres (os não-humanos), mas, paralelamente, a indiferença moral para com eles em muitas situações. Para ilustrar essas duas atitudes, permito-me transcrever um trecho mais longo em que Carvalho evidencia os dois paradigmas distintos do contexto europeu do século XVIII, evidenciados na diferença entre o pensamento de Kant e o pensamento de Bentham:

Segundo Andreas-Holger Maehle e Ulrich Tröhler (1987: 36) no fim do século XVIII a Europa era palco de duas visões contrastantes a respeito da relação entre homens e animais. De um lado, o filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804) reafirmava a posição antropocêntrica característica do cristianismo tradicional, segundo a qual, em termos legais só poderiam existir relações verdadeiras entre seres *racionais* – portanto, humanos, motivo pelo qual os animais eram, nesse sentido, meros objetos. Ao homem cabia, sim, o dever de abster-se de cometer atos cruéis contra os animais, mas esse era um compromisso dos humanos para com a própria humanidade, visto que a crueldade contra os animais insensibilizava os homens ao sofrimento alheio, configurando um primeiro degrau na decadência que levaria à maldade contra outros homens. Dessa forma, Kant era a favor da matança de animais para alimentação, desde que feita de forma indolor, mas afirmava que a realização de experimentos dolorosos em animais somente deveria ser permitida caso os fins almejados não pudessem ser obtidos de qualquer outra forma (Maehle & Tröhler, 1987: 36). Uma posição bem diversa da kantiana foi sustentada por Jeremy Bentham (1748- 1832), filósofo e jurista inglês que foi um dos fundadores da doutrina utilitarista. Em *Introduction to Principles of Morals and Legislation*, publicado pela primeira vez em 1789 e reeditado em 1823 (Bentham, 1907 [1823]), o autor defende que a natureza impõe à humanidade a submissão inexorável a dois soberanos: a dor

29 A vivissecção consiste no ato de dissecar um animal vivo com o propósito de realizar estudos de natureza anatômica e fisiológica. No seu sentido mais genérico, define-se como uma intervenção invasiva num organismo vivo, com motivações científicas e pedagógicas. É generalizada como uso de animais vivos em testes laboratoriais (testes de drogas, cosméticos, produtos de limpeza e higiene), práticas médicas (treinamento cirúrgico, transplante de órgãos), experimentos na área de psicologia (privação materna, indução de estresse), experimentos armamentistas/militares (testes de armas químicas), testes de toxicidade alcoólica e tabaco, dissecação, e muitos outros. O combate à vivissecção é bastante antigo, em âmbito nacional e internacional – há filmes inteiros dedicados ao tema, assim como entidades que enfocam a atuação neste aspecto da libertação animal, como é o caso da FBAV (Frente Brasileira para a Abolição da Vivissecção) e de muitas ações de outras entidades, com representantes em diversos países desde os anos 80.

e o prazer. O mesmo valeria para os animais, motivo pelo qual também seria do interesse destes a perspectiva de serem poupados da dor sempre que possível. (CARVALHO, 2010, pp. 32-33)

No capítulo 2, em que me dedicarei a descrever o movimento contemporâneo de libertação animal, voltarei a expor o pensamento benthaniano com mais detalhes, para apresentar a chamada ética animalista. Antes, porém, voltemos à história mais ampla.

1.1.2. A criação da primeira sociedade vegetariana e a fundação da IVU

Se no século XVIII vislumbramos uma sensibilização cada vez maior em relação à natureza e aos animais em contexto europeu (berço do vegetarianismo que se globalizou no ocidente), o século XIX fora palco da criação de várias instituições e entidades nacionais ou internacionais de proteção animal, pois,

assim como acontece hoje em dia, também nos séculos passados o hábito de manter animais de estimação nunca foi unânime, podendo ser até mesmo alvo de ridículo e críticas. Tampouco se deve crer que todos os animais de estimação eram amados por seus donos; casos de abusos havia então, como existem hoje. Muitas associações foram criadas no século XIX para combater os mais diversos tipos de maus-tratos praticados contra os animais domésticos, incluindo as campanhas antivivisseccionistas, e French (1975: 374) observa que, tendo-se em mente as origens urbanas do *pet-keeping*, não é de se estranhar que a base do movimento antivivisseccionista seja de inspiração urbana. (CARVALHO, 2010, p. 147)

Para ficarmos em dois exemplos, em 1824 é fundada a SPCA (*Society for the Prevention of Cruelty to Animals*), que ainda hoje é uma importante referência (e desde 1866 possui sede nos EUA), e em 1866 é fundada a *Society for the Protection of Animals Liable to Vivisection*, pela feminista irlandesa Frances Power Cobbe, (posteriormente se tornou a *National AntiViviseccion Society*, na qual os membros já se opunham ao uso de animais pra fins científicos)³⁰.

Nesse período existiam algumas leis pontuais no contexto inglês em relação ao tratamento digno de animais: a primeira, de 1822, ficou conhecida como *Martin's Act*, ato que impedia o tratamento cruel e abusivo de gado e multava os transgressores. Aos poucos, surgem também leis em outros países europeus, como na França (em 1850 a lei Grammont proíbe crueldade contra animais domésticos) e no continente americano (em Nova York, no ano de 1882, a crueldade com

30 Segundo Carvalho, "embora o movimento antivivisseccionista nascido no século XIX fosse mais organizado, poderoso e influente na Grã-Bretanha que em qualquer outro país, europeu ou não, campanhas contra a vivisseccção floresceram em vários países, tais como França, Alemanha, Suíça, Suécia e Estados Unidos, entre outros" (Id., 2010, p. 113).

os animais também passa a ser considerada um delito). Vale pontuar que, antes destas normas, haviam proibições registradas dos séculos XI, XIII e mais intensamente nos séculos XIV e XV, relativas a brigas de galo e brigas com ursos ou cachorros (*bull-baiting*, *bear-baiting*), jogos comuns em contexto inglês³¹, além da regulamentação do tratamento com cavalos, não apenas na Inglaterra, mas também na Irlanda e na antiga colônia de Massachusetts, nos séculos XV e XVII, respectivamente³².

Em pleno contexto da abolição da escravidão negra, é criada a *British Union for the Total Abolition of Vivisection* ou BUAV, fundada em 1898, na qual o termo “abolição” fora associado ao combate à vivissecção, portanto relativo à exploração dos animais não-humanos, análogo ao que vemos atualmente dentro do movimento de direitos animais (embora hoje, o termo abolição em seja usado de modo mais abrangente, não apenas relacionado ao combate à vivissecção, mas a quaisquer práticas de exploração, como mostrarei no capítulo 4).

Com uma formação inicial de apenas 90 membros, a BUAV foi crescendo, e em abril do ano seguinte já lançava sua primeira publicação: o periódico *Abolitionist*, que defendia uma plataforma de abolição da vivissecção baseada na retórica antiescravista (Mitchell, 2004: 357). Inaugurando sucursais regionais, em pouco tempo a BUAV já rivalizava em importância com a metropolitana NAV de Coleridge, e o movimento antivivisseccionista britânico passava a se dividir, em termos de influência e atuação, basicamente entre esses dois grupos, com a contribuição secundária de algumas organizações de menor porte e representatividade, como a *London Anti-vivisection Society*, a *Animal Defence and Anti-vivisection Society* e associações de pressão religiosa, como a *Church Anti-vivisection League* (CARVALHO, 2010, p. 122).

O termo “vivissecção” foi cunhado por Claude Bernard, considerado o fundador da fisiologia experimental (Silva, 2010). Ele publicou, em 1865, o livro *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (Uma Introdução ao Estudo da Medicina Experimental), estabelecendo os fundamentos metodológicos da experimentação animal. Em 1883 (Id., 2010), Marie Françoise Martin, mulher de Claude Bernard, resistente à prática, fundou uma sociedade de proteção aos animais abandonados (*French Anti-vivisection Society*). Assim, vê-se que desde o início das pesquisas vivisseccionistas haviam seus opositores antivivisseccionistas. Nem todos os antivivisseccionistas eram vegetarianos, o que gerava críticas de seus opositores:

Embora alguns antivivisseccionistas, como Frances Hoggan, Anna Kingsford, F. W. Newman e Edward Maitland, fossem vegetarianos professos, não existia na Inglaterra vitoriana qualquer relação de compromisso entre as duas campanhas. Segundo French (1975: 230) havia, pelo

31 Disponível em <<http://www.animalrightshistory.org/animal-rights-law/renaissance-legislation/early-prohibitions.htm>> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

32 Disponível em <<http://www.animalrightshistory.org/animal-rights-law.htm>> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

contrário, certa tensão entre as duas propostas. Diferente do antivivisseccionismo, o vegetarianismo era um movimento explicitamente dedicado à reconstituição de estilos de vida, e segundo French (1975: 230) alguns antivivisseccionistas, como a carnívora Frances Cobbe, manifestavam mesmo alguma hostilidade em relação a esse movimento. Observando que os antivivisseccionistas Kingsford, Maitland e Newman, embora vegetarianos, protestaram contra o envolvimento de quaisquer organizações antivivisseccionistas na questão da reforma dos matadouros, French (1975: 231) afirma suspeitar que essa preocupação estaria relacionada ao receio de que uma identificação entre os dois movimentos, ao olhar público, viesse a cancelar o argumento dos advogados da vivisseção (...) de que somente aqueles que se abstinham de comer carne teriam idoneidade moral para combater a vivisseção³³. (CARVALHO, 2010, p. 361)

Em 1843, é fundada na Inglaterra a *British and Foreign Society for the Promotion of Humanity and Abstinence from Animal Food*, que, segundo um olhar posterior do ano de 1893³⁴, ou seja, cinquenta anos depois, foi vista como uma iniciativa antecessora (uma influência direta ou indireta) da Sociedade Vegetariana da Grã-Bretanha (*Vegetarian Society*), que surge em 1847. Neste ano, Joseph Brotherton cunha o termo “vegetarian”³⁵, que dá nome à entidade. Anteriormente ao termo, os adeptos à dieta sem carne eram chamados de “pitagóricos”, pois Pitágoras, entre 570-490 a.C., a defendia em termos éticos³⁶.

33 Tal argumento, dividia ativistas antivivisseccionistas e vegetarianos.

34 Segundo um documento lido no Annual Meeting of the Vegetarian Society, em outubro de 1893: “*As the Vegetarian Society is now not far off the attainment of its half century, it may not be without interest to notice that it had a precursor. There was in the early part of the present century a great quickening of moral and intellectual forces. The spirit of reform and of progress was in the very air, and the old forms and usages of society were freely challenged. In particular there were many efforts put forth for the organisation of a common life, but from one cause or other these attempts failed of success. There was at Ham Common a socialistic and educational experiment carried on in Alcott House, under the name of the Concordium. Here that fine mystic James Pierrepont Greaves, William Oldham, and others united to form a fraternity of water drinkers, Vegetarians and truthseekers. They published a paper called The Healthian, which was succeeded by The New Age and Concordium Gazette*”. Disponível <<http://www.ivu.org/history/societies/britfor.html>> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

35 Embora o dicionário Oxford contenha duas referências ao termo “vegetarian” anteriores a 1847: em 1839 - “*Se eu tivesse que cozinhar, inevitavelmente me tornaria vegetariano.*” (F. A. Kemble, Jrnl. Residence on Georgian Plantation (1863: 251) e em 1842 - “*Dizer a um vegetariano saudável que sua dieta é bastante antipática com os desejos de sua natureza.*” (Healthian, Apr. 34), ambos os termos aparentemente se referindo àquelas pessoas que se predispunham a viver de alimentos exclusivamente vegetais. Disponível em <http://www.sociedadevegana.org/index.php?option=com_content&view=article&id=27:protovegetarianismo&catid=18:textos-fundamentais&Itemid=1> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

36 Segundo o historiador Henrique Carneiro, (2003, p. 60), para Pitágoras, comedores de carne eram “esquartejadores de cadáveres”. Segundo Cristiano Grottanelli (1998, p. 123), a literatura da época de Pitágoras retrata boi como um animal humano. Uma explicação mais utilitária diz que o boi, por ser companheiro de trabalho do homem e, portanto, útil nessa esfera, não podia ser morto. Comia-se, então o porco; o carneiro servia para gerar lã; o boi, para lavoura. Segundo o autor, punia-se tão severamente um bovicídio quanto um homicídio. Matava-se e comia-se poucos bois, segundo interpretações de dados arqueológicos e escavações (LANDRIN; MONTANARI, 1998, p. 123). Para alguns autores gregos, matar boi e comê-lo era visto como crime (Heródoto, Porfírio). Ainda assim, consumia-se a carne bovina, embora economicamente este consumo fosse limitado. Segundo esses historiadores, tanto os discípulos de Pitágoras, também chamados pitagóricos, quanto o movimento órfico (poeta Orfeu), se opuseram ao consumo de carne e ao sacrifício de animais; recusavam-se a participar das refeições nas quais, após um sacrifício, comia-se a carne do animal.

Segundo Keith Thomas (1988), após 50 anos da fundação da Sociedade Vegetariana da Inglaterra (portanto já na última década do século XIX), o número de membros ultrapassava cinco mil (Thomas, 1988: 352), contexto no qual já havia diversas entidades vegetarianas espalhadas pelo mundo, sobretudo na Europa (mas também no continente americano, segundo os documentos da atual IVU, Internacional Vegetarian Union³⁷).

É no século XIX que novas obras importantes são publicadas, já específicas sobre as condutas humanas de respeito aos animais (algumas das quais usam o termo “direitos dos animais”): John Frank Newton publica *Return to Nature* e expande as ideias do médico William Lambe (que escreve, por sua vez em 1808), associando a boa saúde à dieta totalmente vegetariana e à ética em relação aos animais; Henry Salt escreve em 1894 o *Animals’ Rights: Considered in Relation to Social Progress*. Em 1824 surge o *Moral Inquiries on the Situation of Man and of Brutes*, de Lewis Gompertz e, posteriormente, no ano de 1879, o *Rights of an Animal: A New Essay* no livro *Ethics*, de Edward Nicholson. Estes e outros textos defendiam que animais deveriam ser abarcados na esfera moral, seja por compartilharem conosco características que demonstram sensibilidade (como já supunham Rousseau e Bentham), seja por apresentarem indícios de alma, conforme a releitura dos ensinamentos de Pitágoras. Segundo a filósofa Sônia Felipe (2006),

Mesmo não tendo, nem Primatt, nem Bentham, no final do século XVIII, defendido explicitamente que animais têm ou devam ter direitos, seus argumentos, elaborados para fundamentar a tese de que os seres humanos têm deveres morais relevantes para com os animais, permitiram a Henry Salt, no final do século XIX, e ao teólogo britânico, Andrew Linzey, no final do século XX, escrever livros, cujos títulos defendem direitos, para os animais. (FELIPE, 2006, p. 209)

Nomes como Rousseau, Bentham ou Henry Salt perpassam simbolicamente a atmosfera vegetariana dos dias atuais, seja nos grupos de discussão sobre direito animal, seja nas palestras dos congressos vegetarianos. Entre outros fatores, porque Peter Singer, o considerado pai do

Em uma época na qual se sacrificavam animais aos deuses, a recusa de participar de tais cultos pode ser encarada como uma postura política que afrontava importantes hábitos culturais. Assim, podemos começar a entender porque os vegetarianos hoje fazem uso do exemplo desses filósofos. Segundo as ideias de Pitágoras relatadas no livro *From Pythagoras to Peter Singer*, organizado por Kerry Walters e por Lisa Portmess na década de 1990, uma relação de parentesco entre humanos e animais possibilita a transmigração da alma humana para um corpo animal, depois de sua morte. “Pythagoras’s belief in the kinship of all living creatures and the transmigration of souls served as the basis for his ethical condemnation of carnivorousism” (WALTERS; PORTMESS, 1999, p.13). O filósofo pressupunha que a alma, ao deixar um corpo, poderia renascer em um corpo de outra espécie. Assim, não havia diferença entre matar uma vaca ou um ser humano, ambos eram seres “animados”, ou seja, tinham *anima* (alma).

37 Disponível em <<http://www.ivu.org/history>> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

movimento contemporâneo de libertação animal, sobre o qual falarei oportunamente, resgata Jeremy Bentham, para basear sua proposta ética, fundamentada no utilitarismo filosófico.

Já René Descartes é usado, por outro lado, como paradigma do pensamento oposto ao defendido pelos defensores dos direitos dos animais, como mostrarei no capítulo 5. E embora Plutarco e Pitágoras sejam menos citados pelos militantes vegetarianos nos dias de hoje, também aparecem vez ou outra em falas de seminários de direito animal e congressos vegetarianos. A influência hindu também marca seu espaço atualmente, sobretudo através da apropriação de tais ensinamentos por grupos *hare krishnas*, que surgem na década de 70 do século XX, e por adeptos da Anada Marga³⁸, assim como por outros grupos espirituais, na qual perpassam termos em sânscrito e símbolos indianos. O vegetarianismo dito “oriental”, praticado na Índia, e o vegetarianismo “ocidental”, dialogam mais intensamente do que uma barreira historiográfica – que escolhe olhar para alguns personagens e não para outros –, pode vislumbrar. Gandhi, líder espiritual indiano famoso no ocidente, por exemplo, foi um dos sujeitos que introduziu o conceito de *ahimsa*³⁹ (não-violência) já no século XIX para a Inglaterra, no período em que a Índia era uma de suas colônias – foi ele, inclusive um dos membros ativos da Sociedade Vegetariana Inglesa e amigo de Henry Salt. Hoje, o termo *ahimsa* é usado por muitos vegetarianos (é, por exemplo, termo através do qual a *American Vegan Society*, criada em 1960, divulga seus princípios em seu site oficial⁴⁰).

Em 1908 é fundada a *Internacional Vegetarian Union* (IVU), para organizar o primeiro Congresso Vegetariano Mundial, na Alemanha, e cuja proposta de fundação surgiu da Sociedade Vegetariana Francesa. Desse ano em diante iniciaram-se os congressos vegetarianos internacionais, que até hoje existem em diversos países. No Brasil, contexto que nos interessa, já em 1921⁴¹ surge a primeira iniciativa de uma Sociedade Vegetariana, mas que acabou se

38 A Ananda Marga, assim como o movimento Hare Krishna chegou ao Brasil na década de 70. Baseada na filosofia do Tantra Yoga e na medicina indiana, é uma comunidade espiritual na qual o vegetarianismo é uma decorrência do seguinte ensinamento: o alimento não é apenas nutrição, também afeta a mente, a consciência.

39 Em sânscrito, अहिंसा ou *ahimsâ*. Desde a criação da Sociedade Vegetariana Britânica no século XIX, é possível perceber que o hinduísmo está presente na atmosfera vegetariana ocidental. Seja devido à colonização da Índia pela Inglaterra, ou por quaisquer outros fatores de troca entre os distintos contextos culturais, o vegetarianismo acabou por se expandir naquele país e posteriormente em suas colônias, como os EUA. O indiano Mahatma Gandhi, importante liderança espiritual, foi membro da Sociedade Vegetariana Britânica, fato que ilustra a relação de trocas culturais.

40 Ver em: <www.americanvegan.org>

41 Há documentos que retratam a existência de uma Sociedade Vegetariana no Brasil neste ano da década de 20, quando uma palestra proferida pelo professor Juan Esteve Dulin, “author of numerous works on moral, hygiene, sociology, rational reform of food, naturotherapy etc.”, mencionando como “the President and Secretary of BVS [Brazilian

extinguido. Apenas em 2003, surge a Sociedade Vegetariana Brasileira (SVB) que, em aliança com a IVU organizou o 36o Congresso Vegetariano Mundial, em Florianópolis, em 2004, o qual tive a oportunidade de participar. Mas antes de nos adentrarmos ao final do século XX, quando se inicia o movimento contemporâneo de direitos animais, voltemos ao período que precede os escritos de Donald Watson, fundador da primeira Sociedade Vegana na década de 1940.

Na atmosfera dos séculos XVII ao XIX o desenvolvimento da razão iluminista (que ecoava na direção de reorganizar o sistema político e refletir sobre a moralidade e a ética entre os homens), caminhava junto a um racionalismo antropocêntrico e se manifestava no desenvolvimento das ciências nascentes. Os naturalistas experimentavam a observação metódica da natureza, um interesse presente também nas épocas das grandes navegações, momento em que o contato com alteridades ecoava em pensadores como Montagne, entre outros, que desenvolviam uma visão humanista não apenas em relação a diferentes povos, mas também em relação a um outro mais distante: o animal.

1.1.3. Industrialização da carne

No início do século XX a disseminação do vegetarianismo se intensifica, mas muito timidamente se comparada ao crescimento do consumo de carne, que representava uma parte do crescimento generalizado das indústrias de alimentos, no amplo processo de industrialização e intensificação das trocas comerciais entre as nações. Segundo o historiador Henrique Carneiro, o abastecimento de carne passa por uma revolução, devido ao acondicionamento em latas e o surgimento dos navios frigoríficos no século XIX (CARNEIRO, 2003), nos quais bois e outros animais eram transportados. Grandes indústrias de matadouros começaram a surgir no final do século XIX e início do XX, das quais se destacaram o grande abatedouro de Chicago e os abatedouros dos charques gaúchos (Argentina, Uruguai e Brasil). O aumento progressivo da produção da carne para a exportação em larga escala se vinculava à possibilidade de expansão e de popularização de seu consumo (pois a carne não era, como é atualmente, ingerida em todas as refeições, independentemente das classes sociais; e sim um elemento mais comum na dieta de

Vegetarian Society] are at right of the speaker". No entanto, não há registros de qualquer repercussão do trabalho daquela Sociedade. A palestra era intitulada "20 arguments in favour of vegetarianism" e ocorreu no Rio de Janeiro, dia 18 de janeiro de 1921". Disponível em <<http://www.ivu.org/history/societies/brazil.html>> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

elites , de acordo com Carneiro, 2003).

Através de um procedimento de linha de montagem no abatedouro (ou de 'desmontagem' dos animais que se tornam simbolicamente pedaços comestíveis, segundo Juliana Dias, 2009), a transformação social de animais (vacas, galinhas, porcos, peixes) em comida (bifes, frangos, costela, bacon, pescado, etc), tornou-se uma realidade cada vez mais frequente em uma sociedade industrializada. A mecanização da indústria da carne, aquilo que inspiraria Henry Ford em sua metodologia de linha de montagem, posteriormente fora alargada como método rentável de divisão de trabalho em um sistema altamente produtivo.

Henry Ford afirma que deveu a idéia da esteira móvel a uma visita aos matadouros de Chicago (H.Ford, 1964: 65); o sistema neles adotado lhe chamou atenção após a publicação de *The Jungle*, livro de Upton Sinclair ([1906] 1965), que provocou ampla discussão e visibilidade à indústria de abate daquela cidade. A expressão “linha de desmontagem”, que muitos autores (W.Cronon, 1991: 229; D.Hounshell, 1985; veja-se também R.Kurz, 2004:21) tomam como uma derivação da expressão consagrada pelo fordismo, parece ser, na verdade, fruto do movimento inverso. Segundo J.Rifkin (1992: 119), o matadouro de Chicago teria sido a primeira indústria norte-americana a desenvolver a linha de montagem, fornecendo um modelo para a organização do trabalho e da produção em massa nas indústrias que surgiam. (DIAS, 2009, p. 24).

O processo industrial da produção da carne, supõe, portanto, um tratamento determinado em relação ao animal, percebido como matéria-prima a ser processada e mercadoria a ser comercializada, entre os outros produtos que começavam a se multiplicar e se disseminar em um contexto de crescimento do capitalismo. Contra este tratamento que intensifica a utilização dos animais sem qualquer respeito à sua integridade, Donald Watson cria o chamado veganismo.

De acordo com a tese de Juliana Dias (2009), houve um afastamento progressivo dos grandes matadouros dos centros urbanos, tanto por motivos econômicos (no caso do Brasil, a malha ferroviária no interior do país, que permitia o fluxo do café, também foi usada para transporte de animais, vivos e mortos) quanto por motivos de reclamação dos cidadãos em relação ao mau cheiro e sujeita propiciados pelos imensos abatedouros – isso ocorreu tanto nos Estados Unidos e no Brasil quanto em outros locais produtores de carne, segundo Dias (2009, p. 91), que não poderiam prever uma logística adequada para sua manutenção.

Assim, a invisibilidade da crueldade para com os animais de corte, possibilitada pelo afastamento dos matadouros dos centros urbanos em crescimento, aprofundou, segundo Dias, a dissociação entre a carne consumida e a morte violenta, que ocorre longe dos olhos dos consumidores.

A disposição dos frigoríficos, aprofundando a separação entre local de abate e local de consumo, de meados do século XIX a meados do XX, fez do negócio da carne – o abate de animais e o processamento de sua matéria – um espaço apartado, onde se confinavam, fora da vista e longe dos espaços públicos, a sujeira, a doença, a violência e a exploração, ou seja, toda a poluição. Do mesmo modo que a pena de morte – moldada no açougue no período medieval – tal como a analisa M.Foucault ([1975] 2006), na constituição da modernidade, parece dar-se, quanto ao abate, uma passagem do espetáculo público à eficácia tecnocientífica, rápida, asséptica e a portas fechadas. (DIAS, 2009, p. 22).

Ou, nas palavras de N. Vialles,

Fora das cidades, (...) [os matadouros] estão ao mesmo tempo fora do campo, nas margens da humanidade urbana e da humanidade rural, igualmente separado (...) do consumidor e do criador. Aquele pode ignorar de onde provém a carne que ele consome e este pode, simetricamente, ignorar para onde vai o animal que ele cria. (DIAS, 2009, p. 23).

Aos poucos, se disseminou a técnica industrial que residia em cortar os corpos dos animais em partes para melhor transportar, armazenar em refrigeração e vender algo esteticamente agradável, relativamente a um gosto que se desenvolvia, através do qual não se via à mesa as grandes carcaças de animais (diferentemente de épocas medievais, nas quais os animais eram servidos inteiros, como relata N. Elias, em sua obra *O processo civilizador: uma história dos costumes*). As chamadas “peças de carne” fornecem ao consumidor, segundo Dias, o esquecimento do corpo do animal em sua integridade, um mecanismo de dissociação simbólica presente em um ambiente mais amplo, no qual cada sujeito desconhece o funcionamento e as etapas de um complexo processo de produção dos artefatos e cujas etapas são cada vez mais especializadas.

[O surgimento das “peças de carne”] foi, a meu ver, o passo decisivo para a cisão entre a carne, como produto industrial, e o animal, em sua integridade de corpo vivo. Assim como a estratégia velava, em sua nova forma, a forma real do corpo do animal, ela permitia também que se desenvolvesse um mercado de pedaços, isto é, que se vendessem mais pedaços iguais de animais diferentes num mesmo local, suprimindo, completamente, a relação entre a parte do animal e a totalidade de seu corpo. De fato, como argumentou W. Cronon, o resultado mais importante da produção industrial de carne – mais do que a carne em si – é o esquecimento, este que faz o animal morrer duas vezes: uma primeira vez nas plataformas de matança e uma segunda, no pensamento dos consumidores. Este esquecimento (...) pode ser visto como parte de um processo global de alienação – i.é, de transformação em mercadoria – que se inscreve no corpo retalhado e, agora, irreconhecível, dos animais. (DIAS, 2009, p. 28)

Podemos adicionar a tais considerações, que o resultado final do processo de produção de cada produto a ser consumido é intermediado, posteriormente, por discursos publicitários que visam afastar ainda mais o consumidor do passado que constitui aqueles produtos: as

propagandas, nesse sentido, não apenas ignoram, mas por vezes o contradizem. Por reconstituir o contexto que antecede o produto final, por meio de imagens que nada revelam sobre os bastidores da indústria, a propaganda associa carne e laticínios a ideias e imagens de felicidade: animais felizes, em imagens de desenhos animados nos logotipos de frigoríficos (como por exemplo, o frango da Sadia), ou paisagens de fazendas bucólicas (por exemplo, presentes em produtos lácteos, como manteigas, queijos ou embalagens de leite). O consumo é garantido pelo processo de criação de gostos e de necessidades, através de tais estratégias de *marketing*. Atualmente, é contra este recurso que muitos vegetarianos pautam seu discurso e, não por acaso, os discursos por vezes se assemelham à linguagem publicitária⁴².

Se o desenvolvimento econômico e científico dentro da cultura capitalista parece depender até hoje de uma separação entre “natureza” e “sociedade dos homens”, de modo que a segunda possa se desenvolver sem limites éticos em relação à primeira, percebe-se, por outro lado, a resistência a esta cisão, que se faz ouvir na voz de muitos atores e grupos sociais (hoje, movimentos sociais diversos, e no passado, na iniciativa da década de 40, que relatarei a seguir, dos que condenavam a exploração de outras espécies). Segundo Steven M. Wise,

The increasingly systemic and brutal abuses of animals in modern society —by the billions on factory farms and by the tens of millions in biomedical research laboratories — spawned thousands of animal rights groups. Some consisted of a mere handful of people interested in local, and more traditional, animal- protection issues, such as animal shelters that care for stray dogs and cats⁴³

Segundo a interpretação de Debbie Legge (1997), no século XX (e até os dias atuais), apesar da proliferação de leis de proteção, os animais não tinham *direitos* legais (Id. 1997, p. 50) e a legislação existente é associada aos interesses humanos⁴⁴. Um exemplo que ilustra esse fato é a ideia de proteção da *propriedade* que os animais representam para os homens e que, apenas por isso, não podiam ser danificados. E não obstante o interesse no bem-estar animal, cada vez mais recorrente no século XIX, a situação deteriorou-se para os animais do século XX, especialmente após a Segunda Guerra Mundial, em parte devido ao aumento do número de animais utilizados

42 No álbum virtual “passeata vegetariana”, disponível site <http://www.flickr.com/photos/vista-se/sets/72157602502934753/>, organizado pelo ativista Fábio Chavez, famoso por suas campanhas virtuais, é possível visualizarmos vários exemplos de imagens (e frases de efeito) obtidos através de uma eficiente linguagem publicitária na divulgação do vegetarianismo, cuja estética é atraente a muitos vegetarianos que as compartilham. (Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012)

43 Wise, Steven M. *The modern animal rights movement*. In *Encyclopedia Britannica*. Disponível em <www.britannica.com> Último acesso em 21 de fevereiro de 2012.

44 Essa interpretação está inundada dos pressupostos abolicionistas contemporâneos que marcam as literaturas de língua anglo-saxônicas mais recentes e cuja noção de “bem-estar” é vista com desconfiança, como mostrarei no capítulo 4.

nas experimentações científicas (alguns, inclusive, eram animais *humanos*, usados por nazistas), mas principalmente devido à intensificação da indústria da agropecuária, na qual milhões de animais eram criados e mortos anualmente para abastecer a demanda da população, a uma escala que não era possível antes da guerra (WILLIAMS; DEMELLO, 2007, p. 73) – o que ocorre até os nossos dias.

1.2. A criação do termo *vegan*

No arquivo virtual do atual site da *Vegan Society*⁴⁵, encontrei a fotocópia da primeira edição do periódico *Vegan News Magazine of the non-dairy vegetarians*, do ano de 1944 (o periódico, na íntegra, pode ser lido no anexo 1). Naquele pedaço de papel, o vegetariano Donald Watson narra de modo conciso o motivo do surgimento de uma nova proposta vegetariana, em contexto inglês. Se o vegetarianismo estrito já era praticado por alguns indivíduos bem antes da década de 40 do século passado⁴⁶, é no ano de 1944 que ele recebe um nome (*veganism*), vinculando-se a um grupo e a um novo modo de ser vegetariano. O periódico refere-se indiretamente à criação de uma nova sociedade vegetariana, a *Vegan Society*, que nasce da discussão entre membros da Sociedade Vegetariana da Grã-Bretanha.

The recent articles and letters in 'The Vegetarian Messenger', on the question of the use of dairy produce have revealed very strong evidence to show that the production of these foods involves much cruel exploitation and slaughter of highly sentient life. The excuse that it is not necessary to kill in order to obtain dairy produce is untenable for those with a knowledge of a livestock farming methods and of the competition with even humanitarian farmers must face if they are to remain in business⁴⁷.

Segundo as palavras acima citadas de Donald Watson, no periódico *Vegan News Magazine of the non-dairy vegetarians*, publicado em 1944, uma discussão começara a circular publicamente, através de cartas no periódico *The Vegetarian Messenger*, jornal da Sociedade Vegetariana da Grã-Bretanha, e dizia respeito ao fato de que a crueldade condenada pelos

45 Cujo endereço virtual é <www.vegansociety.com> Último acesso em 21 de fevereiro de 2012.

46 Segundo K. Thomas, em 1657 Robert Cook, um proprietário de terras que vivera em contexto inglês, publicou um artigo em defesa do chamado 'regime pitagórico' (Pitágoras, no século VI a.C., foi um dos defensores da dieta sem carne), recusando qualquer roupa ou alimento de origem animal, por motivos de "consciência" (Idem Ibidem, 1988, p. 345). Outro exemplo é do quacre Benjamim Lay, que migrou para a Filadélfia em 1731 e não consumia nenhum alimento nem vestia roupas obtidas às custas da vida de animais e nem de trabalho escravo humano (Idem Ibidem, 1988, p. 350).

47 *Vegan News – Magazine of the non-dairy vegetarians*. Leicester: Ed. by Donald Watson, 1944, p. 01.

vegetarianos não se resumia ao processo de produção da carne: a fabricação dos laticínios também envolvia exploração e abate de seres sencientes (*sentient life*). Percebe-se, pelas palavras de Donald Watson, que uma das razões de adesão à dieta vegetariana é a não concordância com o modo como os animais são tratados no contexto de abate (*these foods involves much cruel exploitation*). A segunda frase do trecho citado revela a existência de uma questão subjacente, a respeito da necessidade de matar um animal para se obter laticínios, relacionada aos métodos usados na fazenda e à competitividade do *business* da carne.

For years many of us accepted, as lacto-vegetarians, that the flesh-food industry and the dairy produce industry were related, and that in some ways, they subsidized one another. We accept, therefore, exceptionally strong, and we hoped that sooner or latter, a crisis in our conscience would set us free. That's freedom has now come to us⁴⁸

Watson representa, portanto, um pensamento que estava sendo difundido, no qual a percepção da indissociabilidade entre a produção industrial de carne e a produção industrial de laticínios, gerou, no seu caso pessoal e do grupo de lacto-vegetarianos ao qual se refere, uma crise de consciência (*a crisis in our conscience*). Não consumir carne poderia ser, já na década de 1940 (na qual o vegetarianismo estava se disseminando através de grupos e de entidades vegetarianas), uma demonstração pública e política de repúdio à crueldade para com os animais. No nível pessoal e também dentro do grupo, poderia definir-se a abstinência da carne como um ato coerente com os sentimentos de horror compartilhado entre aquelas pessoas, em relação ao abate e ao sofrimento do outro. No entanto, consumir laticínios poderia gerar um incômodo ou um sentimento de inadequação à proposta de vida vegetariana, uma vez que o sentimento de coerência dela resultante começava a se fragilizar com a consciência de que a crueldade ainda estava pressuposta nos hábitos alimentares que abrangessem os produtos lácteos.

Se o horror pela crueldade era aplacado pela abstinência do alimento e pela divulgação do vegetarianismo (pois, para muitos indivíduos, não basta ser vegetariano para acabar com o sofrimento, é preciso sensibilizar os demais), as informações sobre o tratamento dos animais na indústria do leite poderiam ser, após uma “crise de consciência” que mobilizaria um processo de mudança pessoal, readequadas na mesma chave do não consumo.

Atualmente, muitos veganos relacionam a produção da carne à produção de leite. Suas informações são baseadas nos relatos de quem trabalhou em matadouros ou os visitou, e hoje

48 Id. Ibidem, 1944

divulga suas experiências⁴⁹, a partir das imagens captadas por lentes de entidades que promovem o vegetarianismo.

Os argumentos seguem a seguinte lógica: para a vaca confinada manter-se sempre em período de lactação, é preciso que esteja grávida. E para tanto, os bezerros que nascem já têm um destino prescrito: são enviados à indústria de carne. Assim, nos matadouros, o bezerro se torna o conhecido *baby beef*, uma carne considerada nobre – a carne de vitela⁵⁰. Assim, as indústrias de carne e laticínios estão indissociadas: uma subsidiando a outra. De acordo com esta constatação, tomar leite, segundo veganos, torna-se um problema análogo ao consumo de carne: no primeiro caso, “condena-se o bezerro” e, no segundo, a vaca.

O argumento usado por lacto-vegetarianos, de que não estariam assassinando animais (ou, nas palavras de Watson, “*the excuse that it is not necessary to kill in order to obtain dairy produce*”), ficara sem respaldo no contexto industrial que agencializa a relação entre a morte do fihlote bovino e o consumo de leite, uma vez que a indústria de laticínios esteja estreitamente atrelada à indústria do *baby beef*. No entanto, a partir de uma perspectiva mais ampla, mesmo que os bezerros não fossem mortos, a consideração em relação à vida de confinamento das vacas leiteiras, por si só, não permitiria aos vegetarianos consumir laticínios⁵¹.

Sem qualquer tipo de benefício na relação com humanos no contexto industrial, as vacas leiteiras são tratadas como “maquinarias industriais” ou como “escravas”, de acordo com o discurso vegano. E, mesmo que elas fossem bem tratadas, ainda assim, o uso do animal para fins humanos seria eticamente condenável na visão abolicionista. Essa concepção, embora não apareça no referido documento de 1944, surge como um incômodo, em entrevista realizada no ano de 2002, quando, aos noventa e dois anos de idade, Donald Watson relata:

One of my earliest recollections is of holidays on my Uncle George's farm where I was surrounded by interesting animals. They all "gave" something: the farm horse pulled the plough, the lighter horse pulled the trap, the cows "gave" milk, the hens "gave" eggs and the cockerel was a useful

49 Podemos citar o artigo de Sérgio Greif como exemplo, disponível em <<http://www.anda.jor.br/04/10/2009/visita-ao-matadouro>> (Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012). Tal artigo é apenas um entre os variados relatos pessoais de ativistas brasileiros, franceses e norte-americanos, por exemplo, que trocam suas experiências por email e por vezes publicam suas cartas na rede virtual e nas mídias independentes.

50 A carne de vitela, apreciada por ser uma carne macia, provém de um animal muito jovem e que é privado de atividades físicas que supostamente enrigeceriam sua carne ao longo da vida. A cor da carne é mais branca, devido à anemia a que eram submetidos no ambiente de confinamento.

51 Em relação às vacas leiteiras, me disseram os veganos que os animais ingerem doses cavalares de hormônios para aumentar a produtividade de leite. Para não inflamarem as tetas inchadas, as vacas recebem antibióticos durante todas as vidas. Fêmeas que não podem estabelecer qualquer vínculo materno com os filhotes que geraram e, confinadas durante a curta existência, mal podem se mexer ou ter uma vida com o mínimo de dignidade e bem-estar.

"alarm clock" - I didn't realise at that time that he had another function too. The sheep "gave" wool. I could never understand what the pigs "gave", but they seemed such friendly creatures - always glad to see me. Then the day came when one of the pigs was killed: I still have vivid recollections of the whole process - including the screams, of course.⁵²

No documento de 1944, o autor também menciona o ovo como um produto que deva ser interdito, de acordo com essa nova proposta de vegetarianismo: *we condemn the use of dairy products and eggs*⁵³. Atualmente, o ovo é interdito porque, segundo os relatos veganos, a mesma relação de abuso que ocorre em relação às vacas leiteiras, existe nas granjas produtoras: galinhas confinadas em gaiolas de bateria⁵⁴, não têm descanso durante suas vidas. Devido à intensa luminosidade do local e ao compartilhamento de sua pequena jaula com outras várias galinhas, elas não dormem e produzem sem cessar, “como peças de um sistema que não pode parar de funcionar”, segundo disse-me um ativista. A alta produtividade imposta pela indústria, conduz os animais a uma situação intensa de estresse, constatado por comportamentos patológicos, relatados imageticamente em vídeos de documentário sobre as denúncias. Similarmente ao que ocorre na indústria de leites e laticínios, a indústria de ovos pressupõe a morte dos filhotes⁵⁵.

Assim, a carta de D. Watson, que inaugura o veganismo, portanto, já contém uma série de elementos importantes hoje no discurso vegano.

1.3. Morte, sofrimento e uso de animais

Podemos sistematizar, portanto, três visões que compõe a lógica vegetariana, a partir do que já foi exposto ao longo desse capítulo: a primeira é a que relaciona o não consumo de carne com a percepção de que não é ético (por não ser necessário ao humano) matar um animal para viver,

52 Disponível em <<http://www.foodsforlife.org.uk/people/Donald-Watson-Vegan/Donald-Watson.html>> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

53 *Vegan News – Magazine of the non-dairy vegetarians*. Leicester: Ed. by Donald Watson, 1944, p. 02. Não sabemos se a postura de Watson fora se modificando significativamente ao longo dos anos. Talvez, cinquenta anos após a fundação de uma sociedade vegana, seu discurso possa estar inundado dos pressupostos mais recentes abolicionistas, o que o faz recordar de seu passado através de uma perspectiva específica e atual.

54 “As gaiolas de bateria são pequenas enclausuras de arame. As (...) mais comumente usadas portam de 5 a 10 aves. A indústria animal frequentemente contém milhares dessas gaiolas com espaço médio de 432-555 cm² (67-86 in²) por ave, o que significa que cada galinha tem um espaço de chão menor do que uma única folha de papel tamanho carta”. Disponível em <<http://www.confinamentoanimal.org.br>> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

55 Os pintinhos fêmeas virarão galinhas chocadeiras e terão o destinos de suas mães, enquanto os machos, em geral, serão descartados, amontoados em pilhas de lixo e dejetos industriais, uma vez que não há necessariamente uma comunicação entre a indústria de ovos e de frangos.

reforçada pela experimentação de que se vive satisfatoriamente bem (e muitos argumentos de que se vive melhor) sem a carne.

Alguns vegetarianos argumentam simplesmente que não matariam um animal se esse ato fosse-lhes exigido para que se consumisse carne. Quando indagados por não vegetarianos sobre se eles consumiriam uma carne de um animal que morreu “de modo natural” e a resposta é negativa, isso pode ser compreendido à luz de outros elementos dentro da atmosfera vegetariana que distanciam, por assim dizer, os indivíduos que praticam este tipo de alimentação do alimento carne, símbolo carregado de valores negativos. Como disse a mim uma ativista, “depois de mais de dez anos de vegetarianismo, já não vejo a carne como alimento”.

Os argumentos ecológicos e as experiências corporais benéficas que o vegetarianismo proporciona (as quais menciono no capítulo 3, quando apresento as diferentes dietas), assim como o trabalho cotidiano com animais ou as atividades ao redor da causa (ativismos e mobilizações diversas) se mesclam na formação de um estranhamento ou de uma repulsa em relação a um alimento que acaba por condensar tudo aquilo contra o que se luta – não apenas a morte, mas o que muitos chamam de “coisificação” ou “objetificação” do animal, quando como comida⁵⁶.

Em geral, ambos os símbolos (“morte” e “sofrimento”) caminham juntos, pois a quem não agrada a ideia de matar um animal, também não deseja fazê-lo sofrer. Entretanto, a discussão se divide entre o problema da morte em si e o *modo* como ela ocorre.

Em outros termos, podemos sistematizar três posturas dentro do vegetarianismo em relação ao trato com animais. Se a primeira postura condena a morte e, neste sentido, comer ovos e tomar leite seria possível *se* não houvesse mortes envolvidas no processo de sua produção e se o animal fosse bem tratado, a segunda postura enfoca o problema do sofrimento (um argumento que pode servir também a não vegetarianos, pois até a ingestão de carne poderia ser permitida se o animal não sentisse dor ao morrer) e uma terceira postura que, por sua vez, procura resolver, por assim dizer, as supostas falhas de ambas as outras – a perspectiva que condena o *uso* do animal. Ao se condenar o *uso* dos animais para fins humanos, evita-se a discussão sobre métodos humanitários de morte. A vida seria vista como um direito do animal e a sua morte seria apenas uma variante

56 Mais ainda: talvez para nós, membros de uma sociedade industrializada, “a comida”, seja antes um “produto” e não um “*ser*”, outrora “*vivo*”. A oposição entre “objeto” e “sujeito”, em nossa cosmologia, parece reforçar essa tensão, percebida por vegetarianos, também nos momentos de alimentação.

de um determinado uso dos animais, ou seja, dos animais enquanto comida. A questão não é, nesta terceira perspectiva, portanto, se o animal pode ser morto ou *como* o animal deveria morrer, mas o fato dele ser utilizado para quaisquer fins, sendo morto ou não, mal tratado ou não. A fragilidade desta perspectiva reside em definir o uso. Em alguns casos, esta concepção pode não enxergar trocas possíveis e benéficas entre humanos e não-humanos, não necessariamente exploratórias, mas assim vistas a priori, como mostrarei no capítulo 5, em que discorro sobre as questões filosóficas dentro do vegetarianismo, quando o tema é a domesticação.

1.4. Reforma vegetariana, revolução dos hábitos e da sociedade

The object of our Group and our magazine, and ourselves is to state a case for a reform that we think is **moral, safe and logical**. In doing so we shall, of course say strongly why we condemn the use of dairy products and eggs. In return we shall expect to be criticized [criticised]. It will be no concern of ours if we fail to convert others, but we do think it should concern them, if deep in their hearts, they know that we are right. In any case, there need be no animosity between ourselves and the 'lactos'⁵⁷. (Grifo meu)

Percebe-se que a carta redigida por Watson, no então lançado periódico vegano, dirige-se sobretudo à comunidade vegetariana e é em relação aos ovo-lacto-vegetarianos que o autor pretende marcar uma diferença.

No trecho em evidência, retirado do tópico *Our relation with lacto-vegetarians*, percebemos alguns elementos importantes. Primeiramente a instituição de uma reforma (*reform*), nas palavras de Watson, que diz ser *moral, segura* (no sentido de ser salutar, sem risco à saúde) e *lógica*.

A ideia de reforma está aparentemente associada, por um lado, à fundação de um novo grupo, a *Vegan Society*, cuja formação engendraria reestruturações políticas dentro da Sociedade Vegetariana, da qual emerge, a partir de uma nova proposta de vegetarianismo. No entanto, reforma pode estar associada às mudanças em relação ao estilo de vida, aos hábitos diários.

Entre os ativistas veganos atuais, a palavra “revolução” aparece com mais força. Assim, se reforma anteriormente poderia estar associada a uma reavaliação do vegetarianismo, hoje, a “revolução” ocorre na vida de quem se torna vegano, por exigir profundas mudanças de hábito. O termo pode relacionar-se também a uma proposta de mudança social:

57 Vegan News – Magazine of the non-dairy vegetarians. Leicester: Ed. by Donald Watson, 1944, pp. 02-03.

O veganismo, por si só, abre um leque de reflexão muito ampla: boicote como instrumento luta, necessidade de **consciência individual, necessidade de transformar consciência em atitude** (...). Através do veganismo, minha consciência política se aprimorou. É fundamental você não contribuir com aquilo que você discorda, isso não tem relação só com os animais, mas com a exploração dos seres humanos, com todas as esferas da sua vida, suas relações pessoais, sua **relação com a natureza**. (B.)

O Veganismo é uma das coisas mais importantes da minha vida, posso dizer que é o que direciona minha vida. Me tornei vegetariana pelos animais, quando **me dei conta de onde vinha a carne**, mas depois as **questões ambientais, sociais e de saúde** sustentaram ainda mais minha decisão. Hoje em dia, faz tanto parte de mim que nem preciso mais de motivos, simplesmente não quero consumir produtos de origem animal, não vejo como alimento e ponto. (L.)

Tais depoimentos parecem ecoar também nas reflexões do pai do veganismo. E se Watson idealiza na carta a reforma vegetariana *segura, lógica* (ou razoável) e *moral*, percebemos hoje estes três fatores também na fala de vegetarianos. Vejamos como são concebidos.

Atualmente, a questão da segurança da saúde (*safe reform*, nesse sentido, ou seja, segura para o indivíduo), ou preocupação com a possibilidade de se adoecer por não se ingerir alimentos como carne, leite e ovos, é cada vez menor entre os vegetarianos – ainda que não vegetarianos os confrontem com argumentos contrários. Isso porque já há muitos estudos médicos, nos quais os veganos se apoiam, que apontam os problemas de saúde associados ao consumo da carne (por exemplo, problemas cardíacos e aumento do colesterol, devido ao alto teor de gordura e ao excesso de proteína, além da carne ser também associada a “propensão no desenvolvimento de câncer”, como ouvi diversas vezes em narrativas vegetarianas)⁵⁸. Há, paralelo a isso, o aumento da credibilidade de muitas pessoas, vegetarianas ou não, em relação aos benefícios das verduras, das frutas e legumes, também amparadas por discursos científicos. O medo hoje da “falta da carne”, traduzido, nutricionalmente pela suspeita de “não ter proteína ou ferro” na dieta vegetariana se mostra cada vez mais trivial, não apenas entre vegetarianos mas, inclusive, entre alguns profissionais da área da saúde.

Já o argumento lógico (*logical*), hoje nomeado como ou “racional”, costuma ser mais recorrente (sobretudo entre os veganos que se dizem ateus e materialistas). De certa maneira, essa recorrência pode ter relação com o fato de muitos não vegetarianos criticarem os vegetarianos por serem demasiado “sentimentais”, “emocionais” ou “não racionais”, apenas guiados por emoções,

58 Não me preocupei em pesquisar os próprios estudos científicos citados, pois é o argumento dos atores sociais vegetarianos que nos importam aqui, o que eles selecionam e contra quais argumentos constroem verdades.

supostamente menos importantes que os argumentos “sólidos” ou racionais. Mas, a dicotomia razão/emoção aparece nas falas de ambos os lados: de quem defende o vegetarianismo e de quem o ataca.

Antes, eu não aplicava esse nome, ‘direito dos animais’. Eu me tornei vegetariano muito cedo, com cinco anos de idade. Antes eu falava ‘eu sinto dó dos animais’. Mas não é isso, eu achava errado. São coisas diferentes, hoje eu vejo. (S.)

“Ter dó” e “respeitar direitos”, como disse-me um ativista, são posturas diferentes. Por terem sido ridicularizados ou acusados do excesso de sentimentalismos por parte de quem não concorda com a postura vegetariana ou não é sensível aos argumentos da empatia para com os seres sencientes, amparam-se em “argumentos éticos” e organizam-se em grupos de estudo⁵⁹, que os capacitem a falarem sobre sua escolha através de discussões mais profundas.

Alguns indivíduos preferem dizer que os motivos da opção pelo veganismo são éticos, pois a ideia de compaixão, piedade ou de amor pode dizer respeito a um sentimento mais pessoal (pois nem sempre se ama a todos, incondicionalmente⁶⁰). Independentemente de se amar ou de se gostar ou não de animais, a noção de direito está associada a uma espécie de acordo social, ou uma regra geral, na qual os beneficiados não precisam ter afetos para garantir um respeito mútuo. Análoga à ideia de direitos humanos, a noção de direitos animais visaria, portanto, garantir um convívio pacífico entre os seres, uma parte dos quais, apesar de não serem racionais (os animais não-humanos) são em geral inofensivos e, assim como “crianças” (termo usado principalmente por protetores de animais), prescindem de deveres para terem direitos garantidos.

Ainda assim, me parece ser a empatia, a compaixão o substrato mesmo de uma ética difundida nesses contextos de discussão e difusão do veganismo. A noção, por exemplo, de “sofrimento desnecessário”, sempre colocada; o imperativo moral de “não matar”; a indignação demonstrada em relação às atrocidades que aparecem nos filmes vegetarianos; tudo isso parece

59 Como o GEDA (Grupo de Estudos sobre Direito dos Animais, sobre o qual discorrerei ao longo da dissertação), e o GEFRAN (Grupo de Estudos sobre Gary Francione, referente ao teórico abolicionista, atualmente relevante no movimento brasileiro), ambos na cidade de São Paulo, ou o Grupo de Estudos de Direito Animal, da Universidade Estadual de Campinas, além do GEEA (Grupo de Estudos de Ética Animal, iniciado em 2011 por alunos da USP-São Carlos e UFSCar), na cidade de São Carlos. O grupo mais antigo parece ser o GETEA (Grupo Estudantil pelo Tratamento Ético dos Animais), criado em 2005 por estudantes de Medicina e Medicina Veterinária, da Universidade Federal de Minas Gerais, tem o objetivo de discutir sobre os métodos que podem substituir o uso de animais em experiências para fins didáticos ou científicos.

60 Para outros, ao contrário: o amor sim é o universal e a ideia de direito, torna-se algo muito específico: “ocidental”, “cultural”, “iluminista”, historicizado, portanto, e baseado em certa concepção sobre o indivíduo (ou o sujeito de direito).

evidenciar um sentimento de compaixão ou de misericórdia, seja este sentimento mais ou menos racionalizado através de teorias filosóficas, éticas ou de argumentos diversos. Nesse sentido, se tomado de modo mais abrangente, o amor (no sentido de algo fraterno e não em uma acepção romântica), pode ser estendido a muitos seres e se mostrar aquilo mesmo que os mobiliza em ações solidárias.

Quando via práticas cruéis na rua, sabe, atropelamentos, isso sempre feria muito a gente, uma violência contra um animal (L.)

Minha vida começou a mudar quando eu ganhei um animal, uma cachorrinha linda, que eu tenho e posteriormente, exatamente um ano depois, o Teo. A partir daí eu me tornei vegetariana e eu comecei, no contato com os animais, a entender duas coisas: **o amor incondicional**, e isso foi transformador para mim. A vivenciar o amor incondicional, porque é só o amor incondicional que te proporciona isso (...) e foi com esse sentimento de amor, de entender que o perdão é possível, que ele existe, da **compaixão**, que eu me voltei para a causa animal. Aí eu me tornei vegetariana, mais recentemente vegana e nesse período eu comecei a atuar em ONGs de proteção animal e depois em ONG de defesa animal.(...) E aí eu percebi que eu não poderia, imediatamente se eu amo a Cindy e o Teo, eu não posso (pausa), e eu amo todos, se esse sentimento é maior, eu não posso comer, eu não posso usar. E aí rapidamente eu me tornei vegana no vestir e no uso de produtos e demorei mais para me tornar vegana na alimentação. (S.)

Sentir compaixão, etimologicamente, significa *sofrer com o outro*. E, para tanto, é preciso identificar-se com o outro. Ao perceber o sofrimento do outro, os sujeitos são mobilizados para uma série de ações que visam acabar com as situações de miséria; libertar os animais, abolir a exploração, reivindicar direitos, propagar o veganismo. E se são inúmeros os fatos (encarados como injustiça social) que reforçam a mudança de hábitos, há alguns mais recorrentes (e, no entanto, menos evidentes), que apenas percebi ao conversar mais prolongadamente com veganos: pessoas importantes na vida de um indivíduo que já se tornaram vegetarianas o motiva; ou a leitura de um livro sobre ética animal o toca profundamente; ter vislumbrado a cena de um vídeo sobre matadouro; ter experimentado anteriormente ficar sem carne e ter sentido um conforto físico e mental.

1.5. A conversão ao veganismo

O despertar para certos sentimentos pode ocorrer de diversos modos. O contato com animais influencia muitos sujeitos em novas reflexões. Por vezes é através de *insights* que os indivíduos resolvem mudar:

Na época em que fiz a graduação em Ciências Biológicas me vi defendendo animais de laboratório e percebi a incoerência que era defender uns e comer outros, neste dia me tornei vegetariana⁶¹. (T.)

Ter cursado uma faculdade de biologia, de veterinária, de medicina ou de psicologia, nas quais se tem contato com animais de laboratório (com corpos de animais nas aulas de anatomia ou nas aulas nas quais os bichos são cobaias para testes diversos de condicionamento, no caso de aula de psicologia sobre behaviorismo, procedimentos de vivissecação para aprender fisiologia e assim por diante) pode ser um dos motivos que faz um indivíduo lutar pelos direitos dos animais e se tornar vegetariano. Muitos alunos recusam-se a participar das aulas e alguns atualmente conseguem um recurso jurídico para não presenciar a aula (a chamada objeção de consciência, prevista por lei)

Tinha consciência dos testes dos animais, mas não tinha consciência da dimensão do que são os testes em animais e da crueldade que eles implicam. (...) A não concordância era meramente teórica. Eu não boicotava. Então eu tomei contato com o veganismo pela internet, conversando com outros vegetarianos. Na internet eu percebi que havia muitos veganos e não apenas ovo-lactos-vegetarianos como eu e eu ouvia as discussões e esperava o momento certo para interferir, né. Eu vejo que muitos ovo-lactos-vegetarianos se sentiam afrontados e ofendidos quando nós questionamos o fato de eles serem ovo-lactos-vegetarianos e afirmarmos que isso não é suficiente. Mas eu não me senti pessoalmente afrontado com isso, eu fui refletindo e (...) a partir do momento que eu fui tomando conhecimento (...) a decisão óbvia, natural, coerente, era eu me tornar vegano. (B.)

Nos dois depoimentos expostos acima, aparecem a busca por uma coerência pessoal. O sentimento de necessidade de mudança em certo momento da vida é narrado a partir de certos acontecimentos elencados pelos narradores⁶².

A primeira vez que ouvi o termo vegetarianismo foi por um Hare Krishna que organizava umas caminhadas que eu participava (...). Ofereci um pedaço de meu sanduíche de atum e ele disse que era vegetariano, não comia carne. Isso me deixou intrigada, aí na mesma semana achei um livro em casa que falava de saúde e alimentação e falava dos malefícios da carne... Isso me levou a pensar no que era a carne, eu sempre amei os bichos, queria ser veterinária quando criança, mas nunca tinha parado pra pensar que a carne que eu comia um dia foi um bicho. Nesse mesmo dia (...), minha vó serviu um bife e eu já olhei com outros olhos! Olhei para as fibras da carne, e olhei pra minha pele da mão bem de perto e fiquei observando como era parecido. Nesse dia decidi parar de comer carne e nunca mais comi. Eu tinha de 13 pra 14 anos. Depois fui atrás do templo Hare pra conhecer mais sobre o que eles comiam, aí aprendi a cozinhar muito lá ajudando nas distribuições de alimentos... Esse foi o começo. Depois quando eu tinha uns 15 pra 16 conheci o pessoal da verduras e em

61 Discussão antiga e acirrada, desde o nascimento do movimento antivivisseccionista que, segundo Carvalho (2010), fora formado por muitos ativistas e lideranças não-vegetarianos, como mencionei no início do capítulo.

62 O mesmo constatamos na carta de Donald Watson, através do termo que escolhi traduzir como “crise de consciência”, mais genérico que o termo *crisis in our conscience*, utilizado pelo autor, justamente porque constatei a generalidade de seu uso, entre veganos no contexto atual de minha pesquisa. Em todos os casos, o vegetarianismo é visto como “lógico”, ou uma decorrência “natural” do exercício do pensamento.

seguida o Grupo MAR⁶³ e comecei a participar desse coletivo. Já vinha pensando em me tornar Vegana, lia muitas coisas na internet⁶⁴ e em zines⁶⁵, mas não conseguia me manter firme na decisão... Aí numa manifestação no dia 4 de outubro de 2001, conversando com o pessoal do MAR decidi me tornar vegana de vez. (L.)

Na narrativa de L., um *insight* que diz respeito ao que representa o alimento é revelado (*Olhei para as fibras da carne, e olhei pra minha pele da mão bem de perto e fiquei observando como era parecido*). A carne do *outro* é percebida como similar à sua própria carne. Esta percepção de estar ingerindo um semelhante mostra-se equivalente ao horror ao canibalismo e está presente em vários depoimentos de vegetarianos que narraram a mim seu processo de mudança na dieta.

Arthur, vegano há oito anos, por exemplo, também relatou-me em conversa informal que quando estava em um churrasco reparou nas carnes da grelha e aquilo, *naquele dado momento*, causou-lhe um espanto que não sentira até então. Após um sentimento de estranheza, resolveu parar de ingerir carne. Chegou a consumir carnes outras vezes depois deste evento, mas aos poucos foi rejeitando “quase que naturalmente”, até não sentir mais quaisquer necessidades. Arthur nunca tinha ouvido falar em vegetarianismo, mas percebia que se alimentar de vegetais fazia-lhe bem fisicamente.

Este estranhamento relativamente ao alimento de origem animal parece indicar um distanciamento em relação a um sentimento anteriormente associado ao símbolo “carne”. Uma nova percepção vai ganhando força no sistema de referências do sujeito. Neste processo um novo sistema parece se consolidar devido à conquista de espaço de novos signos, agora mais harmoniosamente articulados àquele símbolo central (a carne) na disputa com signos antigos a ele associados (fome, prazer, saciedade, fartura e tantos outros). Já os novos signos podem ser: morte, animal que eu amo/admiro/respeito, tortura, prisão, senciência, entre outros que ouvi. E eis alguns exemplos de articulação dos símbolos: “não posso comer o animal que amo”, “esta carne é fruto da tortura de animais, seres sencientes”, “comer carne é matar animais”, e, negativamente: “não comer carne é ajudar na libertação dos animais” ou “não comer produtos de origem animal é boicotar o sofrimento de animais”.

63 Movimento Ambiental Revolucionário, mencionado no capítulo 2.

64 Nos depoimentos que ouvi, a internet se mostrou um espaço privilegiado de propagação da ideologia vegana e da articulação de ações coletivas. Discussões em comunidades do *Orkut* ou em tópicos de redes sociais como o *Facebook* são apenas dois exemplos de como os sujeitos desenvolvem atualmente sua sociabilidade ao redor da nova identidade.

65 Ver nota 99 ou o capítulo 2, onde explico o que são os *zines*.

Assim, o indivíduo passa a estar imerso em um ambiente simbólico cujas combinações entre os signos são delimitadas por certas associações, que por sua vez combinam carne com referências que remetem a sentimentos e práticas negativas: “horror”, “morte”, “assassinato”. Por isso, ele tende a afastar-se consciente ou inconscientemente da antiga prática de consumir a carne (e os derivados de animais, também a estes símbolos associados).

Portanto, a carne continua presente nos discursos, negativamente, como foi demonstrado. Mas, a complexidade deste sistema reside no fato de que ainda há a permanência do modo positivo de se referir à ela: é o caso do nome dos alimentos substitutos, como a carne de soja (e derivados da carne, como o caso da “gordura” também aparece em termos como “gordura vegetal”). Além disso, o próprio fato de muitos vegetarianos se definirem como pessoas que “não comem carne”, nos indica também a centralidade que o alimento continua a ter no sistema de referência dos agentes.

Na época, eu frequentei um restaurante macrobiótico. (...) eu sempre comi muita carne. Nem estava pensando em ser vegetariana. (...) **E aos poucos senti primeiro uma mudança no meu corpo.** Fiquei um ano comendo lá. Antes disso, eu tinha uma amiga que era vegetariana, mas ela não falava muito. Ela estava cansada das reações. Mas eu comentei que estava comendo lá, falei que eu estava desacostumando [com a carne]. No jantar já não queria mais. **A comida pesava, fazia mal mesmo.** Tem gente que fala que não sente diferença, eu senti. Aí ela me mandou um texto sobre abatedouro eu achei estranho a coisa ter me tocado. Porque meus pais criavam bicho, matavam galinha na minha frente. Então eu cresci achando a coisa normal, fazia parte matar o animal. O animal era uma etapa da minha comida. **Não reconhecia o animal como uma parte importante da história.** E aquele texto bateu.... Pensei: acho que vou parar de comer. E eu parei com tudo de carne, não passei pela etapa do peixe, porque nunca comi peixe na minha vida. E foram acontecendo fatos para eu parar com tudo. (R.)

Na fala de muitos adeptos do vegetarianismo, o animal passa a ser “uma parte importante da história”, como nos disse R. Essa constatação me orientou a buscar a relação prática que se estabelece entre vegetarianos e os animais com os quais convivem.

1.6. Contato com animais

Como disse S., em trecho exposto anteriormente, sua vida “começou a mudar” quando ganhou um animal. E que, “a partir daí”, ou seja, através da construção cotidiana de um amor em relação seus bichos, resolveu tornar-se vegetariana.

Assim como a maioria das pessoas, muitos veganos baseiam-se no comportamento animal para interpretar os desejos e necessidades destes. A observação de um animal, para um vegano

que vive em contexto urbano, é, em geral, a observação do próprio bicho de estimação ou a observação de animais selvagens e marinhos, por programas televisivos e documentários. Há ainda o contato com animais “da fazenda”, ou seja, os domesticados para consumo, como os bovinos, os equinos, os ovinos, porcos, ou aves, em contexto de viagens e passeios, geralmente. Assim, um processo de indexação entre as diferentes espécies de animais, através do símbolo maior que as define: “o animal”, permite construir uma representação sobre esse seres. Elenquei alguns depoimentos que me chamaram atenção, pois apontaram para uma recorrência:

“**Pela saúde** eu não teria me tornado vegetariana, foi o texto dos abatedouros” (R.);

“Eu me tornei vegetariana **pelos animais**, até hoje esse é sempre o primeiro motivo que sempre respondo aos que me perguntam sobre minha motivação” (R.);

“Me tornei vegetariana **pelos animais**, quando me dei conta de onde vinha a carne, mas depois as questões **ambientais, sociais e de saúde** sustentaram ainda mais minha decisão” (L.);

“Me tornei vegetariana **pelos animais** e ainda penso que este é o principal motivo, embora hoje eu tenha conhecimento dos benefícios que o vegetarianismo traz **para o planeta e para o meu corpo**” (T.);

“Tudo começou porque eu gostava muito de animais e quando descobri que estava comendo um pedaço de um deles, me revoltei e nunca mais comi carne” (G.).

Percebi que era a preocupação com os animais a razão central para muitos vegetarianos aderirem à dieta (sobretudo os veganos, caso de todos os citados acima). Saúde, espiritualidade ou razões ambientais são secundárias. Ao me atentar para este fato, perguntei a alguns veganos se eles conviviam com animais, a fim de saber se foi um contato direto que os levou a lutar pelo respeito a esses seres. De fato, o convívio com animais, antes mesmo de se aderir ao vegetarianismo é comum, assim como o convívio posterior à adesão.

Fui criado em uma família sempre com muitos animais. A gente já começou a aprender o mundo com eles. Então essa convivência foi sempre algo muito espontâneo na nossa casa. Todos os momentos. A gente aprendeu assim, não só a gostar deles, ter companhia, mas respeitar sabe? (...) A gente sempre teve animais, então isso se tornou... faz parte da gente, da nossa família ter animais cães e gatas (...) nos acompanham, sempre. (L.)

Eu prefiro trabalhar com animais. Uma época eu pensei em manter um santuário de animais. Mas hoje eu penso que isso não é a solução, posso estar salvando 200, 300 vidas, mas acho que faço mais com a educação de pessoas, com palestras. Mostrar que a abolição da vivissecção sim, é possível. Falar da adoção do veganismo e coisas desse tipo. (S.)

Desde criança eu convivo com gatos; o primeiro gato que viveu comigo era uma fêmea, ela nasceu no mesmo dia ou pouco antes ou depois de mim, não tenho certeza agora, mas ela tem a mesma idade que eu, portanto. E depois disso convivi com outros gatos e também agora com um cão. Mas também nem sempre tive a consciência de que nós não devemos tratar animais como mercadorias e comprá-los, como animais de estimação. Eu tive animais comprados, um gato. (B.)

Atualmente cuido de duas cachorrinhas, uma que adotei de um abrigo e outra que recolhi da rua. Trabalho como voluntária em um santuário de animais onde sou responsável pela ambientação, manejo e readaptação de animais domésticos, silvestres e exóticos vítimas de maus tratos. (T.)

Cuidar de animais ou trabalhar no dia a dia em favor deles pode ser tanto uma decorrência, em alguns casos, da descoberta dos direitos animais, quanto uma causa geradora da empatia que é fortalecida por tais práticas e que leva o indivíduo ao vegetarianismo. Mas esse fato (o contato com animais), por si só, não é suficiente para que compreendamos a adesão ao vegetarianismo, uma vez que o convívio com animais é algo muito comum, por exemplo no contexto doméstico, em nossos dias. Vejamos, então, outros elementos presentes no discurso.

1.7. Vegetarianismo como “evolução da civilização” ou como “retorno ao modo de vida natural”?

The unquestionable cruelty associated with the production of dairy produce has made it clear that lacto-vegetarianism is but a half-way house between flesh-eating e a truly humane, civilized diet, and we think, therefore, that during our life on earth, we should try to involve sufficiently to make the “full journey”⁶⁶

Em sua carta de divulgação do veganismo, na já mencionada primeira edição do *Vegan News*, Watson menciona o vegetarianismo como uma “dieta civilizada” (*civilized diet*). Ele e os adeptos tentariam realizar “toda a jornada” durante suas vidas na Terra – uma jornada completa (*full journey*) implicaria em uma vida plenamente baseada numa dieta mais evoluída, como é concebida a alimentação livre de produtos animais.

Nos discursos atuais, tais concepção sobre “civilidade” e sobre “evolução humana” me foram, por vezes, relacionadas a uma “evolução espiritual” dos indivíduos, na perspectiva vegetariana. Desenvolver-se espiritualmente significa, para muitos vegetarianos, transcender a necessidade de prazeres “menores” ou “supérfluos” (como é visto o prazer associado ao paladar),

66 *Vegan News* – Magazine of the non-dairy vegetarians. Leicester: Ed. by Donald Watson, 1944, p. 01

sobretudo se tais prazeres estão vinculados a mortes e sofrimentos de terceiros. Em outros termos, prescindir de necessidades materiais ou “carnais”, pode significar evoluir enquanto humano, ou seja, potencializar a capacidade humana de viver de modo positivo (saudável, feliz).

We can see quite plainly that our present civilization is built on the exploitation of animals, just as past civilizations were built on the exploitation of slaves and we believe the spiritual destiny of man is such that in time he will view with abhorrence that idea that man once fed on the product of animal's bodies⁶⁷.

Atrelada à noção de que o humano poderá progredir espiritualmente (ou seguir seu “destino espiritual” nas palavras de Watson) e sentir horror (*abhorrence*) à ideia de se alimentar de corpos de animais, há o desenvolvimento de uma repulsa ao alimento, criada por símbolos que nos remetem ao nosso próprio corpo (e com ênfase nas partes ou fluidos sobre os quais paira um desconforto). Um exemplo é proferido por um vegano:

“A alimentação básica das pessoas é de músculos, veias, tendões, sangue, menstruação de galinha, secreção de vaca e vômito de abelha. E lhes pergunto: comida vegana é que é estranha?”

Assim, carne (constituída de “músculos, veias, tendões, sangue”), ovo (“menstruação de galinha” ou “zigoto” ou “óvulo”, como também já ouvi), leite (“secreção de vaca”) e mel (“vômito de abelha”), ou seja, pedaços de corpos, fluidos corporais, supostamente bizarros, não são mais vistos como alimentos. Não há, neste sentido, diferenças significativas entre quaisquer produtos de origem animal, uma vez que todos geram o mesmo sentimento de estranheza e horror. E não há, por exemplo, uma relação análoga com os produtos de origem vegetal. Não há a comparação possível, por exemplo, entre a semente de uma planta e o óvulo humano fecundado (ambos reprodutores de vida) ou entre a seiva de uma árvore e nosso fluido sanguíneo (ambos, fluidos que circulam nos corpos para levar nutrientes ao organismo). É sobretudo a lembrança da identidade mais evidente do corpo animal com o corpo humano o que gera a interdição alimentar.

Os vegetais, ao contrário, simbolizam a vida. Não por acaso a chamada “comida viva” é constituída de alimentos vegetais “vivos”, ou seja não cozidos, não “destruídos” pela arte culinária (como explicarei no capítulo 3). A arte de cozer, por exemplo, que envolve a destruição (ou a “morte”) de enzimas é foco de atenção de alguns vegetarianos (os crudívoros, por exemplo). E, se o cozimento, como sugere Lévi-Strauss (2004, b), é uma das metáforas para se referir à passagem do animal-homem, da “natureza” para a “cultura”, este processo civilizador é

67 Id. Ibidem.

reinterpretado pelos adeptos da culinária viva: “civilizar” significa, neste caso, “comer cru” e não cozido.

....even with all animal foods taboo, Nature still offers us a bewildering assortment from which to choose. “Vegetarian” and “frutarian” are already associated with societies that allow the “fruits” (!) of cows and fowls, therefore it seems that we must make a new and appropriated word⁶⁸.

Os chamados frutarianos ou frugívoros, aqueles que hoje são definidos como pessoas que comem basicamente frutos, sementes e folhas, estão presentes na atmosfera vegetariana e não consomem quaisquer “frutos de animais”. Mas Watson diz, ironicamente, que o nome “vegetarian” ou “frutarian” já fora associado a sociedades vegetarianas que se apropriavam dos “frutos” de vacas e galinhas, se referindo ao leite e ao ovo. E por isso um novo conceito se fazia necessário, para expurgar da causa certas ambiguidades prejudiciais (como a abertura ao consumo de “frutos de animais”)⁶⁹.

Ao se referir aos “frutarianos” e aos (ovo-lacto)“vegetarianos”, o sarcasmo de Watson evidenciara a incongruência de alguns com a proposta que ele reivindicava como verdadeiramente vegetariana (a vegana). Percebemos a necessidade de marcar uma diferença quando um nome já é associado a práticas que não são mais consideradas legítimas. Mas, sobretudo, a ironia resguarda um sentimento de incômodo mais profundo, uma vez que é justamente a dieta à base de frutos, aquela considerada ideal: “*we know that man's anatomy is unquestionably frugivorous*”⁷⁰.

Antes de nos adentrarmos na questão da naturalidade do vegetarianismo, exponho algumas considerações. Ironia similar à de Watson eu pude presenciar em alguns momentos de trabalho de campo, nos quais se dizia que “peixe não dá em árvores”. O que estava sendo sugerido era que ser vegetariano implicaria em não comer *qualquer* tipo de carne de animal. Tal ênfase ainda existe porque pessoas que consomem peixes ou “frutos do mar” eventualmente se dizem vegetarianas. A frase visava, portanto, evidenciar a incongruência da atitude. E, seja porque o peixe é um dos animais mais distantes em relação ao homem (uma carne sem sangue, uma pele com escamas, um ser que não emite som) seja por outros fatores, o fato de existirem pessoas

68 Id, 1944, p. 02

69 Não é clara a escolha do nome vegan, mas o autor menciona que, uma vez que já havia criado o nome do periódico como *Vegan News Magazine*, o termo vegan passaria a ser associada a esta nova dieta. *Vegan* era um nome simples, curto, e fácil de reproduzir e datilografar nos próximos periódicos, como menciona o autor, na página 02 do referido documento.

70 Id, 1944, p. 03

vegetarianas que comem peixe faz da expressão “peixe não dá em árvores” uma espécie de recurso social para demarcar uma vez mais as fronteiras, nem sempre respeitadas, que delimitam o que não se deve ingerir, de acordo com a moral compartilhada.

Assim, a disputa retórica evidencia a dificuldade de se definir algumas atitudes. O que comer? A fronteira que separa semioticamente uma ostra (um “fruto do mar” e um animal) de um cogumelo (“fungo”, não-animal), por exemplo, não é tão evidente quanto a que separa uma vaca (animal) de uma abelha (animal). E, se para a maioria das pessoas um inseto pode ser rigidamente separado de um mamífero, não o é para veganos, que se recusam a comer mel, assim como se recusam a tomar leite. Sem dúvida, e em meu campo de observação isso se mostrou bastante recorrente: é a voz da ciência, mais particularmente da biologia, que define a fronteira entre o que é considerado “animal” ou “vegetais e fungos” (não-animal).

Mas, em geral, os comedores de peixe não estavam presentes nos congressos e encontros vegetarianos que participei (ou não se manifestaram), sendo notados apenas nas falas de alguns membros. A maior tensão que presenciei no campo, ou seja, nos momentos em que muitos vegetarianos estavam juntos, foi a tensão entre os “lactos e ovo-lactos” e os veganos. Tensão esta que parece também nortear o texto de Watson.

Se Watson afirma que “*man's anatomy is unquestionably frugivorous*”⁷¹, atualmente, o argumento que sugere que a anatomia e a fisiologia humana são melhores adaptadas aos frutos e aos vegetais permanece na fala de muitos vegetarianos, que se apoiam em evidências supostamente científicas, que naturalizam o vegetarianismo. O tamanho e o formato da arcada dentária (dentes retos e não afiados), assim como o tamanho do intestino sugerem uma anatomia similar a de animais herbívoros. Ou seja, dentro de um imaginário pseudo-científico, argumenta-se que a ausência de dentes afiados contraria a possibilidade de que os primeiros humanos, como os animais carnívoros, pudessem rasgar o couro de um animal ou “triturar sua carne fresca” com os dentes. Um mau uso da teoria da evolução culminaria na interpretação de que nossos dentes, predominantemente largos (com exceção dos caninos, bem menos evidentes que os outros dentes mais largos que possuímos, diferentemente dos caninos de carnívoros) “melhor trituram as raízes e as sementes”, nos primórdios da história dos homínídeos. O intestino prolongado, dizem, é melhor adaptado para digerir vegetais (assim como vacas, cavalos e outros animais herbívoros, os

71 Id. Ibidem.

humanos possuem intestinos de alguns metros). Já os animais carnívoros, dizem alguns vegetarianos, têm intestino pequeno e uma digestão rápida, uma vez que a carne, dentro do corpo humano por muitas horas, “apodrece”.

Essa retórica, que visa naturalizar o vegetarianismo, por outro lado, não é aceita em ambientes de discussões mais aprofundadas, pois o argumento da naturalidade pouco efeito tem para pessoas que, não enxergando suficientes “provas”, o rejeitam (sem, no entanto, romper com a lógica que legitima tal argumentação, ou seja, continuam na busca por provas científicas que reafirmam o vegetarianismo). Outros percebem o argumento como algo pouco relevante: humanos são vistos como seres que se adaptam a muitas situações e se desenvolvem de acordo com suas supostas *escolhas* e menos por determinismos biológicos. Nessa segunda acepção, a moralidade torna-se mais importante que o fenômeno biológico (contornado pela civilização, através de avanços tecnológicos, por exemplo⁷²).

Como argumento contrário ao vegetarianismo, outra narrativa interessante (e bastante recorrente no embate teórico entre vegetarianos e não vegetarianos) é a que defende que o cérebro humano se desenvolveu e ganhou volume (ou massa cinzenta) porque o homem começou a ingerir uma quantidade grande de proteínas (contidas nas carnes), ao invés de continuar como “coletor de alimentos”. O mito do “homem pré-histórico caçador”, um ser mais animalizado que passou a desenvolver tecnologias e a cozer seus alimentos devido à prática da caça, perpassa um imaginário mais ou menos compartilhado por muitas pessoas (embora esteja sendo colocado em xeque por alguns estudos arqueológicos, um dos quais sugere a hipótese de que, na realidade, os primeiros hominídeos eram ladrões de carniça, e portanto mais similares a urubus do que a leões (Ingold, 1988).

Assim, na tentativa de naturalizar a dieta, alguns vegetarianos se apoiam no que consideram uma “dieta original”. Entretanto, paradoxalmente, quando o foco é “mudar o futuro”, o passado e o presente carnívoro tornam-se bárbaros e não suficientemente civilizados (nesse sentido, mais “primitivos”, quando o termo é usado de modo pejorativo). E o vegetarianismo, ao contrário, representaria uma evolução, um afastamento da selvageria (e menos um retorno ao passado mítico). Do lado oposto, os argumentos pró-carne também apresentam o movimento do resgate ao passado para justificar as escolhas do presente, remontando um passado de evolução da

72 “Suplementos alimentares” já existentes, como vitaminas e minerais em cápsulas, reforçam tal pensamento, que se afirma através da percepção de uma adaptabilidade humana, via tecnologia.

espécie (e o aumento cerebral), via ingestão de carnes. Ambos os discursos, ao mesmo tempo em que naturalizam uma dieta, universalizam as escolhas de quem os proferem, reinventando o passado, e justificando o presente.

1.8. Mudanças

“Eu mudei no meu consumo, na minha alimentação, eu mudei na minha postura de vida, no meu relacionamento com as pessoas, no meu entendimento de mundo. Eu já tinha uma busca espiritual (...). Eu tenho minha espiritualidade. Mas a causa animal só acrescentou. Então assim, na realidade eu acho que eu tive uma mudança muito significativa e muito grande (...) minha vida se divide em antes dos meus animais e depois. Até então tinha sido uma coisa mais intelectual, menos pessoal e menos, talvez, espiritual”. (S.)

“O vegetarianismo mudou minha relação com a comida, pois antes eu não dava nenhuma importância ao ato de comer” (T.)

“Eu mudei cem por cento, mentalmente, corporalmente, os interesses, minhas relações, fiz amizades incríveis, troco ideias muito diferentes, etc (...) Todas as possibilidades naturebas que se abriram, as diferentes vitalidades, etc”. (D.)

“Muda tudo, muda parâmetro, muda a forma de vida, a forma de pensar, os lugares que você vai, muda a maneira como você se relaciona com seus amigos. A gente não faz as mesmas coisas que antes, de fato. Os meus amigos respeitam muito e um deles já me ouviu tanto, já aprendeu tanto, é bem legal... É legal perceber como eles mudam também. Ele não vai mais em rodeio, não come mais tanta coisa. Tem também umas “saías justas”, família é mais difícil, no meu caso... Pra alguns, não entra na cabeça; é difícil pro meu pai, que tem casa no sítio, isso não entra na cabeça dele”. (R.)

Vegetarianos pretendem subverter uma série de tradições culturais, a partir de um processo de questionamento de seus hábitos e da concomitante construção de modos de vida alternativos. Muitos concluem, baseados em suas próprias experiências, que seria, sobretudo, o desconhecimento em relação à violência dentro da indústria de carne, de ovos e de laticínios, seja no momento da morte de tais seres, seja durante a vida de confinamento, o que tornaria possível a continuidade de seu consumo. A partir desse pressuposto, os ativistas trabalham para conscientizar e sensibilizar o público em relação à miséria dos animais de corte e em outros contextos, usando imagens e filmes. O choque moral (James Jasper, 1992, 1995) que os filmes proporcionam torna-se recurso interessante para a visibilidade da causa, embora, por vezes,

espantem os mais sensíveis.

Se na época em que Watson redigira a carta eram 25 os membros da *Vegan Society*, atualmente estima-se milhares (alguns dizem milhões) de veganos e vegetarianos ao redor do mundo.

Em 1994, cinquenta anos depois da criação da *Vegan Society*, é instituído o Dia Mundial Vegano: o primeiro dia do mês de novembro (dia de fundação da *Vegan Society*). Hoje, há sociedades veganas em outros países: a *American Vegan Society*, a *Vegan Society of Australia*, assim como já existem sociedades veganas na Índia, no Canadá, na Espanha, no Japão, na Indonésia, entre outros locais e, mais recentemente, a Sociedade Vegana, no Brasil, da qual pude assistir, pessoalmente, à fundação no dia 19 de março de 2010, que ocorreu em clima de curiosidade, expectativa e, como de costume, debates intensos.

Mas é para muito além dessas instituições que o veganismo se desenvolve. Sem dúvida, a própria história do veganismo no Brasil mostra-se por vezes entrelaçada à história de movimentos humanistas no passado, ou movimentos libertários no presente, como vou narrar a seguir, entre indivíduos que cotidianamente constroem modos de vida, através de uma articulação em rede de apoios mútuos. Passo agora para a narrativa de um movimento contemporâneo de direitos animais.

Capítulo 2. Movimento contemporâneo de libertação animal e o surgimento de uma rede em contexto brasileiro

2.2. Formação do Grupo Oxford e antecedentes

Se a década de 1940 pôde representar um dos marcos na história da emancipação dos direitos animais, a partir da elaboração do termo *vegan* (o qual torna-se hoje uma das bandeiras do movimento político pelos direitos animais), na década de 70 vislumbramos um evento de importância análoga. Como procurei mostrar, a fundação da primeira sociedade *vegan* buscou redefinir os contornos do vegetarianismo e apontou para uma outra prática que, se disseminada, mudaria a maneira de muitos sujeitos se relacionarem entre si: humanos prescindiriam do uso de corpos animais para viver de modo adequado a um certo desenvolvimento moral.

Na década de 70 do século XX⁷³, o filósofo australiano Peter Singer, juntamente com o psicólogo britânico Richard Ryder⁷⁴, com o teólogo britânico Andrew Linzey (e posteriormente também com o filósofo estadunidense Tomas Regan), formaram o Grupo Oxford, um grupo de estudos da universidade inglesa e cujo propósito era o de questionar filosoficamente e cientificamente o *status* moral dos animais não-humanos (inferiorizado em relação ao dos seres humanos, dentro de uma tradição da filosofia ocidental⁷⁵).

73 Ou no final dos anos 60, de acordo com outras fontes: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/194023/ethics> (*Encyclopedia Britannica Online*). Já o texto de Sônia Felipe, menciona os anos 70 (2006, p. 209) como início do grupo Oxford.

74 O já mencionado criador do termo “especismo”, hoje largamente utilizado pelos veganos.

75 Segundo Sônia Felipe (2006), “Peter Singer, em *Ética Prática*, ao defender que os animais dotados de sensibilidade e consciência, animais sencientes, sejam tratados com o mesmo padrão de respeito dispensado à dor e ao sofrimento de seres da nossa espécie, propõe a expansão do círculo da moralidade para incluir interesses até então considerados exclusivos dos membros da espécie humana. O princípio da igual consideração de interesses semelhantes, proposto por Peter Singer, funda-se sobre o argumento de que as diferenças na aparência são irrelevantes à experiência da dor, como algo intrinsecamente mau para quem a sofre. (...) Tom Regan, em *The Case for Animal Rights* (A questão dos direitos animais), ao propor que todos os animais sujeitos-de-uma-vida sejam reconhecidos como sujeitos de valor inerente, e, por essa razão, incluídos no âmbito da consideração moral (...) [P]ara além da aparência exterior ou da configuração biológica do animal humano e não-humano, há interesses comuns a todas as espécies animais, que a ética não pode discriminar. Richard D. Ryder, por sua vez, autor do conceito especismo, com o qual designa a prática humana de discriminar a dor e o sofrimento dos animais, pelo fato de não terem nascido com a configuração biológica da espécie humana, enfatiza a tese central de Primatt, de que 'dor é dor', não importa quem a sinta. A natureza da dor, inevitavelmente, para o sujeito *dorente* ou *sofrente* (dois termos criados por Ryder), é má. Ryder reafirma, em *Political Animal*, a necessidade de se estabelecer deveres morais negativos, de não-maleficência, para os humanos, para contemplar os interesses de sujeitos *dorentes*, não-humanos. Nessa perspectiva, em vez de se continuar a defender uma liberdade ilimitada, para os humanos, de tratar animais como se fossem coisas, das quais podem apropriar-se e dispor, deve-se estabelecer limites à liberdade dos seres humanos, impondo-lhes tantas restrições quantas forem necessárias à

Paralelamente ao contexto inglês, os EUA e outros países de língua anglo-saxã tornam-se foco de maior difusão do vegetarianismo e das ideias sobre direitos animais. Poucos anos antes do surgimento do grupo Oxford, em 1953, é fundada a *World Federation for the Protection of Animals* (WFPA). Posteriormente surge a *International Society for the Protection of Animals* (ISPA), em 1959. Ambas se unem em 1981 para formar a *World Society for the Protection of Animals*, conhecida como WSPA pelo mundo e presente também em contexto brasileiro. Já no ano de 1954, é criada a *Humane Society of the United States*, atualmente com membros no Brasil, que promovem palestras sobre bem-estar animal em congressos sobre agropecuária e meio ambiente.

Ambas as entidades (WSPA e *Humane Society*) não divulgam o vegetarianismo formalmente e a primeira promove campanhas de conscientização para métodos de abate humanitário, que promovam a minimização da miséria dos animais. A segunda também faz campanhas de melhoria das condições de animais para criação (apoia, por exemplo, o fim de gaiolas de bateria⁷⁶ e as chamadas celas de gestação⁷⁷). Atualmente, tais entidades são importantes referências não apenas dentro da defesa animal, mas também repercutem em uma sensibilidade mais geral que condena os abusos em relação aos animais.

A década de 60, que antecede o já mencionado grupo Oxford, é marcada por alguns outros fatos considerados relevantes: em 1961, três organizações antivivisseccionistas britânicas (*British Union for the Abolition of Vivisection*, *National Antivivisection Society* e a *Scottish Society for the Prevention of Vivisection*) fundam a *Lawson Tait Trust* para estimular e financiar as pesquisas científicas que não utilizassem animais para se desenvolver.

É também na década de 60 que é fundada a *American Vegan Society*, por Jay Dinshah, para promover o veganismo. Interpretado como uma noção que aponta para a rejeição constante da violência e para o respeito à toda forma de vida, atualmente, o princípio *ahimsa*⁷⁸, termo hindu, é destacado no site da entidade. Recorrente nos ambientes dos encontros congressos, *ahimsa*

proteção da vida, da integridade física e emocional, e do direito de mover-se para prover-se com bem-estar no ambiente natural e social, de cada espécie animal” (Id, 2006, p. 211).

76 Ver nota 54.

77 “Durante os seus quase quatro meses de gestação, milhões de porcas reprodutoras estão rotineiramente confinadas em celas de gestação, jaulas individuais com chão de concreto e cercadas de metal, medindo 0,6 m (2 pés) de largura por 2,1 m (7 pés) de comprimento, apenas um pouco maior que o animal, e tão severamente restritiva que a porca é incapaz de se virar. No Brasil, grande parte dos 1,5 milhões das matrizes da suinocultura industrial está mantida em celas”. Disponível em: <http://www.confinamentoanimal.org.br/fique-por-dentro/celas-de-gestacao-porcos.asp>

78 Ver nota 39

também pode se relacionar a ambientes de contestação cultural, por exemplo, a posturas dentro movimento *hippie*, no contexto da década de 60, no qual a guerra entre EUA e Vietnã gerava uma contra-cultura de paz no mundo. Alguns sujeitos seguiram um modo de vida frugal, sem excessos de consumos e de bens materiais, buscando também uma aproximação com a natureza. Nesse ambiente, noção de “comunidades alternativas” começava a se espalhar.

Em diversos países americanos e europeus, as ecovilas⁷⁹ (atualmente “comunidades rurais” também é um termo usado em contexto brasileiro) também se associam ao vegetarianismo, na medida em que, por questões ambientais, espirituais, os sujeitos praticam a produção de alimentos para subsistência, baseada em uma dieta vegetal. No Encontro Nacional de Comunidades Alternativas (ENCA), que ocorre anualmente em comunidades dentro do Brasil, a comida compartilhada é vegetariana. Mas muitos outros tipos de dieta são praticados ali: crudivorismo, frugivorismo, macrobiótica, sobre as quais falarei no próximo capítulo.

Certos eventos relevantes, nos quais o vegetarianismo aparece, indicam-nos uma expansão na América do Sul, nas décadas de 70 e 80: atualmente, tem-se notícia de pelo menos seis Congressos Vegetarianos Latino-americanos, ocorridos respectivamente na Venezuela, 1972 (1o CVLA); Colômbia, 1974 (2o CVLA); Chile, 1976 (3o CVLA); México, 1978 (4o CVLA); Brasil, 1980 (5o CVLA); Chile, 1981 (6o CVLA).⁸⁰

2.2. A obra *Animal Liberation* e as discussões posteriores a ela, sobre direitos animais

Fruto do grupo Oxford, publicado em 1975 e de autoria do filósofo Peter Singer, o livro *Animal Liberation* torna-se uma importante referência na história de defesa animal. Foi ao ler um dos livros de Singer que Henry Spira⁸¹, ativista belga, que viveu em Nova York, inspirou-se na sua luta contra a vivissecção na década de 80.

O termo “libertação animal” (ou *animal liberation*) representa hoje o nome de um movimento global vegetariano. A obra homônima fora uma denúncia contra os abusos de animais utilizados, por exemplo, como alimento ou como cobaias de experimentos científicos. Baseada

⁷⁹ Ver nota 15.

⁸⁰ Retirado do relatório anual de 2008 da Sociedade Vegetariana Brasileira, disponível em: http://www.svb.org.br/vegetarianismo/index.php?option=com_content&view=category&id=62:relats-anuais&Itemid=55&layout=default Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

⁸¹ Ativista a respeito do qual dedico algumas considerações no capítulo quarto.

em reflexões éticas e em princípios filosóficos do utilitarismo, tornou-se referência dentro de uma causa política que aos poucos se formava. Em seu livro *Ética Prática* (1993), Peter Singer cita Jeremy Bentham:

Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos dos quais jamais poderiam ter sido privados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é motivo para que um ser humano seja abandonado, irreparavelmente, aos caprichos de um torturador. É possível que algum dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação dos *sacrum* são motivos igualmente insuficientes para se abandonar um ser sensível ao mesmo destino. O que mais deveria determinar a linha insuperável? A faculdade da razão, ou, talvez, a capacidade de falar? Mas para lá de toda comparação possível, um cavalo ou um cão adultos são muito mais racionais, além de bem mais sociáveis, do que um bebê de um dia, uma semana, ou até mesmo de um mês. Imaginemos, porém, que as coisas não fossem assim; que importância teria tal fato? A questão não é saber se são capazes de raciocinar, ou se conseguem falar, mas, sim, se são passíveis de sofrimento. (SINGER, 1993, pp. 66-67)

Jeremy Bentham (1748-1832) escreve o trecho destacado por Singer na já mencionada obra *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (referido no capítulo 1), no ano em que se inicia a Revolução Francesa. A reflexão a respeito de uma ética que apenas seria suficientemente refinada quando o ser humano aplicasse o princípio da igualdade na consideração moral a todos os seres capazes de sofrer, já encontramos, segundo Sônia Felipe, na obra de Humphry Primatt, que escreve na década anterior a respeito do dever humano de compaixão para com todos os seres em condições vulneráveis à dor e ao sofrimento. Tal pensamento se encontra na obra *A Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of Cruelty against Brute Animals*, do ano de 1776, ano em que

os norte-americanos proclamam a igualdade e a liberdade como princípios norteadores da ordem política em seu país, e declaram que o poder do Estado e interesses privados não devem ser colocados acima do direito de cada homem à vida, à liberdade, e à autodeterminação na busca da própria felicidade. (FELIPE, 2006, p. 208)

Tais fatos do século XVIII nos indicam um momento permeado por mudanças sociais e econômicas que caminharam junto com questionamentos de ordem moral daqueles que vislumbravam possibilidades de mudanças sociais mais amplas, em nome da liberdade e da igualdade. Singer, por sua vez, escreve em um momento do século XX, no qual outros movimentos sociais e libertários começam a (re)surgir com mais força: feministas, ambientalistas, movimento de contra-cultura, movimento hippie. Em contextos latinos, presenciamos uma época de ditaduras, que desencadeiam manifestações e reações mundo afora. Um período pós-guerra mundial e de intensa reivindicação por liberdade, seja “democrática”,

através de regimes políticos que garantem direitos por lei, seja “revolucionária”, em termos de uma libertação para além da esfera jurídica estatal – caso dos socialistas, anarquistas e dos movimentos de contra-cultura.

A partir do resgate do utilitarismo filosófico de Jeremy Bentham, Singer pôde organizar as ferramentas conceituais para a construção de sua ética. O princípio utilitário da “igual consideração de interesses”, central em sua filosofia, pressupõe uma igualdade no processo de julgamento de cada situação, que considerará os diferentes interesses individuais em jogo, dando o mesmo peso aos interesses similares, ou seja, que trazem o mesmo *quantum* de benefícios, independentemente da espécie dos indivíduos envolvidos na situação.

Para compreender o conceito de igual consideração de interesses, da filosofia singeriana, outro conceito se faz necessário, para a construção do argumento: o conceito de *senciência*. Senciente é aquele que tem capacidade de sentir. Não há um pressuposto de um alto grau de inteligência que possibilitaria uma capacidade de compreensão simbólica mais complexa ou um comprometimento mais profundo com os deveres morais. Em outros termos, o interesse de um indivíduo, na concepção utilitarista, é mensurado por sua capacidade de sofrer ou de ter prazer.

É pressuposto que animais têm interesse em não sofrer, em não morrer e em viver com liberdade de movimento. Igualados moralmente por Singer a crianças pequenas, os animais seriam seres dignos de consideração moral. Os interesses deles, portanto, se vinculariam a uma ética que visa maximizar a felicidade (associada ao prazer e à sensação de bem-estar e conforto) e minimizar os sofrimentos físicos e as aflições. Assim, “direitos” prescindiriam, pelo menos aparentemente, do exercício de deveres, nos casos específicos dos animais e de crianças pequenas.

Há vastos argumentos vegetarianos em torno da sentiência, embasados na etologia, na primatologia, na psicologia behaviorista, na fisiologia animal. A partir da observação do comportamento animal e de suas atividades fisiológicas, os estudos científicos podem conformar os argumentos vegetarianos. A constatação dos sentimentos de dor ou de prazer, oriundas destas observações científicas, se sustenta na hipótese de que organismos semelhantes têm não apenas reações semelhantes, mas também sentem de maneira similar.

Singer também procura demonstrar a sentiência animal, através de constatações científicas, como a existência de sistema nervoso para que se possa sentir dor, e também certo grau de inteligência para que se possa sentir aflições (sofrimento psíquico) e, no limite, para que se possa

ter consciência de sua própria dor. No caso de animais como mamíferos e aves, o autor supõe haver uma capacidade de discernimento e de expectativas em relação ao futuro (o que se pode se associar à memória, ao desejo, a pequenos planejamentos e associações, assim como à frustração e ao medo, ou seja, pressupõe um sofrimento um pouco mais duradouro que dores momentâneas, e uma complexidade talvez existente entre outros animais que possuam sistema nervoso menos “desenvolvido”, como moluscos e alguns invertebrados)⁸².

A ideia de hierarquizar os seres segundo seu grau evolutivo se atrela à necessidade da interdição do uso de seus corpos (supostamente, um ser mais evoluído é capaz de sofrer mais). No entanto, tal sistema de classificação pode gerar um sentimento contrário ao pressuposto de igualdade em que o pensamento vegetariano costuma estar embasado. Nesse sentido, a afirmação de Gary Francione (teórico da causa) sobre o conceito de pessoa (“qualquer ser senciente”, como vou expor adiante) pode soar mais interessante aos ouvidos veganos que a noção de Singer, que abarcaria apenas alguns animais evolutivamente superiores, como mostrarei. A hierarquização, que, por sua vez, pode servir como guia de conduta humana no trato com seres, sugere a influência do pensamento de Bentham na filosofia singeriana, baseada em uma hierarquia de valores:

Em sua hierarquização de valores, Bentham dispunha os interesses humanos em uma posição de superioridade em relação aos dos animais, o que justificava, em seu entendimento, a alimentação carnívora. Entretanto, na condição de alguém que (...) amava os animais, o grande filósofo utilitarista considerava injustificável a tortura de animais, um direito que os seres humanos não deveriam ter (Maehle & Tröhler, 1987: 38). Comparando a situação dos animais na Inglaterra à dos escravos negros em outros países, Bentham elaborou um discurso abolicionista vigoroso. (CARVALHO, 2010, p. 33)

Steven Wise, advogado e teórico da causa, faz uma crítica em relação retórica do direito (utilizada especificamente por Gary Francione) que procuraria instituir direitos ao “animal” como uma categoria demasiada ampla para a prática da defesa jurídica, através da qual encontraria obstáculos:

Wise observa que propor direitos legais para todos os animais, como a Biologia os define, seria uma

82 É perceptível que muitos animais (sobretudo mamíferos e aves, mas também moluscos, como polvos ou lula) demonstram inteligência. Não por acaso insetos, moluscos e invertebrados em geral e todos os organismos animais que não possuem um sistema nervoso complexo geram polêmicas discussões dentro do campo vegetariano. Algumas pessoas, por exemplo, não vêem problema em matar baratas e pernilongos. Mas outros, em benefício da dúvida, não o fazem. Alguns, por perceberem reações de fuga e suporem medo nestes pequenos animais, inferem que sejam capazes de sentir e por isso não os matam. Tais questões de ordem práticas são discutidas em e-mails e através de enquetes, como a seguinte: “você mata barata?” na lista de discussão virtual *Veg-Brasil*, sobre a qual discorrerei mais adiante.

dificuldade enorme, para não dizer uma impossibilidade jurídica. Mas se a Ética Animal deve atribuir direitos tanto a chimpanzés quanto a mosquitos, é provável que a nenhum animal seja atribuído direitos legais nos nossos tribunais. (NACONEY, 2009, p. 19)

Nesse sentido, a esfera legal, baseada em situações específicas, parece impor aos ativistas uma hierarquização valorativa dos seres. E o refinamento dos argumentos parece caminhar junto ao desenvolvimento de um sistema legal, que abarque esses novos sujeitos em um estado de direito. Singer é apenas um dos teóricos que colabora para esse esforço, aos fazer ponderações sobre o valor da vida dos animais.

Segundo seus argumentos, baseados na zoologia e na etologia, alguns animais apresentam uma complexidade neurológica (que indica inteligência, aprendizado e, portanto, memória e expectativas). Devido à existência da noção de passado e de futuro, matá-los seria frustrar-lhes desejos de realizar ações futuras, as quais poderia vir a gozar. Um cachorro ou um gato, por exemplo, esperam ansiosamente a comida e podem dar sinais aos donos que comuniquem esta vontade. Não apenas mamíferos terrestres ou cetáceos (como golfinhos), que costumam ser os mais admirados por um público televisivo, mas, inclusive, grandes moluscos como polvos e lulas, além de pássaros (papagaios, mas também espécies menores não domesticadas) demonstram inteligência e alta capacidade de aprendizado.

Outro exemplo recorrente na fala de veganos sobre a expectativa de futuro por parte dos animais é a interpretação do comportamento das vacas, nas cenas de vídeos sobre matadouros: ao verem as companheiras sendo mortas, as vacas que se encontram em uma etapa anterior do processo de abate recuam, aparentando fugir do local, inutilmente. Alguns interpretam que o cheiro do sangue e não apenas a imagem de um semelhante sendo morto confere temor às outras, que apresentam sintomas como taquicardia, dilatação das pupilas e tentativa de fuga. Nesse sentido, há uma associação entre sofrimento e inteligência ou reconhecimento de perigo. Assim, a suposta capacidade de “sofrer mais” é associada à observação do comportamental padrão do animal nas situações mencionadas.

A postura de hierarquização, no entanto, parece confrontar uma perspectiva holística, preocupada em enfatizar o “valor intrínseco” de cada ser, independentemente de sua espécie. A noção de biocentrismo, já usada por advogados, e a influência do pensamento sistêmico (Capra, 1987), assim como da chamada ecologia profunda (ou *deep ecology*), tendem a dissipar as fronteiras, não apenas dentro do reino animal, mas entre todos os seres vivos ou inanimados. No

entanto, a perspectiva do direito, que surge de uma tradição individualista (iluminismo) precisa da permanência de certas fronteiras, para se definir *quem* é sujeito de direito.

Um questionamento comum às teses dos direitos animais reside na noção de que um animal não-humano não poderia ser considerado um sujeito moral, uma vez que, supõe-se, não compreende um princípio ético. Em outras palavras, um indivíduo que não parece exercer *deveres* não poderia ter *direitos* (termos que surgem mais claramente em obras posteriores às citadas de Singer, a partir de autores como Tom Regan e Gary Francione). Tal afirmação (refutada anteriormente pela ideia de que, tal como crianças pequenas, os animais teriam direitos garantidos prescindindo de deveres) é bastante frequente na fala daqueles que não vislumbram a ideia de direito animal parece pouco atenta às relações existentes entre humanos e animais. E, mesmo que não aceitemos a comparação entre seres sencientes de espécies distintas, na tentativa de instituir direitos básicos similares, é preciso ponderar que os comportamentos humanos e animais são, por um lado, convencionais e, por outro, imprevisíveis. A existência de uma ética alargada pode visar, nesse sentido, a amenização de conflitos (sobretudo os mentais, dos humanos – seres, esses sim, que interpretam de modo mais profundo os signos, as palavras). Por consequência, poder-se-ia vislumbrar uma melhoria nas relações dos humanos com o mundo ao seu redor, inclusive com os seres cognitivamente mais próximos a eles (os animais).

Concomitantemente ao livro de Singer, surgem outros pensamentos que visam superá-lo. Tom Regan faz a seguinte crítica em relação ao utilitarismo filosófico de Singer: se no utilitarismo, uma ação é moralmente correta se tende a promover a felicidade e condenável se tende a produzir a infelicidade, considerada não apenas a felicidade do agente da ação mas de todos os afetados por ela, em um cálculo que procura maximizar a felicidade e reduzir o sofrimento, importa menos o indivíduo afetado, do que o *quantum* de felicidade “em si”, ou seja, a totalidade de felicidade, independentemente de quem seja. Se por um lado democrático, por outro, tal pressuposto gera alguns problemas práticos. O psicólogo e colega de Singer, Richard Ryder (2005), nos esclarece os limites de seu utilitarismo com a seguinte ilustração do problema de tal filosofia pragmática: de acordo com a lógica presente no utilitarismo defendido, um estupro coletivo poderia ser aceito se a ação dos estupradores totalizasse “mais prazer” do que o sofrimento da mulher vítima da tortura⁸³. Entretanto, a situação hipotética mencionada não

83Disponível em <<http://www.guardian.co.uk/uk/2005/aug/06/animalwelfare>> Acesso em: 30 de abril de 2009.

vislumbra a possibilidade de certos acontecimentos posteriores: o confronto, por exemplo, entre os agentes da ação criminosa e uma moralidade disseminada que condena tal postura; as agitações mentais da própria vítima e o desencadeamento de ações reativas que agitariam também os ambientes pelos quais passa, entre outras tantas possibilidades desastrosas frente a uma situação passada dificilmente bem interpretada pelos envolvidos. (Ou seja, no fundo e a partir de uma visão mais abrangente, a situação do estupro coletivo ainda causaria mais infelicidades que prazeres).

Mas, se o cálculo utilitário pode parecer problemático em certas situações, ele mostra-se interessante em outras, como é o caso da castração de animais. Apesar da castração representar uma violação ao indivíduo animal, em termos utilitários pode ser mais razoável aos ativistas evitar que os animais se reproduzam em um ambiente que se mostra hostil a eles. A postura de castração (praticamente um consenso entre os ativistas e protetores de animais) implica em “minimizar o sofrimento futuro de milhares de animais, que estariam abandonados”, uma vez que a superpopulação de gatos e cachorros nas ruas é um sério problema com o qual os protetores lidam durante suas vidas.

Para o filósofo Tom Regan, e para além da concepção utilitarista de Singer, os seres têm um *valor inerente*. A ética centra-se menos no número de seres que sofrem ou no grau de sofrimento envolvido em cada situação, como em Singer, e antes no valor dos indivíduos – sobretudo dirige-se àqueles que Regan denomina sujeitos-de-uma-vida. Diferentemente de plantas (alteridade emblemática na discussão vegetariana), para Regan, animais são, como os humanos, sujeitos-de-uma-vida ou, nas palavras de Gary Francione, são pessoas, *status* que Singer já conferia a certos animais, no seguinte trecho:

A palavra pessoa tem origem no termo latino que remete a uma máscara usada por um ator no teatro clássico. Ao usarem máscaras, os atores davam a entender que representavam um papel. Com o passar do tempo, “pessoa” passou a designar aquele que desempenha um papel na vida, alguém que é um agente. Segundo o dicionário Oxford, um dos significados correntes do termo é o de ser “autoconsciente ou racional”. Este sentido tem antecedentes filosóficos claríssimos. John Locke define uma pessoa como “um ser pensante e inteligente dotado de razão e reflexão, que pode ver-se como tal, a mesma coisa pensante, em tempos e lugares diferentes”. (SINGER, 1998, p. 97)

Esta breve descrição sobre a origem do termo pessoa aponta para a consideração moral que o termo adquire, deslocando-se de seu sentido literal (máscara) para se reportar a um *status* do agente (o sujeito) que a usa, como já notara o antropólogo Marcel Mauss (2003) – máscara ou

persona adquire, portanto, um significado mais amplo, atrelado ao uso social e à conotação moral de sujeitos que agem através de papéis socialmente construídos e disputados. Singer propõe, então, uma definição de pessoa que englobe moralmente alguns *outros* seres, além do humano. “Ser racional autoconsciente” (Id., 1998, p. 97) é uma acepção na qual estariam contemplados, por exemplo, chimpanzés e outros mamíferos. Já na concepção de Gary Francione (2006), apenas a característica da senciência bastaria ao indivíduo para ser considerado uma pessoa.

No caso de Regan, diferentemente de Singer, o embasamento ético não é supostamente centrado no questionamento sobre “se os animais podem sofrer” e as vastas implicações de posturas humanas frente a esse questionamento. Regan pergunta “se os animais seriam sujeitos-de-uma-vida?”. Nesse sentido, a noção de pessoa em Regan se manifesta da seguinte forma: ser sujeito de uma vida significa ser consciente de que há uma vida própria a ser vivida. Animais têm uma biografia, uma história, um passado. Nesse sentido, são sujeitos de uma trajetória subjetiva. Entretanto, como definir *quem* são os seres assim considerados?

Transcrevo de um trecho da entrevista feita a Tom Regan, por Karin Karcher, David Olivier e Léo Vidal, e publicada no *Les Cahiers Antispecistes*, revista eletrônica francesa, traduzida para o português:

Karin Karcher: Tenho (...) uma questão teórica, sobre a filosofia dos direitos dos animais. No centro de sua teoria encontramos a questão do valor inerente dos indivíduos. Tenho um problema relativo a este tema. Você não faz este valor proceder de capacidades particulares, você não diz: “O valor inerente deriva do fato de todos os sujeitos-de-uma-vida possuir certo tipo de racionalidade, ou de consciência de si”. Isso porque você deseja evitar cair no “erro naturalista”. Então, de onde vem o valor inerente? Você diz que é uma suposição teórica. Para mim isso é problemático.

Tom Regan: (...) Defendo os direitos dos animais levando em consideração um indivíduo mamífero normal, com a idade de um ano ou mais. Mas é evidente que eu não considero que seja necessário que ele tenha um ano para começar a ser sujeito-de-uma-vida. Simplesmente deixo a discussão para depois, a discussão sobre onde colocar a fronteira entre os que são sujeitos-de-uma-vida e os que não o são. Para uma ostra ou um besouro, não acho que tenhamos argumentos válidos que permitam qualificá-los de sujeitos-de-uma-vida; e formulamos a pergunta para sabermos se eles também têm um direito de serem tratados com respeito, não respondo nem em um sentido nem no outro.

K.K.: Mas ainda que o animal não seja sujeito-de-uma-vida não é verdade que isso não o torna menos capaz de sofrer?

T.R. : Creio que o mínimo que podemos admitir é que não devemos causar dor não necessária aos animais sensíveis, quer eles sejam ou não sujeitos-de-uma-vida. Assim deixamos em aberto a questão do que deve ser qualificado como sendo dor não necessária⁸⁴.

Percebe-se que é, sobretudo, a senciência que torna-se uma das bases sólidas na luta pelos

84 Disponível em <<http://www.cahiers-antispecistes.org/spip.php?article354>> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

direitos animais. Vimos que senciência embasa a noção de pessoa, para qualquer um dos filósofos mencionados, sobre a qual se baseia a ideia de direito⁸⁵. E outras noções como “interesse” também possibilitam a construção ética desses pensadores, como é o caso da teoria utilitarista singeriana, já exposta. Uma planta não teria interesse em viver; para ter interesse é preciso ser animal. Em geral, considera-se *interesse*, no discurso vegetariano, algo resultante do ser que é também um sujeito e um agente⁸⁶ que têm, portanto, algum grau de consciência e, por isso, capacidade de sofrer.

Inevitavelmente, dizem alguns, “todos matamos para viver” – vegetarianos supostamente matam plantas ao comerem suas raízes e mesmo os que vivem de frutas, matariam microorganismos ao ingerí-las. Mas essa seria uma maneira pouco atenta de definir a vida. Primeiro porque morte torna-se sinônimo de destruição, algo que ocorre em muitos momentos da existência de um organismo. Poderia um ser morrer sucessivas vezes? O que é morrer? Um segundo aspecto é a distinção entre dizer que devemos *evitar* mortes e sofrimentos e dizer que simplesmente não mata-se (ou não contribui-se para a transformação de) coisa alguma. Para os vegetarianos, é a morte de um ser senciente que deve ser observada. Aos que percebem a inevitabilidade da morte ou da finitude – ou, simplesmente, da mudança ou do rearranjo entre muitos elementos que se relacionam para conformar os seres – o vegetarianismo em si mesmo importa menos que a mudança profunda na maneira de se relacionar no/com o mundo, evitando primeiramente as formas mais grosseiras de violações dos diversos corpos (animais, ambientes, sociedades de quaisquer naturezas).

A aversão à morte, seja supostamente instintiva e/ou socialmente relevante para a propagação de certos tipos de indivíduos (organismos, espécies ou sociedades) também pode apontar para, no caso de humanos, uma não aceitação da dinâmica da vida. Portanto, mais do que reivindicar “direito à vida”, como fazem alguns abolicionistas, o discurso mais aceito é o de não tratar animais especificamente como “objetos” ou como “escravos”. E para isso, o veganismo torna-se uma postura política, que busca “uma nova relação entre os seres” do reino animal. Mas o direito à vida transforma-se numa bandeira quando se percebe que a morte de animais entra na

85 Pois para Singer, uma pessoa é *necessariamente* um ser senciente, e para Regan, um “sujeito de uma vida”, também é necessariamente dotado da característica da senciência. Para Francione, no entanto, dois termos torna-se sinônimos: pessoal é qualquer ser senciente.

86 A *agência* associa-se, no discurso vegetariano, à capacidade de mover-se. Embora uma planta se mova durante sua vida (verticalmente ao crescer e horizontalmente, através de raízes, galhos e copas), como não são movimentos captados ao olho humano, não são considerados “animados” (termo que explico no último capítulo).

categoria de “morte desnecessária”, associada a símbolos como “desfrute de uma vida”, “senciência”, “mamíferos”, entre outros.

Colocar a questão em termos de direito, no entanto, engendra uma discussão sobre a arbitrariedade da nova fronteira jurídica estabelecida: se humanos eram os únicos beneficiados pela garantia legal de direito à vida e a proposta é de que os animais seriam os novos sujeitos-de-direito (e já o são em leis específicas de diversos países, como o Brasil⁸⁷), por que outros seres, como as plantas, supostamente também não o seriam? Retorna-se à velha questão enfrentada atualmente pelos vegetarianos, sobre “porque pode comer alface e não pode comer vaca?”, satirizada pela fala de alguns.

Tal questão, a princípio resolvida pelo argumento da sentiência, estabeleceu a capacidade de sentir dor/prazer como delimitadora da legitimidade de quem recebe direito – o de não sofrer seria um direito dos seres sencientes. Mas e o direito de não morrer? Muitos argumentam que os animais “desfrutem sua vida”. Argumentam os vegetarianos que as plantas são movidas, por exemplo, a estímulos reflexos e que o impulso de vida que faz uma planta crescer não prova seu “interesse” em viver ⁸⁸.

Cora Diamond, segundo a interpretação de Tzachi Zamir, no artigo *How Reliable is Moral sensitivity?* (2010, p. 342), procura estender a consideração moral a todos os animais, rejeitando discursos baseados não apenas em direitos, mas em capacidades, em sofrimento, ou em interesses, pois afirma que as restrições de condutas humanas podem prescindir de tais abstrações. O exemplo que escolhe é bastante ilustrativo: enquanto humanos, nós nos abstermos de nos alimentar de outros seres humanos – e não porque eles teriam direito de não serem comidos, caso contrário poderíamos fazer isso depois que morressem. O horror ao canibalismo é, nesta perspectiva, análogo ao horror possível em relação ao consumo dos outros os animais. Para Cora Diamond, respeitar os animais, poupar-lhes uma existência de sofrimento e não matá-los significa, simplesmente, percebê-los, sob certos aspectos, como percebemos a nós mesmos.

Aos poucos, as discussões sobre matar ou evitar sofrimento no contexto da chamada

⁸⁷ Ver anexos.

⁸⁸ Se o argumento feminista, temerário à sacralização da vida e que pode levar o raciocínio à condenação do aborto, pode entrar em jogo na atmosfera vegana, a discussão da eutanásia entra no mesmo contexto, sobre a qual muitos opinam que, por piedade ou misericórdia, nesses casos, teríamos a “obrigação de matar” um ser aflito. Uma postura bem intencionada que, no entanto, também pode ser perigosa, por supor vontades que não necessariamente representam o sentimento de um ser.

libertação animal se complexifica publicamente quando outras ideias adquirem espaço. Nas décadas de 80 e 90 o movimento se uniu a uma larga variedade de grupos profissionais e acadêmicos, incluindo teólogos, juízes, físicos, psicólogos, psiquiatras, veterinários, patologistas e ex-vivisseccionistas⁸⁹.

Gary Francione, advogado norte-americano, foi um dos personagens que se destacou, em contexto brasileiro, aos disseminar as noções de direito animal e de abolicionismo no final da década de 2000. A partir da ideia de que deve-se abolir o status de propriedade dos animais não-humanos, o movimento se dividiu de modo mais claro. Como vimos no capítulo anterior, o vegetarianismo impõe várias reflexões e, para algumas pessoas, o uso dos animais não é, em si, condenável, se os tratarmos respeitosamente, sem lhes infligir sofrimento. Já para os chamados “francionistas” (e abolicionistas em geral), esta postura, atualmente rotulada “bem-estarista” (que procura respeitar o bem-estar, mas não abolir a exploração) é ilegítima, pois não atacaria “a raiz do problema”, perpetuando o uso de animais para fins humanos. Tal polêmica será abordada posteriormente, no capítulo 4, em que discorro sobre um dos grandes conflitos internos e dos novos rumos do movimento. A influência mais forte nos últimos anos de Francione no Brasil se deve às traduções de seus artigos e de trechos de seus livros para o português⁹⁰. O próprio Francione possui um blog (*Animal Rights: The Abolitionist Approach*⁹¹), no qual publica seus textos, expõe entrevistas e dissemina imagens de animais torturados pela indústria.

A seguir, discorro sobre outros temas que perpassam o movimento contemporâneo de libertação animal, para além dos debates dentro da chamada filosofia animalista.

2.3. Cultura ecológica e um novo modo de fazer política

O movimento ambientalista hoje repercute na atmosfera vegetariana. Já no período do pós-guerra percebe-se uma tomada de consciência sobre o fato de que seria possível “destruir drasticamente a vida do planeta”, incluindo nossa própria espécie. Explodem as bombas de Hiroshima e Nagasaki, a Europa se torna palco de manifestações pacifistas contra o uso da energia nuclear e, em 1986, o acidente na usina de Chernobyl acentua as perturbações.

89 Segundo Steven Wise, disponível em <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/25760/animal-rights>> último acesso em 2010.

90 Ativistas da Argentina e do Brasil uniram esforços para traduzir e divulgar as ideias do advogado pela internet.

91 O endereço do site é <<http://www.abolitionistapproach.com/>> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

A chamada “revolução verde” – assim denominada por aqueles que defendiam a rápida inovação tecnológica e o crescimento da agricultura dos países “em desenvolvimento” – se dissemina através de intensa mecanização, do uso de pesticidas e outros agrotóxicos obtidos a partir de elementos químicos excedentes na produção de armas nucleares do período das guerras. Assim, as imensas monoculturas, orientadas para a exportação, unidas ao crescimento populacional dos centros urbanos, que pressupõem desenvolvimentos nos sistemas ferroviários, rodoviários e industriais, cada vez mais intensos, aos poucos degradam ecossistemas, recursos hídricos, o solo e a atmosfera. A pecuária, sobretudo a de criação extensiva, torna-se uma das vilãs (caso notório em nosso território nacional) da devastação e poluição ambiental.

Unida à noção de “sustentabilidade” que surge mais tarde, a partir de uma percepção dos efeitos desastrosos da alta produtividade dos alimentos, aos poucos consolida-se um movimento em relação aos chamados “alimentos orgânicos”, livres de agrotóxicos e de transgenia (posteriormente mais frequentemente). O caso de produção familiar de plantio orgânico ora se contrapõe e ora se alia às produções orgânicas maiores, que abastecem grandes indústrias chamadas “ecologicamente corretas”. No primeiro caso, organizados em rede, famílias e comunidades se articulam em uma cultura de plantio sustentável e organizam feiras regulares ao unirem-se a consumidores que compactuam de certo estilo de vida “alternativo”.

Nas últimas décadas, o consumo de alimentos orgânicos se associou ao vegetarianismo, em continente europeu, onde o movimento orgânico é forte (Alemanha e França, por exemplo). Porém, há também os chamados bois orgânicos e as grandes empresas de frango orgânico, o que nos evidencia que o vegetarianismo está longe de ser uma constante dentro da cultura de consumo ecológico ⁹².

92 Nas empresas de frango e bois orgânicos, os animais são alimentados com rações orgânicas, não recebem hormônios ou medicamentos e, em alguns casos, são criados soltos e não em sistema de confinamento. No Brasil, já existe uma empresa de frango (a *Kori*), mas não consta a produção de carne bovina com a certificação de produto orgânico (que segue uma legislação e práticas incentivadas pelos próprios produtores e consumidores). Grande parte do gado produzido em território nacional é criado solto. E, apesar da pecuária extensiva representar para o indivíduo não-humano uma vida aparentemente menos miserável do que em contexto de confinamento, o problema ambiental da pecuária em nosso país pressupõe, entre outros fatores, a devastação de florestas. Apesar da criação ocorrer em ambiente extenso, o manejo do animal e o trato dentro do abatedouro estão longe de promoverem o bem-estar. O chamado abate humanitário, previsto em lei brasileira desde 1997 (Decreto no 2.244, ver anexo 3), não garante a morte indolor na prática, como se percebe através dos vídeos de denúncia feitos por ativistas – o filme “A carne é fraca”, de 2004, produzido pelo Instituto Nina Rosa é o mais famoso em termos de produção nacional, mas há vários curta-metragens produzidos, por exemplo, pelo PETA. Muitos abatedouros nacionais, dizem, são clandestinos (dado obtido do discurso de um representante do Greenpeace, em uma das reuniões da “Comissão de Estudos para Avaliação da Coexistência dos Animais Domésticos, Domesticados, Silvestres Nativos e Exóticos com a População Humana, os Reflexos na Saúde Pública e Meio Ambiente

A disseminação de uma conscientização ecológica que perpassa a atmosfera vegetariana se está para além dela. Ulrich Beck, em *Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna* (1997), chama de cultura ecológica uma percepção social de que a vida dos indivíduos está permeada por questões ambientais e de saúde, através da qual o indivíduo parece não ter um amplo controle sobre seu consumo e sobre seu corpo. Um exemplo prático e cotidiano dessa mesma tese, me foi formulado por alguns vegetarianos: quem pode saber o que realmente está ingerindo ao comer um biscoito com mais de dez componentes (denominados “aditivos químicos”, os quais observamos através de termos técnicos nos rótulos dos produtos), dos quais nunca saberemos a procedência?

Se por um lado existe a falta de controle ou de uma consciência mais refinada sobre a complexidade da rede que torna possível a existência de determinado produto, há, por outro lado, uma responsabilização pelo risco que não pode ser assumido por alguém individualmente. Em outros termos, a culpabilidade é imposta a todos: a poluição, os desastres ambientais, o risco de cânceres na ingestão de alimentos, o aquecimento global. Ao redor desses símbolos existe a percepção de um sentimento de que “todos somos cúmplices” e, portanto, temos a responsabilidade de buscar soluções.

Esses discursos costumam chamar a atenção de cada indivíduo, cada consumidor, cada cidadão para o problema da geração de lixos e resíduos, para o gasto de energias e de recursos hídricos, que se tornam limitados devido ao excesso de consumo e ao desperdício. No sentido de conscientizá-los para esses problemas globais, uma solução comum é a diminuição drástica de carros, o uso de transportes coletivos ou de bicicletas, e o incentivo à cultura da carona. A diminuição do consumo de carne se torna uma entre outras mudanças individuais, bem como o uso de sacolas de pano não descartáveis ou as propostas coletivas de reciclagem do lixo doméstico, entre muitos outros exemplos de novos hábitos cada vez mais difundidos.

Assim, uma agencialidade política dos indivíduos, marcada pela autonomia de pequenos grupos e sujeitos aparecem em forma de ONGs, coletivos, cooperativas que estimulam um trabalho educativo. Percebo algo semelhante no movimento político contemporâneo dos direitos animais que se mistura com o diversificado e amplo movimento ecológico. A auto-organização do

e a Legislação Pertinente na Cidade de São Paulo”, no ano de 2009 na Câmara Municipal da cidade, promovida pelo vereador Ricardo Trípoli, do Partido Verde e na qual eu pude estar presente – investigar a realidade desses dados seria fundamental em pesquisa futura).

político ou uma nova forma de fazer e perceber a política, como já nos indica Ulrich Beck (1997), é vivenciada cotidianamente por indivíduos que se mobilizam independentemente de aparato de reconhecimento governamental ou de grandes entidades. Tal característica descentralizadora da política se conforma com outro elemento presente em um modo contemporâneo de fazer política: a esfera da vida pessoal e o posicionamento político estão estreitamente relacionados. O veganismo é apenas um dos exemplos práticos desse fato. De acordo com Beck,

Na cultura ecológica, as coisas mais gerais e mais íntimas estão diretamente e inevitavelmente interconectadas nas profundidades da vida privada. A vida privada torna-se, em essência, o brinquedo de resultados e teorias científicas ou de controvérsias e conflitos públicos (...). O microcosmo da conduta da vida pessoal está inter-relacionado com o macrocosmo dos problemas globais, terrivelmente insolúveis. (GUIDDENS; BECK; LACH, 1997, pp. 60-61)

A cultura ecológica pressupõe que a esfera política esteja enredada no dia a dia e incorporada, aos poucos, a uma moralidade que abarca o chamado “meio ambiente” e “as futuras gerações” como merecedores de respeito e para com os quais todos têm deveres. Segundo Aloísio Ruscheinsky (2007),

O consumo representa uma dimensão política fundamental da vida contemporânea ao ligar hábitos cotidianos aos impactos ambientais e ao alertar sobre riscos de diferentes naturezas para os consumidores. (...) O tema do consumo no cenário ambientalista é cada vez mais central na agenda das ciências sociais. (Id., 2007, p. 179)

A postura ecológica baseia-se, portanto, em uma análise que se atenta para as inter-relações entre os consumos diários e os processos destrutivos envolvidos na produção e disseminação dos objetos. Para os veganos, não comprar certos produtos torna-se um ato ao mesmo tempo político nessa nova acepção e uma busca por coerência pessoal.

O boicote econômico se configura como “arma contra indústrias que exploram e escravizam animais”. Também visto como um “dever”, é uma prática resultante da escolha baseada em princípios morais: percebe-se que certos produtos são resultado de uma “realidade cruel” e constata-se que consumi-los significa, nesta perspectiva, ser conivente com uma realidade não aprovada. Portanto, na condição de consumidores, uma maneira de atuar contra a exploração dos animais é interromper o consumo da carne, do leite, dos ovos, do couro, etc. O pressuposto é de que a abstinência do consumo atingirá a produção, uma vez que, em larga escala, consumir menos repercute em produzir menos.

Assim, de acordo com essa lógica e uma certa sensibilidade, não basta ser vegano, é preciso

expandir o veganismo para “libertar os animais”. Mas tornar o *outro* vegano, na tentativa de expansão de novos hábitos, no entanto, envolve resistências. Mudar hábitos alimentares significa abrir mão de prazeres, de familiaridades, de referências, de facilidades.

Parte dos veganos está ciente dos limites práticos do veganismo em uma sociedade “baseada no abuso dos animais”, como disseram-me. Por conta disso, muitos afirmaram que a postura vegana é apenas o “ponto de partida” de uma luta pelos direitos dos animais.

Aditivos químicos em uma bolacha aparentemente vegana (porque não possuiria leite, ovos ou mel em sua composição) são testados em animais, para mencionar apenas um dos impactos aglutinados no produto. O pneu de um carro ou de uma bicicleta também contém produtos de animais (ácido esteárico, extraído da gordura de animais)⁹³. Mas, se é possível abster-se de uma bolacha, deixar de usar esses transportes, falavam-me veganos, sobretudo em grandes centros urbanos pareceria-lhes uma proposta impraticável. A bicicleta, por exemplo, costuma ser um transporte preferencial para muitos ativistas, por questões ambientais, com as quais muitos vegetarianos têm contato através da troca de informações em uma rede que se forma ao redor do vegetarianismo e na qual é associado à ecologia. Associada ainda à crítica à cultura do automóvel, as famosas “bicicletadas” ocorrem no mundo todo e são formadas por vegetarianos e veganos.

O boicote torna-se instrumento, por um lado legítimo, mas até certo ponto ineficaz, se não for complementado com outras estratégias políticas. Devido à impossibilidade de ser “100% vegano”, sobretudo em um mundo urbano, discute-se nos últimos anos a necessidade de educar as pessoas para um convívio mais saudável e menos violento entre humanos e não-humanos. E o veganismo, para alguns, é apenas uma decorrência deste respeito. Para o filósofo Carlos Naconecy, em discurso proferido no III Congresso Vegetariano Brasileiro, no ano de 2010,

Vegetarianismo/veganismo é menos uma questão de pureza pessoal do que uma atitude que tenta minimizar a exploração de animais – minimizar porque a eliminação dessa exploração é impossível: a vida no mundo urbano de hoje, tal como a conhecemos, depende do uso de animais. Em outras palavras, nenhum de nós pode se dizer vegano – todos nós apenas tentamos ser veganos. (...) Consta que o ácido esteárico, oriundo principalmente da gordura animal, é usado, entre outras coisas, na vulcanização da borracha dos pneus. Ao ser informado sobre isso, o militante ver-se-ia obrigado moralmente a se mudar para um local onde o uso de pneus não fosse necessário – por exemplo, uma ecovila autossustentável. (NACONECY, 2010, p. 13)

93 Ainda que existam, segundo relatos, marcas de pneus veganos, disponíveis em:

<<https://spreadsheets.google.com/pub?key=tSdcOiejrNiHxTYS-c7sJQ&output=html>> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

2.4. Movimento antiglobalização e a expansão de uma rede

“[No] verão de 1990, na “March for the Animals” em Washington D.C. (...). Mais de 10.000 pessoas marcharam da Casa Branca (...) até o prédio do Congresso Nacional, entoando palavras de ordem e proferindo discursos em benefício dos animais. O itinerário e o formato da marcha seguiram as antigas tradições das marchas de protesto popular, criadas durante o movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos nos anos 60” (FAVRE, 2006, p.26)

Nos anos 90 o movimento antiglobalização é o que desta vez se alia ao vegetarianismo: o questionamento de posturas políticas e de práticas como o consumismo, pode acarretar no questionamento dos hábitos alimentares e na conscientização das “consequências ambientais e éticas implicadas no consumo da carne”. Um fenômeno que se desenvolveu e se alastrou através da internet, carregara consigo a disseminação do veganismo, assim como uma série de críticas em relação às desigualdades sociais, o monopólio econômicos de grandes corporações, entre outros processos, signos relevantes e compartilhados por ativistas pelo mundo.

O questionamento em relação ao “sistema capitalista”, aos “valores morais vigentes” e a uma “cultura de consumo”, mobilizou pessoas na busca de um modo de vida alternativo, que se opõe a políticas liberais no contexto de globalização. Reivindicando o término de acordos comerciais e o fim do livre trânsito de capital, devido às desigualdades econômicas regionais que tais processos parecem engendrar, desenvolve-se um movimento crítico a uma série de prerrogativas que norteiam e sustentam o capitalismo: a cultura de consumo, o monopólio econômico, o imperialismo cultural em detrimento da diversidade de pensamentos e organizações sociais. A crítica mais evidente é focada ao sistema midiático corporativo. Por vias alternativas às mídias que dominam o mercado e que difundem certas informações jornalísticas, criou-se e difundiu-se outras relações entre as pessoas (através de ferramentas como e-mail, listas de discussões na internet, fóruns virtuais, etc), “sem a mediação de instituições”. Os coletivos, conectaram sujeitos que, não por acaso, estavam vivenciando as mesmas crises econômicas, de valores, de insatisfação com um modo de vida altamente competitivo e que puderam se unir através de ideais de autonomia e de liberdade.

Um caso ilustrativo da dinâmica do movimento antiglobalização é o do internacionalmente conhecido site *Indymedia* (ou CMI, Centro de Mídia Independente, em português), criado em 1999 para coordenar uma cobertura jornalística alternativa dos protestos ocorridos em Seattle

contra o encontro da Organização Mundial do Comércio (OMC). O projeto inicial visava cobrir o evento a partir do relato de jornalistas de imprensas alternativas em um site de publicação livre, no qual qualquer usuário poderia escrever uma matéria. O interessante é que a página foi altamente acessada pelos ativistas que relatavam a sua versão sobre fatos, incrementavam os artigos jornalísticos uns dos outros e, aos poucos, o site cresceu⁹⁴.

Atualmente, muitos temas são discutidos no CMI e são muitos os movimentos sociais e seus simpatizantes que se apropriam desse espaço virtual: anarquistas (coletivos, grupos de estudos, sujeitos “independentes”), punks, sindicalistas, movimentos trabalhistas, simpatizantes do MST e do movimento sem-teto, movimento LGBTT, feministas, movimento negro, ambientalistas, movimento indígena, zapatistas. Tais nomes são frequentes no site e aparecem através de divulgação de eventos e manifestações, reportagens e artigos críticos sobre capitalismo, denúncias de atos repressivos. A política apartidária e a estrutura autogestionária do site conformam também o seu conteúdo. Qualquer pessoa pode publicar e comentar uma matéria, desde que ela seja pautada pelos princípios libertários que norteiam o projeto. Atualmente, coletivos veganos são grupos citados e por vezes são também autores de reportagens.

Há uma dinâmica similar em certos movimentos sociais: a libertação animal, o movimento feminista e os nichos ambientalistas, em geral, costumam se estruturar a partir de uma organização horizontal, na qual decidem através de consenso. Ao pesquisar o movimento antiglobalização em contexto europeu, o antropólogo Jeffrey Juris (2008) também observou essa identidade organizacional entre feministas, anarquistas e ambientalistas. Em sua obra *Networks futures, the movement against corporate globalization*, na qual a análise do movimento (ou da rede) antiglobalização é focada nos grupos anticapitalistas (pois há os grupos que não questionam o capitalismo em si), o antropólogo acaba por analisar também outros movimentos sociais, a ele associados.

Segundo Juris, os princípios clássicos anarquistas, de autonomia, auto-gestão, federação, ação-direta, democracia direta, estão entre os valores mais importantes dos grupos “radicais”, identificados à postura antiautoritária. O antropólogo sistematiza tematicamente os movimentos

94 Conectando-se a outros sites, o projeto temporário foi se tornando permanente. O Centro de Mídia Independente do Brasil nasceu a partir da organização do movimento antiglobalização em São Paulo, que havia promovido um protesto no dia 26 de setembro de 2000 (S26) quando se reuniram em Praga, o FMI e o Banco Mundial. No ano seguinte, ocorreu o A20, outra manifestação mundial, dia 20 de abril de 2001, contra a criação da ALCA (Área de Livre Comércio das Américas).

sociais observados na rede em que se inseriu, a partir do tipo de organização social que se vinculavam às respectivas temáticas⁹⁵. Feministas, ecologistas e anarquistas estão na mesma chave organizacional: em uma estrutura mais difusa, baseada na ideia de não haver lideranças (pelos menos formais), sem hierarquia (em termos organizacionais) e na qual a decisão se estabelece pelo consenso, com participação aberta, através de muitos encontros (elemento frequente) e do uso de novas tecnologias virtuais. A *Indymedia* (ou CMI, como é conhecida no Brasil) é um exemplo, junto com *Red Ciudadana para Abolir la Deuda Externa* (RCADE) e o MRG (*Movimiento para la Resistencia Global*). Aqui poderiam entrar a ALF (*Animal Liberation Front*), o *Earth first!* (grupo ambientalista que se diz radical), entre outros que também se fazem presente na cena vegetariana nacional. Em geral, Juris observa jovens de classe média, o que eu também observei entre veganos (apesar de isso não ser uma constante, pois cada vez mais o veganismo é praticado por sujeitos das mais variadas idades e ocupações profissionais).

2.5. Ecofeminismo

A relação entre feminismo e direitos dos animais é antiga. Quando a feminista Mary Wollstonecraft publicou *A Vindication of the Rights of Woman*, em 1790, sua obra fora rechaçada por um ensaio anônimo denominado *A vindication of the rights of brutes*, texto no qual o autor afirmava que conceder direitos às mulheres era como conceder direitos aos cães, gatos e cavalos (KEAN, 1998, p. 96-112). Um texto que visava rebaixar o sexo feminino ao *status* de animais, seria interpretado hoje pelas chamadas ecofeministas como uma obra não apenas sexista, mas também especista, uma vez que igualar mulheres a animais não poderia mais ser visto como uma ofensa, na perspectiva vegana.

A perspectiva denominada ecofeminista esteve presente em vários dos eventos brasileiros, nos quais pude perceber a reunião de símbolos de diferentes origens, que visavam “questionar a normatividade imposta ainda hoje por um padrão de vida heterossexual, monogâmico e patriarcal”, como disse a mim uma ecofeminista. Segundo Maria Mies e Vandana Shiva⁹⁶,

⁹⁵Há uma tabela na página 71 do mencionado livro de Juris (2008).

⁹⁶ Maria Mies, cientista social alemã e militante feminista e Vandana Shiva, física teórica indiana e ativista do movimento ambientalista, se uniram para escrever o livro *Ecofeminismo: teoría, crítica e perspectivas*, publicado 1997.

una perspectiva ecofeminista propugna la necesidad de una nueva cosmología y una nueva antropología que reconozcan que la vida en la naturaleza (que incluye a los seres humanos) se mantiene por medio de la cooperación, el cuidado mutuo y el amor⁹⁷. (Id., 1997, p. 15)

Criado pela feminista francesa Françoise d'Eaubonne em 1974, o conceito de ecofeminismo simboliza a síntese do ambientalismo com o feminismo, como também explicou-me uma ativista brasileira em uma de suas palestras sobre o tema. É defendida a construção de um novo paradigma, contraposto a uma “cultura da dominação”. Se a ideia de um “novo paradigma” pode estar associada a um vocabulário ambientalista e também à referência da chamada Nova Era, o termo “cultura da dominação”, por sua vez, nos remete a uma retórica feminista que procura superar o modelo de sociedade patriarcal (e também remeteu-me a um vocabulário ativista mais amplo, atualmente utilizado pela esquerda juvenil). Uma cultura do cuidado (*care*, em inglês), associada às práticas femininas, torna-se alternativa para superar posturas mais agressivas, associadas ao domínio masculino.

Uma atmosfera de novas percepções ecológicas, o incentivo a práticas e pensamentos que visam uma cultura de paz, assim como o uso de símbolos indígenas, indianos, filosofias “orientais” e questionamentos oriundos de ambientes ditos políticos, tudo isso é apropriado por mulheres que se dizem ecofeministas. Palavras como *Pacha Mama*, Mãe Terra, Gaia, Mãe Natureza, Deusa da Floresta e outros nomes femininos fazem parte de um vocabulário mais ou menos compartilhado para se referir à natureza. O “poder da fertilidade” parece ser o grande motivo de analogia entre terra e mulher; a fertilidade da terra e a fertilidade da mulher são por vezes vistas como sagrados, como poderes mágicos que fazem brotar a vida.

Obviamente, em cada contexto aparecem determinados elementos ou modos de pensar o ecofeminismo. Por exemplo, algumas posturas mais próximas aos temas anticapitalistas dentro do movimento teorizam sobre as consequências negativas da separação entre cidade e natureza. Em um lento processo de urbanização e de suposta desacralização do natural, tornou-se possível a exploração “sem limite” dos recursos naturais. Portanto, se já observei discursos com elementos como “poder da Terra”, “natureza sagrada”, presentes também em filosofias chamadas esotéricas e espiritualidades contemporâneas, há, por outro lado, as narrativas que se dizem mais racionalistas ou militantes, que fazem uso de conceitos como “exploração”, “igualitarismo” e

97 O sentido de “antropologia”, aqui, nos remete a um modo humano de conhecer o mundo, para além do conhecimento adquirido por nossa disciplina científica. Essa fala, importante dizer, é de uma cientista social (a ecofeminista Maria Mies) e da Vandana Shiva, ambas atentas ao sentido mais amplo do termo antropologia.

“direito” - embora os elementos se misturem constantemente nas trocas humanas de ideias.

Na interpretação de algumas mulheres, o corpo feminino costuma ser associado a um “pedaço de carne”⁹⁸. Essa analogia engendra muitos debates dentro e fora da atmosfera de defesa animal, por parte daqueles que questionam as hierarquias sociais e os jogos de poder no processo das construções de gêneros. A violência física e moral contra mulheres e meninas pode ser compreendida através da nomeada “falsa liberdade sexual”, termo corrente usado para compreensão de um “contexto brasileiro” e também “americano” (relativo aos EUA).

Segundo a teoria ecofeminista, a presença dos corpos nus, sobretudo femininos, associados a contextos de diversão, mascaram uma relação de consumo potencialmente violenta de corpos humanos, através do apelo midiático constante da venda de corpos considerados bonitos (chamados “gostosos”). Nesse sentido, o consumo de imagens femininas, através da sexualização constate de mulheres famosas (e para ser famosa é preciso “ser” de determinado jeito – em geral “bonita” e “sexy”), nos meios de comunicação, são discutidos pelas ecofeministas. Tais questões são recorrentes entre muitas feministas, mas a percepção do consumo violento dos corpos femininos é estendida, pelas ecofeministas, à crítica ao consumo de outras fêmeas.

Tive a oportunidade de ouvir a palestra da norte-americana Marti Kheel, ativista cofundadora do grupo “Feministas pelos Direitos Animais”, criado em 1982. No II Encontro Nacional de Direito Animal (ENDA), ocorrido em 2010, Kheel fez uma análise sobre as condições das fêmeas nas indústrias do leite e do ovo e concluiu que o comércio desses produtos era possível a partir de um imenso sistema de controle reprodutivo. Nessa chave proposta, poderíamos citar controles similares ao exercido sobre as fêmeas humanas, como o controle de natalidade, existente em diferentes países, ou os inúmeros casos de proibição do aborto.

Em relação às fêmeas não-humanas, a natalidade dos filhotes, controlada pela indústria de alimentos, se estabelece a partir da apropriação e do uso, como dizem as ecofeministas, de seus corpos, bem como se relaciona à aniquilação de seres por um uso específico (caso dos bezerros que virarão, por exemplo, a carne de vitela). O abuso existente, praticado por humanos nos abatedouros (sobretudo em certas situações de estresse), é duramente relatado pela ótica feminista vegana.

98 A associação entre prazer sexual e prazer da alimentação, ambos possivelmente englobados na noção cristã de “prazeres carnavais”, por vezes evidencia uma perspectiva predominantemente masculinizada, percebida na analogia entre mulher e comida, paralela a uma outra associação cultural, entre mulher e natureza.

Ao questionar posições (rearticular os domínios masculinos e femininos) e enfrentar um paradigma construídos a respeito da “naturalidade” da agressividade masculina, o ecofeminismo deseja alargar uma crítica feminista. Embora pareça retroceder no debate, pelo menos na visão das feministas que conquistaram o “afastamento” da mulher (e do homem) em relação a uma natureza, na realidade, ecofeministas pretendem libertar outras fêmeas, as não-humanas. No entanto, comparar mulheres a fêmeas de outras espécies de animais, poderia remeter a uma volta no debate já supostamente superado, que criticara o enrigessimento da dicotomia masculino-feminino, por naturalizar tais domínios, baseados na percepção sobre as diferenças (“naturais”) entre os corpos do homem e da mulher. O desafio, porém, das ecofeministas é criar novos conhecimentos, em um ambiente contemporâneo, no qual *outras* fronteiras já não permanecem como antes nos pensamentos: é o caso da fronteira entre animal humano e animal não-humano.

Incluindo uma proposta alternativa, ou seja, uma “ética da empatia”, a crítica ecofeminista ao *satuos quo* recai, ao mesmo tempo, sobre o domínio dos humanos (uma postura contrária às guerras, à atitude bélica dentro da política e às religiões associadas ao conhecimento masculino, como seriam vistas a religião cristã e a muçulmana, por exemplo) e sobre o domínio dos não-humanos (observando a predação por machos nos grupos de animais). No entanto, unir os dois universos pode representar um risco, em termos ideológicos, por gerar equívocos de interpretação e usos diversos, por parte, por exemplo, de posturas conservadoras que não relativizariam os termos como “masculino” e “feminino”. Assim, pensamentos não libertários poderiam ser disseminados, ao contrário do que desejariam as ecofeministas.

Em uma perspectiva mais holística, tal ética deveria abranger o planeta como um todo na esfera moral, não exclusivamente a sociedade humana e nem apenas os animais: a própria Terra se torna um grande organismo, como percebemos em muitos discursos ecologistas e oriundos da Nova Era, associada ao feminismo.

2.6. Anarco-primitivismo

Proferidos por veganos dentro do movimento punk, o conceito “anticivilização” fora utilizado pelos “anarcoprimitivistas”, cujo principal teórico lido é o estadunidense John Zerzan, personagem que já participara de uma das edições do nomeado Carnaval Revolução aqui no

Brasil e sobre o qual falarei adiante. A ideia de anticivilização está presente em alguns zines⁹⁹, baseada na crítica ao desenvolvimento tecnológico da civilização. A ideia de um “modo de vida primitivo” torna-se paradigmático, de um ponto de vista libertário, que busca “respeito a todos os seres”.

Alguns jovens citam Marshall Sahlins e outros antropólogos, como o Pierre Clastres (1978), para defenderem seu pensamento. Em um dos sites sobre anarcoprimitivismo¹⁰⁰, me deparei com um link para o texto de Clastres, *Sociedade Contra o Estado*, no qual cita Sahlins:

As sociedades primitivas são, como escreve Lizot ao propósito dos Yanomami, sociedades de recusa do trabalho: “O desprezo dos Yanomami pelo trabalho e o seu desinteresse por um progresso tecnológico autônomo é certo”¹⁰¹. Primeiras sociedades do lazer, primeiras sociedades da abundância, na justa e feliz expressão de Marshall Sahlins¹⁰².

Por se referir às sociedades sem Estado como sociedades da abundância, Sahlins é citado, de um modo bastante específico, pelos anarquistas que visualizam o modo de vida “primitivo” como sendo um modo de vida mais livre. Na visão primitivista, é a partir da domesticação da natureza e do trabalho sistemático (ou da domesticação de si), que o homem pode tornar-se “prisioneiro de sua própria vida”, como li em um zine, e um “dominador da natureza”. O desprezo pelo trabalho e pela tecnologia entre os anarcoprimitivistas se mistura à crítica à uma cultura do trabalho que não leva em conta a importância do ócio.

Ao repudiar trabalhos (dentro de um sistema de venda da força de trabalho em troca de capital), a prática de ocupações de prédios e moradias abandonadas e o freeganismo¹⁰³ são elementos que conformam um modo de vida “à margem do sistema capitalista”, como eles dizem, minimizando uso do dinheiro, símbolo da desigualdade social. Um dos pressupostos da teoria, que agrada a muitos punks e anarquistas, vegetarianos ou não, é que este suposto retorno à vida

99 Mais adiante, explico detalhadamente o que são *Zines* ou *Fanzines*, mas basicamente, consistem em livretos, encadernados de modo rudimentar e geralmente xerocados em preto e branco. Possuem textos informativos, poesias e desenhos feitos à mão ou recortados de jornais e revistas vendidos a preço de custo.

100 Como o blog <<http://ervadaninha.blogger.com.br>> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

101 LIZOT, J., 1973, pp 137-75.

102 Disponível em <http://ervadaninha.blogger.com.br/2006_04_01_archive.html> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

103 O freeganismo reside, basicamente, em se sustentar com alimentos recolhidos dos lixos, que foram descartados, mas estão em bom estado. Muito comum em países desenvolvidos (EUA e países da Europa), o freeganismo é também praticado no Brasil. Unido à ideologia do não consumo (ou do mínimo possível, dentro de uma cultura “consumista”) e à postura ecológica de evitar a geração de lixo, o freeganismo também se alia aos ideais anarquistas e veganos. O radical *free*, remete ao modo de vida “grátis”. E, apesar de muitos serem vegetarianos e veganos, não há interdição alimentar a priori para ser freegan, sobretudo porque, na lógica do boicote, consumir alimentos que já foram descartados, não interferiria na produção de mais alimentos similares (por exemplo, os de origem animal, os quais se boicota).

selvagem de humanos, coletores de alimento (anteriores inclusive à Revolução Neolítica e portanto anteriores ao processo de domesticação), pressupõe uma vida de liberdades e também pressupõe que grande parte dos problemas sociais se relaciona ao surgimento mesmo de sociedade fixas (ou sociedades não nômades, como os primeiros grupos humanos, de caçadores coletores).

O mito do bom selvagem rousseauiano parece servir de modelo de vida para muitos jovens que desejam viver “fora do sistema social”. E se a domesticação da natureza e do próprio homem civilizado é foco de discussão entre estes jovens, a domesticação dos animais especificamente engendra uma série de debates filosóficos entre veganos e ativistas, não necessariamente primitivistas, como analisarei no capítulo final.

O texto “Sociedade afluyente original”, de Marshal Sahlins, citado pelos primitivistas, apenas propõe uma reflexão que pretende superar a visão antropológica corrente (e, ao mesmo tempo, “pré-antropológica”, pois nascente da época de Adam Smith e anterior à formação da disciplina, e “extra-antropológica”, pois impregnada de preconceitos do atual “senso comum”) a respeito dos caçadores do paleolítico, percebida por ele como altamente ideológica e moderna:

A sentença bíblica de viver à custa de trabalho foi pronunciada contra nós. Escassez é a sentença decretada por nossa economia - e é também o axioma de nossa ciência econômica: a aplicação de meios escassos contra fins alternativos, conforme as circunstancias, para tirar a maior satisfação possível. E é precisamente a partir dessa vantagem que voltamos a olhar para os caçadores. Mas, se o homem moderno, com todas as suas vantagens tecnológicas, ainda não conseguiu os meios, que chance possui esse selvagem desprotegido, com seu insignificante arco e flecha? Tendo equipado o caçador com impulsos burgueses e ferramentas paleolíticas, julgamos sua situação desesperadora.¹⁰⁴

O suposto “desespero” do homem caçador, “atormetado pela fome constante” em sua “economia de subsistência” é propositalmente substituído por Sahlins por uma perspectiva alternativa, na qual o caçador do período anterior da chamada Revolução Neolítica podia viver baseado não no *desejo* e na *escassez* (termos diretamente associados), mas, hipoteticamente, próximo à perspectiva Zen:

A concepção vulgar (...) constrói hipóteses apropriadas particularmente à economia de mercado: as necessidades dos homens são grandes, para não dizer infinitas, enquanto seus meios são limitados, embora possam ser aperfeiçoados: assim, a lacuna entre meios e fins pode ser diminuída pela produtividade industrial, ao menos para que os produtos ou bens indispensáveis se tornem abundantes. Mas, há também uma concepção Zen da riqueza, partindo das premissas um pouco diferentes das nossas: que as necessidades humanas materiais são finitas e poucas, e os meios

104Disponível em <<http://www6.ufrgs.br/horizon/files/antropolitica/sahlins.pdf>> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

técnicos invariáveis, mas, no conjunto, adequados. Adotando-se a estratégia Zen, pode-se usufruir de abundância sem paralelo - com baixo padrão de vida.¹⁰⁵

Neste sentido, Sahlins argumenta que a perspectiva da “falta”, decorrente da criação constante de necessidades (o que alimenta e dinamiza a nossa economia capitalista), é uma ideologia recente e que não pode ser projetada para milênios de anos atrás. O que o autor chama ironicamente de impulso burguês, quando projetado para o paleolítico, torna aquele contexto um ambiente supostamente miserável. No entanto, esta visão nos diz mais sobre nós mesmos: “Não que os caçadores e coletores tenham refreado seus 'impulsos materiais'; simplesmente nunca os instituíram”¹⁰⁶.

Sahlins faz um esforço, até certo ponto exagerado e não menos ideológico do que aqueles que combate, de denunciar a visão parcial da escassez paleolítica dentro da própria antropologia:

A disposição antropológica em exagerar a ineficiência dos caçadores, aparece notavelmente através do método de comparações particulares com economias neolíticas. Como Lowie destaca, os caçadores devem trabalhar muito mais para viver do que agricultores e criadores de animais (1946, p.13). Sobre este ponto, em particular, a antropologia evolucionista considerou necessário adotar teoricamente o tom normal de reprovação. Etnólogos e arqueólogos tornaram-se revolucionários neolíticos, e em seu entusiasmo pela revolução nada pouparam para denunciar o Velho Regime (Idade da Pedra), incluindo algum escândalo bem antigo. Não foi a primeira vez que filósofos relegaram o mais antigo estágio da humanidade, mais à natureza do que à cultura ("Um homem que despende sua vida perseguindo animais, somente para matá-los para comer, ou mudando de um pedaço de terra para outro, está na verdade, ele próprio, vivendo como animal"; Braidwood, 1957, p. 122) . Com os povos caçadores assim depreciados, a antropologia tornou-se livre para louvar o Grande Salto Neolítico: um importante avanço tecnológico resultou em uma "disponibilidade de lazer através da libertação da procura de comida" (Braidwood, 1952, p. 5; cf. Boas, 1940, p 285).¹⁰⁷

Sahlins agrada, ao mesmo tempo, aos primitivistas, que se apropriam de seu discurso, e aos estudos antropológicos, críticos à tendência em analisar o período paleolítico como uma época de escassez. Ele, ao contrário, evidencia a possibilidade de satisfação e abundância de vidas nômades que não pressupunham horas de trabalho na terra (o que a agricultura exige) e muito mais tempo de descanso e de “tempo livre”, o que uma sociedade baseada na produtividade não consegue proporcionar.

[A] quantidade de trabalho (per capita) aumenta com a evolução da cultura e decresce a quantidade de descanso (...). Esta é, sem precedentes, a era da fome. Hoje, numa época de imenso poder tecnológico, a inanição é instituição. Invertamos outra fórmula venerável: a quantidade de fome

105Ibidem.

106Ibidem.

107Ibidem.

cresce relativa e absolutamente de acordo com a evolução da cultura (...) A pobreza não é uma certa relação de bens, nem simples relação entre meios e fins; acima de tudo, é relação entre pessoas. A pobreza é um estatuto social, invenção da civilização.”¹⁰⁸

Sahlins cita estudos etnográficos sobre povos australianos caçadores-coletores atuais que se abastecem satisfatoriamente em termos calóricos e protéicos (com nozes e castanhas e eventuais animais de caça). Para tanto, trabalham poucas horas por semanas: mulheres coletam os alimentos, recolhem lenha, buscam água e homens caçam eventualmente. O trabalho feminino em uma sociedade assim organizada é de uma a três horas por dia, enquanto os homens, costumam caçar avidamente durante uma semana e então não caçam por duas ou três semanas. O tempo de descanso é imensamente superior aos das sociedades industriais. Assim, tais descrições servem de modelo ao estilo de vida de muitos anarquistas que não pretendem se adequar ao ritmo imposto pela cidade.

Alguns veganos e freegans conformam sua vida na contramão da “ideologia da produtividade”, baseados em uma valorização do primitivismo.

2.7. Grupos internacionais e eventos de direito animal

Para nos adentrarmos com maior profundidade no ativismo ao redor da libertação animal, é preciso mencionar que, na década de 70 tem-se notícia do surgimento da Animal Liberation Front, conhecido por suas ações ousadas. Resgate de animais em laboratórios científicos, ou ações de “sabotagem” (como se diz entre os ativistas) a empresas diversas, são feitas por sujeitos encapuzados, no intuito é salvar indivíduos de outras espécies – coelhos, ratos, cachorros e macacos em laboratórios ou em centros de zoonoses; porcos, galinhas e bezerros em matadouros. A estratégia usada é a ação direta, na luta pelo fim das atrocidades cometidas contra animais. Um dos princípios norteadores da ação é a não-violência aos seres vivos. Entretanto, muitos ativistas são condenados à prisão e são vistos, pela imprensa que os retrata, como “ecoterroristas”, devido ao uso da força sobre objetos, como portas e paredes que obstruam uma ação de resgate. A legislação que protege a propriedade privada, deveria ser, na visão dos ativistas, submetida ao imperativo ético que os mobiliza na ação de salvar a vida dos animais.

A PETA (People for the Ethical Treatment with Animals), forte referência atual na

¹⁰⁸Ibidem.

atmosfera vegetariana, surge também nos anos 80, no qual o ativismo começou a se intensificar em contexto estadunidense. Ingrid Newkirk, fundadora da PETA, se diz abolicionista, o que fica evidente nos princípios que a entidade divulga:

Animals are not ours to eat · animals are not ours to wear · animals are not ours to experiment on · animals are not ours to use for entertainment · animals are not ours to abuse in any way¹⁰⁹

A PETA utiliza um discurso que atinge as pessoas, através da publicidade. No início da formação da entidade, percebe-se a produção de vídeos que visam sensibilizar o público através, por exemplo, de cenas clandestinas de abate, de circos ou de experimentos médicos. Os primeiros vídeos eram mais rudimentares (com imagens pouco tratadas, edições aparentemente mal feitas), o que anunciava, entanto, a dura realidade dos bastidores das indústrias¹¹⁰.

Recentemente, no entanto, enfatizam-se outros discursos: o uso de imagens e citações de celebridades como astros de Hollywood e músicos de bandas de rock, que desfilam ao lado de ícones de outros séculos (os “gênios”, como Leonardo da Vinci ou os líderes espirituais, como Mahatman Gandhi, são exemplos corriqueiros de vegetarianos famosos). Essa mudança no discurso imagético pode sugerir uma mudança de público-alvo (aparentemente, um público televisivo genérico, consumidor de propagandas e seguidor de celebridades).

Por vezes a PETA desagrada feministas do movimento, por demonstrar uma inabilidade ao valer-se de recursos como a apelação sexual através do uso de imagens de mulheres *sexy symbols*, o que desvia o real foco das propagandas (a conscientização para a exploração animal torna-se secundária frente à valorização do corpo da “mulher vegetariana”).

O *Farm Animal Reform Movement* (FARM) é formado também nos anos 80, com o foco no combate ao sofrimento dos animais em indústrias (ou nas *farms*, traduzidas comumente como fazendas industriais). Tanto a PETA quanto a FARM fazem campanhas globais condenando os abusos. No entanto, a FARM é mais conhecida nos EUA e promove, desde 1981, encontros nacionais de direito animal, a *National Conference of Animal Rights*, algo semelhante ao Encontro Nacional de Direito Animal (ENDA), inspirado em tais conferências.

Para finalizarmos o panorama internacional, cito um trecho de um artigo do advogado David Favre (2006), publicado na primeira edição da Revista Brasileira de Direito Animal, para

¹⁰⁹Disponível em: <<http://www.peta.org/>>

¹¹⁰Através de um recurso semiótico também usados em documentários na retratação do “real”, os vídeos “toscos”, com uma edição que não “corta” cenas aparentemente inúteis, faz da realidade retratada, no entanto, mais “real”, por ser, supostamente, “menos manipulada”.

vislumbrarmos, de um modo panorâmico, outros acontecimentos que conformam um campo mais amplo de discussão sobre direito animal:

[Em] 1981, na Faculdade de Direito do Brooklyn (Nova Iorque) ocorreu o primeiro congresso nacional realizado por advogados sobre a questão jurídica dos animais (...). No ano seguinte, num encontro em São Francisco (Califórnia), a primeira organização nacional de advogados foi formada para promover os direitos e o bem-estar dos animais no sistema jurídico. O nome inicial foi Attorneys for Animal Rights (Advogados pelos Direitos dos Animais), mas alguns anos depois o nome foi modificado para Animal Legal Defense Fund – ALDF (...). O aumento da demanda estudantil, a publicação de um Manual e a disponibilidade de advogados militantes no movimento para lecionar o curso, tem criado um significativo aumento no número de faculdades de Direito que oferecem o curso de Direito Animal desde a década passada. (...) [A] extensão dos interesses de hoje, pode ser medida tanto pelo número de faculdades de Direito que estão oferecendo o curso, quanto pelo número de faculdades de Direito onde os estudantes estão se auto-organizando para promover a temática animal. O melhor levantamento foi o realizado pela ALDF e está disponível no seu website. Em outubro de 2005 o site listou 62 faculdades de Direito que oferecem esses cursos, e 68 faculdades tinham organizações estudantis sobre a questão jurídica animal. (Existem aproximadamente 190 faculdades de Direito nos Estados Unidos aprovadas pela Ordem dos Advogados do país, ABA da sigla em Inglês.) (FAVRE, 2006, pp. 26-29)

A esfera jurídica começa a conformar um campo especializado em direito animal e muitas são as manifestações públicas baseadas na idéia de direito animal pelo mundo. A reivindicação de leis pontuais para melhoria da vida animal e o foco na exploração de uma ou outra atividade condenada varia de acordo com culturas locais: manifestações e campanhas contra a tourada são mais fortes na Espanha e em Portugal; atos contra o uso de peles de animais são mais comum nos EUA, Canadá e na Inglaterra. No Brasil, onde o rodeio é prática regional, são mais comuns as manifestações contra esta atividade, mas também vislumbramos protestos dedicados à abolição do uso de pele, seja em frente à lojas de grife ou em eventos de moda. Há, aparentemente, poucos atos contra zoológicos, mas muita luta ao redor do combate à vivissecção, em âmbito nacional e internacional (entidades que se formam a partir do enfoque desse aspecto, bastante amplo e polêmico, dentro da libertação animal).

Para além de contextos europeus e norte-americanos, a Índia se destaca – berço, talvez, mundial do vegetarianismo ou, simplesmente (e isso sim nos interessa), de fundamental importância histórica e simbólica para diversos grupos vegetarianos.

Hoje o movimento também atinge nações como o Brasil (mais evidente desde o final da década de 90) e uma série de países latino-americanos: Uruguai (onde ocorreu o I Encontro Latino Americano de Libertação Animal em 2010), Bolívia (palco do II Encontro Latino Americano de Libertação Animal em 2011), Argentina, Chile, entre outros, onde existem grupos

ativistas.

2.8. Os grupos mais antigos que surgiram em território nacional

Segundo o relato em entrevistas com vegetarianas há mais de 30 anos, na década de 70 e 80 havia no Brasil mais vegetarianos convertidos à dieta por motivações espirituais, de saúde e por compaixão aos animais e menos por “ética” (termo hoje mais utilizado). Muitas dietas consideradas exóticas estavam na moda e começavam a entrar no país, entre elas a macrobiótica. Restaurantes macrobióticos começaram a aparecer, livros esotéricos eram vendidos, naturalistas de diversos tipos se encontravam em restaurantes vegetarianos, no Rio de Janeiro, em São Paulo e em Porto Alegre. Nesta época, segundo uma das pessoas vegetarianas que entrevistei, práticas de yoga e meditação começaram a se popularizar. Hoje, é possível “encontrar uma academia de yoga em qualquer esquina”, como relatara-me uma vegetariana há mais de 35 anos praticante da dieta.

Yoga, meditação, cuidados com a saúde do corpo e da mente (indissociáveis, de acordo com uma visão holística da saúde), dietas ricas em legumes, frutas e cereais integrais, conformavam um estilo de vida mais ou menos típico que muitos vegetarianos experimentavam. No entanto, dispersos, eles pareciam existir em menor número. Sem a internet, ferramenta fundamental do movimento em nossos dias, como pude perceber pela fala de várias pessoas, o encontro era mais dificultado e as informações demoravam a chegar e a circular.

No Brasil, o final da década de 90 – época em que a rede mundial começa a ser uma ferramenta de uso diário entre pessoas da classe média –, os vegetarianos começaram a se relacionar mais intensamente. Para citarmos um caso, menciono a lista de discussão virtual Veg-Brasil, que proporciona trocas de experiências entre vegetarianos a respeito de onde comer, trocas de informações nutricionais e troca de desabafos sobre as dificuldades cotidianas que enfrentavam os vegetarianos.

Criada em 1999, por iniciativa de Marly Winckler, socióloga e escritora de um dos primeiros livros brasileiros sobre vegetarianismo – *Vegetarianismo: elementos para uma conversa sobre* (1992), a Veg-Brasil reúne os vegetarianos do país. Ainda assim, tal qual o ambiente do CMI, a Veg-Brasil se revelou bastante diversificada e sua pluralidade consistia no fato de que muitos tipos de pessoas e de motivações estavam presentes.

A lista começou com 10 membros. Pessoas do Rio de Janeiro, de São Paulo e de outras regiões do Brasil. A ideia de Marly Winckler fora a de construir um espaço, para “(...) podermos trocar dúvidas, sugestões, informações sobre cursos, eventos etc. enfim, tudo o que disser respeito ao vegetarianismo”¹¹¹.

Assim, as primeiras mensagens da lista consistiam em apresentações e breves depoimentos. Posteriormente, também discutiu-se sobre saúde, a partir de vivências pessoais ou de artigos científicos compartilhados. Troca de receitas e dicas de onde comer e onde comprar certos produtos eram mensagens recorrentes, bem como troca de informações sobre alternativas culinárias ao uso de produtos animais (por exemplo, uso do leite de castanhas no lugar do leite de vaca ou carne de soja ou carne de jaca no lugar da carne de boi).

Os motivos que apareciam como escolha da dieta foram, em suas palavras: “espiritual”, “compaixão pelos animais”, “saúde”, “nojo de carne”. Percebi que se tratava inicialmente de pessoas com os seus 30, 40 e 50 anos. Alguns se diziam “naturalistas”, outros “macrobióticos” ou ainda “crudívoros”. Outros, mais jovens, se diziam *vegans* (um deles *straigh edges*¹¹²). Nestas primeiras mensagens, apareceram também elementos religiosos, como um artigo sobre se Jesus era vegetariano e um depoimento de um homem que dissera ter descoberto a dieta depois de conhecer *hare krishnas*.

Em 2010 (mais de 10 anos depois da criação), a lista Veg-Brasil contava com mais de dois mil membros. O conteúdo das mensagens não se alterou significativamente, mas é possível observar algumas mudanças, como por exemplo, a introdução dos termos “abolicionismo” e “bem-estarismo”, sobre os quais discorrerei no capítulo 4.

Ainda no campo virtual, iniciativas como o site “Guia Vegano” e a rede social “Vista-se” são referência importantes para muitos sujeitos, colaborando para a articulação dos veganos, para o suporte de informações e para a disseminação da proposta.

Por meio de entrevistas, descobri que no final da década de 90 existia em São Paulo o grupo M.A.R. (Movimento Ambiental Revolucionário), um coletivo que se dizia vegan e

111 Mensagem de Marly à lista, dia 19/jan/1999.

112 Nome que se refere a uma identidade (geralmente usada por grupos de jovens) que denota um certo estilo de vida: determinado gosto musical (o chamado *hard core*, cuja raiz é o punk rock), o não uso de drogas e intoxicantes, a valorização do amor (ao invés, por exemplo de relações sexuais mais efêmeras entre duas pessoas) e, geralmente, adoção do vegetarianismo são práticas compartilhadas. A estética corporal também é típica: meninas costumam usar franjas curtas e cabelos negros, meninas e meninos usam certo tipo de tênis e jaquetas de malha e possuem piercings e tatuagens que simbolizam princípios como oposição à homofobia, igualdade entre os sexos, veganismo entre outras (por vezes mais estéticas do que carregadas de sentido).

libertário e lutava “pelas libertações Animal, Humana e da Terra”. Formado em setembro de 2000, o MAR desenvolveu atividades culturais.

Em dezembro de 2001, [o MAR] alugou uma casa com o intuito de transformá-la em um espaço aberto para um turbilhão de ideias culturais, ecológicas, políticas, filosóficas, sexuais etc¹¹³.

Zapatismo, anarquismo e sexualidade eram temas de mostras de vídeos, discussões, grupos de estudos, atividades e festas criativas que ocorriam naquela casa. Shows, almoços, exposições políticas e artísticas, oficinas, saraus, leituras dramáticas, performances ocorriam. Desde setembro de 2002, a casa contava com uma biblioteca de quase 1.000 livros, uma videoteca e uma “livraria libertária vegan”.

Mas antes do MAR, do CMI e da Veg-Brasil, já existiam outras iniciativas vegetarianas, como as chamadas *verduradas*. O Coletivo Verdurada organiza, desde de 1996, em São Paulo, um evento bimestral, já famoso entre os *straight edge*¹¹⁴ de todo o Brasil.

A verdurada consiste na apresentação de bandas quase sempre de hardcore e palestras sobre assuntos políticos, além de oficinas, debates, exposição de vídeos e de arte de conteúdo político e divergente. Ao fim do show é distribuído um jantar totalmente vegetariano¹¹⁵.

Quando perguntei a uma vegana, antiga frequentadora das *verduradas* em que medida o modo de vida *straight edge* e o punk se relacionam com o ativismo independente, ela me respondeu:

A relação está no “faça você mesmo”, o “do it yourself”. Uma vez que você tem a informação você pode propagá-la no seu cotidiano, durante suas refeições dentro e fora de casa, por exemplo. Não é necessário que você seja filiado a algum grupo. Com o Coletivo Veganas tivemos a experiência de fazermos tudo a nossa maneira, éramos poucas pessoas e alguns colaboradores não fixos. (R.)

A verdurada é um dos importantes eventos do calendário “faça-você-mesmo” (*do it yourself*) brasileiro. O princípio faça-você-mesmo questiona o suposto monopólio das técnicas por especialistas e também procura superar a “alienação dos consumidores em relação ao conhecimento do processo de produção”. Assim, a autonomia norteia a prática do faça-você-mesmo: fabricar as próprias receitas culinárias é um dos exemplos de ativismo.

A organização do evento é totalmente feita pela própria comunidade hardcore-punk-straightedge de São Paulo (...). Os objetivos de quem organiza a verdurada são basicamente dois: mostrar que se

113Disponível em <<http://prod.midiaindependente.org/es/red/2003/01/246182.shtml>> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

114Explico o termo mais adiante.

115Disponível em <<http://www.verdurada.org/oque.htm>> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

pode fazer com sucesso eventos sem o patrocínio de grandes empresas e sem divulgação paga na mídia e levar até o público a música feita pela juventude raivosa e as ideias e opiniões de pensadores e ativistas divergentes¹¹⁶.

Os *straight edges*, cuja origem está associada ao movimento punk (SOUZA, 2007), definem indivíduos, geralmente vegetarianos, que escutam *hardcore* (estilo de música) e não usam nenhum tipo de drogas. “Juventude livre de drogas” e “estilo de vida livre de crueldade” estão presentes em camisetas e *bottons*. Há tanto preocupações com a própria saúde quanto a “condição miserável dos animais em nossa sociedade” e um forte sentimento de pertença a um grupo. *Piercings*, tatuagens e roupas típicas são elementos que saltam aos olhos em uma verdurada. Seja devido ao gosto musical para alguns, seja pelo compartilhamento da revolta contra quem explora humanos e não-humanos, as verduradas, shows regados por sucos à base de soja e palestras nos intervalos, congregam os jovens¹¹⁷.

O vegetarianismo aparece no lanche do evento, nas tatuagens (a palavra “vegan”, desenhos de animais), em adesivos (“Libertação Animal e Libertação Humana”, “Go Vegan!”) e em produtos à venda, como os sabonetes (artesanais, não testados em animais) ou doces veganos. *Zines* (ou *fanzines*), vendidos a preço de custo, também são comercializados: consistem em livretos (alguns se tornam periódicos), com uma estética própria (encadernados artesanalmente e geralmente xerocados em preto e branco, pelo baixo custo da reprodução, possuem textos informativos e provocativos, poesias, desenhos feitos à mão, a partir de uma estética às vezes próxima à da grafiteagem e de outras artes *underground*).

Nos *zines*, a difusão veganismo é recorrente, assim como as ideologias “contra homofobia e contra o machismo”. Símbolos da anarquia, da igualdade sexual e o símbolo antinazista são bastante usados, junto a pequenos artigos de temas atuais (ocupações e despejos de pessoas em moradias, outrora abandonadas; discussão sobre a transgenia de alimentos como a soja; debates sobre anarquismo em oposição à ideologia socialista; permacultura¹¹⁸ e feitura de produtos

116Idem.

117No anexo 8, exponho dois cartazes do evento (um de 2007 e outro de 2008), que ilustram, através da estética de sua propaganda, elementos importantes da verdurada, como os nomes das bandas presentes, a divulgação da palestra do dia, a menção do lanche vegetariano gratuito e o aviso de que não é permitido cigarros e álcool, no local.

118De acordo com a definição do IPEMA, a permacultura “se caracteriza por projetos que faz a utilização de métodos ecologicamente saudáveis e economicamente viáveis, que respondam as necessidades básicas sem explorar ou poluir o meio ambiente, que se tornem auto-suficientes a longo prazo. Entende-se que tanto o habitante quanto a sua morada e também o meio ambiente em que estão inseridos fazem parte de um mesmo e único organismo vivo. A Permacultura trata as plantas, animais, construções, infra-estruturas (água, energia, comunicações) não apenas como elementos isolados, mas como sendo todos parte de um grande sistema intrinsecamente relacionado”. Disponível em

ecológicos, entre outros temas que perpassam os ambientes de verdurada e, para além dele, constituem debates em uma atmosfera juvenil de contextação cultural).

O que tinha muito quando me tornei vegetariana em 1999 eram os zines independentes, muitas vezes não eram de grupos, eram de pessoas que escreviam receitas, listas de empresas que testavam em animais, textos sobre a realidade dos matadouros etc. (L.)

Nas verduradas, há alguns *hare krishnas* que vendem alimentos veganas, o que faz do ambiente um local de outras trocas interessantes.

Um aliado fundamental ao movimento de libertação animal brasileiro é o Instituto Nina Rosa (INR). Criado em 2000, por iniciativa de Nina Rosa, o INR é uma organização independente e sem fins lucrativos, cujo trabalho é financiado e mantido pela venda de produtos e materiais educativos que buscam difundir a compaixão pelos animais. No site oficial, há um trecho que nos revela, de maneira bastante simples e direta, o espírito da proposta:

O que nos guia: o amor e respeito pelos animais e natureza, e a fé de que podemos contribuir para uma sociedade mais justa e pacífica. Porque atuamos nessa área: quanto menos capazes forem os seres de defender seus direitos, maior é o nosso dever de defendê-los. O que fazemos: promovemos a valorização da vida animal por meio da educação humanitária. Nossa visão: a natureza é sagrada¹¹⁹.

Os vídeos do INR são largamente difundidos no meio vegetariano e servem como materiais educativos que visam conscientizar o público sobre o processo de produção da carne. “A carne é fraca”, lançado em 2004, é um dos grandes conversores de pessoas ao vegetarianismo – um documentário que inclui cenas de matadouros e falas de especialistas nas áreas de direito, ética e meio ambiente. O filme “Não matarás” (de 2006), também produzido pelo INR, revela a situação de animais em laboratórios em situação de testes científicos, destinados à indústria farmacêutica e às aulas de medicina em faculdades.

Há uma série de produções cinematográficas internacionais também usadas em contexto nacional por ativistas, como o famoso filme estadunidense “Terráqueos” (*Earthlings*, de 2005), entre muitos outros menos conhecidos.

Dois anos mais tarde do surgimento do INR, nasce o Gato Negro, outra importante referência na cena vegana¹²⁰ nacional. Um dos grupos mais antigos do Brasil, o Gato Negro era

<<http://www.ipemabrazil.org.br/permacultura.htm>> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

119Disponível em <<http://www.institutoninarosa.org.br/o-inr/inr>> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

120No capítulo 3, defino a noção de *cena vegana*, categoriaêmica que nos ajuda a entender uma das manifestações do veganismo.

inicialmente um espaço cultural, localizado na cidade de Belo Horizonte:

O Gato Negro é uma biblioteca e videoteca livre, você pode pegar livros raros, subversivos e de qualidade pagando 3 reais de assinatura por semestre somente.

O Gato Negro é um café vegetariano, com opções acessíveis além de distribuir filmes proibidos como "Muito além do cidadão Kane".

O Gato Negro é um espaço aberto para ocupação crítica, seja através de reuniões, debates, discussões, bate papos, peças de teatro, sarais, apresentações e mostras de trabalhos (...)

O Gato Negro assina as táticas ACI (podem ser lidas nas nossas paredes), uma tese baseada na contracultura do faça-você-mesmo e nas políticas radicais do anarquismo¹²¹.

Talvez semelhante ao extinto M.A.R de São Paulo, essa era a antiga proposta do Gato Negro, atrelada a um espaço físico de contra-cultura. Hoje é um coletivo sem sede física¹²² e cujos integrantes são, em geral, jovens veganos. Possui alguns projetos políticos, como o apoio à rotulagem vegana (projeto de lei que visa identificar produtos que não possuem ingredientes de origem animal e que não são testados em animais, através de um selo nacionalmente reconhecido, como já ocorre em outros países). Desde 2005 o grupo promove um evento em homenagem ao Dia Mundial Vegano, com palestras sobre direito animal e veganismo, apresentações de shows de *hardcore* e lanches veganos.

O Carnaval Revolução, também norteado pelo princípio “faça-você-mesmo” era uma vivência na qual o vegetarianismo também aparecia em destaque:

Na época de Carnaval milhares de pessoas saem de casa rumo ao litoral em busca de festa, é claro. Carnaval, dizem alguns estudiosos, vem de "carnelevamen", ao pé da letra "festa da carne" do latim. E assim tem sido todos os anos. Errado! Pelo menos é isso que um grupo de jovens, estudantes e pessoas organizadas tem dito desde 2001. O evento que se chama Carnaval Revolução acontece todo ano em Belo Horizonte e tem movimentado uma comunidade de adeptos. Há diversos enfoques na programação, que inclui debates, palestras, oficinas, teatro, vídeo, mas não deixa de contar com festas. O veganismo (...) tem papel de destaque desde a primeira edição em 2001, e desde os primórdios os almoços e lanches servidos tem seguido essa mesma filosofia. Carne lá, nem pensar!¹²³

Em 2008, a última edição do evento foi sediada em São Paulo, na região da rua Augusta, onde também se localizou o Espaço Impróprio, fundado, segundo depoimentos, por ex-membros do Gato Negro que se mudaram para a cidade.

O mencionado Espaço Impróprio nasceu em 2001. Consistia em um antigo sobrado onde pessoas se reuniam e conversavam sobre modos alternativos de viver na metrópole (ocupações

121Retirado da comunidade do *Orkut* do grupo, postado em 2004.

122Referi-me a um tipo de sede como “física” porque a internet, por eles apropriada, pode ser considerada também uma sede, um espaço de organização e um ponto de encontro, embora não seja própria ou exatamente física.

123Retirado do panfleto de divulgação do evento de 2006.

urbanas, ecologia, permacultura urbana, intervenções artísticas e outros temas faziam parte dos debates e das práticas que observei). A casa contava com um porão onde ocorriam shows. Exposições temporárias de anti-arte¹²⁴, como são chamadas as obras anônimas que questionam direitos autorais, a indústria cultural e conceitos sobre o que é arte, além de oficinas de medicamentos naturais com plantas medicinais, em sintonia com por com o princípio de autonomia (o *do it yourself*) e do boicote, constituíam a programação do espaço.

A Casa da Lagartixa Preta, por sua vez, onde se encontra o coletivo Ativismo ABC é um espaço também organizado por jovens e constitui um ambiente plural de troca de ideias e vivências. A Casa da Lagartixa Preta¹²⁵, inaugurada em 2003 é uma “proposta libertária” em um bairro da cidade Santo André. Horta, biblioteca e violão compõe um lugar de lazer e de conversas acaloradas, como pude presenciar durante o estudo de campo.

O coletivo surgiu em 2001 nos seios do movimento global anti-capitalista numa escalada de grandes manifestações e protestos de rua, quando alguns participantes da Ação Global dos Povos em São Paulo perceberam que podiam trazer suas ações para sua região específica: o ABC paulista¹²⁶.

Outro grupo antigo é o GAE (Grupo pela Abolição do Especismo), de Porto Alegre, com representantes em outras cidades. Assim como o Gato Negro, é um dos primeiros grupos brasileiros, cujo intuito é promover o veganismo. Grupos de estudos, manifestações e outras iniciativas, como um site, divulgam o respeito aos animais.

A finalidade do grupo é a divulgação do veganismo como forma de defesa animal, os estudos aprofundados sobre direitos animais, a busca de soluções jurídicas e a pressão social em plataformas que visem ao não uso e a não exploração dos animais sob qualquer aspecto¹²⁷.

124Assim como o termo “contra-cultura”, esse termo surge num ambiente em que o questionamento dos valores culturais é intenso, assim como a revolta contra certos padrões de comportamento.

125Tanto o termo “Negro”, do Gato Negro, quanto o “Preta”, da Lagartixa Preta, se referem à cor do anarquismo, muitas vezes representado por uma bandeira negra (ou metade negra e metade vermelha).

126Disponível em <http://www.ativismoabc.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=2> Recentemente outro texto está disponibilizado no site, que opta pela data de 2002 para falar do surgimento do grupo: “O Ativismo ABC é um coletivo anarquista que foi formado no início de 2002, no auge das manifestações anti-globalização que ocorriam em São Paulo e por muitos outros lugares do mundo. Com o enfraquecimento das manifestações e protestos, o coletivo passou a seguir uma dinâmica própria de desenvolvimento político e organizacional com a inauguração de seu espaço (a Casa da Lagartixa Preta “Malagueña Salerosa”) em Março de 2004. Optamos por seguir uma perspectiva onde o espaço não seria exclusivamente para centralizar atividades do universo libertário, mas também um local para colocarmos em prática nossas perspectivas políticas e expandi-las pelo bairro e outras localidades. O coletivo passou e vem passando por mudanças constantemente devido ao acúmulo de práticas que vem sendo desenvolvidas na Casa da Lagartixa Preta e no Bairro Casa Branca (Santo André – SP)”. (Último acesso em 12 de fevereiro de 2012). Pelas etnografias que fiz nos espaço, percebi que o grupo passa por mudanças dos integrantes, o que explicaria a diferença em relação ao entendimento de seu surgimento, interpretado de novos modos.

127Disponível em <<http://www.gaepoa.org/site/about>> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

Para finalizar a descrição dos grupos mais conhecidos, fundados antes da Sociedade Vegetariana Brasileira, menciono o coletivo Veganas¹²⁸, formado em 2003 por garotas veganas, responsáveis atualmente pelo famoso Bazar Vegano, que ocorre nos finais de ano (e torna-se cada vez mais conhecido entre os ativistas do Brasil, configurando uma importante atividade do calendário anual brasileiro).

2.9. O surgimento dos congressos

No ano de 2003, foi fundada a Sociedade Vegetariana Brasileira (SVB) por Marly Winckler. Segundo a divulgação, a SVB,

[t]em por objetivos oferecer informações sobre a adequação nutricional da dieta vegetariana para indivíduos, empresas e organizações, disponibilizar informações para a mídia, oferecendo dados, estatísticas e fatos sobre o vegetarianismo para a imprensa escrita e falada, ministrar palestras e cursos em escolas, Universidades e grupos comunitários, distribuir materiais educativos e informativos sobre o impacto para a saúde humana, dos animais e dos ecossistemas da alimentação vegetariana, etc¹²⁹.

Atualmente, a partir de uma organização com proposta de união nacional ao redor do vegetarianismo (proposta já explícita na mencionada Veg-Brasil, organizada por Winckler), presenciamos, junto às atividades da SVB, um movimento nacional mais amplo se configurando.

Em novembro de 2004, temos pela primeira vez sediado no Brasil, na cidade de Florianópolis, o 36o Congresso Mundial Vegetariano. Os congressos da IVU (mencionados no capítulo 1), hoje contam com uma representante regional (e atual presidente), Marly Winckler. Participei do evento e vi pessoas de muitos países se reunirem em oficinas de culinária, palestra sobre ética animal, feira com alimentos diversos, desfile de “moda sem crueldade” (com roupas sem couro ou peles de animais), dentre outras atividades. Uma programação intensa, de quatro dias, nos quais havia cerca de 2000 pessoas de 35 países, segundo dados oficiais¹³⁰.

O evento atraiu muitos interesses e várias identidades se revelaram: crudivoristas, frugívoros (pessoas cuja base alimentar é constituída de frutos e castanhas), estudiosos e praticantes da medicina chinesa, ecologistas, ambientalistas, biólogos, veterinários, cientistas

128Os “rangos veganos”, as oficinas e os cursos de culinária, antigas atividades do coletivo, apresentavam o veganismo ao público de forma prática.

129Disponível em <<http://www.svb.org.br/ribeirao>> Último acesso em 2009.

130Disponíveis em <www.svb.org.br/cvb/download/apresentacao-cvb.ppt> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

sociais, nutricionistas, pessoas pela primeira vez nacionalmente reunidos e conectados pelo vegetarianismo. Para os ativistas, este foi um evento muito importante¹³¹, pois permitira dar visibilidade à causa e maior articulação de seus propósitos. A idéia de uma rede de vegetarianos conectados no Brasil começava a ganhar força e se conectar.

No ano de 2006, ocorreu em São Paulo, no Memorial da América Latina, o 1º Congresso Vegetariano Brasileiro e Latino-americano, com o *slogan* "Paz para Todos os Seres: Por um Mundo Pacífico, Saudável, Sustentável".

Além dos temas abordados no congresso de 2004, muitos outros foram discutidos: medicina *ayurveda* (tradição indiana); ecologia e práticas sustentáveis; o veganismo como solução para fome mundial; o vegetarianismo dos essênios (povo bíblico); a relação entre budismo e vegetarianismo; a naturalidade da dieta vegetariana. Como parte da programação, foi organizada uma verdurada em outro bairro da cidade. Nota-se, portanto, a comunicação direta entre os jovens (que organizam as verduradas) e uma outra geração, que organiza os congressos.

Nesse congresso, consolidou-se a União Vegetariana Latino-Americana (UVLA) e também foi fundado o Instituto Abolicionista Animal (I.A.A):

Aos oito do mês de agosto de 2006, no Sede do Memorial da América Latina, localizada no bairro da Barra Funda, na cidade de São Paulo, foi aberta a presente assembleia geral ordinária devidamente convocada durante o I Congresso Vegetariano Brasileiro e Latino-Americano para a criação de o Instituto Abolicionista em favor dos animais. (...) Logo após tomaram posse o presidente, o vice-presidente e os membros da diretoria do Instituto Abolicionista Animal, o presidente eleito, fazendo uso da palavra, agradeceu a todos os associados do Instituto Abolicionista Animal pela colaboração no desenvolvimento dos trabalhos, assumindo o compromisso ético com o veganismo, nos seus hábitos pessoais e na luta pela abolição das práticas institucionalizadas de exploração e crueldade animal¹³².

Desde sua fundação, o IAA publica a Revista Brasileira de Direito Animal, com textos científicos e filosóficos, nacionais e internacionais. Em 2008, promoveu o I Congresso Mundial de Bioética e Direito Animal, no qual palestraram estrangeiros e brasileiros formados em direito, medicina e filosofia. Peter Singer e Gary Francione eram dois dos nomes mais esperados para uma vídeo-conferência.

No mesmo ano de 2006, a estrutura organizacional da SVB foi consolidada, com a criação

131Depoimentos disponíveis em <www.svb.org.br/15congresso/depoimentos> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

132Ata da Assembleia Geral Ordinária do Instituto Abolicionista Animal, disponível em:

<<http://www.abolicionismoanimal.org.br/>> (Último acesso em 2009) ou <http://pr.fagundez.zip.net/arch2009-01-18_2009-01-24.html> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

de grupos ativos em diferentes Estados do país.

Temos, além dos grupos ativos, alguns grupos em formação e mais ou menos 15 pontos de contato, que são embriões de novos grupos. Nossa caminhada organizada está ainda em seus primórdios, mas tantas coisas boas já estão acontecendo que nos fazem ter certeza de que ainda avançaremos muito mais nessa luta tão premente por um mundo melhor. Já contamos com 416 filiados, espalhados por 105 cidades de 20 estados brasileiros, e até em outros países. Ainda temos muito o que crescer¹³³.

Desde sua criação, a SVB constituiu grupos em várias cidades do Brasil¹³⁴.

Em 2008 ocorreu 2o Congresso Vegetariano Brasileiro, no Campus do UNI-BH, em Belo Horizonte e, no ano seguinte, a SVB organizou o 12o Festival Vegano Mundial, ocorrido no campus da PUC-Rio, no qual pude fazer observação participante.

O primeiro festival vegano em contexto nacional reuniu mais de 50 palestrantes, cujos temas das palestras variavam entre: “ciência dos alimentos crus”, vitamina B12 na dieta vegana, consciência alimentar, alimentação prânica, *freeganismo*¹³⁵, bondade humana, direitos dos animais, filosofia animal, práticas jurídicas relativa aos animais; pecuária e aquecimento global, educação ambiental, ecologia, ativismo (tema que perpassava as palestras, mesmo quando não se tratava de “oficina de ativismo”), vegetarianismo na literatura vegetariana, ecofeminismo, vegetarianismo no cristianismo; proteção e projetos de assistência não-governamentais a animais, “cultura vegana” (enquanto termo usado nas palestras).

No festival havia uma estande de materiais científicos e apresentação de pôsteres. Demonstrações culinárias e a “feira veg cultura”¹³⁶, além de oficinas de ativismo e mini-cursos de culinária também compuseram a programação. Houve, além disso, práticas de meditação e apresentações de música. Segundo os dados oficiais, participaram cerca de 400 pessoas¹³⁷.

A partir da minha observação nesse e em outros eventos da SVB, notei resultados

133Retirado do relatório anual da SVB, de 2006, disponível em <http://www.svb.org.br/vegetarianismo/index.php?option=com_content&view=category&id=62:relats-anuais&Itemid=55&layout=default> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

134Por exemplo, em Belo Horizonte, Piracicaba, Florianópolis, Ribeirão Preto, São Paulo, Brasília, Curitiba, Goiânia, Maceió, Mogi das Cruzes, São Carlos, Recife e Rio de Janeiro.

135Ver nota 103.

136Feira com produtos alimentícios, de higiene e toalete, roupas, calçados, acessórios, cosméticos, produtos biogênicos, livros, alguns alimentos oriundos da agricultura orgânica e da prática da permacultura.

137Segundo depoimento de Winckler, “tivemos representantes de 15 países: Alemanha, Argentina, Austrália, Brasil (claro), Chile, Equador, Estados Unidos, França, Holanda, Inglaterra, Irã, Itália, Nova Zelândia, Panamá e Uruguai”. Disponível em: <http://www.svb.org.br/vegetarianismo/index.php?option=com_content&view=section&id=13&Itemid=55> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

significativos. Ao analisar os temas das palestras, observei que, diferentemente dos primeiros congressos, o ativismo e o direito animal parecem ganhar espaço e se destacam em relação aos outros temas dentro do vegetarianismo.

Ainda assim, o que me chamou atenção nos congressos da SVB foi o fomento à pluralidade de ideias ao redor do vegetarianismo. Na descrição oficial sobre “4a Veg Cultura - Feira de Consumo Ético e Sustentável”, percebemos essa diversidade no público-alvo:

- Vegetarianos, veganos, naturistas, crudivoristas, higienistas, estudiosos e simpatizantes de todas as dietas que excluem carnes e derivados de animais.
- Defensores dos animais e ambientalistas.
- Empresários produtores e distribuidores dos produtos deste segmento.
- Acadêmicos das áreas de nutrição, nutrologia, medicina, gastronomia, medicina veterinária, filosofia (Ética) e direito com especialização em gestão ambiental entre outros.
- Terapeutas e adeptos da alimentação saudável.
- Esotéricos e espiritualistas, essênios, adventistas, budistas, hinduístas, taoístas, praticantes de ioga etc.
- Interessados em geral¹³⁸.

E, ao redor da pluralidade, percebemos tendências: em geral, um público constituído por pessoas com estilos de vida ditos “alternativos”, com formação universitária e/ou que atuam no comércio de produtos vegetarianos e “éticos”.

Percebi que algumas datas se revelaram marcos históricos para o movimento que se consolida no país. Se o primeiro grande marco foi o ano de 2004, no qual ocorreu o 36o Congresso Vegetariano Mundial, em Florianópolis, o segundo foi em 2008, ano do I Encontro Nacional de Direitos Animais, o qual vou relatar a seguir.

Constatei que, após 2004, uma série de grupos surgiram: o *Vegan Staff*, no Rio de Janeiro, o Holocausto Animal e o Ativismo.com, ambos em São Paulo (e ambos em 2005); o GETEA (Grupo Estudantil pelo tratamento Ético aos Animais), também criado em 2005; o Veg Unicamp, em Campinas, em 2006, assim como o I.A.A, em Salvador, no mesmo ano; o GEDA (Grupo de Estudos sobre Direitos Animais) e o VEDDAS em 2007, ambos de São Paulo; o Grupo Direitos Animais da USP, vinculado ao LEI – Laboratório de Estudos sobre Intolerância, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, em 2007, em São Paulo, entre outros.

Após 2008, novos grupos se formam, como veremos a seguir.

¹³⁸Disponível em:

<http://www.svb.org.br/12veganfestival/index.php?option=com_content&view=article&id=34&Itemid=100013&lang=pt> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

2.10. Encontro Nacional de Direito Animal

Considero o ano de 2008 o segundo marco histórico do movimento nacional de libertação animal. A realização do I Encontro Nacional de Direito dos Animais (ENDA), por George Guimarães, nutricionista e presidente da entidade VEDDAS¹³⁹, parece ter sido inspirado por eventos como a *Nationals Conferences of Animal Rigths* dos EUA (o qual participou em 2005, 2006 e 2007, palestrando sobre nutrição vegana), articulou, juntamente a outros ativistas, um encontro brasileiro, de caráter nacional.

Em uma ecovila na cidade de Porangaba, interior de São Paulo (a Visão Futuro), um local com área de plantações, lagos, animais silvestres e com amplos espaços silenciosos, cerca de 200 ativistas, de várias regiões do Brasil, trocaram experiências durante 4 dias. No salão, durante as falas, o encontro se mostrou predominantemente abolicionista e contou com a participação mais evidente de veganos, entre os vegetarianos. A já mencionada divisão “abolicionista” *versus* “bem-estarista”, para a qual dedico o capítulo quatro, começou a ser mais evidenciada publicamente naquele evento.

Para ilustrar o clima de descontração que o local proporcionara, menciono um dado etnográfico: para entrar no auditório principal, o público tirava os sapatos e se acomodava em almofadas pelo chão enquanto ouvia as palestras ou assistia a vídeos, de um modo bastante informal para um evento desse porte, com pessoas desconhecidas entre si. Um grande salão para práticas de yoga e meditação, abrigou ativistas e mesas de debate.

Nas palestras e plenárias, discutiu-se muito sobre as estratégias de atuação política (e os nomes das mesas nos evidenciam isso: “ação direta e o uso da força”; “ações criativas que despertam interesse”; “uso eficiente da internet e e-mails”, “a importância da mídia na conquista dos direitos animais”; “técnicas de oratória e abordagem eficiente”; “intervenções urbanas”, “mobilização de grupos em listas virtuais de discussão”, entre outras). Filosofia e direito animal também tiveram destaque (debates sobre textos de Singer, Regan e Francione), assim como

¹³⁹Interessante pontuar que a sigla VEDDAS nos remete ao termo *vedas*, conjunto de quatro textos hindus escritos em sânscrito, por volta de 1500 antes de Cristo e que formam a base das escrituras sagradas do hinduísmo. No Brasil o movimento *hare krishna*, presente na cena vegetariana articulada, é um dos agentes que contribuem para a difusão desses símbolos orientais hoje entre vegetarianos. Mas, por conta dos contatos de alguns vegetarianos com a comunidade espiritual Ananda Marga, menos conhecida e também de raiz hindu, percebe-se que as influências simbólicas são mais complexas.

assuntos ligados ao vegetarianismo (nutrição vegetariana, história do veganismo pelo mundo). Nesse encontro, foi fomentada a ideia da criação do ANDA, Agência de Notícias sobre Direitos Animais, hoje existente e importante espaço virtual apropriado por muitos ativistas que estão construindo um arsenal teórico que constitui as bases para a luta pelos direitos animais.

Posteriormente ao I ENDA, novas iniciativas apareceram: em 2008, há o surgimento do grupo AtiVeg, inicialmente atuante em São Paulo, e presente também em outras cidades do Brasil e com uma proposta de abrangência nacional; o ULA! (União pela Libertação Animal), da região Oeste do Rio de Janeiro; o GALA (Grupo Abolicionista pela Libertação Animal), de Vitória, no Espírito Santo; a Liga Animalista, da zona Oeste de São Paulo.

Outras organizações surgiram aos poucos: Estudantes Contra o Especismo, de Campinas; ALA (Aliança Libertária Animal), de Belo Horizonte; o Movimento Não Mate, de São Paulo; V.I.D.A (Veículo de Intervenção pelo Direito Animal) de Assis, cidade do interior paulista; Odeio Rodeio, em São Paulo; o VEM (Vegetarianos em Movimento) do Pará; o Consciência Veg; o Revolução da Colher (cujos muitos membros são *hare krishnas*); o GEEA (Grupo de Estudo de Ética Animal), em São Carlos, interior de São Paulo e dezenas de outros.

Todos os grupos mencionados divulgam o veganismo através de ativismos, seja por meio de panfletagens, de organização de passeatas, de intervenções urbanas ou de conscientização do público através de palestras ou mostras de filmes. Nesse sentido, os grupos dão continuidade à proposta disseminada pelo ENDA que residia em focar as ações veganas em ativismos que divulgassem a causa e que, portanto, tornassem o veganismo uma proposta política e um dever moral (e não apenas uma escolha pessoal, como pode ser visto o vegetarianismo, associado a estilos de vidas alternativos).

Em 2010, nasce a Sociedade Vegana, com membros fundadores de São Paulo, Rio de Janeiro e Florianópolis. A fundação da Sociedade Vegana, ocorrida no restaurante vegano *Vegethus*, na cidade de São Paulo, demonstrou a necessidade de alguns ativistas organizarem-se ao redor do objetivo da disseminação de um vegetarianismo baseado “fundamentalmente na ideia de direito animal”, como vemos na definição presente no site da Sociedade:

“uma sociedade de caráter pacifista e não-violento, criada fundamentalmente para divulgação dos direitos animais e do modo de vida vegano”¹⁴⁰.

140Retirado do manifesto da Sociedade Vegana, disponível em:

http://www.sociedadevegana.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1:manifesto&catid=5:geral&Itemid=4 > Último acesso em 12 de fevereiro de

A aparente necessidade de marcar diferença em relação à SVB, nos remete ao evento histórico análogo, em 1944 e discutido no capítulo 1, quando do surgimento da *Vegan Society*. A fundação da *Vegan Society*, por vezes resgatada de um modo mítico pelos ativistas, inspira a propagação de sociedade veganas pelo mundo.

2.11. Os rumos do movimento

No ano de 2010, constatou-se a regularização de um calendário de eventos das grandes entidades: o II ENDA, organizado pelo VEDDAS, o II Congresso Mundial de Bioética e Direito dos Animais, organizado pelo IAA e o 3o Congresso Vegetariano Brasileiro, organizado pela SVB, além das já usuais manifestações do DIDA (narrada no preâmbulo), a Parada Veg, entre outras passeatas e intervenções urbanas.

No 3o Congresso Vegetariano Brasileiro, percebe-se ainda a multiplicidade vegetariana fomentada pela SVB, com palestras sobre espiritualidade, biodiversidade, budismo, alimentação viva, a questão dos animais aquáticos, a alimentação prânica. No entanto, é notório que essa diversidade começa a ceder espaço para aquilo que é considerado cada vez mais importante: o ativismo. Ocorreram quinze oficinas de ativismo, durante quatro dias de atividades.

Na última década, relatou-me em entrevista Beatriz Medina, ex-coordenadora do departamento de tradução da SVB e atual voluntária da entidade, que a questão da saúde foi se tornando secundária¹⁴¹. Caso aceitássemos essa interpretação (presente na fala de outros vegetarianos, que também foram residentes no Rio de Janeiro, tal como Beatriz), poderíamos elocubrar que, sobretudo a partir da popularização do veganismo na década de 90, unida ao movimento mais amplo que se forma ao redor do *Animal Liberation*, o vegetarianismo vem sendo cada vez mais apropriado por grupos específicos que pretendem universalizá-lo politicamente, tendo como base o conceito de direito. Se há poucos anos o predomínio da dieta parecia estar vinculado a uma escolha pessoal, motivada pela melhoria da saúde, por compaixão e por buscas

2012.

¹⁴¹No entanto, artigos como o “Abaixo o vegetarianismo pela saúde” (disponível em <<http://www.anda.jor.br/22/09/2010/abaixo-o-vegetarianismo-pela-saude>>, último acesso em 12 de fevereiro de 2012) de Bruno Muller, evidenciam que a questão da saúde ainda é considerada muito importante, embora construa-se uma certa aversão a ela, caso seja tida como a razão principal à dieta.

espirituais, hoje a dieta se tornaria uma obrigação moral e política.

O processo social que relaciona a sensibilização a respeito dos animais ao hábito do vegetarianismo, através, por exemplo, do símbolo “direito animal” parece ser uma tendência contemporânea cada vez mais forte. Em entrevista concedida em 2008 pelo promotor de justiça atuante no campo, Laerte Levai, percebemos a evolução desse enfoque jurídico:

“De 10 anos para cá começaram a surgir livros sobre esse assunto. Até então não havia nada, quando eu publiquei O Direito dos Animais (...), em 1997, nada havia de escrito sobre esse tema no Brasil. Quando da segunda edição, em 2004, o cenário já tinha evoluído bastante. Muitos outros livros surgiram, os congressos começaram a discutir não apenas o direito da fauna, mas os direitos de todos os animais, como sujeitos. (...) Outras áreas também tem uma contribuição muito importante, como a filosofia, a professora Sônia Felipe, de Santa Catarina (...), na área das ciências biológicas tem também o Epifânio Regis Lima, com o Vozes do Silêncio,(...) no campo da ética, da filosofia, da moral, das ciências sociais, da psicologia”.

O surgimento do ENDA (Encontro Nacional de Direito dos Animais) parece nos indicar este novo caminho. O predomínio do “vegetarianismo ético” sugere uma postura política, marcada pela prática do ativismo e de uma nova perspectiva ética, não mais exclusivamente centrada na humanidade.

Por outro lado, em muitos contextos, o vegetarianismo está associado a uma percepção mais holística da realidade e a divisão entre política e saúde ou entre ética e espiritualidade se desfaz, pois as pessoas se dizem vegetarianas, ao mesmo tempo, “pelos animais, pelas pessoas e pelo planeta”, como diz a atual campanha “Segunda Sem Carne”, da SVB (sobre a qual falarei mais adiante). A própria noção de saúde passa a ser vista como algo mais abrangente: fala-se de saúde da mente, não só do corpo; saúde do planeta, não só de cada espécie em particular. A ética, por sua vez, perpassaria tanto as religiões e os sistemas espirituais, quanto os pensamentos mais racionalistas, centrados nos argumentos do direito.

Se a ideia de “direito”, cada vez mais dominante no discurso de sujeitos engajados, nos remete mais diretamente a reivindicações propriamente políticas (direito do animal à vida, direito ao bem-estar, direito de não ser usado, direito de não ser explorado, etc), outros termos como “espiritualidade”, *ahimsa*¹⁴², “compaixão”, “saúde”, “amor”, nos indicam referências que, se escapam, podem, por outro ponto de vista, ampliar a esfera (ou o conceito de) política. Em entrevista, por exemplo, algumas pessoas me disseram que sua atitude de respeito aos animais era motivada por uma razão espiritual. Outras, por amor – um amor incondicional a todos os animais.

142Ver nota 39.

Permeado por sensibilidades diversas, atreladas a religiões, a percepções sobre meio ambiente, a escritos filosóficos e, sobretudo, a relações cotidianas com certas espécies animais (as domesticadas), o fenômeno social de conscientização sobre a exploração dos animais é bastante plural, mas, o que se nota, na prática, é uma mistura de várias referências, que apontam para certas tendências, relativas aos indivíduos e grupos que organizam determinados eventos e contribuem para um movimento nacional.

Se por um lado cada nome utilizado nos indica tendências (“libertação animal” é mais empregado por grupos anarquistas ou libertários e “direito animal” está mais vinculado a grupos que atuam na esfera jurídica), por outro lado, no uso cotidiano, os termos se tornam muitas vezes sinônimos, uma vez que os grupos e indivíduos se misturam nas ações conjuntas (nos encontros, nas manifestações, nos festivais e jantares vegetarianos).

Por conta da pluralidade do contexto em que se propaga e da abertura do fenômeno a muitas direções (alguns racionalizam o sentimento de revolta à esfera jurídica, outros dão mais importância à esfera da consciência alimentar e outros ainda direcionam a compaixão aos animais a práticas espirituais), vislumbra-se uma rede que se amplia.

A pluralidade e as tendências que se formam também são percebidas quando observamos as profissões dos ativistas: advogados e promotores de justiça defendem os animais na esfera jurídica e lançam livros e periódicos sobre direito animal (*Direito dos Animais*, de Laerte Levai, ou a *Revista Brasileira de Direito Animal*, do IAA); biólogos defendem alternativas ao uso de animais no ensino de biologia e propõem alternativas à prática da vivisseção (*Alternativas ao Uso de Animais Vivos na Educação*, de Sérgio Greif e o *Vítimas da Ciência - Limites éticos da experimentação animal*, de Tamara Levai); filósofos constroem os argumentos em relação à ética aos animais com formação em bioética (*Ética & Animais*, Carlos Naconecy ou *Ética e Experimentação Animal - Fundamentos Abolicionistas*, de Sônia Felipe, filósofa que tem dezenas de artigos sobre vegetarianismo, veganismo, ética e direito animal e Luciano Cunha).

Ecologistas, ecólogos, ambientalistas e biólogos também compõem o movimento de defesa animal, em ONGs ou em órgãos públicos como o IBAMA, no Ministério Público, nas secretarias do Meio Ambiente. Nas Câmaras Municipais, eles defendem esses seres a partir da criação de novos projetos leis ou de fortalecimento dos que já existem, seja contra crime ambiental (9.605, de 1998), seja o decreto 4.645 que diz, desde 1934, que os animais são tutelados pelo Estado. Professores universitários e educadores atuam no campo da educação transmitindo

conhecimentos sobre bioética, filosofia animalista e psicologia animal.

Há também profissionais da saúde humana presentes no campo: tanto nutricionistas quanto médicos alopatas, mas sobretudo homeopatas, tratam de doenças a partir de medicinas tradicionais ou orientais, recomendando a dieta vegetariana. Antroposofia, medicina chinesa e medicina ayurvédica são alguns exemplos. A abordagem da yoga e a prática de meditação são técnicas usadas nas terapias alternativas. Nos congressos vegetarianos, as aulas de yoga matinais são recorrentes.

Animais selvagens encontrados em ambientes urbanos ou em risco de extinção em seu próprio habitat são resgatados e monitorados. Muitos fazem o trabalho de reintrodução dos animais ao seu “ambiente natural”; outros atuam contra a biopirataria e, outros, contra a caça ilegal de animais marinhos.

Outra geração, que frequentou espaços como a Verdurada, o Espaço Impróprio, ou a Casa da Lagartixa Preta (ambientes já mencionados), participa de coletivos, de intervenções e estimula a divulgação do veganismo, de maneira mais informal, conscientizando as pessoas através de atividades lúdicas, da organização de debates, da distribuição de fanzines, da panfletagem em locais como uma churrascaria, da organização de eventos vegetarianos e veganos, como *pizzadas veganas*, *junkfood vegano*, “sojasco” (churrasco a base de soja), Semanas Vegetarianas, bate-papo sobre libertação animal.

2.12. Acontecimentos recentes

Para finalizarmos o capítulo, menciono que recentemente a campanha internacional Segunda sem Carne (a *Meat Free Monday*, existente na Bélgica, nos EUA e na Inglaterra), teve adesão da SVB que, ao fazer convênios com restaurantes e prefeituras, promove eventos de conscientização sobre o vegetarianismo, como os que acontecem no Parque do Ibirapuera, na cidade de São Paulo. A partir do apoio da Secretaria Municipal do Verde e do Meio Ambiente em 2009, observamos a expansão da proposta vegetariana.

Desde agosto de 2011, a Secretaria de Educação do Município de São Paulo, através de um projeto elaborado pelo vereador Roberto Trípoli (PV) publicou a adoção, um dia por semana, de um cardápio livre de carnes em todas as escolas da rede pública municipal.

O pedido do parlamentar para que a secretaria adotasse alimentos vegetarianos surgiu a partir de

pesquisas feitas pela Comissão de Estudos Sobre Animais da Câmara Municipal, que atuou durante cinco meses. Os trabalhos abordaram, entre outros assuntos, o impacto ambiental provocado pela indústria frigorífica. Os benefícios de uma alimentação saudável também foi discutida por profissionais de várias áreas¹⁴³.

Em novembro de 2011¹⁴⁴, o projeto piloto de merenda nas escolas fora iniciado e a cada quinze dias é aplicado em algumas escolas da cidade¹⁴⁵. Essa iniciativa é atrelada a outro acontecimento, mencionado na citação: a formação da Comissão de Estudos para Avaliação da Coexistência dos Animais Domésticos, Domesticados, Silvestres Nativos e Exóticos com a População Humana, os Reflexos na Saúde Pública e Meio Ambiente e a Legislação Pertinente na Cidade de São Paulo, no ano de 2009, na Câmara de cidade, encabeçada pelo já referido vereador.

Ao participar de duas reuniões da comissão, notei que ativistas de alguns grupos que conheci, ONGs de proteção animal, e ONGs ambientais como o Greenpeace estavam presentes. Assuntos como a denúncia de maus-tratos e irregularidades em *pet shops*; descasos nos CCZ (centros de controle de zoonoses); palestras sobre a reintrodução de animais exóticos em seu habitat, após de terem sido resgatados do centro urbano, (por um trabalho da própria prefeitura do setor denominado Divisão Fauna); palestra sobre os problemas ambientais e de denúncia de clandestinidade e escravidão humana em frigoríficos ilegais na região amazônica, foram alguns assuntos abordados¹⁴⁶.

Desde 2010, os ativistas comemoram a existência da Delegacia de Defesa e Proteção aos Animais de Campinas, a primeira do Estado de São Paulo, cidade na qual a proteção animal é cada vez mais visível. Já em 2011, surge o Grupo de Promotores e a Promotoria Especial para Defesa Animal, criado pelo Ministério Público de São Paulo, em decorrência da campanha pela criação da 1ª Promotoria de Defesa Animal do país (em São Paulo), publicada em 21 de fevereiro

143Reportagem do jornal *Estado de S.Paulo*, publicada no dia 24 de agosto de 2011, intitulada *Escolas municipais testam merenda sem carne*, disponível em <<http://blogs.estadao.com.br/jt-cidades/escolas-municipais-testam-merenda-sem-carne/>> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

144Disponível em <<http://veddas.org.br/>> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

145Dados disponíveis em:

<http://www.robertotripoli.com.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=187:secretario-da-educacao-compromete-se-com-tripoli-a-fazer-programa-piloto-de-merenda-vegetariana-em-2011secretario-da-educacao-compromete-se-com-tripoli-a-fazer-programa-piloto-de-merenda-vegetariana-em-2011&catid=46:comissao-de-financas&Itemid=74> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

146No arquivo virtual do vereador é possível entrar as atas das reuniões, disponíveis em:

<http://www.robertotripoli.com.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=77&Itemid=7> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012. Tais temáticas apontam para a presença de protetores de animais na comissão, pessoas que trabalham diretamente com animais e buscam soluções institucionais para o atual descaso público em relação a esses seres.

de 2010 e inspirada na tese acadêmica do Promotor de Justiça Dr. Laerte Fernando Levai, publicada três anos antes.

Capítulo 3. A pluralidade de ideias, dietas e identidades ao redor do tema

Na empreitada de descrever alguns processos humanos que culminam em determinada visão de mundo, me foram apresentadas muitas perspectivas distintas que ora dialogavam, ora se chocavam. Isso porque, ao redor do vegetarianismo e da chamada causa animal, diferentes elementos se associam. Permeada por pensamentos ecológicos e ideologias políticas, predominantemente libertárias (a anarquista, correntes feministas, entre outras mais específicas que também apareceram: os *freegans*¹⁴⁷, os anarcoprimitivistas e as ecofeminista) e por certas concepções de dieta, dentro das quais o vegetarianismo se torna algo extremamente amplo (crudivorismo, frugivorismo são dois exemplos de sistemas dietéticos nos quais o vegetarianismo é pressuposto), o veganismo me fora apresentado como um dos elos possíveis entre tantas diversidades alimentares vegetarianas observadas (ainda que, em geral, fora também a mais destacada das propostas e, por vezes, a base mesma para as outras dietas).

Através das categorias ditas êmicas, visualizamos algumas razões principais que os mobilizaram a tornarem-se vegetarianos. Perpassando o movimento libertação animal, no qual a razão ética parece ser predominante, outras motivações também aparecem: saúde, meio ambiente, religião, espiritualidade e política. Muitas vezes uma esfera torna-se constitutiva da outra, de modo que é necessário passarmos brevemente por todas.

3.1. As motivações (ou as razões verbalizadas) da adesão à dieta vegetariana

3.1.1. Saúde

A questão da saúde me foi manifesta do seguinte modo, entre outros: a carne, sobretudo a vermelha, é cada vez mais associada a problemas cardíacos, a eventos físicos cancerígenos, a excesso de peso (pelo alto teor de gordura ou excesso de proteína comumente ingeridos em nossos dias), de acordo com o relato das experiências pessoais que me chegaram e de acordo com certas pesquisas médicas apropriadas pelos vegetarianos¹⁴⁸.

A saúde, por si só, como procurei mostrar no capítulo anterior, pode ser concebida de um modo amplo, holístico, evidenciada, por exemplo, em uma das expressões que divulga a dieta:

147Ver nota 103

148Como mencionei anteriormente, não procurei as próprias fontes médicas, o que poderia resultar em uma outra pesquisa.

“pela saúde das pessoas, do planeta e dos animais”. Soma-se a isso o fato de que a saúde das pessoas (humanas e não humanas) pode ser entendida tanto em termos de bem-estar físico quanto psíquico. Por exemplo, uma “consciência tranquila”, é um termo que pode definir saúde em certa acepção vegetariana (e para além dela). Esta consciência tranquila se associa, por sua vez, tanto a uma dieta que, de acordo com alguns relatos, promove uma “clareza mental” ou um “raciocínio mais apurado”, quanto porque, associada à esfera moral, a dieta talvez extirpe a má consciência ou sensação de culpa contida no ato de comer carne e os outros produtos que pressupõem “torturas e sofrimentos desnecessários”.

Para outros, no entanto, a saúde, entendida não do modo holístico, mas relacionada, por exemplo, às questões especificamente nutricionais (em uma perspectiva que não relaciona as esferas da ética e a ambiental à “qualidade de vida” humana), pôde ser vista como “uma questão secundária”, pouco relevante, e que talvez não sustentasse o veganismo especificamente. Assim, o vegetarianismo pôde ser “apenas uma dieta entre outras”. E é devido à polissemia do termo saúde que alguns vegetarianos desconfiam do “vegetarianismo pela saúde”, associado a algo passageiro, como costumam ser dietas para emagrecimento, para ganhar peso ou para tratar alguma doença. Outros vegetarianos, ao contrário, percebem que a saúde pode ser a porta de entrada para algumas pessoas que descobrem, aos poucos, muitos benefícios do vegetarianismo e fazem dele um estilo de vida¹⁴⁹.

A associação entre vegetarianismo e o chamado “estilo de vida alternativo”, dentro de uma percepção mais alargada do conceito de saúde, se relaciona a vários fenômenos, mas se destaca a percepção de um vigor físico e do conforto mental que a dieta promove, nas palavras de *yogues*, monges e vegetarianos diversos que circulam em ambientes nos quais certas práticas espirituais são recorrentes. (Junto a tais referências, percebemos símbolos orientais na forma de tatuagens de deuses hindus, símbolo *Om* ou ॐ¹⁵⁰, do *yin-yang* ou ☯¹⁵¹ e o *pratiik*¹⁵² em camisetas, amuletos

149Não por acaso, na atmosfera dos congressos vegetarianos, por exemplo, ouvi retóricas que estereotipavam os sujeitos mais “naturebas” (preocupados com a saúde), tanto quanto os mais “junkie foods” (mais preocupados em substituir os velhos hábitos por comidas ainda pouco saudáveis, na visão daqueles outros).

150*Om*, escrito em *devanagari* como *Aum* e como ओम, em *sânscrito*, conhecido como *Pranava* पणव [lit. “soar bem alto”] ou *Om-kara* ou *Aum-kara* (ओकर) [lit. “sílabas AUM”] é uma sílaba mística ou sagrada nas religiões indianas, ou seja, o hinduísmo, budismo, sikhismo e jainismo. É colocado no início da maioria dos textos hindus como um encantamento sagrado para ser entoado no início e no final de uma leitura dos Vedas, ou antes de qualquer oração ou mantra. (Werner, 1994).

151O significado deste símbolo descrevo mais adiante, na parte em que menciono a macrobiótica.

ou nas paredes de restaurantes vegetarianos).

O consumo de alimentos orgânicos, a preferência por produtos agroecológicos ou “ecologicamente corretos”, as alternativas medicinais (medicamentos “naturais” ou caseiros) e terapias com florais; a acupuntura e outros métodos tradicionais de tratamento mais holísticos, geralmente baseados na prevenção (e não na eliminação dos sintomas, como é vista a atividade da medicina ocidental convencional), assim como o uso de produtos cosméticos alternativos (feitos a partir de ingredientes encontrados nos mercados e não testados em animais), e uma série de outros novos hábitos vão conformando tais estilos de vida.

3.1.2. Questões ambientais

A pecuária, segundo a apropriação vegetariana dos estudos socio-ambientais feitos por ONGs (*Greenpeace*), por órgãos do Governo Federal brasileiro¹⁵³ e também por órgãos internacionais (FAO¹⁵⁴) pressupõe não apenas destruições mais evidentes, como desmatamentos para a criação extensiva de gado, mas contribui significativamente para a poluição atmosférica devido à emissão de gases CO₂ e metano no processo de digestão da população bovina¹⁵⁵, e com o desperdício hídrico, envolvido no processo de produção da carne, desde a alimentação para o gado (que exige, por sua vez, a produção de grãos em extensas monoculturas de soja, por exemplo) até a manutenção e higienização de um matadouro (a quantidade de sangue a ser lavada de cada animal exige milhares litros de água por dia¹⁵⁶), que abastece uma população

152“O *pratiik* (um símbolo) é a representação visual da ideologia e modo de vida da Ánanda Márga. Um triângulo com um vértice para cima, sobreposto num triângulo com um vértice para baixo, com um sol nascente e uma suástica no seu interior. Estes são os símbolos de energia, conhecimento, progresso e vitória permanente respectivamente (...). A suástica simboliza perfeição. *Svastika* é uma palavra em sânscrito que significa 'boa existência' (*su* significa 'bom' e *astika*, 'existir em')”. Disponível em <<http://www.anandamarga.pt/ananda-marga/simbolo>> Último acesso em 12 de fevereiro de 2012.

153No site da campanha Segunda Sem Carne, fomentada pela Sociedade Vegetariana Brasileira (SVB), há dados, similares, que se sustentam em fontes da FAO e do Ministério da Agricultura do Brasil: “A indústria de carne é responsável por 18% das emissões globais de gases causadores do efeito estufa, ao passo que todos os transportes somados geram 13% (FAO). A pecuária gera diretamente 80% do desmatamento no bioma amazônico (Ministério da Agricultura) e 14% em todo o mundo.”. Pesquisando estes dados, encontrei o Plano para Prevenção e Controle do Desmatamento da Amazônia Legal, que apesar de ser de 2003, nos mostra como o discurso do próprio governo se assemelha ao dos ambientalistas: “A pecuária é responsável por cerca de 80% de toda área desmatada na Amazônia Legal.(pg 10). Disponível em <<http://www.planalto.gov.br/casacivil/desmat.pdf>> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

154Ver nota 10.

155A flatulência do gado em seu processo digestivo emite metano, amônio e CO₂ e só no Brasil, são, segundo as fontes vegetarianas (que devem ser questionadas em oportunidade futura), mais de 200 milhões de cabeças de gado. Disponível em <<http://veddas.blogspot.com/>> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

156Dizem os vegetarianos ser necessários cerca de 9 mil litros de água por quilo de carne, chegando a quase 20 mil litros se considerado todo o processo até chegar à sua mesa. Disponível em <<http://veddas.blogspot.com/>> Último acesso em: 21

crescente¹⁵⁷.

Um argumento ecológico recorrente afirma que a prática da pecuária constitui perdas de energia no ambiente: se escolhêssemos não investir em imensas monoculturas de soja, destinadas à produção da ração para o animal de corte, mas usássemos diretamente a proteína da soja (ou outras leguminosas e grãos protéicos, ainda mais ricos nutricionalmente¹⁵⁸) para alimento da população humana, em termos sistêmicos evitaríamos uma etapa inteira do processo da produção de alimentos, o que implica em reduzir enormemente os impactos ambientais. Na mesma porção de terra destinada ao gado, produziríamos uma quantidade muito superior de alimentos vegetais.

Lévi-Strauss foi um dos pensadores que refletiu sobre o impacto ambiental da pecuária, elaborada em outros termos:

“[N]um mundo em que a população global provavelmente terá dobrado em menos de um século, o gado e outros animais de criação se tornarão temíveis concorrentes do homem. Calcula-se que nos Estados Unidos dois terços da produção de cereais se destinam a alimentá-los. E não nos esqueçamos de que esses animais, em forma de carne, nos fornecem um número de calorias bem inferior àquele que consumiram no curso de suas vidas (no caso da galinha, segundo me disseram, um quinto). Uma população humana em expansão rapidamente necessitará de toda a quantidade atual da produção de grãos para sobreviver, de modo que nada restará para o gado e os animais de criação. Em consequência, todos os humanos deverão calcar seu regime alimentar naquele dos indianos e dos chineses, em que a carne animal cobre uma parte muito pequena da necessidade de proteínas e calorias. Será preciso talvez renunciar completamente a ela, porque à medida que a população aumenta há diminuição da superfície das terras cultiváveis (sob o efeito da erosão e da urbanização), das reservas de hidrocarbonetos e dos recursos hídricos. Em contrapartida, os especialistas estimam que se a humanidade se tornasse integralmente vegetariana as superfícies hoje cultivadas poderiam alimentar uma população em dobro.” (LÉVI-STRAUSS, 2004a, p. 83)

Muitos vinculam o mencionado argumento sócio-econômico a uma possibilidade de contribuir com o “combate à fome mundial”. No entanto, sabe-se também que o problema da fome é sobretudo um problema político e não um problema de falta de produção alimentar que, na realidade, já excede em muito às necessidades humanas (CARNEIRO, 2003).

A associação do vegetarianismo aos métodos alternativos de manejo do solo e de cuidado

de fevereiro de 2012.

157Segundo Jonathan Safran Foer, filósofo americano que pesquisou o modo atual de produção da carne nos Estados Unidos e fora aclamado por alguns vegetarianos por seu livro literário e jornalístico, intitulado *Eating Animals* (traduzido recentemente para o português, com o título *Comer Animais*), mais de dez bilhões de animais de criação são abatidos para a alimentação todos os anos apenas nos Estados Unidos (FOER, 2011, p.23). Globalmente, a indústria da carne gera “US\$ 140 bilhões anuais, que ocupa perto de um terço de todo o território do planeta, molda os ecossistemas do oceano e pode determinar o futuro do clima da Terra” (Id, 2011, p.38). O Brasil, maior produtor de carne do planeta, é um dos que mais contribui para esses números.

158Caso de leguminosas e feijões, como ervilhas, lentilhas, grãos-de-bico, entre outros feijões mais comuns na culinária brasileira, como o feijão carioca ou o feijão preto.

com o ambiente tornam-se recorrentes: agroecologia, permacultura¹⁵⁹, produção de alimentos orgânicos são temas presentes em oficinas e palestras em eventos vegetarianos.

Na visão de alguns vegetarianos abolicionistas, no entanto, os argumentos ambientalistas que perpassavam a atmosfera vegetariana nem sempre levam à afirmação do vegetarianismo – há alguns pontos de intenso desacordo. Certos argumentos podem apontar tanto para a diminuição do consumo de carne, quanto para a opção pela produção intensiva de gado (animais confinados, o que ocorre em muitos países desenvolvidos), pois a devastação ambiental se associa, sobretudo, à produção extensiva de gado (a mais utilizada no Brasil). Tais pensamentos são apropriados, por exemplo, por determinadas empresas que optam pela produção intensiva de animais. Há, nesse sentido e de acordo com a visão abolicionista, um retrocesso no caminho dos direitos dos animais, pois as vidas deles seriam integralmente vividas em confinamento, não apenas nos momentos que antecedem suas mortes, nos matadouros¹⁶⁰.

Assim, na visão de alguns vegetarianos, muitos ecologistas se preocupam primeiramente, por exemplo, com a extinção de algumas espécies (selvagens, escassas devido ao desmatamento e ao empobrecimento do solo que decorrem do pasto), embora não se preocupem com os milhões de indivíduos não-humanos dentro das indústrias alimentícias. Se a esfera do Direito pressupõe a noção de indivíduos (ou sujeitos-de-direito), a visão ecossistêmica, por sua vez, se ampara em pressupostos que se chocam com as concepções supostamente individualistas (ou, paradoxalmente, mais abrangentes que a considerada holística¹⁶¹).

3.1.3. Religiões e espiritualidades

A abstinência da carne pode estar associada à ideia de “poupar a vida de um animal”, de exercitar a compaixão (termo preferido por budistas) ou de ter piedade (termo mais comum entre cristãos), quando se percebe a desnecessidade de sua morte. As consequências positivas desse ato salvacionista sob uma perspectiva cristã, ou amistoso, nas palavras budistas, são relatadas por adeptos.

¹⁵⁹Ver nota 118.

¹⁶⁰Nesse sentido, o holismo do pensamento ecológico não é levado às últimas consequências, pois não abrange uma outra totalidade que poderia ser considerada, caso tivessem em vista a noção de direito animal: os corpos de cada animal (e não apenas o “corpo” do planeta), entrariam na equação ética com vistas à sustentabilidade ambiental e social.

¹⁶¹Isso ocorre porque a abolição do uso de animais, baseada em uma ética individualista (pois que proclama direitos a certos sujeitos) pode tender a tornar o *todo* mais harmonioso: não usar animais pode suscitar uma cultura de paz mais profunda entre os homens e os seres ao seu redor.

Na acepção de algumas religiões ditas orientais (ou de raiz oriental, embora “ocidentalizadas”), não matar um animal para comer pode significar evitar *karmas* ruins. Hindus, harekrishna e budistas costumam utilizar a noção de *karma* para explicar certos fenômenos, como hábitos mentais, sentimentos e escolhas mais ou menos conscientes. Conhecimento importante da sabedoria védica¹⁶², a noção de *karma* pode ser definida como ação com intenção. Por vezes é empregada a metáfora da “lei da ação e reação” para explicá-la.

Um exemplo que ouvi de um *hare krishna* foi o seguinte: uma atividade piedosa trará como reação satisfação, inteligência, saúde, e toda a sorte de benefícios, enquanto que uma atividade perversa (ou contrária às leis de Deus, no caso de tal crença teísta) trará, conseqüentemente, sofrimento. Não há qualquer pressuposto mágico envolvido na noção de *karma* (por vezes assim má compreendida), apenas a constatação, pela experiência, de que quando se age de modo cauteloso, tendo em vista as prováveis conseqüências de seus atos (agindo, portanto, com vistas a realidade além do momento imediato ou, nas palavras budistas, “com plena atenção”, aos outros seres afetados pela ação), “inevitável e naturalmente, o agente da ação é beneficiado futuramente pelos seus atos generosos”. Em outras palavras, qualquer ato, por mais insignificante, desencadeará ao agente (e aos mais diretamente a ele relacionado), um impacto igualmente positivo.

Sabe-se que não há uma separação rígida entre o mundo e o próprio indivíduo. Apenas efeitos sociais relacionais (até certo ponto ilusórios e sempre passageiros), constroem o eu e as identidades, as quais nos apegamos¹⁶³ por recursos sociais diversos. Através da percepção da existência da inseparabilidade de tudo, o que pode significar, então, matar outro ser? Se, de um modo mais superficial, poderia significar ferir a si próprio (uma vez que, nas relações, se é um pouco o outro e vice-versa), por outro lado, o próprio “eu” já não é algo mais tão relevante: também isso se esvai, muda. Longe do “erro de matar” representar um fardo (pois “não matar seres vivos” é um dos preceitos budistas, acionados por praticantes), a noção de desapego, decorrente da percepção de que não se “é” um ego¹⁶⁴, permite que também não nos apeguemos aos chamados karmas negativos ou àquilo que representa intenções maléficas ou simplesmente

162Relativo ao termo *vedas*, conjunto de quatro textos hindus escritos em sânscrito, por volta de 1500 antes de Cristo e que formam a base das escrituras sagradas do hinduísmo.

163Tal apego pode ser uma ferramenta útil no processo de comunicação (por convenção, respeitamos nomes e identidades). No entanto, “tudo se modifica” e, nesse sentido, apego demais (ou certezas equivocadas a respeito de “como as coisas são”) representam um solo pouco estável para agir no mundo.

164Pois o ego, como outros fenômenos, é também uma ilusão, ou um acontecimento que se manifesta em certas condições.

negligentes para com os outros (ou “egoicas”). No entanto, é preciso o uso de ferramentas como a inteligência e memória (acessadas através da chamada “plena atenção”) para não reproduzir os karmas negativos ou evitá-los, quando está em nosso alcance (em outras palavras, não ter que conviver com ideias ruins).

Considerando o pressuposto do renascimento¹⁶⁵, “o *karma* não conhece limites da vida ou da morte”, como disse-me um *harekrishna*, ou seja, é possível vivenciar as consequências de seus atos também em outras vidas, outros momentos. No caso de algumas concepções budistas, matar um animal significa matar um antepassado, por exemplo, que hoje se manifesta como aquele animal. A “*bhavanga*”¹⁶⁶ (grosseiramente definida como alma) renasce quando está no chamado *samsara*, ou seja, dentro do ciclo de nascimentos e mortes, e apenas transcende o ciclo aquela que se iluminou. Assim, o animal pode representar uma “alma” que reencarnou, devido aos seus karmas. Não matar um animal para comer significa, nesse sentido, contribuir com a oportunidade de um ser evoluir¹⁶⁷, mas, sobretudo, evoluir-se a si próprio, ao desapegar-se de vontades imediatas (o prazer de comer, por exemplo).

Tal desapego repercute no aprimoramento do desenvolvimento espiritual, que nada mais é do que a aquisição cada vez maior de um conhecimento mais claro em relação ao funcionamento da mente, que permite o desenvolvimento da manutenção da felicidade, pela eliminação das ignorâncias que geravam equívocos, confusões e angústias. Ser “mais feliz” ou “pleno”, por

165Segundo budistas de linhagem *Theravada*, o renascimento é uma decorrência natural da percepção da existência do karma. Ao se atentar para a manifestação do karma e para a impermanência dos fenômenos, percebe-se que, assim como a matéria muda, se transforma, fenômenos adquirem novas formas, dependendo das condições em que podem se manifestar: o *bhavanga*, espécie de “contínuo mental”, como me fora definido por um budista *theravada* (ou uma espécie de “alma”, embora algo mais fluido e processual, não-substancializado, diferentemente da noção judaico-cristã de alma), transcende a duração da vida de um corpo. O termo *bhavanga* pode ser, em certos contextos, definido ainda como “a correnteza subterrânea que forma a condição de ser ou existir”. Disponível em:

<http://www.acessoaoinsight.net/glossario.php#bhavanga>

166Ver nota anterior, com definição do termo. Diferentemente de uma noção de alma ou de espírito, usa-se simplesmente a palavra “mente”, “pensamento” – e também “ausência de pensamento”, para definir o processo mental. O indivíduo não é identificado como sendo o pensamento em si, pois o pensamento é apenas uma das ações do fenômeno humano – fala e ação corpórea são outras, que conforma a natureza (ou a manifestação) desse acontecimento, que chamamos humano. Para ficar claro essa noção, basta dizer que pode-se observar o pensamento, (não sendo o observador, portanto, o próprio pensamento). A noção de *anatta* (não-eu) também pode ajudar na interpretação da doutrina. Já as noções de alma e espírito, quando aparecem, são vistas como releituras cristãs dessa filosofia (em geral, budistas da corrente denominada *Theravada* têm maior preocupação com a reprodução literal do pensamento do Buda). O pensamento é visto como uma ação humana a ser trabalhada, no sentido de trazer maior felicidade ao indivíduo (e, consequentemente, às pessoas ao seu redor: a fala, o comportamento corporal e o pensamento são atitudes que podem ser constantemente aprimoradas, em benefício da felicidade e da minimização do *dukkha*, ou seja, os incômodos ou sofrimentos que existem).

167Apenas enquanto humano é possível atingir a iluminação (pois enquanto animais, acredita-se que não se tem as ferramentas disciplinares mentais para tanto).

prescindir a multiplicação de tormentas aos que delas ainda não podem se libertar (um animal, por exemplo), caminha junto a uma superação da ilusão daquele que deseja o passageiro e se apegar ao que acaba (prazeres ou desprazeres).

Se em algumas concepções budistas, os espíritos menos desenvolvidos, anteriormente encarnados em humanos, podem reencarnar em corpos de animais, bem como os espíritos antes encarnados em animais podem se evoluir e encarnar em humanos, neste sentido, o corpo humano representaria um aparato através do qual a alma pode desenvolver-se utilizando-se do instrumento da razão, da meditação e de certas disciplinas comportamentais dos indivíduos. Apenas enquanto humanos, pode-se atingir a iluminação e sair do ciclo de sofrimentos e mortes, e viver outros níveis de existência.

Por uma sabedoria mais “intuitiva” para uns, ou por uma “evidência constantemente demonstrável” para outros, as linhas de pensamento budistas compartilham o seguinte pressuposto, que pode levar seus adeptos ao vegetarianismo: todos os seres capazes de sofrer devem ser poupados de sofrimento. As máximas cristãs “amai ao próximo como a ti mesmo” e “não façais aos outros o que não gostarias que que fizessem a ti” são termos que parecem apontar para a mesma sabedoria presente em outros sistemas de pensamento humano. Os animais são nominalmente englobados nesta categoria, pelos budistas, através do termo *senciência*. Percebe-se que a noção de *senciência*, menos conhecida fora do meio vegetariano e tão importante quanto o conceito de especismo, está presente também na fala de monges budistas, para se referir aos seres com os quais convivemos (e já está, supostamente, nos escritos baseados nos ensinamentos de Buda). Já na Bíblia, os animais costumam ser retratados como seres “vivos” ou “brutos”, ora os aproximando dos humanos (Isaías, 66,3), ora os afastando (Gênesis, 9,2), ora foco de compaixão humana, ora de indiferença. E se o primeiro dos cinco preceitos recomendados por Buda para os praticantes de seus ensinamentos é o de “não matar qualquer ser vivo”; o sexto dos dez mandamentos bíblicos afirma algo similar: “não matarás”.

Adeptos vegetarianos do espiritismo disseram-me que uma “alma animal” possui uma natureza distinta da “alma humana”. Diferente, portanto, das concepções budistas, para as quais existe apenas uma diferença entre os corpos, através dos quais um conjunto de elementos que se combinam e conformam a mente pode se manifestar, de acordo com os karmas acumulados. Para alguns espíritas, a existência de uma alma no animal (mesmo que diferente da humana), também pode levar os sujeitos ao vegetarianismo.

Já para muitos adventistas-do-sétimo-dia, a relação com o vegetarianismo é diferente e, em geral, aderem ao vegetarianismo estrito seguindo-o como um dos preceitos que surge na interpretação da Bíblia, compilada por Ellen White, uma das fundadoras da nova religião e que enfatizava a importância da integridade de corpo e da saúde espiritual. Para os adeptos do adventismo, o vegetarianismo parece ser um pressuposto na adesão à igreja¹⁶⁸.

Vale mencionar ainda uma das famosas iniciativas do Movimento Hare Krishna, o programa *Food for Life*, que promove a distribuição gratuita de comida lacto-vegetariana entre as populações que vivem abaixo do limiar de pobreza. O programa foi criado por Srila Prabhupada em Mayapur, em 1972, depois de ter presenciado a cena de crianças disputando comida com os cães, nas ruas de sua aldeia. O sentimento de generosidade e a noção de violência desnecessária são cultivados entre os hare krishnas, como ilustrado no trecho a seguir:

Os animais, em especial os mamíferos, sofrem de dor e stress exatamente como os humanos. Para uma cultura de paz, deve-se evitar toda e qualquer violência desnecessária. Na Natureza, a violência inevitavelmente já está sempre presente. Por exemplo, ao caminharmos, muitas vezes estamos esmagando algumas formigas e insetos sem darmos conta disso. Na selva e entre os insetos, um animal é violentamente morto e usado como alimento para seu predador natural. Contudo entre seres humanos, com o status de seres racionais e civilizados, a violência deve ser controlada. Violência desnecessária é inadmissível. Violência gera violência. Certamente a violência sempre crescente nesse mundo tão conturbado regressaria se a sociedade humana passasse a lidar com os bovinos dentro dos princípios de ahimsa¹⁶⁹.

Esse trecho contém uma série de elementos observados para além do contexto do site para o qual fora escrito: a noção de dor associada aos mamíferos (conhecimento científico apropriado por vegetarianos); o cuidado em não matar insetos (pequenos seres sensíveis); a “Natureza” com nome próprio e como algo indomável (por vezes sinônimo de selva ou selvageria); a responsabilidade humana sobre os outros seres (devido à capacidade de sermos “racionais e civilizados”) e o princípio do *ahimsa* (não-violência), popularizado por muitos grupos vegetarianos do Brasil e dos Estados Unidos.

Não necessariamente associada a religiões, uma espécie de elo entre todos os seres e uma identidade profunda entre humanos, animais, vegetais, minerais, rios, solos, Sol, Lua, Cosmos, é manifesta através de pressupostos mais ou menos religiosos e mais ou menos científicos – pois

168Tal disciplina encontrei também entre budistas da linhagem Mahayana, muitos dos quais se baseiam na postura de um bodisatva (ou bodhisatta, em sânscrito), um indivíduo em estágio anterior à iluminação, que se dedica, generosamente, a ajudar outros no caminho do desenvolvimento espiritual.

169Disponível em <http://issuu.com/shashimukhi/docs/protecao_dos_bovinos_2> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

essas esferas podem se misturar – seja através de apropriações de alguns paradigmas que atualmente questionam as antigas fronteiras entre matéria e espírito ou natureza e cultura, tanto a partir de interpretações do chamado pensamento sistêmico, da ecologia profunda (*deep ecology*), da Nova Era e até da física quântica.

Assim, comunidades espirituais diversas, presentes, por exemplo, nos Encontros Nacionais de Comunidade Alternativas¹⁷⁰, fazem do vegetarianismo uma decorrência da vivência de um amor incondicional por todos os seres (ou de uma busca por tal emancipação) e uma relação de harmonia com toda a natureza. Embora muitas vezes interpretada como uma projeção idílica e distorcida do mundo natural, a perspectiva de muitas pessoas que vivem em comunidades alternativas, no entanto, é de uma profunda consciência da violência presente dentro da própria natureza, diferentemente de muitos olhares que os acusam de projetar na natureza, apenas a “harmonia, o equilíbrio e o amor”. Na realidade, o que existe é uma busca por relações mais amorosas e igualitárias por se supor justamente o contrário, ou seja, certa tendência humana para os conflitos, para a predação, para as guerras, para os desacordos e para certas destruições.

Por vezes, as práticas da yoga, da meditação ou de artes marciais, entre outras associadas ao desenvolvimento espiritual, se aliam ao vegetarianismo e contribuem, segundo os praticantes, ao desenvolvimento espiritual do indivíduo.

Muitos vegetarianos com os quais conversei eram ateus e, não por acaso, em algumas ocasiões quiseram enfatizar isso. Em geral, as concepções ateias ou simplesmente “sem religião”, procuravam explicações científicas e filosóficas para sustentarem sua dieta e seu afeto pelos animais. Para os mais materialistas, os que reivindicavam o vegetarianismo em nome da religião, ou de razões ditas espirituais, confundiam os objetivos e poderiam atrapalhar a causa, que deveria estar baseada, por exemplo, na “ciência” ou na “ética”. Neste caso, o conflito entre tais concepções de mundo pôde gerar artigos¹⁷¹ e dividiu as pessoas em grupos de interesse, em contexto nacional e internacional.

170 Chamados de ENCA's, sigla na qual o “A” também pode se referir, na fala de alguns, a comunidades “Aquarianas” ou a comunidades “do Arco-íris”, uma vez que o termo “alternativo” em geral é usado por quem está fora dessa atmosfera, já que são vistas como “alternativas” por pessoas cujo determinado modo de vida seria o padrão.

171 Um exemplo é o artigo do advogado Gary Francione, intitulado *The relationship between atheism and veganism*, disponível em <http://teleperra.pbworks.com/w/page/24208821/on%20the%20relationship%20between%20atheism%20and%20veganism%20-%20francione> (Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012), e outro exemplo é o artigo “Ética e ateísmo”, do historiador Bruno Müller, disponível em <http://www.anda.jor.br/05/12/2009/etica-e-ateismo> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

Nota-se, portanto, que em meio à pluralidade de sistemas de crenças associados mais ou menos diretamente à dieta certas convergências que os unem ou os separam.

3.1.4. Ética

O destaque para as motivações chamadas éticas, atualmente, é visível. Pretensamente universal, a ética generaliza-se em um contexto secular e pode emancipar-se através de discursos políticos. Os teóricos contemporâneos mais destacados e lidos são Peter Singer, Tom Regan e mais recentemente Gary Francione, que, apropriados em contexto nacional, desenvolvem o suporte argumentativo da causa. Embora também gere disputas e embates teóricos nem sempre produtivos, a ética é valorizada dentro da atmosfera jurídica e costuma empoderar os discursos ativistas mundo afora. Filósofos de outras épocas, como o já citado Pitágoras, Rousseau e Jeremy Bentham também são reapropriados. Nessa esfera, a noção de “direito animal” ganha força e sua expansão nos últimos congressos vegetarianos é notória. Outros termos, como “direito da natureza”, também começam a se fazer ouvir, sobretudo entre juristas e advogados. Já o termo bioética ganha expressão quando é usado em contexto de vivisseção: atualmente existem os chamados Conselhos de Ética dentro das instituições de ensino que fazem uso de animais para fins científicos.

3.1.5. Política

Ao abarcar as esferas da ética, do meio-ambiente e a da saúde (definida no sentido amplo já descrito), o vegetarianismo é considerado um ato político. Através de uma percepção alargada da política (detalhada no capítulo 2), os projetos políticos acabam por se atrelar a “construção de novos hábitos”, e permitem o estabelecimento, a longo prazo, de uma dinâmica social distinta, sob as bases de uma sociabilidade humana que independe em grande medida do uso de seres animais não-humanos.

3.2. Tentativas de definir o fenômeno: movimento social, causa, filosofia de vida ou cena vegana?

Assim como notou Donna Mauer (2002), socióloga que pesquisou movimento vegetariano no contexto norte-americano, noto que aqui no Brasil há entre os vegetarianos inicialmente

convertidos à proposta uma ou duas motivações que se destacam. Aos poucos, no entanto, as pessoas que o aderem fortalecem sua escolha através do contato com as outras ideias que também se tornam razões de seu novo comportamento. Como relatou um vegano, quando em entrevista:

No começo, eu entrei no vegetarianismo simplesmente pela libertação animal. Mas aí você vai lendo tanto, vendo outras coisas, como saúde, ecologia. E hoje eu já não encaro comprar um alimento como encarava antes. Hoje eu procuro estimular o consumo de alimentos em uma feira de produtos orgânicos, uma feira pequena, que os produtores organizam. Comprar em mercados populares, que têm diversos aí, comprar produtos sempre in natura, frescos¹⁷².

Novos hábitos e novos conceitos caminham junto à adesão ao vegetarianismo. Neste sentido, as esferas acima citadas, separadas didaticamente (saúde, meio ambiente, religião, ética e política), na realidade se relacionam intrinsecamente: motivações espirituais se mesclam aos argumentos éticos, a saúde se confunde com estilo de vida alternativo, questões ambientais não estão separadas das demais. Através de uma única definição, portanto, não seria possível expor uma realidade tão ampla e plural. Conclui que eu teria de usar não uma categoria analítica, mas várias para descrevê-la.

A noção de “rede” foi uma opção¹⁷³. Em primeiro lugar porque rede não pressupõe grupos homogêneos ou totalidades fechadas de fenômenos, mas uma cadeia de relações mais ou menos padronizadas com conexões abertas, ou seja, com potencial de expansão (novas conexões) e de rupturas (desconexões). De fato, a abertura e a aparente elasticidade do fenômeno vegetariano se evidenciou a mim quando percebi, por exemplo, a porosidade da atmosfera dos contextos que etnografei, nos quais outras bandeiras estavam presentes (a feminista, a do movimento ambientalista, a do movimento LGBTTT¹⁷⁴, os movimentos antiglobalização e anticapitalista e o amplo cenário contra-cultural, no qual punks e *staigh edges* eram veganos).

Ainda assim e apesar de certa diversidade, não havia, por exemplo, pecuaristas na causa – algo a princípio inconcebível e contraditório. No entanto, a criatividade humana permitiu, como

172Renato, do coletivo Gato Negro, em entrevista para o programa Tema Livre, da TV UNI, de Belo Horizonte, no ano de 2007, disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=O6Z-RxD-s-g>> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

173A articulação de ações de grupos e indivíduos vegetarianos fora observada tanto em nível virtual, com a intensa apropriação da internet, ambiente em se que propaga a ideia vegetariana e a filosofia da libertação animal (através de inúmeros *blogs*, *sites*, comunidades do *orkut* e listas de discussão por e-mail), quanto a partir de encontros e reuniões em congressos, festivais, seminários ou manifestações políticas.

174Modo atual de se referir ao anteriormente chamado movimento GLBT, hoje a sigla se refere à Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros, respectivamente. Há ainda a possibilidade de sigla LGBTTIS, que significa: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Transexuais, Intersexuais e Simpatizantes. Ainda pode ser acrescido a Letra “Q” de Queer, que não é muito comum, porém é utilizada em alguns países e por alguns grupos do movimento gay.

mostrarei no capítulo quarto, que até mesmo produtores de carne se mostram estrategicamente associados em termos ideológicos a certos grupos de defesa animal. O tema do “abate humanitário”, lei em nosso país (embora não garantido¹⁷⁵), engendra uma série de debates acirrados, como mostrarei (ver capítulo quatro), por ser defendido por alguns grupos de defesa animal.

Esta possibilidade de associação entre a defesa animal e o uso de animais para a alimentação, me fez compreender melhor o esforço imenso de alguns grupos, vistos como mais radicais, em definir mais claramente o que era considerado ou não legítimo na causa, pois estas misturas de interesses em uma atmosfera a princípio aberta às diferenças parecia pressupor também, de acordo com o termo de alguns grupos, a distorção daquilo que consideravam essencial à causa. O direito do animal à vida e não a defesa de um abate denominado humanitário, por vezes aparecia em forma de tensão nos artigos produzidos por veganos¹⁷⁶, que configuram campos interessantes a serem analisados em pesquisas futuras.

Assim, percebi em campo de pesquisa que o isolamento relativo dos grupos se fazia necessário, a despeito da crítica dos sujeitos ou grupos mais holísticos que vislumbravam, por outro lado, o perigo do fechamento excessivo do movimento e o nascimento de separatismos, por concepções mais ortodoxas, que o desmantelariam. Percebi, através das falas dos ativistas, que estavam em jogo prós e contras escorregadios, por assim dizer, no processo de associações entre os grupos: havia limites práticos, por um lado, daqueles que queriam abraçar as diferenças, unindo-as ao desejo de expandir a causa. Por outro lado, havia o risco imane de distorcê-la demais ou se afastar de certos princípios fundamentais nesse processo.

A abertura do movimento para angariar adeptos poderia ser usada por grupos considerados

175Além da falta de fiscalização, não é ainda um tema amplamente visto como relevante.

176Expressos, por exemplo, nos seguintes textos: “Crítica ao documentário 'Animais Seres Sencientes’”, da ativista e advogada Renata Octaviani, disponível em <<http://vegvida.com.br/modules/news/article.php?storyid=26>>; e “Abate humanitário”, do biólogo e ativista Sérgio Greif, disponível em <<http://www.anda.jor.br/25/05/2010/abate-humanitario>>. Se ambos os artigos reparam uma crítica ao chamado abate humanitário, há, mais genericamente, a tensão ocasionada pela discussão sobre o que é ou não considerado legítimo na causa (e o que seria prejudicial a ela), fica evidente em artigos como “Carta aos ativistas veganos”, disponível em <<http://www.anda.jor.br/17/01/2010/carta-aos-ativistas-veganos>>, do geógrafo Dennis Zagha Bluwol, que constitui uma resposta e um alerta sensível aos inúmeros equívocos dos ativistas na tentativa de expandir o vegetarianismo e converter os demais à causa; o artigo “Abaixo o vegetarianismo pela saúde”, de Bruno Müller (disponível em <<http://www.anda.jor.br/22/09/2010/abaixo-o-vegetarianismo-pela-saude>>, que representa a tensão posta entre as concepções vegetarianas que não definem a ética como a principal razão da adesão ao vegetarianismo (e que, supostamente, atrapalham a causa), entre uma série de outros debates que ilustram o clima de debate que se instaura no movimento em expansão (como o artigo da filósofa Sônia Felipe “Bem-estarismo dá nisso!”, disponível em <<http://www.anda.jor.br/25/11/2011/bem-estarismo-da-nisso>>, que citarei no capítulo 4). (Últimos acessos dos sites em: 21 de fevereiro de 2012).

inimigos (por exemplo, um produtor de carne orgânica, que possui um rótulo de “bem-estar” em seu produto), que acabariam por fagocitar os grupos menores, ainda pouco estruturados, ou se adentrariam nos discursos bem-intencionados, não fossem expulsos pelos discursos mais veementes (ou “radicais”) daqueles que condenavam a abertura. Assim, a busca de contornos mais definidos que evitariam a oportunidade do inimigo de expandir os seus próprios propósitos (fazer crescer o negócio da carne, por exemplo), gerava alianças e fortalecimentos entre algumas entidades abolicionistas de um lado e engendravam os necessários rachas políticos de outro, entre tais entidades e as que apoiavam medidas tidas como paliativas, de minimização da dor do animal em contexto de criação e abate.

Se, como mencionei na introdução, a necessidade de criar contornos minimamente claros é o elemento que torna uma identidade possível, o corpo que quer expandir-se precisa, a todo momento que busca a expansão, voltar-se posteriormente a si próprio para fazer um reconhecimento. Afinal, os novos elementos com os quais teve contato modificaram em algum grau sua estrutura interna. Uma transformação mais ou menos localizada, dependendo da capacidade criativa dos agentes em questão e de acordo com o maior ou menor grau de consenso entre os elementos envolvidos nas novas trocas. Aliados e inimigos começam a surgir quando os grupos refinam seus propósitos, amadurecem seus objetivos e afastam aquilo que consideravam nocivo ao movimento.

Apesar da dinâmica política supor polaridades, é fundamental deixar claro que o que chamei de “abertura às diferenças” se mostrou mais ou menos evidente em vários momentos, e isso por uma série de motivos. Primeiro porque, como procurei mostrar, o vegetarianismo é, por si só, um tema abrangente e seus adeptos precisam lidar com isso. Abracar as diferenças, portanto, faz parte de uma estratégia, nesse e em outros grupos humanos pouco homogêneos – caso, talvez, de todos eles¹⁷⁷. Segundo, porque um certo gosto para a crítica, para o auto-questionamento e para a discussão estavam presentes entre os grupos que observei. Gosto, aliás, que parece casar bem com a adesão ao veganismo, que nasce do questionamento dos hábitos mais básicos de alimentação, higiene e vestimenta. E se o exercício da crítica costuma gerar rivalidades, pode desenvolver também a capacidade de negociar com as diferenças.

Concomitantemente à complexificação da dinâmica política do movimento social, cresce a

¹⁷⁷De acordo com Gabriel Tarde (2007), olhados de perto, qualquer todo possui infinitas diferenças e processos de diferenciações.

fatia vegetariana evidenciada na esfera econômica: muitos são os produtos vegetarianos e veganos (sobretudo importados e produzidos nos EUA e em países europeus): queijos veganos de diversos tipos e sabores, mortadela de glúten, carne de soja, bife de glúten, salsicha de soja, *nuggets* de legumes, tofu defumado (que imita queijos defumados), leite de soja, creme de leite de soja, leite condensado de soja e, menos comumente, leite de arroz ou leite de amêndoas.

Por um lado, tais alimentos abastecem uma população supostamente específica e pequena de vegetarianos. No entanto, há quem seja intolerante à lactose ou não consuma leite por outros motivos ou recomendações médicas e acaba tornando-se consumidor de tais produtos, cada vez mais comuns¹⁷⁸. Muitas são as “dietas alternativas” de emagrecimento que retiram as carnes (sobretudo as vermelhas) e as substituem por ingredientes denominados *lights*, como são os produtos à base de soja (como o tofu, que pode substituir certos queijos) e de outros vegetais. Os alimentos, antes vistos como “comidas de vegetarianos”, portanto, são cada vez mais consumidos por não-vegetarianos¹⁷⁹.

Produtos mais acessíveis, como a chamada proteína de soja, cumprem a função de substituir a carne temporariamente nas refeições dos sujeitos, em geral recém-vegetarianos. Assim, a chamada carne de soja ainda é associada às referências simbólicas da dieta convencional. Muitas receitas outrora apreciadas são, portanto, comuns entre vegetarianos, devido ao uso desse substituto. Hambúrgueres e salsichas, entre inúmeras outras receitas são bastante frequentes entre os recém-vegetarianos, como quibes ou outros quitutes. Focar a análise em tais comidas substitutas poderiam culminar em uma pesquisa interessante sobre os hábitos¹⁸⁰.

Os serviços vegetarianos também se proliferam: nutricionistas e médicos especializados na dieta, multiplicação de restaurantes vegetarianos¹⁸¹ ou de opções vegetarianas nos mais

178Em território nacional, grandes frigoríficos como a Perdigão e a Sadia (recentemente unidos), por exemplo, já produzem hambúrguer de soja e *nuggets* de legumes. Há também iniciativas de grupos adventistas-do-sétimo-dia, como é o caso da empresa Super Bom, que fabrica produtos à base de soja. Assim, por ser uma dieta e, portanto, parte de um estilo de vida, o vegetarianismo abrange interesses de setores do mercado que, ao perceber seu crescimento, se adapta e se desenvolve a partir dos novos gostos e das novas exigências dos consumidores.

179Sob outra ótica, no entanto, percebe-se que qualquer alimento vegetariano pode ser consumido por não-vegetarianos.

180Em geral, são os produtos *in natura*, regionalmente disseminados, como o “arroz com feijão”, compõem a base alimentar de muitos vegetarianos em contexto brasileiro. Ao se tornar vegetariano, no entanto, abre-se um leque de possibilidades até então ignorado: a descoberta de muitos tipos de feijão, de legumes, tubérculos, frutos e sementes diversas, que se tornam mais corriqueiros entre os indivíduos na troca de informações dentro da rede em que se inseriram.

181Em alguns países há redes e franquias de restaurantes totalmente vegetarianas, como o *El Naturista*, no Chile.

tradicionais tipos de restaurantes¹⁸², jornalismo e publicidade que divulgam o vegetarianismo através de revistas e periódicos integralmente dedicados ao tema¹⁸³.

Junto ao crescimento do vegetarianismo, cresce a crítica ao “consumismo vegetariano”, recorrente entre alguns grupos que criticam o “sistema capitalista” e que percebem que o vegetarianismo tornou-se um nicho de mercado, visado por grandes empresas que produzem inúmeros produtos à base de soja.

Se a soja é um produto transgênico, então pode ser ainda duplamente condenada. Assim, uma contestação mais ampla, aos poucos, impusera outras razões da adesão ao veganismo, por parte daqueles não queriam ser reduzidos a um tipo de consumidor, mas sim associados a relações mais igualitárias entre os humanos e entre esses e os não-humanos, sem a necessidade de “contribuir para as grandes corporações multinacionais”, disse-me um jovem.

A noção de “causa”, no sentido político, também poderia fazer parte de um arsenal conceitual usado para descrever o fenômeno vegetariano: ao redor de uma causa, os grupos se articulavam em rede. No entanto, não havia “uma” única causa em jogo, mas uma série de concepções ideológicas que ora se abraçavam, ora se chocavam. Se muitos veganos não se consideravam feministas, o feminismo podia ser algo que, para outros, fazia parte de uma postura ética indissociável da maneira como enxergavam a luta pela libertação dos seres – a libertação das mulheres, dos animais e da Terra, para muitos teóricos da causa, andam necessária e efetivamente juntas¹⁸⁴, reforçando-se mutuamente.

Nas reuniões dos grupos observei a formação de lideranças, devido às diferenciações internas de disposições e capacidades de cada sujeito, seja para falar em público, seja para visualizar planos e metas a longo prazo e na elaboração de projetos, seja para executar ou pensar sobre uma tarefa específica dentro da organização dos atos políticos: preparar o jantar vegetariano de um encontro sobre direito animal; panfletar; resgatar animais de rua. Há, neste jogo de diferenças individuais, complementariedade de funções e trocas diversas: de estratégias políticas, de conceitos e retóricas, de receitas culinárias, de desabafos. O compartilhamento de esperanças, revoltas e sentimentos de injustiça social eram fatores de união.

182Não apenas as redes de *fast-food*, mas espaços de culinárias especializadas (com comidas regionais ou internacionais) também possuem no cardápio pratos “vegetarianos”.

183A *Revista dos Vegetarianos*, da Editora Europa, é um exemplo nacional; a ANDA (Agência de Notícias sobre Direito Animal), importante referência entre os ativistas; e a rede social *Vista-se*, cujo endereço é <<http://www.vista-se.com.br/redesocial>> Últimos acessos em: 12 de fevereiro de 2012.

184Carol Adams ou Marti Kheel são exemplos de autoras que unem teoricamente esses temas.

Mas a noção de “movimento social” fora a categoria mais usada pelos próprios atores sociais com os quais convivi: “movimento de libertação animal”, “movimento pelos direitos animais”, “movimento de defesa animal” ou ainda “movimento vegetariano”. Era a partir desses termos que ativistas imersos na construção e organização das atividades ao redor do vegetarianismo e da libertação animal assim o denominavam. Havia, no entanto, uma dúvida entre outros ativistas se “movimento” era uma boa forma de denominar aquilo que viviam.

O questionamento da ideia de movimento por algumas pessoas se devia tanto ao fato de que em nosso país a articulação dos grupos ainda era pouco visível, pois começa a se configurar nos últimos dez anos, quanto porque, sobretudo dentro dos grupos menores, a legitimidade de se falar em *um* único movimento era constantemente ponderada, como mostrarei no capítulo seguinte.

Por outro lado, várias características parecem se adequar à noção de movimento social. Sabemos que “não é possível falar de um movimento social se não se pode, ao mesmo tempo, definir o contramovimento ao qual ele se opõe” (TOURAINE, p.344). Sabemos também que os “movimentos sociais” constituem tentativas de definir formas de ação coletivas, para se alcançar determinados resultados que sejam baseados em certos valores reivindicados (BOBBIO, MATTEUCCI, e PASQUIN, 1986). Nesse sentido, uma série de ações propositivas ocorreu ao redor de uma contestação coletiva mais ou menos objetiva. Vislumbrei a existência dos seguintes fenômenos que me indicariam a possibilidade do uso do termo:

1. Manifestações públicas em determinadas datas significativas, conformando um calendário regular: Dia Mundial Vegano (1o. de novembro); Dia Mundial dos Animais (4 de outubro); Dia Internacional dos Direitos Animais (DIDA, 10 de dezembro); Sexta-feira Mundial Sem Pele, ou *Worldwide Fur Free Friday* (em geral na última sexta-feira de novembro); Parada Veg (evento nacional, sempre no primeiro domingo de dezembro), entre outras datas;
2. Uma agenda de encontros anuais, em nível internacional: Congresso Vegetariano Mundial, que está atualmente em sua 39o edição e cuja 36o edição, de 2004, fora sediado no Brasil, em Florianópolis; o Festival Vegano Internacional que, entre os 13 já realizados, o de 2009 (12o. edição) fora no Brasil, na cidade do Rio de Janeiro; o Encontro Internacional pela Libertação Animal, dos quais já ocorreram duas edições, ambas em contexto latino-americano, com ativistas brasileiros, em geral dos nichos que se dizem libertários. Entre os grandes eventos nacionais ou regionais, temos a regularização bianual dos Congressos Vegetarianos Brasileiros, dos Congressos Brasileiros de Bioética e Direitos dos Animais, além dos já mencionados ENDAs,

entre outros eventos mais regionalizados.

3. Seminários anuais e outros eventos periódicos locais: Seminário de Direitos Animais em universidades brasileiras, como Universidade de São Paulo (realizado há quatro anos consecutivos) e outros¹⁸⁵
4. Campanhas nacionais e internacionais, como a Segunda Sem Carne ou *Meat Free Monday Campaign*, encampada pela SVB¹⁸⁶.
5. Difusão de materiais como livros, periódicos ou revistas, algumas de nível acadêmico internacional como o *Les Cahiers Antispecistes*¹⁸⁷, um periódico virtual com tradução para língua portuguesa. Em relação à produção nacional, temos a Revista Brasileira de Direitos Animais, organizada pelo IAA. Mostraram-se ainda mais relevantes na produção de um campo de discussão sobre vegetarianismo e ética, a ANDA¹⁸⁸, agência de notícias *on-line*, exclusivamente sobre animais e que, além das matérias sobre denúncia a maus-tratos e explorações e diversos outros materiais de sensibilização (panfletos, vídeos, filmes de curta ou longa-metragem, etc) há um importante espaço para a divulgação de artigos de colunistas das mais variadas áreas, que escrevem sobre veganismo, associados à ecologia, à literatura, à saúde, à espiritualidade, e sobre filosofia e direito, através da qual desenvolve-se com profundidade reflexão abolicionista contemporânea¹⁸⁹.
6. A existência de lideranças teóricas (que fundamentam filosoficamente a causa) e lideranças ativistas, que são grandes referências para ações, nos indicam a existência de um fenômeno político e ideológico, ou seja, que promete uma nova forma civilizatória.
7. A criação de uma Promotoria de Defesa Animal em São Paulo¹⁹⁰, além dos inúmeros projetos de

185Na Universidade Estadual de Campinas, a Semana Vegetariana da Unicamp está atualmente em sua 6a edição; na Universidade Federal de São Carlos, ocorre desde 2011 o CEVEG – Ciclo de Estudos em Vegetarianismo e Ética, além de eventos na Universidade Federal de Santa Catarina, na Universidade de Brasília, e outras tantas iniciativas pelo sul, sudeste e centro-oeste do país e alguns eventos no norte, organizados pelo já mencionado VEM (Vegetarianos em Movimento) e nordeste, organizados pelo IAA ou por grupos veganos de jovens independentes.

186Campanha nacionalmente apoiada por prefeituras como as de São Paulo (Secretaria Municipal do Verde e do Meio Ambiente) e por vereadores das cidades de Curitiba, Recife, Belo Horizonte e Niterói entre outras, e por diversos restaurantes não necessariamente vegetarianos, associados à Sociedade Vegetariana Brasileira.

187Endereço: <www.cahiers-antispecistes.org> Último acesso em: 12 de fevereiro de 2012.

188Endereço: <www.anda.jor.br> Último acesso em: 12 de fevereiro de 2012.

189Há ainda o *Sentients* <<http://www.sentients.net/>> ou *Olhar Animal*, que promove, via rede virtual, um espaço de adoção, conscientização sobre castração, informações sobre vegetarianismo e leis de defesa dos animais. Já o site *Pensata Animal* <www.pensataanimal.net> se dedica a congregar exclusivamente os debates no campo, produzidos por pensadores ativistas brasileiros (em geral estudantes ou professores universitários, mas também advogados e ativistas fora da academia) ou internacionais. Últimos acessos em: 12 de fevereiro de 2012.

190Disponível em <<http://www.promotoriaanimal.org>> Último acesso em: 12 de fevereiro de 2012.

leis de defesa animal (já existentes em diversos países), e conquistas como a proibição de rodeios e de animais em circo já são realidades em diversas cidades do Estado de São Paulo, onde o movimento aos poucos se fortalece;

8. As propostas de educação e sensibilização à causa animal, das mais diversas formas.

A periodicidade dos Congressos Vegetarianos e dos Encontros Nacionais de Direito Animal criam uma articulação em nível nacional que reforça a percepção da construção de um movimento em território brasileiro, que insere-se em uma rede global – o que pode ser constatado através da semelhança estética das manifestações ao redor do mundo, da existência de congressos com estruturas semelhantes e de um vocabulário mundialmente compartilhado. Ora via ação direta (grupos anarquistas, como a *Animal Liberation Front* ou ONGs de proteção animal), ora por intermédio de órgãos estatais (promotores de justiça da causa e advogados de animais), os atores optam por certas estratégias de luta. A construção de uma retórica política ao redor dos termos “especismo”; “abolicionismo animal” ou “direito animal” surge como resposta ao que é percebido como um tipo de injustiça social, quando confrontado com uma sensibilidade em relação a certa alteridade não-humana, o animal.

Poderíamos então afirmar que ao redor de uma *causa*, os grupos se articulam em *rede*, formando um *movimento social*. A noção de movimento, que poderia nos remeter a uma *ideologia*, parece, no entanto, simplificá-lo, aos olhos de muitos sujeitos, pois distorce a complexidade da própria concepção de política dentro do vegetarianismo.

O veganismo, a partir de uma concepção que me fora apresentada algumas vezes, não é considerado o fim, mas o início de muitas mudanças sociais e pessoais. Ao lutar por igualdade e liberdade, percebe-se que o veganismo é apenas *uma* das atitudes vistas como necessárias para uma mudança mais ampla, ambiental e social. Assim, o veganismo aparece como uma nova proposta civilizacional, abrangendo a relação humana com o mundo natural. As perspectivas atentas ao mundo por percepções espirituais, conformam este movimento político de um modo *sui generis* em relação a tantos outros dos quais se aproxima. Próximo, nesse sentido, às posturas ecológicas que também configuram uma consciência ambiental. Se nos basearmos em uma noção de política tal como já fora brevemente sugerida por Ulrich Beck (como expus no capítulo anterior) e que posteriormente fora tratada de modo mais profundo por Bruno Latour, em seu livro *Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia* (2004), no qual o antropólogo

reflete sobre práticas políticas nas quais os agentes que compõem a arena não são apenas humanos, poderemos, talvez, melhor compreender o fenômeno contemporâneo da libertação animal.

A existência de congressos, sabemos, também configura um campo mais amplo do que meramente o político. Se áreas científicas se valem de congressos para se desenvolver, permitindo a troca de interpretações e o fluxo de leituras e debates, por meio do diálogo entre as pessoas do mesmo campo, o campo mesmo acaba sendo definido por tais compartilhamentos e disputas geradas pelas discussões. Assim, também forma-se um *campo vegetariano associado ao direito dos animais*, cuja estruturação parece se conformar com elementos utilizados na esfera política, acima enumerados, e também na academia. Isso pode nos indicar *quem* são esses sujeitos ou que referências e hábitos os sujeitos que se organizam aprenderam a reproduzir. De fato, muitos dos sujeitos imersos na rede são universitários – alguns são professores. Mas tal fato provavelmente indica-nos antes uma tendência mais geral na qual a ascensão da classe média às faculdades pode ser observada em nosso país nos últimos anos e se vincula a um crescimento econômico e tecnológico mais amplo.

A intensa produção de artigos e textos vegetarianos pode nos indicar um gosto para a discussão, para a leitura e um hábito vinculado à esfera acadêmica ou científica. Mas os profissionais representam diversas áreas, também de fora da academia e que conformam a atmosfera dos congressos: biólogos, veterinários, cientistas sociais, nutricionistas, médicos, ecólogos, físicos, advogados, professores, educadores, físicos, pessoas sem formação superior, artistas, etc.

Se “rede”, “causa”, “movimento social” e “campo vegetariano”¹⁹¹, podem constituir categorias analíticas, ouvi outros termos associados ao veganismo que também procuravam defini-lo: “cultura vegana”, “estilo de vida vegetariano”, “cena vegana”, “filosofia vegana”. Tais expressões nos indicam que é possível pensarmos o veganismo como um conjunto de *práticas* cotidianas. A escolha pela prática de boicote ao consumo de certos produtos baseia-se em uma *filosofia de vida*, ou, mais genericamente, em um conjunto de princípios. Algo que torna-se também um *movimento social*, ao recrutar pessoas com propostas de vida alternativas, ativistas de outros movimentos sociais e profissionais das mais diversas áreas biológicas, humanas, da saúde,

¹⁹¹Utilizo *campo* no sentido proposto por Bourdieu (1996), associado a noção de um *habitus* que o conforma, por meio de seus agentes.

que são tocadas pela proposta vegetariana, conformadas por posturas críticas e contestatórias, permeada por certo gosto para discussão e certa dose de inconformismo político.

Por pressupor um código de condutas, baseado em princípios morais, o veganismo engendra um sistema simbólico mais ou menos autônomo em relação ao vegetarianismo: por um lado, se baseia em uma moralidade até certo ponto amplamente generalizada, guiada pela ideia de respeito ao próximo (e esse “próximo”, no caso, é um animal não-humano), mas o veganismo, assim como o vegetarianismo, desperta um sentimento de pertença à comunidade ou ao grupo, ou seja, é um símbolo de identidade pessoal. Dizer-se vegano é fundamental em contextos de encontro e motivo de orgulhos e disputas. Em vários momentos de confraternização e de apresentação dos indivíduos, a colocação “sou vegano há tantos anos” era algo corriqueiro, assim como a pergunta “quem aqui é vegano?”. Entre outros motivos, ser vegano é uma demonstração de força. “Força de vontade” e “coerência” foram termos que ouvi com frequência, tanto de alguns veganos, quanto daqueles que, apesar de não serem veganos, viam o veganismo como algo que “um dia” iriam aderir também.

Dizer que o veganismo é um *modo* de ver e de vivenciar o vegetarianismo remete a uma escolha de abarcá-lo. Poderia ser encarado, por outro lado, como “um tipo de vegetarianismo” ou ainda como “o verdadeiro vegetarianismo”. Mas, o veganismo se associa, e também se desenvolve, à revelia do “vegetarianismo em geral” (se é que a abstinência do consumo de carne pode ser assim nomeada), assim como ora se aproxima e ora se afasta de um *status quo* ou do conjunto de pressupostos supostamente hegemônicos (e mais superficialmente captados), que determinam os *habitus* pessoais.

Se o veganismo nasce em 1944, (embora fosse praticado muito antes da necessidade de Donald Watson forjar um conceito para explicitá-lo) e cresce de um modo evidente apenas desde os últimos vinte anos, em termos globais, por ser algo ainda mais recente em território nacional, os próprios atores se questionam sobre a natureza disso que fazem parte. Como defini-lo? O que exatamente querem construir? Quem faz parte disso e quais ideias não poderiam fazer? Como se relacionar com vegetarianos não-veganos? Quais os critérios para definir a melhor postura frente à realidade vista como profundamente exploratória dos indivíduos não-humanos? Abolir o uso ou minimizar o sofrimento? Quais estratégias políticas utilizar para consumir o desejo de expandir um movimento político e construir uma nova sociedade? Como despertar uma sensibilidade nos humanos em relação aos animais?

Para finalizar a reflexão sobre as possibilidades de definição do veganismo (ou a descrição das categorias de análise que o termo comporta), cito uma expressão que se destacou em meu campo de pesquisa: a expressão “cena vegana”, comum na fala de pessoas, sobretudo as que se vinculam ao meio punk *hardcore*, contexto no qual a noção de cena para se referir às práticas contra-culturais é algo corriqueiro – “cena alternativa” (também quando vista por sujeitos “de fora” da cena), cena (ou cenário) *streight edge*, cena *hardcore* são alguns exemplos de termos. O conceito também se associa a estilos de músicas e sociabilidades específicas que engendra – os termos “cena do rock nacional” ou “cena do rock alternativo”, por exemplo, são usados, inclusive, na mídia que os difunde (canais de TV, internet, redes sociais virtuais, etc).

Para “estar” na cena ou pertencer a ela, não basta tocar tais instrumentos ou gostar de certas músicas, ou não usar drogas (especificamente no caso da cena *streight edge*): é preciso mostrar-se “da cena”, ou seja, usar certos vocabulários, vestir roupas, possuir interesses, em outras palavras, identificar-se simbolicamente com a cena e atuar coerentemente com o grupo. Quanto maior é a imersão do sujeito social na cena ou quanto maior é sua frequência no circuito de ambientes a ela associada, maior é o reconhecimento de pertencimento e sua influência na construção da própria cena. No entanto, se o comportamento destoar muito dos demais atores, o recurso social que visa enfraquecer diferenciações e hierarquias engendra ou um processo de expulsão (por meio de ferramentas verbais já discutidas dentro da antropologia, como a fofoca) ou, ao contrário, o sujeito se torna uma referência de destaque no grupo. Em alguns casos ocorrem ambos os fatores: o sujeito sai do grupo, mas unido a outros, cria uma nova cena. Assim surgem novos grupos e, em um nível mais amplo, tendências sociais. De certa maneira, o abolicionismo também pode ter surgido de um modo similar, dentro da cena vegana.

Cena incluiria, portanto, a noção de *fachada*, nos termos de Goffman (2006), conceito sociológico que diz respeito à soma de dois elementos: o do *cenário*, com aquilo que o sociólogo chama de uma *fachada pessoal*, na qual a aparência dos atores e as suas maneiras são percebidas e conformadas a todo momento na situação de interação social. A cena vegana, seria, portanto, o conjunto de certos sujeitos, com seus figurinos mais ou menos típicos¹⁹² (*aparência*), um vocabulário e um modo de se portar mais ou menos compartilhado (*maneiras*) em locais (*cenários*) mais ou menos recorrentes (shows de punk rock, verduradas, festas e lanchonetes

¹⁹²No caso, por exemplo, gosto por tatuagens, *piercings*, *drads* ou certos cortes de cabelos, uma estética ora mais punk, ora mais hippie, ora nem uma coisa nem outra, mas com elementos de ambos.

veganos, nos arredores da Avenida Paulista, no caso de São Paulo, além de locais públicos por eles apropriados, como praças e centros culturais).

Mais do que enquadramentos de situações, com atores sociais específicos (outra possível definição de *cena* em termos sociológicos), há algo difuso e menos rígido pressuposto na noção difundida entre as pessoas que usavam o termo. Entre outros elementos que a configuram e a transpassam, mas que nem por isso a dominam, o veganismo pode ser ao mesmo tempo o denominador comum de pessoas no cenário (e por isso é também o próprio nome da cena, em uma lógica metonímica, na qual a parte vira o todo), mas também apenas *uma* possibilidade de elo com os princípios libertários ou anticonsumistas que, unidos às práticas veganas ou vegetarianas, conectam as pessoas na configuração de uma certa atmosfera. Punks, anarquistas, cyberativistas e diversas pessoas que não compactuam com o modo de vida capitalista configuram uma cena que conformam o ambiente contra-cultural de questionamentos e afrontas ao *status quo*.

Aos poucos, aquilo que inicialmente chamei de “cena vegana” se mostrou, por um lado, heterogêneo e plural, como convém aos pensamentos libertários, que valorizam a pluralidade e as liberdades individuais, mas, paradoxalmente, conformado por regras de aceitação que fazem das cenas, pequenos nichos. A noção de cena fora usada por muitos veganos que não tinham consciência, por exemplo, de que o veganismo hoje é citado e vivenciado por outros atores sociais, de diferentes contextos, como são os ativistas veganos presentes, por exemplo, na esfera jurídica, na mídia, nas entidades de proteção animal. Uma fala, exemplo emblemático, proferida por um garoto no espaço independente Matilha Cultural, quando do lançamento do livro “Visão Abolicionista”, em maio de 2011, organizado pela ANDA, foi a seguinte: *Não sabia que pessoas mais velhas, fora da cena hardcore estavam divulgando o veganismo e o direito animal*.

Nesse sentido, o veganismo e a cena vegana não coincidem necessariamente, pois, diferentemente da visão mencionada, o veganismo extrapola o ambiente alternativo ou *underground*, embora seja um elo comum em contexto brasileiro.

Utilizo também o termo “atmosfera vegetariana”, que pareceu-me adequado para não me referir ao movimento político propriamente, ou à cena vegana, por exemplo. O termo, que nos remete a um ambiente disperso, define o modo como por vezes percebi que se relacionavam os

princípios e as práticas vegetarianas, ou seja, de maneira fluida, perpassando diferentes espaços e ideologias.

Adentro-me agora a outros elementos que configuram o veganismo.

3.3. As distintas dietas associadas ao veganismo e o conflito com os não veganos

Nos encontros em que participei, algumas concepções de dietas vegetarianas foram observadas. Dentre as mais frequentes, há o crudivorismo (também conhecido como “alimentação viva”); o frugivorismo (cuja vertente comum é a chamada dieta 80-10-10, praticada sobretudo nos EUA, mas que já possui adeptos em território nacional); a macrobiótica (embora não pressuponha necessariamente o vegetarianismo, muitos vegetarianos a seguem) e a alimentação prânica (que se associa a muitos valores difundidos pelo vegetarianismo). Dedico esta seção a tais dietas, pois a partir de sua descrição, alguns pressupostos importantes dentro do vegetarianismo se mostram mais claros. Todas elas pressupõem o vegetarianismo estrito (com exceção das práticas da macrobiótica, quando fora da atmosfera vegetariana), ou seja, o veganismo.

Em muitos ambientes, o veganismo mostrara-se majoritário e parecia constituir a maior parte de cada grupo de vegetarianos observados (entre os organizadores das últimas Semanas Vegetarianas da Unicamp, a maioria de veganos, diferentemente das primeiras edições; o último Congresso Vegetariano Brasileiro, marcadamente abolicionista e vegano, diferentemente dos primeiros; os ENDAs, entre outros). A presença de ovo-lacto-vegetarianos nos encontros, cada vez mais conformados por veganos, tornou-se um problema. Por vezes chamados por veganos de “ovo-lactistas”, de “proto-vegetarianos” ou ainda de “onívoros”¹⁹³, a convivência entre as distintas dietas engendrou desentendimentos.

O conceito “proto-vegetarianismo”, que apresenta o radical “proto”, já indica uma proposta política cada vez mais hegemônica: *proto* (ou “primeiro”), nos remete a uma espécie de “embrião” da verdadeira proposta vegetariana. Pressupõe-se que o vegetarianismo não se confunda com o ovo-lacto-vegetarianismo através do prefixo forjado. A expansão do veganismo

¹⁹³Termo com o qual costuma-se chamar as pessoas que ingerem carne, já que “carnívoro” é um termo menos usado por ser percebido como mais ofensivo ou pejorativo – há os que usam o termo “dieta convencional” e usam a sua própria como “dieta sem crueldade”.

como o “vegetarianismo legítimo” e a tentativa de converter os *ainda não plenamente* vegetarianos (ou os proto-vegetarianos), em vegetarianos (veganos) demonstra um ideal de vegetarianismo que só na abstenção de *qualquer* produto de origem animal, se realizaria plenamente.

Quando participei de uma reunião de um dos grupos mais atuantes no Brasil, um dos voluntários mencionou que o ovo-lacto-vegetarianismo poderia ser aceito apenas como uma etapa *transitória* para se chegar ao veganismo. Interpretei sua fala como um mecanismo discursivo que procurava tolerar, até certo ponto, os vegetarianos não veganos presentes na causa. Isto porque, em geral, a trajetória das pessoas veganas é justamente essa: retirar a carne da dieta é um primeiro passo; posteriormente, abstém-se dos derivados, aos poucos e progressivamente. (Há quem se torne vegano sem passar por etapas. Outros ainda, começam mais lentamente, primeiro se abstendo de carne vermelha, por exemplo, depois eliminam todas as carnes, os ovos e, por fim, o leite e os laticínios – os mais difíceis de eliminar, dizem. E muitos são os ex-vegetarianos e veganos que se afastaram da proposta e retornaram a consumir carne, embora tais casos sejam uma espécie de tabu dentro do movimento político. Há ainda processos de desistências e posteriormente de retornos ao vegetarianismo em outro momento da vida).

O confronto entre “protos” e “vegetarianos” (veganos), era bastante previsível em encontros de direito animal, pois fruto de um conflito latente dentro no movimento – e que existe, como mostrei no capítulo 1, desde antes dos anos 40, quando o termo *vegan* fora criado (e, possivelmente, desde que o vegetarianismo fora nomeado e disputado, em 1847, quando do nascimento da primeira sociedade vegetariana).

Se por um lado o termo “proto” não propagou, sobretudo por conta do esforço de muitos vegetarianos e veganos de unir as pessoas e não segregar os grupos nos momentos de encontro, por outro lado, piadas e ridicularizações constituíram fortes evidências etnográficas de que, muitos indivíduos, de ambos os lados, foram tocados pelo termo pejorativo. Mas a resistência dos ovo-lacto-vegetarianos em relação à expansão do uso do novo termo, apoiados inclusive por alguns veganos, foi suficiente para não culminar em um processo de separação dos sujeitos ou no desmantelamento do encontro. Apesar da hegemonia política da proposta vegana, amparada pela ética e contra a qual poucos ovo-lacto-vegetarianos conseguem se impor, outras dietas vegetarianas apareceram nos congressos da SVB.

Através de uma breve descrição sobre cada uma das dietas, podemos nos adentrar em

outros paradigmas presentes na atmosfera vegetariana e que fazem do próprio veganismo um fenômeno mais complexo do que costuma parecer.

3.3.1. *Crudivorismo ou alimentação viva*

Crudivorismo, mais recentemente chamado de alimentação viva, ou simplesmente comida viva, refere-se a uma forma de alimentação baseada na ingestão de alimentos crus: frutos frescos e secos ou hidratados¹⁹⁴, vegetais, sementes, grãos germinados, algas. Segundo os crudívoros, também nomeados de crudivoristas, estes alimentos vegetais, em seu estado cru, têm toda a vitalidade nutricional necessária para uma vida saudável¹⁹⁵.

Cozinhar um alimento implica em destruir suas enzimas e não aproveitar todo o seu potencial nutricional e energético. Através do conceito de “enzima”, é construída a base discursiva que dinamiza a percepção de saúde que experimentam¹⁹⁶.

É pressuposto, em alguns discursos, um passado no qual os homens se alimentavam exclusivamente de alimentos crus e que, ao longo do processo civilizacional, a adaptação do organismo humano não foi tão eficiente quanto é a suposta disposição humana aos alimentos

194Muitos crudivoristas germinam os grãos antes de consumi-los, o que consiste basicamente em deixá-los na água por algumas horas. “Os grãos, quando germinados, possuem alto teor energético, pois o broto, fruto da germinação, contém concentrado aquilo que fará crescer a nova planta. Uma contribuição inestimável nos dão as sementes germinadas, sempre que forem ingeridas em seu estado natural, cru. Elas oferecem importantes depósitos em nossa reserva de energia vital. Observamos durante o processo da germinação uma potencialização dos valores nutritivos e da energia vital da semente. Isto é fácil de entender se pensarmos que a semente, antes de brotar, contém — em estado latente — toda a informação necessária para o crescimento da planta completa. Quando germina, este potencial todo entra em movimento numa explosão energética comparável à do Big Bang de que falam os astro-físicos contemporâneos”. Disponível em <<http://www.crudivorismo.com.br/contemporanea.html>> Último acesso em: 12 de fevereiro de 2012.

195Ao cozinhar um alimento, dizem os crudívoros que o calor acima de 40-45o C (alguns dizem 50o), bem como certo tipo de radiação (existentes no microondas), destrói as enzimas que o constituíam. E, se as enzimas são o que “tornam a vida possível”, cozinhar um alimento significa, neste sentido, tirar-lhe a vida antes mesmo do processo “natural” da digestão. O corpo humano tem algumas enzimas de digestão (alguns dizem 12 tipos, outros dizem 20, baseados em estudos científicos) e o melhor funcionamento do nosso sistema digestório, bem como o aproveitamento dos nutrientes, de acordo com o discurso crudívoro, é nos alimentando predominantemente ou completamente de alimentos crus. Quando a comida é constituída principalmente por alimentos cozidos e processados industrialmente, o corpo investe a maior parte da reserva de energia vital. Além disso, o prejuízo não se limita à perda total das enzimas, pois o corpo também não absorve muitas vitaminas (algumas, perde totalmente, como no caso da vitamina B12). Assim, as alterações que ocorrem nas gorduras, nos minerais e nas proteínas das comidas cozidas, que deixam de ser metabolizados como antes, transformam os alimentos, algumas vezes, em toxinas.

196O seguinte trecho do site da Sociedade Vegetariana Brasileira, nos esclarece que, segundo o Dr. Edward Howell, “o primeiro pesquisador das enzimas”, cientista utilizado para embasar a dieta, “as enzimas são substâncias que tornam a vida possível. São necessários para todas as reações químicas que ocorrem no corpo. Sem enzimas nenhuma atividade alguma vez aconteceria. Nem as vitaminas nem os minerais nem os hormônios conseguem fazer o seu trabalho sem enzimas”. Disponível em: <http://www.vegetarianismo.com.br/sitio/index.php?option=com_content&task=view&id=316&Itemid=32> Último acesso em: 12 de fevereiro de 2012.

crus, tidos como mais satisfatórios, por serem mais naturais (ou “originais”) ao nosso organismo. Assim, um “retorno” a uma alimentação considerada mais adequada ou mais próxima às origens do animal-homem é reivindicado como o mais apropriado:

Na natureza todos os animais comem alimentos vivos. Só o ser humano cozinha os seus alimentos e só o ser humano sofre de imensas doenças e males (...) Apesar dos séculos que temos ingerido refeições cozidas, nosso computador biológico, chamado organismo, não aprendeu a processar os alimentos alterados pelo fogo. A leucocitose digestiva é um dos principais efeitos dessa prática, pois, não reconhecendo cozidos e os interpretando como presenças estranhas, o organismo ativa mecanismos de defesa produzindo assim mucosidades e indisposições. Por isso, iniciar a refeição pela salada é uma prática altamente saudável na medida em que oferecemos primeiro os crus que serão mais facilmente digeridos e ajudarão na digestão dos cozidos, reduzindo a leucocitose digestiva¹⁹⁷.

Segundo o discurso de alguns crudívoros, a experiência de se alimentar exclusivamente de vegetais crus torna não apenas o corpo mais equilibrado, mas a mente também. A atenção em relação ao alimento e aos seus efeitos no organismo humano acaba por diluir a fronteira entre corpo e mente: experimenta-se uma mudança mais integral. Ao perceber com maior atenção o próprio corpo, contempla-se a si mesmo de um modo diferente e, na interpretação de suas reações fisiológicas e emocionais, os indivíduos constataam alterações em sua própria constituição através da comida:

Os benefícios eu sinto na minha vida toda... Nas transformações físicas e emocionais, deixei de consumir qualquer tipo de medicamento sintetizado pelo homem, me alimento apenas de vegetais frescos, crus e orgânicos, isso trouxe uma outra consciência, me tornei mais sensível a todo o ambiente que me cerca... Me senti mais conectada com a Natureza. (T.)

Assim me relatara T., vegana há mais de vinte anos e que está experienciando recentemente a alimentação viva. Em outro depoimento, foi mencionado a alteração da mente, argumento recorrente:

As pessoas que comem mais alimentos vivos estão mais alerta, pensam claro, mais logicamente e tornam-se mais ativos¹⁹⁸.

Nos congressos vegetarianos, a alimentação crudívora aparece em cursos de culinária viva, nas feiras de produtos veganos e nas demonstrações culinárias na programação dos eventos¹⁹⁹. Se

197O uso de termos como “leucocitose”, que indica o aumento no número de glóbulos brancos por volume de sangue circulante (geralmente devido à existência de um processo inflamatório) faz parte de um arsenal conceitual que legitima o discurso a partir de uma retórica científica. O trecho da citação está disponível em: <<http://osalimentos.org/a-importancia-dos-alimentos-vivos/>> Último acesso em: 12 de fevereiro de 2012.

198Disponível em <<http://alimentacaoviva.blogspot.com>> Último acesso em 2011.

199Em meu estudo de campo, experimentei um prato crudívoro de lasanha, em um restaurante de comida viva (no Rio de

o ovo-lacto-vegetarianismo, como mencionei, costuma ser uma etapa primeira e anterior ao vegetarianismo estrito, o crudivorismo, por sua vez, é para algumas pessoas a etapa seguinte ao veganismo. Era o caso da já mencionada ecofeminista Marti Kheel (no capítulo 2) – um dado interessante, contido no cartaz de divulgação da palestra de Marti Kheel, mostra a seguinte informação: “vegetariana há 38 anos, vegana há 32 anos e crudívora há 14 anos”. Trata-se de um exemplo bastante ilustrativo do processo pelo qual passam algumas pessoas. Embora o crudivorismo seja em muitos casos uma experiência passageira, em outros é a decorrência natural de um modo de vida mais saudável, mais “conectado à natureza”, mais distante de produtos industrializados, processados (ou “artificiais”) e sobre os quais “não sabemos a procedência e o processo de feitura”.

Para além do crudivorismo, temos ainda o frugivorismo, que poderia ser, sob certo sentido relacional, uma etapa posterior ao crudivorismo, se a meta do sujeito fosse a ingestão de menos tipos de alimentos (e maior qualidade); ou menor intervenção na natureza (e a busca por mais sutileza na percepção dos seres, supostamente dela decorrentes). De fato, esta é a trajetória de diversas pessoas. Depois do frugivorismo, a alimentação prânica, na qual não se ingere alimentos materializados, surge em meio à lógica linear traçada por uma análise focada no desenvolvimento de certos pressupostos.

Na próxima seção, ao debruçar sobre os frutarianos (ou frugívoros), procuro elucidar melhor a proposta dos crudívoros – e vice-versa.

3.3.2. Frugivorismo

"There is no essential nutrient in meat, grains, legumes, or dairy that is not also available in fruits,

Janeiro, onde ocorria o 9o. Festival Mundial Vegano, no ano de 2009). Na ocasião, tive a sensação que me fora relatada por alguns praticantes: a de estar consumindo muita energia – ou muitas calorias. A massa era feita de noz macadâmia e no recheio havia abobrinha ralada, fatias bem finas de champignon, azeitona e cenoura. O molho de tomate misturado com um leite vegetal (talvez de alguma castanha), dava um aspecto de molho rosé à lasanha. Todos os ingredientes eram crus e o prato, relativamente pequeno. No entanto, achei curioso o fato de não ter conseguido comê-lo inteiro. O sabor da culinária viva é bastante distinto, não devido aos temperos e sim porque os grãos germinados e alguns legumes podem ser mais amargos ou mais picantes do que quando cozidos. Mas não foi o sabor o que me impossibilitou de comer. Utilizando a simbologia nativa, o “alto teor de energia” (ou a “vitalidade”) do alimento, contido naquele prato cru pode ter sido excessivo para meu corpo. De modo que, para o meu porte físico, talvez fosse necessário bem menos do que a quantidade de alimento apresentada. Assim, de acordo com esta perspectiva, ao aproveitar as energias dos alimentos, deixando-os cru, precisamos comer bem menos do que estamos acostumados. Mas, além disso, em termos antropológicos, a estranheza física e simbólica presente no ato de comer uma lasanha bastante distinta da qual estava acostumada, mas que me reportava a uma lasanha específica na minha lembrança e cujo gosto era bastante diferente da que eu comia, pode ter contribuído para o resultado de sentir certa frustração nesta experiência.

vegetables, nuts, and seeds, and in a form that is easier to digest.²⁰⁰”

O frugivorismo, embora menos conhecido que o crudivorismo fora da atmosfera vegetariana brasileira, é praticado por várias pessoas e parece crescer junto ao crescimento vegetariano. Os praticantes consomem basicamente frutos, nozes, castanhas e sementes e, em alguns casos, verduras. Diferentemente dos crudívoros, não ingerem brotos, grãos, leguminosas ou raízes, mas, assim como os crudívoros, comem os alimentos sem cozinhar e em geral do “modo como vieram à terra” (no discurso tido como mais holístico), ou sem ser preciso modificar sua estrutura (por exemplo, sem “destruir suas enzimas”) e sem ser preciso “arrancar sua vida para comer”. Frutas e sementes são a base da dieta.

Nas conversas entre os vegetarianos, os discursos se misturam: muitos frugívoros (também denominados frutarianos), se auto-intitulam “raw fooders” (comedores de crus) ou “raw vegans”, (nos EUA). Os diferentes paradigmas se mesclam na prática, pois os motivos de adesão à dieta vegana, crudivorista ou frutariana podem ser os mesmos: o discurso sobre o melhor aproveitamento das enzimas, como forma de se manter saudável, de retardar o processo de envelhecimento e de sentir-se mais ativo e disposto; o consumo de alimentos que pressupõem poupar a vida de um outro ser (no caso, das plantas, das quais consomem apenas as folhas, frutas ou sementes e não as raízes, pois isso implicaria em matar a planta), entre outros. Nesse sentido, portanto, alguns frugívoros estendem o pressuposto vegetariano do direito à vida (às plantas e não apenas aos animais). Na realidade, os crudivoristas também supõem não matar um ser para se alimentar, pois a morte da planta é concebida apenas no ato do cozimento, quando ocorre a destruição das enzimas ou já no processo de digestão, no caso de alimentos ingeridos crus. Nesse sentido, come-se os vegetais vivos (e o que torna possível nomear tal alimentação de “comida viva”) e, nesse sentido, não mata-se quaisquer ser.

É também por fatores associados à saúde e ao próprio bem-estar proporcionado pela dieta que se relacionam os diversos vegetarianos: vitalidade física, concentração mental, disposição e excesso de energia são extensivamente relatados em depoimentos frutarianos. Assim como muitos praticantes da alimentação viva, os frutarianos fortalecem o argumento da vitalidade a partir de uma percepção de que é “mais natural” este tipo de alimentação, pois lhes parecem que seus corpos e mentes “funcionam melhor” mediante dietas exclusivamente vegetais, sobretudo

200Disponível em <<http://www.foodnsport.com/faq.php>> Último acesso em: 12 de fevereiro de 2012.

com muitos alimentos crus e muita ingestão de fruta²⁰¹.

E se muitos discursos são altamente embebidos de termos oriundos da ciência da nutrição, da química (estudo sobre enzimas, termos como carboidrato, gordura e proteína) e da fisiologia (sobre as necessidades e o funcionamento do organismo humano e animal), há também os que se apropriam de outras narrativas científicas para fortalecer suas verdades:

It is no coincidence that fruits and vegetables contain just the right amounts of protein to build and maintain the human body (...) as humans moved away from the tropics, they began eating the flesh of animals to substitute for missing fruits and vegetables. The farming of grains, the hunting of animals, and civilization's reliance on eating them cooked, came within the last 10.000 years, the same length of time man has been using fire to prepare food. As such, cooked foods are considered to be a major contributor to what are called the diseases of civilization: cancer, heart disease, and diabetes²⁰².

É suposto que o homem, ao começar a caçar e plantar grãos, tenha se afastado de uma constituição física anterior, na qual viveu por muitos milênios como coletor de frutos e sementes em ambientes tropicais²⁰³. É implícito o pressuposto de que não se coletasse raízes, por exemplo: alguns supõem que não se coletava por estarem escondidas e por serem, como os grãos, suficientemente duras para serem consumidas cruas, uma vez que é o cozimento que as torna mais trituráveis.

201Baseado nesta constatação, originada da própria experiência e do relatos de algumas pessoas, Douglas Graham criou a dieta denominada 80/10/10, na qual os números se referem à porcentagem de ingestão de caloria, proteína e gordura, respectivamente: “on average, a minimum of 80% of your calories will come from simple carbohydrates, a maximum of 10% from protein, and a maximum of 10% from fat. So, in a 2,000 calorie-per-day diet, a minimum of 1,600 calories will come from carbohydrates, and a maximum of 200 each from protein and fat, as an average over most any month or longer period of time. This works out naturally if 90 - 95% of your calories come from sweet fruit, 2-6% from leafy greens, vegetables and non-sweet fruits, and 0 - 8% from nuts and seeds. This is generally accomplished with two or three large fruit meals during the day, plus a large salad in the evening”. Disponível em <<http://foodnsport.com/faq.php>>. Como as frutas são “ricas em calorias” e legumes e verduras não são, é razoável, dizem os adeptos da dieta 80/10/10, que a maior parte da dieta seja composta principalmente de frutas e permeada com “bastante salada”, para fornecer os “minerais de equilíbrio, como sódio, cálcio e magnésio”. A dieta tem sido divulgada pelo Brasil apenas recentemente, mas é muito usada por atletas de alto rendimento (como o próprio Douglas Graham) e por amadores, segundo os relatos orgulhosos de seus adeptos, em locais como os EUA (palco de muitos tipos de dietas e experimentos culinários, por vezes associados a regimes de emagrecimento). Os benefícios à saúde são relatados pela experiência dos praticantes e por termos técnicos da ciência médica: “The first benefit is that you stop abusing your body each meal with toxic residue that it must deal with, leaving it free to cleanse and heal itself. Next, the proper raw diet eliminates constipation, and the transit time of waste matter shortens to 24 hours or less, avoiding the buildup of toxemia from the recycling of toxins from the colon. Most people on the standard American diet experience transit times of 72 hours or more, during which time their food ferments and putrefies. The resulting foul gas and unpleasant smelling feces highlight the fact that fermentation and putrefaction are taking place in the colon”. Disponível em <<http://foodnsport.com/faq.php>> Último acesso em: 12 de fevereiro de 2012.

202Disponível em <<http://www.foodnsport.com/faq.php>> Último acesso em: 12 de fevereiro de 2012.

203A região dos trópicos (*tropics*, no trecho em destaque), talvez se refira ao continente africano, tido hoje como o berço da espécie humana. Em qualquer caso, percebe-se que diferentemente de outros ambientes mais frios, as regiões tropicais são atualmente condizentes com uma alimentação à base de frutas.

O cozimento, que nos remete ao símbolo fogo e que representa a passagem do homem selvagem para o homem civilizado (e que também serviu como metáfora a Lévi-Strauss, 2004b), toma a forma do seguinte julgamento, dentro de discursos vegetarianos: a destruição dos nutrientes e a perda de uma relação com a melhor constituição fisiológica quando nos alimentamos de comidas cozidas são interpretados como consequência de uma transformação pouco benéfica, pois o corpo humano, ao longo de nossa evolução civilizacional, não se adaptou, dizem crudívoros, aos alimentos cozidos, tanto quanto era (ou é, nessa visão) adaptado aos crus, que garantem a qualidade de vida desejada.

Muitos discursos na atmosfera vegetariana ou naturalista, pressupõem uma “natureza humana” para a qual devemos “retornar” e respeitar para vivermos de modo mais saudável e eficiente. Por outro lado, paradoxalmente, faz-se uso de uma linguagem discursiva, na qual apenas o desenvolvimento da civilização (e portanto o suposto afastamento de hábitos “naturais”), os permitiu construir certa noção de natureza. A ciência médica, a química e a arqueologia são usadas nesses discursos no intuito de reconstruir um passado que seja coerente com suas experiências, embora não se considere que, nesse suposto percurso civilizatório, os discursos mudem tanto quanto as referências sobre o que lhe serviu de base (o que é a natureza e qual o papel da tecnologia científica nessas mudanças de representação do humano e do que não é humano).

Nas narrativas sobre a origem e o desenvolvimento humano, ora implícitas, ora explícitas nos discursos, o paradigma das mudanças associadas ao progresso tecnológico é visto com desconfiança. Uma cultura ecológica, que parece perpassar as ideias e práticas que observei (associadas à melhoria da saúde, do bem-estar e à busca pelo contato com a natureza), percebe as mudanças (tecnológica e dos hábitos, como o de ingerir alimentos cozidos) como um problema, pois são associadas à perda de qualidade de vida humana.

Me adentrei em uma experiência de cinco dias consumindo apenas frutas para tentar presenciar mudanças físicas e mentais e, talvez, melhor compreender um universo vegetariano mais atento à alimentação. Bananas, abacate, mamão, melancia, amêndoas, castanhas, uva passa, abobrinha crua e tomate (ambos considerados frutos pela botânica apropriada pelos frutarianos) constituíram a minha dieta. Senti mais disposição, aquilo que, imagino, frutarianos nomeavam de “vigor”, “vitalidade” ou “excesso de energia”. Não sentia sono e meu raciocínio parecia alterado (supostamente mais ágil). Minha visão estava mais atenta aos detalhes, às cores e aos contornos

do mundo. Segundo os crudívoros e frugívoros, para digerir um alimento cozido, o corpo gasta muita energia e nos sentimos mais exaustos. Dizem eles que digerir frutas é muito fácil, são alimentos “leves” que “poupam” o organismo, de modo que sobra energia para outras atividades, sobretudo as mentais e sensoriais. O pensamento fica mais ágil, “não entorpecido pelo excesso de alimentos”, que tira o foco do exercício do pensamento para colocá-lo no exercício da digestão. A típica “moleza após o almoço” ou o sono que sente-se ao comer demais, por exemplo, não presenciei em momento algum, ainda que comesse muitas frutas.

Assim como os frugívoros, consumi alimentos várias vezes ao dia. Não senti propriamente fome, apenas certa “vontade de comer” e, por vezes, rememorava com nostalgia os alimentos cozidos. A diferença entre “fome” e “vontade de comer” me surgiu quando percebi que, mesmo satisfeita, eu apenas desejava comer algo diferente. Uma vegana com quem conversei usou o termo “memória gastronômica” para explicar essa vontade que surge quando nos abstermos de uma comida, a qual estávamos acostumados e a qual escolhemos não comer, mas sobre a qual temos uma lembrança positiva que nos faz sentir sua falta. Talvez tal constatação possa ser estendida a quaisquer lembranças de boas experiências, as quais gostaríamos de vivenciar novamente.

Veganos, por exemplo, utilizam outros símbolos para rememorar o antigo alimento, através de um processo até certo ponto eficiente: palavras não prazerosas, como “sofrimento” e “morte desnecessária”, entre outras, são os símbolos que reforçam uma vivência cuja carne e produtos de origem animal são associados ao desprazer e produzem evitação. Assim, através do estranhamento em relação ao alimento, outrora naturalizado, os veganos reconstróem suas noções sobre comida, saúde e ética.

Entre as concepções de dietas que observei, percebi que existe uma busca constante pela potencialização do aproveitamento da vida. A ideia de que se alimentar de modo saudável traz “vitalidade” remete-nos a uma concepção de vida que procura, através dos hábitos diários, tornar-se mais forte, perpetuar-se por mais tempo e com mais qualidade. No caso da macrobiótica, a qual relatarei adiante, o próprio nome, que contém os radicais “macro” e “bio”, sugere uma vida (bio) ampla (macro), ou “melhor aproveitada” ou, “mais bem vivida”, segundo os praticantes.

Muitos dos pressupostos evidenciados por crudivoristas e frugívoros, são compartilhados por muitos outros vegetarianos: a já mencionada inseparabilidade entre corpo e mente, exemplificada pela percepção de “raciocínio ágil” ou “clareza mental”; o princípio de evitar

matar; não desrespeitar o próprio corpo; a noção, reforçada pela experiência da dieta, de que existe uma natureza humana a ser melhor preservada através da boa alimentação; a noção de que uma alimentação correta conecta o homem ao restante da natureza ou dos outros seres que melhor percebe; a busca pelo equilíbrio físico e mental.

3.3.3. A alimentação prânica

Há quem faça longos jejuns (independentemente de ser vegetariano ou não) e o percebem como uma espécie de “descanso” para o organismo, uma “limpeza” para o corpo e para a alma. O jejum é uma prática exercida por adeptos de várias religiões ou sistemas espirituais, seja em determinados momentos rituais, seja por uma questão de melhoria de saúde em determinada situação pessoal.

Se muitas ideias dos frugívoros se assentam em pressupostos compartilhados por muitos outros vegetarianos (e por isso nos interessam), existem os que vivenciam esses pressupostos se alimentando de *prâna*, ou seja, não ingerindo matéria física, vivendo apenas do que podem chamar de energia vital. Prânicos ou “respiratorianos” não poderiam ser acusados de matar qualquer ser, nem mesmo “os microorganismos presente nas frutas”.

Embora não sejam levados a sério por muitos vegetarianos, os prânicos, ou respiratorianos, são pessoas que ficaram conhecidas como “gente que vive de luz”. A respiração, percebida como atividade básica do organismo, é observada e muito valorizada²⁰⁴.

A alimentação prânica, tema de palestras nos congressos que participei, sob certo ponto de vista, leva alguns aspectos do veganismo à seguinte consequência: não se percebe como necessário matar outros seres para se alimentar. Pequenos seres morrem quando, por exemplo, pisamos no solo. Nesse sentido, apenas mata-se por inevitabilidade, sem qualquer intenção (ou sem acúmulo de karma). Mas, o que é reforçado no discurso, não é a possibilidade de nada matar, e sim o aspecto da felicidade em poder viver e deixar viver²⁰⁵.

Conheci pessoalmente um praticante da alimentação prânica, assim como algumas pessoas

204O mesmo se percebe em muitos outros discursos sobre a importância da meditação e da atenção na respiração.

205A atitude dos prânicos nos lembra, por exemplo, a dos jainistas do século V a.C, hoje paradigmáticos entre muitos vegetarianos e retratados como pessoas que utilizavam lenços que encobriam a boca e o nariz para evitar inalar pequenos seres, como insetos e que procuravam não matar as plantas, alimentando-se de frutos e sementes. Independentemente de tal afirmação representar um dado histórico, é antes a representação mesma dos jainistas, ou seja, esse paradigma dentro atmosfera vegetariana, aquilo que nos interessa (para tentarmos compreender a sensibilidade e o pensamento vegetarianos).

que passaram pelo chamado “processo de 21 dias”, no qual se faz jejum quase completo, por três semanas: a primeira semana é de jejum total; na segunda há a ingestão de suco diluído em água, poucas vezes ao dia, e, por fim, na terceira semana toma-se o mesmo suco diluído. O processo é bastante complexo e não nos bastaria analisá-lo sob o foco do aspecto alimentar.

Após o período mencionado, vivenciado como um longo e benéfico jejum, os praticantes que conheci voltaram a ingerir alimentos. Mas, segundo relatos, há yogues e praticantes mais experientes de meditação (sobretudo no oriente) que comem apenas de modo esporádico, “algumas vezes ao ano”, durante suas vidas. No ocidente, um famoso livro, intitulado *Viver na Luz*, tornou-se referência para os que vislumbram a alimentação prânica. Publicado em 1998, o livro relata uma experiência de viver de prâna, após o processo dos 21 dias pelo qual a autora Jasmuheen passou no ano de 1993. Ela profere palestras pelo mundo sobre sua vivência. Uma prática apreendida na experiência, dizem ser muito mais espiritual do que racionalizada ou compreendida através de palavras. Como não fiz a experiência, exponho o que pude ouvir a partir dos relatos.

Segundo as palavras de um praticante, alimentação de prâna, ou de energia vital, “não reside simplesmente em não comer”, pois até seus adeptos que consomem quaisquer alimentos sólidos continuam se alimentando dessa energia que está em todo lugar (o *prana*) e que “dá movimento à matéria, move os seres vivos e todos os corpos cósmicos”. Durante toda a vida os seres e as coisas estão se alimentando dela, embora nem sempre saibamos aproveitar todo o potencial dessa “energia sutil”.

Do mesmo modo como inúmeras pessoas morrem de fome atualmente, foi dito, em palestra, que algumas que tentaram fazer o processo dos 21 dias sem o devido cuidado e instrução, também morreram. Ou seja, “é preciso continuar se alimentando para manter-se vivo”. Mas a proposta desta forma de alimentação caminha junto a um modo de vida que busca e vivência o bem-estar de si e de todos os seres, a felicidade em tudo, o amor incondicional. Nesse sentido, se abster de “alimentos sólidos”, como dizem, não é o fator mais relevante para se manter supostamente mais saudável, e sim alimentar-se de bons pensamentos e sentimentos (o que é considerado fundamental).

A partir da meditação ou da observação atenta dos acontecimentos do corpo e dos nossos impulsos podemos nos libertar de certos vícios (como a alta quantidade de alimento). Ao querer eliminar o desprazer de não ter o que desejamos (por exemplo, a carne ou qualquer comida), não

estariamos mais plenamente no “presente”, apenas ansiosos de um futuro (a fome se associa a uma *espera* do alimento) ou rememorando o passado (a noção de que precisamos de certa comida se associa, como foi dito, à lembrança do prazer da comida, que já não existe no momento presente). Assim, deixaríamos de perceber muito outros fenômenos acontecerem ao nosso redor, caso não estivéssemos “plenamente no presente”, apenas angustiados (ora com o foco em um suposto passado, ora com o foco em um suposto futuro). A fome, a angústia e a tristeza, são vistas como sintomas de uma insatisfação anterior do sujeito e que podem ser amenizadas por um processo no qual se busca uma alimentação diferente, baseada na felicidade (algo praticável, exercitável).

A alimentação, então, pode ser observada sob uma perspectiva que a define de um modo expandido: alimentamos podem ser ideias, imagens, sonhos, sentimentos e devemos, neste sentido, cultivar apenas o que nos faz bem e o que é absorvido como positivo para o organismo humano.

3.3.4. *Macrobiótica*

Durante os meses de pesquisa, conheci macrobióticos vegetarianos e aos poucos também pratiquei a proposta, preparando minhas refeições, de acordo com os ensinamentos que chegavam.

Macrobióticos afirmam, por exemplo, que “a carne é muito *yang*”, assim como o açúcar “é extremamente *yin*”. Compreender o paradigma do yin e yang é, segundo os praticantes, fundamental para entender essa visão de mundo, baseada na concepção de vida fundada pelo japonês George Ohsawa (1893-1966), como é conhecido no ocidente²⁰⁶.

Segundo a macrobiótica, duas forças complementares compõem tudo que existe, e do equilíbrio dinâmico entre elas surge todo movimento e mutação. Essas forças são: yang, o princípio ativo, diurno, luminoso, quente, salgado, masculino; e yin, o princípio passivo, noturno,

206Se percebemos a influencia taoista na teoria de Ohsawa (paradigma do yin-yang ou a complementaridade de forças opostas que dinamizam a vida), obviamente, o taoismo aqui exposto é a consequência de uma série de releituras sucessivas: a interpretação de Ohsawa sobre a filosofia milenar, seguida do uso e da apropriação dos praticantes sobre tais ensinamentos, baseados em suas próprias experiências e referências simbólicas “ocidentais” e, por fim, a leitura do antropólogo de todo o resíduo de símbolos, após passar por esses e outros filtros. É possível perceber que pressupostos budistas também influenciam na configuração da perspectiva macrobiótica: a impermanência dos fenômenos, a busca de um equilíbrio (e a paradoxal percepção e aceitação de que não há um equilíbrio constante ou pleno, apenas dinâmico e instável), a adaptabilidade de uma vida guiada pelo chamado “caminho do meio”, que não procura os extremos.

escuro, frio, doce, feminino²⁰⁷. Tais forças são partes de qualquer todo (ou corpo)²⁰⁸. Algo só é yin ou yang em relação à outra coisa. Por exemplo, o alimento mais equilibrado, em termos de yin e yang seria o arroz integral²⁰⁹, nem doce, nem salgado e, por isso, considerado como o “ponto zero” de referência aos outros alimentos, segundo me explicou um macrobiótico vegano²¹⁰.

Um prato macrobiótico pode ser constituído por arroz integral, acompanhado de gersal (farinha de gergelim com sal, o que irá salgar o arroz, em geral cozido sem sal), raízes cozidas (cenoura, bardana, inhame, entre outras), folhas cruas ou cozidas (como folha de mostarda ou couves, por exemplo), feijões ou outras leguminosas e, raramente, peixe²¹¹. Mas o prato é feito de acordo com as necessidades individuais, que variam conforme com o dia, o clima atmosférico, o humor do indivíduo, o fato de estar ou não doente, entre outras variáveis. Por isso, o ideal é que pessoa cozinhe seu alimento de acordo com a percepção de suas necessidades momentâneas.

Cozinhar um alimento é “yanguizá-lo”, ou seja, torná-lo mais yang (o fogo é yang). Cada pessoa costuma ser mais ou menos yin ou yang em relação a outras, assim como cada ambiente é mais quente ou mais frio. Uma pessoa ativa, agitada ou nervosa está mais yang em relação a alguém que está mais tranquilo. Assim, a escolha da ingestão dos alimentos do dia deve decorrer dessas particularidades. Diferentemente do crudivorismo e do frugivorismo, pude que perceber que na macrobiótica valoriza-se o cozimento.

Segundo uma adepta, vegetariana há 35 anos, na macrobiótica, o que é desnecessário, é considerado prejudicial. Em termos de alimentação, as proteínas da carne são mais indigestas do

207Se por um lado as associações entre as características de cada um dos elementos, nos evidenciam padrões culturais de gênero, é importante deixar claro que não há uma essencialização ou uma rigidez na experiência do “feminino”, pois, de acordo com o que foi exposto, podemos afirmar que o próprio indivíduo tem elementos yin e yang, forças sempre relacionais.

208Uma pessoa, um ambiente, uma planta, o universo.

209O fato de o arroz ser base alimentar de muitas culturas asiáticas faz dele um elemento presente nas cosmologias atuais.

210A carne é um dos elementos mais yang em relação ao arroz integral; e o leite e a água, um dos mais yin e por isso são evitados. Poder-se-ia especular como as diferenças de gênero, bastante marcadas no Japão e na China, reforçam as noções de yin e yang. Além disso, poderia se considerar que o consumo de carne vermelha no Japão, por questões geográficas e culturais, é reduzido, bem como o consumo de leite, hábitos que de alguma forma podem se relacionar a um pensamento que os marginaliza (não necessariamente o determinando ou sendo por ele determinado, mas ambos se fortalecendo mutuamente nas relações sociais).

211Entre as carnes, a do peixe é menos yang e por isso é ingerida por muitos macrobióticos. No caso dos vegetais, cada planta possui, em si mesma, partes mais yin e partes mais yang. As raízes costumam ser mais yang e as folhas e frutos, mais yin. O próprio corpo humano também é assim dividido: pulmão e sistema respiratório são mais yin; o intestino grosso, yang. O que não significa que, como tudo, cada um destes órgãos não tenha as duas forças elementares. Assim, é possível dizer, por exemplo, que a “deficiência do 'yin do pulmão', causa tosse seca, cansaço e dor de garganta”, como já ouvi de um praticante da macrobiótica.

que as proteínas vegetais, assim como sua gordura. Sendo o desperdício de energia gasto pelo corpo para digerir esse alimento muito maior do que a energia gasta para digerir vegetais, de acordo com esse princípio, não há razão para consumir carne. Dessa forma, poupamos a nós mesmos. Assim, o que a carne e o açúcar nos revelam é não apenas o fato de serem, respectivamente, muito yang e muito yin, mas de vincularem-se também a outras concepções mais comuns em nosso contexto, como os problemas de saúde relativos à gordura e à glicose, signos sobre os quais atualmente cultiva-se uma preocupação que está para além do vegetarianismo, que perpassa a medicina convencional.

Há muitos equívocos em torno da macrobiótica. Há, incluso entre vegetarianos, a ideia de que “macrobiótico não come frutas e nem toma água” ou que “come coisas muito cozidas”. Este equívoco ocorre por conta de uma falta de compreensão da proposta²¹².

Nem todo macrobiótico é vegetariano, mas há alimentos “extremos” que raramente são ingeridos: uma certa quantidade de carne não faria mal, dizem alguns. Já batata e berinjela são evitadas pelo mesmo motivo que o açúcar (são muito yin).

O maior veneno é o açúcar. Uma sociedade que come carne três vezes por dia, vai sentir necessidade de alimentos extremamente yin: doce: açúcar, adoçante, refrigerante, etc. (B.)

Portanto, yin e yang regem tudo ou, em termos antropológicos, constituem um modelo estrutural que explica uma série de fenômenos observados e interpretados pelos humanos: os ambientes (clima), os corpos (animais ou vegetais), os humores (depressão, recolhimento, introspecção são supostamente yin, assim como ansiedade seria yang).

É possível observarmos algumas tendências alimentares e recomendações mais frequentes (mesmo aceitando a relatividade da teoria), uma vez que estruturação dos hábitos se faz presente. E como o princípio do yin e yang são relacionais, os alimentos não poderiam ser simplesmente proibidos, mas ingeridos com cautela. A proibição (ou a evitação) acabam por surgir dentro do pensamento macrobiótico que entra em contato com outras tantas motivações tantas vegetarianas,

²¹²Segundo a interpretação de um praticante da macrobiótica, “o Japão”, país onde essa cosmologia foi criada, “é muito frio em relação ao Brasil, país tropical”. Usando, portanto, os termos da própria macrobiótica, ele explicou-me que a proposta fora criada em um ambiente yang (em relação ao Brasil, sua referência) e a busca pela saúde e sua conservação (ou por um equilíbrio, outro termo usado, instável entre indivíduo e meio ambiente), naquele contexto, residia em comer alimentos mais yang. A água e as frutas (que contêm muita água) são elementos muito yin. Assim, cozinhar os alimentos em um contexto frio, significaria torná-los mais yang (pois assim proporcionariam calor). Poderíamos seguir essa lógica, associada a outras sabedorias cotidianas, e afirmar que no frio, de fato, não temos necessidade de muita água. Já no Brasil, país de clima quente (e, portanto, yang), intuitivamente buscamos comer alimentos com mais força yin, ou seja, frutas e água.

como a ética.

3.4. Outras práticas observadas

Devido ao fato de discursos médicos mais tradicionais terem pouca adesão à escolha alimentar vegetariana dos indivíduos, muitos vegetarianos recorrem a nutricionistas vegetarianos ou veganos, que existem em número cada vez maior. Outros recorrem a diferentes paradigmas sobre saúde.

Práticas, como a da medicina antroposófica, a medicina indiana (ayurvédica), ou a medicina chinesa, baseada nas cores dos alimentos (um prato saudável, de acordo com a medicina chinesa, deve ter cinco cores: amarelo, vermelho, verde, branco e preto), ou ainda as chamadas medicinas tradicionais (que usam, por exemplo, medicamentos de ervas), tornam-se ensinamentos compartilhados entre vegetarianos.

Para exemplificar outra cosmologia não baseada no discurso científico e que pude observar nos Congressos Vegetarianos, descrevo brevemente a medicina *ayurvédica*²¹³. Se na cosmologia chinesa e japonesa há elementos como *yin* e *yang* (base dual, cujo símbolo são duas partes de um círculo) para explicar a dinâmica do universo e dos corpos, na indiana, são 3 os elementos (configurando uma tríade e cujo modelo estrutural é um *triângulo*) que formam toda a manifestação energética do universo: *sattwa*, *rajas* e *tamas*.

A partir dos relatos, podemos sistematizar o paradigma da seguinte forma: alimento sáttwico é o considerado “leve”, pois têm “energia sutil” e aumentam a clareza da mente; os rajásicos são os que levam à agitação das atividades mentais; e os alimentos tamásicos são os mais “pesados”, por gerarem entorpecimento e depressão, pois são constituídos por “energia estática”. Carnes, ovos, fungos, alho e cebola são alimentos tamásicos. A maior parte dos legumes, frutas e folhas são sáttwicos (embora folha de mostarda seja tamásica). Já o café ou o cacau são exemplos de alimentos considerados rajásicos, gerando desconcentração e falta de atenção, devido à agitação mental que a cafeína (que é rajásica) proporciona²¹⁴. Ao ingerir café,

213 *Ayurveda* é o nome dado à “ciência médica desenvolvida na Índia há cerca de 5 mil anos, o que faz dele um dos mais antigos sistemas medicinais da humanidade”. Disponível em <<http://www.ayurveda.com.br>> Acesso em 2011.

214 Estas classificações são reinterpretações de escritos védicos e das próprias experiências de monges ou praticantes de meditação, me explicaram praticantes. A cafeína, para além da medicina ayurvédica, é tida como uma substância que pode trazer prejuízos ao corpo. Associada à ansiedade, está presente não apenas no café, mas também em outros

por exemplo, a “meditação é comprometida”²¹⁵ e a mente torna-se “agitada”. O mesmo ocorre quando consome-se ovos, carne, alho ou cebola, ou seja, todos os tamásicos²¹⁶. Por isso, a alimentação ideal é constituída apenas por alimentos de energia sutil, ou seja, os sáttwicos²¹⁷.

Além dos três elementos (*sattwa*, *rajas* e *tamas*), há ainda outros cinco para classificar as coisas que existem: éter, ar, fogo, água e terra. Toda a matéria que existe no universo, inclusive o corpo humano, provém destes cinco elementos. De acordo com a ayurveda, quando algum dos cinco elementos está em desequilíbrio no corpo do indivíduo, inicia-se o processo da doença. Tais elementos, nos humanos, são manifestos em três (uma tríade, novamente) *doshas*, ou conjuntos de características que combinam os cinco elementos. Em um resumo que explique de modo supostamente mais didático tais elementos, pode-se afirmar que:

Os seres humanos são influenciados pelos 5 elementos através do dosha. Os doshas são Vata, regido por ar e éter, Pitta, regido por fogo e água, e Kapha, regido por terra e água (...). Todas as pessoas possuem os três doshas, mas em diferentes proporções. No momento da nossa concepção a nossa constituição é definida, isto é, os doshas que estão presentes em maior quantidade no nosso organismo. Ao nascermos, tal proporção está em equilíbrio (*prakrti*), mas com o tempo e a vida desregrada surge o desequilíbrio em um ou mais desses doshas (*vikrti*), contribuindo para o surgimento e desenvolvimento de doenças²¹⁸.

Nos encontros vegetarianos escutei esses termos. Pessoas perguntavam umas às outras se eram Kapha ou Vata (tal como pergunta-se sobre um signo astrológico – e similarmente ao signo, as pessoas são caracterizadas por um conjunto de tendências que os dosha apresentam)²¹⁹.

3.5. A medicina convencional

alimentos, o que contribui para a formação de uma atmosfera que evita tais produtos.

215As religiões orientais, vinculadas ou não aos *vedas*, precisam ser compreendidas considerando a prática da meditação (e dos chamados *chakras*). Do mesmo modo, o yoga, os mantras e o eventual uso de incensos e artefatos (estatuetas e amuletos), se articulam no dia a dia e conformam entendimentos sobre o mundo. A prática da alimentação correta é apenas um dos importantes elementos que conformam o indivíduo e seu modo de vida.

216Em locais como templos budistas e certos restaurantes indianos, nos quais serve-se comida vegetariana (ou lacto-vegetariana), não costuma haver alho, cebola ou cafés.

217Muitos são os praticantes de meditação que costumam usar temperos indianos ao invés dos dois temperos citados (alho e cebola), os mais usados na culinária brasileira.

218Disponível em <<http://www.ayurveda.com.br/ayurveda/home/default.asp?Cod=292&cat=211>> Acesso em 2011.

219Disseram-me que a leitura correta dos *doshas* seria afirmar que certas pessoas são *mais* kaphas (assim como yin e yang, os dosha representam os cinco elementos que constituem todas as coisas que existem, por isso se é “mais” ou “menos” um desses signos). Nesta perspectiva, as pessoas mais kaphas, por exemplo, precisam de determinado tipo de alimentação, determinado tipo de massagem ou exercício. Em um almoço vegetariano, ouvi algo que se aproxima dessa segunda interpretação dos dosha: “Estou muito Vata hoje. Estou aérea, dispersa” e foi-lhe recomendado uma sopa de raízes, para “aterrá-la”, ou seja, “colocá-la de volta na terra” (tal como uma raiz), para que não ficasse desatenta ou regida apenas pelo “ar”.

É recorrente na fala de veganos que entrevistei a dificuldade de agir contrariamente à autoridade médica, sobretudo quando as pessoas ao redor (familiares, amigos, colegas de trabalho ou de faculdade) legitimam o conhecimento médico e não aceitam outros conhecimentos chamados “alternativos”²²⁰.

“A família não aceitava... Até o médico falou que eu precisava de proteína, eu era muito pequeno e tinha que comer 500g de queijo minas!... Enfim, isso na década de 80.” (S.)

Muitos vegetarianos que trabalham na área da saúde relatam que, aos poucos, a medicina ocidental está evidenciando, através de estudos médicos e nutricionais, “os malefícios da carne”. Entretanto, a carne ainda é um elemento central em muitos contextos sociais. Tirá-la da dieta torna-se sinônimo de “ficar fraco”, “anêmico”, “desnutrido”, como dizem membros da família, amigos e também alguns médicos.

Nas faculdades de Medicina não se ensina praticamente nada de nutrição e nas faculdades de Nutrição não se ensina praticamente nada de vegetarianismo - eu faço umas 4 ou 5 palestras por ano, em 4 ou 5 faculdades, e isso é tudo que os estudantes ouvem sobre vegetarianismo no curso de Nutrição. Mas é muito comum no meu consultório clientes dizerem: Ah, meu médico disse que eu tenho que comer carne de qualquer jeito. (...) Ninguém precisa comer carne obrigatoriamente, nem grávidas, nem crianças, nem atletas, nem idosos... A única coisa que o vegetarianismo, ou o veganismo, não oferece a seus adeptos é a vitamina B12, essa nós temos que tomar o suplemento, que é simples e barato. E claro com as grávidas temos que ter mais cuidados, especialmente dessa suplementação²²¹.

Devido à falta de informações e preconceitos relativos à alimentação e à ausência de conhecimento a respeito da existência de culturas ou de grupos sociais que vivem há milênios de anos sem carne, muitos ainda não aceitam esta possibilidade de vida humana. A necessidade por parte de vegetarianos de recorrer a outras referências e concepções sobre saúde, se faz necessária.

Acredito que em alguns anos nenhum médico poderá mais dizer que carne não faz mal, como já disseram pra mim que meu filho não sobreviveria sem carne. Nós somos onívoros, certo. Digerimos a aproveitamos os nutrientes da carne, mas somos onívoros de base vegetal. Ninguém pode viver só de carne. Mas só de vegetais sim. (...) Cada vegetariano doente é argumento para o lado contrário: cada vegetariano doente não é porque todo mundo fica doente, é porque não come carne. (B.)

Nos discursos vegetarianos observamos o descontentamento em relação à medicina

220Até os dias atuais, muitos são os médicos que afirmam a necessidade da carne na dieta, contrariamente às experiências dos próprios vegetarianos que relatam se sentirem mais saudáveis e mais dispostos sem o alimento.

221Fala de um nutricionista vegano, concedida em entrevista para o *Jornal Alternativo Online*, disponível em: <<http://jornalalternativoonline.com.br/index1.asp?qm=p&ed=1&c=33&t=171>> Acesso em 2011.

ocidental, através do uso de termos da própria medicina ou da ciência da nutrição, pois a busca por legitimidade ocorre por meio do diálogo com e dentro da própria ciência. Entre os nutrientes em relação aos quais se foca mais atenção, ou seja, a proteína, o ferro, o cálcio²²² e a vitamina B12, é sobre esta última que reside o maior foco de preocupação e de informações que circulam na atmosfera vegana. Isso ocorre por ser a B12 um nutriente encontrado apenas em alimentos de origem animal, tornando-se, então, tema recorrente de trocas de informações e discussões sobre ingestão de suplementos artificiais.

A falta de tal vitamina na dieta traz um problema teórico na argumentação em favor do vegetarianismo estrito, que se legitima pela “naturalidade” da dieta: a falta da B12 tornaria o vegetarianismo algo “não natural”, como ouvi de um hare krishna que justificava assim o consumo de leite. Um dos veganos que conheci, argumentou que, na realidade, a falta de B12 era um problema de saúde pública, uma vez que “todos nós”, vegetarianos ou não, podemos apresentar um *déficit* da vitamina, apenas mais acentuado no caso de vegetarianos.

Uma explicação histórica apresentada pelos veganos reside na narrativa do afastamento entre humanos e o resto da natureza, narrativa esta que evidencia um paradigma cultural que organiza semioticamente as transformações tecnológicas humanas ao longo dos tempos. Através da suposta higienização dos alimentos e do ambiente doméstico, visto como asséptico e livre de um maior número de “bactérias ou microorganismos” (fontes de B12), existentes em ambientes não urbanos, deixamos de consumir a vitamina, presente nesses micro-organismos e atualmente encontradas, sobretudo, nas carnes (fígado) e em outros alimentos de origem animal. Não há, no discurso que ouvi, a suposição de que a “necessidade da B12” pudesse ser algo recente (oriundo de certo olhar científico). Tampouco havia a suposição de que a concepção de “desnutrição” era relativa e diagnosticada de acordo com padrões de uma época. Ao contrário, há um discurso que procura naturalizar a dieta através de uma perspectiva da evolução civilizatória – perspectiva essa, usada também por quem naturaliza a carne na alimentação, como mencionei no primeiro capítulo. Assim, o argumento vegano reintroduz o tema da vitamina B12 no paradigma através do qual o vegetarianismo assenta-se, ou seja, na naturalidade da dieta e no afastamento do homem em relação à natureza.

²²²Os dois últimos nutrientes, possivelmente devido à existência mais generalizada de anemia em relação a eles por parte de populações, não necessariamente vegetarianas, que apresentam subnutrição (o que talvez direcione os olhares médico e da opinião pública). Já o cálcio pode ainda se associar a problemas como osteoporose, relacionada à falta de cálcio em pessoas mais idosas, população que cresce atualmente.

3.6. A comensalidade, a exclusão e os constrangimentos sociais

À alimentação está associada grande parte das expectativas sociais sobre o sujeito que muda seus hábitos: o convívio é alterado pelo fato de não se comer nos mesmos locais, o convite para um churrasco por parte de amigos é repensado, a negação do alimento oferecido pode ser mal interpretada. Seja por ser um alimento tamásico (que contenha, por exemplo, alho ou cebola), seja por ser um alimento não vegano (como a maioria dos encontrados em lanchonetes e padarias, pois, se não possuem carnes, são feitos com ovos e leites), os vegetarianos, precisam conviver com a capacidade de aceitação de terceiros sobre sua postura, nem sempre bem-vinda ou interpretada de modo positivo.

Comer fora de casa torna-se uma questão sobre a qual algumas alternativas são encontradas: comer antes de sair de casa é um dos recursos possíveis. Se a pessoa passa o dia fora, opta, por exemplo, por levar uma “marmita”. Conheci muitos vegetarianos e macrobióticos que tinham esse costume. Muitos levavam frutas, castanhas, bolachas, biscoitos ou sucos para comer durante a tarde, entre uma e outra refeição, pois “nem sempre há estas opções veganas por onde passam ou perto do trabalho”. Segundo as falas em entrevistas,

A maior dificuldade pra mim até hoje é comer fora principalmente a noite, muito difícil achar lugares confiáveis para comer, quando viajo para cidades menores, longe das capitais, é ainda mais difícil, mas me acostumei com isso acabo comendo menos fora, cozinho mais em casa, e procuro levar alimentos veganos para as viagens e passeios. No começo é difícil encontrar alternativas para mudar a alimentação e descobrir o que pode ser substituído, mas a cada dia fica mais fácil, a internet é uma ferramenta cada dia mais importante para os veganos, mais pessoas conhecendo esse tipo de alimentação vão surgindo mais opções inclusive de produtos industrializados. (L.)

Em festas não me preocupo muito, vou pra interagir, não pra comer. Em viagens mais longas, às vezes levo umas castanhas ou amendoins na mochila. Em restaurantes, tem que ser self-service, assim podemos escolher o que comer. (C.)

O básico arroz com feijão e as saladas é bem fácil de encontrar. (R.)

Em muitos contextos, sobretudo em grandes centros urbanos, tem-se a oportunidade de comer em locais onde há opções veganas, seja restaurantes vegetarianos, seja em restaurantes quaisquer por quilo, onde costumam haver bastante opções de saladas, legumes cozidos, arroz,

feijão, massas. Muitos são os locais, no entanto, que temperam o feijão com bacon ou que cozinham legumes na manteiga. Nesses casos, as opções ficam mais restritas. Quando há macarrão sem carnes, nem sempre a massa é vegana (muitas massas levam ovos em sua composição).

A princípio, não parece uma tarefa fácil a de observar, o tempo todo, o que se pode ou não consumir. Veganos lêem atentamente os rótulos de produtos nos supermercados; perguntam ao padeiro os ingredientes do pão; exercitam a atenção na escolha dos pratos, seja em um restaurante tipo *self service*, seja na casa de algum conhecido.

Os depoimentos e a observação de comportamentos mostraram-me que uma série de constrangimentos nos momentos de refeição ocorrem devido aos conflitos de gostos, desejos e posturas tanto daqueles que sentem-se (bem ou mal) tocados pelo sujeito que rejeita os alimentos, quanto do próprio sujeito, que se percebe dividido entre os novos princípios e os encontros com as antigas referências e amizades. Há momentos em que se evidencia a curiosidade do outros (por exemplo um amigo, um familiar ou um colega), sobre *o que* o vegetariano come e uma conversa interessante pode surgir. Outras vezes, a estranheza e a intolerância sobre a mudança são mais fortes e as piadas e as brincadeiras, nem sempre bem recebidas pelos vegetarianos, podem, entretanto, demonstrar uma tentativa por parte dos amigos não vegetarianos de abarcar o antigo amigo, agora vegano, dentro do grupo. Em geral as piadas demonstram uma maneira de tentar fazer o vegetariano pertencer ao grupo.

A comensalidade é uma experiência singular aos vegetarianos. Percebi que mesmo quando um vegetariano não comenta sobre sua dieta, muitos são os não vegetarianos que sentiam-se incomodados pelo simples fato de haver alguém que, supostamente, considerasse errada a sua dieta. Na interpretação de S.,

Todo mundo até se incomoda, porque eu acho que de alguma forma as pessoas gostariam de tomar a atitude que a gente toma, mas não têm muita coragem de mudar, por acomodação e paladar, maus-hábitos.

Essa interpretação, no entanto, não leva em consideração o fato de que “comer” é em geral um ato (inconscientemente) muito valorizado pelas pessoas. Parte fundamental das relações sociais, além de representar desejos e gostos, o ato de comer é muitas vezes um momento coletivo onde papéis sociais são reafirmados. Almoços em família, segundo Carneiro (2003), são bons exemplos da afirmação das posições de cada membro, através do ato de compartilhamento

da comida e das conversas que se desenrolam ao seu redor.

Contaram-me vegetarianos que sentiam-se discriminados por meio de comparações, deboches (e outros recursos humanos de marcar a diferença entre os indivíduos). Por vezes, o destaque de um indivíduo (pela diferença de sua dieta) pode ser visto como inadequado em relação ao compartilhamento simbólico da comida, prática que visa a união de pessoas, o que parece supor uma busca pela igualdade e não a diferenciação ou o destaque dos indivíduos.

A dieta do indivíduo vegetariano pode virar assunto público. Não apenas entre a família ou entre os amigos, mas também em outros ambientes, um vegetariano não passa despercebido quando, por exemplo, rejeita todas as carnes servidas em um churrasco. E porque em nosso contexto social come-se pelo menos três vezes ao dia esta é, entre as práticas modificadas, a mais vivenciada pelo indivíduo que tornou-se vegano. Admiração e respeito por parte de alguns são fatores que podem influenciar o processo de mudança. Por outro lado, a intolerância de outros pode ser tanto motivo de conflitos quanto de reafirmação da própria diferença, invertendo o sentido de uma emoção que poderia desanimar o sujeito no processo de mudança, para justamente fortalecer esse caminho que traça, sem procurar aceitações imediatas, mas construindo uma nova percepção sobre si.

Não poucas vezes, enfrentam mal-entendidos. Não aceitar um alimento que lhes é oferecido, por exemplo, pode ser negativamente interpretado pela pessoa que o oferece (torna-se uma ofensa). Algo que nos remete à teoria da obrigatoriedade da aceitação da dádiva (Mauss, 2003): uma espécie de troca não consumada significa não aceitar certas regras básicas de convivência, etiquetas que sociologicamente cumprem a função de dinamizar os atores sociais ao apaziguarem os conflitos e as diferenças que se desenrolam nas relações sociais.

Não são raras as vezes em que o vegano é visto como alguém “muito exigente”, “com frescura”, “chato”, “ortodoxo”, “radical”. Muitas pessoas optam por um caminho supostamente mais fácil, no qual o outro (não vegetariano) com quem se relaciona não exige maiores explicações. Ouvi, por exemplo, as seguintes palavras de uma vegana, no Salão Vegetariano (evento organizado pela SVB): “Falo que tenho alergia a leite e as pessoas logo entendem, parece que respeitam mais”.

Dizer-se alérgico ao leite, ou às carnes (e a intolerância fisiológica a esses alimentos é relativamente comum) é uma estratégia de quem não quer entrar em uma sequência de argumentações. Escolher o que se come, aos que olham esse ato de maneira mais distante e

imediate, pode estar associado a uma espécie de luxo (e o termo “frescura” poderia também estar associado a essa ideia), termo que se escuta, por exemplo, junto a ideias a respeito de que há “tanta gente que nada tem para comer”. Seja o caso do discurso de um conhecido ou de comentários em locais públicos, muitas são as reações desconfortáveis despertadas por vegetarianos.

A doença, baseada em uma razão biológica, convenceria mais facilmente o outro, pareceria mais aceitável (pois paira um compadecimento em relação ao doente e evita-se, em vários contextos, tocar no assunto – diferente da razão política, que pressupõe a discussão e o debate). Pragmaticamente, há também a possibilidade, na visão de um comerciante, de que um cliente “passe mal”, o que pode causar-lhe prejuízos ao negócio. E um cliente é visto e se vê, por vezes, como um cidadão com o “direito” de saber o que consome (e a máxima de que “o cliente tem sempre razão”, por sua vez apenas reforça tal ideologia). Devido a tais pensamentos, um vegetariano pode ser visto como “mais um cliente exigente”. Nesse sentido, ser vegano exige a atenção não apenas sobre o prato, mas também, ao redor dele, para com o ser humano a ele associado, nem sempre ciente da proposta vegana e de todo o universo de sentimentos e razões a ela implicada no dia a dia de quem a pratica.

O veganismo é, portanto, uma marca do sujeito, constantemente lembrada. Quem inicia a empreitada de mudar sua alimentação percebe, aos poucos, ser esse um processo que envolve muitas outros fatores: a socialização nos momentos de refeição, que pode ser dificultada pelo preconceito de conhecidos devido à desinformação sobre a dieta; a substituição de nutrientes, nem sempre facilmente encontrados (embora seja cada vez mais divulgada); a existência do discurso de alguns médicos que se opõem ao vegetarianismo, e que são, ao mesmo tempo, recebidos como vozes com autoridade; a percepção da necessidade de aprender a cozinhar e de carregar consigo alimentos ao sair de casa, devido à falta, em alguns locais, de um alimento após a mudança do padrão de consumo; a busca e a descoberta de novos paradigmas sobre saúde.

3.7. Os benefícios relatados e os substitutos alimentares

Ao serem indagados sobre as dificuldades e os benefícios do veganismo, as respostas se dividiam, em geral, entre os seguintes aspectos relacionados: “há obstáculos, mas é gratificante”. Uma vez dentro das redes nas quais as informações se conectam e são trocadas, ser vegetariano

tornara-se uma tarefa “simples e fácil”, mesmo que com dificuldades pelo caminho. A gratificação se relacionava, por exemplo, ao fato de se “estar em paz com a sua consciência”²²³.

Há os efeitos físicos positivos relatados: sentir o corpo “leve” após as refeições; perceber a “pele mais limpa”, o “hálito sem odor”, o “cheiro do corpo mais sutil”, um “bom funcionamento do intestino”; um “paladar mais refinado”; a “maior atenção e concentração na execução de atividades”. Enfim, uma percepção cotidiana de que se está mais saudável do que quando não se atentava muito para a própria alimentação e para suas causas e consequências.

Outro aspecto dito positivo reside no conhecimento de novos alimentos: novas raízes, novas sementes e grãos (antes o predomínio do arroz branco e da farinha de trigo refinada, e, em geral, posteriormente, o consumo de arroz integral, aveia, e outras farinhas integrais), novos frutos, novas folhagens etc.

Atualmente, o leque de opções alimentares veganas de produtos industriais em nosso país é muito ampla (cada produto industrial costuma ter uma versão “original” e outras com sabores de frutas diversas, a versão *light*, a versão “sem sal” e assim por diante). Ao experimentar as diversas possibilidades de opções encontradas nos supermercados ou em receitas caseiras, observei maneiras criativas de ser vegetariano, a partir de “carne de jaca”, “bife de glúten”, “pão-sem-queijo” (que imita o pão de queijo), “tofupiry” (pasta de tofu que imita o requeijão conhecido como *catupity*, marca que tornou-se o próprio produto), achocolatados sem leite, chocolates sem leite ou à base de leite de soja e assim por diante.

Hoje, um supermercado pra um ou um onívoro, pra um vegetariano ou pra um vegano, ele tem a mesma utilidade porque a gente encontra várias coisas. Várias empresas estão com linhas de produtos a base de soja, a base de vegetais, que não tenha nada de origem animal. Mas minha relação com o supermercado, depois que eu virei vegano, diminui um pouco, eu procuro hoje fazer mais minha comida, consumir mais vegetais frescos, evitar essa questão dos produtos industrializados. (C.)

Alimentos substitutos da carne são usados inicialmente por aqueles que acabaram de tirá-la do cardápio. A já mencionada carne de soja cumpre uma função importante para alguns sujeitos desacostumados à ausência da carne. Em muitos casos, por recomendações médicas, ingere-se boa parte da proteína deste alimento.

223A palavra “consciência” se repetira no discurso político. Ouvi, por exemplo, que “ser vegetariano é bom não apenas para os animais, mas para a própria consciência”, entre a variedade de maneiras de dizer algo mais ou menos similar, ou seja, ser vegetariano é: “*não contribuir* para a tortura institucionalizada”, “*não condenar* seres inocentes”, “*boicotar a exploração* de sencientes”, “*não patrocinar* o genocídio”, “*não sentir-se culpado*”, “*não acumular karmas ruins*”.

Eu no começo consumi muito [carne de soja] (...), justamente porque as pessoas falavam ‘olha, você precisa de proteína, tem que arrumar um jeito de substituir’. Aí com a preocupação, (...) me entupi de soja, comi muita soja, comia soja todos os dias. Hoje (...) eu raramente eu como. Além disso, a soja é um alimento pesado. (...) E que causa impactos na natureza. Tem que se considerar isso também. Não é de origem animal, mas causa grande impacto também. (C.)

O fato de a soja ser produzida em larga escala (algo ecologicamente comprometedor) e, por vezes, ser transgênica, engendra polêmicas no meio vegetariano. Como foi dito, a maior parte da produção de soja é destinada à fabricação da ração de gado, o principal consumidor da soja nacionalmente produzida²²⁴. A chamada carne de soja é, na realidade, um subproduto de proteína concentrada que sobra quando se produz o óleo de soja, largamente utilizado para cozinhar e fritar os alimentos e considerado um alimento nutricionalmente pobre.

Se a lógica do boicote sugere que não se compre produtos que explorem os animais, a natureza e os humanos, então, por uma busca de coerência, muitos evitam os outros alimentos que “destruam florestas”, assim como quaisquer “produtos industrializados” e cujas empresas estão em geral despreocupadas com a sustentabilidade ambiental e social – ao invés disso, insistem em criar as necessidades de consumo. Deste modo, o consumo de produtos “in natura”, “frescos”, “orgânicos” e “não industrializados”, acabam por substituir os produtos que “imitam” a carne e os derivados de leite, consumidos, em geral, em um primeiro momento de conversão ao vegetarianismo.

224O Brasil exporta soja para, em geral, abastecer o gado de outros países.

Capítulo 4. Bem-estar animal *versus* abolição do uso de animais: a discussão atual

Desde 2008 me chamou a atenção a menção da antinomia bem-estar/abolição na fala de muitos ativistas veganos e vegetarianos, nos encontros sobre direito animal, nos congressos vegetarianos, nos grupos de estudo ou nas reuniões dos coletivos.

Deparei-me com ambos os termos pela primeira vez no site *Guia Vegano*, no ano acima mencionado. Havia uma enquete, na página inicial do site, perguntando ao leitor se ele se considerava “a) abolicionista; b) bem-estarista; ou c) não sabe o que significa”. A alternativa “c”, por si só parecia indicar um início do uso de tais expressões, ainda pouco familiares entre os veganos. Recordo-me de haver uma pequena explicação no site, que relacionava abolição à exploração animal e sugeria que a posição abolicionista reivindicava o fim do uso de animais. Mas não encontrei qualquer referência ao mencionado “bem-estarismo”. Supostamente um termo auto-explicativo (diferente do primeiro, que provavelmente remeteria ao leitor, à primeira vista, à escravidão negra que perdurou legalmente até o século XIX em nosso país), o bem-estarista, desejaria a garantia de “bem-estar” dos animais.

Porém a etnografia foi-me mostrando nos anos seguintes (ao longo dos anos de 2009 e 2010) que a imprecisão do termo era não apenas recorrente em muitas situações de discussão entre os ativistas sobre o movimento de direito animal e sobre a definição mesma do veganismo, mas, em alguns contextos, coerente com uma postura política (mais ou menos inconsciente) de tornar o *outro* (ou o “bem-estarista”, termo que foi sendo construído coletivamente), algo simples, abstrato e pouco profundo. Depois descobri que os teóricos abolicionistas também não precisavam devidamente aquele conceito contra o qual combatiam.

Em muitos casos é de maneira estereotipada que os mais empenhados em difundir uma visão percebem e/ou retratam outras ideologias, sobretudo quando não são bem-vindas – um recurso psicológico comum reside em não se atentar para a complexidade do outro, quando ele é desinteressante ou prejudicial. Ou, justamente por suporem a complexidade ou a ambiguidade do inimigo (e por vezes se é inimigo justamente por ser ambíguo), o esforço coletivo em simplificá-lo (para dominá-lo) se torna recorrente. Ignorar o outro seria uma outra possibilidade de controlá-lo, mas apenas se esse outro fosse percebido como discreto o suficiente. Não é o caso de uma

ideologia do “bem-estar”, que ecoa mais amplamente em nossos dias²²⁵.

Precisamos de palavras para definir o outro e toda a dificuldade (sobretudo da antropologia, que procura compreendê-lo) reside em não encerrá-lo nas palavras escolhidas. Muitos conflitos ocorrem não porque não haja esforço de compreensão e comunicação, mas porque, sabemos, as palavras escolhidas não possuem significados inteiramente compartilhados, o que torna uma interpretação mais ou menos equivocada e as trocas humanas nem sempre bem sucedidas.

Na época em que encontrei aquela enquete, estranhei precisamente o fato de ser necessário escolher ser a favor do bem-estar animal ou a favor da abolição de sua exploração. Pensei: ora, não é justamente ao bem-estar que se visa quando reivindica-se a abolição da “escravatura animal”? Ou, como disse um ativista em meio a uma discussão sobre os dois termos, em um grupo de estudos sobre direito animal: “Bem-estar não é também um direito?”.

Este incômodo me fez querer entender mais detalhadamente o porquê dessa separação entre bem-estar e abolição. Aparentemente, entre os que introduziram a dicotomia e, conseqüentemente, fomentaram uma desunião de atores em contexto brasileiro, alguns eram leitores e divulgadores das ideias do advogado Gary Francione, mencionado no capítulo 2. Na produção de artigos e palestras dos ativistas brasileiros, esses termos tornaram-se palavras-chave para sua compreensão. Mas tal dicotomia, que não mostrava repercussão no início dos anos 2000, já constituía uma polêmica em Congressos Vegetarianos. Como disse-me uma ativista que participara dos eventos internacionais,

“Faz tempo que ouvi essa diferenciação (...). Já escutei isso [distinção entre abolição e bem-estar] nos congressos internacionais sim, principalmente nos Congressos da União Vegetariana Internacional, nos quais sempre provoca calorosas discussões.” (T.)

No I ENDA, em maio de 2008, ativistas e protetores de animais não haviam escutado tais nomes. Gary Francione também era ainda pouco conhecido (surgia apenas na fala de alguns debatedores e opositores de Peter Singer, até então o mais reconhecido teórico da causa).

Advogado estadunidense, Gary Francione difundiu mais intensamente o termo *abolition* vinculado não apenas à defesa animal, mas enfatizando o veganismo como conduta necessária, pois percebido como decorrência dos princípios (ou da lógica) abolicionistas. Se muitos leitores

²²⁵Sobretudo entre setores das classes média e alta, no momento do consumo (por vezes exacerbando-o e entrando em conflito com o veganismo) e associado à chamada “qualidade de vida” (outro termo que se torna uma ideologia comum, vinculada a estilos de vidas não necessariamente ecologicamente e politicamente corretos, na visão de vegetarianos e ativistas).

de Singer se tornavam veganos, o veganismo não era colocado explicitamente como um dever moral. Ainda assim, antes de Francione, a PETA reproduzira os princípios abolicionistas em seu slogan outrora mencionado: *Os animais não são nossos para comer, para vestir, para fazer experiências, para nos entreter*. Essa frase, ao mesmo tempo em que definia o próprio veganismo, sintetizava o abolicionismo: se posicionar contra o *uso* dos animais, nas palavras de Francione, é algo vinculado à mudança do *status* de *propriedade* dos animais em relação aos humanos, hoje interpretado pelos abolicionistas como a condição de garantia dos direitos animais. Não ser propriedade, implica em ter direito à liberdade, à vida e ao bem-estar, embora esse último possa ser garantido sem que os primeiros o sejam, em uma acepção que não questiona o uso dos seres. Essa constatação (ou seja, o fato de que o bem-estar não garante outros direitos) é fundamental para entendermos a antinomia abolição/bem-estar.

Assim, percebe-se que “abolicionismo”, “veganismo” e “direito animal” são ora sinônimos nas falas de alguns ativistas, ora elementos complementares, e cada qual oriundo de um determinado contexto que procura superar a subjugação dos animais na sociedade. Isso não significa que não haja ovo-lacto-vegetarianos que não se autodenominem abolicionistas, ao contrário. Do mesmo modo, há veganos que não se consideram abolicionistas.

O elo entre “abolição” e “veganismo” possibilitou a construção de identidades de grupos e indivíduos brasileiros que, não satisfeitos em se dizerem veganos, hoje se dizem também abolicionistas, por uma espécie de afirmação política do veganismo e uma explicitação do *porque* ser vegano. A legitimidade e a força que o veganismo recebe ao se associar a um termo que também se pretende um movimento político (o abolicionismo, como o foi no século XIX e como pretende ser hoje, na fala dos ativistas que lutam pela “libertação” desses “escravos não-humanos”), parecem ser resultados também do encontro de um novo líder (como foi anteriormente o Singer, mas que hoje não satisfaz os novos anseios veganos), “um teórico vegano” – como é visto o Francione.

A universalização do veganismo torna-se defensável através do abolicionismo cuja pretensão é erradicar o uso de animais da vida humana, independentemente do contexto cultural, uma vez que é pela chave de um imperativo ético universal que ele se constitui e não por uma postura relativista. Por outro lado, existe na atmosfera vegana um esforço de desconstrução e de relativização, exercício este que possibilitou o auto-questionamento e a mudança gradual dos hábitos de seus praticantes. Ainda assim, entre as pessoas que supostamente acreditam em uma

causa vegana, a não-universalização do veganismo é não apenas uma concepção rara, mas, sobretudo não admitida em contexto de movimento político ou da própria percepção difundida pelo ideal abolicionista de que “usar” animais é eticamente inaceitável. Assim, o que se percebe no discurso público é o veganismo como a *prática da postura abolicionista*, que, por sua vez, indica o *respeito aos direitos animais*, semelhantes aos direitos humanos universais.

Aos poucos entendi que a noção de bem-estar é um dos entraves mais complicados para os abolicionistas, na legitimação do chamado direito animal. Bem-estar é um termo ainda mais amplo que o termo direito. Se “direito” pode ser usado por uma série de grupos sociais, “bem-estar” é ainda mais flexível. A noção de bem-estar pode remeter a distintas expectativas e posturas que procuram suprir desde necessidades momentâneas de consumos até atitudes engendram a mudança de estilos de vida distintos²²⁶.

Como todo o termo, “bem estar”, pouco nos diz sobre as intenções de quem o emprega. Usado inclusive por aqueles pouco ou nada preocupados com o tratamento ético dos animais (como pecuaristas e empresas de abatedouros), “bem-estar animal” já não diz muito sobre como os animais são *realmente* tratados. Assim me foi exposta a perspectiva de alguns abolicionistas. Interpretado como marketing que encobre interesses econômicos, o termo torna-se pejorativo dentro da atmosfera vegana, por ser utilizado justamente pelos inimigos da causa: não apenas os grandes frigoríficos ou os chamados “pecuaristas” e “ruralistas”, mas também por “circenses” (donos dos circos que usam animais de entretenimento), por “vivisseccionistas” (vinculados à indústria farmacêutica), entre outros. No entanto, para complicar a realidade, alguns protetores de animais e vegetarianos também são assim rotulados. Vejamos por que.

Mencionei no capítulo 1, que vegetarianos e veganos se abstêm da carne tanto pela questão da morte do animal, quanto pela questão do sofrimento. E, de certa forma, essas duas razões dividem opiniões, uma vez que a morte em si nem sempre é prontamente condenada, dependendo

226 Uma série de exemplos demonstram um valor, sobretudo entre pessoas da classe média, que vinculam qualidade de vida, saúde, bem-estar e tranquilidade: propagandas de academia, que os associa a prática de exercícios físicos; propagandas de condomínios, associam bem-estar a suposta segurança de um local fechado (e arborizado); propagandas de produtos de beleza, associa a um bom tratamento do corpo e auto-estima; propaganda de alimentos como cereais matinais também usam este vocabulário, associando a alimentação saudável; livros de auto-ajuda, etc etc. Se existem os discursos políticos que associam bem-estar e qualidade de vida a certas concepções que acabam por reproduzir um *status quo*, e se impõem não apenas através do consumo, mas através de “segurança pública” nas ruas que prezaria pela qualidade de vida de apenas alguns sujeitos sociais em detrimento de outros, outras concepções, ao contrário, reproduzem um discurso que vincula qualidade de vida ao conceito de cidadania de um modo mais abrangente, favorecendo sujeitos de quaisquer classes sociais.

do contexto (caso não haja supostamente alternativas) e se houver um tratamento digno que a precede, sem torturas e sem sofrimentos desnecessários (ou “com bem-estar”). Mas muitas pessoas não aceitam esta relativização, uma vez que o direito à vida passa a ser um princípio ético. A dicotomia bem-estar/abolição ecoa, portanto, em uma disparidade mais antiga: a questão do tratamento humanitário, que visa o bem-estar, *versus* o problema filosófico de matar para comer, hoje “resolvido” em termos de “direito” (à vida, e não apenas o direito a serem bem-tratados, dizem os abolicionistas).

Se tal questão fomenta uma rivalidade entre pessoas que à princípio concordariam em tratar os animais respeitosamente e lutariam por isso através de atos políticos (reivindicando leis, por exemplo), por outro lado, é justamente quando entramos na esfera jurídica, que melhor compreendemos a divisão e as discórdias entre as diferentes posturas. Para alguns, o que existe é a discordância de estratégias. Para outros, são os fundamentos da causa que não são mais compartilhados.

A lei Arouca (11.794/2008, anexo 4), assim conhecida entre os ativistas e que regulamenta o uso de animais em instituições de ensino superior e cursos técnicos da área biomédica²²⁷, e o hoje chamado “abate humanitário” (decreto no 2.244/1997, anexo 3) são dois exemplos típicos de leis rotuladas como “bem-estaristas”, através das quais a noção de bem-estar é pressuposta. São exemplos de normas nas quais, segundo a perspectiva vegana, a exploração animal é apenas recolocada sob nova ótica, mais sutil como parece exigir certa sensibilidade atual em relação aos animais e à natureza. Se a lei Arouca, na visão dos ativistas representou um retrocesso imenso aos direitos dos animais, por regular seu uso, o abate humanitário, exigido em lei federal desde 1997, é também “inadmissível e absurdo”, na visão dos que almejam um mundo de respeito à integridade dos seres sencientes e o fim do usufruto humano de seus corpos²²⁸.

227Embora várias universidades tenham proibido a prática de vivissecção em território nacional nos últimos anos, a chamada lei Arouca (11.794), formulada nos anos 90 pelo deputado Sérgio Arouca, resultado de debates intensos desde os anos 70, fora aprovada em 2008. Sua aprovação engendrou debates e seminários específicos com discussões sobre o tema (pude assistir ao seminário “Combate à vivissecção frente à Lei Arouca”, realizado em agosto de 2009 na cidade de São Paulo e organizado pelo VEDDAS). Esta lei atualmente é considerada um retrocesso pelos integrantes do movimento de libertação animal que lutam, junto a pesquisadores, pelo incentivo de pesquisas com métodos alternativos, muitos dos quais já existem e são cada vez mais utilizados.

228Sob um ponto de vista dito abolicionista, o abate humanitário nem sequer pode ser garantido por fiscalização dentro de um contexto cultural no qual haja o predomínio do animal não como um *sujeito* ou um indivíduo merecedor de respeito, mas antes um *objeto*, matéria-prima ou um artefato. O método, que supõe a insensibilização do animal no momento da morte, é defendido não apenas por produtores, mas por entidades de proteção animal. E, se empresas brasileiras de abate de frangos possuem o selo de “bem-estar animal”, não faz parte do movimento de libertação animal, por outro lado,

“Não sei nem se a gente pode falar que é uma divisão no movimento porque os bem-estaristas não tem os mesmos objetivos que nós. Eles não se opõem necessariamente ao uso de animais. Embora, se você for conversar com uma pessoa bem-estarista e talvez ela nem se intitule bem-estarista até porque o termo ganhou uma conotação negativa, ela provavelmente não vai dizer isso, que ela concorda com o uso de animais. Mas na realidade, os métodos que eles usam é o de melhorar as condições de exploração dos animais. E nós acreditamos que a única forma de abolir o uso de animais é praticando o veganismo porque as reformas bem-estaristas, de criar os animais soltos em vez de confinados, ou aplicar anestésicos nos animais que são usados como cobaias, ou reduzir o uso de animais que são usados, isso não vai levar à libertação” (B.)

Como parece ser o caso de toda ideia que se afirma na reação à sua oposição, a noção de bem-estar torna-se cada vez mais fundamental para os opositores abolicionistas. Sabemos em antropologia que é preciso do outro para definir-se a si próprio, por oposição (e vice-versa). Mas, em alguns casos, esse outro parece ser mais importante que si próprio, no discurso. Um outro ao mesmo tempo próximo e distante. Próximo por proclamar bons tratos aos animais (inclusive porque o manejo não adequado, seja no transporte ao matadouro ou dentro do frigorífico, pode gerar “lesões irreparáveis à sua carne”). Próximo por lidar ou se relacionar com animais (o funcionário de um abatedouro, ou o pecuarista, preocupado com o bem-estar de seu produto na medida em que o bom tratamento interferirá na sua “qualidade”) ou ONGs de proteção animal. O bem-estarista pode ser ainda um veterinário preocupado com a saúde do animal tratado, ou um cachorreiro (como são denominados protetores de animais) que, bem-intencionado, recolhe animais de rua. E próximo também por ser, em alguns casos, vegetariano ou ativista que não se diga abolicionista. Distante por nem sempre compartilhar o princípio fundamental que diz que os animais não são propriedade dos humanos. Distante por explorar os animais. Distante por comer (e, portanto, usar) animais.

Assim são rotulados os protetores de animais não vegetarianos, os ovo-lacto-vegetarianos que ainda “colaboram” com a indústria exploratória dos animais e do ambiente, ao consumir seus derivados, os “capitalistas”, os “industriais”, os “ruralistas”, os vendedores e consumidores de “boi orgânico”, de “carnes verdes” ou “ecologicamente corretas” ou os ovos das chamadas “galinhas felizes” – criadas soltas e não em granjas industriais. Esse conjunto altamente plural de pessoas que não são abolicionistas – por vezes, são vistas como “bem-estaristas”. Assim,

entidades de proteção, por vezes vistas como aliadas, promovendo ações que muitos ativistas também apoiam (como campanhas de adoção de animais de rua ou de conscientização e educação para o respeito aos animais). No entanto, as campanhas promovidas dizem respeito, em geral, aos animais domésticos e aos chamados exóticos ou silvestres. Sob uma ótica que questiona a morte dos suínos, bovinos e aves, falta uma perspectiva não especista à tais entidades.

percebe-se que tanto aliados em potencial (vegetarianos e protetores de animais), quanto inimigos absolutos (os que ganham dinheiro a partir da morte e abuso de animais) podem entrar nesse grande conjunto.

“Eu vejo essa divisão muitas vezes como uma transição mesmo. Ter contato com protetores de animais de rua fortaleceu meu ativismo, pois já fizeram muito efetivamente pelos animais (...) Mas ser abolicionista é repensar a maneira como encaramos os outros animais e até mesmo os seres humanos. Perceber por exemplo que (...) cães, gatos, coelhos e outros animais que estiverem na moda são abandonados assim como também o são as crianças e os idosos, perceber ainda como os pobres, crianças, mulheres são explorados assim como os animais.” (R.)

Na perspectiva apontada no relato acima, a “transição” do movimento reside no fato de que a visão abolicionista é mais abrangente que a bem-estarista, pois, diferentemente dos “protetores” (a ela associados pelo termo bem-estarista) preocupados com *certos* animais, como cães e gatos ou bichos de estimação “da moda”, a perspectiva abolicionista considera igualmente a todos (“*outros animais e até mesmo os seres humanos*”), como merecedores de direitos. Se o contato com os protetores, que não se dizem abolicionista, fortaleceu o ativismo de R., por outro lado, o abolicionismo fortaleceu sua percepção de que os sujeitos, independentemente da espécie são explorados. A visão de R., que iniciou seu veganismo a partir do contato com os *straight edges*, evidencia uma perspectiva comum entre muitos jovens que buscam uma relação social “igualitária” e “não hierárquica”, questionando as desigualdades de classe, gênero e geração, perspectiva da qual, portanto, o veganismo, assim como o feminismo, é “mera consequência”.

Como disse B. no trecho anteriormente exposto anteriormente, as pessoas não se intitulam “bem-estaristas”, devido à carga pejorativa que o termo recebeu. No entanto, a etnografia me mostrou que esse rótulo é negativo também em outro sentido: surgiu, ao que tudo indica, dentro do próprio movimento abolicionista, para se diferenciar de certas posturas ou opiniões “inadequadas” – por fortalecerem argumentos contrários ao veganismo –, enfraqueceriam, por assim dizer, o movimento. Não houve, aparentemente, uma *ação* propositiva (e positiva) por parte de pessoas que se auto-intitulariam bem-estaristas, mas uma *reação* (ou, nessa acepção, uma ação negativa) por parte de alguns ativistas veganos. O bem-estarista seria, portanto, um inimigo criado pelo *outro* (o abolicionista) para que ele melhor definisse a si mesmo.

Em outras palavras, o rótulo de bem-estarista pode ser compreendido como um recurso social para clarear objetivos e definir quem é e quem não é do movimento. No entanto, o perigo é

que tais separatismos ou “rachas”, internos ao próprio grupo, podem também enfraquecer o grupo maior (mas ainda pequeno), de defensores dos animais. Assim, apenas no jogo de negociação e disputas de argumentos expandem-se certas práticas (seja o veganismo, seja, ao contrário, o “uso humanitário” de animais, seja ainda a exploração mesma de animais) e deslegitimando ou extinguindo outras.

4.1. Abolicionistas pragmáticos (ou neobem-estaristas) e abolicionistas fundamentalistas (ou abolicionistas)

Justamente por conta da centralidade de ambos os termos e da complexidade evidenciada nos tantos usos do termo bem-estar, por diferentes atores (e com diferentes referências simbólicas), novas diferenciações começam a surgir: há os que subdividem o abolicionismo em “abolicionismo pragmático”, que não se opõe completamente à noção de bem-estar, e o “abolicionismo fundamentalista”, que pretende superar esta noção de seu arsenal conceitual (e obviamente não consegue, pois como toda ação reativa, se afirma na negação daquilo que condena). A partir das duas falas elencadas a seguir, explicarei os conceitos.

Lembremos que a abolição do uso de animais em circos nos seis estados e nos cinquenta municípios brasileiros ocorreu por razões bem-estaristas, devido à crueldade envolvida, e não por apelo ao direito dos animais em não serem instrumentos para a diversão humana. Somente quando alcançarmos um consenso público contra o especismo, do qual ainda estamos muito longe, aí, sim, será a hora apropriada para falar do direito do animal de não ser propriedade humana. (NACONECY, 2009, pp. 17-18)

“Participei em Brasília de um processo de implantação de uma lei, na qual ao invés de pedir a extinção do uso de transporte de tração do cavalo da roça, o pessoal da proteção resolveu mudar dois artigos incluindo que o cavalo poderia andar 10 km por dia e que este cavalo teria um cocho para se alimentar. E o restante era o código nacional de trânsito... Você vê, um cavalo era igual a uma moto, um carro. E aí o movimento abolicionista, que poderia abolir o uso de cavalo de tração perdeu. Porque eu só vou poder fazer alguma coisa nessa lei, que acabou de ser aprovada, daqui a muitos anos”. (S.)

O primeiro trecho representa a perspectiva abolicionista pragmática, que aceita a reivindicação legal de bem-estar animal a curto prazo, uma vez que “a abolição não virá da noite para o dia”, mas argumentam que o objetivo maior é a abolição total, a longo prazo. Já os abolicionistas fundamentalistas (exemplificados pela fala do segundo trecho), assim chamados

pelos que se auto-intitulam abolicionistas pragmáticos, não aceitariam a negociação da espera, visto que há certos direitos “inalienáveis” dos animais e, portanto, inegociáveis. Ao contrário do que supõe a perspectiva pragmática, apoiar leis bem-estaristas “retardaria a abolição”, ao invés de ser considerado “um passo a se dar” para chegar-se futuramente a ela, de acordo com a visão contraposta. Nessa segunda acepção, “nenhuma lei bem-estarista deverá ser apoiada”, dizem os francionistas (tidos como “abolicionistas fundamentalistas”), que chamam os abolicionistas pragmáticos de “neo-bem-estaristas”. Ou seja, diferentemente dos que creem que o uso de animais não é condenável (bem-estaristas), os pragmáticos (ou neo-bem-estaristas) acreditam em medidas paliativas por ser “o que é possível no momento”.

Esta segunda opinião, que representa a posição “abolicionista fundamentalista” (assim nomeada de acordo com a visão pragmática), pondera se realmente existe uma eficácia em se apoiar leis bem-estarista. Se no primeiro discurso, proferido por um abolicionista pragmático, a proibição de animais em circo foi vitoriosa não por ser motivada pelas reivindicações de direitos animais, mas por argumentos que apontavam para o bem-estar animal e humano (pois acidentes ocorriam, por exemplo, quando leões enjaulados atacavam funcionários), o segundo discurso, proferido por uma abolicionista não pragmática (ou fundamentalista), reforça o argumento contrário: baseado em uma experiência pessoal distinta, sua lógica propõe que a aceitação do bem-estar, inclusive entre os protetores de animais, “atrasa a agenda abolicionista” e “perpetua a exploração animal”. Mas o que está em jogo não é apenas uma questão de estratégia e sim uma disputa sobre o que é considerado tolerável e o que é considerado exploração.

A divisão, portanto, entre abolicionistas e bem-estaristas, em certa medida, é de fato uma questão de estratégia. Mas, sobretudo na visão dos “fundamentalistas”, o que está em jogo é a tentativa de garantir certos princípios fundamentais, e *como* (ou até que ponto) seria possível aceitar ou abrir mão de uma postura sem corrompê-la. Como garantir a propagação dos princípios e, ao mesmo tempo ser pragmático, agir, do melhor jeito possível, em um mundo não vegano? Inúmeras discussões que vivenciei poderiam ser resumidas nessa questão.

Analogamente às discórdias entre concepções de distintas correntes políticas (comunistas, anarquistas e liberais, por exemplo), o movimento pela libertação animal se pulveriza e tende às polaridades que o reorganizam. Para fazermos uma analogia, em uma acepção anarquista, a “revolução” (ou o fim da exploração) só poderia ser feita no cotidiano – através da propagação de atitudes libertárias (como a prática do veganismo, nessa perspectiva). Se é possível aproximar

desta forma os abolicionistas dos anarquistas, por outro lado, por quererem universalizar-se e expandir-se, tais grupos poderiam se aproximar mais de um paradigma que pressupõe a centralização de poderes (e que só se realizaria plenamente quando internacionalizado). E, diferentemente dos paradigmas anarquistas e comunistas, muitos abolicionistas lutam pela abolição em forma de lei, ou seja, através da proibição e da criminalização do uso de animais. Neste sentido, a postura “liberal” (ou ainda “democrática”) é a que nos vem à mente, baseada na ideia de direitos individuais universais. Portanto, o abolicionismo se vale de várias estratégias e mescla distintas concepções políticas: ora a demonstração de um pensamento libertário, ora uma atitude mais “universalista” (universalização, contida no slogan do Francione: “o mundo é vegano se você quiser”) ora a luta via legalização democrática.

Sob uma ótica que me foi mostrada, se os abolicionistas podem ser vistos como “revolucionários”, os bem-estaristas teriam de ser os “reformistas,” no sentido de que, através do desenvolvimento progressivo de leis democráticas, esperar-se-ia chegar a um ambiente igualitário. Os que estão negociando na esfera jurídica, assim como outros que percebem a impossibilidade de acabar, em larga escala e a curto prazo, com a exploração animal, aceitam a ideia de, gradualmente, via aprimoramento das leis e via educação (em geral vista como a mais efetiva), fomentarem uma cultura de paz, na qual o veganismo é uma bandeira. Obviamente o veganismo não pode ser uma lei atualmente, pois não há uma massa crítica, para garanti-lo. Nesse sentido, torna-se, sobretudo, uma lei no âmbito moral para muitos veganos que pregam a ideologia.

Vale pontuar que para muitos anarquistas que estão no movimento de libertação animal, nem sequer a ideia de direito – que remete à esfera legal –, é considerada legítima e, não por acaso, a distinção entre Direito (universal e institucionalizado) e “direitos” (quase vistos como “naturais”, que transcenderiam o rigor da lei e se aproximariam do respeito à integridade do outro) é recorrente no ambiente libertário – e também nas acepções liberais, pois a noção de liberdade individual é importante para liberais e para os anarquistas individualistas.

Se, na visão dos pragmáticos, os mais radicais são vistos como fundamentalistas, do outro lado da trincheira (um outro lado relativo²²⁹), os que se chamam “abolicionistas pragmáticos” são

²²⁹Podemos lembrar, por exemplo, da segmentação política do povo nuer, retratada por Evans-Pritchard (1978), que pressupõe uma relatividade do inimigo baseada na distância cosmológica entre o eu e o outro: o inimigo vizinho é aliado quando o alvo é o inimigo “externo” e comum a ambos.

rotulados de “neo-bem estaristas”, pelos “abolicionistas fundamentalistas”, que, por sua vez, se auto-intitulam simplesmente “abolicionistas”.

Essa segunda visão exposta é em geral vinculada a Gary Francione para se referir às pessoas que “atrapalhariam a causa dos direitos animais” e é também a mais difundida. Ao que tudo indica, no entanto, o conceito de neobem-estarismo de Francione foi cunhado anteriormente ao conceito de abolicionismo pragmático, que está sendo apropriado como resposta àquele. Sobretudo, o novo conceito (abolicionistas pragmáticos) parece visar reaproximar os atores sociais que concordam com o abolicionismo, mas que estavam sendo separados do movimento por estarem próximos dos mal vistos “bem-estaristas”, a partir do prefixo “neo”.

O já definido abolicionismo pragmático, usado por teóricos como David Sztybel (2007) e Carlos Naconecy²³⁰, ao que tudo indica, fora forjado pelos cientistas sociais Jame Jasper e Dorothy Nelkin, no livro *The animal rights crusade: the growth of a moral protest*, ao analisar o movimento nos EUA²³¹.

Para evidenciar uma vez mais esse ponto de vista (o pragmático), Carlos Naconecy, em uma palestra proferida no 12o Festival Internacional Vegano, a qual tive a oportunidade de assistir, utilizou dois exemplos de entidades conhecidas entre os ativistas: a PETA e a WSPA. A WSPA não explicita uma orientação ética abolicionista ou vegetariana; apenas menciona o fim da crueldade e a promoção do bem-estar animal e, neste sentido, pode ser rotulada de bem-estarista (pois não questiona o uso dos animais). Mas Naconecy pondera que “isso não significa que o mundo seria um lugar melhor para os animais se a WSPA não existisse” (NACONECY, 2009, p. 11).

O esforço de Naconecy, contra uma postura segregacionista, residia em mostrar que os chamados bem-estaristas poderiam estar do lado da causa vegana abolicionista. Já a PETA, também vista por alguns como bem-estarista, por outro lado, representaria a postura abolicionista pragmática (chamada por Francione de neobem-estarista):

O PETA é a favor de uma lei que aumenta o espaço para a criação dos frangos de corte, seria absolutamente leviano interpretar isso como um sinal que o PETA é a favor da escravidão dos

230Em palestra proferida no 12 Festival Internacional Vegano, ocorrido entre os dias 22 e 25 de julho de 2009 e intitulada “Bem-Estar Animal ou Liberdade Animal?: Uma Análise Crítica da Argumentação AntiBem-Estarista de Gary Francione”.

231Interessante perceber, portanto, como os próprios ativistas se apropriam dos termos sociológicos – uma constatação já apontada por Roy Wagner (2010), na qual as categorias nativa e analítica podem se mesclar ao ser apropriada pelo outro (ou o “nativo” estudado).

frangos ou do uso deles no nosso jantar. Ao dar suporte para essa lei, o PETA apenas está mostrando que algo da sua agenda abolicionista não pode ser realizado por enquanto (...) São aqueles que participam do assassinato de animais que estão aprovando essa matança. São aqueles que se utilizam da escravidão animal que estão dando apoio ao especismo – e não uma entidade de defesa animal como o PETA. (NACONECY, 2009, pp.11-12)

Tal é a disputa que a oposição abolição/bem-estar reafirma na discussão sobre o movimento. E é notável perceber a semelhança deste fenômeno com tantos outros movimentos sociais, ou seja, a “diferenciação da diferença”²³² (Gabriel Tarde, 2007) ou a insistência em criar polaridades que reorganizam os atores e suas ideias, sobretudo em momentos de decisões políticas – por exemplo, quando há um projeto de lei que visa aumentar as jaulas de galinhas. Apoiar ou não determinada lei? Apoiar reifica a exploração? Ou retarda a abolição? Ou, ao contrário, estimula uma cultura de maior cuidado com os animais?

“Não queremos jaulas maiores, queremos jaulas vazias”, tal é o slogan abolicionista, proclamado pelos adeptos de Francione ou por leitores de Tom Regan (cujo livro mais famoso é o *Jaulas vazias*, 2006). No entanto, o rigor da proposta francionista, sob a aparência de uma coerência com os princípios dos direitos básicos dos animais, na prática, pode levar a uma luta na qual o abolicionismo, em si mesmo, torna-se o fim, e não a vida mesma dos animais. A realidade *atual* dos animais e se torna algo, paradoxalmente secundário. Explico.

Francione diz que não se pode endossar o sacrifício de interesses fundamentais de alguns animais, hoje, na esperança de que outros, amanhã, não sejam mais tratados como propriedade de humanos. Mas em resposta a isso, David Sztybel (2007) responde que não se pode “sacrificar” um interesse animal, se ele não pode ser protegido (a curto prazo) de qualquer modo. Em outras palavras, em nome de um futuro de liberdade, pouco se faz para amenizar a miséria do presente. Eis a crítica de Naconecy, ele próprio um abolicionista pragmático, à postura de Francione e seus seguidores.

Francione esquece que as mudanças legais ocorrem num passo conservador. Nesse passo legislativo conservador, das condições muito cruéis de agora, chegaremos provavelmente a uma próxima fase legal de leis menos cruéis, e não a uma fase de direitos de ter direitos. Numa sociedade tão especista quanto a nossa, seria muito ingênuo esperar um “salto de vara” legislativo da crueldade para a Libertação Animal – estaria faltando passar pela fase intermediária do Bem-Estar Animal, como uma transição antes da do Direitos dos Animais. Dito de outro modo, seria ingênuo tentar saltar da pequena minoria que apoia um congresso vegano esperando alcançar a grande maioria que passa ao

232O termo pressupõe que os vegetarianos sejam considerados uma alteridade (ou uma “diferença,” em relação aos não vegetarianos). Nesse sentido, há uma instauração (ou a multiplicação) de novas “subalteridades” (ou “diferenciações”) dentro daquela.

largo desse congresso, mas que é aquela que vota e faz as leis. Ademais, essa miopia estratégica tem graves conseqüências políticas: é o próprio movimento abolicionista que favorece a permanência de leis cruéis e a tolerância da população com a crueldade, na medida em que tende a não promover campanhas para criação de leis ou, se o fizer, irá propor leis pouco realistas, como, por exemplo, que dêem liberdade absoluta para os animais (...). Essa condescendência ou tolerância passiva com o horror da criação animal atual é moralmente bem pior que a suposta tolerância bem-estarista com o status de escravos que os animais detêm hoje (...) E, ao apresentar propostas não viáveis legalmente, é ele garante a manutenção do status quo especista. (Naconecy, 2009: 12-13)

A armadilha retórica polariza o debate e faz com que as pessoas tenham de escolher entre “os animais de hoje em detrimento de os de amanhã” (minimizar a miséria atual) ou ao contrário: lutar pela abolição futura sem uma massa crítica suficiente e não apoiar leis que minimizam o sofrimento atual. O que temos, na realidade, são tentativas de pensar estrategicamente quais posturas podem gerar as melhores conseqüências. Isso porque os recursos que os ativistas encontram para colocar em prática a defesa dos animais, atualmente, são poucos.

Com relação à defesa animal, [as leis] são praticamente inexistentes, vc tem a lei de crimes ambientais [9.606/1998] e a gente trabalha com o artigo 32, que é uma lei bem-estarista, mas é a única coisa que a gente tem. A gente tem também a da época do Getúlio Vargas [24.645/1934], mas a mas comum é a 9.605²³³. Mas acho que falta menos leis e mais vontade política. Mas faltam leis abolicionistas também” (S.)

Já para outros ativistas, o arcabouço jurídico do Brasil seria suficiente – o que é necessário é uma boa interpretação e defesa das leis que já existem:

Eu costumo dizer que o Brasil, em termos de leis de proteção ao animal, é muito bem servido. As leis que tem aí, mesmo que sejam bem-estaristas, na prática, eles podem ajudar sim, para você enfrentar o problema e buscar soluções. (...) Eu trabalho somente com a constituição federal e a lei ambiental e algumas vezes evoco o decreto do Getulio Vargas²³⁴, de 1934. E com base nisso, é só argumentação²³⁵, é só fundamentar a nossa ação. Qualquer pessoa de bom-senso vai entender...” (L.)

Francione elenca uma série de argumentos contrários às posturas que denomina neobem-estaristas, ou seja, a postura daqueles que, como Naconecy ou Peter Singer apoiam a minimização do sofrimento animal, apesar de pretenderem difundir uma cultura de sensibilidade

233Ver anexo 7, lei que discorre sobre crimes ambientais.

234O decreto citado, criado na época do governo de Getúlio Vargas, é o artigo 24.645 (do ano de 1934 – ver anexo 6), que institui que os animais são considerados tutelados pelo Estado. Segundo a antropóloga Juliana Dias, esta lei “inaugurou uma nova linguagem no tratamento dos animais, introduzindo uma dimensão ética quanto a seu tratamento. Sua grande contribuição foi definir parâmetros que qualificam maus- tratos a animais e tornar esses atos contravenções, estabelecendo uma pena” (2009, p. 48).

235O problema, no entanto, mais do que interpretação da lei, seria a impunidade em relação aos crimes ou, como disse S. No trecho anterior, “*mais vontade política*”.

mais profunda em relação aos animais (algo que o próprio Francione acredita). E que, no entanto, são posturas (ou leis) que ainda supõem o uso dos animais, apesar de amenizar sua condição de miséria. Ao usar o termo neobem-estarista, Francione aproxima os aliados em potencial aos inimigos que denuncia: aproxima-os dos que se beneficiam financeiramente com a exploração animal, como os pecuaristas que adotam o termo “bem-estar”. Já o nome abolicionismo pragmático surge, neste contexto posterior às críticas de Francione, justamente para evidenciar as nuances da realidade, obliteradas pelo advogado, que coloca Peter Singer e os pecuaristas no mesmo grupo. Evidenciando a postura abolicionista através do nome “abolicionistas pragmáticos”, esses defensores dos direitos animais disputam a sua percepção da realidade, que pode ser exemplificada uma vez mais na seguinte fala de Naconecy:

A partir de 2010²³⁶, será ilegal o uso de baterias de gaiolas para galinhas em toda a União Européia. Um abolicionista fundamentalista diria que essa lei não fornece liberdade às aves, e elas têm direito a isso. Um abolicionista pragmático diria que, se o melhor para as galinhas agora são gaiolas maiores, então é melhor para as próprias galinhas que se acabe com as gaiolas [de bateria] agora. O melhor para elas não é uma gaiola apertada. (NACONECY, 2009, p. 15)

A frase acima se opõe ao seguinte argumento de Francione: se as condições de criação animal fossem aliviadas ou atenuadas, supostamente mais pessoas iriam consumir produtos animais, com a sua “consciência moral mais leve, sem culpa”, o que aumentaria, supostamente, a quantidade de consumo e, portanto, a de exploração, mortes e privações. Mas Naconecy rebate o argumento, defendendo a repercussão positiva que a mídia daria a medidas bem-estaristas:

[P]or exemplo, a proibição de gaiolas de bateria, poderia dar maior visibilidade à causa abolicionista, convertendo eventualmente as pessoas ao veganismo, em vez de fazê-las maiores consumidores de produtos animais.” (NACONECY, 2009, p. 06)

Em resposta às ponderações de Naconecy, Sérgio Greif, biólogo e vegano abolicionista escreveu um artigo, expondo os supostos equívocos do filósofo:

Quando colocamos no papel leis injustas apenas para satisfazer a moralidade do contexto no qual estamos inseridos, corremos o risco de engessar o processo de evolução dessa moralidade. Leis injustas podem ser redigidas e representar algum ganho imediato a curto prazo, mas se elas não forem revogadas ou modificadas pouco tempo depois, sua existência coloca em risco o próprio processo que elas pretendem ajudar. (...) Leis de bem-estar animal apresentam o principal problema de não reconhecerem, e dessa vez por escrito e com o apoio de proeminentes vultos da “proteção” animal, que animais têm direitos. Quando sociedades “protetoras” de animais ou pessoas de

236Os produtores de frango terão até o ano de 2012 para se adaptarem à nova lei da União Europeia. Já as chamadas celas de gestação, nas quais as porcas são confinadas para amamentar seus filhotes em um perímetro no qual não podem se mexer, serão proibidas em 2013 em toda a União Europeia. Dados obtidos em palestra da *Humane Society*.

reconhecida militância na causa animal apoiam uma lei que diz que animais ‘de consumo’ têm de ser abatidos de determinada forma, eles estão reconhecendo que existem animais que de fato nasceram para serem de consumo e que existe uma forma correta de abatê-los. Significa que não é errado matá-los, desde que isso seja feito da forma correta. O animal em si não tem direitos²³⁷.

É bastante comum o uso de analogias para demonstrar um ponto de vista, baseando-se em pressupostos mais amplamente aceitos. Sérgio Greif se vale desse recurso retórico para defender sua visão abolicionista, contrária à postura pragmática de Naconecy, fazendo uma analogia entre medidas bem-estaristas e a suposta legitimidade de crimes como a pedofilia:

Digamos que um grupo de legisladores entenda que, não sendo possível abolir de imediato a pedofilia, deva ser mais efetivo criar regras para que ela aconteça. Movidos por um profundo sentimento de compaixão pelas crianças, eles elaboram leis que tornem essa prática menos abusiva. Essa nova lei, que poderia ser chamada “Lei de Defesa das Crianças e Adolescentes” poderia trazer em seu texto uma declaração de que se reconhece que manter relações sexuais com crianças é errado, exceto nos casos em que a criança seja muito pobre e precise do dinheiro para comer. Ou que o ato sexual com adolescente aconteça apenas após a contração do matrimônio, civil, religioso ou por mera união estável. Essa lei poderia então ser divulgada para a sociedade como um grande ganho na defesa dos direitos das crianças e dos adolescentes, afinal, além de diminuir os casos de abuso ela visa prover o sustento de centenas de brasileiros que não teriam, de outra forma, de onde tirá-lo (...). Todas as lutas sociais visam justamente mudar a sociedade, e a defesa dos direitos animais é acima de tudo uma luta social. Apenas porque a sociedade não esteja hoje sensibilizada para a causa animal não quer dizer que isso não possa ser conquistado em pouco tempo. Não é porque aceitamos que animais são hoje produtos que não possamos trabalhar a educação para mostrar o contrário. Mas não podemos ao mesmo tempo educar as pessoas para o fato de que animais não são produtos e fazê-las consumir produtos certificados para tratamento humanitário porque isso sim seria confundi-las²³⁸.

Uma série de outras ponderações e exercícios de prever a intenção dos consumidores, dos legisladores, dos aliados ou dos supostos inimigos está presente na atmosfera de discussão do movimento. Além de altamente reflexiva, em alguns casos, a atmosfera vegana é também policialesca. Se o exercício de crítica, auto-crítica e de ponderações é incrivelmente recorrente no movimento de libertação animal, isso se deve também ao fato de que, para ingressar no movimento, é preciso ter uma inclinação para esta postura de (auto-)desconstrução: o próprio veganismo impõe aos seus praticantes um exercício profundo de auto-controle, reflexividade, busca da origem dos alimentos, a pesquisa a respeito dos processos industriais, assim como as causas, as consequências e outros argumentos que sustentam sua postura.

237Disponível em <<http://www.gaepoa.org/site/articles/33-em-defesa-dos-animais-uma-análise-cr%C3%ADtica-da-argumentação-de-um-filósofo-bem-estarista>> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

238Ibidem.

Cotidianamente afrontados pela crueldade embutida nos produtos aparentemente inocentes na prateleira do supermercado, no prato da lanchonete, na mesa ao lado, ou no armário da dispensa, cujos produtos de limpeza, testados em animais são usados por parentes, amigos e muitos cidadãos, o sentimento de desespero e impotência gera, por um lado, rivalidades e inconformismo e, por outro, mecanismos de defesa, como inimizades e separatismos. A atitude “policialesca”, portanto, na qual a prática do veganismo e as posturas de coerência são exigidas uns dos outros, deve ser compreendida como uma decorrência da extensão do auto-controle (pois apenas espera-se e exige-se dos *outros* o que, supostamente, esperou-se de si próprio). O esforço inicial de disciplina alimentar, aliado ao inconformismo revelado em frases como “não entendo como as pessoas não mudam depois de saber das atrocidades”, é, no entanto, aos poucos, substituído por novos hábitos e novas percepções sobre os desejos diversos de cada sujeito e sobre as próprias limitações ou contradições, compreendidas quando do conhecimento das distintas histórias de vida.

Dentro dessa atmosfera de disputa, certos pontos fundamentais que separam os sujeitos devem ser considerados. Retomando a questão do valor da vida, a morte desnecessária reforça o ponto de vista abolicionista:

Bem-estaristas trabalham num limite que não resolve pra gente. Não queremos que a vaca ouça *Bethoven*²³⁹ antes de ser morta. Mas que ela não seja morta. Eles argumentam que o mundo não será vegano da noite para o dia, mas a questão é que se tivermos leis que proíbam, aos poucos as pessoas vão buscar alternativas (que alias, já existem). Não adiante diminuir o número, não resolve. O sistema continua o mesmo. E até quando? É difícil... (S.)

A questão da estratégia se mistura ao sentimento (e é antes sentimento mesmo do que um princípio e, em muitos casos, uma “intuição”, como já ouvi) de que “matar é errado”. Neste sentido, pouco importa se os bem-estaristas aumentam ou não as jaulas, se minimizam ou não os sofrimentos. Os animais serão mortos no fim e isso é um problema que Singer, por exemplo, não resolve, pois sua ética se refere, sobretudo, ao prazer e ao sofrimento. Assim, em alguns casos, o abolicionismo é visto como o auge da reflexão da libertação animal:

“Antes eu fui muito legalista, achava que o que está na lei é o ideal. Depois com o tempo, fui tendo uma visão mais crítica. Então eu passei pela fase do bem-estarismo animal, que melhora as condições adequadas, mas que até acabava aceitando a exploração, né. (...) Hoje, felizmente,

²³⁹Existe um mito difundido em relação a propostas de bem-estar que, independentemente se procedem ou não, menciona que as vacas, para produzirem leite sem estresse, ouviriam música clássica.

conseguimos ter contato com outros ramos, principalmente da filosofia e a partir daí nossa visão mudou para uma visão muito mais efetiva de combate à exploração. (L.)

Muitas pessoas (talvez até a maioria) se tornaram vegetarianas ou até veganas por conta de conhecer a realidade por meio de pessoas e instituições bem-estaristas. Só mais tarde é que se perceberam abolicionistas completos (...). O vegetarianismo e o bem-estarismo são passos intermediários muito importantes. Uma pessoa, ainda que proteja só cães naquele momento, já é uma pessoa que tem a sensibilidade despertada e a probabilidade de se tornar vegana no futuro é real. (...) Um exemplo prático para animais no Brasil: no início, recolhia-se e matava os cães de rua, de qualquer jeito e na maior quantidade possível. Depois de um tempo, isso moralmente não foi mais bem-visto. Moralmente, a população se mostrou descontente, por exemplo, xingando os laçadores e (...), ao mesmo tempo, foram discutidos melhorias. O uso do “laço” foi sendo questionado, a câmara de gás foi sendo questionada e acho que em 2005, por aí, foi proibida. Hoje, estados como São Paulo não podem mais eutanasiar animais saudáveis ou com possibilidade de cura. Ou seja, foi possível abolir a matança em massa de cães em vários estados, porém a luta começou com objetivos bem-estaristas. Acho que é bobagem ficarmos brigando entre “nós”, sendo que a maior parte da população nem sabe o que é “bem-estarismo” e nem “abolicionismo”²⁴⁰.

O segundo trecho exposto acima fora um comentário ao artigo *Bem-estarismo dá nisso*, escrito pela filósofa abolicionista Sônia Felipe e que, por sua vez, fora uma resposta a algumas reportagens na grande mídia²⁴¹ sobre a produção de um “*foie gras* ético”. Famoso patê francês gorduroso, o *foie gras* é feito a partir do fígado de gansos e conhecido (inclusive entre não vegetarianos) por pressupor um processo que se destaca em termos de crueldade: o fígado do animal, para a feitura do patê, é um órgão necessariamente doente, de um ser que recebeu doses elevadas de gordura ao longo de sua vida de confinamento e alimentação forçada. Após inflamado, obtém-se a textura esperada para a apreciação patê francês. No caso do “*foie gras* ético”, os gansos vivem soltos e se alimentam “do que a terra oferece”, de acordo com a propaganda: “grama, ervas, vegetais e frutas, como o figo”²⁴². Mas a filósofa argumenta:

É nisso que dá, defender tratamento bem-estarista para os animais, e ao mesmo tempo fingir que assassiná-los não tem nenhuma implicação ética. Só uma moral esquizofrênica pode lidar com tais práticas com naturalidade. (...) Da perspectiva do animal que foi morto a gás, a vida dele importava tanto para ele, quanto importa a vida para o animal morto a tiros, ou por degola. Da perspectiva do animal morto a tiro dentro de um abatedouro, a vida dele importa tanto para ele, quanto importa a vida, para um animal morto a tiro numa floresta²⁴³.

240Comentário a um artigo publicado na ANDA, disponível em <<http://www.anda.jor.br/25/11/2011/bem-estarismo-da-nisso>> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

241Disponível, por exemplo, em <http://www.istoe.com.br/reportagens/18382_FOIE+GRAS+ETICO> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

242Ibidem.

243Disponível em <<http://www.anda.jor.br/25/11/2011/bem-estarismo-da-nisso>> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

Assim, o que o comentário ao artigo citado de Sônia Felipe desconsidera ao dizer que “é bobagem ficarmos brigando entre 'nós', sendo que a maior parte da população nem sabe o que é 'bem-estarismo' e nem 'abolicionismo’” é que o termo bem-estar fora usado não apenas por Sônia Felipe para defender a postura abolicionista, mas também por divulgadores de um produto nomeado ético. No artigo, a filósofa argumenta que tratar os gansos de maneira não confinada, no entanto, não elimina o problema de se criar animais para posteriormente matá-los. A palavra “ético”, usada pela empresa “bem-estarista” não menciona o fato de que, mesmo com liberdade para se moverem, os animais têm um fígado anormal, gordo e inflamado, de um ser que comeu em vida mais do que comeria se pudesse viver de fato livre dos negócios humanos dentro dos quais ele é, antes de tudo, um produto.

4.2. Um debate antigo

Se os rótulos “bem-estarista” e “abolicionistas” são relativamente recentes, no ativismo vegetariano brasileiro, no entanto, a discussão não é nova. Em um texto intitulado *Fighting to Win*, publicado no livro de 1985, *Defense of Animals*, uma coletânea de textos que debate a questão dos animais na esfera ética e cujo organizador é Peter Singer, há um artigo do ativista Henry Spira (1985), que termina suas ponderações sobre as estratégias de luta pela libertação dos animais citando Frederick Douglass, líder negro da época da escravidão em contexto estadunidense. Assim nos diz Spira:

To fight successfully we need priorities, plans, effective organization, unity, imagination, tenacity and commitment. We need, too, to remember the words of Frederick Douglass, the black leader of the movement for the abolition of slavery: If there is no struggle, there is no progress. Those who profess to favour freedom, and yet deprecate agitation, are people who want **rain without thunder** and lightning. They want the ocean without the roar of its many waters. Power concedes nothing without a demand. It never did and it never will. (SINGER, 1985, p. 208, grifo meu)

Não por acaso, *Rain without thunder* (expressão grifada do trecho) é também o nome de um livro de Francione (1996), no qual divulga o abolicionismo animal, inspirado no exemplo de Spira – aquele que Francione considerava um modelo de um ativista abolicionista e que fora inspirado, por sua vez, no citado abolicionista da escravidão negra Frederick Douglass, militante que vivera no século XIX.

Apesar de não nos interessar especificamente as posições de Spira ou de Francione, pois o que nos interessa é a apropriação da discussão por muitos ativistas, é bastante revelador sabermos de onde este debate “importado” surge. Para entender mais profundamente, seria necessário fazer uma contextualização do debate e consequentemente uma história do movimento nos EUA. Esta empreitada mais ampla não cabe aqui. Também não me preocupei, embora isso seja interessante em pesquisa futura, saber como os termos *welfare* e *abolition* são ali mais comumente interpretados. Até que ponto, por exemplo, a noção de *welfare state* nos diz algo sobre modo americano, de aplacar os problemas sociais. Ou então, o que o animal representa para uma nação na qual há uma verdadeira obsessão por animais de estimação? São perguntas para uma pesquisa futura²⁴⁴. Segundo Spira:

The confluence of events included my activist background, the personal experience of living with first one, and then two, cats and the influence of Peter Singer. Singer made an enormous impression on me because his concern for other animals was rational and defensible in public debate. It did not depend on sentimentality, on the cuteness of the animals in question or their popularity as pets. To me he was saying simply that it is wrong to harm others, and as a matter of consistency we don't limit who the others are; if they can tell the difference between pain and pleasure, then they have the fundamental right not to be harmed. (SINGER, 1985, p.195)

Henry Spira nasceu na Bélgica na década de 20 e viveu grande parte de sua vida nos EUA, o que o fez tornar-se “um cidadão norte-americano”, em suas palavras (1985, pp.194-195). Participou de movimentos trabalhistas no continente americano, após ter trabalhado em navio entre Europa e América e posteriormente na indústria automobilística. No mesmo texto, o ativista

244Outras questões podem gerar futuras reflexões: até que ponto, por exemplo, a noção de agencialidades não-humanas, também presente na antropologia contemporânea não faz parte de um contexto mais amplo de questionamento das fronteiras e dicotomias antes (supostamente) universalizáveis? Ou em que medida, por exemplo, a intensificação da globalização do mundo “virtual” e “real” se misturam cotidianamente e possibilitam trocas informações e pensamentos com muitos tipos de *outros* mais e mais distantes (e ao mesmo tempo, tão iguais, pois viventes dos “mesmos” contextos metropolitanos), ou seja, até que ponto isso também não induz a relativizar os modos de se relacionar com as alteridades mais longínquas como é caso do animal, relativamente ao homem, no (suposto) pensamento ocidental. Contrariamente a esta hipótese, a violência da velocidade urbana, que impõe aos sentidos o excesso de informação e que por vezes os entorpece (Simmel, 1979), corrobora para uma sensibilidade oposta, que acostumada à rapidez, não se apegue a qualquer sentimento compassivo e, assim como logo conhece, logo esquece a alteridade ou os *outros* quaisquer com quem compartilhou uma determinada situação, segundos atrás. E, mais especificamente, para voltar ao contexto estadunidense, vale ainda perguntar se um dos maiores centros mundiais de abate (localizado em Chicago), de algum modo repercute simbolicamente em uma suposta má consciência de uma cultura cujo aparente crescimento de uma sensibilidade em relação aos animais mostra-se cada vez mais clara, paralelamente a uma dependência do consumo desenfreado de hambúrgueres, por alguns vistos como um vício nacional, além de adequado a um cotidiano no qual se come fora de casa e nos intervalos do trabalho. Soma-se a isso o temor pela obesidade, uma das doenças mais comuns nos EUA. Interessante pensar no surgimento das mais diversas dietas: o crudivorismo, o freeganismo, o veganismo ali são bastante intensos, em certos nichos metropolitanos. Todas estas ponderações valem pesquisas à parte, munidas dos estudos que já existem sobre o movimento de direitos dos animais nos EUA (Jasper, 1998) e do vegetarianismo (Donna, 2002) naquele país.

diz ter inclinação em se envolver em movimentos sociais pela libertação e, ao narrar sua história, também narra conquistas de um movimento nascente, que ele próprio ajudou a fundar e construir: o movimento contemporâneo de libertação animal, na década de 80.

Foi ao conhecer os escritos de Singer, em Nova Iorque, já na década de 70, que Spira começou a refletir sobre como atuar contra as atrocidades pelas quais os animais passavam e as quais Singer divulgava. Além disso, a convivência com gatos foi, em suas palavras, uma experiência que lhe inspirou na adesão à causa. E, assim como ouvi em outros relatos de ativistas brasileiros que tive oportunidade de entrevistar, a menção de que a defesa aos animais era baseada em argumentos racionais e não em “sentimentalismos” (ou então, *sentimentality*, nas palavras de Spira, no trecho citado), torna-se uma questão central para lutar contra a exploração dos seres de um modo mais abrangente, sem necessariamente recorrer à compaixão, nem sempre bem vista (sobretudo em contextos de certa hostilidade, dentro e fora dos movimentos sociais), mas sim através de argumentos éticos e universais.

In selecting material for his course and his book, Singer based his priorities on the number of the victims and the intensity of their suffering. In one way this was obviously right, but my personal concern was rather: what can we do about it? My background had made me ready to question anything, be it the FBI, trade union bosses, or animal welfare organizations with millions of dollars in their bank accounts. In looking at the immensity of animal suffering and then at the state of the animal movement, I felt that it was going nowhere. (SINGER, 1985, p.195)

Spira demonstra seus incômodos e críticas em relação às grandes entidades de bem estar animal (“*welfare organizations with millions of dollars in their bank accounts*”) e em relação ao próprio Singer, cuja prioridade de reflexão parecia ser sobre o número de vítimas animais e o *quantum* de sofrimento envolvido em seu uso (“*on the number of the victims and the intensity of their suffering*”). A colaboração de Singer, portanto, era antes a denúncia e não uma proposta política de ação direta, embora sua ética prática, caso fosse considerada pelas pessoas em momentos de decisões cotidianas, supostamente as levaria ao veganismo (como levou a muitos veganos que o leram). “*What can we do about it?*” é a pergunta pragmática de Spira, diante do livro de Singer e após sua experiência de ativista em outras causas e, posteriormente, ao seu contato com organizações hoje chamadas bem-estaristas ou protetoras (ou *welfare organizations*).

Francione, a partir da leitura de Spira responderia: “sejam todos veganos”. No entanto, Francione faz mais do que isso: cumpre um papel importante ao colocar o problema na mudança de *status* dos animais: de objetos de uso (ou força de trabalho explorada), para a condição de

sujeitos-de-direito ou pessoas. Porém, parece faltar-lhe uma perspectiva mais pragmática em relação às leis, para ponderar os limites atuais da proposta abolicionista, evidenciados pelas críticas já expostas por Naconecy. Mas Francione foca seu discurso na mudança de paradigma social e menos em cada lei. E, se a atitude dele gerou seguidores, contribuiu também, no campo da política, para a construção da polarização de um debate bastante profundo sobre os limites humanos de atuação, quando se está lutando contra uma cultura baseada no uso de animais.

Mas, além das ressalvas de Naconecy, contra-argumentadas por Sérgio Greif como mostrei, há ainda uma crítica em relação a Francione, oriunda do meio libertário, que pode ser sintetizada pela visão anarquista de Stven Best, ativista da *Animal Liberation Front*, que opta pela corrente da ação direta.

“Best observa que Francione propõe justamente aquilo que critica no Bem-Estarismo, a saber, uma cumplicidade com o próprio sistema que está combatendo. Em outras palavras, Francione quer eliminar a injustiça contra os animais, mas sem alterar o sistema legislativo, sistema este que é marcadamente especista no seu essencial. Francione, a despeito do aspecto revolucionário do seu pensamento, ainda se move dentro dessa rede política e socialmente dominante, contra a qual a filosofia da Ação Direta dedica suas forças.” (NACONECY, 2009, p. 20)

Muitos anarquistas, no entanto, também apoiam leis, por uma postura mais pragmática, (assim como muitos praticantes da ação direta nem sequer se dizem anarquistas). Essa complexidade do real não pode fugir da descrição de um fenômeno que se realiza através de muitos desafios, obstáculos e necessidades de negociação com fundamentos altamente valorizados pelos ativistas: não matar, não fazer sofrer, relacionar-se de modo igualitário e enfrentar uma cultura altamente especista e desigual.

Para concluir o capítulo, podemos elencar as seguintes considerações da separação abolição/bem-estar, na perspectiva do movimento político: 1) engendra um refinamento da discussão filosófica na ética animalista, pois, supostamente, permite ir além da filosofia utilitária de Singer quando coloca a questão dos animais em termos de direito²⁴⁵; 2) reconfigura a separação análoga (e que se mostra como uma tensão constante) entre veganos e ovo-lacto-vegetarianos, de modo a evidenciar (ou acirrar) as diferenças consideradas centrais para causa: o direito à vida e a existência da crueldade, outrora ocultados, tanto pela palavra vegetariano (que pressupõe o consumo de ovos e leite), quanto pela palavra “bem-estar”²⁴⁶, são enfatizados; 3)

245“Direito à vida” torna-se um valor e não apenas “direito ao bem-estar”.

246Há uma distinção, portanto, entre aqueles que permitem matar, mesmo “sem explorar” (e, aqui, pode não haver distinção

constrói-se uma ideologia política ao remeter à noção utilizada no passado, de abolição da escravidão de humanos (hoje considerada crime e, portanto, uma analogia poderosa)²⁴⁷; 4) mescla (e não separa devidamente) no discurso a ideologia dita “marqueteira” (ou o “verdadeiro inimigo”, que utiliza o termo bem-estar: criadores de animais, produtores de carne, circenses, donos de granjas, “capitalistas”, “ruralistas”) do discurso dos aliados em potencial (“protetores de animais não veganos” e “proto-vegetarianos”), ainda que um aliado em potencial também seja um inimigo em potencial, por sua ambiguidade.

Se sob o enfoque abolicionista pragmático a conclusão número 4 parece supor uma desvantagem (pois aglutina no discurso os que reivindicam respeito ou direitos aos animais, independentemente da espécie, e os que os exploram, mas também recorrem ao argumento do bem-estar), pode representar uma vantagem aos olhos dos abolicionistas “fundamentalistas”.

Assim, podemos dizer que há, por um lado, uma tentativa de delimitação de fronteira entre atores e ideias que, embora convivam juntos em alguns momentos, separam-se quando há o sentimento de necessidade de concessão ou de negociação de benefícios aos animais, por parte de alguns, ou o sentimento de que há certos princípios inegociáveis, na visão de outros. Para um movimento político, essas distinções parecem ser fundamentais no fortalecimento de certas ideias e na articulação de certas ações. Por outro lado, percebe-se, paradoxalmente, o enfraquecimento do movimento, não apenas por gerar “rachas” internos (abolicionistas *versus* bem-estaristas, veganos *versus* ovo-lactos, ativistas *versus* protetores de animais), mas porque qualquer negociação (ou a falta dela), em contextos no qual elas são um dos pilares da política (ambiente democrático e plural), pode ser um “tiro no próprio pé”.

Vale pontuar (como mencionado no capítulo 3) que duas forças opostas agem dentro do movimento pelos animais: uma que procura recrutar pessoas, expandir o veganismo (e também o vegetarianismo, visto como uma “primeira etapa” de conversão do indivíduo à causa) e, por isso, pressupõe um discurso de aceitação da diversidade e pluralidade, e uma força contrária, que busca estrategicamente separar e excluir do movimento – ou do cenário que é maior que ele – tudo aquilo que não é radicalmente ou “verdadeiramente” a favor dos direitos dos animais, ou

clara entre Singer e os que defendem o chamado abate humanitário) e os que reivindicam “direito à vida” aos seres sencientes.

²⁴⁷Nesse sentido, a analogia aproxima politicamente humanos e não-humanos, afastando os segundos, dos chamados “direitos difusos” (hoje previstos em lei, os direitos da natureza ou do meio ambiente), termo que demonstra preocupação com o *habitat* da população humana e das futuras gerações (e não dos outros seres vivos).

que não atinge a “raiz do problema” (e é nessa concepção que usam, a seu favor, noção de “radicais”), pois tais posturas “atrapalhariam a causa”, na medida em que, supostamente, deixassem argumentos e brechas para os inimigos agirem (e, na realidade, percebemos o oposto, ou seja, a postura que não se abre ao diálogo acaba por enfraquecer o movimento)²⁴⁸.

Mas a pluralidade não é apenas estratégica politicamente, em um contexto democrático e, sobretudo, no caso de um movimento nascente, que precisa de maior adesão social do que outros movimentos sociais cada vez mais legitimados dentro do chamado *status quo*. Na verdade, a pluralidade é antes um princípio bastante forte entre os que se dizem libertários e desejam um mundo de aceitação das diferenças. No entanto, há outros valores, que não se conformam bem com este espírito pluralista e geram comportamentos bastante diversos, como se mostraram os discursos que acreditam que a universalização de alguns valores se daria pela forte negação de outros e não pelo convívio (sempre até certo ponto) tolerante e recíproco de outros ideais ou outras maneiras de ver o mundo. Como aceitar a morte, por exemplo, colocada na chave do “direito à vida” e do “assassinato”? Como aceitar que animais poderiam ser “propriedade” se são vistos como “sujeitos” ou como “pessoas”?

A tensão entre a construção de semelhanças que superariam as rivalidades e a diferenciação de identidades que construíram a diversidade, supostamente existe em qualquer projeto político, sobretudo quando em crescente expansão (o que pressupõe, por um lado, adequação cultural para nascer e se fortalecer, engendrando sentidos coletivos, e, por outro lado, pressupõe mudanças profundas na cultura da qual emerge, para se realizar plenamente). O socialismo, o anarquismo, o feminismo, o abolicionismo passado e também o abolicionismo atual (o animal) são exemplos de propostas vigorosas que se desenvolvem de várias maneiras, dependendo dos atores, do ambiente em que estão, das trocas que efetuam com outras ideologias e assim por diante, a partir dessa dinâmica na qual “universal” (éticas e direitos) e “particular” (hábitos culturais e contextos político-econômicos) se tocam e se chocam, se atraem e se repulsam, se complementam e se contradizem.

Apesar dos conflitos, “abolicionistas pragmáticos” e “abolicionistas fundamentalistas” ou,

248Para ilustrar ambas as forças, menciono o caso que ocorreu no I ENDA, quando uma ativista perguntou “quem aqui é abolicionista e quem é bem-estarista?” (sugerindo uma postura de separação), e foi logo seguida da intervenção de outro ativista: “não é o momento de colocarmos esta questão, todos estamos aqui pela mesma causa: ajudar os animais”. Esta segunda voz, representante da força mais potente em um momento de integração, foi também legitimada pelo respeito que o ativista possuía entre os outros presentes.

sob outra perspectiva, “neobem-estaristas” e “abolicionistas”, concordam em vários pontos, como a importância da sensibilização, através da educação, para a causa dos animais:

De fato, é muito mais provável que essa motivação pública pró-abolicionista possa ser alcançada por meio do cultivo de uma cultura compassiva ou um sentimento de amor pelos animais, veiculada por um sistema global de educacional humanitária. Não é por acaso que os encontros abolicionistas e congressos veganos freqüentemente lançam mão de filmes com imagens de atrocidades, apelando exatamente para a compaixão humana. Isso parece ser mais eficiente do que palestras de teoria ética. (Naconecy, 2009: 19)

“Precisamos divulgar informação, sensibilizar. Porque nossa causa não é de minoria. É de minoria porque que é minoria que conhece, mas ela com certeza é causa da maioria das pessoas desse planeta, só que elas não sabem...” (S.)

Capítulo 5: Explicitando um paradigma

Para nós, que fomos criados no contexto da tradição do pensamento ocidental, os conceitos de "humano" e "animal" parecem cheios de associações, repletos de ambigüidades e sobrecarregados de preconceitos intelectuais e emocionais. Dos clássicos até os dias de hoje, os animais têm ocupado uma posição central na construção ocidental do conceito de "homem" - e, diríamos também, da imagem que o homem ocidental faz da mulher. Cada geração reconstrói sua concepção própria de animalidade como uma deficiência de tudo o que apenas nós, os humanos, supostamente temos, inclusive a linguagem, a razão, o intelecto e a consciência moral. E a cada geração somos lembrados, como se fosse uma grande descoberta, de que os seres humanos também são animais e que a comparação com os outros animais nos proporciona uma compreensão melhor de nós mesmos. (Tim Ingold²⁴⁹)

5.1. O lugar dos animais em nossa sociedade, para além da esfera alimentar

Sabemos que a relação entre homens e animais permeia várias esferas da vida social. Concomitantemente ao crescimento do vegetarianismo, o uso de animais em circos, nas touradas, nos rodeios, nas vaquejadas ou nas farras do boi, entre muitas outras práticas regionais, passa por um período de crescente contestação e algumas proibições ao redor do mundo. Em contexto brasileiro, a proibição de animais em circo já existe em pelo menos seis Estados e cinquenta municípios (NACONECY, 2009, p. 17) e tramita atualmente um projeto de proibição em âmbito federal. Rodeios, touradas, vaquejadas e práticas afins foram proibidas recentemente, por exemplo, na cidade de Araraquara (em 2011) e em Piracicaba (em 2009), cidades do interior de São Paulo. Em contexto espanhol, a tourada fora proibida em 2011 em toda a região da Catalunha, incluindo Barcelona, mundialmente conhecida por seus espetáculos de tourada. Em muitos outros países constatamos um movimento similar. Tal fato evidencia não apenas o crescimento do movimento de direitos animais, mas sobretudo, de uma sensibilidade mais ampla em relação a tais seres.

O sacrifício de animais para fins religiosos fora legitimado, no Rio Grande do Sul (lei número 12.131/04, anexo 5), como prática cultural a ser preservada. No mesmo ano de 2004, foi publicado o Decreto no 43.252 (anexo 5), estabelecendo, em seu artigo 2o, que:

Para o exercício de cultos religiosos cuja liturgia provém de religiões de matriz africana, somente poderão ser utilizados animais destinados à alimentação humana, sem a utilização de recursos de

²⁴⁹Do texto *Humanity and Animality*, originalmente publicado em Ingold, Tim (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Londres, Routledge, 1994, pp. 14-32, fora traduzido por Vera Pereira, e está disponibilizado em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_05.htm> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2011).

crueldade para a sua morte.

Uma prática existente em religiões “de matriz africana”, como diz a lei, e sobre a qual poucos ativistas se debruçam, diferentemente de touradas ou rodeios, talvez por serem mais visíveis aos olhos do mundo, hoje causa maior indignação em muitas pessoas, inclusive de fora do movimento de libertação animal. Fundamental perceber que o decreto determina que sejam sacrificados *certos* animais, a saber: os que já são utilizados para “alimentação humana”. Isso quer dizer que não é permitido, supomos, o sacrifício de gatos e cachorros (embora certas espécies de cachorros façam parte de uma “alimentação humana” em outros contextos, como a China).

Assim como os rodeios e as touradas, nos inúmeros locais onde são permitidos, os sacrifícios religiosos são legitimados pela chamada “tradição cultural”, embora perceba-se que a questão econômica ao redor de tais negócios é o que tem norteado a sua permanência²⁵⁰.

Diante do que foi exposto, é possível percebermos que há situações em que determinadas espécies são mais individualizadas e humanizadas (os “animais de estimação” ou os “exóticos”²⁵¹) e outras situações em que são tratadas como objetos de uso ou consumo diário (alimentação, vestuário, experimentos científicos, entretenimentos e cultos religiosos). É o lugar de cada animal no sistema de classificações que define o comportamento humano em determinadas situações, como as descritas acima. Concomitantemente, os hábitos instituídos condicionam o uso destas referências simbólicas (colocando em risco seu emprego “original” na dinâmica social, na qual se relacionam a outros elementos), em um processo que se retro-alimenta ao mesmo tempo em que se transforma (BOURDIEU,1992): as relações sociais reestruturam o sistema simbólico, assim como os símbolos conformam ou reconfiguram (reforçam ou questionam) os comportamentos dos atores sociais.

Na opinião dos ativistas, a exploração dos animais é uma injustiça social a ser combatida. Uma vez que compartilhamos o mesmo espaço social, seria necessária a regulamentação de regras que estabelecessem limites em prol da felicidade de todos os membros – humanos e não-humanos.

250A proibição da tourada na Catalunha, por exemplo, apesar de ser uma conquista da pressão de ativistas pelos direitos animais, surgiu em um contexto economicamente desfavorável à sua continuidade. Já os rodeios em alguns contextos brasileiros, como Barretos, interior de São Paulo, constitui um negócio altamente rentável e a luta de organizações abolicionistas como o grupo “Odeio Rodeio” precisa se fazer muito mais forte nessa região do que em outros locais.

251Em contexto de documentários televisivos, por exemplo.

No Brasil, de fato, os animais, desde 1934, já são “tutelados” pelo Estado (decreto número 24.645, anexo 2) e a crueldade contra eles é considerada crime e prevê multas, embora as penas sejam brandas e a impunidade frequente. Já no artigo 9.605 (ver anexo 7), de 1998, relativo à chamada “fauna silvestre”, o animal faz parte do “meio ambiente” ou da chamada “natureza” (dividia entre flora e fauna) e, neste sentido, um crime contra o animal “selvagem”, é um crime ambiental. Percebe-se, neste exemplo, que em nossa cosmologia, o animal parece estar na fronteira entre uma e outra esfera – a da tutela, tal como seres humanos vulneráveis, e a do “meio ambiente”, tal como quaisquer espécies da fauna e da flora, localizadas em território nacional. Ou, em outras palavras, entre a “cultura” e a “natureza”, inseridos, neste sentido, ora em uma, ora em outra esfera, em nossa cosmologia dicotômica que por vezes separou rigidamente uma da outra, e acabou por essencializar ambas.

Em uma espécie de limbo classificatório (DIAS, 2009, p. 01), os animais domesticados para o usufruto humano encerram, portanto, uma ambiguidade: ora mais próximo do *status* de *sujeito*, ora de *objetos*.

Diferentemente dos animais silvestres, em sua relação com os diversos grupos humanos estudados pela etnologia – desde sua importância para sua vida material até o papel que desempenham em sua cosmologia –, os animais domésticos têm recebido pouca atenção por parte de historiadores e antropólogos, principalmente considerando o papel fundamental que têm para a produção e reprodução das cidades: além de seus usos para a alimentação, os animais são matéria-prima para inúmeras outras mercadorias, tais como medicamentos, extintores de incêndio, filmes fotográficos, lubrificantes aeronáuticos, graxa para máquinas, velas, tintas, pneus, filtro de ar, cosméticos e anti-inflamatórios, para citar apenas alguns exemplos. (DIAS, 2009, p.01)

A perspectiva vegetariana, quando afirma que animais são “sujeitos-de-direito” (e não deveriam ser tratados como matéria-prima), introduz um desconforto em relação ao hábito de comer carne e, ao mesmo tempo, estabelece obstáculos de ação em contextos não urbanos (nas florestas, por exemplo, onde culturas caçadoras ou pescadoras se estabelecem). Observei, em meu estudo de campo, alguns choques culturais quando ambientalistas e ativistas vegetarianos dialogavam com a perspectiva indígena. Afinal, o “direito do índio” em “exercer sua cultura”, através da pesca, entrava em conflito com o “direito do animal” em não ser morto. E no caso de uma espécie em extinção, que por vezes era incluída na arena política, através do jogo de argumentação de um ecologista, o chamado “direito da natureza” (ou a “preservação ambiental”) entrava na disputa.

5.2. *Inato versus aprendido, selvagem versus civilizado*

A partir das antinomias “inato” *versus* “aprendido”, “universal” *versus* “arbitrário”, “corpo” *versus* “alma”, “selvageria” *versus* “civilização”, “natural” *versus* “artificial” ou “animalidade” *versus* “humanidade”, o chamado pensamento ocidental moderno pressupõe uma natureza única e universal. Por outro lado, nossa teoria da evolução das espécies e a narrativa moderna da genealogia da vida pressupõem a mutabilidade que, no entanto, em geral é esquecida; e o lado da “cultura”, do “civilizado” e do “arbitrário” é visto como exclusivamente humano.

É comum se caracterizar como “instinto” e não como um hábito aprendido, por exemplo, um comportamento animal frequente. Do mesmo modo, enxergar apenas as “regularidades” do mundo natural evidencia tal concepção. E, ainda nessa mesma chave, o artifício retórico que consiste em interpretar uma atitude que percebe na natureza ou no animal características que costumamos ver apenas entre os humanos, deslegitimando-a a partir do conceito psicanalítico de “projeção” ou do conceito de “antropomorfismo”, recorrente em antropologia, demonstra esse mesmo pressuposto sobre o qual estamos assentados, ou seja, o de que afetos mais complexos, a sociabilidade, a inteligência, a criatividade, a personalidade, a inovação e a capacidade de se diferenciar, seriam, supõem-se, exclusivamente humanos.

Mas o animal, à revelia de uma cosmologia que se esforça em separá-los dos humanos, colocando-os ao lado dos outros seres “naturais”, por vezes demonstra tais características, o que pode fazer com que alguns humanos os desloquem para o plano da “cultura”, do “sujeito” ou para o lado “humano” de uma visão de mundo ainda dicotômica, na qual o humano e tudo que é “artificial” a ele associado ou “afastado” do que seria “natural”, é contraposto também ao “objeto” ou “objetificável”, como por vezes é a natureza.

5.3. *O que é o animal?*

Quando focamos a análise ao nível do discurso, o animal é um *símbolo* disputado pelos ativistas. Enquanto uma categoria abstrata que se refere a inúmeras espécies distintas, pouco nos diz sobre o que (ou *a quem*) exatamente o signo se reporta. Afinal, “o que é um animal?”, é a expressão que virou título da coletânea de textos organizada pelo antropólogo Tim Ingold (1988).

Ingold tece considerações a respeito da representação do animal na chamada tradição

ocidental. Em nossa cultura, pensadores, filósofos e cientistas construíam a definição de animal associada à definição do próprio homem na busca de uma suposta essência humana:

[N]a busca dessa essência, eles não se perguntaram sobre "o que faz dos seres humanos animais de determinada espécie?". Ao contrário, eles inverteram a pergunta, indagando: "O que torna os seres humanos diferentes dos animais, como espécie?". Essa inversão altera completamente os termos da questão. Isto porque, formulando a pergunta da segunda maneira, o gênero humano já não aparece como uma espécie da animalidade, ou como uma pequena província do reino animal. A pergunta faz alusão a um princípio que, infundido na constituição do animal, eleva seus possuidores a um nível mais alto de existência do que o do "mero animal". (...) Como condição oposta à da humanidade, a animalidade transmite uma noção da qualidade de vida no estado de natureza, onde se encontram seres "em estado cru", cuja conduta é impelida pela paixão bruta em vez da deliberação racional e que são totalmente livres dos constrangimentos da moral ou da regulação dos costumes. Essa concepção da vida animal e da "animalidade humana" está extraordinariamente difundida no pensamento ocidental e ainda hoje dá o tom de boa parte do debate científico nos estudos sobre o mundo animal e o comportamento humano. Um traço marcante da tradição ocidental é a tendência a pensar em dicotomias paralelas, de modo que a oposição entre animalidade e humanidade é posta ao lado das que se estabelecem entre natureza e cultura, corpo e espírito, emoção e razão, instinto e arte, e assim por diante²⁵².

Para entender “o que é o animal” na concepção dos ativistas, busquei o significado do animal em um contexto mais amplo, no qual estes sujeitos estão inseridos e no qual se conformaram (e que também o questionam). Do contrário, ou seja, buscar uma especificidade na apreensão do animal, entre os sujeitos da pesquisa, poderia trazer ao leitor do texto uma ideia equivocada, a respeito de uma suposta singularidade, na apreensão dessas pessoas, do símbolo (e do ser) denominado animal em nossa sociedade. Ao contrário, parti do pressuposto de que, por mais específica que seja cada trajetória individual, todos os sujeitos da pesquisa (assim como as demais pessoas com as quais eles convivem) estão imersos em um ambiente que emprega o signo “animal”, a partir de uma série de relações histórica e mais amplamente reconstruídas.

A definição de animal, enquanto uma categoria que abrange certas espécies (moventes) tem sua origem apenas no momento em que se pretendeu definir o humano, em termos morais. De acordo com o filósofo Francis Wolff (1998), uma certa tradição filosófica do período clássico, da qual somos herdeiros, define o homem a partir da oposição das outras duas categorias de criaturas ditas animadas: a dos animais e a dos deuses.

Os animais, os homens e os deuses são, na lógica de alguns pensadores gregos, seres “animados” (termo que o autor escolheu traduzir o termo grego *zôon*, que não se refere ao

²⁵²Texto "Humanity and Animality", originalmente publicado em Ingold, Tim (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Londres, Routledge, 1994, pp. 14-32, fora traduzido por Vera Pereira, e está disponibilizado em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_05.htm> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2011).

“animal”, inexistente nesse período, mas ao “animado”), categoria na qual não são englobados todos os seres vivos (pois excluem-se as plantas, por exemplo). Dentro dessa ampla categoria, na qual insetos, peixes, aves, pássaros, mamíferos e deuses estão unidos, o homem também está presente. Diferentemente dos animados imortais (deuses), o humano se assemelha, no aspecto da finitude da vida, aos outros animados mortais. Mas não há ainda uma definição de *animal* em obras como *Timeu* de Platão ou *Da Alma*, de Aristóteles²⁵³. Em *História dos Animados*, assim como em outros tratados filosóficos de Aristóteles, percebemos uma graduação que diferencia o humano de outros animados:

O homem é uma espécie de animado, com suas diferenças e suas determinações próprias, com suas superioridades em um grande número de planos e inferioridade em outros; e mesmo que se leve em conta apenas um dos planos, onde a superioridade dessa espécie de mortais sobre outros parece incontestável, a das faculdades de conhecimento, é por graus que se passa dos animados inferiores que não dispõem senão de sensação – que conhece ela mesma um número indefinido de graus – àqueles que dispõem de memória (e, pois, de prudência), depois àqueles a quem a memória dá a capacidade aprender e, portanto, o conhecimento empírico, antes de chegar a esses animados que, como o homem, ascendem ao conhecimento racional. (WOLFF, 1998, pp.17-19)

E, se a inteligência (ou a faculdade de conhecimento e prudência) é associada ao homem em Aristóteles, há, por outro lado, uma identidade humana com as outras criaturas mortais animadas²⁵⁴. O “animal” é, então, inventado justamente quando se pretende uma definição precisa do homem. A *unidade* genérica do animal provém do fato de pensá-lo como *não sendo* outro *um*: o homem (WOLFF, 1998, p. 22, grifo meu). Em outras palavras, o interesse em fazer o animal existir, enquanto categoria, serve para pensar-se a natureza (ou a “essência”) humana.

Se o homem não é simplesmente animado como os animais e também não é imortal como

253Em Platão (*Timeu*) não há um “animal” em termos abstratos ou uma unidade que os distinga do resto dos seres, mas sim “animados terrestres”, “animados alados” e “animados aquáticos”, evidenciando um *continuum* entre os seres naturais. Em Aristóteles (*Da alma*), também não: todos os seres vivos possuem capacidade reprodutiva e todos os animados, capacidades sensitiva. A maior parte (mas nem todos), possui ainda a capacidade motriz e desiderativa e outros, a faculdade intelectual. Mas Wolff alerta: “a cesura separando animais móveis (desejantes e imaginantes) dos imóveis é tão importante quanto aquela que cinde mais abaixo plantas (vegetativas) e animados inferiores (sensíveis imóveis). A verdadeira distinção biológica é uma distinção entre almas (ou faculdades) e não uma distinção entre grandes gêneros de seres vivos (vegetal/animal/homem)” (WOLFF, 1998, p.15) e argumenta que o que os separa são, sobretudo, “degraus consecutivos, ordenados e subordinados a outros” e não classes. Nem sequer é possível encontrar um critério de distinção absoluto entre animado e planta – no quesito locomoção são semelhantes ostras e plantas.

254No epicurismo, por exemplo, o prazer é o princípio e o fim da vida de todo animado. O prazer humano pode ser tanto “constitutivo” (um prazer invariável, pleno, máximo, puro, contínuo e estável), associado ao modelo divino, quanto estar “em movimento”, ligado ao gozo que acompanha o reencontro, o desejo, a falta, a fadiga ou a dor e cujo modelo de prazer é o do animal (WOLFF, 1998, p. 28). Assim, não existe, nas obras do período, “o animal”, mas apenas espécies reais, ordenadas por características “reais” (vegetativa, sensitiva, motora, e intelectual, em termos aristotélicos) e não por *classes* de seres vivos, tal como nossa taxonomia moderna.

os deuses, possui, entretanto, características de ambos. O homem, tal como o animal, precisa de elementos externos a ele para viver (já um deus é auto-suficiente), mas, tal como deuses, é apto à boa vida, ou seja, à contemplação, à felicidade (diferente dos animais que apenas são aptos à sobrevivência e à reprodução de si, nesse pensamento). Vale lembrar que nem sequer uma criança humana é, nessa lógica, capaz de ser feliz e, portanto, plenamente humana, uma vez que a vida boa é adquirida através da esfera política, da contemplação, do desenvolvimento da virtude (WOLFF, 1998, p. 25).

É, pois, o homem definido como um *animal político*, que se realiza plenamente através da virtude e assim alcançar a felicidade. Portanto, é quando Aristóteles discorre sobre ética e política, e não sobre biologia, que a definição de animal se faz necessária. Se a contiguidade biológica dos seres está presente em seu pensamento cosmológico e permite-nos pensar os *tipos reais* ou as *espécies* de seres animados (incluindo os deuses), o conceito abstrato animal, obtido através da definição ética do próprio homem, no entanto, exige uma ruptura. Diferentemente dos deuses, o homem é de uma natureza precária por estar entre essas duas naturezas: o animal, que passa a ser uma unidade, e a divina (o ideal do homem). O homem, neste sentido, pode tanto *decair* à natureza animal quanto *eleva-se* à natureza divina, tornando-se semelhante a ela (WOLFF, 1998, p. 29), através da virtude (ou da ética, a qual se constrói através da vida política).

Essas considerações, a respeito do suposto surgimento da noção de animal, partem do pressuposto de que pensamentos como o de Aristóteles podem representar apreensões desses seres que repercutem hoje, de modo mais ou menos conscientes, em nossa cosmologia. Ainda dentro dessa proposta, adentremo-nos agora em outros paradigmas que também podem nos auxiliar a captar o significado do símbolo animal, tão caro à nossa tradição dita ocidental.

Dentro de um paradigma nomeado judaico-cristão, pode vislumbrar-se uma posição humana singular em relação aos outros seres: entre as criaturas, o homem possui uma natureza distinta, pois fora feito à imagem e à semelhança divina. Assim, tal como o pensamento clássico exposto, nos elevamos frente aos outros seres vivos (ou ao restante dos seres da criação divina, os chamados *seres brutos* ou as *bestas*), no entanto, diferentemente da tradição antiga, nas Escrituras não se percebe qualquer contiguidade entre os reinos (ou mesmo entre homens e deus, como era possível na concepção politeísta).

A Bíblia, que constitui inegável referência importante em nossa cosmologia atual, evidencia, por outro lado, ambiguidades em relação ao trato humano para com os animais: há

trechos em que condena o consumo da carne se não for devidamente ritualizado o sacrifício do animal (Lev., 17) – e, segundo uma interpretação possível, expurgada da consciência a prática de assassinato, pois só Deus poderia tirar a vida dos “seres vivos”, como é considerado o animal; e trechos em que é declarado que os animais serviriam aos homens (Gen., 9,2); trechos em que, ao contrário de uma submissão do animal perante ao homem, há a condenação de sua morte: o ato de matar um boi é igualado ao homicídio e o sacrifício de um cordeiro à crueldade com um cão (Isaías, 66,3)²⁵⁵.

Se, a partir de uma possível interpretação da Bíblia, há uma fronteira rígida entre humanos e os animais (um paradigma que é comumente combatido pelo pensamento vegetariano militante), embora exista uma ambiguidade no tratamento moral em relação a tais seres inferiores (pois a piedade para com o mais fraco é um também valor cristão), no pensamento vegetariano predomina uma definição biológica moderna: animais são todos os seres classificados dentro do nosso próprio reino taxonômico (não apenas desde Darwin, mas pela taxonomia de Lineu).

A tese darwinista da teoria da evolução das espécies, sob vários aspectos, revolucionou a maneira como percebemos as espécies²⁵⁶. Segundo o biólogo André Luis Lima de Carvalho,

[Darwin] afirma que, com a exceção de Herbert Spencer, todos os autores que escreveram sobre as expressões [dos animais] pareciam convencidos de que as espécies, incluindo o homem, já teriam vindo à existência em sua forma atual (...). Darwin anuncia, então, sua intenção de demonstrar que as teses de tais autores eram equivocadas. Chamando a atenção do leitor para o fato de que a obra de Bell tinha como propósito estabelecer a maior distinção e distância possíveis entre o homem e os “animais inferiores”, Darwin proclama um objetivo oposto: **demonstrar a relação de ancestralidade comum entre o homem e os demais animais a partir do estudo das expressões**

255 Algo que já existia entre gregos séculos antes (CARNEIRO, 2003, p.60), em uma época em que Pitágoras e outros vegetarianos (movimento órfico) questionavam o ato de se tirar a vida de um animal para satisfazer o paladar humano. Para alguns autores gregos, matar boi e comê-lo era visto como crime (Heródoto e Porfírio, segundo FLANDRIM & MONTANARI, 1998, p. 123).

256 Segundo o biólogo André Luis Lima de Carvalho, “Embora a obra de Charles Darwin mais conhecida e em geral considerada a mais revolucionária (...) seja *The Origin of Species* (...), publicada em novembro de 1859, vimos que nessa obra Darwin mal toca na questão da origem do homem. Cauteloso, Darwin não foi o primeiro nem o segundo darwinista a ousar discutir abertamente a origem do homem do ponto de vista de sua teoria da evolução. Quando decidiu abordar de forma mais direta a questão, o caminho já havia sido aberto em 1863 por *The Antiquity of Man*, de Charles Lyell, e imediatamente secundado por *Man's Place in Nature*, de Thomas Henry Huxley, ambos evolucionistas aliados de Darwin. Assim, com o terreno já parcialmente preparado, Darwin finalmente publicaria, em 1871, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (...) Nessa obra o naturalista aprofundava o tema que deixara apenas insinuado quando da publicação do *Origin*: a origem do homem e sua participação no processo de evolução biológica (...). Em 1872, ano seguinte ao da publicação do *Descent*, Darwin publicava *The Expression of The Emotions in Man and Animals* (...). Praticamente tão volumoso quanto seu predecessor, o *Expression* é especificamente dedicado ao estudo de expressões faciais e posturas corporais indicativos de diversos estados emocionais nos animais e no homem. **Seu propósito principal explicitado é basicamente o mesmo do *Descent*: demonstrar a existência de uma continuidade evolutiva, nesse caso entre os comportamentos de expressão emocional de animais e humanos.** (Carvalho, 2010: 58-59, grifo meu).

emocionais. (CARVALHO, 2010, p. 60, grifo meu)

Esta revolução proposta por Darwin (e não apenas por ele, mas por um conjunto de cientistas de sua época e que inclusive o antecederam, segundo Carvalho, 2010) no paradigma ocidental (embebido não apenas pela tradição clássica da metafísica, mas sobretudo, posteriormente, por uma religião hegemônica que parece ter reificado o animal como um ser inferior em oposição ao humano), surge após outras rupturas entre humano e animais, ao longo do processo histórico da sociedade ocidental, como a concepção dualista cartesiana²⁵⁷.

Descartes, diferentemente dos pensadores gregos e das interpretações teológicas da Bíblia, já em um século de valorização do avanço técnico, de uma certa lógica e racionalidade modernas e do desenvolvimento simbólico do empoderamento humano sobre a natureza (via desenvolvimento técnico e científico), pôde aproximar o animal a uma máquina, ou a um objeto insensível, distanciando-o do humano ou de um ser que é capaz de sentir.

Se o ato da reflexão era tido como uma capacidade exclusivamente humana desde a filosofia clássica, a capacidade de sentir emoções não era exclusivamente humana na percepção dos filósofos mencionados (como Epicuro, mencionado na nota 255). Entretanto, em um contexto de entusiasmos em relação às invenções tecnológicas (o que torna mais compreensiva a analogia do funcionamento do *corpo* ao funcionamento de maquinarias) e de afirmação de um pensamento científico nascente, contrário a algumas sensibilidades religiosas (que percebiam o animal como portador de uma *alma*), Descartes erradica a possibilidade de espírito ou sensibilidade nos animais (uma vez que para sentir é preciso ter algum grau de consciência ou alma, em outros termos). Em suas considerações tipicamente dualistas, o animal é percebido como *corpo* apenas e não como um ser provido de consciência ou de características a ela associadas (como memória, aflição, angústia, prazer e satisfação).

Não é difícil (...) entender o porquê dessa tendência dos ativistas atuais a elegerem Descartes como seu inimigo ideológico. (...) a doutrina cartesiana do animal-máquina teve não poucos adeptos na Inglaterra do século XVII, e a maioria dos britânicos que realizavam experimentos [científicos em animais] não mencionava qualquer preocupação com a dor ou tortura dos animais (Maehle & Tröhler, 1987: 24), o que era consistente com a concepção de Descartes de que os gritos dessas criaturas seriam meras manifestações mecânicas, não implicando sofrimento real. (...) Especialmente na Inglaterra, a visão de mundo vigente ia aos poucos migrando do mecanicismo de Descartes e de uma explicação racional da natureza oferecida pelos iluministas para uma interpretação mais sentimental do lugar do homem no mundo natural (Williamson, 2005: 101). No

257Os próprios ativistas têm Descartes como paradigma do pensamento “que herdamos” e do qual se opõem, veementemente.

contexto britânico algumas vozes já se erguiam contra os experimentos com animais vivos. Entre os homens de letras, se Joseph Adison manifestou posições ambivalentes sobre o tema, o renomado poeta Alexander Pope (1688-1744) era um crítico acirrado da vivissecção. (CARVALHO, 2010, pp. 29-30)

Descartes, tal como Darwin, eram pensadores e cientistas experimentais, tendo como prática a vivissecção. No entanto, a teoria evolucionista, posteriormente à filosofia cartesiana, a um só tempo, contrariava o criacionismo hegemônico e relativizava a descontinuidade binária da filosofia. Após Darwin, o homem é definido como uma espécie entre outras de animais. E mais: o novo paradigma estabelece uma relação de parentesco, de descendência entre todos os seres, algo inconcebível para muitos religiosos e também para muitos materialistas e filósofos.

A discussão científica da época em que Darwin escrevera, vinculada tanto à observação direta da natureza e dos comportamentos dos animais em seus *habitats* (como também dentro dos laboratórios a partir dos estudos de anatomia e a prática de vivissecção), engendrou uma série de novas reflexões e implicações éticas e filosóficas. O darwinista Thomas Henry Huxley e o naturalista britânico Alfred Russel Wallace são dois dos personagens que pensaram sobre a natureza humana e animal a partir do conceito de dor em uma perspectiva evolucionista. Segundo o biólogo André L. de Carvalho, a partir da teoria evolucionista, pôde-se construir a seguinte narrativa:

[E]nquanto a morte propriamente dita existe desde tempos imemoriais como “concomitante natural e necessário da vida”, a morte dolorosa só faz sua entrada no cenário evolutivo com os primeiros seres sencientes, possivelmente as aves e mamíferos. A partir de então, e com o surgimento dos animais carnívoros, passa a existir no mundo natural a morte associada à dor, “infligida por mecanismos especialmente adaptados para infligi-la”. Os grandes predadores especializados em matar – de forma dolorosa – somente teriam evoluído, portanto, quando o mundo havia disponibilizado presas adequadas às suas necessidades. Visto sob esse prisma, (...) [a] ‘natureza sangrenta de garras e dentes’ nos moldes da poesia de Tennyson não esteve presente desde a aurora da vida; ao contrário, essa faceta da natureza somente coincide com a evolução dos animais sensíveis. (...) Ao afirmar que a dor não é inerente ao fenômeno do vivo, mas surge em determinado momento da progressão da evolução das formas sobre a Terra, o pensamento de Wallace está, nesse aspecto, em conformidade com o de Huxley. Entretanto, há (...) uma diferença fundamental em relação à construção do argumento huxleyano: a noção de *necessidade*. Huxley situa a emergência da dor entre os animais como uma decorrência natural do aumento gradual da complexidade dos sistemas nervosos engendrados pela ação dos mecanismos evolutivos. Nessa chave, pode-se dizer que em Huxley há uma progressão no grau de sensibilidade animal derivada das relações de ancestralidade - ou descendência como modificação, se preferirmos usar um termo darwiniano. Em contraste, com essa abordagem, Wallace concentra seu foco não na ancestralidade, mas na validade adaptativa do traço biológico em questão: no caso, a dor. A dor surge – ou não – no reino animal caso confira uma vantagem adaptativa, que represente uma resposta necessária do organismo a novas exigências ambientais. (CARVALHO, 2010, pp. 280-287)

Devido a tais formulações científicas, frases proferidas por vegetarianos, tais como “animais sentem dor, pois possuem sistema nervoso”, hoje podem lhes servir de argumentos contrários às mortes e torturas, seja para fins científicos, seja para fins alimentares. A filosofia singeriana angariou adeptos, baseada justamente nesse fato. Assim, se o conceito de senciência (ou capacidade de sentir dor e prazer) é fundamental hoje na definição de animal entre os vegetarianos e é aquilo que sustenta os chamados direitos animais, assim como a noção de liberdade é outra não menos importante para se lutar contra o confinamento desses seres: há quem diga que “animais têm interesse à vida e à liberdade”.

Em um artigo de 1998, Phillippe Descola faz algumas ponderações sobre a visão moderna dos direitos animais, assentada, segundo a sua interpretação, no paradigma do livre-arbítrio, que serve de analogia para perceber comportamentos animais, orientados a determinados fins e não simplesmente guiados por instintos. O antropólogo discorre sobre a consequência dessa concepção no ato de matar um animal:

O que fundamenta a distinção entre o homem e o animal sofreu uma profunda mutação ao fim do século XVIII, quando pensadores como Rousseau e Kant definiram a humanidade pela liberdade, ou seja, pela faculdade de subtrair-se às determinações instintivas. Ora, o humanismo moderno baseia-se exatamente nessa idéia para definir nossos deveres para com os animais: é porque alguns dentre eles são dotados da capacidade de agir com vistas a um fim consciente — à diferença das plantas ou das bactérias — e porque essa atitude apresenta analogias com o livre-arbítrio que nos singulariza, que nós nos devemos o respeito a eles, ou seja, devemos respeitar neles aquilo que nos leva a nos respeitar a nós mesmos. O sentimento de culpa gerado pela morte de um animal é então alimentado aqui pela consciência de uma perturbadora proximidade entre a negação de um direito à vida e a negação de um direito à liberdade. (DESCOLA, 1998, p. 33)

Tal como as ponderações de Darwin e dos demais evolucionistas citados, portanto, outros pensamentos sobre humanidade e animalidade foram construídos um século antes (proferido por Rousseau e outros humanistas, citados no capítulo 1) e ainda ecoam em nossos dias: o sentimento de culpa em relação ao ato de matar animais para comer, constatado por pessoas que tornam-se vegetarianas, se associa a uma percepção mais ou menos difundida sobre o animal, que se faz ao mesmo tempo em que se percebe o próprio humano – através da noção de liberdade, de acordo com a interpretação de Descola.

De fato, a liberdade, atualmente, é um dos símbolos mais recorrentes na retórica dos direitos animais. Entretanto, sabe-se que a liberdade do animal se choca com a liberdade humana

de se alimentar de seus corpos. Como solucionar esse conflito²⁵⁸? Na concepção vegetariana, é a partir de uma nova ética que procura-se redefinir os limites da liberdade humana, em conformidade com os direitos dos animais. Seja a partir da mudança de *status* social dos animais, como propôs Francione, seja através de uma ética utilitária, proposta por Singer (ambos, mencionados no capítulo 2), tais pensamentos nos levam ao veganismo, como descreverei a seguir.

5.4. A liberdade de comer versus o direito à vida (o animal como “carne” ou como “sujeito de direito”)

A temática do direito animal está, em geral, imersa na tensão entre dois elementos, na discussão vegetariana: a liberdade de comer (o que supostamente sustentaria a vida humana) e o direito à vida do animal.

A noção de direito natural, que pode ser definido simplesmente como “estabelecido pela natureza”, uma das herdeiras noções que dão base para a atual concepção de direito (e, portanto, segundo nossa concepção universalista de natureza “é válido em qualquer lugar e situação”), embasa também a ideia de direito que algumas pessoas reivindicam a todas as espécies animais. Por um lado, a noção de direito pressupõe a noção de dever ou, em outras palavras, a obrigatoriedade de se respeitar os direitos – mas os deveres seriam exigidos, como mencionado anteriormente, apenas dos seres humanos²⁵⁹, que compreendem este código.

Se até então o jusnaturalismo estabeleceria direitos aos humanos, por serem estes os sujeitos considerados contratantes no sistema moral, é, no entanto, em nome de características naturais inalienáveis que alguns indivíduos concedem os mesmos direitos aos animais. Em nossos dias, traduzidos por termos como direito à liberdade de ir e vir, direito à vida, à saúde e ao bem-estar, a noção de direito natural parece estender-se aos animais. Por outro lado, o direito humano

258Me refiro ao conflito entre dois direitos: o direito à vida (do animal) e o direito à propriedade (humana) sobre o animal. No entanto, a tensão pode ser colocada de outro modo: o direito de se prover, do ser humano (através da ingestão de carnes, pois é suposto que se sustenta uma vida humana através da alimentação de um outro ser vivo) e o direito à vida do animal.

259As conquistas feministas por direitos (ou libertação) da mulher, assim como o surgimento dos direitos da criança e do adolescente, decorrem de momentos históricos nos quais a emancipação desses atores sociais se vinculava a novas relações econômicas (mulheres se profissionalizam, por exemplo), novas concepções sobre infância e lazer surgiram e ocorreu desenvolvimento do sistema político democrático, anteriormente predominantemente masculino e (ainda hoje) antropocêntrico.

à propriedade, nomeado outrora como um direito natural (pelos jusnaturalistas), ainda é um direito relevante e conflitua com os direitos animais.

O animal é considerado propriedade, seja para pessoas jurídicas (grandes frigoríficos²⁶⁰), seja para pequenos criadores, seja também para quem se considera “dono” de um animal com o qual convive. Sem a garantia de direito à vida, a propriedade animal circula e, na maior parte dos casos, inevitavelmente será morta para consumo ou são descartadas²⁶¹, ou ainda abandonados. O conflito entre os dois tipos de direito, a saber, o direito à vida do animal e o direito à propriedade do humano, é resolvido por advogados, dentre os quais Gary Francione, que propõem o abolicionismo.

O caso dos animais de estimação especificamente, na concepção chamada abolicionista, torna-se um caso de seres “tutelados” uma vez que não teriam lugar “fora” do ambiente doméstico. O uso de termos como “adoção” e a condenação da compra de animais é recorrente entre ativistas e protetores de animais e o termo “tutor”, ao invés do termo “dono”, está sendo cada vez mais utilizado.

De acordo com a perspectiva abolicionista já descrita, é o direito à propriedade humana o que hoje garante um outro direito ainda mais essencial: à liberdade humana de usar animais para quaisquer fins. Na legislação de diversos países, a garantia de bons tratos ao animal visa, em alguns casos, um trato adequado a uma propriedade – dependendo do manejo, por exemplo, nos transportes de gado, os danos são irreparáveis e o que se tornaria carne, torna-se lixo. Acabar com esta liberdade humana, ou impor-lhes limites rígidos, fazendo prevalecer o direito do animal à vida (pois a vida pode ser vista como um direito superior ao de propriedade, se esta for desnecessária à subsistência – e o que é ou não “necessário” em nossa sociedade de consumo é bastante complicado de medir), atingiria não apenas setores da pecuária e do agronegócio, mas também da indústria farmacêutica (pois os animais não seriam propriedade para que se pudesse usá-los como cobaias), de muitos alimentos industriais (que usam indiretamente os ingredientes de origem animal), e, sobretudo, atingiria os cidadãos e consumidores humanos – nesse sentido, atingiria milhões de pessoas, algumas dentre as quais a ascensão financeira caminhara junto ao crescente aumento no consumo de carne.

A liberdade de comer carne em nosso contexto, para outros filósofos da causa, como Peter

260 Como é o caso da empresa Sadia, que se uniu à Perdigão, em contexto nacional.

261 Caso do animal em contextos nos quais podem se tornar lixo industrial.

Singer (1998), é colocada de um modo diferente (capítulo 2), tendo por base a quantidade de sofrimento pressuposto na morte (e menos o valor da vida em si). Singer nem sequer usa o termo “direito” para embasar sua ética utilitarista, mas sua lógica leva-nos igualmente ao vegetarianismo, tal como a noção de direito à vida, exposta por abolicionistas. Isto porque apesar de Singer “não sacralizar a vida” (frase que ele mesmo usa em seu livro *Ética Prática*), baseia sua ética na consideração de interesses dos seres. O interesse do animal à vida, ao bem-estar ou simplesmente, o interesse em não sofrer, “pesará mais” em sua balança ética que apontará para a atitude correta, do que os interesses humanos em satisfazer o paladar, simplesmente porque a quantidade de sofrimento envolvida na situação de abate, por exemplo, é superior à quantidade de prazer envolvida no ato de comer carne.

5.5. Matar para viver: um conflito ocidental (e moderno) ou humano?

Se a questão sobre matar um animal para comer suscita reflexões em nossa sociedade, que a elabora atualmente, por exemplo, em termos de direito (o de comer carne versus o direito à vida do animal) ou de bem-estar, podemos perceber um incômodo similar entre outras sociedades. Segundo Lévi-Strauss (2004a) há povos que julgam que a quantidade de vida existente no universo deve estar sempre equilibrada e elaboram uma ética da caça:

“O caçador ou pescador que lhe desconte uma fração deverá, por assim dizer, reembolsá-la, a bem de sua própria esperança de vida”. (LÉVI-STRAUSS, 2004a, p. 80)

O “matar desnecessariamente” (ou o ato de exceder na matança), em contextos distintos do nosso, pode implicar em correr o risco de se pagar com a própria vida. Ou porque são sociedades nas quais o morto ainda é alguém com quem se troca e se relaciona diretamente e/ou porque os seus parentes vivos irão vingá-lo. Já em nossa sociedade, a morte, pode ser o fim (em uma concepção materialista), a ruptura da troca e não uma parte de um ciclo de trocas posteriores a ela. Phillipe Descola nos revela algo semelhante ao observado por Lévi-Strauss, em relação aos povos amazônicos:

Certamente os povos da região [amazônica] obedecem de antemão a uma ética da caça — não matar mais animais além do necessário, comportar-se com respeito para com a caça, não fazê-la sofrer à toa etc. Vários deles oferecem ainda contrapartidas rituais aos animais ou aos espíritos que os representam na forma de ofertas de tabaco, comida ou mesmo almas. Entretanto, em um universo cultural em que a reciprocidade seria um valor cardinal, tais dispositivos não chegariam a suprimir completamente o “mal-estar conceitual” que o caçador experimentaria diante da retirada unilateral

de uma vida. Daí a função de justificação da criação de animais: acolhendo os órfãos, não poupando esforços para garantir-lhes os cuidados necessários à sobrevivência, os índios anulariam o ato de violência que essa adoção torna necessário. (DESCOLA, 1998, p. 30)

Por ter constatado que em relação ao ato de matar um animal, existe um sentimento ambivalente também entre outros povos ameríndios, Descola, baseado em estudos da psicologia, pondera se o sentimento ambivalente seria não apenas cultural, mas humano:

É mesmo muito provável que tal ambivalência seja universal, se levarmos em conta os estudos de psicologia cognitiva sobre a construção ontogenética das categorias do vivo (...) Os trabalhos de Susan Carey (Carey 1985; Carey e Spelke 1994), em particular, indicam que a própria animação é percebida como derivada desses atributos, de tal modo que as crianças muito pequenas concebem os humanos e os animais como pertencendo a uma mesma categoria ontológica, formalmente homóloga ao que poderíamos definir como uma pessoa. Só mais tarde emerge a categoria de animal, organizada em grande medida a partir das propriedades que a criança associa às atividades humanas. O último estágio da construção do conceito de objeto vivo ocorre com a junção do domínio das plantas àquele dos animais, no quadro do desenvolvimento de uma teoria ingênua das funções biológicas. Provavelmente, na idade adulta, preservamos os traços dessa indistinção conceitual originária entre o homem e o animal. Como não reconhecer o estatuto ambíguo dos animais, especialmente dos mamíferos superiores, tão próximos de nós sob tantos aspectos e contudo tão diferentes? Quem nunca atribuiu, ainda que de maneira fugaz, emoções, uma sensibilidade, uma intencionalidade a um animal de estimação? O próprio sofrimento infligido às vezes aos animais não seria um sinal de que percebemos sua natureza como essencialmente equívoca, a meio caminho da humanidade e dos outros objetos do mundo, vivos ou não-vivos? É isso que Luc Ferry (1992:90-91) observa muito justamente, comentando Maupertius: quer se tenha prazer ou não, o espetáculo do sofrimento de um animal não pode nos deixar indiferentes pois, evocando o nosso, lembra-nos uma analogia fundamental que as plantas são incapazes de suscitar, mesmo com um grande esforço de imaginação. (DESCOLA, 1998, p. 31)

Independentemente de existir um conflito “humano” e, portanto, extra-cultural, em relação a matar outros seres, interessa-nos menos essa hipótese e antes perceber que, em nosso contexto social e no atual momento histórico, a noção de direitos animais ganha força. Entretanto, atrelado à prática do vegetarianismo, percebemos o choque entre, de um lado, a liberdade humana de escolha e de busca por prazeres e, de outro, os deveres morais em relação ao outro (no caso, seres não-humanos). Talvez, um dos fatores que impeça a expansão da propagação do abolicionismo seja justamente um contexto no qual a ética parece perder espaço para o hedonismo, o culto aos prazeres momentâneos e a relativização extrema dos sistemas éticos e o espírito de incerteza, que parecem pairar sobre escritos ditos pós-modernos. Ainda assim, paradoxalmente, parece crescer a sensibilidade em relação aos animais e a preocupação com seu bem-estar.

A ligação entre a alimentação carnívora e um canibalismo mais amplo, com uma conotação universal, tem (...) no pensamento, raízes muito profundas. (...) Quantos de nós podíamos passar

diante da vitrina de um açougue sem sentir um mal-estar, ao vê-la por antecipação na óptica de futuros séculos? Pois chegará um dia em que a ideia de que os homens do passado, para se alimentar, criavam e massacravam seres vivos e expunham complacentemente sua carne em pedaços nas vitrinas inspirará por certo a mesma repulsa que, para os viajantes dos séculos XVI ou XVII, as refeições canibais dos selvagens americanos, africanos ou australianos. A voga crescente dos movimentos de defesa dos animais é uma prova disso: percebemos cada vez mais distintamente a contradição na qual nossos costumes nos encerram, entre a unidade da criação, tal como se manifestava ainda na entrada da arca de Noé, e sua negação pelo próprio Criador, na saída. (LÉVI-STRAUSS, 2004a, p. 81)

O fato de “nós sermos animais”, de termos a mesma origem dos demais seres (segundo a narrativa moderna da teoria da evolução), e, sobretudo, de possuímos certas características físicas e emocionais que percebem compartilhar com eles, nos impõe uma questão ética. A perspectiva vegetariana reforça (invertendo) a lógica hegemônica dos direitos humanos: é por sermos animais que deveríamos ter direitos e não por sermos humanos ou *um tipo* de animal. E isso porque, dizem os ativistas, todos os animais (humanos ou não-humanos) são “seres que sofrem e que buscam prazer ou felicidade”²⁶².

A capacidade de sentir dor ou prazer é, portanto, o que demarca a linha entre “animalidade” e o “resto da natureza” na perspectiva vegetariana. Neste sentido, para vegetarianos, importa menos a ruptura entre “humanidade” e “animalidade”, pois, ao contrário, o esforço retórico é diluir a fronteira entre animalidade (esfera da qual *nós* também fazemos parte) e os outros seres vivos ou “a natureza” (esfera da qual ora nos distanciamos, ora também fazemos parte, uma vez que nossa “natureza humana” é, não apenas “animal”, mas “viva”, como a de outros seres assim denominados em nossa cosmologia). Mas em relação ao “restante da natureza”, matemos uma distância de parentesco maior: plantas, fungos e bactérias não estão no nosso próprio reino taxonômico. E mais: supostamente, não sofrem.

5.6. O parentesco entre animais humanos e não-humanos e as noções de cadeia alimentar e livre-arbítrio (biologia, afetos e hábitos culturais)

Sabemos que as classificações dependem de nossa afetividade (MAUSS & DURKHEIM,

262A “felicidade”, não prevista entre animados não humanos (Aristóteles), torna-se uma possibilidade em pensamentos como o de Rousseau.

1986 e LÉVI-STRAUSS, 1976) e nossas práticas são intrinsecamente permeadas²⁶³ pelos sentimentos. Classificar seres como comestíveis e não comestíveis depende de uma relação mais ou menos afetiva social e pessoalmente²⁶⁴ instituída. Ao nos se relacionarmos com cachorros e gatos como parentes próximos, a ideia de comê-los causará, em geral, a mesma repulsa que a ideia de comer um humano: soará como algo estranho e condenável.

Se a proximidade (ou o parentesco) que temos com os animais de estimação é mais fortemente vivenciada do que a proximidade com outros animais, os quais se consome, por outro lado, estes seres estão, na nossa taxonomia biológica, em uma mesma categoria: a dos mamíferos, como os humanos. Em outras palavras, por um lado, parte de nosso sistema classificatório coloca cães, gatos, vacas e porcos em uma mesma categoria, da qual nós mesmos, enquanto espécie humana fazemos parte. Entretanto, as relações sociais entre homens e cada espécie de mamíferos variam enormemente: cães e gatos são tratados como *pessoas* (são singularizados, ao receberem nome; possuem identidade; passam por processo de educação, tais quais crianças humanas; e possuem personalidades, segundo seus donos); vacas e porcos, são, ao contrário, sobretudo nas grandes indústrias de alimentos animais, *objetificados*, ou tratados como matéria-prima para consumo²⁶⁵.

Vegetarianos notam este fenômeno como uma contradição: ter consideração moral por *alguns* animais, nossos “irmãos” na escala evolutiva da vida, e não a ter, por outros, é sistematizado na seguinte frase, encontrada em adesivos ou camisetas: “Mimamos alguns [e uma foto de cachorros e gato, com roupas e acessórios supostamente excessivos] e escravizamos [foto de vacas na indústria de leite e galinhas em uma granja industrial] ou assassinamos outros [fotos

263Seja pelo “prazer estético”, envolvido no fenômeno coletivo da classificação das coisas do mundo, o substrato de prazer envolvido no ato de conhecer e organizar o mundo, tornando-o inteligível e concedendo-lhe sentido, de modo mais ou menos consciente; seja porque para classificar haja anteriormente uma percepção de *contiguidade* entre os elementos do real, para tornar possível sua identificação (e, ao contrário, a percepção de rupturas e diferenças, o que permite a formação das identidades, hierarquizadas conforme a percepção de proximidade ou distância em relação aos próprios homens, o que supõem certo grau de empatia com aquilo que nos relacionamos).

264No sentido de que, dependendo das histórias e trajetórias de vida, cada sujeito estará supostamente mais ou menos suscetível ou sensível a determinadas práticas.

265Embora, na realidade, o tratamento em relação aos animais de corte seja, segundo relatos de quem visitou matadouros ou que teve contatos com criadores ou funcionários de matadouros (alguns ativistas que entrevistei), bastante ambíguo. A relação entre os funcionários e os animais que eles matam, é, por um lado, permeada por violência, mas também por culpa, o que pode indicar um reconhecimento de “humanidade” nos animais (uso o termo “humanidade”, no sentido mais amplo do que como condição de ser da *espécie humana* – me refiro àquilo que faz de “algo”, “alguém”, uma *pessoa*). Existiria, em tais contextos, uma identificação que precisaria ser rejeitada para que se pudesse cumprir a tarefa exigida, mas que poderia engendrar distúrbios psicológicos. Neste sentido, os casos de estresse de humanos dentro de abatedouros são menores apenas, mas tão presentes quanto, os estresses dos animais não-humanos, que são abatidos.

de porcos no abatedouro]”.

Os ativistas apontam para uma ambiguidade no trato com os chamados seres sencientes²⁶⁶, que encontra raízes profundas na história das dinâmicas dos hábitos. Gary Francione denomina tal contradição como uma “esquizofrenia moral” (2000) e a filósofa Sônia Felipe, usa o termo “especismo seletivo”, que se refere ao especismo largamente praticado contra *algumas* espécies selecionadas de animais, as quais não consideramos os interesses e exploramos.

Mas a suposição de uma plena coerência entre sistema simbólico e as práticas sociais a ele associadas nunca é socialmente constatada, devido, em primeiro lugar à autonomia relativa entre ação e pensamento²⁶⁷ e, em segundo lugar (em um nível no qual se foca o olhar exclusivamente para a realidade do pensamento simbólico), devido ao fato de que a relação entre os significantes e os variados significados nem sempre coincidem com o símbolo compartilhado, nas perspectivas dos distintos atores sociais. Este fato, por si só, torna as ações humanas demasiado complexas, permitindo a existência da ambiguidade entre considerar uma mesma ação *correta* ou *errada*, coerente ou contraditória, dependendo dos distintos argumentos disponíveis em nossos sistemas de referências²⁶⁸.

No caso de nosso estudo, a contradição entre saber que todos somos animais e que nem por isso comê-los é considerado um ato imoral ou uma espécie de “canibalismo estendido”, explica-se pela existência de outros símbolos que competem no jogo de argumentação, entre vegetarianos e não vegetarianos, em um contexto no qual o vegetarianismo se expande, apesar das inúmeras resistências, o que nos evidencia certas perspectivas em jogo. Observar as discussões entre vegetarianos e não vegetarianos me permitiu entender, por um lado, perspectivas vegetarianas e, por outro, as razões das resistências ao vegetarianismo.

O fato de existirem animais carnívoros, talvez seja o que permita o uso da analogia mais poderosa, através da qual se construa a naturalização do consumo da carne em “nossa espécie”, e

266Em uma espécie de “antropologia reversa” (WAGNER, 2010) ou “antropologia simétrica” (LATOURE, 1994), facilitada pelo fato de estarmos nos reportando a uma alteridade presente em nosso próprio contexto social e cosmológico.

267Sintetizada em termos etnográficos na distinção de duas realidades: o que as pessoas *fazem* e o que elas *dizem que fazem*, por exemplo, o que pressupõe não simplesmente uma “dissimulação” dos atores humanos observados, mas, sobretudo, a existência de constrangimentos sociais que são considerados na análise antropológica.

268De acordo com Lévi-Strauss, “Em seu esforço de compreender o mundo, o homem dispõe (...) sempre de um excedente de significação (que ele reparte entre as coisas segundo leis do pensamento simbólico que compete aos etnólogos e aos linguistas estudar). Essa distribuição de razão suplementar – se é que podemos nos exprimir desse modo – é absolutamente necessário para que o significante disponível e o significado assinalado permaneçam entre si na relação de complementaridade, que é a condição mesma do exercício do pensamento simbólico” (2003, p. 43).

provavelmente, não apenas na nossa, mas em outras culturas. Se pressupusermos que estamos dentro da chamada “cadeia alimentar” o que chamei, junto a Lévi-Strauss (2004a), de canibalismo, poderia ser estendido também para as espécies de animais carnívoros. Além disso, considerando a teoria da evolução das espécies, paradigmática em nossa cosmologia, o canibalismo poderia ser estendido para os outros *reinos* de seres vivos, como o das plantas, pois são também atualmente consideradas nossas ancestrais mais longínquas que os animais não-humanos.

Mas, quando se percebe que a vida de uns depende da morte de outros (possível definição de cadeia alimentar), qual o limite social do parentesco que engendra a interdição alimentar na ingestão de outros seres, com os quais compartilhamos o planeta e interagimos em ecossistema? Percebe-se um limite possível e socialmente aceito quando se considera outros símbolos, como o “arbitrio humano” e o “poder de escolha” (símbolos ainda mais caros à sensibilidade atual, que valoriza a liberdade humana frente às “imposições” da natureza, da qual “nos afastamos” e na qual outros seres estão supostamente a ela submetidos). A possibilidade de escolha humana e a capacidade criativa dos homens parece permitir-nos superar os “determinismos da cadeia alimentar”. Diferentemente de outros seres, o homem é considerado “onívoro”, em termos biológicos e, em termos sociais e morais, “dotado de livre-arbitrio”²⁶⁹.

Diferentemente dos animais, as plantas são, em geral, a base da alimentação humana²⁷⁰. A carne pode ser vista pelos vegetarianos como o símbolo de “morte desnecessária” e, sobretudo, de “sofrimento desnecessário”. A noção (ou constatação) de sofrimento é indexada, no discurso vegetariano, ao símbolo do animal – pois em nossa cultura não se crê que plantas sintam dor²⁷¹.

269 Por isso pode haver vegetarianos (indianos), e povos predominantemente carnívoros (esquimós).

270 Segundo o historiador Henrique Carneiro “18 plantas foram identificadas como a base de 75 a 80% da alimentação total da humanidade, em todos os tempos e continentes. Entre elas, 9 são cereais (trigo, arroz, milho, cevada, centeio, aveia, trigo sarraceno, milhã e sorgo); 4 são tubérculos (batata, mandioca, batata-doce e inhame); três são arbustos (tamareira, oliveira e vinha); e há uma árvore (bananeira) e uma gramínea (cana-de-açúcar). De todas essas plantas, 8 foram domesticadas na bacia mediterrânica, 4 são asiáticas (cana, bananeira, arroz e trigo-sarraceno), 4 americanas (milho, batata, batata-doce e mandioca) e das africanas (sorgo e inhame). O mediterrâneo foi, entretanto o grande difusor de quase todas elas” (CARNEIRO, 2003, pp. 53-54). Posteriormente, “sorgo, trigo-sarraceno e milhã perderam importância desde a época moderna e tornaram-se alimentos para as galinhas e cavalos (Id, 2003, p. 59).

271 A biologia explicaria isso pela ausência de um sistema nervoso e os evolucionistas, especificamente, explicam pela falta de “função evolutiva” da planta em sentir dor. Segundo discurso médico, por exemplo, a dor é um sinal através do qual o ser senciente pode fugir do perigo de morte ou destruição de seu corpo, alertados pelo sinal. Se as plantas não podem fugir, de acordo com uma lógica funcionalista, como poderiam sentir isso que denominamos dor e que podemos deduzir em outras espécies animais que são fisiologicamente muito parecidas com a nossa – todos os animais vertebrados e também moluscos e insetos que possuem um sistema nervoso mais primitivo (mas evidenciam, por exemplo, inteligência e, portanto, suposta capacidade de sofrimento psíquico, no caso mais conhecido de polvos, por exemplo)? A noção de

Uma vez que é possível viver bem, de modo saudável e prazeroso (argumento potente em um contexto de culto ao prazer momentâneo) com uma dieta baseada unicamente em alimentos vegetais (frutas, grãos e a vasta culinária que os combine), os vegetarianos argumentam ser “desnecessária” qualquer morte de animais, e lutam para que sua posição seja considerada não apenas legítima, mas o padrão de conduta estabelecido.

Neste sentido, é sobretudo a disputa retórica, impulsionada pelo desejo de imposição de um sistema simbólico sobre os outros na dinâmica de construção de verdades, o que engendra mudanças ou permanências de crenças e das respectivas práticas sociais (no caso, comer ou não produtos de animais e usar ou não corpos de animais para fins humanos). Não podemos perder de vista que, nesse processo, a relação entre os vários sistemas simbólicos constrói dispositivos de entendimento e organização do mundo, que nem sempre exigem a coerência lógica para sua perpetuação social (Clifford Geertz, 1989).

Além da noção de “cadeia alimentar”, uma concepção biológica difundida e que pode ser usada para naturalizar o consumo da carne em nossa cultura, há outros fatores que tornam a carne um alimento aceitável em nossa sociedade: segundo uma “sociologia nativa”, se assim podemos nomear certa interpretação sociológica de vegetarianos entrevistados, é sobretudo a distância geográfica, o que impossibilita a percepção de que todos os animais que se come são “seres sencientes”, iguais aos animais com os quais convive-se nos centros urbanos²⁷². Evidências de dor, pânico, medo e aflição, constatadas em animais nos abatedouros, e também em contextos de vivissecção, são constantemente lembrados pelos ativistas, através de cenas de filmes ou de imagens fotográficas. Tais filmes, fotografias ou relatos pessoais divulgados, convertem muitos indivíduos ao vegetarianismo.

No entanto, a capacidade de sentir dos animais já é pressuposta entre muitas pessoas não vegetarianas, quando se convive com os animais de estimação e se infere senciência, inteligência e desejos nesses seres, com os quais é possível nos comunicarmos de um modo peculiar (através de gestos, sons e algumas palavras-chave, como o nome do animal) e, ao mesmo tempo, estende-se essas características observadas para as outras espécies com as quais nos relacionamos de um

“angústia”, por exemplo, é prevista, inclusive na mencionada lei Arouca (anexo 4), no seguinte trecho: Art. 14, § 5º *Experimentos que possam causar dor ou angústia desenvolver-se-ão sob sedação, analgesia ou anestesia adequadas.* E o termo “sofrimento mental”, está presente na mesma lei, no art. 3, IV que regulamenta a *morte por meios humanitários: a morte de um animal em condições que envolvam, segundo as espécies, um mínimo de sofrimento físico ou mental.*

²⁷²Diziam-me, por exemplo: “se as pessoas visitassem um matadouro, seriam vegetarianas”.

modo menos direto ou menos frequente: vacas, galinhas e porcos, através de um contato mais raro em contextos rurais, ou com os animais marinhos ou ditos selvagens, através de documentários – comunidades de golfinhos, de chimpanzés ou leões são exemplos de animais admirados por muitos, via de programas ou documentários na televisão.

Sabemos que as sensibilidades não poderiam ser generalizadas, sobretudo quando a carne é não apenas tradicionalmente naturalizada, mas um símbolo relacionado à “fartura”, “força” “saúde”, “proteína” e “masculinidade” (FIDDES, 1991), embora, por outro lado, multipliquem-se os estudos que relacionem a carne (sobretudo a chamada “vermelha”), a “problemas de saúde”²⁷³.

Já a associação entre legumes e frutas à “boa saúde” ou à “qualidade de vida”, parece ser outra tendência no meio social cujo discurso “biologizante” (que se utiliza de termos como “nutriente”, “proteína” “carboidrato”, etc) e o discurso “cultural” (a ideologia *fast-food* e as resistências a esta ideologia) também predominam. Além da influência da alimentação predominantemente norte-americana, que inclui a alta ingestão de carnes e laticínios, a “cultura do churrasco” é também uma marca bastante forte que relaciona carne a uma nacionalidade brasileira e a momentos de festividade.

5.7. Animalizando os homens ou humanizando os animais

O esforço retórico de aproximar os animais entre si e estes dos seres humanos, se estabelece através do reforço de uma identidade já existente dentro da nossa atmosfera cultural, como mostrei no início deste capítulo. Termos para se referir aos animais como “animais não-humanos” (o que nos lembra que nós também somos animais), “sujeitos-de-direito” (que os inclui todos na esfera de consideração moral), “amigos”, “pessoas” ou palavras como “especismo”, tornam-se parte do vocabulário compartilhado entre os ativistas vegetarianos ou veganos.

A retórica, portanto, que visa humanizar os animais (torná-los pessoas) e ao mesmo tempo

²⁷³Problemas cardíacos, propensão ao câncer, ao incidente de alto índice de colesterol, etc, devido, em termos científicos, ao excesso de gordura e proteína que atualmente se ingere. Mas talvez porque, em um nível menos consciente, a sensibilidade em relação aos animais possa estar se expandindo em nossos dias (algo análogo ao que notou Thomas entre os séculos XV e XVIII, ou não apenas análogo, mas, quem sabe, suposta continuidade desse processo, narrado em contextos inglês e europeu, mas que pode estar repercutindo em nossa cultura, com suas diferenças e especificidades. Uma sensibilidade atrelada e contraposta, certamente, ao fato social da industrialização da carne (assim como dos outros produtos de origem animal) e que se expande desenfreadamente, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, época na qual o termo *vegan* foi criado (1944), por Donald Watson.

animalizar os homens, igualando a todos moralmente, é contraposta ao privilégio socialmente instituído que concedemos a certos animais, impondo-lhes regras de comportamento e gratificando-os com palavras e afetos pelo comportamento esperado (em um processo educativo ou, mais amplamente, civilizatório). Mas, diziam-me insistentemente os ativistas, “vacas e porcos são tão inteligentes e amáveis quanto cachorros”. Ou ainda “as galinhas, assim como muitos pássaros, também são sociáveis”. E “os peixes”, embora mais distantes de nós “são também dignos de respeito e merecem viver em liberdade e não dentro de aquários”.

Frases como “não como nada que tenha um rosto” ou “não como nada que tenha um olho”, nos evidenciam, por um lado, uma tentativa de definir a animalidade, estabelecendo interdições de conduta, assim como também evidenciam, por outro lado, a prioridade de tratamento ético em relação aos animais mais complexos ou mais semelhantes de nós: os que possuem olhos, rostos. Mas há os que procuram ir além da hierarquização e afirmam não comer nada “que se mexe”.

Vemos, portanto, por um lado, um uso genérico do termo “animal” no discurso dos ativistas, que se refere a todos os seres assim classificados em nossa cultura, incluindo quaisquer seres “animados” e, por outro lado, uma atenção maior dedicada a *certos* animais, mais “humanos” que outros. Não por acaso, vacas, galinhas, porcos, peixes (os quais se comem), coelhos, macacos, ratos (os quais são submetidos a testes em contexto de laboratório), elefantes (presentes em circos), espécies de passarinhos (que vivem enjaulados), golfinhos e baleias (os quais se caçam), são as principais espécies cujo clamor por direito à liberdade, bem-estar e o desfrute da vida é reivindicado. Ainda assim, embora menos evidente, insetos (como as abelhas, o bicho-da-seda ou a conchonilha²⁷⁴) também são alvo de preocupação desses sujeitos, alguns dos quais não ingerem mel, não usam o tecido de seda e nem produtos cujos ingredientes são feitos a partir do conchonilha. E, embora haja vegetarianos que dizem matar baratas e pernilongos, por exemplo, outros não o fazem.

Mas, o exemplo antropológico da repulsa pelo consumo da carne de cavalo, retratado por Marshall Sahlins (2003, p.172-173), assim como a indignação que se estabelece após o conhecimento de que cães, coelhos e macacos são expostos a sofrimentos e morte nas práticas de vivissecção, pressupostas na indústria farmacêutica, por exemplo, atingem sensibilidades existentes para além do vegetarianismo em contexto ocidental. Tais animais, concebidos em

²⁷⁴Pequenos insetos vermelhos, a partir dos quais se produz corantes de alimentos – é o caso, por exemplo de recheio de bolachas ou produtos cujo “sabor morango” possuem cores avermelhadas.

situações de distintos relacionamentos com humanos, evidenciam o embaralhamento de símbolos diferentes e contraditórios. Cães, coelhos e cavalos podem ser também “animais de estimação”. Já no caso dos macacos, para além da percepção da proximidade física e comportamental com o humano, há o fato de serem, como nós, “primatas”, de acordo com nosso sistema classificatório. Dentro da concepção evolucionista e também nos recentes estudos da genética, eles seriam nossos “parentes mais próximos” (embora isso não baste para explicar o choque de muitas pessoas ao vê-los através de cenas de tortura em laboratórios científicos, que os ativistas da libertação animal nos mostram).

A distância afetiva que muitas pessoas estabelecem entre as distintas espécies de animais varia, diferentemente da distância classificatória que reúne os animais mencionados em uma mesma categoria que os humanos (mamíferos) e também aproxima as aves e os peixes em uma mesma grande categoria que nos une (o reino *animalia*), em um sistema simbólico amplamente difundido. Justamente por isso, o uso do termo “direito” torna-se uma ferramenta para os ativistas, quando estes percebem que não existe uma proximidade afetiva (alguns vegetarianos chamam de “empatia”) largamente difundida – “ainda”, como dizem. Independentemente, portanto, da existência de um afeto pelos animais, de se gostar ou não deste ou daquele indivíduo, desta ou daquela espécie, o “respeito”, pressuposto na ideia de direito e de ética²⁷⁵, teria de ser, na perspectiva vegetariana, moralmente garantido.

5.8. Nova concepção de justiça social: dar voz aos animais

Por vezes comparados a trabalhadores fabris (galinhas chocadeiras e vacas leiteiras em contextos industriais), outras vezes a escravos (cavalos em carroças, cães de guarda ou outros animais que cumprem quaisquer funções e que não são “devidamente gratificados” ou que não tenham optado por tais funções – e poderiam fazê-lo?), quando não são equivalentes a objetos ou “coisas”, o discurso vegano se constrói a partir de uma denúncia aquilo que considera uma injustiça social a ser combatida. E se este sentimento de injustiça perpassa muitos discursos,

²⁷⁵Existe hoje o termo “ética animalista”, que se refere a uma empreitada de filósofos contemporâneos (e também de psicólogos, advogados e outros intelectuais), que estão construindo uma base filosófica, na qual os animais sejam incluídos formalmente em nossa moralidade. Peter Singer, Tom Regan, Gary Francione, Richard Ryder, Steven Wise e, em contexto brasileiro, Sônia Felipe, Carlos Nacone e Luciano Cunha são exemplos – interessante pensar que todos os mencionados são vegetarianos, e a maioria, vegana.

algumas falas revelaram-me isso explicitamente:

Eu me tornei **vegetariana pelos animais**, até hoje esse é sempre o primeiro motivo que sempre respondo aos que me perguntam sobre minha motivação. Costumo dizer que tenho muitos motivos para ser vegetariana/vegana. **Tenho uma identificação forte com causas sociais e ambientais, acredito que ser vegana faz parte do meu engajamento de uma maneira geral.** (R.)

Acredito que a grande maioria dos veganos **tenham uma preocupação com a justiça social, também dos seres humanos e uma coisa alimenta a outra.** No entanto, pra mim, talvez seja a causa mais importante hoje, pois me choca me revolta muito a exploração animal. Mas também me choca e me revolta a exploração humana. Mas vejo que já há muita gente lutando pela libertação dos seres humanos e eles são capazes de falar e se defender (...). Enquanto que essa verdade não existe para os animais, **eles precisam de pessoas que falem por eles.** (B.)

Sempre fui uma pessoa voltada às questões de justiça social, mas nunca imaginei o veganismo como um veículo para isso. Eu sempre tive uma visão da justiça social para seres humanos, mas não necessariamente com os animais. (B.)

Estas respostas surgiram quando indaguei a alguns veganos sobre os motivos de adesão ao vegetarianismo. A percepção de que uma causa política se relaciona a outra, ou seja, de que a busca pela justiça entre os homens é não apenas análoga, mas complementar, à busca pela justiça e entre os homens e os animais ou entre humanos e a natureza de um modo geral, é expressa em muitos ambientes libertários ou de contra-cultura, assim como entre paradigmas holísticos sobre a natureza.

Sob o ponto de vista exposto, não é apenas uma analogia o que relaciona ambas as explorações (a exploração entre os homens e entre estes e os animais): uma violência de fato alimenta a outra. O historiador Keith Thomas (1988) demonstra, através de exemplos de práticas sociais do período do século XV ao século XVIII, que o tratamento dos animais estava intimamente ligado às estruturas sociais de dominação. Na hierarquia social, abaixo dos humanos marginalizados, estavam os animais, submetidos à violência daqueles que não poderiam agredir os seus superiores. Neste sentido, a própria concepção de sociedade, presente tanto na análise de Thomas, quanto no discurso vegetariano, não é exclusivamente humana.

Associada à noção de justiça social, há a concepção de que se deva “dar voz aos animais” (ou então, de que *eles precisam de pessoas que falem por eles*, na fala acima citada), como uma variante da bandeira de “dar voz às minorias”, existente em diversos movimentos políticos. No entanto, no movimento de direitos animais, tal concepção gera debates sobre quais seriam os

reais interesses e desejos desses seres não-humanos, interpretados pelos ativistas humanos.

Em um texto intitulado *What is like to be a bat?*²⁷⁶, no qual o filósofo Thomas Nagel reflete sobre a linguagem e a percepção, o argumento em que digrede sobre como alcançar um ponto de vista distinto do ponto de vista humano, se desenvolve para o seguinte exemplo: seria preciso *ser* um morcego para entender o seu ponto de vista, ou seja, ter as estruturas biológicas para experienciar o mundo como ele (um pressuposto não simplesmente materialista, sobre o qual o autor faz ressalvas, mas sobretudo fenomenológico, que supõe a importância da experiência pessoal na construção do conhecimento e do ser). Argumenta Nagel que se nós, humanos, compartilhamos algumas das características com os morcegos (somos mamíferos, por exemplo, e temos emoções), por outro lado, diferentemente de nós, os morcegos não se baseiam na visão, mas sim numa espécie de radar pelo qual captam ruídos sonoros que reverberam no ambiente e os possibilita “enxergar” ou saber onde há um obstáculo pelo caminho. Se não dispomos deste aparato físico para captar (e nos relacionar com) o mundo desse modo, conseguiríamos ver (ou ser) como um morcego? Poderíamos, no máximo, descrever seu comportamento e supor, através de *conceitos*, o que deva *ser* morcego. Mas, tendo em vista que a linguagem humana é um instrumento limitado, à qual os conceitos (as ferramentas da produção de conhecimento) estão condicionados e ao mesmo tempo constituem a própria linguagem (pois conceitos são *constituidores de e constituídos pela* linguagem), a descrição sobre o morcego apenas coloca, nos *nossos* termos, aqueles fenômenos que nunca experienciaríamos. Como ter a pretensão de “sair do nosso ponto de vista”?

Entretanto, até certo ponto, é justamente isso que nós antropólogos buscamos quando estudamos as alteridades humanas. Afinal, tentar “pensar como um nativo” nunca será igual a “ser” um nativo. E, mesmo que a alteridade humana nos pareça bem menos distante do que uma alteridade não-humana, por vezes se dá justo o oposto, ou seja, é a linguagem conceitual aquilo que nos afasta uns dos outros, devido à condição de certa intradutibilidade dos termos. E, por vezes, um simples gesto, um olhar ou outra demonstração de afeto para com certos animais, nos aproximam mais do que nos afastam deles.

Tema filosófico clássico, a linguagem torna-se ao mesmo tempo uma possibilidade de elo entre as pessoas humanas e também aquilo que as divide. Em outros termos, se por um lado, é a

²⁷⁶Nagel, Thomas. *What is like to be a bat?* In *Mortal Questions*, New York: Cambridge University Press, 1979.

linguagem aquilo que mais afasta os humanos dos não-humanos (assim como as estruturas fisiológicas que diferenciam os seres e os fazem experimentar o mundo de certas maneiras e não de outras), por outro lado é também o que distancia os humanos entre si (e de si mesmos), pois a linguagem carrega identidades, tradições e as mais variadas disputas, desacordos e contradições. Ou seja, se a linguagem também produz união (comunicação), pressupõe a segregação. Independentemente dessa condição humana, não deixamos de nos relacionar entre alteridades e, quando guiados pela ética, da forma mais respeitosa possível. Vegetarianos partem do mesmo princípio que costuma guiar a ética (e a nossa própria ciência humana, a antropologia e sua busca pela compreensão do outro) e o estendem para os outros animados.

Apesar de não ser possível *ser* o outro (seja esse outro de que espécie for), a ética prevê que nos coloquemos, na medida do possível, em *seu lugar*.

Se eu pudesse me comunicar com o cão nunca imaginaria ele falando: “prefiro, não ser o SEU cachorro e ter uma vida livre como o mico”. Por outro lado, posso imaginar o mico falando: “me adota!” (V.).

Essa frase irônica, tirada de uma lista de discussão virtual sobre direitos animais, evidencia, por um lado, a dificuldade de interpretar os desejos dos animais e, por outro, demonstra uma preocupação ética de respeitar seus supostos interesses. A sociabilidade do mico pode fazer supor que ele queira a companhia humana. Já a observação de um cão, que vive em um apartamento, permite-os supor que o animal almeja uma mais vida livre. Obviamente, a conclusão depende da situação observada e dos indivíduos (cães, macacos e humanos) em questão. Mas a frase mostra a tentativa de se manter uma relação igualitária com os seres não-humanos, através da interpretação humana, sempre sujeita a erros.

Ancorados no entendimento do nosso próprio comportamento humano, supõem-se que os animais, por agirem e reagirem semelhantemente a nós, sentem algo similar ao que sentimos. Como resposta a um ceticismo que não aceitaria as evidências de comunicação interespecíficas e que exige outras “provas” para aceitar a senciência, Peter Singer afirma que:

“Não podemos nunca sentir a dor de outro ser, seja ele humano ou não(...) o fundamento de minha convicção de que os animais podem sentir dor é semelhante ao fundamento de minha convicção que minha filha [um bebê, um ser que não fala] pode sentir dor” (SINGER, 1993, p. 79)

5.9. O animal como agente social ou como paciente moral?

[C]omo declara Ingold, [a palavra humano] 'no primeiro sentido, o conceito de humanidade refere-se a uma categoria biológica; no segundo, aponta para uma condição moral (de pessoa)'. A esse respeito, o primatólogo Frans de Waal comenta: 'Que forma brilhante de estabelecer a moralidade como marca distintiva da natureza humana – adotando o nome de nossa espécie para tendências caridosas! Os animais obviamente não podem ser humanos nesse primeiro sentido [de pertencimento à espécie *Homo sapiens*]; poderiam eles sê-lo no segundos?' (CARVALHO, 2010, p. 129)

Embora seja evidentemente um símbolo, o animal não deixa de ser um *agente social*, na medida em que, sob a ótica da interação entre humanos e não-humanos, os animais são, nas palavras dos ativistas, “sociáveis”, “inteligentes”, “amáveis” (e também na perspectiva de muitas outras pessoas, vegetarianas ou não). Para dizer o mínimo, os animais *agencializam* os sentimentos de alguns humanos ao manifestarem, não por palavras tais como as nossas, mas, seja através de gestos, gritos, grunhidos, latidos, miados ou por outros comportamentos diversos, seus desejos pela vida e pela interação, tanto com os humanos, em relações nas quais cria-se laços afetivos, quanto com outros animais de suas e outras espécies.

Através de um afeto positivo, a partir da cooperação, por um lado, ou através de emoções negativas, ou de disputas e carências, por outro, humanos e não-humanos compartilham, desde há milênios o mesmo espaço *social* e *natural*, se quisermos continuar nos valendo das velhas dicotomias cosmológicas. “Social” na medida em que é a partir de interdições e imposições estabelecidas e a partir de certos entendimentos, que as relações entre humanos e não-humanos conformam os hábitos relativos à alimentação, às relações de parentesco, ao vestuário, entre outras práticas e interdições nas quais os animais estão envolvidos mais diretamente. E “natural”, talvez, na medida em que a interação entre as espécies se faz para além de convenções puramente humanas, pois depende dos comportamentos relativos às possibilidades de cada espécie em interação para se realizar.

Como nos ensina Donna Haraway (2003 e 2008), na condição de humanos, *co-evoluímos* com as outras espécies que domesticamos. E, como domesticamos (ou “civilizamos”, termo comumente usado para nos referirmos à nossa própria domesticação) a nós mesmos, de acordo com a teoria da evolução, interessa-nos pouco o limite “real” (que na verdade é sobretudo teórico e metodológico) entre “natureza”, a partir da qual costuma-se observar a nossa própria animalidade²⁷⁷, e “sociedade”, um termo atualmente questionado por antropólogos atualmente

277O que poderia pressupor que o animal não é, como nós, também um “ser social” – o contrário do que percebe-se com a

como Bruno Latour²⁷⁸, Tim Ingold, Marilyn Strathern e John Peel²⁷⁹.

Entretanto, ao retratá-los como “vítimas” ou “seres indefesos”, em geral, o discurso vegetariano não empodera tanto os animais quanto gostaria. Mais do que *agente*, o animal é antes um *paciente* na esfera moral. Obviamente não se poderia esperar de um animal que cumprisse deveres morais. Nesse sentido, ele pode ser apenas paciente, ou seja, aquele que recebe a ação moral. Entretanto, no intuito de dar voz aos animais, muitos ativistas correm o risco, paradoxalmente, de os silenciarem. Infantilizados, os animais são, por vezes, tratados como seres vulneráveis, indefesos e inferiores, que *precisam* do poder humano para garantir-lhes “uma vida mais digna”. Dentro desse paradigma, por vezes questionado pelos próprios ativistas, dois exemplos ilustram a polêmica dentro do movimento de libertação animal: a prática de resgatar animais de rua e a prática de libertar (ou “devolver à natureza”) seres, outrora domesticados.

Muitos cuidadores e protetores de animais resgatam animais abandonados das ruas. Em geral, os animais recebem os cuidados adequados. No entanto, há casos em que o número de animais adotados excede a capacidade humana de manter um ambiente salubre. Assim ponderou uma vegana que ajudava na manutenção de um canil voluntariamente, preparando comida e limpando o espaço.

Rua não é lugar para animais. Mas se for levar pra um canil, dependendo das condições, eu tenho achado melhor não interferir tanto [na vida do animal]. E as vezes levar para o canil é esconder o problema [da sociedade]... (R.)

Dentro do canil os animais ficavam “escondidos”, como disse R. O mesmo discurso ouvi de protetores que reclamavam por políticas públicas. Muitas vezes taxados de “assistencialistas” por outros ativistas, indivíduos independentes, pequenos coletivos ou ONGs se estruturam para tentar resolver o problema urgente da superpopulação de animais domésticos abandonados, alguns dos quais já nasceram nas ruas. Assim, a adoção e a castração de cães e gatos se tornam práticas emergenciais, feitas por um trabalho voluntário de pessoas que, no entanto, ainda resulta em pouca diferença em relação ao número de animais adotados, pois a proliferação de animais é muito superior a tais medidas voluntárias de adoção e esterilização.

observação de muitos animais.

278Artigo intitulado *The End of the Social*, disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/node/181>> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

279Os três últimos antropólogos mencionados, debateram em 1989, sobre o tema “*The concept of society is theoretically obsolete*”, que se tornou parte de em uma coletânea organizada por Ingold (*Key debates in anthropology*), de 1996.

Alguns protetores não conseguem cuidar de tantos gatos e cachorros quanto desejam ao recolherem os bichos encontrados pela cidade. Mas “rua não é local para animais”, como mencionou uma ativista. A rua é associada ao perigo, ao descaso e à violência, impostos pelo ritmo dos carros, dos atropelamentos, da falta de políticas públicas e do anonimato entre os transeuntes.

Por outro lado, dentro de um paradigma que notei existir sobretudo entre indivíduos da cena vegana de ambientes cuja proposta de vida é permeada por ideologias libertárias, muitos veganos se perguntam: *Quem disse que ficar entre quatro paredes é melhor do que viver livre nas ruas?*, como indagou uma vegana, membro do coletivo Ativismo ABC. Outra jovem ponderou:

Tudo bem, na rua pode passar fome, frio, ser atropelado, mas às vezes é um risco preferível a viver preso.

Tais questões surgiram no “Ciclo de Debates sobre Auto-crítica do Movimento de Libertação Animal”, na casa da Lagartixa Preta, em Santo André. Um dos jovens disse que parecia-lhe preferível “viver em liberdade, nas ruas”, mesmo considerando “o risco” implicado. A questão do conflito na decisão entre a liberdade dos animais e a prática de adoção que visa acolhê-los tem como pano de fundo a questão da liberdade humana, transposta para outros animais. Altamente valorizada pelos jovens anarquistas, a rua é sinônimo de autonomia, independência e liberdade, e não simplesmente “perigo”, como para muitos protetores de animais. Homens e animais, ambos vistos como indivíduos com escolhas (direitos de ir e vir, por exemplo), liberdade para procriar, para se alimentar e para buscar seu próprio bem-estar, por si mesmo. Neste sentido, o ativismo expresso pelos jovens empodera os animais, visa dar-lhes autonomia, diferentemente de discursos costumam buscar leis de proteção (ou direitos).

Como vimos anteriormente, em relação às liberdades humanas, o direito de comer ou não a carne engendra conflitos morais. Voltemos a essa questão.

Em outro debate, um vegetariano expôs um argumento comum, que dizia respeito ao nosso poder de escolha, baseado em princípios morais e não simplesmente em desejos individuais e efêmeros:

“Se podemos não condenar estes animais a uma situação de exploração, simplesmente boicotando a compra de alimentos de origem animal, então devemos fazê-lo. Mas, se vivemos em um contexto onde não há possibilidade de escolha, como no caso dos esquimós no pólo norte, quando a alimentação é exclusivamente a pesca e caça de focas, aí sim poderia ser eticamente aceito comer carne, por sobrevivência” (F.).

Entre os “índios brasileiros”, como se falou naquele debate, não haveria supostamente esta necessidade de matar animal para comer, por exemplo, pois poder-se-ia viver do plantio. No entanto, esta colocação fez surgir outra reação: um dos jovens não considerava a caça ou a pesca em si mesmas práticas humanas condenáveis. Este e um de seus colegas, ambos veganos, achavam que o maior problema em relação à ingestão de carne era o fato de que ela implica em uma exploração típica do sistema de produção da indústria capitalista. Um deles assim disse:

Penso, mas ainda não tenho certeza sobre isso, que ingerir carne não é, em si, algo errado. Afinal, porque os índios também deveriam parar de caçar? Eles têm outra relação com os animais.

O princípio da liberdade balizava toda a discussão: somos livres para pegar os animais das ruas ou não? Os índios são livres para comê-los ou não? E, como no coletivo havia pessoas que comiam carne, para elas, a liberdade de comer era sim legítima, assim como outras das liberdades reivindicadas. Se a liberdade individual parecia ser um pressuposto compartilhado entre os membros do coletivo, a crítica ao capitalismo era outro, bastante forte.

Porque se o problema da exploração animal é, nessa perspectiva libertária, sobretudo um “problema do capitalismo”, alguém ponderou que preferiria “*comer um frango que eu mesmo sacrifiquei, que comer um tomate do supermercado*”. Esta frase, bastante polêmica e simbólica, foi proclamada, por um vegetariano que reformulou a questão sobre a morte do animal, a partir do ângulo, atualmente combatido pelos abolicionistas: comer carne não seria a questão central, nem a morte em si do animal, e sim não apoiar uma indústria exploratória (seja um matadouro, seja uma monocultura de tomates devastadora, seja o monopólio de grandes supermercados). O boicote ao “monopólio de grandes empresas” e àquilo que “destrói ecossistemas” e “explora trabalho humano e não-humano”, passaria a ser o foco de combate, e não o vegetarianismo em si, que torna-se apenas uma consequência da luta maior pela emancipação dos seres, em uma possível concepção anarquista – embora não abolicionista.

A liberdade, almejada por alguns, é inferida em relação aos desejos e “instintos” dos animais. Nesse mesmo paradigma, libertar pássaros das gaiolas é uma atitude defensável. No entanto, como me alertou um biólogo, a discussão sobre a readaptação de um pássaro “à vida livre”, precisa ser levada em conta. Libertar um indivíduo que já não sabe predar e não têm autonomia (porque fora acostumado a ser alimentado por humanos), pode significar, na verdade, condená-lo a passar fome ou a ser uma presa fácil.

Assim, certas situações práticas decorrentes da domesticação geram polêmicas na cena vegetariana, que quer reconstruir as bases de uma sociedade que, por um lado, acolha os animais com os quais compartilhamos o ambiente urbano, mas, por outro lado, respeite seus interesses e não viole seus comportamentos e suas buscas de prazer: suas liberdades.

Outro debate corriqueiro, entre os vegetarianos que adotam cachorros, é sobre a compra de ração vegetariana (*Fri Dog* é uma das marcas conhecidas), ou ainda, alimentá-los com comida que eles próprios comem (arroz com legumes, carne de soja, feijão, etc), uma vez que os cães são considerados animais onívoros, como os humanos. Mas alguns indivíduos, sobretudo não vegetarianos, consideram moralmente duvidoso impor o vegetarianismo a um animal – foi o que disse uma garota no debate.

Um dos veganos que participava do debate, ocorrido em contexto de bate-papo, na cena vegana paulistana, contestou a crítica, apontando para um argumento corriqueiro: o de que a morte de milhares de vacas e frangos para alimentar cães e gatos era contraditória com a luta pelo fim da exploração dos animais, independentemente de sua espécie. De modo que considerava especismo salvar alguns e condenar indiretamente outros, para alimentar àqueles. Já para uma vegana, que trabalhava com resgate de animais, havia limites práticos na proposta: não havia, no canil onde trabalhava, estrutura suficientemente adequada para cozinhar para dezenas de animais e nem dinheiro para comprar a ração vegetariana.

Mas, além disso, no caso dos gatos, “que são animais carnívoros”, existe, supostamente, a necessidade da ingestão de carne. Em entrevista, um ativista mencionou a mim que, se tivéssemos tecnologia suficiente para alimentar os gatos com vegetais, suprimindo os ingredientes necessários à sua dieta, deveríamos fazê-lo. Tal afirmação, seguida da ponderação “por que não?”, daquele que convida ao debate, decorre do problema filosófico que a domesticação gera, como vou aprofundar a seguir. De fato, já existem rações veganas, com proteínas artificiais, para gatos.

5.10. O problema filosófico da domesticação e a relação entre natureza e cultura

A percepção do poder da ação humana gera debates interessantes dentro da atmosfera vegetariana. Associada à noção de que podemos devastar florestas, extinguir espécies e destruir ecossistemas, há uma tentativa de estabelecer limites a tal poder. A impulsividade humana é

equilibrada, por assim dizer, por outras expressões de existência que se impõem através de uma sensação oposta, traduzida em termos de sentimento de responsabilidade quando emergem para o nível da consciência. A responsabilidade, que supõe a empatia, vincula-se a uma outra forma de satisfação, menos imediata que o prazer em expandir-se (pressuposta na prática de devastação): o cuidado com o outro (humano, não-humano, meio ambiente), um tipo de sabedoria intuitiva que transcende às ficções individuais e transpassa toda uma população, por vezes para além da própria espécie.

A domesticação da natureza engendra um problema existencial (e portanto prático) para muitos defensores dos animais: “qual o limite ético de intervenção humana sobre o ambiente?”, perguntam-se os ativistas.

O meu ponto são os direitos animais. Qual a melhor forma de respeitá-los? Qual nosso direito de intervenção? Temos o direito de domesticá-los, mesmo para propósitos benéficos? (B.)

Isso é uma coisa tão complicada, né, porque nós temos até uma dívida para com eles. Porque nós trouxemos esses animais para a nossa convivência, tiramos de seu habitat. (...) Então eu sou favorável sim a que eles fiquem com a gente, sabe? Mas que haja um respeito pelos animais. E que o poder público assuma as suas obrigações, que estão na constituição também (...), com relação a impedir praticas cruéis, com proteger os animais. Está na constituição isso. É simplesmente aplicar (...). Agora os domésticos não têm função ecológica. Isso ao meu ver não significa deixá-los sem proteção, porque eles estão dentro de uma sociedade que os tornou dependentes dos seres humanos e seria muito injusto de nossa parte simplesmente virar as costas as costas e deixar que vivam sua própria vida depois que foram domesticados. Entende? Então, minha posição sim é de acolhê-los, ainda que como refugiados, como diria Francione (risos), mas acolhê-los. (L.)

A partir do momento em que o ser humano domesticou os animais ele os privou de sua natureza e de sua liberdade (...). O gato, até onde eu sei, é um pouco mais controverso (...). Eu também não concordo com a idéia de que os gatos são animais domésticos. Eles são animais que mantêm seus instintos selvagens, que se adaptam à natureza e prosperam na natureza, diferente do cão. O cão, solto na rua, ele é um mendigo. Agora vejamos o que acontece com o gato, por exemplo, eu sempre cito o exemplo da Austrália, onde o gato foi introduzido pelos colonizadores britânicos (...). Alguns gatos escaparam do cativeiro, prosperaram e hoje são considerados problemas para a fauna local e realmente são um problema pra a fauna local. E essa é uma questão que a gente tem que levar em consideração: o impacto que o gato, que é um animal que não está mais inserido em um ecossistema, teria se a gente os libertasse. Mas o fato é que o animal gato, ele sobrevive na natureza sem a interferência humana. (B.)

O pressuposto de que “a domesticação é uma prisão”, parece ser algo mais ou menos difundido entre muitos abolicionistas. “Libertar os animais” é, para alguns, não apenas tirá-los das indústrias, dos laboratórios de pesquisa, ou dos zoológicos, mas reintroduzi-los à “natureza”

ou ao seu habitat. Existem santuários²⁸⁰ que tratam de animais resgatados, assim como ONGs e órgãos do governo que trabalham a readaptação dos animais em seus ambientes “originais”.

Nesse sentido, acolher animais e conviver com eles também torna-se um problema ético. Por “não terem um ambiente natural”, os animais domésticos, não fossem acolhidos, seriam considerados “seres sem lugar”. Mas esta é a decorrência lógica de um pensamento que, em primeiro lugar, pressupõe uma separação mais ou menos clara entre homens e o resto da natureza. Em segundo lugar, não enxerga benefícios na relação entre humanos e não-humanos: revela, ao contrário, um olhar que está acostumado a perceber somente as “explorações”, as relações de poder, e não as interações e a co-evolução (Donna Haraway, 2003) ou a relação de mutualismo entre os seres humanos e não-humanos ao longo dos milhares de anos de convivência.

Donna Haraway (2003), ao contrário, defende uma co-evolução, como já foi mencionado, resultante do processo de domesticação e exemplificada pela relação homem-cachorro. Ambos, cachorro e homem, são vistos como agentes de transformação, um sobre o outro. A antropóloga, ao invés de voltar a análise para a “falta de liberdade de escolha” dos animais tornados domésticos, por uma ação exclusivamente humana de domesticação no processo civilizatório, expõe a existência de benefícios na relação entre homens e animais ao longo dos milênios de anos de contato e de trocas: se existe uma relação de dominação (e ela é óbvia em muitas situações já descritas, nas quais animais são oprimidos por humanos), existem também cooperação, solidariedade e o aprendizado mútuo, tanto biológica (mutualismo) quanto socialmente. Mas muitos veganos não enxergam a interação entre as espécies da mesma forma:

Apesar do gato e do cão experimentarem algum tipo de benefício na relação com o ser humano, esse benefício é muito diferente, talvez, do que a gente pudesse supor o que seria esse benefício nos primeiros anos [do processo da domesticação], quando o cão era um aliado de caça, ou quando ele se aproximava das zonas urbanas para predação animais que vinham consumir o lixo do ser humano, como ratos e insetos. Hoje eles vivem em cidades pavimentadas, apartamentos, assoalho, grades, janelas, um espaço totalmente artificial que não cabe a eles. (...) Meus cachorros, que têm o hábito de cavar, hoje cavam madeira, colchão, almofada de sofá (...) A minha cadela depende de mim para se alimentar, para passear. E ela gosta muito de passar, o cão é um animal nômade, ele precisa caminhar longas distâncias. (B.)

Isso tudo é uma grande injustiça com os animais. Eu não tenho ainda certeza se a solução para isso seria a (...) extinção para esses animais, ou se haveria uma maneira de reintroduzir eles na natureza

280O Santuário das Fadas e a ASERG - Associação Santuário Ecológico Rancho dos Gnomos, são dois exemplos mais conhecidos entre os ativistas em território nacional, mas há vários outros. Em geral, um santuário acolhe animais resgatados, vítimas de abandonos e maus-tratos e muitos dos abrigados são animais selvagens.

ou mesmo se seria possível a gente não viver sendo cercado por animais. Por exemplo, os ratos (...) li (...) que esses animais são importantes para o ecossistema que o ser humano criou. As cidades são um ecossistema. (G.)

G. cita, então, o geógrafo David Harvey, que demonstra que a separação entre “ser humano” e “natureza”, não é tão rígida quanto nós supomos. Portanto, se por vezes a natureza é vista como um ambiente à parte do ambiente dos humanos, (pensamento evidenciado em falas como deveríamos *reintroduzir os animais à natureza* ou à noção de que o ambiente atual dos animais de estimação é *artificial*), deste pressuposto podem derivar duas atitudes: a acolhida dos animais ou distanciamento dos humanos em relação a eles, deixando-os interagir em reservas ecológicas (uma minimização da intervenção humana); ou a interrupção da aceleração da reprodução das vidas dos animais para consumo e para companhia de humanos²⁸¹.

No paradigma do acolhimento, *alguns* animais estão dentro da sociedade, em *nosso habitat* urbano. Esse é o caso não apenas dos domésticos cães, gatos, ou passarinhos em gaiolas e peixes em aquários (e não é preciso dizer que em geral os vegetarianos têm um sentimento de repulsa a gaiolas e a aquários), mas é ainda o caso dos animais que não vemos mais como animais (vaca, galinha, porco, peixe, quando consumidos). Poder-se-ia citar ainda os vários animais cujo ecossistema é a própria cidade, mas que não são por nós percebidos ou acolhidos, pois vivem relativamente independentemente de nós (ou independentemente de nossa consciência): inúmeros casais e famílias de pássaros, sociedades de formigas, borboletas e marimbondos, bandos subterrâneos de camundongos, baratas e uma variedade imensa de outros seres com os quais compartilhamos o ambiente urbano e que se encontram nos jardins, nas praças, nas árvores, nos esgotos, nos fios de eletricidade. O que se percebe, ao considerar os animais como “parte da natureza” e, ao mesmo tempo, a existência de diversos animais para utilização humana, é a vivência prática de uma indissociabilidade clara entre natureza e sociedade e que desafia a todo momento tais construções simbólicas.

No entanto, os animais são colocados em uma categoria distinta do resto da natureza para muitos vegetarianos. Se a linha entre animalidade e “o resto da natureza” é tão evidente quanto a que separaria sociedade e natureza, em nossa cosmologia, a lógica do direito, que pressupõe

281Os críticos ao abolicionismo teórico poderiam dizer que, se levada às últimas consequências, a lógica abolicionista chegaria a prever aquilo que os abolicionistas não almejam, ou seja, a extinção dos animais domésticos (a partir da esterilização dos animais). No entanto, apenas no plano das elucubrações teóricas isso poderia ser levado a cabo. O que vemos entre os ativistas abolicionistas é uma postura de acolhimento aos animais e a propagação de uma “cultura vegana”, na qual humanos e outros animais pudessem conviver de modo pacífico.

indivíduos mais ou menos autônomos, a reforça.

Proteger os animais outorgando-lhes direitos — ou impondo aos humanos deveres para com eles — é apenas estender a uma nova classe de seres os princípios jurídicos que regem as pessoas, sem colocar em causa de maneira fundamental a separação moderna entre natureza e sociedade. A sociedade é fonte do direito, os homens o administram, e é porque são condenadas as violências para com os humanos que as violências com relação aos animais se tornam condenáveis. Não é nada disso para numerosas sociedades pré-modernas, que, encarando os animais não como sujeitos de direito tutelado, mas como pessoas morais e sociais plenamente autônomas, se empenham tão pouco em estender-lhes sua proteção, quanto julgam desnecessário velar pelo bem-estar de vizinhos distantes. Decidir tratar a natureza com respeito e benevolência supõe que a natureza exista — e também, sem dúvida, que tenha sido primeiramente maltratada. Quando a natureza não existe sob a forma de uma esfera autônoma, a relação com os animais só pode ser diferente da nossa, e a questão sobre matar um animal só pode se colocar em termos muito distintos daqueles que nos são familiares. É isso que um desvio pela Amazônia poderia permitir estabelecer. Diferentemente do dualismo moderno que distribui humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais. (DESCOLA, 1998. p. 25)

Comparando a postura de militantes dos direitos animais com outras sensibilidades ecológicas, Descola nos esclarece que, ao invés de prescindirem da separação entre natureza e cultura, muitos defensores de tais direitos apenas reificam aquela divisão (como já mencionado no capítulo 2), ora colocando os animais na sociedade (reivindicando-lhes direitos individuais), ora classificando-os como seres “naturais” (e que, portanto, deveriam viver sem muita interferência humana). Se tutelados pelo Estado e protegidos por lei, assemelham-se a crianças, no caso dos animais já domesticados e “sem lugar” na “natureza”, em outros momentos são considerados independentes, sobretudo os “selvagens” (termo contraposto ao “doméstico”, também usado na esfera da lei), animais que deveriam ser afastados da humanidade (pois sua liberdade residiria em exercer uma “natureza original” a ser “preservada”). O pressuposto de que o contato com o humano é desastroso, se relaciona não apenas a uma consciência ecológica, mas sobretudo às percepções dos que combatem a crueldade existente para com animais em seus ativismos cotidianos.

Na prática, aquele que observa o mundo, tanto a partir de certas narrativas míticas (como a que narra nossa ancestralidade animal), quanto pela experiência que vivencia, ao mesmo tempo, a realidade “social” e “natural”, percebe a manifestação da ausência de tal dualidade, criada pela razão. A interação, que engendra as mutações e a dinâmica da vida em suas diversas formas, envolve transformações e trocas de elementos em nível molecular, celular, individual, comunitário, interespecífico, atmosférico, ambiental (e, portanto, *social*, no sentido amplo,

sugerido por Gabriel Tarde, 2007²⁸²).

5.11. Reflexões e indagações a cerca da violência, do poder e da responsabilidade humana – aprofundando o caso das rações vegetarianas para gatos.

El mundo natural es en verdad un lugar peligroso para los animales, más ahora que los humanos está invadiendo sus hábitats para explotarles y matarles por todo el mundo. Sin embargo, de manera distinta a los depredadores carnívoros que están programados para comportarse del modo en que lo hacen para sobrevivir, los seres humanos tienen muchas opciones. Podemos elegir entre el bien y el mal, la bondad y la crueldad, y tenemos para escoger una gama mucho más amplia de comida (por lo menos los afortunados). La gente que ve la violencia en el reino animal y encuentra allí una justificación para la violencia humana tienden a ver terror y crueldad en todos lados - en todos lados excepto en sus corazones (Charles Patterson²⁸³).

Poderia um carnívoro deixar de sê-lo?

Para animais domésticos carnívoros, como o gato, já existem rações veganas (*Vegecat* é um exemplo), feitas a partir de uma substância artificial que imita a taurina, um nutriente presente na carne e supostamente necessário ao gato. O paradoxo em que se vê um vegetariano que usa indiretamente vacas, frangos e porcos para alimentar cães e gatos (uma vez que os restos mortais daqueles são os ingredientes habituais da ração dos últimos), seria superado pela ração vegana.

Se os cães são onívoros, como nós, e podem ser vegetarianos, os gatos, não – ou assim afirmam veterinários. Mudar suas “naturezas” seria algo ético? Se partirmos do pressuposto de que a natureza é mutável, e não existe “uma” natureza, enquanto essência, essa pergunta perderia ainda sentido? Depende: se fizéssemos algo prejudicial à saúde desses seres alimentando-os com rações “artificiais”, nesse caso, de fato a esfera ética perpassaria na decisão, uma vez que, por mais mutável que a realidade seja, há padrões e hábitos comportamentais que não mudam sem certas destruições abruptas, mais ou menos evidentes, dependendo do caso, das circunstâncias, das intensidades das ações e intenções envolvidas. Dentro desse debate, que certa vez ocorreu virtualmente, na rede social *facebook*, J. assim se expressou:

[A]cho que a questão vai muito além da discussão nutricional dos animais. Bom, pensando em se

282Uma concepção de sociedade que prescinde, portanto, de seus opostos “natureza” ou “indivíduo”, como algo realmente indivisível e atomizado. Sociedade, em Tarde, torna-se um aglomerado, que não respeita as fronteiras que a cognição humana estabelece – pode ser, ao mesmo tempo, natural e humano (“construído pelo homem”), ou ainda, “construído” por outras intencionalidades, não-humanas (por exemplo, moleculares).

283Disponível em: <<http://www.vegetarianismo.net/liberacionanimal/entrevista-Charles-Patterson.html>>
Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

seria ético mudar a natureza dos animais para cumprir com uma segunda questão ética, de não matar uns para serem alimentos de outros, é uma questão complicada, porque (...) os animais já vêm se modificando e evoluindo junto conosco. Seus organismos já estão modificados, porque na verdade não há um "organismo natural ponto histórico zero" que deveríamos ter como referência. É claro que isso não deve ser uma justificativa para brincar de senhor do planeta e fazer com eles o que se bem entender, mas no geral penso que isso fala muito do medo do ser humano de lidar com a morte e com o lado mais carnívoro de nossa própria personalidade (quero dizer, o lado mais impiedoso, mais incisivo, mais violento)...

E um colega, por sua vez, ponderou:

Pensando mais detalhadamente aqui, eu acho que no caso dos gatos, que em sua maioria tem uma vida social além da doméstica, solucionariam essa ausência caçando por aí.

Alimentar animais domésticos com ração, uma comida que em geral não sabemos como e do que exatamente é feita, é algo bastante recente. Em geral fabricadas com restos das indústrias alimentícias, com materiais de descarte (como ossos ou carnes e gorduras que não serviriam aos humanos), além de muitos aditivos químicos, as rações não são necessariamente "saudáveis", na perspectiva vegetariana, mas correspondem a uma exigência do consumidor atual. Criou-se, através do marketing e do discurso veterinário, a necessidade de alimentar os animais de estimação com rações industriais. No entanto, há veterinários que defendem o oposto, ou seja, uma alimentação mais natural, aquela que nós próprios, humanos e os donos dos animais, consumimos. Uma bióloga, presente no debate, fez sua intervenção:

Bem, se a ração vegetariana tem todos os nutrientes necessários, eu não vejo problema em dar para o gato. Acho que comer ração ao invés de caçar o alimento é uma "mudança da natureza" maior. Mas a "natureza" não é algo fixo, está sempre mudando conforme muda o ambiente, então não é necessariamente algo ruim. Como dona de gatos, meu questionamento é: será que o gato vai gostar dessa ração? (M.)

Essa é uma pergunta que cada deveria se fazer... Uma coisa é certa nessa vida: não podemos ter garantia de que as coisas acontecerão como planejamos. Assim, o "risco" já está e sempre estará entre nós. Por isso acho que podemos na realidade escolher entre a liberdade com risco e o 'conforto aprisionado' com risco... não é? (J.)

Esse debate nos remete às questões existenciais sobre a domesticação, ou seja, sobre as responsabilidades humanas para com os outros seres e sobre as possíveis reparações humana por termos, ao longo da história, utilizados esses seres sem as devidas considerações éticas (por estarmos atualmente dependentes de alguns animais, utilizados para diversos fins, e, concomitantemente, por os termos os deixados relativamente dependentes de nós também).

Na contramão de uma lógica da liberdade, há quem suponha ser possível “um dia”, o humano controlar a predação existente na natureza, através da tecnologia. O fato de os animais “ferozes” ou “selvagens” (ou aqueles com os quais não temos um contato social) terem de ser controlados, nos indicam dois elementos, apenas até certo ponto contraditórios com a libertação animal. Em primeiro lugar, uma crença no empoderamento tecnológico humano baseado no avanço científico já constatado. Afinal, uma ciência que criou proteínas artificiais para carnívoros e que também cria métodos substitutos e alternativos aos testes em animais poderia criar outros limites para a violência? Nesse sentido, a esperança na ciência caminha junto às descobertas e criações benéficas aos animais que já existem.

Por outro lado e em segundo lugar, o empoderamento tecnológico é, como vimos, criticado por algumas ecofeministas e por movimentos pacifistas e ambientalistas conservacionistas, além dos já citados anarcoprimitivistas. Todos visualizam os desastres de ecossistemas, no ato de intervir sem limites no mundo não-humano: a extinção de seres, devido ao controle alimentar, assim como a perpetuação da dominação dos homens sobre a natureza, uma esfera “sem lei” ou ambiente sem ordenação ética. Em terceiro lugar, há ainda a crítica de jovens punks e anarquistas, também presente no ambiente vegetariano, em relação à atitude policialesca de vigiar os indivíduos, seja de que espécie for.

Além da crítica dos próprios sujeitos da cena vegana, há, por fim, a de estudiosos, como biólogos e ecólogos, que afirmam haver relacionamentos muito mais complexos e interdependentes entre os seres: um mesmo indivíduo é ora presa, ora predador. Neste sentido, o que significa se impor contra a violência? As noções de cadeia alimentar e de equilíbrio ecológico são aparentemente ignoradas por um pensamento que procura dar fim a toda e qualquer violência e não percebe que sua proposta pode ser ainda mais perniciosa do que a atitude que eles condenam (no caso, a caça, a predação). Se levarmos em consideração que o homem pode viver sem se alimentar (na perspectiva dos raros respiratorianos), ou se alimentar exclusivamente de vegetais, outros animais também poderiam? Ainda que isso fosse possível, o que “controlaria” a população de algumas espécies, supostamente controlada hoje por seus predadores?

O discurso nos indica a desconsideração sobre a profunda indissociabilidade entre todos os seres que, para existir (pelo menos atualmente pode crer-se assim) dependem uns da morte dos outros. Uma vez que as transformações (ambientais ou individuais) dependem de “fins” e de “inícios”, de mortes e de nascimentos de fenômenos (e a morte de um corpo que não mais respira

seria apenas a mais óbvia de tais manifestações da impermanência das coisas que existem), barrar as mortes de “inocentes” em ambientes “naturais” é como querer negar a própria condição da vida?

O sofrimento do outro parece ser insuportável diante dos olhos daqueles que pretendem de alguma maneira (e, não por acaso, visualiza-se a tecnologia) acabar com o sofrimento no planeta. Eis aí um elemento para se analisar, por exemplo, à luz da noção de ideal ascético (Nietzsche, 2009) ou a partir da concepção de um mal-estar ou uma má consciência, mais ou menos generalizados em nossa civilização (Freud, 1978).

O horror frente à violência física e sua condenação exige outra atitude (não por acaso vista como não violenta): a violação do ato da caça. Tal intervenção não é encarada como violenta justamente porque se crê numa possível tecnologia que barraria as “atrocidades naturais”, sem, no entanto, violentar aquele que a comete. Ou simplesmente porque tal violência visa um bem maior que aquele que destrói (em outras palavras, visa a minimização de um mal). Neste pensamento é suposto que não exista um “instinto natural” ou um “impulso” necessário de caça por parte do caçador ou, se existe, é necessário que se admita a extinção das espécies predadoras. Mas, se utilizarmos a perspectiva da interdependência e aceitarmos que somos todos, em algum grau, predadores uns dos outros, a concepção de acabar com a violência torna-se insustentável. A menos que a violência seja vista sob outra ótica, mais refinada.

Em uma perspectiva mais psicológica, podemos relacionar essa teoria nativa exposta a uma auto-negação da sensação de impotência diante da violência hoje quase incontrolada no âmbito social. Vegetarianos não precisam entrar na “selva” para sentirem-se pequenos, certas vezes: frente a um matadouro, qualquer grito vegetariano é baixo demais e, frente à indústria farmacêutica, qualquer protesto é silenciado pelo forte argumento do “progresso científico”.

Por um lado, é justamente contra uma certa ciência (associada ao “progresso”) e contra o discurso da necessidade de “abastecimento calórico da população” (pois a carne como “necessidade nutricional” é usada pela indústria alimentícia), contra vozes legitimadas pela ciência e reproduzidas hoje pela grande mídia, que os ativistas estão se colocando. Mas a vontade de verdade dos vegetarianos também faz uso da própria ciência, apropriada por nutricionistas veganos, médicos (como vimos no capítulo 2, na parte dedicada à medicina convencional ou ocidental) e outros cientistas que pesquisam métodos alternativos à vivissecção. E o próprio discurso de controle da natureza que, como vimos, pressupõe um avanço científico da tecnologia.

Veganos, em algum momento de suas vidas, tomam a consciência da violência institucionalizada, através da qual usa-se animais para diversos fins. A necessidade de revelar o que ocorre com os animais, de denunciar toda e qualquer violência chega ao ponto, nas reflexões entre os ativistas, do almejo de ultrapassar não apenas a cultura da dominação humana sobre os animais, ou a “cultura da violência”, nas palavras de pacifistas, mas a própria crueldade da *natureza*. Assim, a “crueldade natural” existente, deve ser superada, tanto quanto foi outrora a idéia de uma “harmonia natural”.

A natureza não é um ente mágico, intocável, imaculado, sagrado. Reduzindo, eu diria que a natureza é a própria liberdade: o animal poder optar. (B.)

Longe de ser algo estável, a ideia de que a natureza é “livre”, no entanto, é refutada por outros, que percebem que a liberdade dos seres moventes é sempre limitada, seja no ambiente doméstico, seja no ambiente selvagem. E quando se considera o âmbito moral, a liberdade completa também não se sustenta:

O cerne da questão não é a liberdade em si, mas o quanto a liberdade daqueles que não são agentes morais pode ser prejudicial tanto a outros pacientes morais quanto a si mesmos. Ou seja, como agentes morais e membros da espécie mais poderosa do planeta, não teríamos o dever de fazer com que eles não fossem livres para atazanar a liberdade alheia ou para agir contra os seus próprios interesses? (C.)

A noção outrora mencionada de que animais não são agentes morais, mas tão somente pacientes morais coloca ao humano (supostamente único agente moral) o dever de impedir que os animais se matem uns aos outros. Mas, em resposta a isso, algumas feministas diriam que a cultura do cuidado e a valorização do amor são muito mais potentes do que a solução do controle, que continua na lógica da dominação e também da domesticação da natureza. Assim, *civilizar* a natureza, manifesta-se de dois modos: ora impondo a ela restrições e aumentando o domínio humano sobre o mundo, ora através da atitude do cuidado.

Mas muitos que defendem o ponto de vista apresentado não compactuam nem com o feminismo e nem com as propostas mais espiritualizadas, que enxergam a natureza de modo mais holístico e a contemplam em sua riqueza contraditória, aceitando a vida (e a morte) envolvida no ciclo “natural” dos seres.

Considerações finais – uma reflexão sobre a morte

As sensibilidades são histórica, cultural e pessoalmente conformadas. Há símbolos que permanecem mais fortemente que outros na linha do tempo e transcendem barreiras culturais, impondo-nos certos problemas existenciais, mesmo que formulados de modos distintos. Seja porque estariam em inconscientes coletivos que perpassam variados grupos humanos, seja porque, para além dos símbolos, percepções cognitivas pré-simbólicas, nos assemelhem aos seres que aqui em nossa tradição chamamos “animais”. Mais que um símbolo, os animais despertam sentimentos de identificação, por um lado, e de intolerância ao diferente, por outro. Uma alteridade distante, mas também suficientemente próxima.

Talvez, se nossa cosmologia não tivesse desenvolvido um abismo (apenas sob certo ponto de vista) tão profundo entre humanos e os outros seres, e não houvesse exaltado a sacralidade da vida dos primeiros (animais humanos) em detrimento da vida de outros, nos relacionaríamos de modos diferentes com a morte de outros seres em nossa sociedade, e com a nossa própria morte. Alguns sujeitos, no mesmo movimento de apreço à vida humana, estendem a relação de evitação da morte (uma fuga da morte, sob certa ótica, talvez mais humana do que cultural, ou mais biológica do que humana) para a morte do animal. Mas até que ponto o apreço à vida se estabelece de maneira positiva para as próprias vidas, quando se une ao repúdio à morte, o outro lado de uma mesma realidade?

Por um lado, a morte dos humanos em nossa sociedade tornou-se cada vez mais ocultada, é causa de silêncio e motivo de afastamento (em geral, morre-se em hospitais, na mão de especialistas ou de voluntários, sem um preparo da família ou do próprio indivíduo para aceitar a perda, algo supostamente diferente de séculos anteriores, quando se morria no leito doméstico – Philippe Ariès, 2003²⁸⁴). Essa mesma relação com a morte parece ser transposta para a nova categoria de pessoa que o movimento político vegetariano apresenta: a morte de uma “nova” (velha) alteridade, o animal não-humano, também hoje mascarada e ocultada. Quando revelado seus procedimentos, essa morte também causa revolta e indignação em muitos sujeitos. A morte

284O prolongamento da vida, via tecnologia (medicamentos, suplementação alimentar ou aparelhos externos ao corpo), acaba por impor questões que antes não existiam, como a legitimidade da eutanásia em pacientes que sobrevivem “vegetativamente” (palavra interessante para pensar), através de máquinas que o mantém “vivo” (e o que seria ser vivo neste contexto?) e, ao mesmo tempo, reforça um mito de que, no futuro, a tecnologia vai impedir a morte, não simplesmente com aparelhos em hospitais, mas via procedimentos de clonagens (se é que em nossa cosmologia materialista o “espírito” ou a “alma” de cada um, se associaria ao seu respectivo DNA).

dos animais ocorre também em locais afastados dos muitos olhares humanos e através das mãos de profissionais: pelo trabalho precarizado de funcionários de abatedouros e de médicos em laboratórios de vivissecção²⁸⁵.

Paralelamente ao repúdio à morte, a crueldade parece causar ainda mais indignação, pois, se a morte é, em certo sentido, vista como inevitável pelo simples fato de que todos morrem um dia (embora na chave do “assassinato” e do “genocídio” não se torne mais justificável, na retórica vegetariana), a crueldade, por outro lado, é ainda mais intolerável e constatamos o esforço social em sublimá-la ou barrá-la através de leis, de éticas e de religiões diversas.

A identificação profunda demonstrada por alguns humanos por outros humanos e por não-humanos, sob os signos da compaixão, da piedade, da solidariedade e da cooperação transpassa não apenas culturas humanas, mas também as outras espécies com as quais compartilhamos nossa animalidade, essa capacidade de identificação com aquilo que é *animado*. Os exemplos observados (alguns que inclusive tornaram-se matérias de jornal e ganharam popularidade) a respeito de pombos que adotam coelhos e cachorras que amamentam tigres filhotes órfãos, podem ser pensados nessa chave da identificação para além da cognição humana. Paralelamente a tais eventos, mães humanas indígenas amamentam filhotes de pecaris ou de primatas recém-nascidos, através da doação de leite. Tais fatos nos indicam que o vínculo materno e a troca afetiva entre os seres transcende à relação entre humanos e, mais genericamente, entre seres da mesma espécie.

Tanto quanto a violência, a cooperação é mais do que humana. E mais do que animal, pois relaciona muitos tipos de seres e coisas: um recurso “natural” e “social” (ou por que não simplesmente abolir certas distinções que obscurecem, ao invés de tornarem mais clara a realidade?) de perpetuação da vida, que constitui uma cadeia (ou um ciclo) de nascimentos e

²⁸⁵Os médicos, diferentemente dos funcionários de abatedouros, acostumam-se também com a violação dos corpos humanos, dos homens de que tratam ou operam. Mas a contradição da prática se percebe no fato de a intervenção serve para salvar uns (caso de humanos) e descartar os outros (animais não-humanos vivissecionados). Tanto no caso dos funcionários de abatedouros quanto no caso de médicos, a separação rígida entre humanos e outros animais precisa ser suficientemente forte para que a ambiguidade existente não gere conflitos psicológicos. É preciso, neste sentido, uma vez percebida a semelhança (e a possibilidade de condenação moral que pode estar a ela associada), de outros recursos que evidenciem as diferenças. Ideologias que naturalizam o consumo de carne em termos como “as coisas são assim”, ou “este mal visa um bem maior” (no sentido de que o sacrifício de animais visa à saúde e à vida dos humanos), no caso de falas de médicos que evidenciam este esforço simbólico de organizar e perpetuar suas práticas. Por outro lado, a tentativa de superação da ambiguidade pode levar ao outro lado: muitos são os ex-estudantes de biologia, por exemplo, que resistem às tais prática da profissão e que, dentro da esfera profissional se engajam na luta anti-vivissecção. Conheci também médicos que lutam pelos direitos animais, divulgando a ideia dentro do ambiente médico, assim como pessoas que haviam trabalhado em açougue e posteriormente se tornaram vegetarianas.

mortes, controlados através de afetos, mecanismos biológicos e regras sociais em disputa.

Atualmente, uma das disputas é sobre a legitimidade ou, ao contrário, o caminho da abolição das atrocidades que ocorrem em locais como matadouros ou centros de vivissecção, realidades possíveis, talvez, em uma cultura que precisou, por um lado, separar rigidamente o não-humano do humano (na teoria) para desenvolver-se sem impor-se limites de usá-los, uma vez que a ética é um dos mais poderosos limites, uma vez que serve para controlar a violência entre os próprios humanos. Nesse movimento, vislumbramos como reação um crescimento dos agentes em nossa sociedade, humanos e não-humanos, o que nos impõe novos modos de fazer política, também praticados por outros movimentos sociais, libertários e ambientais.

Bibliografia

- ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003
- BECKOFF, Marc. **Minding Animals: Awareness, Emotion and Heart**. New York: Oxford University Press, 2002.
- BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: GUIDDENS, A; BECK, U. & LASCH, S. **Modernização reflexiva**. São Paulo: Editora UNESP, 1997, pp.11-71
- BENTHAM, Jeremy. Uma **Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação**. São Paulo: Abril Cultural, 1979
- BRASIL. Grupo Permanente de Trabalho Interministerial para a Redução dos Índices de Desmatamento da Amazônia Legal. **Plano de Ação para a Prevenção e Controle do Desmatamento na Amazônia Legal**. Brasília, 2004
- BOBBIO, N., MATTEUCCI, N. & PASQUIN, G. **Dicionário de Política**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- _____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Trad. Mariza Corrêa. Campinas: Papyrus, 1996.
- CAPRA, Fritjof. O Ponto de Mutação, São Paulo: Pensamento Cultirx, 1987.
- CARNEIRO, Henrique S. **Comida e sociedade: uma história da alimentação**. Rio de Janeiro: Campus, 2003
- CARVALHO, André Luis de Lima. **Além dos confins do homem: Frances Power Cobbe contra o darwinismo na controvérsia sobre a vivissecção no Reino Unido (1863-1904)**. Tese doutorado do Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ, 2010.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado - Pesquisas de Antropologia Política**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- DIAS, Juliana Vergueiro Gomes. **O Rigor da Morte: a Construção Simbólica do “Animal de Açougue” na Produção Industrial Brasileira** (Tese de Mestrado) - Unicamp, 2009.
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento; a relação com o animal na Amazônia. **Mana** 4(1), 1998, pp. 23-45.

DURKHEIM, E. & MAUSS, M. Algumas formas primitivas de classificação: contribuições para o estudo das representações coletivas (1903). In: MAUSS, M. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo, Perspectiva, 1981.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. Tradução: Ana M. Goldberger Coelho. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.

FAO – Food and Agriculture Organization, passim. Disponível em:
<<http://www.fao.org/newsroom/es/news/2006/1000448/index.html>> ou
<<http://www.fao.org/ag/magazine/0612sp1.htm>> Acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

FAVRE, David. O ganho de força dos direitos dos animais. **Revista Brasileira de Direito Animal**, v. 1, pp. 25-36, 2006.

FELIPE, Sônia. Fundamentação ética dos direitos animais – O legado de humphry primatt **Revista Brasileira de Direito Animal**, v. 1, p. 207-230, 2006.

FIDDES, Nick. **Meat: A Natural Symbol**. New York: Routledge, 1991.

FRANCIONE, G. L. **Rain without Thunder: the ideology of the animal rights movement**. Philadelphia: Temple University Press, 1996.

_____. **Introduction to Animal Rights, Your child or the dog?**, Philadelphia: Temple University Press, 2000.

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

_____. Ahimsa and Veganism. **Jain Digest**. Winter 2009, pp. 9–10.

_____. **The relationship between atheism and veganism**. Disponível em:
<<http://teleperra.pbworks.com/w/page/24208821/on%20the%20relationship%20between%20atheism%20and%20veganism%20-%20francione>> Acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

FREUD, Sigmund. **Mal-estar na Civilização**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

GEERTZ, Clifford. Ideologia como sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**, Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 2006.

GROTTANELLI, Cristiano. A carne e seus ritos. In: LANDRIN, Jean-Louis & MONTANARI, Massimo (Orgs). **História da alimentação**. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 1998

HACHE, Émilie & LATOUR, Bruno. Morality or moralism? An exercise in sensitization. **Common Knowledge** n. 2, v.16, 2010, pp. 311-330. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/106-HACHE-MORAL-GB.pdf>> Acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

HARAWAY, Donna J. **The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

_____. **When Species Meet**. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2008.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.

INGOLD, Tim. **The perceptions of environment: essays on livelihood, dwelling, and skill**. New York: Routledge, 2000.

_____. **What is animal?** London: Unwin Hyman, 1988.

_____. Humanity and animality. In: INGOLD, Tim (ed.), **Companion Encyclopedia of Anthropology**, Londres, Routledge, 1994, pp. 14-32. Tradução disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_05> Acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

INGOLD, Tim (org). **Key debates in anthropology**. London and New York: Routledge, 1996.

JASPER, James M., & NELKIN, Dorothy. **The Animal Rights Crusade: The Growth of a Moral Protest**. New York: Free Press, 1992.

JASPER, J.M. The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and around Social Movements. **Sociological Forum**, 13, 1998, pp. 397-424.

JASPER, J.M. & JANES, D. Poulsen. Recruiting strangers and friends: moral shocks and social networks in animal rights and anti-nuclear protests. **Social Problems** 42, 1995, pp. 493-512.

JURIS, Jeffrey S. **Networking Futures: the Movements against. Corporate Globalization**. Durham, N.C.: Duke University Press, 2008.

KEAN, Hilda. **Animal Rights: Political and Social Change in Britain since 1800**.

London/UK: Reaktion Books, 1998.

KNIGHT, J. (org.). **Animals in person: Cultural perspectives on human-animal intimacies**. Oxford: Berg, 2005.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos- Ensaio de Antropologia Simétrica**. Rio de Janeiro. Editora 34. 1994.

_____. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. São Paulo/Bauru: Edusc, 2004.

_____. **The end of the social**. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/node/181>>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

LEGGE, Debbi and BROOMAN, Simon. **Law Relating to Animals**. Cavendish Publishing, 1997.

LEVAI, Laerte Fernando. **Direito dos Animais**. Editora Mantiqueira, 2a. edição, Campos do Jordão: 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS. **Sociologia e Antropologia**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. A lição de sabedoria das vacas loucas. **Novos Estudos – CEBRAP**, n° 70, nov. 2004a, p 79-84.

_____. O cru e o cozido. **Mitológicas vol.1**. São Paulo, CosacNaify, 2004b.

_____. **O pensamento selvagem**. São Paulo, Ed. Nacional, 1976.

LIZOT, Jaques. Economie ou société? Quelques thèmes à propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens. **Journal de la Sociiiti des Amiricanistes**, n. 9, 1973.

MAUER, Donna. **Vegetarianism: Movement or Moment?** Philadelphia: Temple University Press, 2002.

MAUSS, M. 1974. As relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia. In: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. Noção de Pessoa. In: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MIES, Maria & SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo: teoria, crítica y perspectivas**. Barcelona:

Icaria editorial, 1997.

NACONECY, Carlos. “Bem-Estar Animal ou Libertação Animal?: Uma Análise Crítica da Argumentação AntiBem-Estarista de Gary Francione”. Palestra proferida no 12 Festival Internacional Vegano, ocorrido entre os dias 22 e 25 de julho de 2009. Disponível em <http://www.svb.org.br/12veganfestival/images/stories/pdf/Naconecy.pdf> Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

_____. Desafios Psicológicos e Estratégicos Para a Defesa Animal. Palestra proferida no III Congresso Vegetariano Brasileiro, ocorrido entre os dias 16 e 19 de setembro de 2010. Disponível em <http://www.svb.org.br/3cvb/index.php/palestrantes/85-carlos-naconecy> e www.svb.org.br/vegetarianismo Último acesso em: 21 de fevereiro de 2012.

NAGEL, Thomas. What Is It Like to Be a Bat? In: NAGEL, T. **Mortal Questions**. New York : Cambridge University Press, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RAPCHAN, Eliane Sebeika. Chimpanzés possuem cultura? Questões para a antropologia sobre um tema “bom para pensar”. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP n.1, v.48, 2005.

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

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Brasília/DF: Editora Universidade de Brasília; São Paulo/SP: Editora Ática, 1989.

RUSCHEINSKY, Aloísio. Interrogando aos atores sociais: consumo com cidadania. **Revista Brasileira Ciências Sociais**, São Paulo, n. 64, v. 22, Jun. 2007.

RYDER, Richard. All beings that feel pain deserve human rights. **The Guardian**, Londres, 6 de agosto de 2005. News, World news, Animal Welfare. Disponível em: <http://www.guardian.co.uk/uk/2005/aug/06/animalwelfare?INTCMP=SRCH>. Acesso em: 30 de abril de 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Editora Universidade de Brasília – Brasília/DF; Editora Ática – São Paulo/SP – 1989.

SAHLINS, M. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. **Sociedade afluyente original**. Disponível em:

<<http://www6.ufrgs.br/horizon/files/antropolitica/sahlins.pdf>>. Acesso em 21 de fevereiro de 2012.

SILVA, T. T. A. Crítica à herança mecanicista de utilização animal: em busca de métodos alternativos. In: Rodolfo Pamplona Filho; Nelson Cerqueira; Gilson Alves de Santana Júnior. (Org.). **Metodologia da Pesquisa em Direito**. Salvador: UFBA, 2010, v. 01, pp. 511-530.

SINGER, Peter. **Ética prática**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

SIMMEL, G. A Metrópole e a Vida Mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.), **O Fenômeno Urbano**. 4a Edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

SPIRA, Henry. Fighting to Win. In: SINGER, Peter (ed). **Defense of Animals**, New York: Basil Blackwell, 1985, pp. 194-208.

SORDI, Caetano. O animal como próximo: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais. **Cadernos IHU Ideias**, ano 9 no. 147, 2011.

SOUZA, Bruna M. Straight edges e suas relações na cidade. In: MAGNANI, J. Guilherme & SOUZA, B.M. (Orgs.) **Jovens na metrópole – etnografias de circuito de lazer, encontro e sociabilidade**. São Paulo: Ed. Tereiro Nome, 2007.

SZTYBEL, David. Animal Rights Law: Fundamentalism versus Pragmatism. **Journal for Critical Animal Studies**, n. 5, v. 1, 2007, pp. 1-37.

TARDE, Gabriel. **Monadologia e sociologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

THEODOSSOPOULOS, Dimitrios. 2005. Care, order and usefulness: the context of the human-animal relationship in a Greek island community. In: KNIGHT, J. (org.). **Animals in Person: cultural perspectives on human-animal intimacies**. Oxford: Berg, p. 15-35.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural – mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TOURAINE, A. Les mouvements sociaux. In: TOURAINE, A. **Production de la société**. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

UNEP (Report of the Working Group on the Environmental Impacts of Products and Materials to the International Panel for Sustainable Resource). **Assessing the Environmental Impacts of Consumption and Production: Priority Products and Materials**, 2010

WALTERS, Kerry S. & PORTMESS, Lisa (Orgs). **Ethical Vegetarianism: From Pythagoras to Peter Singer**. Albany: State University of New York Press, 1999.

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

WATSON, Donald. **Vegan News – Magazine of the non-dairy vegetarians**. Leicester: Ed. by Donald Watson, 1944.

WERNER, Karel. **A Popular Dictionary of Hinduism**. Richmond, Surrey: Curzon, 1994

WILLIAMS, Erin E. & DeMELLO, Margo. **Why Animals Matter**. Prometheus Books, 2007

WISE, Steven M. The modern animal rights movement. In: Encyclopedia Britannica. Disponível em: <www.britannica.com> Acesso em 21 de fevereiro de 2012.

WOLFF, Francis. Pensar o animal na antiguidade. **Cadernos de história e filosofia da Ciência**. Campinas, n.Especial, v.8, série 3, pp.9-37, jan/dez 1998.

ZAMIR, Tzachi. How Reliable is Moral Sensitivity? **Common Knowledge**, n. 2, vol.16, 2010, pp. 339-345.

Referências virtuais

alimentacaoviva.blogspot.com
veddas.blogspot.com
veganass.blogspot.com
jornalalternativonline.com.br
www.anda.jor.br
www.anandamarga.pt
www.ayurveda.com.br
www.ivu.org
www.svb.org.br
www.sentiens.net
www.britannica.com
www.peta.org
www.farmusa.org
www.sociedadevegana.org
www.planalto.gov.br
www.ipemabrazil.org.br
www.ihuonline.unisinos.br
www.unep.org
www.anima.org.ar
www.abolicionismoanimal.org.br
www.confinamentoanimal.org.br
www.verdurada.org
www.vegansociety.com
www.institutoninarosa.org.br
www.ativismoabc.org
www.midiaindependente.org
www.cahiers-antispecistes.org
www.gaepoa.org
www.ayurveda.com.br

<http://www.acessoainsight.net>

<http://www.mp.rs.gov.br>

"THE VEGAN NEWS"

(QUARTERLY MAGAZINE OF THE NON-DAIRY VEGETARIANS.)

Price 2d. (Post free 3d.)

Yearly Subscription 1/-

NO. 1.

NOVEMBER 1944.

The recent articles and letters in "The Vegetarian Messenger" on the question of the use of dairy produce have revealed very strong evidence to show that the production of these foods involves much cruel exploitation and slaughter of highly sentient life. The excuse that it is not necessary to kill in order to obtain dairy produce is untenable for those with a knowledge of livestock farming methods and of the competition which even humanitarian farmers must face if they are to remain in business.

For years many of us accepted, as lacto-vegetarians, that the flesh-food industry and the dairy produce industry were related, and that in some ways they subsidised one another. We accepted, therefore, that the case on ethical grounds for the disuse of these foods was exceptionally strong, and we hoped that sooner or later a crisis in our conscience would set us free.

That freedom has now come to us. Having followed a diet free from all animal food for periods varying from a few weeks in some cases, to many years in others, we believe our ideas and experiences are sufficiently mature to be recorded. The unquestionable cruelty associated with the production of dairy produce has made it clear that lacto-vegetarianism is but a half-way house between flesh-eating and a truly humane, civilised diet, and we think, therefore, that during our life on earth we should try to evolve sufficiently to make the 'full journey'.

We can see quite plainly that our present civilisation is built on the exploitation of animals, just as past civilisations were built on the exploitation of slaves, and we believe the spiritual destiny of man is such that in time he will view with abhorrence the idea that men once fed on the products of animals' bodies. Even though the scientific evidence may be lacking, we shrewdly suspect that the great impediment to man's moral development may be that he is a parasite of lower forms of animal life. Investigation into the non-material (vibrational) properties of foods has yet barely begun, and it is not likely that the usual materialistic methods of research will be able to help much with it. But is it not possible that as a result of eliminating all animal vibrations from our diet we may discover the way not only to really healthy cell construction but also to a degree of intuition and psychic awareness unknown at present?

A common criticism is that the time is not yet ripe for our reform. Can time ever be ripe for any reform unless it is ripened by human determination? Did Wilberforce wait for the 'ripening' of time before he commenced his fight against slavery? Did Edwin Chadwick, Lord Shaftesbury, and Charles Kingsley wait for such a non-existent moment before trying to convince the great dead weight of public opinion that clean water and bathrooms would be an improvement? If they had declared their intention to poison everybody the opposition they met could hardly have been greater. There is an obvious danger in leaving the fulfilment of our ideals to posterity, for posterity may not have our ideals. Evolution can be retrogressive as well as progressive, indeed there seems always to be a strong gravitation the wrong way unless existing standards are guarded and new visions honoured. For this reason we have formed our Group, the first of its kind, we believe, in this or any other country.

ORGANISATION OF THE GROUP.

Our 25 Members are scattered far and wide, therefore a Committee is not possible. In the absence of other volunteers I have undertaken the duties of Hon. Secretary, Hon. Treasurer, and Hon. Auditor, and if this undemocratic Constitution offends, I am open to receive suggestions of any scheme that would enable me, either intentionally or accidentally, to embezzle the Group's funds from subscriptions of a shilling a year!

The work of the Group at first will be confined to the propaganda contained in the Bulletin. Very great interest has recently been aroused by our arguments, and it seems certain that the Bulletin will be widely read. Many orders for the first four quarterly issues have already been received, and more will come when we advertise. Mr J.W. Robertson Scott, Editor of "The Countryman", has written to us - "I should be glad to hear what success you have in collecting non-dairy produce consumers. I have always felt that from the agricultural point of view the vegetarian occupies an illogical position, for just as eggs cannot be produced without killing cockerels, dairy produce cannot be economically got without the co-operation of the butcher." The clarity by which vegetarians generally are seeing this issue is well represented by the result of a recent debate arranged by the Croydon Vegetarian Society, when the motion was carried almost unanimously 'That vegetarians should aim at eliminating all dairy produce'. If we remember rightly the voting was 30 to 2.

Our Members are pronounced individualists, not easily scared by criticism, and filled with the spirit of pioneers, and one feels they will never allow their magazine to degenerate into a purely secretarial production. All are invited to subscribe something periodically to make the magazine interesting, useful, and thought provoking. Could we have a series of articles (of about 500 words) on "My Spiritual Philosophy"? Articles, letters, recipes, diet charts, health records, press cuttings, gardening hints, advice on baby culture, advertisements (free to Members), all will be welcome. Letters of criticism from those who disagree with us will also be published. This is real pioneer work, and if we co-operate fully we shall certainly see an advancement in humanitarian practice, and perhaps we shall reveal some otherwise inaccessible dietetic truths. Let us remember how very much of modern dietetic research is fostered by vested interests and performed in vivisection laboratories, and that incidentally we are still without much data concerning the merits of diets free from animal food. We know that domesticated animals to-day are almost universally diseased, therefore so long as 99.9999% of the population consume the products of these diseased bodies, how are we to measure the mischief such foods may be doing? A hundred people living strictly on a 'live' non-animal diet for a few years would furnish data of inestimable value. Government grants have been made for much less useful social work!

WANTED - A NAME.

We should all consider carefully what our Group, and our magazine, and ourselves, shall be called. 'Non-dairy' has become established as a generally understood colloquialism, but like 'non-lacto' it is too negative. Moreover it does not imply that we are opposed to the use of eggs as food. We need a name that suggests what we do eat, and if possible one that conveys the idea that even with all animal foods taboo, Nature still offers us a bewildering assortment from which to choose. 'Vegetarian' and 'Fruitarian' are already associated with societies that allow the 'fruits' (!) of cows and fowls, therefore it seems we must make a new and appropriate word. As this first issue of our periodical had to be named, I have used the title "The Vegan News". Should we adopt this, our diet will soon become known as a VEGAN diet, and we should aspire to the rank of VEGANS. Members' suggestions will be welcomed. The virtue of having a short title is best known to those of us who, as secretaries of vegetarian societies have to type or write the word vegetarian thousands of times a year!

OUR RELATIONS WITH THE LACTO-VEGETARIANS.

The object of our Group is to state a case for a reform that we think is moral, safe and logical. In doing so we shall, of course, say strongly why we condemn the use of dairy produce and eggs. In return we shall expect to be criticised. It will be no concern of ours if we fail to convert others, but we do think

it should concern them if, deep in their hearts, they know we are right. In any case, there need be no animosity between ourselves and the 'lactos'. We all accept that lacto-vegetarianism has a well appointed place in dietary evolution, and for this reason several of us spend a great deal of our time working for the lacto-vegetarian Cause. During recent years the two national vegetarian societies have devoted much space in their magazines to this question of the use of dairy produce, and we have every reason to believe they will attach importance to our work and occasionally report on it. (Before forming the Group, the suggestion was made to The Vegetarian Society that such a Section be formed as part of the Society. The suggestion was considered sympathetically by the Committee, who decided that the full energies of the Society must continue to be applied to the task of abolishing flesh-eating, and that any such Group would, therefore, be freer to act as an independent body.) The need to prove that it is possible to thrive without dairy produce is, of course, far too important for any lacto-vegetarian to ignore. To resign oneself to lacto-vegetarianism as a satisfactory solution to the diet problem is to accept a sequence of horrible farmyard and slaughter-house incidents as part of an inevitable Divine Plan. Need it be added that it would imply too accepting the spectacle of a grown man attached to the udder of a cow as a dignified and rational intention on the part of Nature!

Without making any claims to self-righteousness, we feel in a strong position to criticise lacto-vegetarianism, because the worst we can say will be but a repetition of criticism we have already levelled against ourselves. Therefore we shall express the Truth as we see it and feel it, and though our friends the lacto-vegetarians may reject our ideas if they wish, we hope they will not reject us for stating them.

CONCERNING OURSELVES.

So far as we are aware, every Member of our Group has discarded the use of dairy produce for humanitarian reasons. We are not by any means ignorant of orthodox dietetic theories, and in exercising our moral conviction we find we must refute some of these theories. We do so without fear because we feel that a moral philosophy combined with a dash of common sense is a more rational guide than theories hatched in vivisection laboratories. We will not accept that adequate nutrition need violate conscience. We question very strongly whether those dieticians who laud the praises of animal proteins have ever tried living on a sensible diet free from such proteins, and if they have not, we fail to see how they can pass useful judgment. We know that man's anatomy is unquestionably frugivorous. We know that milk drinking by adults is an absurdity never intended by Nature. We know that we are at least as well without dairy produce as we were with it. We know that 40% at least of cows are now tubercular. We know that pasteurisation enables the milk retailers to sell milk several days old. We know what happens to those who feed on the 'nourishing first-class proteins' recommended by orthodox dieticians - they nearly all die of malignant and filthy diseases. Heaven help us if our diet fails us to anything like the same degree!

Apart from saying that we are 'Quite well, thanks', we consider the time perhaps premature to make any great claims for the physiological superiority of our diet. Humbly, your Secretary is able to state that he can now cycle 230 miles in a day, whereas years ago when he stoked himself with milk and eggs he was ready for Bed and Breakfast after doing half that distance. He can also dig his allotments for ten hours a day without feeling any different next morning, but we must be careful in making claims lest the world hears of us and expects to meet eight foot rosy cheeked muscular monsters who are immune to all ills of the flesh. We may be sure that should anything so much as a pimple ever appear to mar the beauty of our physical form, it will be entirely due in the eyes of the world to our own silly fault for not eating 'proper food'. Against such a pimple the great plagues of diseases now ravaging nearly all members of civilised society (who live on 'proper food') will pass unnoticed. It is as well that we give ourselves to meet our critics! In our more reflective moments we cannot help thinking that there are greater risks in life than living on clean salads, fruits, nuts, and whole cereals. We can hardly wish to be classed as moral giants because we choose to live on a diet so obviously favouring self preservation.

Believing that some Members may wish to correspond with each other, we propose to publish in our next issue their names and addresses. Any Member preferring not to be included in the list should let me know.

We hear that a pamphlet opposing the use of milk was written 40 years ago by a Harley Street specialist. Does any Member happen to know anything of this publication?

CONCERNING THOSE NOT YET WITH US.

We agree that to eliminate all dairy produce creates personal difficulties which vary in magnitude from one individual to another. We agree also that the present is not the easiest time to make such a change, but we think that in laying the foundations of our Movement now, many will soon join us as one of their 'Peace Aims'. We know that there is particular unrest in the minds of vegetarians generally concerning the use of rennet in cheese making, and as this appears to be the most glaring inconsistency of lacto-vegetarianism, we suggest that others do as we did and eliminate cheese first. Our friend and fellow member Dugald Semple tells us he has never tasted cheese, therefore it cannot be considered as an essential 'binding agent' for body and soul! The following passages from the editorial of the current issue of "The Vegetarian News" does not, we think, allow of much argument: "Most vegetarians are doubtless aware that the use of calve's rennet in the production of cheese has always presented a problem to anyone of humane principles, necessitating as it does the killing of calves to obtain the rennet. In the supposed absence of any purely vegetarian substitute for rennet some vegetarians abstain altogether from the use of cheese, except for the simple cottage varieties, while probably the majority of vegetarians take their ration of ordinary cheese and try to forget the incidence of the calve's rennet in its making." Should moralists dissipate their energies trying to forget such things?

During the war eggs have all but vanished, and they can readily be dispensed with for good without any sense of loss if one dwells on the fact that they are for the most part nothing more than reconstituted grubs and beetles! The elimination of milk undoubtedly presents the greatest difficulty. Nut milk is a good substitute, but it does not go well in tea (therefore cut out the tea and add yet another ten years to your life!)

Those of us who have lived for long periods without dairy produce are able to give the assurance that we remain well and strong; that we enjoy our food as much as ever, and that once the new diet has been arranged the sight and smell of dairy produce is soon forgotten.

 "The incidence of disease of one kind and another continues to be a great limiting factor in milk production, besides involving loss to the farmer. Tuberculosis is one of the most intractable sources of trouble, so much so that a speaker at the Farmers' Club recently said we had made no progress in the last 40 years."

The Agricultural Correspondent,
 "The Yorkshire Post",
 18.11.44.

 "Give me a drink of whisky, I'm thirsty."
 "You should drink milk - milk makes blood."
 "But I'm not blood-thirsty."

67 Evesham Road,
 Leicester.
 November 24th, 1944.

Donald Watson.

Anexo II

Trecho retirado do Livro XV, do texto *Metamorfoses* de Ovídio, intitulado "Discurso de Pitágoras":

*"Se homens com carne mortal precisam ser alimentados,
E mastigar com dentes sangrentos o pão que respira;
O que é isso senão devorar nossos convidados,
E barbaramente reprisar os banquetes dos ciclopes?
Enquanto a Terra não só pode satisfazer suas necessidades,
Mas, pródiga em suas provisões, sustentar a luxúria;
Um banquete sem culpa administra com gosto,
E sem sangue é pródiga em satisfazer."*

Anexo III

DECRETO Nº 2.244, DE 4 DE JUNHO DE 1997

Altera dispositivos do Decreto.nº 30.691,de 29 de março de 1952, que aprovou o Regulamento da Inspeção Industrial e Sanitária de Produtos de Origem Animal, alterado pelos Decretos nº 1255, de 25 junho de 1962, nº 1.236, de 2 de setembro de 1994, e nº 1.812, de 8 de fevereiro de 1996.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA , no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV , da Constituição, e

Considerando adesão do Brasil ao Tratado de Assunção, que criou o Mercado Comum do Sul - MERCOSUL,

DECRETA:

Art 1º Os dispositivos a seguir indicados, do Decreto nº 30.691, de 29 de março de 1952, alterado pelos Decretos nº 1.255, de 25 de junho de 1962, nº 1.236, de 2 de setembro de 1994, e nº 1.812, de 8 de fevereiro de 1996, passam a vigorar com as seguintes modificações:

"Art. 135. Só é permitido o sacrifício de animais de açougue por métodos humanitários, utilizando-se de prévia insensibilização baseada em princípios científicos, seguida de imediata sangria.

§ 1º Os métodos empregados para cada espécie de animal de açougue deverão ser aprovados pelo órgão oficial competente, cujas especificações e procedimentos serão disciplinados em regulamento técnico.

§ 2º É facultado o sacrifício de bovinos de acordo com preceitos religiosos (jugulação cruenta), desde que sejam destinados ao consumo por comunidade religiosa que os requeira ou ao comércio internacional com países que façam essa exigência."

"Art. 341. Entende-se por margarina o produto gorduroso em emulsão estável com leite ou seus constituintes ou derivados e outros ingredientes, destinado à alimentação humana com cheiro e sabor característico. A gordura láctea, quando presente, não deverá exceder a 3% (m/m) do teor de lipídios totais.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico oficialmente adotado."

"Art. 519. Entende-se por leite UAT ou UHT (Ultra alta temperatura) o leite homogeneizado submetido durante 2 a 4 segundos a uma temperatura entre 130°C e 150°C mediante processo térmico de fluxo contínuo, imediatamente resfriado a uma temperatura inferior a 32°C e envasado sob condições assépticas em embalagens estéreis e hermeticamente fechadas.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 546. Entende-se por creme de leite o produto lácteo relativamente rico em gordura retirada do leite por procedimento tecnologicamente adequado, que apresenta a forma de uma emulsão de gordura em água.

Parágrafo único. Deverá ser atendida o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 547. Entende-se por creme de leite a grande de uso industrial o creme transportado em volume de um estabelecimento industrial de produtos lácteos a outro, que será processado e que não seja destinado diretamente ao consumidor final.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 568. Entende-se por manteiga o produto gorduroso obtido exclusivamente pela bateção e malaxagem, com ou sem modificação biológica do creme pasteurizado, derivado exclusivamente do leite de vaca, por processos tecnologicamente adequados. A matéria gorda da manteiga deverá estar composta exclusivamente de gordura láctea.

Parágrafo único. Devirá ser atendido o Regulamento Técnico da Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 598. Entende-se por queijo o produto fresco ou maturado que se obtém por separação parcial do soro do leite ou leite reconstituído (integral, parcial ou totalmente desnatado), ou de soros lácteos coagulados pela ação física do coalho, de enzimas específicas, de bactérias específicas, de ácidos orgânicos, isolados ou combinados, todos de qualidade apta para uso alimentar, com ou sem agregação de substâncias alimentícias e/ou especiarias e/ou condimentos, aditivos especificamente indicados, substâncias aromatizantes e matérias corantes.

§ 1º Entende-se por queijo fresco o que está pronto para o consumo logo após sua fabricação.

§ 2º Entende-se por queijo maturado o que sofreu as trocas bioquímicas e físicas necessárias e características da variedade do queijo.

§ 3º A denominação Queijo está reservada aos produtos em que a base láctea não contenha gordura e/ou proteínas de origem não láctea.

§ 4º Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 599. Entende-se por Queijo Danbo o queijo maturado que se obtém por coagulação do leite por meio do coalho e/ou outras enzimas coagulantes apropriadas, complementada ou não pela ação de bactérias lácteas específicas.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 600. Entende-se por Queijo Pategrás Sandwich o queijo maturado que se obtém por coagulação do leite por meio do coalho e/ou outras enzimas coagulantes apropriadas, complementada ou não pela ação de bactérias lácteas específicas.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 601. Entende-se por Queijo Tandil o queijo maturado que se obtém por coagulação do leite por meio do coalho e/ou outras enzimas coagulantes apropriadas, complementada ou não pela ação de bactérias lácteas específicas.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 602. Entende-se por Queijo Tybo o queijo maturado que se obtém por coagulação do leite por meio do coalho e/ou outras enzimas coagulantes apropriadas, complementada ou não pela ação de bactérias específicas.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 611. Entende-se por Queijo Processado o produto obtido por trituração, mistura, fusão e emulsão por meio de calor a agentes emulsionantes de uma ou mais variedades de queijo, com ou sem adição de outros produtos lácteos e/ou sólidos de origem láctea e ou especiarias, condimentos ou outras substâncias alimentícias na qual o, queijo constitui o ingrediente lácteo utilizado como matéria prima preponderante na base láctea.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 612. Entende-se por Requeijão o produto obtido pela fusão de massa coalhada, cozida ou não, dessorada e lavada, obtida por coagulação ácida e/ou enzimática do leite opcionalmente adicionado de creme de leite e/ou manteiga e/ou gordura anidra de leite ou butter oil. O produto poderá estar adicionado de condimentos, especiarias e/ou outras substâncias alimentícias.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 613. Entende-se por Massa para elaborar Queijo Mussarela o produto intermediário de uso industrial exclusivo, destinado à elaboração de Queijo Mussarela, que se obtém por coagulação do leite por meio de coalho e/ou outras enzimas coagulantes apropriadas, complementadas ou não por ação de bactérias lácteas específicas.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 615. Entende-se por Queijo Prato o queijo maturado que se obtém por coagulação do leite por meio de coalho e/ou outras enzimas coagulantes apropriadas, complementada ou não pela ação de bactérias lácteas específicas.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 621. Entende-se por Queijo Mussarela o queijo obtido pela filagem da massa acidificada (produto intermediário obtido por coagulação do leite por meio de coalho e/ou outras enzimas coagulantes apropriadas) complementada ou não pela ação de bactérias lácteas específicas.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 625. Entende-se por Queijo Parmesão, Queijo Parmesano, Queijo Reggiano, Queijo Reggianito e Queijo Sbrinz os queijos maturados que se obtém por coagulação do leite por meio do coalho e/ou outras enzimas coagulantes apropriadas, complementada pela ação de bactérias lácteas específicas.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 629. Entende-se por Queijo Tilsit o queijo maturado que se obtém por coagulação do leite por meio do coalho e/ou outras enzimas coagulantes apropriadas, complementada ou não pela ação de bactérias lácteas específicas.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 632. Entende-se por Queijo Ralado ou Queijos Ralados, segundo corresponda, o produto obtido por esfarelamento ou ralagem da massa de uma ou até quatro variedades de queijos de baixa e/ou média umidade apto para o consumo humano.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 659. Entende-se por Doce de Leite o produto, com ou sem adição de outras substâncias alimentícias, obtido por concentração e ação do calor a pressão normal ou reduzida do leite ou leite reconstituído, com ou sem adição de sólidos de origem láctea e/ou creme e adicionado de sacarose (parcialmente substituída ou não por monossacarídeos e/ou outros dissacarídeos).

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 661. Entende-se por Queijo em Pó o produto obtido por fusão e desidratação, mediante um processo tecnologicamente adequado, da mistura de uma ou mais variedades de queijo, com ou sem adição de outros produtos lácteos e/ou sólidos de origem láctea e/ou especiarias, condimentos ou outras substâncias alimentícias, e no qual o queijo constitui o ingrediente lácteo utilizado como matéria prima preponderante na base láctea do produto.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 662. Entende-se por Queijo Minas Frescal, o queijo fresco obtido por coagulação enzimática do leite com coalho e/ou outras enzimas coagulantes apropriadas, complementada ou não com ação de bactérias lácteas específicas.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 665. Entende-se por Leite em Pó o produto obtido por desidratação do leite de vaca integral, desnatado ou parcialmente desnatado e apto para alimentação humana, mediante processos tecnologicamente adequados.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 680. Entende-se por Gordura Anidra de Leite (ou Butteroil) o produto gorduroso obtido a partir de creme ou manteiga, pela eliminação quase total de água e sólidos não gordurosos, mediante processos tecnologicamente adequados.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identificação e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 682. Entende-se por Iogurte o produto obtido pela fermentação láctea através da ação do *Lactobacillus bulgaricus* e do *Streptococcus thermophilus* sobre o leite integral, desnatado ou padronizado.

Parágrafo único. Deverá ser atendido a padrões de identidade e qualidade específicos, oficialmente aprovados."

"Art. 757. Entende-se por Mel o produto alimentício produzido pelas abelhas melíferas a partir do néctar das flores ou das secreções procedentes de partes vivas das plantas ou de excreções de insetos sugadores de plantas, que ficam sobre partes vivas de plantas, que as abelhas recolhem, transformam, combinam com substâncias específicas próprias e deixam maturar nos favos da colméia.

Parágrafo único. Deverá ser atendido o Regulamento Técnico de Identidade e Qualidade específico, oficialmente adotado."

"Art. 795. Entende-se por rótulo toda inscrição, legenda, imagem ou toda matéria descritiva ou gráfica que esteja escrita, impressa, estampada, gravada, gravada em relevo ou litografada ou colada sobre a embalagem do alimento."

Art 2º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Art 3º Revogam-se os § 3º do art. 135, art. 136, art. 137, art. 138, art. 139, art. 342, art. 343, art. 344, art. 345, art. 346, art. 347, art. 348, art. 349, art. 350, art. 351, art. 352, art. 353, art. 354, art. 355, art. 356, art. 357, art. 358, art. 359, art. 360, art. 361, art. 362, art. 363, § 1º do art. 519, as alíneas "a" e "b" do art. 547, art. 548, art. 549, art. 550, art. 551, art. 552, art. 553, art. 555, § 1º e § 2º do art. 557, art. 558, art. 559, art. 560, art. 561, art. 562, art. 563, art. 565, art. 566, art. 567, art. 569, art. 570, art. 572, art. 573, art. 574, art. 575, art. 576, art. 577, art. 578, art. 579, art. 580, art. 582, art. 583, art. 584, art. 585, art. 586, art. 588, art. 589, art. 590, art. 591, art. 592, art. 593, art. 594, art. 595, art. 596, art. 597, alíneas "a" e "b" do art. 599, itens 1 a 4 do art. 600, itens 1 a 5 do art. 601, itens 1 a 3 do art. 606, itens 1 a 7 do art. 611, § 1º, § 2º, § 3 e § 4º do art. 611, itens 1 a 6 do art. 612, itens 1 a 7 do art. 613, § 1º e § 2º do art. 613, itens 1 a 7 do art. 615, itens 1 a 7 do art. 621, itens 1 a 7 do art. 625, itens 1 a 7 do art. 629, art. 633, art. 635, art. 636, art. 637, art. 638, art. 639, art. 640, art. 641, itens 1 e 2 do art. 659, art. 660, itens de 1 a 7 do art. 682, art. 758, art. 759, art. 760, art. 761, art. 762, art. 763, art. 764, art. 765, art. 766, art. 767, art. 768, art. 793, § 1º, 2º e 3º do art. 795, art. 798, item 3 do art. 818, e art. 825 do Decreto nº 30.691, de 29 de março de 1952.

Brasília, 4 de junho de 1997; 176º da Independência e 109º da República

FERNANDO HENRIQUE CARDOSO

Arlindo Porto

(Este texto não substitui o publicado no D.O.U. de 5.6.1997)

fonte: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1997/d2244.htm

Anexo IV

LEI Nº 11.794, DE 8 DE OUTUBRO DE 2008.

Regulamenta o inciso VII do § 1º do art. 225 da Constituição Federal, estabelecendo procedimentos para o uso científico de animais; revoga a Lei nº 6.638, de 8 de maio de 1979; e dá outras providências.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

CAPÍTULO I

DAS DISPOSIÇÕES PRELIMINARES

Art. 1º A criação e a utilização de animais em atividades de ensino e pesquisa científica, em todo o território nacional, obedece aos critérios estabelecidos nesta Lei.

§ 1º A utilização de animais em atividades educacionais fica restrita a:

I – estabelecimentos de ensino superior;

II – estabelecimentos de educação profissional técnica de nível médio da área biomédica.

§ 2º São consideradas como atividades de pesquisa científica todas aquelas relacionadas com ciência básica, ciência aplicada, desenvolvimento tecnológico, produção e controle da qualidade de drogas, medicamentos, alimentos, imunobiológicos, instrumentos, ou quaisquer outros testados em animais, conforme definido em regulamento próprio.

§ 3º Não são consideradas como atividades de pesquisa as práticas zootécnicas relacionadas à agropecuária.

Art. 2º O disposto nesta Lei aplica-se aos animais das espécies classificadas como filo **Chordata**, subfilo **Vertebrata**, observada a legislação ambiental.

Art. 3º Para as finalidades desta Lei entende-se por:

I – filo **Chordata**: animais que possuem, como características exclusivas, ao menos na fase embrionária, a presença de notocorda, fendas branquiais na faringe e tubo nervoso dorsal único;

II – subfilo **Vertebrata**: animais cordados que têm, como características exclusivas, um encéfalo grande encerrado numa caixa craniana e uma coluna vertebral;

III – experimentos: procedimentos efetuados em animais vivos, visando à elucidação de

fenômenos fisiológicos ou patológicos, mediante técnicas específicas e preestabelecidas;

IV – morte por meios humanitários: a morte de um animal em condições que envolvam, segundo as espécies, um mínimo de sofrimento físico ou mental.

Parágrafo único. Não se considera experimento:

I – a profilaxia e o tratamento veterinário do animal que deles necessite;

II – o anilhamento, a tatuagem, a marcação ou a aplicação de outro método com finalidade de identificação do animal, desde que cause apenas dor ou aflição momentânea ou dano passageiro;

III – as intervenções não-experimentais relacionadas às práticas agropecuárias.

CAPÍTULO II

DO CONSELHO NACIONAL DE CONTROLE DE EXPERIMENTAÇÃO ANIMAL – CONCEA

Art. 4º Fica criado o Conselho Nacional de Controle de Experimentação Animal – CONCEA.

Art. 5º Compete ao CONCEA:

I – formular e zelar pelo cumprimento das normas relativas à utilização humanitária de animais com finalidade de ensino e pesquisa científica;

II – credenciar instituições para criação ou utilização de animais em ensino e pesquisa científica;

III – monitorar e avaliar a introdução de técnicas alternativas que substituam a utilização de animais em ensino e pesquisa;

IV – estabelecer e rever, periodicamente, as normas para uso e cuidados com animais para ensino e pesquisa, em consonância com as convenções internacionais das quais o Brasil seja signatário;

V – estabelecer e rever, periodicamente, normas técnicas para instalação e funcionamento de centros de criação, de biotérios e de laboratórios de experimentação animal, bem como sobre as condições de trabalho em tais instalações;

VI – estabelecer e rever, periodicamente, normas para credenciamento de instituições que criem ou utilizem animais para ensino e pesquisa;

VII – manter cadastro atualizado dos procedimentos de ensino e pesquisa realizados ou em andamento no País, assim como dos pesquisadores, a partir de informações remetidas pelas Comissões de Ética no Uso de Animais - CEUAs, de que trata o art. 8º desta Lei;

VIII – apreciar e decidir recursos interpostos contra decisões das CEUAs;

IX – elaborar e submeter ao Ministro de Estado da Ciência e Tecnologia, para aprovação, o seu regimento interno;

X – assessorar o Poder Executivo a respeito das atividades de ensino e pesquisa tratadas nesta Lei.

Art. 6º O CONCEA é constituído por:

I – Plenário;

II – Câmaras Permanentes e Temporárias;

III – Secretaria-Executiva.

§ 1º As Câmaras Permanentes e Temporárias do CONCEA serão definidas no regimento interno.

§ 2º A Secretaria-Executiva é responsável pelo expediente do CONCEA e terá o apoio administrativo do Ministério da Ciência e Tecnologia.

§ 3º O CONCEA poderá valer-se de consultores **ad hoc** de reconhecida competência técnica e científica, para instruir quaisquer processos de sua pauta de trabalhos.

Art. 7º O CONCEA será presidido pelo Ministro de Estado da Ciência e Tecnologia e integrado por:

I – 1 (um) representante de cada órgão e entidade a seguir indicados:

a) Ministério da Ciência e Tecnologia;

b) Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq;

c) Ministério da Educação;

d) Ministério do Meio Ambiente;

e) Ministério da Saúde;

f) Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento;

g) Conselho de Reitores das Universidades do Brasil – CRUB;

h) Academia Brasileira de Ciências;

i) Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência;

j) Federação das Sociedades de Biologia Experimental;

l) Colégio Brasileiro de Experimentação Animal;

m) Federação Nacional da Indústria Farmacêutica;

II – 2 (dois) representantes das sociedades protetoras de animais legalmente estabelecidas no País.

§ 1º Nos seus impedimentos, o Ministro de Estado da Ciência e Tecnologia será substituído, na Presidência do CONCEA, pelo Secretário-Executivo do respectivo Ministério.

§ 2º O Presidente do CONCEA terá o voto de qualidade.

§ 3º Os membros do CONCEA não serão remunerados, sendo os serviços por eles prestados considerados, para todos os efeitos, de relevante serviço público.

CAPÍTULO III

DAS COMISSÕES DE ÉTICA NO USO DE ANIMAIS – CEUAs

Art. 8º É condição indispensável para o credenciamento das instituições com atividades de ensino ou pesquisa com animais a constituição prévia de Comissões de Ética no Uso de Animais – CEUAs.

Art. 9º As CEUAs são integradas por:

I – médicos veterinários e biólogos;

II – docentes e pesquisadores na área específica;

III – 1 (um) representante de sociedades protetoras de animais legalmente estabelecidas no País, na forma do Regulamento.

Art. 10. Compete às CEUAs:

I – cumprir e fazer cumprir, no âmbito de suas atribuições, o disposto nesta Lei e nas demais normas aplicáveis à utilização de animais para ensino e pesquisa, especialmente nas resoluções do CONCEA;

II – examinar previamente os procedimentos de ensino e pesquisa a serem realizados na instituição à qual esteja vinculada, para determinar sua compatibilidade com a legislação aplicável;

III – manter cadastro atualizado dos procedimentos de ensino e pesquisa realizados, ou em andamento, na instituição, enviando cópia ao CONCEA;

IV – manter cadastro dos pesquisadores que realizem procedimentos de ensino e pesquisa, enviando cópia ao CONCEA;

V – expedir, no âmbito de suas atribuições, certificados que se fizerem necessários perante órgãos de financiamento de pesquisa, periódicos científicos ou outros;

VI – notificar imediatamente ao CONCEA e às autoridades sanitárias a ocorrência de qualquer acidente com os animais nas instituições credenciadas, fornecendo informações que permitam ações saneadoras.

§ 1º Constatado qualquer procedimento em descumprimento às disposições desta Lei na execução de atividade de ensino e pesquisa, a respectiva CEUA determinará a paralisação de sua execução, até que a irregularidade seja sanada, sem prejuízo da aplicação de outras sanções cabíveis.

§ 2º Quando se configurar a hipótese prevista no § 1º deste artigo, a omissão da CEUA acarretará sanções à instituição, nos termos dos arts. 17 e 20 desta Lei.

§ 3º Das decisões proferidas pelas CEUAs cabe recurso, sem efeito suspensivo, ao CONCEA.

§ 4º Os membros das CEUAs responderão pelos prejuízos que, por dolo, causarem às pesquisas em andamento.

§ 5º Os membros das CEUAs estão obrigados a resguardar o segredo industrial, sob pena de responsabilidade.

CAPÍTULO IV

DAS CONDIÇÕES DE CRIAÇÃO E USO DE ANIMAIS PARA ENSINO E PESQUISA CIENTÍFICA

Art. 11. Compete ao Ministério da Ciência e Tecnologia licenciar as atividades destinadas à criação de animais, ao ensino e à pesquisa científica de que trata esta Lei.

§ 1º (VETADO)

§ 2º (VETADO)

§ 3º (VETADO)

Art. 12. A criação ou a utilização de animais para pesquisa ficam restritas, exclusivamente, às instituições credenciadas no CONCEA.

Art. 13. Qualquer instituição legalmente estabelecida em território nacional que crie ou utilize animais para ensino e pesquisa deverá requerer credenciamento no CONCEA, para uso de animais, desde que, previamente, crie a CEUA.

§ 1º A critério da instituição e mediante autorização do CONCEA, é admitida a criação de mais de uma CEUA por instituição.

§ 2º Na hipótese prevista no § 1º deste artigo, cada CEUA definirá os laboratórios de experimentação animal, biotérios e centros de criação sob seu controle.

Art. 14. O animal só poderá ser submetido às intervenções recomendadas nos protocolos dos experimentos que constituem a pesquisa ou programa de aprendizado quando, antes, durante e após o experimento, receber cuidados especiais, conforme estabelecido pelo CONCEA.

§ 1º O animal será submetido a eutanásia, sob estrita obediência às prescrições pertinentes a cada espécie, conforme as diretrizes do Ministério da Ciência e Tecnologia, sempre que, encerrado o experimento ou em qualquer de suas fases, for tecnicamente recomendado aquele procedimento ou quando ocorrer intenso sofrimento.

§ 2º Excepcionalmente, quando os animais utilizados em experiências ou demonstrações não forem submetidos a eutanásia, poderão sair do biotério após a intervenção, ouvida a respectiva CEUA quanto aos critérios vigentes de segurança, desde que destinados a pessoas idôneas ou entidades protetoras de animais devidamente legalizadas, que por eles queiram responsabilizar-se.

§ 3º Sempre que possível, as práticas de ensino deverão ser fotografadas, filmadas ou gravadas, de forma a permitir sua reprodução para ilustração de práticas futuras, evitando-se a repetição desnecessária de procedimentos didáticos com animais.

§ 4º O número de animais a serem utilizados para a execução de um projeto e o tempo de duração de cada experimento será o mínimo indispensável para produzir o resultado conclusivo, poupando-se, ao máximo, o animal de sofrimento.

§ 5º Experimentos que possam causar dor ou angústia desenvolver-se-ão sob sedação, analgesia ou anestesia adequadas.

§ 6º Experimentos cujo objetivo seja o estudo dos processos relacionados à dor e à

angústia exigem autorização específica da CEUA, em obediência a normas estabelecidas pelo CONCEA.

§ 7º É vedado o uso de bloqueadores neuromusculares ou de relaxantes musculares em substituição a substâncias sedativas, analgésicas ou anestésicas.

§ 8º É vedada a reutilização do mesmo animal depois de alcançado o objetivo principal do projeto de pesquisa.

§ 9º Em programa de ensino, sempre que forem empregados procedimentos traumáticos, vários procedimentos poderão ser realizados num mesmo animal, desde que todos sejam executados durante a vigência de um único anestésico e que o animal seja sacrificado antes de recobrar a consciência.

§ 10. Para a realização de trabalhos de criação e experimentação de animais em sistemas fechados, serão consideradas as condições e normas de segurança recomendadas pelos organismos internacionais aos quais o Brasil se vincula.

Art. 15. O CONCEA, levando em conta a relação entre o nível de sofrimento para o animal e os resultados práticos que se esperam obter, poderá restringir ou proibir experimentos que importem em elevado grau de agressão.

Art. 16. Todo projeto de pesquisa científica ou atividade de ensino será supervisionado por profissional de nível superior, graduado ou pós-graduado na área biomédica, vinculado a entidade de ensino ou pesquisa credenciada pelo CONCEA.

CAPÍTULO V

DAS PENALIDADES

Art. 17. As instituições que executem atividades reguladas por esta Lei estão sujeitas, em caso de transgressão às suas disposições e ao seu regulamento, às penalidades administrativas de:

I – advertência;

II – multa de R\$ 5.000,00 (cinco mil reais) a R\$ 20.000,00 (vinte mil reais);

III – interdição temporária;

IV – suspensão de financiamentos provenientes de fontes oficiais de crédito e fomento científico;

V – interdição definitiva.

Parágrafo único. A interdição por prazo superior a 30 (trinta) dias somente poderá ser determinada em ato do Ministro de Estado da Ciência e Tecnologia, ouvido o CONCEA.

Art. 18. Qualquer pessoa que execute de forma indevida atividades reguladas por esta Lei ou participe de procedimentos não autorizados pelo CONCEA será passível das seguintes penalidades administrativas:

I – advertência;

II – multa de R\$ 1.000,00 (mil reais) a R\$ 5.000,00 (cinco mil reais);

III – suspensão temporária;

IV – interdição definitiva para o exercício da atividade regulada nesta Lei.

Art. 19. As penalidades previstas nos arts. 17 e 18 desta Lei serão aplicadas de acordo com a gravidade da infração, os danos que dela provierem, as circunstâncias agravantes ou atenuantes e os antecedentes do infrator.

Art. 20. As sanções previstas nos arts. 17 e 18 desta Lei serão aplicadas pelo CONCEA, sem prejuízo de correspondente responsabilidade penal.

Art. 21. A fiscalização das atividades reguladas por esta Lei fica a cargo dos órgãos dos Ministérios da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, da Saúde, da Educação, da Ciência e Tecnologia e do Meio Ambiente, nas respectivas áreas de competência.

CAPÍTULO VI

DISPOSIÇÕES GERAIS E TRANSITÓRIAS

Art. 22. As instituições que criem ou utilizem animais para ensino ou pesquisa existentes no País antes da data de vigência desta Lei deverão:

I – criar a CEUA, no prazo máximo de 90 (noventa) dias, após a regulamentação referida no art. 25 desta Lei;

II – compatibilizar suas instalações físicas, no prazo máximo de 5 (cinco) anos, a partir da entrada em vigor das normas estabelecidas pelo CONCEA, com base no inciso V do **caput** do art. 5º desta Lei.

Art. 23. O CONCEA, mediante resolução, recomendará às agências de amparo e fomento à pesquisa científica o indeferimento de projetos por qualquer dos seguintes motivos:

I – que estejam sendo realizados sem a aprovação da CEUA;

II – cuja realização tenha sido suspensa pela CEUA.

Art. 24. Os recursos orçamentários necessários ao funcionamento do CONCEA serão previstos nas dotações do Ministério da Ciência e Tecnologia.

Art. 25. Esta Lei será regulamentada no prazo de 180 (cento e oitenta) dias.

Art. 26. Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 27. Revoga-se a [Lei no 6.638, de 8 de maio de 1979](#).

Brasília, 8 de outubro de 2008; 187º da Independência e 120º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Tarso Genro, Reinhold Stephanes,

José Gomes Temporão, Miguel Jorge,

Luiz Antonio Rodrigues Elias, Carlos Minc

Fonte: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11794.htm

Anexo V

DECRETO Nº 43.252, DE 22 DE JULHO DE 2004.

Regulamenta o artigo 2º da [LEI Nº 11.915](#), de 21 de maio de 2003, que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais.

O GOVERNADOR DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL, no uso da atribuição que lhe confere o artigo 82, inciso V, da Constituição do Estado,

considerando o disposto no Código Estadual de Proteção aos Animais, instituído pela [LEI Nº 11.915](#), de 21 de maio de 2003,

considerando que tal Código tem como finalidade a compatibilização e o desenvolvimento sócio-econômico com a preservação ambiental, nela incluído os animais silvestres, domésticos e os que formam a pecuária do Estado,

considerando que esses animais são merecedores de atenção especial por parte do Poder Público,

considerando ainda que é inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado o livre exercício de cultos religiosos (art. 5º, inciso VI- CF),

DECRETA:

Art. 1º - Fica regulamentado nos termos deste Decreto o artigo 2º da [LEI Nº 11.915](#), de 21 de maio de 2003, com a alteração introduzida pela [LEI Nº 12.131](#), de 22 de julho de 2004, que dispõe sobre o Código Estadual de Proteção aos Animais, para ser observado conforme o disposto abaixo.

Art. 2º - Para o exercício de cultos religiosos, cuja liturgia provém de religiões de matriz africana, somente poderão ser utilizados animais destinados à alimentação humana, sem utilização de recursos de crueldade para a sua morte.

Art. 3º - Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação, revogando-se as disposições em contrário.

PALÁCIO PIRATINI, em Porto Alegre, 22 de julho de 2004.

Fonte: <http://www.mp.rs.gov.br/ambiente/legislacao/id4773.htm>

Anexo VI

DECRETO Nº 24.645, DE 10 DE JULHO DE 1934.

Estabelece medidas de proteção aos animais

O Chefe do Govêrno Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil, usando das atribuições que lhe confere o artigo 1º do decreto n. 19.398, de 11 de novembro de 1930,

DECRETA:

Art. 1º Todos os animais existentes no País são tutelados do Estado.

Art. 2º Aquele que, em lugar público ou privado, aplicar ou fizer aplicar maus tratos aos animais, incorrerá em multa de 20\$000 a 500\$000 e na pena de prisão celular de 2 a 15 dias, quer o delinqüentes seja ou não o respectivo proprietário, sem prejuízo da ação civil que possa caber.

§ 1º A critério da autoridade que verificar a infração da presente lei, será imposta qualquer das penalidades acima estatuídas, ou ambas.

§ 2º A pena a aplicar dependerá da gravidade do delito, a juízo da autoridade.

§ 3º Os animais serão assistidos em juízo pelos representantes do Ministério Público, seus substitutos legais e pelos membros das sociedades protetoras de animais.

Art. 3º Consideram-se maus tratos:

I - praticar ato de abuso ou crueldade em qualquer animal;

II - manter animais em lugares anti-higiênicos ou que lhes impeçam a respiração, o movimento ou o descanso, ou os privem de ar ou luz;

III - obrigar animais a trabalhos excessivos ou superiores ás suas fôrças e a todo ato que resulte em sofrimento para deles obter esforços que, razoavelmente, não se lhes possam exigir senão com castigo;

IV - golpear, ferir ou mutilar, voluntariamente, qualquer órgão ou tecido de economia, exceto a castração, só para animais domésticos, ou operações outras praticadas em beneficio exclusivo do animal e as exigidas para defesa do homem, ou no interêsse da ciência;

V - abandonar animal doente, ferido, extenuado ou mutilado, bem coma deixar de ministrar-lhe tudo o que humanitariamente se lhe possa prover, inclusive assistência veterinária;

VI - não dar morte rápida, livre de sofrimentos prolongados, a todo animal cujo

exterminio seja necessário, parar consumo ou não;

VII - abater para o consumo ou fazer trabalhar os animais em período adiantado de gestação;

VIII - atrelar, no mesmo veículo, instrumento agrícola ou industrial, bovinos com equinos, com muare ou com asininos, sendo somente permitido o trabalho etc conjunto a animais da mesma espécie;

IX - atrelar animais a veículos sem os apetrechos indispensáveis, como sejam balancins, ganchos e lanças ou com arreios incompletos incomodas ou em mau estado, ou com acréscimo de acessórios que os molestem ou lhes perturbem o funcionamento do organismo;

X - utilizar, em serviço, animal cego, ferido, enfermo, fraco, extenuado ou desferrado, sendo que este último caso somente se aplica a localidade com ruas calçadas;

XI - açoitar, golpear ou castigar por qualquer forma um animal caído sob o veículo ou com ele, devendo o condutor desprendê-lo do tiro para levantar-se;

XII - descer ladeiras com veículos de tração animal sem utilização das respectivas travas, cujo uso é obrigatório;

XIII - deixar de revestir com couro ou material com idêntica qualidade de proteção as correntes atreladas aos animais de tiro;

XIV - conduzir veículo de tração animal, dirigido por condutor sentado, sem que o mesmo tenha bolaé fixa e arreios apropriados, com tesouras, pontas de guia e retranca;

XV - prender animais atrás dos veículos ou atados às caudas de outros;

XVI - fazer viajar um animal a pé, mais de 10 quilômetros, sem lhe dar descanso, ou trabalhar mais de 6 horas continuas sem lhe dar água e alimento;

XVII - conservar animais embarcados por mais de 12 horas, sem água e alimento, devendo as empresas de transportes providenciar, sabro as necessárias modificações no seu material, dentro de 12 meses a partir da publicação desta lei;

XVIII - conduzir animais, por qualquer meio de locomoção, colocados de cabeça para baixo, de mãos ou pés atados, ou de qualquer outro modo que lhes produza sofrimento;

XIX - transportar animais em cestos, gaiolas ou veículos sem as proporções necessárias ao seu tamanho e número de cabeças, e sem que o meio de condução em que estão encerrados esteja protegido por uma rede metálica ou idêntica que impeça a saída de qualquer membro da animal;

XX - encerrar em curral ou outros lugares animais em úmero tal que não lhes seja

possível moverem-se livremente, ou deixá-los sem água e alimento mais de 12 horas;

XXI - deixar sem ordenhar as vacas por mais de 24 horas, quando utilizadas na exploração do leite;

XXII - ter animais encerrados juntamente com outros que os aterrorizem ou molestem;

XXIII - ter animais destinados à venda em locais que não reúnem as condições de higiene e comodidades relativas;

XXIV - expor, nos mercados e outros locais de venda, por mais de 12 horas, aves em gaiolas; sem que se faça nestas a devida limpeza e renovação de água e alimento;

XXV - engordar aves mecanicamente;

XXVI - despelar ou depenar animais vivos ou entregá-los vivos à alimentação de outros;

XXVII. - ministrar ensino a animais com maus tratos físicos;

XXVIII - exercitar tiro ao alvo sobre patos ou qualquer animal selvagem exceto sobre os pombos, nas sociedades, clubes de caça, inscritos no Serviço de Caça e Pesca;

XXIX - realizar ou promover lutas entre animais da mesma espécie ou de espécie diferente, touradas e simulacros de touradas, ainda mesmo em lugar privado;

XXX - arrojear aves e outros animais nas casas de espetáculo e exibí-los, para tirar sortes ou realizar acrobacias;

XXXI transportar, negociar ou cair, em qualquer época do ano, aves insetívoras, pássaros canoros, beija-flores e outras aves de pequeno porte, exceção feita das autorizações Para fins científicos, consignadas em lei anterior;

Artigo 4º Só é permitida a tração animal de veículo ou instrumento agrícolas e industriais, por animais das espécies equina, bovina, muar e asinina.

Artigo 5º Nos veículos de duas rodas de tração animal é obrigatório o uso de escora ou suporte fixado por dobradiça, tanto na parte dianteira, como na traseira, por forma a evitar que, quando o veículo esteja parado, o peso da carga recaia sobre o animal. e também para os efeitos em sentido contrário, quando o peso da carga for na parte traseira do veículo.

Artigo 6º Nas cidades e povoados os veículos s tração animal terão tímpano ou outros sinais de alarme, acionáveis pelo condutor, sendo proibido o uso de guizos, chocalhos ou campainhas ligados aos arreios ou aos veículos para produzirem ruído constante.

Artigo 7º A carga, por veículo, para um determinada número de animais deverá ser fixada pelas municipalidades, obedecendo sempre ao estado das vias públicas. declives das mesmas, peso e espécie de veículo., fazendo constar nas respectivas licenças a tara e a carga útil.

Artigo 8º Consideram-se castigos violentos, sujeitos ao dôbro das penas cominadas na presente lei, castigar o animal na cabeça, baixo ventre ou pernas.

Artigo 9º Tornar-se-á efetiva a penalidade, em qualquer caso, sem prejuízo de fazer-se cessar o mau trato á custa dos declarados responsáveis.

Artigo 10. São solidariamente passíveis de multa e prisão os proprietários de animais e os que os tenham sob sua guarda ou uso, desde que consintam a seus prepostos atos não permitidos na presente lei.

Artigo 11. Em qualquer caso será legítima, para garantia da cobrança da multa ou multas, a apreensão do animal ou do veículo, ou de ambos.

Artigo 12. As penas pecuniárias serão aplicadas pela polícia ou autoridade municipal e as penas de prisão serão da alçada das autoridades judiciárias.

Artigo 13. As penas desta lei aplicar-se-ão a todo aquele que inflingir maus tratos ou eliminar um animal, sem provar que foi por êste acometida ou que se trata de animal feroz ou atacado de moléstia perigosa.

Artigo 14. A autoridade que tomar conhecimento de qualquer infração desta lei, poderá ordenar o confisco do animal ou animais, nos casos de reincidência.

§ 1º O animal, apreendido, se próprio para consumo, será entregue a instituições de beneficência, e, em caso contrário, será promovida a sua venda em benefício de instituições de assistência social;

§ 2º Se o animal apreendido fôr impróprio para o consumo e estiver em condições de não mais prestar serviços, será abatido.

Artigo 15. Em todos os casos de reincidência ou quando os maus tratos venham a determinar a morte do animal, ou produzir mutilação de qualquer dos seus órgãos ou membros, tanto a pena de multa como a de prisão serão aplicadas em dôbro.

Artigo 16. As autoridades federais, estaduais e municipais prestarão aos membros das sociedades protetoras de animais a cooperação necessária para fazer cumprir a presente lei.

Artigo 17. A palavra animal, da presente lei, compreende todo ser irracional, quadrupede ou bípede, doméstico ou selvagem, exceto os daninhos.

Artigo 18. A presente lei entrará em vigor imediatamente, independente de regulamentação.

Artigo 19. Revogam-se as disposições em contrário.

Rio de Janeiro, 10 de julho de 1934, 113º da Independência e 46º da República.

GETULIO VARGAS.

Juares do Nascimento Fernandes Tavora.

fonte: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/D24645impressao.htm

Anexo VII

LEI Nº 9.605, DE 12 DE FEVEREIRO DE 1998.

Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

CAPÍTULO I

DISPOSIÇÕES GERAIS

Art. 1º (VETADO)

Art. 2º Quem, de qualquer forma, concorre para a prática dos crimes previstos nesta Lei, incide nas penas a estes cominadas, na medida da sua culpabilidade, bem como o diretor, o administrador, o membro de conselho e de órgão técnico, o auditor, o gerente, o preposto ou mandatário de pessoa jurídica, que, sabendo da conduta criminosa de outrem, deixar de impedir a sua prática, quando podia agir para evitá-la.

Art. 3º As pessoas jurídicas serão responsabilizadas administrativa, civil e penalmente conforme o disposto nesta Lei, nos casos em que a infração seja cometida por decisão de seu representante legal ou contratual, ou de seu órgão colegiado, no interesse ou benefício da sua entidade.

Parágrafo único. A responsabilidade das pessoas jurídicas não exclui a das pessoas físicas, autoras, co-autoras ou partícipes do mesmo fato.

Art. 4º Poderá ser desconsiderada a pessoa jurídica sempre que sua personalidade for obstáculo ao ressarcimento de prejuízos causados à qualidade do meio ambiente.

Art. 5º (VETADO)

CAPÍTULO II

DA APLICAÇÃO DA PENA

Art. 6º Para imposição e gradação da penalidade, a autoridade competente observará:

I - a gravidade do fato, tendo em vista os motivos da infração e suas conseqüências para a saúde pública e para o meio ambiente;

II - os antecedentes do infrator quanto ao cumprimento da legislação de interesse ambiental;

III - a situação econômica do infrator, no caso de multa.

Art. 7º As penas restritivas de direitos são autônomas e substituem as privativas de liberdade quando:

I - tratar-se de crime culposo ou for aplicada a pena privativa de liberdade inferior a quatro anos;

II - a culpabilidade, os antecedentes, a conduta social e a personalidade do condenado, bem como os motivos e as circunstâncias do crime indicarem que a substituição seja suficiente para efeitos de reprovação e prevenção do crime.

Parágrafo único. As penas restritivas de direitos a que se refere este artigo terão a mesma duração da pena privativa de liberdade substituída.

Art. 8º As penas restritivas de direito são:

I - prestação de serviços à comunidade;

II - interdição temporária de direitos;

III - suspensão parcial ou total de atividades;

IV - prestação pecuniária;

V - recolhimento domiciliar.

Art. 9º A prestação de serviços à comunidade consiste na atribuição ao condenado de tarefas gratuitas junto a parques e jardins públicos e unidades de conservação, e, no caso de dano da coisa particular, pública ou tombada, na restauração desta, se possível.

Art. 10. As penas de interdição temporária de direito são a proibição de o condenado contratar com o Poder Público, de receber incentivos fiscais ou quaisquer outros benefícios, bem como de participar de licitações, pelo prazo de cinco anos, no caso de crimes dolosos, e de três anos, no de crimes culposos.

Art. 11. A suspensão de atividades será aplicada quando estas não estiverem obedecendo às prescrições legais.

Art. 12. A prestação pecuniária consiste no pagamento em dinheiro à vítima ou à entidade pública ou privada com fim social, de importância, fixada pelo juiz, não inferior a um salário mínimo nem superior a trezentos e sessenta salários mínimos. O valor pago será deduzido do montante de

eventual reparação civil a que for condenado o infrator.

Art. 13. O recolhimento domiciliar baseia-se na autodisciplina e senso de responsabilidade do condenado, que deverá, sem vigilância, trabalhar, freqüentar curso ou exercer atividade autorizada, permanecendo recolhido nos dias e horários de folga em residência ou em qualquer local destinado a sua moradia habitual, conforme estabelecido na sentença condenatória.

Art. 14. São circunstâncias que atenuam a pena:

I - baixo grau de instrução ou escolaridade do agente;

II - arrependimento do infrator, manifestado pela espontânea reparação do dano, ou limitação significativa da degradação ambiental causada;

III - comunicação prévia pelo agente do perigo iminente de degradação ambiental;

IV - colaboração com os agentes encarregados da vigilância e do controle ambiental.

Art. 15. São circunstâncias que agravam a pena, quando não constituem ou qualificam o crime:

I - reincidência nos crimes de natureza ambiental;

II - ter o agente cometido a infração:

a) para obter vantagem pecuniária;

b) coagindo outrem para a execução material da infração;

c) afetando ou expondo a perigo, de maneira grave, a saúde pública ou o meio ambiente;

d) concorrendo para danos à propriedade alheia;

e) atingindo áreas de unidades de conservação ou áreas sujeitas, por ato do Poder Público, a regime especial de uso;

f) atingindo áreas urbanas ou quaisquer assentamentos humanos;

g) em período de defeso à fauna;

h) em domingos ou feriados;

i) à noite;

- j) em épocas de seca ou inundações;
- l) no interior do espaço territorial especialmente protegido;
- m) com o emprego de métodos cruéis para abate ou captura de animais;
- n) mediante fraude ou abuso de confiança;
- o) mediante abuso do direito de licença, permissão ou autorização ambiental;
- p) no interesse de pessoa jurídica mantida, total ou parcialmente, por verbas públicas ou beneficiada por incentivos fiscais;
- q) atingindo espécies ameaçadas, listadas em relatórios oficiais das autoridades competentes;
- r) facilitada por funcionário público no exercício de suas funções.

Art. 16. Nos crimes previstos nesta Lei, a suspensão condicional da pena pode ser aplicada nos casos de condenação a pena privativa de liberdade não superior a três anos.

Art. 17. A verificação da reparação a que se refere o § 2º do art. 78 do Código Penal será feita mediante laudo de reparação do dano ambiental, e as condições a serem impostas pelo juiz deverão relacionar-se com a proteção ao meio ambiente.

Art. 18. A multa será calculada segundo os critérios do Código Penal; se revelar-se ineficaz, ainda que aplicada no valor máximo, poderá ser aumentada até três vezes, tendo em vista o valor da vantagem econômica auferida.

Art. 19. A perícia de constatação do dano ambiental, sempre que possível, fixará o montante do prejuízo causado para efeitos de prestação de fiança e cálculo de multa.

Parágrafo único. A perícia produzida no inquérito civil ou no juízo cível poderá ser aproveitada no processo penal, instaurando-se o contraditório.

Art. 20. A sentença penal condenatória, sempre que possível, fixará o valor mínimo para reparação dos danos causados pela infração, considerando os prejuízos sofridos pelo ofendido ou pelo meio ambiente.

Parágrafo único. Transitada em julgado a sentença condenatória, a execução poderá efetuar-se pelo valor fixado nos termos do *caput*, sem prejuízo da liquidação para apuração do dano efetivamente sofrido.

Art. 21. As penas aplicáveis isolada, cumulativa ou alternativamente às pessoas jurídicas, de

acordo com o disposto no art. 3º, são:

I - multa;

II - restritivas de direitos;

III - prestação de serviços à comunidade.

Art. 22. As penas restritivas de direitos da pessoa jurídica são:

I - suspensão parcial ou total de atividades;

II - interdição temporária de estabelecimento, obra ou atividade;

III - proibição de contratar com o Poder Público, bem como dele obter subsídios, subvenções ou doações.

§ 1º A suspensão de atividades será aplicada quando estas não estiverem obedecendo às disposições legais ou regulamentares, relativas à proteção do meio ambiente.

§ 2º A interdição será aplicada quando o estabelecimento, obra ou atividade estiver funcionando sem a devida autorização, ou em desacordo com a concedida, ou com violação de disposição legal ou regulamentar.

§ 3º A proibição de contratar com o Poder Público e dele obter subsídios, subvenções ou doações não poderá exceder o prazo de dez anos.

Art. 23. A prestação de serviços à comunidade pela pessoa jurídica consistirá em:

I - custeio de programas e de projetos ambientais;

II - execução de obras de recuperação de áreas degradadas;

III - manutenção de espaços públicos;

IV - contribuições a entidades ambientais ou culturais públicas.

Art. 24. A pessoa jurídica constituída ou utilizada, preponderantemente, com o fim de permitir, facilitar ou ocultar a prática de crime definido nesta Lei terá decretada sua liquidação forçada, seu patrimônio será considerado instrumento do crime e como tal perdido em favor do Fundo Penitenciário Nacional.

CAPÍTULO III

DA APREENSÃO DO PRODUTO E DO INSTRUMENTO DE INFRAÇÃO

ADMINISTRATIVA OU DE CRIME

Art. 25. Verificada a infração, serão apreendidos seus produtos e instrumentos, lavrando-se os respectivos autos.

§ 1º Os animais serão libertados em seu *habitat* ou entregues a jardins zoológicos, fundações ou entidades assemelhadas, desde que fiquem sob a responsabilidade de técnicos habilitados.

§ 2º Tratando-se de produtos perecíveis ou madeiras, serão estes avaliados e doados a instituições científicas, hospitalares, penais e outras com fins beneficentes.

§ 3º Os produtos e subprodutos da fauna não perecíveis serão destruídos ou doados a instituições científicas, culturais ou educacionais.

§ 4º Os instrumentos utilizados na prática da infração serão vendidos, garantida a sua descaracterização por meio da reciclagem.

CAPÍTULO IV

DA AÇÃO E DO PROCESSO PENAL

Art. 26. Nas infrações penais previstas nesta Lei, a ação penal é pública incondicionada.

Parágrafo único. (VETADO)

Art. 27. Nos crimes ambientais de menor potencial ofensivo, a proposta de aplicação imediata de pena restritiva de direitos ou multa, prevista no art. 76 da Lei nº 9.099, de 26 de setembro de 1995, somente poderá ser formulada desde que tenha havido a prévia composição do dano ambiental, de que trata o art. 74 da mesma lei, salvo em caso de comprovada impossibilidade.

Art. 28. As disposições do art. 89 da Lei nº 9.099, de 26 de setembro de 1995, aplicam-se aos crimes de menor potencial ofensivo definidos nesta Lei, com as seguintes modificações:

I - a declaração de extinção de punibilidade, de que trata o § 5º do artigo referido no *caput*, dependerá de laudo de constatação de reparação do dano ambiental, ressalvada a impossibilidade prevista no inciso I do § 1º do mesmo artigo;

II - na hipótese de o laudo de constatação comprovar não ter sido completa a reparação, o prazo de suspensão do processo será prorrogado, até o período máximo previsto no artigo referido no *caput*, acrescido de mais um ano, com suspensão do prazo da prescrição;

III - no período de prorrogação, não se aplicarão as condições dos incisos II, III e IV do § 1º do artigo mencionado no *caput*;

IV - findo o prazo de prorrogação, proceder-se-á à lavratura de novo laudo de constatação de reparação do dano ambiental, podendo, conforme seu resultado, ser novamente prorrogado o período de suspensão, até o máximo previsto no inciso II deste artigo, observado o disposto no inciso III;

V - esgotado o prazo máximo de prorrogação, a declaração de extinção de punibilidade dependerá de laudo de constatação que comprove ter o acusado tomado as providências necessárias à reparação integral do dano.

CAPÍTULO V

DOS CRIMES CONTRA O MEIO AMBIENTE

Seção I

Dos Crimes contra a Fauna

Art. 29. Matar, perseguir, caçar, apanhar, utilizar espécimes da fauna silvestre, nativos ou em rota migratória, sem a devida permissão, licença ou autorização da autoridade competente, ou em desacordo com a obtida:

Pena - detenção de seis meses a um ano, e multa.

§ 1º Incorre nas mesmas penas:

I - quem impede a procriação da fauna, sem licença, autorização ou em desacordo com a obtida;

II - quem modifica, danifica ou destrói ninho, abrigo ou criadouro natural;

III - quem vende, expõe à venda, exporta ou adquire, guarda, tem em cativeiro ou depósito, utiliza ou transporta ovos, larvas ou espécimes da fauna silvestre, nativa ou em rota migratória, bem como produtos e objetos dela oriundos, provenientes de criadouros não autorizados ou sem a devida permissão, licença ou autorização da autoridade competente.

§ 2º No caso de guarda doméstica de espécie silvestre não considerada ameaçada de extinção, pode o juiz, considerando as circunstâncias, deixar de aplicar a pena.

§ 3º São espécimes da fauna silvestre todos aqueles pertencentes às espécies nativas, migratórias e quaisquer outras, aquáticas ou terrestres, que tenham todo ou parte de seu ciclo de vida ocorrendo dentro dos limites do território brasileiro, ou águas jurisdicionais brasileiras.

§ 4º A pena é aumentada de metade, se o crime é praticado:

I - contra espécie rara ou considerada ameaçada de extinção, ainda que somente no local da infração;

II - em período proibido à caça;

III - durante a noite;

IV - com abuso de licença;

V - em unidade de conservação;

VI - com emprego de métodos ou instrumentos capazes de provocar destruição em massa.

§ 5º A pena é aumentada até o triplo, se o crime decorre do exercício de caça profissional.

§ 6º As disposições deste artigo não se aplicam aos atos de pesca.

Art. 30. Exportar para o exterior peles e couros de anfíbios e répteis em bruto, sem a autorização da autoridade ambiental competente:

Pena - reclusão, de um a três anos, e multa.

Art. 31. Introduzir espécime animal no País, sem parecer técnico oficial favorável e licença expedida por autoridade competente:

Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa.

Art. 32. Praticar ato de abuso, maus-tratos, ferir ou mutilar animais silvestres, domésticos ou domesticados, nativos ou exóticos:

Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa.

§ 1º Incorre nas mesmas penas quem realiza experiência dolorosa ou cruel em animal vivo, ainda que para fins didáticos ou científicos, quando existirem recursos alternativos.

§ 2º A pena é aumentada de um sexto a um terço, se ocorre morte do animal.

Art. 33. Provocar, pela emissão de efluentes ou carreamento de materiais, o perecimento de espécimes da fauna aquática existentes em rios, lagos, açudes, lagoas, baías ou águas jurisdicionais brasileiras:

Pena - detenção, de um a três anos, ou multa, ou ambas cumulativamente.

Parágrafo único. Incorre nas mesmas penas:

I - quem causa degradação em viveiros, açudes ou estações de aquicultura de domínio público;

II - quem explora campos naturais de invertebrados aquáticos e algas, sem licença, permissão ou autorização da autoridade competente;

III - quem fundeia embarcações ou lança detritos de qualquer natureza sobre bancos de moluscos ou corais, devidamente demarcados em carta náutica.

Art. 34. Pescar em período no qual a pesca seja proibida ou em lugares interditados por órgão competente:

Pena - detenção de um ano a três anos ou multa, ou ambas as penas cumulativamente.

Parágrafo único. Incorre nas mesmas penas quem:

I - pesca espécies que devam ser preservadas ou espécimes com tamanhos inferiores aos permitidos;

II - pesca quantidades superiores às permitidas, ou mediante a utilização de aparelhos, petrechos, técnicas e métodos não permitidos;

III - transporta, comercializa, beneficia ou industrializa espécimes provenientes da coleta, apanha e pesca proibidas.

Art. 35. Pescar mediante a utilização de:

I - explosivos ou substâncias que, em contato com a água, produzam efeito semelhante;

II - substâncias tóxicas, ou outro meio proibido pela autoridade competente:

Pena - reclusão de um ano a cinco anos.

Art. 36. Para os efeitos desta Lei, considera-se pesca todo ato tendente a retirar, extrair, coletar, apanhar, apreender ou capturar espécimes dos grupos dos peixes, crustáceos, moluscos e vegetais hidróbios, suscetíveis ou não de aproveitamento econômico, ressalvadas as espécies ameaçadas de extinção, constantes nas listas oficiais da fauna e da flora.

Art. 37. Não é crime o abate de animal, quando realizado:

I - em estado de necessidade, para saciar a fome do agente ou de sua família;

II - para proteger lavouras, pomares e rebanhos da ação predatória ou destruidora de animais, desde que legal e expressamente autorizado pela autoridade competente;

III – (VETADO)

IV - por ser nocivo o animal, desde que assim caracterizado pelo órgão competente.

Seção II

Dos Crimes contra a Flora

Art. 38. Destruir ou danificar floresta considerada de preservação permanente, mesmo que em formação, ou utilizá-la com infringência das normas de proteção:

Pena - detenção, de um a três anos, ou multa, ou ambas as penas cumulativamente.

Parágrafo único. Se o crime for culposo, a pena será reduzida à metade.

Art. 38-A. Destruir ou danificar vegetação primária ou secundária, em estágio avançado ou médio de regeneração, do Bioma Mata Atlântica, ou utilizá-la com infringência das normas de proteção: (Incluído pela Lei nº 11.428, de 2006).

Pena - detenção, de 1 (um) a 3 (três) anos, ou multa, ou ambas as penas cumulativamente. (Incluído pela Lei nº 11.428, de 2006).

Parágrafo único. Se o crime for culposo, a pena será reduzida à metade. (Incluído pela Lei nº 11.428, de 2006).

Art. 39. Cortar árvores em floresta considerada de preservação permanente, sem permissão da autoridade competente:

Pena - detenção, de um a três anos, ou multa, ou ambas as penas cumulativamente.

Art. 40. Causar dano direto ou indireto às Unidades de Conservação e às áreas de que trata o art. 27 do Decreto nº 99.274, de 6 de junho de 1990, independentemente de sua localização:

~~Art. 40.~~ (VETADO) (Redação dada pela Lei nº 9.985, de 18.7.2000)

Pena - reclusão, de um a cinco anos.

~~§ 1º Entende-se por Unidades de Conservação as Reservas Biológicas, Reservas Ecológicas,~~

~~Estações Ecológicas, Parques Nacionais, Estaduais e Municipais, Florestas Nacionais, Estaduais e Municipais, Áreas de Proteção Ambiental, Áreas de Relevante Interesse Ecológico e Reservas Extrativistas ou outras a serem criadas pelo Poder Público.~~

§ 1º Entende-se por Unidades de Conservação de Proteção Integral as Estações Ecológicas, as Reservas Biológicas, os Parques Nacionais, os Monumentos Naturais e os Refúgios de Vida Silvestre. [\(Redação dada pela Lei nº 9.985, de 18.7.2000\)](#)

~~§ 2º A ocorrência de dano afetando espécies ameaçadas de extinção no interior das Unidades de Conservação será considerada circunstância agravante para a fixação da pena.~~

§ 2º A ocorrência de dano afetando espécies ameaçadas de extinção no interior das Unidades de Conservação de Proteção Integral será considerada circunstância agravante para a fixação da pena. [\(Redação dada pela Lei nº 9.985, de 18.7.2000\)](#)

§ 3º Se o crime for culposo, a pena será reduzida à metade.

Art. 40-A. [\(VETADO\) \(Artigo incluído pela Lei nº 9.985, de 18.7.2000\)](#)

§ 1º Entende-se por Unidades de Conservação de Uso Sustentável as Áreas de Proteção Ambiental, as Áreas de Relevante Interesse Ecológico, as Florestas Nacionais, as Reservas Extrativistas, as Reservas de Fauna, as Reservas de Desenvolvimento Sustentável e as Reservas Particulares do Patrimônio Natural. [\(Parágrafo incluído pela Lei nº 9.985, de 18.7.2000\)](#)

§ 2º A ocorrência de dano afetando espécies ameaçadas de extinção no interior das Unidades de Conservação de Uso Sustentável será considerada circunstância agravante para a fixação da pena. [\(Parágrafo incluído pela Lei nº 9.985, de 18.7.2000\)](#)

§ 3º Se o crime for culposo, a pena será reduzida à metade. [\(Parágrafo incluído pela Lei nº 9.985, de 18.7.2000\)](#)

Art. 41. Provocar incêndio em mata ou floresta:

Pena - reclusão, de dois a quatro anos, e multa.

Parágrafo único. Se o crime é culposo, a pena é de detenção de seis meses a um ano, e multa.

Art. 42. Fabricar, vender, transportar ou soltar balões que possam provocar incêndios nas florestas e demais formas de vegetação, em áreas urbanas ou qualquer tipo de assentamento humano:

Pena - detenção de um a três anos ou multa, ou ambas as penas cumulativamente.

Art. 43. (VETADO)

Art. 44. Extrair de florestas de domínio público ou consideradas de preservação permanente, sem prévia autorização, pedra, areia, cal ou qualquer espécie de minerais:

Pena - detenção, de seis meses a um ano, e multa.

Art. 45. Cortar ou transformar em carvão madeira de lei, assim classificada por ato do Poder Público, para fins industriais, energéticos ou para qualquer outra exploração, econômica ou não, em desacordo com as determinações legais:

Pena - reclusão, de um a dois anos, e multa.

Art. 46. Receber ou adquirir, para fins comerciais ou industriais, madeira, lenha, carvão e outros produtos de origem vegetal, sem exigir a exibição de licença do vendedor, outorgada pela autoridade competente, e sem munir-se da via que deverá acompanhar o produto até final beneficiamento:

Pena - detenção, de seis meses a um ano, e multa.

Parágrafo único. Incorre nas mesmas penas quem vende, expõe à venda, tem em depósito, transporta ou guarda madeira, lenha, carvão e outros produtos de origem vegetal, sem licença válida para todo o tempo da viagem ou do armazenamento, outorgada pela autoridade competente.

Art. 47. (VETADO)

Art. 48. Impedir ou dificultar a regeneração natural de florestas e demais formas de vegetação:

Pena - detenção, de seis meses a um ano, e multa.

Art. 49. Destruir, danificar, lesar ou maltratar, por qualquer modo ou meio, plantas de ornamentação de logradouros públicos ou em propriedade privada alheia:

Pena - detenção, de três meses a um ano, ou multa, ou ambas as penas cumulativamente.

Parágrafo único. No crime culposo, a pena é de um a seis meses, ou multa.

Art. 50. Destruir ou danificar florestas nativas ou plantadas ou vegetação fixadora de dunas, protetora de mangues, objeto de especial preservação:

Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa.

Art. 50-A. Desmatar, explorar economicamente ou degradar floresta, plantada ou nativa, em terras de domínio público ou devolutas, sem autorização do órgão competente: [\(Incluído pela Lei nº 11.284, de 2006\)](#)

Pena - reclusão de 2 (dois) a 4 (quatro) anos e multa. [\(Incluído pela Lei nº 11.284, de 2006\)](#)

§ 1º Não é crime a conduta praticada quando necessária à subsistência imediata pessoal do agente ou de sua família. [\(Incluído pela Lei nº 11.284, de 2006\)](#)

§ 2º Se a área explorada for superior a 1.000 ha (mil hectares), a pena será aumentada de 1 (um) ano por milhar de hectare. [\(Incluído pela Lei nº 11.284, de 2006\)](#)

Art. 51. Comercializar motosserra ou utilizá-la em florestas e nas demais formas de vegetação, sem licença ou registro da autoridade competente:

Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa.

Art. 52. Penetrar em Unidades de Conservação conduzindo substâncias ou instrumentos próprios para caça ou para exploração de produtos ou subprodutos florestais, sem licença da autoridade competente:

Pena - detenção, de seis meses a um ano, e multa.

Art. 53. Nos crimes previstos nesta Seção, a pena é aumentada de um sexto a um terço se:

I - do fato resulta a diminuição de águas naturais, a erosão do solo ou a modificação do regime climático;

II - o crime é cometido:

a) no período de queda das sementes;

b) no período de formação de vegetações;

c) contra espécies raras ou ameaçadas de extinção, ainda que a ameaça ocorra somente no local da infração;

d) em época de seca ou inundação;

e) durante a noite, em domingo ou feriado.

Seção III

Da Poluição e outros Crimes Ambientais

Art. 54. Causar poluição de qualquer natureza em níveis tais que resultem ou possam resultar em danos à saúde humana, ou que provoquem a mortandade de animais ou a destruição significativa da flora:

Pena - reclusão, de um a quatro anos, e multa.

§ 1º Se o crime é culposo:

Pena - detenção, de seis meses a um ano, e multa.

§ 2º Se o crime:

I - tornar uma área, urbana ou rural, imprópria para a ocupação humana;

II - causar poluição atmosférica que provoque a retirada, ainda que momentânea, dos habitantes das áreas afetadas, ou que cause danos diretos à saúde da população;

III - causar poluição hídrica que torne necessária a interrupção do abastecimento público de água de uma comunidade;

IV - dificultar ou impedir o uso público das praias;

V - ocorrer por lançamento de resíduos sólidos, líquidos ou gasosos, ou detritos, óleos ou substâncias oleosas, em desacordo com as exigências estabelecidas em leis ou regulamentos:

Pena - reclusão, de um a cinco anos.

§ 3º Incorre nas mesmas penas previstas no parágrafo anterior quem deixar de adotar, quando assim o exigir a autoridade competente, medidas de precaução em caso de risco de dano ambiental grave ou irreversível.

Art. 55. Executar pesquisa, lavra ou extração de recursos minerais sem a competente autorização, permissão, concessão ou licença, ou em desacordo com a obtida:

Pena - detenção, de seis meses a um ano, e multa.

Parágrafo único. Nas mesmas penas incorre quem deixa de recuperar a área pesquisada ou explorada, nos termos da autorização, permissão, licença, concessão ou determinação do órgão competente.

Art. 56. Produzir, processar, embalar, importar, exportar, comercializar, fornecer, transportar, armazenar, guardar, ter em depósito ou usar produto ou substância tóxica, perigosa ou nociva à saúde humana ou ao meio ambiente, em desacordo com as exigências estabelecidas em leis ou

nos seus regulamentos:

Pena - reclusão, de um a quatro anos, e multa.

~~§ 1º Nas mesmas penas incorre quem abandona os produtos ou substâncias referidos no caput, ou os utiliza em desacordo com as normas de segurança.~~

§ 1º Nas mesmas penas incorre quem: [\(Redação dada pela Lei nº 12.305, de 2010\)](#)

I - abandona os produtos ou substâncias referidos no **caput** ou os utiliza em desacordo com as normas ambientais ou de segurança; [\(Incluído pela Lei nº 12.305, de 2010\)](#)

II - manipula, acondiciona, armazena, coleta, transporta, reutiliza, recicla ou dá destinação final a resíduos perigosos de forma diversa da estabelecida em lei ou regulamento. [\(Incluído pela Lei nº 12.305, de 2010\)](#)

§ 2º Se o produto ou a substância for nuclear ou radioativa, a pena é aumentada de um sexto a um terço.

§ 3º Se o crime é culposo:

Pena - detenção, de seis meses a um ano, e multa.

Art. 57. [\(VETADO\)](#)

Art. 58. Nos crimes dolosos previstos nesta Seção, as penas serão aumentadas:

I - de um sexto a um terço, se resulta dano irreversível à flora ou ao meio ambiente em geral;

II - de um terço até a metade, se resulta lesão corporal de natureza grave em outrem;

III - até o dobro, se resultar a morte de outrem.

Parágrafo único. As penalidades previstas neste artigo somente serão aplicadas se do fato não resultar crime mais grave.

Art. 59. [\(VETADO\)](#)

Art. 60. Construir, reformar, ampliar, instalar ou fazer funcionar, em qualquer parte do território nacional, estabelecimentos, obras ou serviços potencialmente poluidores, sem licença ou autorização dos órgãos ambientais competentes, ou contrariando as normas legais e regulamentares pertinentes:

Pena - detenção, de um a seis meses, ou multa, ou ambas as penas cumulativamente.

Art. 61. Disseminar doença ou praga ou espécies que possam causar dano à agricultura, à pecuária, à fauna, à flora ou aos ecossistemas:

Pena - reclusão, de um a quatro anos, e multa.

Seção IV

Dos Crimes contra o Ordenamento Urbano e o Patrimônio Cultural

Art. 62. Destruir, inutilizar ou deteriorar:

I - bem especialmente protegido por lei, ato administrativo ou decisão judicial;

II - arquivo, registro, museu, biblioteca, pinacoteca, instalação científica ou similar protegido por lei, ato administrativo ou decisão judicial:

Pena - reclusão, de um a três anos, e multa.

Parágrafo único. Se o crime for culposos, a pena é de seis meses a um ano de detenção, sem prejuízo da multa.

Art. 63. Alterar o aspecto ou estrutura de edificação ou local especialmente protegido por lei, ato administrativo ou decisão judicial, em razão de seu valor paisagístico, ecológico, turístico, artístico, histórico, cultural, religioso, arqueológico, etnográfico ou monumental, sem autorização da autoridade competente ou em desacordo com a concedida:

Pena - reclusão, de um a três anos, e multa.

Art. 64. Promover construção em solo não edificável, ou no seu entorno, assim considerado em razão de seu valor paisagístico, ecológico, artístico, turístico, histórico, cultural, religioso, arqueológico, etnográfico ou monumental, sem autorização da autoridade competente ou em desacordo com a concedida:

Pena - detenção, de seis meses a um ano, e multa.

~~Art. 65. Pichar, grafitar ou por outro meio conspurcar edificação ou monumento urbano:~~

Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa.

Parágrafo único. Se o ato for realizado em monumento ou coisa tombada em virtude do seu valor artístico, arqueológico ou histórico, a pena é de seis meses a um ano de detenção, e multa.

Art. 65. Pichar ou por outro meio conspurcar edificação ou monumento urbano: [\(Redação dada pela Lei nº 12.408, de 2011\)](#)

Pena - detenção, de 3 (três) meses a 1 (um) ano, e multa. [\(Redação dada pela Lei nº 12.408, de 2011\)](#)

§ 1º Se o ato for realizado em monumento ou coisa tombada em virtude do seu valor artístico, arqueológico ou histórico, a pena é de 6 (seis) meses a 1 (um) ano de detenção e multa. [\(Renumerado do parágrafo único pela Lei nº 12.408, de 2011\)](#)

§ 2º Não constitui crime a prática de grafite realizada com o objetivo de valorizar o patrimônio público ou privado mediante manifestação artística, desde que consentida pelo proprietário e, quando couber, pelo locatário ou arrendatário do bem privado e, no caso de bem público, com a autorização do órgão competente e a observância das posturas municipais e das normas editadas pelos órgãos governamentais responsáveis pela preservação e conservação do patrimônio histórico e artístico nacional. [\(Incluído pela Lei nº 12.408, de 2011\)](#)

Seção V

Dos Crimes contra a Administração Ambiental

Art. 66. Fazer o funcionário público afirmação falsa ou enganosa, omitir a verdade, sonegar informações ou dados técnico-científicos em procedimentos de autorização ou de licenciamento ambiental:

Pena - reclusão, de um a três anos, e multa.

Art. 67. Conceder o funcionário público licença, autorização ou permissão em desacordo com as normas ambientais, para as atividades, obras ou serviços cuja realização depende de ato autorizativo do Poder Público:

Pena - detenção, de um a três anos, e multa.

Parágrafo único. Se o crime é culposo, a pena é de três meses a um ano de detenção, sem prejuízo da multa.

Art. 68. Deixar, aquele que tiver o dever legal ou contratual de fazê-lo, de cumprir obrigação de relevante interesse ambiental:

Pena - detenção, de um a três anos, e multa.

Parágrafo único. Se o crime é culposo, a pena é de três meses a um ano, sem prejuízo da multa.

Art. 69. Obstar ou dificultar a ação fiscalizadora do Poder Público no trato de questões ambientais:

Pena - detenção, de um a três anos, e multa.

Art. 69-A. Elaborar ou apresentar, no licenciamento, concessão florestal ou qualquer outro procedimento administrativo, estudo, laudo ou relatório ambiental total ou parcialmente falso ou enganoso, inclusive por omissão: [\(Incluído pela Lei nº 11.284, de 2006\)](#)

Pena - reclusão, de 3 (três) a 6 (seis) anos, e multa. [\(Incluído pela Lei nº 11.284, de 2006\)](#)

§ 1º Se o crime é culposo: [\(Incluído pela Lei nº 11.284, de 2006\)](#)

Pena - detenção, de 1 (um) a 3 (três) anos. [\(Incluído pela Lei nº 11.284, de 2006\)](#)

§ 2º A pena é aumentada de 1/3 (um terço) a 2/3 (dois terços), se há dano significativo ao meio ambiente, em decorrência do uso da informação falsa, incompleta ou enganosa. [\(Incluído pela Lei nº 11.284, de 2006\)](#)

CAPÍTULO VI

DA INFRAÇÃO ADMINISTRATIVA

Art. 70. Considera-se infração administrativa ambiental toda ação ou omissão que viole as regras jurídicas de uso, gozo, promoção, proteção e recuperação do meio ambiente.

§ 1º São autoridades competentes para lavrar auto de infração ambiental e instaurar processo administrativo os funcionários de órgãos ambientais integrantes do Sistema Nacional de Meio Ambiente - SISNAMA, designados para as atividades de fiscalização, bem como os agentes das Capitâneas dos Portos, do Ministério da Marinha.

§ 2º Qualquer pessoa, constatando infração ambiental, poderá dirigir representação às autoridades relacionadas no parágrafo anterior, para efeito do exercício do seu poder de polícia.

§ 3º A autoridade ambiental que tiver conhecimento de infração ambiental é obrigada a promover a sua apuração imediata, mediante processo administrativo próprio, sob pena de coresponsabilidade.

§ 4º As infrações ambientais são apuradas em processo administrativo próprio, assegurado o direito de ampla defesa e o contraditório, observadas as disposições desta Lei.

Art. 71. O processo administrativo para apuração de infração ambiental deve observar os seguintes prazos máximos:

I - vinte dias para o infrator oferecer defesa ou impugnação contra o auto de infração, contados da data da ciência da autuação;

II - trinta dias para a autoridade competente julgar o auto de infração, contados da data da sua lavratura, apresentada ou não a defesa ou impugnação;

III - vinte dias para o infrator recorrer da decisão condenatória à instância superior do Sistema Nacional do Meio Ambiente - SISNAMA, ou à Diretoria de Portos e Costas, do Ministério da Marinha, de acordo com o tipo de autuação;

IV – cinco dias para o pagamento de multa, contados da data do recebimento da notificação.

Art. 72. As infrações administrativas são punidas com as seguintes sanções, observado o disposto no art. 6º:

I - advertência;

II - multa simples;

III - multa diária;

IV - apreensão dos animais, produtos e subprodutos da fauna e flora, instrumentos, petrechos, equipamentos ou veículos de qualquer natureza utilizados na infração;

V - destruição ou inutilização do produto;

VI - suspensão de venda e fabricação do produto;

VII - embargo de obra ou atividade;

VIII - demolição de obra;

IX - suspensão parcial ou total de atividades;

X – (VETADO)

XI - restritiva de direitos.

§ 1º Se o infrator cometer, simultaneamente, duas ou mais infrações, ser-lhe-ão aplicadas, cumulativamente, as sanções a elas cominadas.

§ 2º A advertência será aplicada pela inobservância das disposições desta Lei e da legislação em vigor, ou de preceitos regulamentares, sem prejuízo das demais sanções previstas neste artigo.

§ 3º A multa simples será aplicada sempre que o agente, por negligência ou dolo:

I - advertido por irregularidades que tenham sido praticadas, deixar de saná-las, no prazo assinalado por órgão competente do SISNAMA ou pela Capitania dos Portos, do Ministério da Marinha;

II - opuser embaraço à fiscalização dos órgãos do SISNAMA ou da Capitania dos Portos, do Ministério da Marinha.

§ 4º A multa simples pode ser convertida em serviços de preservação, melhoria e recuperação da qualidade do meio ambiente.

§ 5º A multa diária será aplicada sempre que o cometimento da infração se prolongar no tempo.

§ 6º A apreensão e destruição referidas nos incisos IV e V do *caput* obedecerão ao disposto no art. 25 desta Lei.

§ 7º As sanções indicadas nos incisos VI a IX do *caput* serão aplicadas quando o produto, a obra, a atividade ou o estabelecimento não estiverem obedecendo às prescrições legais ou regulamentares.

§ 8º As sanções restritivas de direito são:

I - suspensão de registro, licença ou autorização;

II - cancelamento de registro, licença ou autorização;

III - perda ou restrição de incentivos e benefícios fiscais;

IV - perda ou suspensão da participação em linhas de financiamento em estabelecimentos oficiais de crédito;

V - proibição de contratar com a Administração Pública, pelo período de até três anos.

Art. 73. Os valores arrecadados em pagamento de multas por infração ambiental serão revertidos ao Fundo Nacional do Meio Ambiente, criado pela [Lei nº 7.797, de 10 de julho de 1989](#), Fundo Naval, criado pelo Decreto nº 20.923, de 8 de janeiro de 1932, fundos estaduais ou municipais de meio ambiente, ou correlatos, conforme dispuser o órgão arrecadador.

Art. 74. A multa terá por base a unidade, hectare, metro cúbico, quilograma ou outra medida pertinente, de acordo com o objeto jurídico lesado.

Art. 75. O valor da multa de que trata este Capítulo será fixado no regulamento desta Lei e corrigido periodicamente, com base nos índices estabelecidos na legislação pertinente, sendo o mínimo de R\$ 50,00 (cinquenta reais) e o máximo de R\$ 50.000.000,00 (cinquenta milhões de reais).

Art. 76. O pagamento de multa imposta pelos Estados, Municípios, Distrito Federal ou Territórios substitui a multa federal na mesma hipótese de incidência.

CAPÍTULO VII

DA COOPERAÇÃO INTERNACIONAL PARA A PRESERVAÇÃO DO MEIO AMBIENTE

Art. 77. Resguardados a soberania nacional, a ordem pública e os bons costumes, o Governo brasileiro prestará, no que concerne ao meio ambiente, a necessária cooperação a outro país, sem qualquer ônus, quando solicitado para:

I - produção de prova;

II - exame de objetos e lugares;

III - informações sobre pessoas e coisas;

IV - presença temporária da pessoa presa, cujas declarações tenham relevância para a decisão de uma causa;

V - outras formas de assistência permitidas pela legislação em vigor ou pelos tratados de que o Brasil seja parte.

§ 1º A solicitação de que trata este artigo será dirigida ao Ministério da Justiça, que a remeterá, quando necessário, ao órgão judiciário competente para decidir a seu respeito, ou a encaminhará à autoridade capaz de atendê-la.

§ 2º A solicitação deverá conter:

I - o nome e a qualificação da autoridade solicitante;

II - o objeto e o motivo de sua formulação;

III - a descrição sumária do procedimento em curso no país solicitante;

IV - a especificação da assistência solicitada;

V - a documentação indispensável ao seu esclarecimento, quando for o caso.

Art. 78. Para a consecução dos fins visados nesta Lei e especialmente para a reciprocidade da cooperação internacional, deve ser mantido sistema de comunicações apto a facilitar o intercâmbio rápido e seguro de informações com órgãos de outros países.

CAPÍTULO VIII

DISPOSIÇÕES FINAIS

Art. 79. Aplicam-se subsidiariamente a esta Lei as disposições do Código Penal e do Código de Processo Penal.

Art. 79-A. Para o cumprimento do disposto nesta Lei, os órgãos ambientais integrantes do SISNAMA, responsáveis pela execução de programas e projetos e pelo controle e fiscalização dos estabelecimentos e das atividades suscetíveis de degradarem a qualidade ambiental, ficam autorizados a celebrar, com força de título executivo extrajudicial, termo de compromisso com pessoas físicas ou jurídicas responsáveis pela construção, instalação, ampliação e funcionamento de estabelecimentos e atividades utilizadores de recursos ambientais, considerados efetiva ou potencialmente poluidores. [\(Incluído pela Medida Provisória nº 2.163-41, de 23.8.2001\)](#)

§ 1º O termo de compromisso a que se refere este artigo destinar-se-á, exclusivamente, a permitir que as pessoas físicas e jurídicas mencionadas no **caput** possam promover as necessárias correções de suas atividades, para o atendimento das exigências impostas pelas autoridades ambientais competentes, sendo obrigatório que o respectivo instrumento disponha sobre: [\(Incluído pela Medida Provisória nº 2.163-41, de 23.8.2001\)](#)

I - o nome, a qualificação e o endereço das partes compromissadas e dos respectivos representantes legais; [\(Incluído pela Medida Provisória nº 2.163-41, de 23.8.2001\)](#)

II - o prazo de vigência do compromisso, que, em função da complexidade das obrigações nele fixadas, poderá variar entre o mínimo de noventa dias e o máximo de três anos, com possibilidade de prorrogação por igual período; [\(Incluído pela Medida Provisória nº 2.163-41, de 23.8.2001\)](#)

III - a descrição detalhada de seu objeto, o valor do investimento previsto e o cronograma físico de execução e de implantação das obras e serviços exigidos, com metas trimestrais a serem atingidas; [\(Incluído pela Medida Provisória nº 2.163-41, de 23.8.2001\)](#)

IV - as multas que podem ser aplicadas à pessoa física ou jurídica compromissada e os casos de rescisão, em decorrência do não-cumprimento das obrigações nele pactuadas; [\(Incluído pela Medida Provisória nº 2.163-41, de 23.8.2001\)](#)

V - o valor da multa de que trata o inciso IV não poderá ser superior ao valor do investimento previsto; [\(Incluído pela Medida Provisória nº 2.163-41, de 23.8.2001\)](#)

VI - o foro competente para dirimir litígios entre as partes. [\(Incluído pela Medida Provisória nº 2.163-41, de 23.8.2001\)](#)

§ 2º No tocante aos empreendimentos em curso até o dia 30 de março de 1998, envolvendo construção, instalação, ampliação e funcionamento de estabelecimentos e atividades utilizadores de recursos ambientais, considerados efetiva ou potencialmente poluidores, a assinatura do termo de compromisso deverá ser requerida pelas pessoas físicas e jurídicas interessadas, até o dia 31 de dezembro de 1998, mediante requerimento escrito protocolizado junto aos órgãos competentes do

SISNAMA, devendo ser firmado pelo dirigente máximo do estabelecimento. [\(Incluído pela Medida Provisória nº 2.163-41, de 23.8.2001\)](#)

§ 3º Da data da protocolização do requerimento previsto no § 2º e enquanto perdurar a vigência do correspondente termo de compromisso, ficarão suspensas, em relação aos fatos que deram causa à celebração do instrumento, a aplicação de sanções administrativas contra a pessoa física ou jurídica que o houver firmado. [\(Incluído pela Medida Provisória nº 2.163-41, de 23.8.2001\)](#)

§ 4º A celebração do termo de compromisso de que trata este artigo não impede a execução de eventuais multas aplicadas antes da protocolização do requerimento. [\(Incluído pela Medida Provisória nº 2.163-41, de 23.8.2001\)](#)

§ 5º Considera-se rescindido de pleno direito o termo de compromisso, quando descumprida qualquer de suas cláusulas, ressalvado o caso fortuito ou de força maior. [\(Incluído pela Medida Provisória nº 2.163-41, de 23.8.2001\)](#)

§ 6º O termo de compromisso deverá ser firmado em até noventa dias, contados da protocolização do requerimento. [\(Incluído pela Medida Provisória nº 2.163-41, de 23.8.2001\)](#)

§ 7º O requerimento de celebração do termo de compromisso deverá conter as informações necessárias à verificação da sua viabilidade técnica e jurídica, sob pena de indeferimento do plano. [\(Incluído pela Medida Provisória nº 2.163-41, de 23.8.2001\)](#)

§ 8º Sob pena de ineficácia, os termos de compromisso deverão ser publicados no órgão oficial competente, mediante extrato. [\(Incluído pela Medida Provisória nº 2.163-41, de 23.8.2001\)](#)

Art. 80. O Poder Executivo regulamentará esta Lei no prazo de noventa dias a contar de sua publicação.

Art. 81. [\(VETADO\)](#)

Art. 82. Revogam-se as disposições em contrário.

Brasília, 12 de fevereiro de 1998; 177º da Independência e 110º da República.

FERNANDO HENRIQUE CARDOSO. *Gustavo Krause*

Fonte: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9605.htm

Anexo VIII

Cartazes das Verduradas de julho de 2007 e julho de 2008, respectivamente:

