

COMPAIXÃO, MORAL E SOFRIMENTO ANIMAL ENTRE PROTETORES DE GATOS DE RUA

Andréa Osório¹

Introdução

O sofrimento e a violência não são experiências exclusivamente humanas. A emergência, a partir do século XIX, de um movimento organizado de combate à violência contra os animais estava baseado na ideia de sofrimento. A primeira associação inglesa de combate à crueldade contra animais foi designada, em sua criação, como Sociedade para a Prevenção da Crueldade contra os Animais (SPCA) (Thomas, 1988). A crueldade² era perpetrada por humanos contra animais que sofriam. Uma intervenção sobre essa realidade parecia necessária e outras organizações foram criadas ao longo do século no país que foi pioneiro na institucionalização da proteção animal e em outros países também.

Descola (1998) sugere que

o horror legítimo ao sofrimento desnecessário, e mesmo a consciência de uma responsabilidade moral da espécie humana em assegurar o bem-estar dos seres com os quais ela partilha o planeta, são as principais motivações da sensibilidade ecológica nos países latinos. Em contrapartida, nos países do norte da Europa e Estados Unidos parecem ganhar terreno as teses mais radicais da *deep ecology*, que considera todos os componentes do meio natural como sujeitos de direitos homólogos aos humanos (Descola, 1998: 23).

O autor elabora, em outros termos, uma dicotomia entre bem-estaristas e defensores dos direitos dos animais, como os abolicionistas. Uma diferenciação entre as propostas, seguindo Descola (1998), é uma hierarquização entre humanos e animais no primeiro, que implica numa responsabilização humana pelo sofrimento animal, e uma percepção de simetria no segundo. Outras dicotomias são encontradas na literatura especializada. O tema da racionalidade e do direito em contraposição à compaixão e outras emoções é um problema característico do movimento animalitário (Wrenn, 2013), compreendido aqui como formado tanto pelos ativistas em direitos dos animais quanto pelos bem-estaristas. A diferença entre bem-estar animal e direitos dos animais, apesar de haverem distinções internas também, é que o primeiro é reformista, pleiteia

¹Universidade Federal Fluminense, Brasil.

²Embora crueldade, violência, sofrimento e maus-tratos não sejam sinônimos, são categorias que permitem a introdução a um universo de significados concernente a certas relações humano-animal e ao campo ocidental moderno de reflexões sobre elas.

um tratamento humanizado dos animais, enfocando o incremento da proteção animal, enquanto o segundo estende preocupações morais e expande o individualismo característico da modernidade ocidental aos animais não humanos, tomando-os como invioláveis e dotados de dignidade, direitos e valor intrínseco (Jacobsson, 2014). Ou, como diria Pallota (2005), parafraseando o próprio movimento de direitos dos animais: uns lutam por jaulas maiores, ao passo em que os outros lutam pela extinção das jaulas (abolicionistas). No entanto, os limites entre ambos podem ser borrados, dependendo do contexto. Wrenn (2013) sugere que o

bem-estarismo, o movimento dominante na arena dos direitos dos animais não humanos, geralmente aponta para o tratamento como a preocupação primária enfrentada pelos animais não humanos. Abolicionistas, por outro lado, acusam o uso perpetuado e o status de propriedade [dos animais]. (Wrenn, 2013: 387).

Para a autora, os bem-estaristas fariam um uso intenso de representações gráficas do sofrimento animal para efeitos de recrutamento e motivação, enquanto abolicionistas invocariam teorizações racionalistas a fim de ganhar novos adeptos: compaixão de um lado, direitos do outro (Wrenn, 2013). Essa dicotomia é perpassada, ainda, por aspectos de gênero, já que um apelo emocional seria considerado feminino³.

Será abordado aqui um grupo de protetores⁴ de gatos de rua que, embora não organizados institucionalmente, atuam de forma voluntária para combater situações específicas de sofrimento animal que se alinham às preocupações bem-estaristas, com forte conteúdo moral e emocional. Percebem no abandono animal a causa de seu sofrimento e representam tais animais – gatos de rua – como vítimas de ações humanas. Sua atuação focaliza a retirada dos animais da rua e seu encaminhamento a unidades domésticas familiares, nas quais se espera que sejam amados, bem cuidados e protegidos.

A intenção do presente artigo é analisar o “discurso emocional” (Abu-Lughod & Lutz, 1990) do grupo, ancorado em percepções de sofrimento animal, e como as emoções são parte fundamental de suas estratégias de atuação. Foi priorizada a coleta de dados netnográfica (Hine, 2000), a partir da etnografia de uma comunidade on-line que existiu na plataforma Orkut e migrou para o Facebook, onde se encontra atualmente.

³Há muito debate acerca de perspectivas de gênero nos movimentos animalitários. Ver, entre outros, Herozg, Betchard & Pittman (1991); Hills & Lalich (1998); Zasloff & Hart (1998); Robertson, Gallivan & Macintyre (2004); Herzog (2007); Neumann (2010); Gaarder (2011).

⁴Em itálico encontram-se palavras em língua estrangeira e categorias nativas do grupo pesquisado.

A análise perpassa uma apresentação do grupo e seu discurso, suas estratégias de ação e justificativas morais. A reflexão inclui as percepções de Boltanski (1993) sobre o “espetáculo do sofrimento” e as observações de Clark (1997) acerca da compaixão nas relações sociais. O fato de esses autores tratarem de sofrimento e compaixão para com humanos ao passo em que aqui trato de relações entre espécies diferentes não altera a validade de suas conclusões, indicando que o sofrimento dos animais e a compaixão para com eles tomam formas semelhantes àquelas que encontramos de humanos para com humanos.

Campo virtual

Em fins de 2009, iniciei pesquisa sobre proteção de gatos de rua a partir de uma comunidade no Orkut⁵ fundada em agosto daquele ano para congregar interessados em ações de intervenção para o resgate e doação de gatos abandonados em uma praça pública da cidade do Rio de Janeiro. Tais ações envolvem arrecadação de dinheiro para os cuidados dos animais e atuações concretas na praça em questão. Como foro de debates, a comunidade é um espaço privilegiado para a análise do imaginário e representação de protetores e interessados em proteção animal.

Acompanhei a troca de *posts*⁶ na comunidade do Orkut de 2009 a 2011. Os *posts* foram arquivados para consulta em 2011. A comunidade possuía 540 membros, número flutuante visto que ingressos e saídas eram constantes. A partir de 2012, sobretudo, a comunidade migra para a rede social Facebook, cuja plataforma não equivale à do Orkut e cujos recursos são análogos, porém distintos. Durante 2012 e 2013, observaram-se mais cuidadosamente as interações no Facebook, porém não se pode dizer que o conteúdo das mensagens seja diferente. Para este trabalho, privilegia-se o material arquivado oriundo do Orkut, ressaltando-se que seu conteúdo moral possui validade para as interações mais recentes.

Tomada como um conjunto, a comunidade foi abordada através da ideia de que seus membros formam um grupo. Na prática, nem todos os membros expressam suas opiniões. Assim, a noção de grupo diz respeito àqueles que efetivamente escrevem no fórum. Quando me refiro à comunidade pesquisada é, portanto, aos membros que

⁵Rede social fundada em 2004 e encerrada em 2014. Perdeu usuários no Brasil para o Facebook. Como a pesquisa teve início no Orkut, privilegiam-se aqui os dados levantados de 2009 a 2011.

⁶*Post* é mensagem escrita em tópico na comunidade.

escrevem suas opiniões, o que certamente não envolve a totalidade dos seus cerca de 550 integrantes.

Os nomes da comunidade e dos membros serão preservados. Chamarei a comunidade, doravante, de “Gatos do Parque Esperança”. O Parque Esperança é uma praça arborizada de um bairro de classe média da Zona Norte carioca onde, segundo os membros da comunidade, são constantemente abandonados gatos. É chamado por eles de “parque dos horrores”, pois as condições de habitabilidade para os animais são consideradas precárias.

A comunidade foi criada em 7 de agosto de 2009 com a intenção de congregar pessoas interessadas em apoiar o resgate dos animais. O resgate envolve um conjunto de atividades exercidas por alguns dos membros da comunidade, sobretudo a sua fundadora, G.S. Consiste na alimentação dos animais, consultas com veterinário para os que estão doentes, exames clínicos, medicação, vacinação, castrações⁷ de machos e fêmeas, cuidado com filhotes e encaminhamento de filhotes e adultos para adoção. O custeio dessas atividades é conseguido através de investimentos pessoais de alguns dos membros da comunidade.

O esquema é complexo: o animal tem que ser capturado *in loco*, levado para “lar temporário”⁸, despugnizado, vermifugado, vacinado e castrado antes de encaminhado para adoção. Esse processo é efetuado tanto com filhotes quanto com adultos. Uma das razões por trás do trabalho de manejo é a ideia de que não sobrevivem sem intervenção humana. Combate-se a noção de que animais de rua existam. Toma-se, na maior parte das vezes, a posição de que todos os animais do parque são abandonados, muitas vezes indicando-se diretamente que todos já tiveram uma família, referindo-se a uma unidade doméstica humana. O abandono, segundo o grupo, tem como efeito a multiplicação de animais sem condições de sobrevivência, dado que sem família, o que implica em mortes por acidente, doença, maus-tratos e desnutrição. Essa situação é vista como moralmente incorreta: deve-se atuar contra ela, intervindo na realidade, educando, resgatando, disponibilizando para adoção e, sobretudo, castrando os animais. A castração é uma das principais preocupações do grupo, na medida em que percebem

⁷Esterilização cirúrgica pela retirada de útero e ovários nas fêmeas e dos testículos nos machos.

⁸O “lar temporário” é o espaço doméstico de cuidado com um gato que foi resgatado e que será encaminhado para adoção. Está em oposição ao lar da família que o adota, por um lado, e em oposição à rua por outro. Trata-se, portanto, de espaço de transição.

empiricamente um abandono de filhotes que, fossem os gatos “da casa”⁹ castrados, não existiria.

O abandono é criticado muitas vezes de forma emocional, levando a considerações pessoais sobre tristeza, descrédito na humanidade e necessidade de engajamento na causa. Esta comunidade é, portanto, também um espaço de troca entre seus membros, onde se educa (pela posse responsável¹⁰ ou guarda responsável), se consulta acerca de questões da saúde e do manejo dos gatos em geral (não apenas os do parque), se pede ajuda (inclusive financeira) para o resgate e manejo dos gatos do parque ou retirados da rua em outros locais, se compartilha experiências emocionais.

Os gatos que se recuperam e são colocados para adoção têm suas fotografias veiculadas. Forma de divulgação do trabalho do grupo e de conscientização das condições concretas desses animais, a imagem é aqui, ainda, um poderoso catalisador de emoções. A própria comunidade é um ambiente virtual onde o discurso emocional é sempre forte e presente. Imagens de gatos de rabos amputados, olhos cegados, feridas expostas, extrema magreza, entre outras, são imagens de maior impacto para a captação de novos membros do que imagens de gatos saudáveis, que são os animais efetivamente postos para adoção e que, ao mesmo tempo em que indicam que o trabalho executado vale a pena, porque há recuperação para muitos animais, legitimam esse próprio trabalho. O grupo, contudo, limita-se de forma quase exclusiva a falar sobre gatos. Nesse sentido, não se trata de um grupo que se apresenta como de defesa dos direitos dos animais ou do meio ambiente, mas um grupo de ajuda mútua, suporte e apoio àqueles que efetuam ações de resgate de gatos, voltado basicamente para a atuação no Parque Esperança.

As concepções observadas são muito similares ao descrito por Matos (2012) sobre protetores de cães no Rio Grande do Sul. Em ambos os contextos, as emoções são aspecto central e a ideia de sofrimento animal permeia as ações de proteção, juntamente com percepções morais sobre a responsabilidade humana para com os destinos animais. Em ambos os casos, os animais são vitimizados e a humanidade é vista como cruel. Humanos seriam, portanto, responsáveis tanto pela felicidade quanto pela infelicidade

⁹Em oposição aos animais de rua. Indico, contudo, que para o grupo essa oposição não existe e faço uso dela apenas de forma analítica.

¹⁰Consiste, basicamente, em castrar o animal, utilizar telas nas janelas e muros, impedir sua saída sem supervisão humana do apartamento, da casa ou dos limites murados do quintal, alimentar preferencialmente com ração de boa qualidade, vacinar periodicamente e dar acesso a consultas veterinárias (Osório, 2011).

dos animais, criando-se uma hierarquia entre agências humanas e animais: os humanos seriam mais agentes do que os gatos. Em retribuição, os animais demonstram amor e afeto a quem os ama e deles cuida, como observou Matos (2012).

A emoção como discurso

A comunidade pesquisada apresenta um discurso emocional. Adoto a abordagem proposta por Abu-Lughod & Lutz (1990), focalizada no discurso social e na emoção como um construto sociocultural. Por essa abordagem, pode-se analisar tanto um “discurso sobre as emoções” quanto “discursos emocionais”, que é a presente proposta. Tais são definidos como “discursos que parecem ter algum conteúdo ou efeito afetivo” (Abu-Lughod & Lutz, 1990:10). Assim, a emoção pode ser considerada uma prática discursiva, uma gama de fenômenos observáveis na interação social, informada por temas e valores culturais.

Segundo Abu-Lughod & Lutz (1990: 13-14),

Dois aspectos das relações sociais emergem crucialmente ligadas ao discurso emocional: a sociabilidade e as relações de poder. Os vínculos com a sociabilidade podem ser vistos na proeminência da linguagem emocional em cenários onde a solidariedade é encorajada, desafiada ou negociada, ou na natureza essencialmente interativa do discurso quando este engaja *performers* ou falantes e audiências ou interlocutores.

O discurso emocional é, portanto, dialógico. Ele é dito para alguém por alguém. No caso aqui analisado, o discurso emocional observado na comunidade em questão é um diálogo polifônico que reforça, publicamente, a atuação política e o valor moral do protetor e da proteção animal. Por outro lado, trata-se, como na citação acima, de um espaço de construção de solidariedade: tanto entre os membros (e potenciais membros), já que a comunidade foi fundada para isso, quanto entre humanos e gatos. De fato, sendo esta uma pesquisa em ambiente virtual, a observação de gestos, expressões e sons fica comprometida pelos recursos das plataformas (Orkut e Facebook) e os principais objetos disponíveis para análise são o discurso escrito e as imagens.

O que se deseja apontar é a relevância desse discurso emocional que, orientado por uma ideologia do bem-estar animal, serve

como operador neste campo, afeta o campo e os atores, e serve como um idioma de comunicação, não necessariamente sobre as próprias emoções. [...] Avaliações socialmente contestáveis do mundo [são] fraseadas em um discurso emocional (Abu-Lughod & Lutz, 1990:11).

Nesse sentido, o discurso emocional pode ser visto como “ação social que cria efeitos no mundo [...]. Pode-se dizer que a emoção é criada na, ao invés de moldada por, uma fala” (Abu-Lughod e Lutz, 1990: 12).

Abandono e sofrimento

No âmbito da rua, ou seja, abandonado, o animal sofre. Esse sofrimento animal é visto como de responsabilidade humana tanto na sua origem quanto na sua solução. Se a rua é sofrimento, a adoção é sinônimo de amor, como nos excertos abaixo:

Sei que vc [você] está preocupada, mas ela deve ter sofrido horrores na rua. Precisa de um tempo pra perceber que está segura e que é muito amada por todos (K., 15/09/09).

Nessas horas o amor pelos animais ‘grita no peito’ e não conseguimos fechar os olhos para tamanho sofrimento que eles passam na rua (K., 08/10/09).

Suito tem uma história de vida triste, ele veio das ruas, morava em uma colônia de gatos que por muitas vezes foi invadida por cães que por instinto os atacavam. Certo dia este lindo gatinho foi encontrado muito ferido em frente à uma residência, seu olhinho estava machucado e diversas feridas estavam espalhadas pelo corpo. Testemunhas viram o guerreiro Suito travando uma luta com os cães que também saíram feridos e nunca mais ousaram a atacar os gatos da colônia. Agora Suito está em lar temporário mas precisa de amor e carinho de uma família. Ele tem pavor de cachorros e receio de outros gatos. Ele tem marcas de brigas, tem um olho meio fosco e uma cicatriz no corpo, mas nada que afete sua extrema beleza e docilidade (J., 15/01/10).

O sofrimento é físico, mas também psíquico e expresso não apenas a partir de aspectos como a magreza, a mutilação, a dor e a doença. O gato com fome “chora um lamento”, ele não mia simplesmente, mas expressa um tipo de tristeza conjugada ao medo, como na passagem abaixo:

Fui ao parque agora a tarde, como sempre troquei as vasilhas de água e fui andar pelo parque a procurar novidades, e não é que achei!!!!!!!!!!!!!! Perto da guarita um choro de lamento, entrei nos arbustos e lá estava um filhote de 2 meses muito assustado. O gari me disse que estava ali desde ontem. Dona [P.] não deve ter visto e coitado ficou sem comer. Um lindo gatinho branco c/ cinza, macho. Graças a deus está bem, vou só vermifugar, o trouxe comigo (G.S., 25/03/10).

É por conta do sofrimento dos gatos e de sua origem humana que o abandono deve ser combatido, já visto como uma situação imoral. Não se trata apenas da percepção de valores constituídos como uma ideologia frente aos animais ou ao meio-ambiente. Tais valores tomam a forma de uma experiência vivida emocionalmente, discursivamente narrada na comunidade pesquisada.

Obrigada a vc [você] que ajudou este anjinho a ter paz, graças a Deus que vc [você] tem força e muito amor, estamos todos unidos em sua tristeza !!!! (L., 01/03/10).

Tb [também] sinto a sua revolta e essa sensação de impotência diante dessa crueldade humana, diante de casos tão tristes como esse (I., 02/12/09).

Ela está se alimentando sozinha mas seu estado ainda é grave. Está muito sofrida, me dá desespero de ver. Hoje levei a câmera p/ tirar novas fotos, mas ela estava dormindo [e] eu não quis incomodar. Seu corpo magrinho me deixa tão triste, mas tenho esperanças que tudo se reverta (G.S., 06/08/10).

A forma como esse abandono é apresentado nos discursos analisados é a de uma experiência emocional tanto para protetores quanto para os animais. Se o animal sofre, o protetor também sofre: ele se entristece, ele se emociona. Se o animal recupera sua saúde e é adotado, ele fica feliz ou se alegra, e o mesmo ocorre com o protetor. Aparentemente as emoções humanas seguem as emoções atribuídas aos gatos, embora não estejam condicionadas por elas. As narrativas vitimizam o animal, impondo a necessidade de uma ação moral objetiva. A comunidade funciona, assim, também no sentido de construir a percepção do gato de rua como vítima de violência, de maus-tratos e de humanos.

Violência e vitimização

Nem sempre as reflexões sobre a violência incluíram uma preocupação com as vítimas. Wieviorka (2004) indica que o desenvolvimento de uma sensibilidade às vítimas é um processo ainda não inteiramente conquistado. Essa consideração ao sofrimento alheio se deve, segundo ele, à formação de atores coletivos mobilizados para demandar esse reconhecimento. A construção da figura de vítima, então, passa pela construção de um problema concernente à coletividade, de onde deve provir uma resposta. É assim que o autor entende o período pós-1960 como uma “era das vítimas”, quando a demanda cresce. Para Wieviorka (2004), a vítima é o sujeito privado parcial ou inteiramente de uma capacidade de construir sua existência por conta da violência. A

violência é “aquilo que afeta existências singulares, pessoais ou coletiva, e não apenas, como com frequência ocorre, aquilo que põe em questão a ordem social ou política” (Wieviorka, 2007).

Parece-me claro que os protetores são, junto a outros atores animalitários, parte desse coletivo mobilizado para demandar reconhecimento ao sofrimento animal e suas formas. É este coletivo que instaura o animal sofredor como vítima e reconhece seu sofrimento, atuando por este reconhecimento público e, no caso dos protetores de animais de rua, efetuando ações concretas contra esse sofrimento a partir de ações de resgate, cuidados e adoções.

Conforme Jimeno (2010: 99), “vítima”, no contexto colombiano pesquisado por ela, é uma categoria emocional que permite

tecer vínculos de identidade e reconhecimento entre aqueles que experimentaram a violência e o conjunto da população civil. Esses vínculos são expressos publicamente sob a forma de encenações, mobilizações e imagens compartilhadas. Assim, a linguagem do testemunho pessoal conforma comunidades no sentimento, por mim chamadas de *comunidades emocionais*, de moralidade, fundadas numa ética do reconhecimento. A categoria de *vítima* é, portanto, o decantado simbólico e o ponto de confluência desse processo de reconhecimento.

Embora a autora enfoque vítimas de violência colombianas, creio que a reflexão serve para o grupo pesquisado. A principal diferença, certamente, é a constituição de quem é a vítima. No caso aqui analisado, a categoria “vítima” não é usada, mas o discurso sobre o abandono, quando compreendido como uma forma de violência, permite perceber ali o gato abandonado como vítima.

Sarti (2011) indica que “vítima” tem sido uma categoria fundamental para se pensar a violência, o sofrimento e as demandas sociais na contemporaneidade. “Vítima” não é uma categoria largamente utilizada pelo grupo pesquisado, contudo, o substrato moral de sua visão dos animais de rua os coloca nesta categoria, que é aqui utilizada analiticamente, portanto. A violência à qual estão sujeitos os gatos de rua, equacionada ao sofrimento, justifica a atuação de cuidado dos protetores. Os animais de rua são identificados como um grupo sujeito à violência e prioritário no recebimento de cuidados. Que animais podem sofrer maus-tratos infligidos por seus próprios donos, a comunidade o reconhece, porém sua atuação está direcionada a um grupo para o qual estar na rua é, por si só, uma violência.

Assim como em “ações e políticas públicas de combate à violência ou de atenção aos vitimados, em particular àquelas que respondem aos movimentos sociais de cunho identitário [...] crianças, mulheres e idosos” (Sarti, 2011: 52), os protetores pesquisados dão visibilidade às violências pelas quais passam os animais de rua. Violências privadas, como maus-tratos domésticos a animais, não são visibilizados, mas a rua, como instância pública, se torna o palco do qual é possível chamar a atenção para a violência e o sofrimento animal.

Franco (2015), em pesquisa sobre defensores de animais no Brasil, com ênfase nos abolicionistas, indica que os animais são tratados como vítimas. Demonstrando que possuem consciência, emoções e que sentem dor, a noção de sofrimento animal é utilizada nesse contexto como um argumento para o alargamento do direito e pela inclusão dos animais como seres pertencentes à comunidade moral, o que coloca dilemas para a separação entre humanidade e animalidade no bojo do próprio movimento. Enfatizando a indústria de criação e abate, os zoológicos e os laboratórios, a autora apresenta os argumentos abolicionistas acerca da vitimização animal em cada um desses espaços e como os abolicionistas dão visibilidade a esse sofrimento. Nesta dinâmica, os animais são “vítimas inocentes [que] não deixam de ser pensados como condenados, e os humanos como os carrascos” (Franco, 2015: 175), numa aproximação às mesmas considerações observadas entre os protetores. Tanto aqui quanto ali, portanto, os humanos emergem como agressores de animais-vítimas.

A autora salienta entre os abolicionistas uma “tentativa de identificar características animais semelhantes às humanas a fim de diminuir o espaço que separa os vivos e tornar os animais capazes de serem considerados como ‘vítimas’” (Franco, 2015: 178). Por serem propriedade de outrem (humano), são vítimas; por serem dominados, são vítimas do poder (humano); por serem explorados, são vítimas dos exploradores (humanos). Da mesma forma que a crueldade deveria ser banida entre humanos, ela deveria ser banida de sua relação com os animais, reconhecendo-se uma igualdade moral entre ambos. Todo o argumento se assenta em percepções sobre o sofrimento, físico ou psicológico. O sofrimento aqui não exclui percepções de racionalidade ou consciência animal, embora a autora perceba uma predominância da emoção como argumento.

Retornando à questão da violência, a possibilidade de sua generalização no discurso da vitimização esconde a situação concreta em que algum animal em especial foi agredido. Raramente há um agressor individualizado e assim são os humanos, em geral, que se tornam os algozes. Em que pese a dificuldade em identificar um agressor, salvo quando o abandono é flagrado por câmeras de segurança ou por algum protetor, o objetivo particular da comunidade analisada passa ao largo desse tipo de tópico da acusação (Boltanski, 1993), que às vezes é observado em grupos do Facebook, embora nenhum dos grupos de protetores que acompanhei se dedicasse exclusivamente à denúncia. A centralidade da imagem no Facebook torna a denúncia um tópico visível ali e obscurecido no Orkut. De qualquer forma, a denúncia e a identificação do agressor reforçam a separação entre humanos e animais, ainda que ela não dependa dessa identificação. São os humanos os responsáveis pelo sofrimento do animal de rua, sejam os agressores identificados individualmente ou não.

Segundo Sarti, (2011: 54),

dentro da problemática do sofrimento associado à violência, a construção da pessoa como vítima no mundo contemporâneo é pensada como uma forma de conferir reconhecimento social ao sofrimento, circunscrevendo-o e dando-lhe inteligibilidade.

Ao identificarem o abandono com o sofrimento, o grupo confere reconhecimento social ao problema. Ao mesmo tempo, tornam inteligível a sua atuação e a necessidade dela. Desconstroem a ideia de que a rua é espaço para animais domésticos¹¹. Assim, erigem a casa como o ambiente por excelência dos animais de estimação, pautados na ideologia da “posse responsável” e permeados por uma noção de que o animal de estimação é um membro da família, conforme sua infantilização e o uso da terminologia de parentesco para nomear donos e seus animais sugere¹².

Trauma e estresse

É interessante ainda verificar outra instância na qual o discurso dos protetores pesquisados segue a dinâmica contemporânea de construção de grupos vitimizados: a noção de trauma. Segundo Sarti (2011), a Psiquiatria erigiu o Transtorno de Estresse

¹¹Osório (2011) indica que é bastante comum que se permita ao animal de estimação ter acesso à rua sem acompanhamento de seu dono. É contra esse hábito, entre outros, que se coloca o protocolo da chamada *posse responsável*. Para uma antítese entre casa e rua na sociedade brasileira, ver DaMatta (1991).

¹²Ver Osório (2015)

Pós-Traumático como um produto da experiência da violência. E, analogamente, o fez o grupo pesquisado (embora sem pretensões científicas), que algumas vezes se refere a comportamentos de determinados gatos, individualmente considerados, como oriundos de algum tipo de trauma, conforme excertos abaixo. Acho desnecessário discutir aqui se animais podem ou não se traumatizar, visto que a análise percorre um imaginário de relações humano-animal específico.

Ñ [não] esqueça de avisar q [que] essa menina ainda está traumatizada com tudo q [que] aconteceu com ela, q [que] ela ainda tem medo de humanos (L., 21/08/09).

Vou contar todos os dias tudo o que acontece com o Gabriel. Ele ainda está assustado e como se estivesse na gaiola ainda, dormiu na minha cama, relaxou, mas está sempre de prontidão. Tadinho, quero que ele esqueça logo esse trauma. (A., 21/09/09).

RAFAEL que tbm [também] veio do abandono, traumatizado e ferido, nos mostra o quanto podemos ser generosos em nossa vida (G.S., 09/11/2009, grifo original).

Resgatei Rafael do parque onde foi jogado sem dó nem piedade. Muito assustado c/ o focinho ferido e as quatro almofadinhas em carne viva. Andava abaixado e c/ olhar de medo e quando me aproximava dele p/ fazer um carinho ele contraía o corpo e encolhia a cabeça. Deduzi que apanhava muito e ficou c/ trauma. Mas esse gatinho é um doce de criatura, de uma bondade infinita. Hoje já totalmente recuperado é puro carinho (G.S., 10/11/2009).

A categoria estresse aparece até mais comumente do que trauma, contudo, é uma noção que serve para designar múltiplas situações. Na maioria das vezes, classifica uma conduta inquieta do animal, associada a um quadro de estresse que não é, necessariamente, clínico. O mais raro uso da noção de trauma parece dar a essa categoria uma dramaticidade maior.

Dr. [veterinário] não tem problemas ao manuseá-lo por ser um gato calmo. Sem o estresse da rua e a tranquilidade do local ele descansa e vai se recuperando (G.S., 19/08/09).

As feridas estão regredindo e ela está se alimentando muito bem. Come tudo que é colocado p/ ela. Dr. [veterinário] aproveita e mistura a medicação junto. mas seu nível de estresse ainda está alto e com isso ela tem arrancado seus pelos, o que acarretou machucados (G.S., 15/08/010).

Observe-se que não há referência a um diagnóstico veterinário sobre estresse ou trauma nos animais assim identificados pelo grupo. Segata (2011) analisa o diagnóstico de depressão e ansiedade em cães a partir de pesquisa de campo em um consultório veterinário, indicando como transtornos humanos deslizaram para os animais de estimação a partir da materialidade dos processos neuroquímicos que explicariam esses

transtornos, mesmo quando descritos como psicológicos. Nos excertos acima, embora o veterinário seja constantemente citado, não provém dele o diagnóstico de trauma ou estresse, não sendo apresentados como condição clínica, mas elaborações emocionais ou psicológicas sobre o sofrimento.

Nos excertos elencados, a ideia reinante é a de que o medo está subjacente aos processos considerados estressantes ou traumáticos para os animais. Em geral, o medo é de humanos, o que corrobora o papel do humano como agressor potencial. As únicas formas de contornar e mesmo combater o estresse e o trauma do animal-vítima são a paciência, que implica em tempo, e o amor, antítese absoluta da violência e do sofrimento no grupo pesquisado. A própria adoção é vista como um ato de amor. A adoção implica na inserção do gato em uma família humana, onde ele será amado. A família é vista, portanto, como um espaço de amor. A clássica análise de Roberto DaMatta (1991) sobre a oposição entre a casa e a rua na sociedade brasileira é útil para se pensar o problema aqui colocado. Segundo ele, a rua é um espaço social tanto quanto físico, ao qual pode ser associada uma série de representações, tais como: movimento, lazer, trabalho, surpresa, tentação, sexo, conflito, anonimato. A casa, por outro lado, representa calma, tranquilidade, família, tradição, honra/vergonha, amor, moralidade, respeito, pessoalidade, englobamento.

Sufrimento à distância

A dinâmica observada na comunidade pesquisada é similar, em vários pontos, ao que apresenta Boltanski (1993) acerca do “espetáculo do sofrimento”. Segundo ele, observar o sofrimento alheio coloca ao espectador um dilema: agir ou não. Se levado por exigências morais, ele agirá. Quando aquele que sofre não se encontra próximo a quem observa seu sofrimento, essa ação levantará alguns problemas específicos. Uma das formas, diz o autor, de se engajar moralmente à distância contra o sofrimento é através do discurso: falar sobre aquilo que se viu. Esse discurso toma uma forma específica na qual não se narra friamente o observado, mas se denuncia o sofrimento, a afetação e a preocupação que a cena causa no próprio observador. Assim, o espectador do sofrimento à distância é parte da narrativa do sofrimento do outro.

O autor sugere, então, três formas nas quais essa narrativa pode ser apresentada: “tópico da denúncia”, “tópico do sentimento” e “tópico estético”. A ideia de tópico, esclarece ele, conjuga os âmbitos argumentativo e afetivo. Independente do tópico, o discurso é um intermediário de emoções e busca um engajamento coletivo. Contudo, a afetação pelo sofrimento alheio não é o bastante, afirma, para o engajamento na ação efetiva.

No “tópico da denúncia”, a atenção do espectador está voltada menos para o sofredor do que para seu perseguidor. A denúncia pode ser vista, segundo o autor, como forma de ação (falar é agir) ou de inação (falar sem agir). Assim, a denúncia pode se tornar uma substituta da ação. O engajamento não é verdadeiro, pois não há custos para quem denuncia. Ela serve moralmente ao denunciador, mas não alivia o sofrimento do infeliz. Se o denunciador não compartilha o sofrimento do infeliz, há maiores chances de que ela seja levada a sério. Por outro lado, alerta o autor, uma crítica à denúncia é a de que não faz mais do que multiplicar e disseminar o sofrimento, sob a aparência de lutar contra ele. Na verdade, criaria mais infelizes e sofredores, ao invés de ajudá-los.

No “tópico do sentimento”, Boltanski (1993) chama a atenção de que uma possibilidade do espectador do sofrimento à distância é simpatizar com a gratidão do infeliz por seu benfeitor. Segundo ele, a emoção política dessa simpatia é a piedade. É a ternura e a sentimentalidade que são enfocados e a denúncia e a acusação são deixadas de lado. O autor alerta que não é da ordem desse tópico punir os responsáveis pelo sofrimento da vítima. No tópico da denúncia, um coletivo é formado pela convergência de julgamentos. No tópico do sentimento, diferentemente, é o compartilhamento de emoções que produz um coletivo. A emoção provocada no espectador é a manifestação da verdade do sofrimento do infeliz. A ternura se opõe à indignação como duas respostas possíveis ao espetáculo do sofrimento. Nesse tópico, o choro sobressai como uma comunicação do sentimento do espectador do sofrimento. Nesse caso, pode-se incorrer numa obliteração do sofredor e uma passagem ao primeiro plano do espectador e sua aflição ao observar o sofrimento alheio. O interesse pelo outro, acusa Boltanski (1993), pode se tornar um interesse sobre si mesmo.

No “tópico estético”, o sofrimento não causa nem indignação nem ternura, não é considerado nem injusto nem tocante, mas sublime, diz Boltanski (1993). O espectador vê o horror e simpatiza com o sofredor. O espectador não se desvia nem ao benfeitor nem ao malfeitor.

Os três tópicos elencados mantêm uma relação crítica na qual, segundo o autor, formas dissimuladas de acusação e exclusão emergem de cada um, embora todos almejem o universalismo e o bem. Cada um deles pode, então, ser associado a uma forma diferente de selecionar os sofredores que importam diante da diversidade e multiplicidade de infelizes existentes. Essa é uma decisão política.

Baseado na “política da piedade” de Hannah Arendt, Boltanski (1993) argumenta que se impõe, em primeiro lugar, uma distinção entre os que sofrem e os que não sofrem e, em segundo lugar, um “espetáculo do sofrimento” no qual os que não sofrem observam os que sofrem. O sofredor se torna vítima. Contudo, para constituir uma “política da piedade”, a ação se faz urgente quando o sofrimento é considerado injusto. Quando o sofrimento alheio é ignorado, há uma ausência de piedade. A atenção que os não sofredores dão aos sofredores não necessariamente constitui uma política. Uma “política da piedade”, diz o autor, visa à generalidade, porém baseada em casos particulares. Assim, a imagem e a descrição dos corpos dos infelizes possibilitam ao espectador sentir-se próximo a ele e ter seus sentidos tocados por esse sofrimento.

As noções de política e de generalidade, afirma, implicam em que os sofredores não sejam nem amigos nem inimigos, retirando-se o espectador dos laços comunitários que o obrigariam à solidariedade e tornando o engajamento uma opção. Os sofredores, por outro lado, não podem ser apresentados genericamente, mas singularizados e individualizados, detalhes de seu sofrimento apresentados, ao mesmo tempo em que o espectador seja instado a perceber que qualquer pessoa poderia estar naquela situação. Mesmo não estando próximo ao sofredor, o espectador tem a obrigação moral de auxiliar. Sem moral não há piedade, proclama Boltanski (1993).

A obrigação de ajudar o sofredor se coloca, assim, sobre quem causa o sofrimento e sobre quem o observa, dado que uma “responsabilidade causal”, nos termos do autor, pode advir tanto da ação quanto da omissão. São “responsáveis morais” pelo sofrimento, nos termos do autor, tanto quem o causa quanto quem nada faz para impedi-lo. O espectador distante e passivo é tornado cúmplice de quem provoca o sofrimento se nada faz para impedi-lo. A solução para a ação à distância é pagar ou falar: pagar se torna agir quando o dinheiro é utilizado no bem-estar do sofredor; falar se torna agir quando a palavra encontra uma oposição e se torna um discurso “corajoso”. É uma palavra que demanda publicidade e deve ser direcionada ao maior número possível de pessoas.

A comunidade de protetores aqui analisada apresenta vários dos aspectos e dilemas elencados por Boltanski (1993). Num primeiro plano, sua própria existência permite o espetáculo do sofrimento animal à distância, instando os espectadores ao engajamento moral, contudo alguns aspectos diferem quando a comunidade é analisada a partir do Orkut ou do Facebook. No Orkut, o fórum apresentava-se como uma espécie de *chat*, de espaço de conversa e troca de ideias. Essa qualidade discursiva é perdida em grande medida no Facebook, onde a centralidade da imagem torna o discurso secundário. Assim, um “tópico da denúncia” emerge no Facebook com mais força, operando, por exemplo, através de filmes e fotografias do abandono ou de maus-tratos nos quais os perpetrantes são identificados. Em alguns casos, a denúncia se inverte e a inação é que se torna moralmente condenável. Quando a imagem de um animal na rua é veiculada junto a um pedido de que algum protetor o resgate, os protetores em geral demonstram indignação e reportam a falta de engajamento de quem fotografa o animal, sabe que o mesmo necessita de cuidados, mas delega a ação a outro, limitando-se a veicular o sofrimento. Também são denunciadas imagens cujo conteúdo é considerado puro espetáculo de sofrimento, isto é, quando quem o veicula não demanda ação nem denuncia um perseguidor em especial, mas apenas reproduz infinitamente, através da imagem, o sofrimento real, para cujo fim sua veiculação em nada contribui.

No Orkut, esse tópico não é observado. Ali, observa-se mais fortemente o “tópico do sentimento”, a emergência da piedade, da ternura pelos animais e da aprovação das ações do protetor-benfeitor. Como indica Boltanski (1993), o foco às vezes desliza do infeliz (os animais) para o benfeitor (o protetor) e o espectador do sofrimento à distância, todos sofrendo e alegrando-se conforme os destinos animais em questão. O coletivo da comunidade é formado, como aponta o autor, no compartilhamento de emoções e o choro emerge como a comunicação de sentimentos, mesmo não sendo corporalmente observado mas narrativamente descrito em meio a outras emoções.

A descrição nunca é fria, como alerta Boltanski (1993). Segundo ele, enunciar um sofrimento demanda um estilo discursivo emocional no qual a ênfase é colocada na testemunha do sofrimento. O discurso observado na comunidade, assim, é frequentemente eivado de um estilo emocional no qual tanto G.S. quanto outros membros apresentam-se afetados pelo sofrimento dos gatos: narram as infelicidades dos felinos, mas também as suas. A afetação desliza para os membros da comunidade,

sobretudo para G.S., ao ponto de se observar, muitas vezes, uma descrição tão autocentrada que o sofrimento do protetor se coloca em primeiro plano. Nessas narrativas, não é mais o sofrimento do animal o elemento central, mas o sofrimento do protetor e sua árdua tarefa de lidar com o sofrimento dos gatos. Segundo Boltanski (1993), isto se dá por um dispositivo reflexivo no qual a necessidade de simetrização entre sofredor e observador não permite uma descrição objetiva: o observador é tocado pelo sofrimento, logo precisa falar sobre o efeito do espetáculo do sofrimento em si.

Imagens do sofrimento

Em ambas as plataformas, fotografias são veiculadas para corroborar as descrições. Tais imagens, usadas para suscitar emoções e engajamento no espectador, provocam reações mais intensas do que a descrição narrativa. Em conjunto, ambas levam a uma necessária consternação por parte do espectador e auxiliam a diluir a indiferença. Algumas imagens são impactantes, ao mesmo tempo em que são utilizadas como uma espécie de prova da existência dos animais abandonados e de seu sofrimento. Como afirma Boltanski (1993), elas transportam o corpo dos infelizes ao espectador, que se sente tocado por seu sofrimento. Cada corpo singularizado permite a emergência de um caso único, embora todos os casos em conjunto construam a imagem de um sofrimento maior que atinge os gatos de rua.

A imagem corrobora o processo de singularização dos animais sofredores: se todos que foram abandonados sofrem, os gatos têm que ser apresentados individualmente em seu sofrimento para que este não seja apenas uma consequência do abandono, mas algo contra o qual se pode lutar. Assim, os gatos resgatados sem grandes problemas de saúde não são o foco das narrativas. Os doentes, por outro lado, têm sua história apresentada, às vezes semana a semana, evento a evento, de modo que se construa uma narrativa singular de sua miséria. Entre os gatos abandonados, os doentes são mais infelizes do que os outros e sua trajetória possibilita a construção de casos específicos que exemplificam paradigmaticamente o que ocorre com um animal abandonado.

Susan Sontag (2003) faz uma reflexão sobre a fotografia de guerra que pode auxiliar na compreensão da veiculação de imagens de sofrimento animal. De fato, essas imagens, sejam fotografias ou filmes, têm sido apontadas e analisadas com alguma

frequência no que diz respeito às ações de grupos de direitos dos animais para recrutar novos adeptos (Jamison, Wenk & Parker, 2000; Pallota, 2005; Wrenn, 2013; Jacobsson, 2014). Afastando-se dos dilemas morais do espectador colocados por Boltanski (1993), Sontag (2003) trata das imagens propriamente ditas, sua veiculação, produção, crítica, mas também seu impacto. Traçando uma história da fotografia de guerra na imprensa anglófona, a autora indica que tais imagens necessariamente chocam, por mais que se espere que a guerra seja destrutiva e que a imprensa deseje chamar a atenção do leitor, e que esse choque é uma das motivações de sua veiculação ou censura: ele serviria a uma reflexão sobre a destruição e o sofrimento, sobre a inutilidade da guerra (ainda que algumas guerras pareçam moralmente necessárias) e, no limite, constituiria um discurso antibélico. Para acusar, a fotografia tem que chocar. Mas, além do choque, alerta ela, há também a vergonha por não desviar o olhar daquilo que se considera horrível.

Nesse sentido, no grupo analisado, observa-se a seleção de imagens de gatos doentes e em visíveis péssimas condições como um mecanismo de choque que deveria suscitar uma ação e uma comoção no espectador. Jasper & Poulsen (1995: 498) chamam isto de choque moral: “quando um evento ou situação levanta um senso de ultraje nas pessoas que as torna inclinadas a uma ação política, mesmo na ausência de uma rede de contatos”. Segundo os autores, o choque normalmente ocorre em eventos públicos e inesperados. Tem o poder de levar à organização política porque atinge várias pessoas e é de conhecimento amplo. O choque moral também pode ser gerado por apelos retóricos ou por imagens. Operando como símbolos, as imagens podem ter o efeito de, na ausência de uma rede de recrutamento por sociabilidade, gerar um apelo moralista extremo. Para os autores, o choque moral não apenas influi no recrutamento, como auxilia a manter a aliança emocional com o movimento social. A carga emocional implicada nesse processo tem dispositivos motivacionais tanto quanto diagnósticos.

Se a veiculação da imagem não tem esse objetivo, ela entra no inventário de imagens consideradas imorais e censuráveis pois, apesar de chocarem, não há o que ser feito pelo espectador. Essas imagens alimentariam, como diz Sontag (2003), um apetite por visões de degradação, dor e mutilação. Alguns grupos animalitários que distribuem imagens acerca do sofrimento animal visam o recrutamento à causa (Mika, 2006; Wrenn, 2013). Diferentemente de muitos deles, no grupo on-line de proteção animal aqui analisado, as imagens veiculadas visam uma ação concreta em casos específicos e não uma conversão à causa dos animais de rua a partir de noções abstratas e/ou

filosóficas de bem-estar animal. Isso não quer dizer que as imagens de sofrimento não sirvam, paralelamente, para o recrutamento.

Para manter a veiculação de imagens sob controle e dentro de um espectro moralmente aceitável, ela deve ser reduzida a casos concretos que demandem ações imediatas ou relevantes, de modo a não se tornar puro espetáculo de sofrimento. Uma imagem que é capaz de gerar compaixão também é capaz de afastá-la. Ela perde sua força pela forma como é usada, onde e quanto é vista. Esta afirmação de Sontag (2003) foi posta à prova por alguns estudos acerca do impacto de imagens de sofrimento animal. Segundo Wrenn (2013),

o movimento pelos direitos dos animais não humanos invoca pesadamente esta tática ao circular fotografias, filmes e histórias que descrevem a exploração brutal dos animais não humanos. A facção bem-estarista invoca os choques morais para motivar a reforma, enquanto o movimento abolicionista pode incorporá-los para motivar o veganismo (Wrenn, 2013: 380).

O estudo de Mika (2006), por exemplo, contesta o uso de certas imagens, que não são bem aceitas nos grupos focais efetuadas pela autora. Wrenn (2013) argumenta que o uso de choques morais nem sempre é eficaz no recrutamento para a causa animalitária e depende, significativamente, do contexto social.

Para Sontag (2003), o sofrimento é um espetáculo na visão ocidental, sobretudo nas narrativas religiosas. Não espanta, portanto, que alguns estudos sobre direitos dos animais tenham apontado facetas religiosas, como conversões, rituais, mudanças de estilo de vida e de crenças, proselitismo, dogmatismo e formação de comunidades (Herzog, 1993; Jacobsson, 2014). Segundo Jamison, Wenk & Parker (2000), conversos costumam formar comunidades: buscando inclusão, juntam-se para compartilhar uma visão comum e sustentar mutuamente os novos comprometimentos. Nesse sentido, seus entrevistados participavam de reuniões regulares, que são analisadas, ainda, a partir de sua ritualização. Embora o grupo aqui focado não efetuasse reuniões face-a-face, a própria criação da comunidade é um mecanismo de formação de congregação de adeptos que compartilham valores comuns.

Falar ou pagar?

Seguindo as questões levantadas por Boltanski (1993), observa-se que a própria existência da comunidade está relacionada à obrigação moral de impedir um sofrimento: o dos animais abandonados no parque. Falar e pagar são as duas formas como o engajamento à distância se apresenta aos membros: replicar as estórias do parque, de modo a combater o próprio abandono, e contribuir financeiramente com o trabalho de proteção desenvolvido por G.S.

Falar sobre o sofrimento animal levanta, segundo o grupo pesquisado, uma série de reações contrárias, muitas delas da ordem de uma hierarquia moral dos sofredores, na qual humanos seriam mais importantes do que animais. Os membros da comunidade narram, assim, que os protetores de animais de rua em geral se deparam com perguntas do tipo “por que você não ajuda as crianças de rua (ou uma série de outros infelizes) ao invés de atuar contra o sofrimento de animais?”. Nesse tipo de embate, alguns membros desenvolveram uma resposta que levanta o argumento moral de sua atuação e a lógica de hierarquização que confrontam: se muitos infelizes precisam de ajuda, melhor ajudar algum deles do que nenhum. Quem critica a sua atuação, portanto, é acusado de indiferença, pois em geral tais críticas não provêm de pessoas engajadas em outras causas, mas de quem não se engajou em nenhuma.

Por outro lado, falar não é uma forma de engajamento muito bem vista no grupo. A escassez de recursos, a dificuldade em levantar fundos e mobilizar financeiramente todos os membros da comunidade geram reações igualmente emocionais em G.S. e outros membros mais ativos. Nesse sentido, creio que é preciso compreender uma diferença significativa entre a Internet e outros meios de comunicação de massa: independente de se estar pesquisando uma comunidade virtual de uma rede social, a Internet é um espaço que permite a qualquer usuário falar, ao contrário de outros meios de comunicação de massa. Segundo Levy (1999), quem não se pronuncia não existe na *world wide web*. Assim, entre falar e pagar, a ação mais simples é falar, cujo custo é baixíssimo.

Se falar não é de toda uma atitude “corajosa”, nos termos de Boltanski (1993), então ela não é uma forma de engajamento real. Daí que membros da comunidade pesquisada reclamem da escassez de engajamento na sua causa, mas também, de maneira genérica, de quem coloca exclusivamente sobre o protetor a tarefa de resgatar e

doar animais. Um exemplo recorrente, visível tanto como atitude quanto como reclamação, é o de quem vê um animal na rua, fotografa-o, posta na rede social e demanda a ajuda de algum protetor que o recolha. Nesse tipo de situação, o ônus é lançado sobre o protetor e aquele que chama pela ajuda deste se limita a um engajamento verbal que, de fato, não o engaja na causa, já que ele nada faz pelo animal a não ser disponibilizar a imagem de seu sofrimento aos outros, replicando e multiplicando os miseráveis, como diria Boltanski (1993). Do ponto de vista do grupo pesquisado, qualquer um que se depare com uma situação de abandono tem a obrigação moral de recolher o animal abandonado, não se tratando de uma opção. Apenas quando os meios materiais concretos não o permitem é que se demonstra alguma compreensão. Por exemplo, se não há espaço físico adequado para a guarda temporária do animal, dinheiro para os seus cuidados de saúde, tempo para monitorá-lo, ou quando há resistência de outros moradores da casa em recebê-lo, então se “perdoa” que quem aviste o abandono não se engaje no resgate do animal de rua. Mas esse é um perdão escasso.

Hierarquias morais

Clark (1997) apresenta uma abordagem microssociológica para analisar formas de dar e receber *sympathy* (um análogo da compaixão) na sociedade americana contemporânea. Para os falantes de línguas latinas, aponta Clark (1997), o problema se inicia na tradução, pois *sympathy* não a possui a não ser por aproximação com outras emoções. *Sympathy* é compartilhar dos sentimentos de outra pessoa, compaixão, sofrer com, sentir com. Nesse sentido, parece-me que, para o público brasileiro, poder-se-ia apontar formas de empatia, consolo, pena, piedade, compreensão e compaixão como o *mix* que forma a noção de *sympathy*.

Segundo Clark (1997), a compaixão (*sympathy*) pode conectar as pessoas emocionalmente, ou pode dividi-las, sublinhando as diferenças entre os afortunados e os menos afortunados. Embora demonstrar compaixão possa ser extenuante, também pode energizar as pessoas, direcionando-as para longe de seus próprios problemas ou lhes dar um sentimento de orgulho por seu altruísmo. Similarmente, receber compaixão pode diminuir o sujeito, mas também pode elevá-lo ou dar-lhe um novo impulso. Atos

tangíveis de assistência podem acompanhar a compaixão, mas são distintos das emoções ou expressões de compaixão *per se*.

Para ser considerado digno de compaixão, o sujeito é avaliado em termos morais e de mérito (Clark, 1997). Assim, para que os animais produzam tanta comoção, o grupo os apresenta como extremamente vulneráveis. A sua infelicidade não foi causada por eles mesmos, pois, como as crianças, os animais são considerados inocentes, ingênuos, indefesos, sem responsabilidades e inimputáveis¹³. Contribui para essa percepção de vulnerabilidade, tanto quanto talvez também dela derive, uma infantilização¹⁴ dos gatos, muitas vezes chamados de *bebês*, *meninas*, *meninhas*, *anjinhas* e formas correlatas usadas para as crianças. Os gatos não controlam as causas do seu infortúnio: são vítimas. Não lhes é imputado o poder de suscitar sentimentos negativos. A tristeza, a depressão, a raiva e o horror são causados pelos humanos que os abandonam e violentam. O abandono produz raiva, desânimo, tristeza, aborrecimento. A tarefa do resgate e a melhora das condições físicas dos animais resgatados produzem felicidade.

Segundo Sarti (2011: 53),

há implicitamente a possibilidade de se associarem as características da vítima – e do agressor – a um determinado grupo social, essencializando-o e eludindo, assim, a complexa dimensão relacional da violência, em suas formas de espelhamentos e contrastes. Fixam-se identidades positivas, diante das quais a alteridade aparece apenas como polo negativo.

No grupo pesquisado, essa dinâmica ganha uma forma específica, pois ao construir-se o animal como vítima, constrói-se simultaneamente o humano tanto como agressor quanto salvador. Tais posições são, ambas, essencializadas no discurso dos protetores: os gatos são bons, vítimas inocentes; os humanos são maus, moralmente inferiores às suas vítimas; os protetores são bons, moralmente superiores a quem é indiferente ao sofrimento dos animais de rua e, certamente, a quem o causa. Embora apenas os gatos do parque em questão sejam concretamente considerados no discurso de vitimização, rapidamente eles se tornam todos os gatos de rua. A humanidade e os gatos de rua se tornam polos antagônicos, não obstante os protetores e sua rede de apoio

¹³Clark (1997) indica que a Sociedade para a Prevenção de Crueldade Contra Crianças foi modelada a partir da Sociedade para a Prevenção de Crueldade Contra os Animais, e começou a campanha pelos direitos das crianças.

¹⁴A infantilização dos animais de estimação tem sido parte da reflexão de autores como Digard (1999), Pastori (2012) e Osório (2015).

serem humanos. Mas a dicotomia humano/animal não é absoluta. Em algumas ocasiões, a bondade dos protetores, assim observada por alguns membros da comunidade, é retirada do escopo da humanidade, alçando-os a seres sobrenaturais: anjos.

Vc [você] é um anjo. Precisei parar de chorar prá conseguir escrever (M., 29/08/09).

Aparentemente, o cuidado com os animais é decodificado moralmente como bondade, em que pese ser, ao mesmo tempo, uma responsabilidade humana. Por ser uma responsabilidade não cumprida, aqueles que a cumprem se tornam bons, *anjos*, e melhores do que outros. Em outras ocasiões, são os próprios gatos que são classificados como esses seres celestiais cristãos.

Obrigada a vc [você] que ajudou este anjinho a ter paz, graças a Deus que vc [você] tem força e muito amor, estamos todos unidos em sua tristeza !!!! (L., 01/03/10).

Quando gatos se tornam anjinhos, parece estar em jogo um processo de infantilização dos animais, já que esta é uma categoria costumeiramente utilizada para avaliar moralmente crianças humanas. Às vezes, o anjo não é nem o gato nem o protetor, mas o adotante. Assim, a bondade é distribuída por entre aqueles que fazem o bem aos animais, como protetores ou adotantes, e os próprios animais que, como as crianças, são desprovidos de maldade.

Não é justo, isso não pode acontecer. Seria muito traumatizante pra ela... [ser devolvida para a rua] Vou ajudar na divulgação tbém [também], e tenho certeza de que São Francisco vai enviar um anjo para adotá-la... (R., 23/08/2008).

Eu poderia sugerir que a emergência de figuras divinas, como os anjos, nos relatos colhidos aponta, junto a outros fatores, para uma espécie de misantropia. Aliados de uma humanidade moralmente decaída, os humanos bons são alçados para cima e para fora da própria humanidade. Mas por que os gatos seriam anjos também? Porque, como todos os seres inocentes, incapazes de maldade, sua essência é a de uma pureza que a humanidade desconhece, a não ser na tenra infância.

A oposição entre a conduta humana de abandono e maldade e o que o gato merece (cuidado e amor) constrói uma hierarquia moral entre os que cuidam e os que prejudicam animais. Observa-se um gradiente humano entre praticar atos de violência contra os animais, ser indiferente ao seu sofrimento e ajuda-los. Assim, os humanos podem ser dispostos numa hierarquia moral: acima estão os protetores que, dadas suas

expressões de compaixão, podem ser alçados para fora da humanidade, bem como os adotantes, e ocupar uma categoria no topo da hierarquia – os anjos.

Ao invés de uma dicotomia humano/animal, haveria um triângulo formado por anjos (protetores, adotantes ou gatos), humanos (bons ou maus) e animais (bons). Anjos e gatos são inexoravelmente bons, enquanto humanos podem ser bons ou maus. É interessante observar como a avaliação moral cria similaridades entre as categorias de não humanidade: gatos e anjos são bons, ao passo em que humanos nem sempre o são. Esse triângulo parece estar invertido, com sua base em cima e a ponta embaixo: a humanidade, embora tenha uma escolha, parece fadada a escolher o mal, já que os bons se tornam anjos.

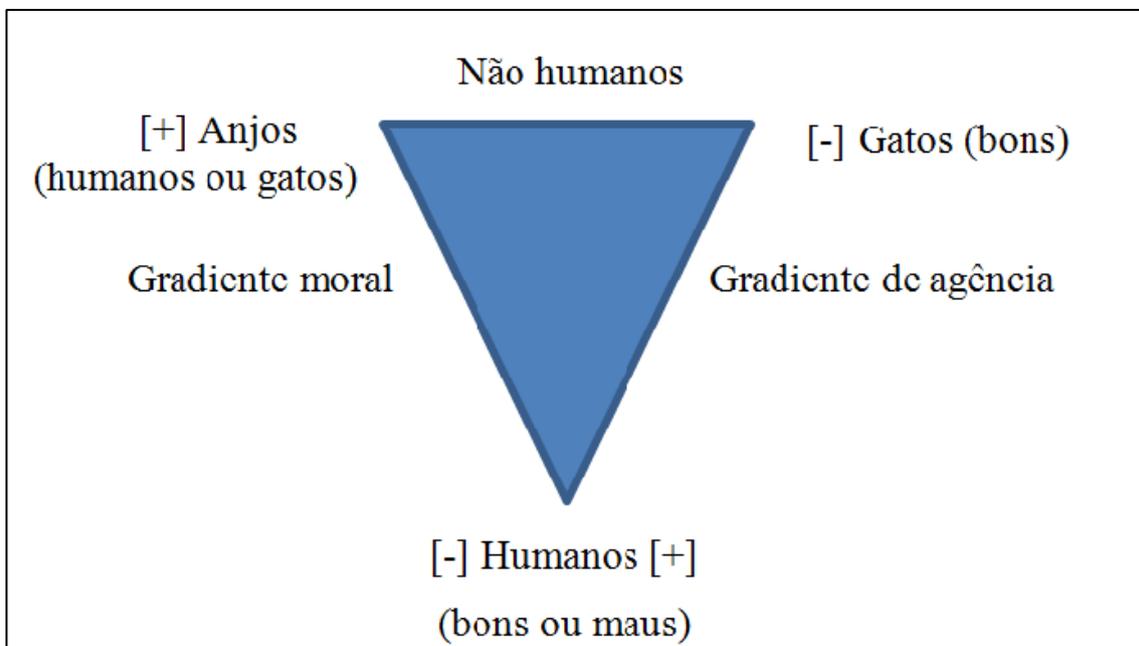


Figura 1: Triângulo humanidade/não humanidade

Entre os vértices do humano e do angelical, haveria um gradiente moral que alça certos humanos a anjos. Já entre os vértices do humano e do felino, haveria um gradiente em termos de agência: dotados de escolha, os humanos adquirem uma agência aparentemente negada aos gatos. Estes, intrinsecamente bons, não detém escolhas morais e, no limite, nenhuma moralidade própria. Eles expressam a moralidade humana, porém apenas os seus aspectos positivos. Nas relações com humanos, em que pese uma série de fatores que poderiam apontar para a subjetividade e agência animais, conforme indico a seguir, sua posição no diagrama é de passividade: eles são passivos em relações

solidárias ou conflituosas com humanos, vítimas de violência ou alvos de resgates. Mesmo quando suas ações são exemplares para os humanos, elas são ações intraespecíficas e não interespecíficas, ou seja, são ações de acolhimento de outros felinos¹⁵. Já entre os vértices do angelical e do felino não haveria gradiente, posto que os gatos também são anjos, diferentemente dos humanos que podem sê-lo ou não.

Pastori (2012) encontra uma hierarquia moral semelhante à dos protetores que analiso aqui, embora dicotômica, em sua pesquisa acerca de humanos e seus animais de estimação em Porto Alegre, RS. Os animais são vistos por seus donos como incapazes de trapacear e, portanto, absolutamente sinceros nas suas expressões emocionais. Como indica a autora, os animais de estimação são representados como

mais desenvolvidos[s] que os humanos. Essa representação pode ser compreendida como derivação de um motivo primitivista, pois é atribuída superioridade moral e ontológica a uma suposta origem comum dos humanos e dos animais, no caso a uma animalidade idealizada (Pastori, 2012: 38).

Assim, aponta ela, o contraponto a esse animal cheio de virtudes é um humano cheio de falhas. Generalizando, afirma que

observam-se, no atual fenômeno *pet*, traços de um primitivismo que, diferentemente daquele do século XVIII, [...] encontra nos animais de estimação os semelhantes que nos remetem ao início de nossa história – uma época gloriosa, em que reinava a abundância afetiva e a pureza de sentimentos (Pastori, 2012: 39).

Intocado pela corrupção moral humana, o animal apresenta uma conduta moral que serve de exemplo à humana, como no excerto abaixo, retirado da comunidade online aqui analisada.

Kira minha sialata [produto do cruzamento da raça siamês com um sem-raça-definida (SRD), ou vira-lata] adora bbs [bebês], adotou os resgatadinhos [gatos retirados da rua] daqui de casa, cuida, dá banho, coloca p/ dormir. Uma mãezona maravilhosa. Isso p/ o psicológico deles é ótimo pois perderam suas mães muito cedo. Enquanto o ser humano abandona, os animais dão lição de moral na nossa espécie (Z.,13/05/2010).

Se o humano abandona, o animal adota, mesmo aqueles que não são de sua prole. Este ato de adoção beneficia o psicológico dos filhotes. A noção de que humanos e animais possuem psique é apenas mais uma das comparações que sistematicamente

¹⁵Isso não significa que o grupo não designe agências animais nas relações interespecíficas. Essas sugestões se direcionam apenas para a compreensão de hierarquias morais no contexto analisado.

tendem a humanizar os gatos. Segue, abaixo, *post* semelhante ao anterior, que retrata tanto a hierarquia moral entre humanos e animais, baseada no processo de abandono de gatos na rua, quanto a ideia de que os gatos são capazes de expressar emoções. Essa hierarquia moral vê no gato um modelo moral para a conduta humana. Não obstante, é o humano que imputa um valor moral à conduta animal.

RAFAEL, UM EXEMPLO DE AMOR E SOLIDARIEDADE: já que o ser humano desandou, podemos buscar exemplos de amor, carinho e solidariedade entre os animais. RAFAEL que tbm [também] veio do abandono, traumatizado e ferido, nos mostra o quanto podemos ser generosos em nossa vida. Ele adotou os filhotes do balaio, cuidando, dando banho, brincando e pasmem deixa que mamem nele. Os filhotes pensam que Rafael é a mãe e se entregam totalmente. QUANTO MAIS EU CONHEÇO O SER HUMANO MAIS EU AMO ESSAS CRIATURAS DE DEUS. QUE GATO MARAVILHOSO, QUE CORAÇÃO CHEIO DE AMOR (G.S., 09/11/2009, grifo original).

Obviamente, Rafael¹⁶ não produziu leite. Não obstante, sua atitude foi vista como de adoção dos filhotes, termo utilizado também para a relação humano-animal, e foi comemorada como exemplo para os humanos. Agente, ativo, sujeito, Rafael, o gato, adota e cuida dos filhotes, exatamente como os protetores esperam que os humanos façam. Porém, entre estes, poucos o fazem. Referências constantes à ideia de que a humanidade é ou está ruim e os gatos são bons são frequentes.

Chama a atenção que Rafael seja mãe e não pai. Adotar é uma atitude feminina, cuidar é uma ação feminina. Ao deixar os filhotes mamarem, ele assume definitivamente a postura de mãe, título que não lhe é dado exclusivamente por esta ação, mas pelo conjunto de suas ações de cuidado, como se diz de Kira, a *sialata* “mãezona”. Estas são interpretadas num viés de gênero e classificadas a partir das relações de parentesco: mãe. Os filhotes também possuem agência: eles pensam e se entregam. Todos são sujeitos. Observe-se que estes gatos emocionados possuem nomes próprios. Novamente é reproduzida a ideia de que animais possuem psique: Rafael sofreu trauma por ter morado na rua. Tanto são imputados sentimentos aos gatos quanto valores morais, sem se refletir muito profundamente sobre alguma marca de diferença entre emoções humanas e animais. Muitas vezes, a narrativa sobre o valor moral dos gatos opera como uma fábula na qual eles ensinam aos humanos a conduta adequada.

¹⁶Coincidentemente ou não, um nome angelical.

Como catalisador de uma rede de proteção aos gatos do parque, a comunidade opera, no seu conjunto, como um “empreendedor moral” (Becker, 1963 *apud* Clark, 1997) e um “empreendedor da compaixão” (Clark, 1997). Segundo Clark (1997), empreendedores morais buscam convencer o público a sentir empatia por determinadas condições de infortúnio, tanto no sentido de censurar determinadas condutas (violência doméstica, dirigir embriagado) quanto de suscitar o altruísmo. Encorajando o altruísmo em determinadas situações, os empreendedores da compaixão criam parâmetros para o que pode ser socialmente reconhecido como um problema. Assim, o grupo analisado é, tipicamente, formado por empreendedores da compaixão na medida em que o abandono e os maus-tratos são as situações morais censuradas, reconhecidas como um problema a ser combatido, que atingem um sujeito a ser ajudado. O resgate, a castração e a adoção de animais de rua são as atitudes aprovadas. Sobretudo a adoção é vista como altruísmo.

Ingold (1994), ao refletir sobre a divisão ocidental entre humanidade e animalidade, indica que há uma constituição antitética na qual os animais são representados como num estado de natureza, eivados pela paixão bruta ao invés das deliberações racionais da humanidade. O ser humano estaria dividido entre a sua condição física animal e a sua condição moral humana. Essa identidade humana de sujeito moral seria sublinhada pela cultura, o que permite ao ser humano ser uma pessoa. A animalidade, por oposição, não seria dotada nem de moralidade nem de cultura, e não constituiria pessoas. Os animais têm sua conduta explicada a partir de programas biológicos não intencionais. Mas, segundo Ingold (1994), o indivíduo biológico e o sujeito moral, ou pessoa, são conceitos distintos e a sua fusão é o que cria a especificidade do ser humano frente a outros organismos no pensamento ocidental. A exceção, segundo o autor, é dada pelos animais de estimação, a quem são atribuídas intenções e propósitos, rompendo com a explicação mecânica de sua ação biologicamente pré-determinada. Fugindo à regra, tais animais constituem uma fonte privilegiada de estudos dos antagonismos conceituais humano/animal.

Franco (2015) sugere, a partir de uma análise do movimento abolicionista no Brasil, um gradiente entre humanização e animalização que, por ser instável, é adaptado contextual e circunstancialmente a diferentes humanos e animais. Haveriam “humanos humanizados, humanos animalizados, animais humanizados e animais animalizados” (Franco, 2015: 236). No “regime de humanização”, alguns animais, em termos de espécie e de indivíduo, podem ser humanizados. No “regime de animalização”, certos

grupos humanos podem perder ou não adquirir o estatuto de humanos. A diferença, longe de ser biológica, é dada socialmente. Contudo, o argumento abolicionista analisado pela autora se pauta na extensão aos animais do pertencimento à comunidade moral humana. Essa extensão, como aponta, não explica o “regime de animalização”, mas existe sobre um “regime de humanização”.

Gostaria de sugerir, paralelo aos regimes de animalização e humanização, que pensemos em “regimes de sacralização” dos animais. A proposta é ainda insipiente e merece, de certo, um aprofundamento teórico posterior, mas o diagrama acima aponta para alguns mecanismos pelos quais, no grupo estudado, certas pessoas são sacralizadas concomitantemente a certos animais – no caso aqui tratado, os gatos. Parece razoável supor que os *pets* estariam em uma situação privilegiada de sacralização, que não se refere aqui explicitamente a sistemas cosmológicos religiosos, mas a processos de religião secular. É nesse sentido que Sahlins (2003) identifica a América como a “terra do cão sagrado”. Outros animais poderiam, em contextos dados, serem sacralizados também, e acredito que frequentemente o são, embora estudos a respeito sejam necessários.

A sugestão segue, de certa forma, um apontamento de DaMatta (1991) acerca do “outro mundo” como um mediador entre a antítese casa/rua, que é visível no grupo pesquisado. Se a casa é sinônimo de amor e compaixão entre os protetores, para DaMatta (1991) ela é o espaço de um código social centrado na moral(idade), que é perceptível entre os protetores. A rua, sua antítese, é perpassada por um código “aberto ao legalismo jurídico” (DaMatta, 1991 : 33), ao passo em que o “outro mundo” apresenta um código “que focaliza a ideia de renúncia do mundo com suas dores e ilusões e, assim fazendo, tenta sintetizar os outros dois” (idem). Na qualidade de mediadores entre a casa e a rua para os gatos, os protetores acabam incorporando aspectos desse código quando são sacralizados na forma de anjos, mas também em relatos frequentes sobre os sacrifícios efetuados em nome dos animais, incluindo-se o sofrimento de ver o seu sofrimento. Como Sontag (2003) indica, o sofrimento detém um cunho religioso relacionado ao sacrifício que pode ser acionado. Assim, a sacralização do gato e a sacralização do protetor são uma mesma face da moeda pois, como indiquei anteriormente, a observação do sofrimento animal no contexto analisado é acompanhado por um dispositivo de simetriação pelo qual os humanos envolvidos de

compaixão também sofrem, e os protetores narram seu sofrimento em paralelo ao sofrimento animal.

Observe-se que, no grupo pesquisado, as ações dos gatos podem ser julgadas a partir de uma moralidade humana e não de um pretense ponto de vista animal. Incluído nessa ordem moral-cultural, suas ações são moralmente valorizadas e servem até de exemplo às ações humanas. É claro que aqui se fala pelo outro: são os protetores que utilizam as histórias deste ou daquele gato como fábulas nas quais os animais servem de exemplo e há uma moral da história. Operando nessa lógica, contudo, eles inserem tais animais no universo humano, tornando-os pessoas, na concepção do conceito segundo Ingold (1994). Em outras palavras, eles passam a vivenciar o mesmo tipo de ambiguidade humana, sendo e não sendo animais e, no limite, sendo e não sendo humanos. Trata-se de uma moral antropocêntrica, como aponta Franco (2015), que alarga percepções da humanidade para grupos de não humanos.

Considerações finais

A emergência de preocupações com o sofrimento dos animais se apoia em noções biológicas de que eles são capazes de sentir dor. No grupo pesquisado, a questão do sofrimento envolve tanto a dor física quanto a dor psíquica. Uma vida indigna, degradante, de violência e sofrimento marcaria a existência dos animais de rua. Para agir contra esse sofrimento, foi criada uma comunidade virtual que, existindo na Internet, apresenta o espetáculo do sofrimento a distância, cujos aspectos foram sintetizados por Boltanski (1993). Como em movimentos humanitários cujas propagandas televisivas instam o doador a financiar suas ações, o grupo dá suporte financeiro, mas também moral, ao resgate de gatos de uma praça pública carioca. A ajuda animalitária nas redes sociais criou mecanismos análogos aos observados pelo autor.

No âmbito discursivo, o grupo virtual produz narrativas emocionais sobre o sofrimento dos animais e seu impacto no espectador, mas também sobre a moralidade e a imoralidade da crueldade contra os animais. Eivados por sentimentos de piedade e compaixão, os membros falam e pagam, enquanto os protetores resgatam, cuidam e doam os animais, retirando-os da rua. A atuação do protetor é subsumida a um discurso emocional sobre o sofrimento, em que pese as redes sociais analisadas estarem

ancoradas em processos de interação mediados pela palavra ou por imagens. As imagens, frequentes, corroboram as narrativas de sofrimento e o poder de intervenção do protetor em prol do bem-estar animal.

Como em outras situações de piedade e compaixão, os sentimentos que se demonstra ou se busca suscitar frente ao sofrimento animal são capazes de criar engajamentos, se não de maneira absoluta, ao menos entre aqueles que se sentem afetados pela qualidade de vida dos animais. Nesse sentido, se é imoral não se sentir afetado pelo sofrimento humano, sempre é imoral ser indiferente ao sofrimento animal? Para os protetores pesquisados, sempre é imoral fazer sofrer um animal ou ser indiferente a esse sofrimento. Para aqueles que lhes perguntam, por exemplo, por que cuidar de animais e não de humanos vulneráveis, o sofrimento animal não demanda engajamentos, ou demanda menos do que o sofrimento humano. Entre os protetores, contudo, o humano parece ter um estatuto moral inferior ao animal. Assim, ser indiferente ao sofrimento animal é mais grave do que ser indiferente ao sofrimento humano. Durante a coleta de dados desta pesquisa, ninguém jamais foi censurado por ser indiferente ao sofrimento humano, ao passo que abundam censuras à indiferença para com os animais.

Mas não é qualquer animal que enseja o engajamento e a afetação destes protetores. Apartados do mundo rural, por exemplo, ou das experiências científicas, suas preocupações não alcançam animais de abate ou de laboratório, como nas reflexões de Singer (2010) sobre os usos atuais que a sociedade contemporânea ocidental faz dos animais. Para eles, são os animais mais próximos aos humanos urbanos que ensejam a dinâmica sintetizada aqui: cães e gatos. Os animais de estimação, deslizando de uma condição natural para se tornarem pessoas, como argumenta Ingold (1994), ingressam na ordem moral humana e disputam com outros vulneráveis humanos os engajamentos humanitários e animalitários. Não se trataria, portanto, no limite, de uma preocupação com o sofrimento animal, mas com uma ordem vulnerabilizada de pessoas.

Referências

- ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine A. "Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life". In: ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine A. (ed.). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. pp. 01-23.
- BECKER, Howard. *Outsiders: studies in the sociology of deviance*. Glencoe: Free Press of Glencoe, 1963.
- BOLTANSKI, Luc. *La souffrance a distance: morale humanitaire, médias et politique*. Paris: Métailié, 1993.
- CLARK, Candace. *Misery and Company: sympathy in everyday life*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 1991.
- DESCOLA, Philippe. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana*, v. 4, n. 1, 1998. pp.23-45.
- DIGARD, Jean-Pierre. *Les français et leurs animaux*. Paris: Fayard, 1999.
- FRANCO, Ana Paula Perrota. *Humanidade estendida: a construção dos animais como sujeito de direitos*. Rio de Janeiro, Tese (Doutorado), UFRJ, 2015.
- GAARDER, Emily. "Where the boys aren't: the predominance of women in animal rights activism". *Feminist Formations*, v. 23, n. 2, 2011. pp.54-76.
- HERZOG, Harold A. "'The movement is my life': the psychology of animal rights activism". *Journal of Social Issues*, v. 49, n. 1, 1993. pp. 103-119.
- HERZOG, Harold A. "Gender differences in human-animal interactions: a review". *Anthrozoös*, v. 20, n.01, 2007. pp. 07-21.
- HERZOG, Harold A.; BETCHART, Nancy S.; PITTMAN, Robert B. "Gender, sex role orientation and attitudes toward animals". *Anthrozoös*, v. 4, n. 03, 1991. pp. 184-191.
- HILLS, Adelma M.; LALICH, Nathan. "Judgements of cruelty toward animals: sex differences and effect of awareness of suffering". *Anthrozoös*, v. 11, n. 03, 1998. pp. 142-147.
- HINE, Cristine. *Virtual Ethnography*. London: Sage, 2000.
- INGOLD, Tim. "Humanity and Animality". In: INGOLD, Tim (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 1994. pp. 14-32.
- JACOBSSON, Kerstin "Elementary Forms of Religious Life in Animal Rights Activism". *Culture Unbound*, v. 6, 2014. pp. 305-326.
- JAMISON, Wesley V.; WENK, Caspar; PARKER, James V. "Every sparrow that falls: understanding animal rights activism as functional religion". *Society & Animals*, v. 8, n. 3, 2000. pp. 305-330.
- JASPER, James M.; POULSEN, Jane D. "Recruiting Strangers and Friends: moral shocks and social networks in animal rights and anti-nuclear protests". *Social problems*, v. 42, n. 4, 1995. pp.493-512.
- JIMENO, Miriam. "Emoções e política: A vítima e a construção de comunidades emocionais". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, 2010. pp. 99-121.
- LEVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- MATOS, Liziane Gonçalves de. *Quando a "ajuda é animalitária" – um estudo antropológico sobre sensibilidades e moralidades envolvidas no cuidado e proteção de animais abandonados a partir de Porto Alegre/RS*, Porto Alegre, Dissertação, UFRGS, 2012.
- MIKA, Marie. "Framing the issue: religion, secular ethics and the case of animal rights mobilization". *Social Forces*, v. 85, n. 2, 2006. pp. 915-941.
- NEUMANN, Sandra L. "Animal welfare volunteers: who are they and why do they do what they do?". *Anthrozoös*, v. 23, n. 04, 2010. pp. 351-364.
- OSÓRIO, Andréa. "Posse responsável: moral, ciência e educação ambiental em um grupo de protetores de gatos de rua". *R@U - Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, São Carlos, v. 3, n. 2, 2011. pp. 51-75.

- OSÓRIO, Andréa. “Mãe de gato? Reflexões sobre o parentesco entre humanos e animais de estimação”. *Anais da V Reunião Equatorial de Antropologia e XV Reunião da Antropólogos do Norte-Nordeste*. Maceió: UFAL/ABA, 2015. Disponível em: <<http://www.reaabanne.com.br/?menu=resumo&codResumo=3222>> Acesso em: 23 out. 2015.
- PALLOTA, Nicole R. *Becoming an animal rights activist: an exploration of culture, socialization, and identity transformation*. Athens, Diss. PhD (Doutorado em Filosofia), University of Georgia, 2005.
- PASTORI, Erica Onzi. *Perto e Longe do Coração Selvagem: um estudo antropológico sobre animais de estimação em Porto Alegre, Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Dissertação, UFRGS, 2012.
- ROBERTSON, Jessie C., GALLIVAN, Joanne; MACINTYRE, Peter D. “Sex differences in the antecedents of animal use attitudes”. *Anthrozoös*, v. 17, n. 04, 2004. pp. 306-319.
- SAHLINS, M. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- SARTI, Cynthia. “A vítima como figura contemporânea”. *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 61, 2011. pp. 51-61.
- SEGATA, Jean. “Tristes amigos: a medicalização de animais de estimação”. *Anais da IX Reunião de Antropologia do Mercosul*, Curitiba, UFPR, 2011. pp.1-19.
- SINGER, Paul. *Libertação animal*. São Paulo: Martins Fontes, 2010
- THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1988.
- WIEVIORKA, Michel. “Pour comprendre la violence: l’hypothèse du sujet”. *Sociedade e Estado*, v. 19, n. 1, 2004. pp. 21-51.
- WIEVIORKA, Michel. “Violência hoje”. *Ciência & Saúde Coletiva*, 11 (Sup.), 2007. Pp. 1147-1153.
- WRENN, Corey Lee. “Resonance of moral shocks in abolitionist animal rights advocacy: overcoming contextual constraints”. *Society & Animals*, n. 21, 2013. pp. 379-394.
- ZASLOFF, R. Lee; HART, Lynette. “Attitudes and care practices of cat caretakers in Hawaii”. *Anthrozoös*, v. 11, n. 4, 1998. pp. 242-248.

Recebido em: 29/10/2016.

Aprovado em: 29/11/2016.