

Karoline Schneider da Silva

PERCEPÇÕES GEOGRÁFICAS SOBRE OS ANIMAIS NÃO-HUMANOS

Florianópolis

2022



Karoline Schneider da Silva

PERCEPÇÕES GEOGRÁFICAS SOBRE OS ANIMAIS NÃO-HUMANOS

Trabalho Conclusão do Curso de Graduação em Geografia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para a obtenção do Título de Bacharel em Geografia
Orientador: Prof. Dr. Orlando Ednei Ferretti

Florianópolis

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Silva, Karoline Schneider da
Percepções geográficas sobre os animais não-humanos /
Karoline Schneider da Silva ; orientador, Orlando Ednei
Ferretti, 2022.
69 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em Geografia,
Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Geografia. 2. Animais não-humanos. 3. Ética. 4.
Geografia. I. Ferretti, Orlando Ednei. II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Graduação em Geografia. III.
Título.

Karoline Schneider da Silva

PERCEPÇÕES GEOGRÁFICAS SOBRE OS ANIMAIS NÃO-HUMANOS

Este Trabalho Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título de Bacharel e aprovado em sua forma final pelo Programa de Graduação em Geografia.

Florianópolis, 25 de julho de 2022.

Prof. Lindberg Nascimento Junior, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof. Orlando Ednei Ferretti, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.^a Maria Helena Lenzi, Dr.^a
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.^a Giully de Oliveira Batalha Silva, Dr.^a
Instituto Federal de Santa Catarina

Aos meus irmãos Fofucha (*in memoriam*), Fofa, Dio e Bilbo,
cuja inocência eu reconheço em todos os bichos deste planeta.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, a quem eu disse somente que gostaria de fazer um trabalho relacionado aos animais, sob uma perspectiva que os respeitasse. Com muita paciência, ele me guiou até algo que me deixou orgulhosa. Também agradeço aos meus pais, por serem parte da minha jornada de despertar de consciência.

RESUMO

Este trabalho de conclusão de curso é sobre as relações entre humanos e não-humanos, especialmente da dimensão ética dessas relações como um objeto de estudo da Geografia. Trata-se de uma temática fundamental no atual período histórico, visto que, ao explorar as razões pelas quais o tema é uma questão geográfica, é possível estimular mais geógrafos a abordarem as relações humanos/não-humanos e deixarem sua contribuição em uma causa urgente, que é a situação de desconsideração moral em que a maioria dos não-humanos deste planeta se encontram. O objetivo deste trabalho é entender como as relações humanos/não-humanos vêm sendo e podem ser abordadas na ciência geográfica. Com esse fim, a metodologia utilizada foi a pesquisa exploratória de artigos e livros que trouxeram conceitos envolvendo a ética do relacionamento humanos/não-humanos para a Geografia, sobretudo estudos internacionais pouco abordados no contexto brasileiro. Através da análise bibliográfica, ficou evidente que a Geografia tem o importante papel de trazer visibilidade a situações que permanecem invisíveis e contar geografias que permanecem não contadas. Há espaços a serem explorados! Concluiu-se que, ao remapear a paisagem dos seres moralmente consideráveis, o geógrafo tem a possibilidade de atuar na prevenção da crueldade e do sofrimento dos seres que habitam a biosfera.

Palavras-chave: Animais não-humanos. Ética. Geografia.

ABSTRACT

This final paper is about the relations between humans and non-humans, especially the ethical dimension of these relations as an object of study of Geography. It is a fundamental theme in the current historical period, since, by exploring the reasons why the theme is a geographical issue, it is possible to encourage more geographers to approach human/non-human relations and leave their contribution to an urgent cause, which is the moral disregard situation in which most non-humans of this planet are found. The goal of this paper is to understand how human/non-human relationships have been and can be approached in geographic science. To this end, the methodology used was the exploratory research of articles and books that brought concepts involving the ethics of human/non-human relationships to Geography, especially international studies that are rarely addressed in the Brazilian context. Through the bibliographic analysis, it became evident that Geography has an important role in bringing visibility to situations that remain invisible and telling geographies that remain untold. There are spaces to be explored! It was concluded that, by remapping the landscape of morally considerable beings, the geographer has the possibility to act in the prevention of cruelty and suffering of beings that inhabit the biosphere.

Keywords: Non-human animals. Ethics. Geography.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
1.1	OBJETIVO GERAL.....	11
1.1	OBJETIVOS ESPECÍFICOS	11
2	PERCEPÇÕES HUMANAS SOBRE O MUNDO NATURAL	12
2.1	A NATUREZA.....	13
2.1.1	O movimento ecológico	18
2.2	OS ANIMAIS NÃO-HUMANOS.....	20
2.2.1	O especismo.....	28
2.2.2	Somos todos terráqueos	32
3	A RELAÇÃO DA GEOGRAFIA COM OS ANIMAIS.....	39
3.1	A ÉTICA ANIMAL COMO UMA QUESTÃO GEOGRÁFICA.....	39
3.1.1	A geoética	40
3.1.2	A geografia de encontros (anti)éticos.....	43
3.1.3	As imaginações geográficas do antropoprivilégio	48
3.2	A GEOGRAFIA ANIMAL	53
3.2.1	A formação do geógrafo.....	61
4	CONCLUSÃO	64
	REFERÊNCIAS	68

1 INTRODUÇÃO

Escrevo este trabalho como uma terráquea extremamente preocupada com o destino de meus companheiros neste planeta. Encantadores cada um a sua maneira, os animais não-humanos, em vez de serem celebrados como o que tornam a Terra um planeta tão especial, encontram-se em uma posição de vítimas de uma completa indiferença por parte dos humanos ou de uma crueldade proposital.

Durante toda a minha graduação senti que algo importante estava faltando, o que me fez questionar, até certo ponto, se os animais, sob a perspectiva de indivíduos merecedores de respeito, deveriam mesmo estar sendo abordados nas disciplinas do curso. Até que na disciplina de Recursos Hídricos em Geografia, pela primeira e única vez, foi criticada a forma com a qual a humanidade usa o bem da água. Mais do que isso, foi discutido que a humanidade não tem o direito de interferir na qualidade da água da qual outros animais, em nenhum aspecto inferiores aos humanos, dependem. E assim ficou claro que há, sim, lugar para eles nas discussões. Mais do que isso, eles sempre podem estar presentes, pois qualquer ação humana implica algum tipo de consequência aos não-humanos. Entretanto, são necessários esforços para trazê-los a uma posição de visibilidade.

No segundo capítulo deste trabalho — percepções humanas sobre o mundo natural — foram contextualizadas as relações entre humanos e não-humanos em um panorama geral, desde um passado não muito distante até o presente. Através de exploração bibliográfica, foram trazidos indícios históricos de preocupações humanas com os não-humanos e com a natureza em geral. Foi possível se ter noção de há quanto tempo a humanidade vem cometendo, conscientemente, os mesmos erros, bem como dos motivos para o antropocentrismo continuar dominante, mesmo em meio a um caos ambiental.

Partindo da premissa de que o modo através do qual a humanidade se relaciona com os animais é, até certo ponto, um reflexo de como a mesma se relaciona com a natureza, após tratar do mundo natural se tratou dos animais não-humanos de fato. Sendo estes o foco deste trabalho como sujeitos éticos, também no segundo capítulo foram explorados os motivos pelos quais os mesmos são indivíduos merecedores de respeito e da mesma consideração moral dos humanos, aos quais não são inferiores, e foi abordada a noção de especismo.

No terceiro capítulo — a relação da geografia com os animais — essas relações foram trazidas para o contexto da geografia, buscando-se entender como as mesmas têm sido abordadas pelos geógrafos, e alguns motivos para a dimensão ética dessas relações tender a

ser ignorada na geografia. Foram explorados exemplos de trabalhos de referência feitos sob a perspectiva ética, que explicam bem por que a ética animal é, de fato, uma questão geográfica, possivelmente estimulando mais geógrafos a ampliarem seus horizontes de pesquisa e adentrarem um tema tão urgente e importante.

1.1 OBJETIVO GERAL

Entender como as relações entre humanos e não-humanos vêm sendo e podem ser abordadas na ciência geográfica.

1.1 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

1) Encontrar argumentos que reafirmem a dimensão ética nas relações humanos/não-humanos como, de fato, uma questão geográfica.

2) Entender como as pesquisas geográficas podem atuar a favor do bem-estar e da vida dos não-humanos.

3) Fortalecer o movimento de “trazer os animais à Geografia”, sobretudo no contexto brasileiro.

2 PERCEPÇÕES HUMANAS SOBRE O MUNDO NATURAL

Não há dúvidas de que absolutamente toda atividade humana tem consequências sobre o mundo natural. A noção de equilíbrio ecológico data de séculos atrás, entretanto, a humanidade se permitiu a continuar saqueando a natureza conforme suas vontades. Embora não se possa generalizar, os estragos são tamanhos que fica fácil perceber que o mundo está dominado por uma visão antropocêntrica. Os produtos da imaginação humana — economia, política, território — são postos acima de uma realidade que existe há mais de 4 bilhões de anos — o planeta Terra. Se nem mesmo todos os humanos são tratados com o mesmo respeito, sendo os povos indígenas constantemente desafiados onde habitam sob o território brasileiro, por exemplo, o que resta aos animais não-humanos?

Nossos irmãos terráqueos, que surgiram em um longo e fascinante processo de evolução da vida, têm importância imensurável, simplesmente por se tratarem de seres vivos e sencientes. Entretanto, encontram-se em uma posição de completo descaso por parte das sociedades humanas. É notícia na TV todo dia: Amazônia perde tantos hectares de floresta. E é aí que a notícia termina. O que isso significa, na prática, para os animais que habitavam essa floresta, do menor dos insetos ao maior dos carnívoros? Como foi o pânico que devem ter sentido ao terem sua casa derrubada sobre suas cabeças? Quantos morreram e quantos fugiram? Morreram rápido ou de forma agonizante? Os que fugiram, quais as dificuldades que ainda vão encontrar? Estão machucados, lamentam a perda membros da família? Nada importa exceto que a Amazônia já perdeu dezenas de milhões de hectares para a agropecuária.

E o drama não acaba uma vez que a floresta é derrubada. Depois de exterminadas comunidades inteiras de animais nativos, novos animais, vivos apenas para que sejam mortos, ocuparão esse espaço. O que isso significa para eles também? O que sentem e quais são suas experiências até seu fim no matadouro? Também é notícia comum na TV: o preço da carne aumentou. Mas e o preço de quem paga com a vida? Nem é questionado. A questão é que a humanidade nem se dá o trabalho de abordar esse tipo de problema, ou o faz de modo muito superficial. Às vezes nem se imagina que o problema existe, justamente pela forma com a qual são informados. Existem muitas geografias que não estão sendo contadas, pois os não-humanos continuam invisíveis. Esses problemas, que não são apenas ecológicos, mas sobretudo éticos, não podem continuar sendo contados como meias-verdades.

2.1 A NATUREZA

As formas de percepção humana sobre o mundo natural não são hegemônicas, variando em termos de espaço e tempo. Sob a lógica ocidental moderna predominante, as implicações são as dicotomias cultural/natural, social/ambiental, humano/não-humano (MATEUS & HIGUCHI, 2019). Se o humano é sinônimo de culto, logicamente, a natureza é inculta. Se o humano é civilizado, portanto, a natureza é caótica. E assim se perpetuam diversas noções falsas e pejorativas sobre o mundo natural, cuja existência se resume a ser um recurso para a vida humana. Quando o *Homo sapiens* é o centro de tudo o que acontece no planeta (antropocentrismo), o resultado disso é uma desigualdade entre espécies (especismo). Conforme Mateus & Higuchi (2019), o mundo globalizado (e antropocêntrico) afeta a forma como os humanos se relacionam com os outros animais, bem como com a natureza em geral.

Toda sociedade humana idealiza a natureza a sua maneira. Assim, o próprio conceito de natureza não é natural, mas uma criação humana (PORTO-GONÇALVES, 2006). Tal conceito constitui a fundação sobre a qual os seres humanos constroem sua cultura, suas produções, suas relações sociais, e agem sobre o mundo. Por isso, é fundamental que se analise como foi e como é concebida a natureza na sociedade, pois esta concepção determina o modo de vida humano e é o que tem causado tantos problemas contra os quais atua o movimento ecológico.

A natureza, em muitas sociedades, é aquilo que se opõe à cultura. A cultura é algo superior que conseguiu controlar e dominar a natureza (PORTO-GONÇALVES, 2006). Percebendo-se ou não, os humanos usam, diariamente, uma série de expressões que ressaltam essa concepção de natureza como oposição à cultura que predomina na sociedade. Burro, cachorro, cavalo, galinha, porco, vaca, veado, nomes populares atribuídos a espécies animais, são todos usados com conotação negativa para se referir a humanos cujo comportamento não é aprovado. Tais animais certamente não se sentem ofendidos por serem usados como xingamento, pois não se comunicam através das linguagens humanas, mas esse tipo de comportamento só reforça uma visão especista sobre o mundo natural.

Em contrapartida, humano é sinônimo de bom quando se fala em “atendimento humanizado” ou “temos que ser mais humanos”. Quando um humano é maltratado, fala-se que “o trataram como um cachorro”, como se os mesmos maus-tratos cometidos contra um cachorro seriam aceitáveis ou menos piores. Os *Homo sapiens* insistem em se separar dos outros terráqueos, considerados inferiores, mas, quando um *Homo sapiens* age de modo

errado ou inaceitável, aí sim ele é um animal, um selvagem. Um bom humano não fere o outro, um animal selvagem sim. Assim, a natureza está em oposição ao que é considerado bom, civilizado, culto. Embora baste assistir a um telejornal para perceber que não há nada de civilizado na sociedade, muito pelo contrário.

Um texto que permite essa análise sugerida por Porto-Gonçalves (2006), da concepção da natureza nas diversas sociedades humanas, é a publicação de 1983 do historiador galês Keith Thomas, que abordou como as sociedades inglesas perceberam e se relacionaram com o mundo natural entre os anos de 1500 e 1800. Ele explorou como as atitudes humanas perante a natureza mudaram ao longo do tempo. As mudanças de atitude variaram desde amor a ódio, admiração a desprezo, consideração a indiferença. Embora, como já foi dito, as sociedades humanas variem espacial e temporalmente, nessa história sobre as sociedades inglesas é possível encontrar muitas semelhanças com as sociedades modernas globalizadas e a forma com a qual foram construídas. O que se pode concluir é que a maioria delas tem algo em comum: foi construída a partir de uma visão antropocêntrica sobre o mundo.

Os movimentos ecológicos, que são o foco do texto de Porto-Gonçalves (2006), foram condicionados, conforme Thomas (2010), por uma necessidade recorrente dos moradores urbanos de retornarem à terra selvagem em busca de regeneração espiritual. O crescimento da população ajudou a fomentar um sentimento antissocial. Em séculos menos populosos, o isolamento era considerado um infortúnio humano. Entretanto, já na época elisabetana (1558-1603), o culto humanista do indivíduo incentivou a ideia de que um retiro temporário da sociedade podia ser positivamente agradável. No século XIX, o cenário selvagem proporcionava uma fuga do burburinho crescente das cidades e das fábricas. Em 1848, John Stuart Mill defendeu um limite à expansão demográfica humana pela necessidade de se preservar algumas áreas onde os humanos ainda pudessem ficar a sós.

O predomínio do *Homo sapiens* sobre o mundo natural era o objetivo incontestável da humanidade até o começo do período moderno, quando parecia estar muito próximo de ser alcançado. Entretanto, conforme Thomas (2010), nessa época, tal objetivo não estava mais imune a controvérsias. Surgiam dúvidas e hesitações sobre o lugar do humano na natureza e seu relacionamento com outras espécies. Muitas percepções antropocêntricas fraquejaram com o estudo cuidadoso da história natural. As velhas convicções de que o humano era um ser único foram enfraquecidas com sua aproximação a outros animais, que acompanhou uma nova preocupação com seus sofrimentos. As florestas passaram a ser mais valorizadas,

mesmo que não tivessem alguma utilidade prática, e foi encontrada uma satisfação puramente emocional no plantio de árvores e na jardinagem.

Em 1700, menos de 25% da população britânica vivia na cidade. Em 1800, entretanto, a população urbana cresceu para 85% (THOMAS, 2010). Já muito antes de 1800 se sustentava que o campo era mais bonito que a cidade, o que se deve, em parte, à deterioração do ambiente urbano. Desde o século XIII há queixas em relação à qualidade do ar londrino, cuja fumaça escura era capaz de sujar roupas, corroer estruturas de edifícios e matar flores e árvores. Foi a expansão das cidades, de onde o verde foi desaparecendo, e o crescimento da indústria que levaram ao maior apreço pelo ambiente rural pois, conforme observou o crítico setecentista Hugh Blair, os humanos não ansiaram pelo campo enquanto viveram em termos de familiaridade com o mesmo.

Um volume sem precedentes de escritos sobre a natureza e o campo expressou esse novo sentimento, como *On the Love of the Country* de William Hazlitt (1814), para quem um elemento essencial dessa nostalgia é que os objetos naturais (animais, árvores, flores) trazem de volta lembranças da infância de modo mais vívido e imediato do que qualquer humano é capaz. Ao contrário dos humanos, os objetos naturais são percebidos como grupos dentro de classes e não como indivíduos. Assim, uma flor pode ser reconhecida como a mesma flor vista na infância, enquanto um humano não. Essa questão da invisibilidade individual dos objetos naturais, em especial dos animais não-humanos, é importante e será explorada mais adiante.

Para Thomas (2010), a tensão que surgiu no século XVIII entre o progresso da urbanização e o anseio pelo ambiente rural é indicativa de que, claramente, que não eram poucos os que entendiam que o mundo natural não devia ser completamente dominado e suprimido, embora devesse ser domesticado. Tais sensibilidades refletem o desconforto gerado pelo desenvolvimento da civilização humana, sendo esse desconforto parte indissociável da vida moderna, onde as dicotomias cultural/natural, social/ambiental, humano/não-humano ficam cada vez mais acentuadas.

Thomas (2010) indica uma mudança de sensibilidade relacionada ao ininterrupto avanço das fronteiras agrícolas, o que é interessante de se imaginar no contexto atual brasileiro, cujos biomas são devastados pela atividade agropecuária. Para os propagandistas agrícolas dos séculos XVI e XVII, as charnecas, as montanhas e os pântanos não lavrados eram “o símbolo vivo do que merece ser condenado”. Apenas o solo que, através de duro trabalho, foi limpo e conquistado era louvado. Os parques e reservas florestais eram

considerados um desperdício. O aprimoramento e a exploração agrícolas, além de economicamente desejáveis, constituíam imperativos morais. O elisabetano sir George Peckham declarou que “deus criara a terra para que ela pudesse, por meio do cultivo e da lavoura, dar coisas necessárias à vida do homem”.

Dessa forma, uma paisagem domesticada, habitada e produtiva, remetendo ao antigo ideal clássico de que a beleza está associada à fertilidade, é bela, ao contrário da natureza intocada, à qual falta beleza. Essa paisagem modificada, voltando à Inglaterra, distinguia-se por formas cada vez mais regulares, sendo a prática de cultivar vegetais em linhas retas não apenas um modo eficiente de aproveitar o espaço, mas também um meio agradável de se impor a ordem humana ao mundo natural desordenado. Durante o século XVIII e mais algum tempo, a paisagem uniforme de produtividade continuou a ser louvada em detrimento das deploráveis vastidões não cultivadas (THOMAS, 2010).

Acreditava-se que alguns terrenos naturais estavam repletos de horrores, descritos como “precipícios ameaçadores”, “ermos horrendos”, “quedas d’água horríveis”, “pedras medonhas” e “gargantas terríficas”. James Howell pensava, em 1621, que a verdadeira objeção a montanhas como os Alpes não se devia a serem altas e assustadoras, mas sim a serem inúteis, ao contrário de “nossas montanhas no País de Gales”, que “sempre têm algo útil ao homem ou aos animais, alguma relva, pelo menos”. Esse tipo de pensamento ainda é bastante difundido atualmente, onde a natureza é percebida como recurso, o que leva o humano a procurar utilidade em tudo, mesmo no que será mantido em estado natural.

Até 1700, portanto, os contemporâneos mais sofisticados consideravam as áreas montanhosas desagradáveis e preferiam, infinitamente, a paisagem domesticada e fértil sobre a qual o humano estabeleceu controle. Contudo, afirma Thomas (2010), a preferência mudou dramaticamente antes do fim do século XVIII. No lugar do jardim formal, podado e simétrico, desenvolveu-se um estilo caracteristicamente inglês de jardinagem paisagística, tão informal que podia ser difícil o distinguir de um terreno não cultivado. Ainda, a paisagem estéril se tornou fonte de renovação espiritual. Quanto mais selvagem a cena, maior era o seu poder de inspirar emoção. As montanhas, que em meados do século XVII eram odiadas como “estéreis deformidades”, “furúnculos”, “verrugas”, tinham se transformado em objetos da mais elevada admiração estética.

Para Thomas (2010), essa nova atitude perante a natureza foi estimulada, principalmente, por um quadro de controvérsia teológica. Empenhado em refutar a tese de que a Terra se degenerou desde a criação divina, o clérigo George Hakewill foi levado a defender

as montanhas, em 1635, com o argumento pragmático de sua utilidade e agradável diversidade. Tal defesa foi desenvolvida por teólogos que o sucederam, querendo provar que toda obra de deus obedecia a um propósito. Com isso, no fim do século XVIII, o apreço pela natureza selvagem se converteu em uma espécie de ato religioso. A natureza era, além de bela, moralmente benéfica.

Como consequência, ainda antes do século XIX, as exigências conflitantes entre a utilidade e a beleza, a produção e o consumo, o corpo e o espírito, pareciam mais irreconciliáveis do que nunca. Conforme expressou William Mitford em 1824: “o cultivo do solo, necessário para suprir as necessidades humanas, é altamente adverso à beleza da paisagem.” O início do período moderno formou essa sensibilidade dividida, da qual a humanidade sofre até hoje. O útil e produtivo é feio e repulsivo (THOMAS, 2010), como são as indústrias e sua poluição.

Conforme o campo era mais submetido ao cultivo rigoroso e simétrico, os jardins formais desapareciam das casas, cujo gosto dos habitantes pela paisagem selvagem ou montanhosa era intensificado. A capacidade de extrair prazer de cenas de relativa desolação representou uma importante mudança na percepção humana, pois, conforme Thomas (2010), a partir disso houve um interesse crescente em se preservar a natureza inculta como uma indispensável fonte de riqueza espiritual. Porém, preservar a natureza não era a única questão, mas também a manter sob controle, longe do jardim de casa. Todo preservacionista posterior se depararia com essa questão, onde o objetivo é manter o natural apenas onde é conveniente aos humanos, sem interferências indesejáveis em suas vidas cotidianas.

Uma forma de se manter a natureza longe da civilização é através das legislações. De acordo com Porto-Gonçalves (2006), as leis inventadas pelos humanos são um artifício considerado necessário para evitar que a humanidade retorne ao reino animal, lugar regido pelos instintos. Na natureza reina o caos ou a “lei da selva”, onde todos lutam contra todos, e o Estado e suas leis evitam a supremacia da natureza. Entretanto, basta um rápido olhar sobre os diversos Estados constituídos por leis para se notar a situação de fome, guerras, opressões e violências de todos os tipos que foram instituídos pelos próprios Estados, em nome de uma suposta civilização, para se constatar a inconsistência deste tipo de abordagem.

Uma afirmação interessante de Porto-Gonçalves (2006) é que, em uma sociedade que entende a civilização como o oposto do caos, é surpreendente verificar que milhares de seres vivos, animais, microorganismos e vegetais dos mais variados, vivam sem nenhum Estado, sem nenhum governo, sem nenhum controle, e ainda assim produzam situações de equilíbrio,

ou que tendam para o equilíbrio. Existe harmonia dentro da natureza. O caos é, portanto, construído pelo humano.

O conceito de natureza como o oposto à cultura serve para justificar a existência do Estado. Os Estados são a civilização e aqueles que não têm Estado são os primitivos. Por isso, considera-se ingênuo o ecologista que cita um povo indígena como modelo a ser seguido de relação do humano com a natureza. As tecnologias são sinônimos de desenvolvimento (de quê?) e as sociedades humanas que vivem de modo “primitivo” são consideradas atrasadas, nem se levando em consideração que provavelmente sejam mais saudáveis e felizes. A civilização industrial implementada pelo capitalismo serviu para consolidar ainda mais a ideia de natureza exterior ao humano, que não é considerado natural (PORTO-GONÇALVES, 2006).

2.1.1 O movimento ecológico

Em sua abordagem sobre a questão ambiental no contexto brasileiro, Porto-Gonçalves (2006) explora qual é o papel do movimento ecológico nessa questão. Conforme o autor, o movimento ecológico, cujas raízes são histórico-culturais, preza o questionamento das condições atuais de vida. Dentro dele se desenvolvem lutas em torno das mais diversas questões, como a extinção de espécies, o desflorestamento, o uso de agrotóxicos, a urbanização desenfreada, a explosão demográfica, as muitas formas de poluição da natureza, dentre muitas outras. Portanto, qualquer ação humana pode ser pensada dentro do movimento ecológico, afinal, tudo o que o *Homo sapiens* faz atualmente tem alguma consequência sobre a natureza, direta ou indiretamente.

O movimento ecológico está inserido em uma sociedade contraditória e, por isso, são diversas as propostas acerca da apropriação dos bens naturais (PORTO-GONÇALVES, 2006). Entretanto, como o *Homo sapiens* não é o único sujeito da Terra, a mesma não é sua para se apropriar. A natureza não é um recurso econômico, mas a base para a vida de todos os terráqueos. O especismo humano é extremamente problemático, principalmente por custar a vida de inúmeros animais em todas as partes do planeta, mas também por ser o que faz o ser humano se enxergar como um sujeito acima de todos os outros e, assim, tratar o planeta como seu império no qual toma todas as decisões e faz o que bem entende, não importando quem sofra com isso. O especismo e a questão ambiental estão fortemente conectados.

As vidas não-humanas ainda parecem estar muito distantes dos humanos e, com isso, só existe interesse em se advogar pelo meio ambiente quando é pelo bem-estar da humanidade. Os humanos precisam de água limpa, por exemplo. Desde que toda uma população humana tenha um abastecimento de água de boa qualidade, não é tão importante (para eles) que existam animais literalmente nadando em esgoto, afinal, falta empatia pelos mesmos, que muitas vezes não são considerados sujeitos de suas próprias vidas, mas sujeitos submetidos às consequências das atividades humanas.

Sabe-se que o modo de vida das sociedades humanas tecnológicas não funciona para os outros terráqueos, custando-lhes sua saúde, sua alegria de viver e suas vidas. Tampouco funciona para os próprios humanos. Entretanto, aqueles que têm condições fazem o melhor que podem para se isolar das poluições e de ambientes degradados, falhando em perceber ou admitir a gravidade dos problemas que causam, mesmo sem querer, ao mundo natural. É só levar o lixo para fora de casa e o problema é magicamente resolvido. Enquanto os humanos conseguirem se esquivar e ser a espécie animal menos afetada pelo que faz, o desinteresse pelo meio ambiente natural continuará reinando. Com uma tecnologia que já permite a consideração de uma colonização humana em outros planetas, mesmo que seja uma realidade muito distante, o que parece é que a sentença de morte da Terra já foi assinada.

Portanto, a problemática ecológica implica questões extremamente complexas. Implica outros valores, o que afeta questões de ordem cultural, filosófica e política. Implica um outro conceito de natureza e, conseqüentemente, outras formas de relacionamento entre os seres vivos, com o mundo inorgânico e dos próprios humanos entre si (PORTO-GONÇALVES, 2006). Os valores já consagrados pela tradição são os que perpetuam os problemas ecológicos que devem ser superados, mas a tradição muitas vezes é considerada como o jeito “natural” de fazer as coisas. Ao defender uma ou outra relação do humano com a natureza, propõe-se um outro modo de vida. Portanto, por ser uma problemática complexa e difusa, os ecologistas se encontram envolvidos em questões muito variadas.

Ainda, em meio a uma sociedade tecnológica, o que não faltam são críticas aos que se movimentam a favor do meio ambiente. Do ponto de vista das elites empresariais e tecnoburocráticas, a maior parte dos ecologistas são românticos e contra o progresso e o desenvolvimento, não admitindo que os ecologistas apenas são contra a sua concepção de progresso e de desenvolvimento (PORTO-GONÇALVES, 2006). Algo que a sociedade deveria estar se questionando é, afinal, o que é desenvolvimento? Desenvolvimento de quê, para quem, levando aonde? Este parece ter se tornado apenas mais um termo banal. Se o que

se quer é uma conexão de internet mais rápida e robôs que permitam aos *Homo sapiens* serem mais preguiçosos, provavelmente a humanidade está no caminho certo. Entretanto, em termos de levar uma vida mais saudável e em harmonia com o planeta, não há progresso algum.

Portanto, conforme Porto-Gonçalves (2006), a complexidade da questão ambiental se deve ao fato de ela se localizar na interface da sociedade humana com o seu outro — a natureza. A dificuldade em lidar com ela, conforme o pensamento tradicional, é evidente: no mundo ocidental, natureza e sociedade são termos que se excluem. As ciências da natureza e as humanas vivem em mundos separados e, pior que isso, quase sem comunicação. E, por mais bem intencionado que se seja, mesmo nas práticas de preservação da natureza ainda se tem uma visão extremamente egoísta. Se diz que um bioma é patrimônio da humanidade e não de sua biota, que ecossistemas devem ser saudáveis para que forneçam serviços aos humanos e não porque os animais que o habitam merecem um ambiente saudável. Tudo requer controle, domínio, gestão, manejo.

Por fim, Porto-Gonçalves (2006) ainda diz que o projeto de dominação da natureza é absurdo, pois, se o humano é parte da natureza (e ele é, admita-se ou não), quem o dominaria? Sendo assim, a formulação de um outro conceito de natureza envolve também um outro conceito de ser humano. Além disso, se a humanidade se preocupasse em assegurar todos os meios necessários para o bem-estar dos outros animais, isso por si só já garantiria a proteção do meio ambiente natural. O valor da preservação do que resta de áreas naturais ultrapassa em muito o valor do que se ganha em troca de sua destruição (ROUANET & CARVALHO, 2018).

2.2 OS ANIMAIS NÃO-HUMANOS

Uma parte importante de como a humanidade percebe a natureza é, obviamente, como ela percebe seus habitantes — os animais não-humanos. Afinal, quando se trata de qualquer elemento de um ecossistema, seja vegetal ou abiótico, sua principal importância é sustentar a vida dos animais, que são os primeiros a sofrerem com perturbações nas dinâmicas com as quais estão acostumados. São as percepções humanas sobre a natureza que determinam quais desafios seus habitantes irão enfrentar.

Em alguns momentos na história, os animais, assim como a natureza em geral, arranjam amigos humanos. Entretanto, durante todo o período abordado por Thomas (2010), as relações humanos/não-humanos foram complexas e conturbadas. Variaram não só em

termos temporais e conforme as percepções de natureza como um todo evoluíram, mas principalmente em termos de espécies, que costumou ser o que garantiu uma posição de mais ou menos consideração por parte da sociedade inglesa.

As percepções sobre os animais selvagens, antes combatidos na luta humana pela subsistência, nesse novo momento, conforme Thomas (2010), começaram a mudar devido a uma nova sensação de segurança. Já no início dos tempos modernos a Inglaterra se distinguiu do resto da Europa por não ter mais lobos, que constituíam a maior ameaça aos humanos. Entretanto, mesmo sem os lobos, ainda havia outros predadores que não necessariamente atacariam os humanos, mas atrapalhavam suas atividades de alguma forma.

De acordo com um clérigo seiscentista, “são tão nocivos e daninhos certos animais para a espécie humana que é obrigação de toda a humanidade livrar-se desse aborrecimento.” No início da dinastia Tudor (1485 - 1603) essa campanha foi formulada em termos legislativos. Uma lei do Parlamento, em 1533, mandava as paróquias se equiparem com redes para capturar os corvos e as gralhas. Em 1566, outro ato legislativo autorizava os fabricários a levantar fundos para pagar certa quantia por cabeça a todos os que trouxessem corpos de animais, sobretudo aves e diversos pequenos mamíferos (THOMAS, 2010).

Muitas paróquias continuaram a remunerar, com base nessas e outras leis, até o século XIX, a perseguição de determinadas espécies, que variavam conforme as necessidades agrícolas dominantes no momento. A destruição feita com base nesses atos parlamentares foi colossal, conforme pode ser visto em registros paroquiais, particularmente a partir do fim do século XVII, quando as armas foram sendo cada vez mais usadas para matar aves em pleno voo. O balanço de vítimas frequentemente estava na casa dos milhares por paróquia (THOMAS, 2010).

Conforme Thomas (2010) bem coloca, é fácil esquecer hoje quanto esforço o *Homo sapiens* despendeu na guerra contra as espécies que competiam com os humanos pelos bens da terra. O desespero dos não-humanos hoje certamente é muito maior porque há muito mais humanos para lhes fazer sofrer, mas a violência sempre existiu, mesmo que em outros moldes. Cada paróquia contava com pelo menos um indivíduo ganhando a vida caçando animais. O rei tinha seu caçador oficial de ratos. Todo jardineiro lutava contra quem considerava peste. E não apenas o que era considerado necessidade colaborou com a matança de muitos animais selvagens, mas também o prazer por matar.

Thomas (2010) dá alguns exemplos: Fulke Greville, na Irlanda de 1580, escalou uma rocha para pegar uma águia em seu ninho por pura diversão; os habitantes do litoral desciam

meninos em cestos para atacar ninhos de aves nos penhascos; os marinheiros ingleses da época elisabetana matavam pinguins e outras aves marinhas, que ainda não tinham aprendido a evitar os humanos, logo que eram avistados; Jaime I, em 1605, encontrou grande prazer em matar cotovias; gerações de meninos do campo foram estimuladas a roubar ninhos, destruir os ovos e matar os pássaros como esporte; arremessar pedras em martins-pescadores foi uma atividade bem popular; muitos naturalistas do século XVIII tinham o impulso de matar os pássaros avistados.

Todas essas práticas violentas, que eram consideradas divertidas, contribuíram para a extinção de muitas espécies antes de 1800. Mas a principal causa das extinções ainda eram as mudanças no uso da terra, como a derrubada de florestas e a drenagem de pântanos. Até a poluição dos rios, mesmo muito antes da invenção de agrotóxicos e fertilizantes químicos, matava diversos peixes que antes, nos tempos elisabetanos, nadavam no Tâmis londrino. Assim, o efeito geral da ação humana, deliberada ou não, foi efetuar uma dramática diminuição da vida selvagem que havia sido muito rica na Inglaterra (THOMAS, 2010). Isso pode levar a uma reflexão de quanto tempo a humanidade já teve para usar seu lado racional e aprender com seus erros.

Conforme Thomas (2010), desde a época medieval, parques reais e privados protegiam animais para a caça. Conforme eles se tornavam raros, tinham que ser tratados como animais domésticos. A partir do século XIII, houve numerosas tentativas legislativas de determinar uma estação limitada para proteger os animais a serem caçados durante seus períodos de procriação. Portanto, medidas artificiais para preservar espécies selvagens eram consideradas há muito tempo. A ironia é que os animais não estão estavam realmente protegidos, se posteriormente seriam mortos por caçadores. Isso pode ser relacionado às discussões atuais sobre preservar os peixes oceânicos, não para que vivam conforme o curso da natureza, mas para que possam continuar a ser pescados.

Para Thomas (2010), mais notável que a preservação para a caça foram os primeiros indícios da concepção de que os animais devem ser preservados mesmo que não tenham alguma utilidade para os humanos. Algumas espécies já eram protegidas por curiosidade ou prestígio. Os animais mais exóticos sempre foram estimados como um presente digno de ser trocado entre governantes e reis. Desde o século XII os reis da Inglaterra colecionaram leões, leopardos e outros animais ferozes. A casa real de animais simbolizava o triunfo de seu senhor sobre o mundo da natureza, sendo que alguns reis medievais chegavam a demonstrar sua coragem lutando contra seus animais prisioneiros.

Posteriormente, o zoológico se tornou um símbolo de conquista colonial, bem como de riqueza e status. Mas também proporcionava uma satisfação estética, conforme o relato de John Strype, em 1720, sobre uma das leopardas no Jardim Zoológico da Torre: “muito bonita e encantadora de se admirar, deitando-se e brincando ou rolando, caprichosamente, de costas quando eu a via.” Com o crescimento da exploração e dos descobrimentos europeus, a importação de espécies raras, de todas as partes do mundo, para casas de animais privadas assumiu proporção sem precedentes (THOMAS, 2010).

Portanto, a conservação artificial de animais exóticos há muito tempo não era novidade. Porém, eram recentes as restrições à eliminação de qualquer bicho selvagem, mesmo os nativos e comuns (THOMAS, 2010). John Bulwer escreveu em 1653: “Debatemos nas escolas se seria legítimo o homem destruir qualquer tipo de criatura divina, ainda que apenas as espécies de sapos e aranhas, porque isso seria eliminar um dos elos da cadeia divina, uma nota de sua harmonia.” Sob essa perspectiva, a continuidade de todas as espécies fazia parte do plano de deus. Portanto, antes de ganhar fundamento científico, a atual ideia do equilíbrio ecológico teve base teológica. Mesmo as espécies consideradas mais nocivas, como as mencionadas sapos e aranhas, tinham um papel a desempenhar na economia da natureza. Remover qualquer elo da cadeia ecológica era considerado perigoso.

No século XVIII, cientistas e teólogos estavam se tornando cada vez mais conscientes de que a perseguição humana aos outros animais realmente podia extinguir espécies, o que as gerações anteriores sempre negaram. Foi a partir daí que a convicção de que as criaturas selvagens devem ser conservadas, dentro de certos limites, foi fundamentada (THOMAS, 2010).

Quando o movimento pela proteção das aves selvagens ganhou forças, no século XIX, a ênfase estava nos serviços ecossistêmicos que forneciam aos humanos, como o controle das populações de insetos e vermes. Quando as aves marinhas ganharam proteção legislativa, em 1869, argumentou-se que eram necessárias para guiar os marinheiros e mostrar aos pescadores onde estavam os arenques. A partir do século XVII, entretanto, argumentos menos utilitários a favor da preservação de espécies selvagens passaram a ser apresentados. Sir Matthew Hale aconselhava a misericórdia e a compaixão pelas criaturas selvagens, considerando suas “admiráveis capacidades de vida e sensação”. Também afirmou: “Todos os homens no mundo não serão capazes de conferir tal vida a nenhum deles, nem de restituir a vida e a sensação que lhes foi tirada.”

Foi das pessoas que estudavam aves por curiosidade ou passatempo que surgiu a campanha pela preservação. Os naturalistas fizeram pressão para que se aprovasse uma série de atos legislativos que, a partir de 1869, proporcionaram nível cada vez maior de proteção legal às aves selvagens. Isso foi o resultado de vários séculos de crescente interesse no mundo da natureza, para o qual clérigos, fidalgos e habitantes da cidade se voltavam cada vez mais. Enquanto a história natural ainda era um hobby de amadores, concebeu-se as sensibilidades que culminaram na legislação do fim do século XIX e de todo o século XX, para a preservação da natureza e a proteção de espécies selvagens (THOMAS, 2010).

Não apenas as sensibilidades estéticas foram agredidas pela conquista humana da natureza. Conforme Thomas (2010), objeções morais também surgiram, especialmente em relação à subjugação dos animais. À medida que diminuía a ameaça representada pelos animais selvagens, o direito do homem de eliminar criaturas selvagens das quais nada tinha a temer era cada vez mais questionado. A construção de santuários de animais privados por fidalgos da dinastia hanoveriana (1714 - 1901) foi seguida, no fim do século XIX, pela fundação de sociedades de proteção à fauna, que fizeram campanhas bem sucedidas para a proteção legal de muitos animais antes desprezados. Até o perigoso e temido tigre indiano passou a ser protegido.

A crítica à domesticação de animais também se aprofundou. Uma vez que se aceitou que os animais deviam ser tratados com gentileza, era inevitável que aumentasse a repulsa a os matar para comer. A ideia de que o humano fora originalmente vegetariano é antiga e universal. Thomas (2010) acredita que a mesma remete aos ancestrais humanos mais remotos, pois os macacos são basicamente vegetarianos. O ensinamento cristão também estimulou o vegetarianismo, pois todos os teólogos concordavam em que o humano não foi originalmente carnívoro. Todos os comentadores da bíblia concordavam em que a alimentação carnívora simbolizava a condição decaída do homem.

Thomas (2010) considera notável que na Inglaterra de meados do século XVII já apareceram indivíduos que rejeitavam a carne, não por repulsa ao sangue, que era comum na época, ou por motivos religiosos, mas simplesmente por considerarem errado matar animais. Thomas Tryon renunciou à carne em 1657, bem como se recusou a vestir couro. Isso pois se opunha a “matar e oprimir nossos semelhantes”. Ele acreditava que os animais tinham o direito de serem tratados conforme o preceito áureo (“fazer aos outros como desejamos que nos façam”).

Também é notável, nos argumentos de Tryon, que para ele, comer animais está diretamente ligado ao início dos conflitos e guerras entre os próprios humanos. Tal argumento teve ampla aceitação, pois geralmente se admitia que a alimentação afetava o caráter humano. Conforme dizia um naturalista do século XVIII: “Os homens vulgares e ignorantes, quando mimados com uma variedade de comida animal, são muito mais coléricos, ferozes e cruéis em seus temperamentos do que os que vivem basicamente de vegetais.”

No fim do século XVII já era amplamente debatido o direito humano de matar animais para sua alimentação. Os ensinamentos vegetarianos de Plutarco e Porfírio eram bastante conhecidos pelas pessoas cultas, enquanto as objeções morais de Pitágoras à alimentação baseada na carne, fundadas em sua crença no parentesco de toda a natureza animal, ganharam ampla difusão através de sucessivas traduções das *Metamorfoses* de Ovídio (THOMAS, 2010).

Além das objeções de consciência à alimentação carnívora, havia considerações de cunho mais prático. Cientistas do fim do século XVII se impressionaram com as evidências observadas na anatomia humana, particularmente dentes e intestinos, de que os humanos definitivamente não foram planejados para ser carnívoros. John Evelyn escreveu um tratado provando que era possível “viver de saudáveis verduras, mais tempo e com mais felicidade”. Em 1780, o filósofo Adam Ferguson recuperou a saúde seguindo “um método de dieta pitagórica”, como era chamada em referência a Pitágoras. Também havia um ditado de que o caldo de carne matou mais que Napoleão.

Os cientistas, que tinham evidências de que comer animais não é natural para a espécie humana, também argumentavam em termos de compaixão. Conforme o influente médico George Cheyne, “presenciar as convulsões, agonias e torturas de um pobre semelhante [...] a morrer para saciar a luxúria [...] exige coração de pedra e grande dose de crueldade e ferocidade”. O naturalista John Ray preferia uma dieta vegetal à “morte e assassinato de animais”. Sir Isaac Newton notou uma “assustadora contradição” entre aceitar que os animais podiam sentir e mesmo assim os fazer sofrer. No século XVIII, portanto, comer carne era frequentemente descrito como um ato “terrível, repugnante”, que só o longo hábito tornara familiar (THOMAS, 2010).

Existindo uma aversão generalizada ao ato de matar, na época medieval e no início dos tempos modernos as autoridades civis procuraram impedir o abate de animais em locais públicos. Viam os matadouros como um problema, e com frequência tentaram os situar para fora dos muros da cidade. O negócio dos açougueiros era “odioso”, considerava William

Vaughan em 1608, e eles levavam “uma vida sebosa matando animais”, dizia um pregador do último período Stuart. O filósofo David Hartley refletiu em 1748 sobre tirar a vida de animais a fim de convertê-los em comida, o que “deriva da frequente frieza e crueldade encontrada entre aquelas pessoas cuja profissão as envolve na destruição da vida animal, bem como do desconforto sentido pelos outros ao contemplar o abate de animais.”

Um novo fenômeno, conforme observação de Mandeville em 1714, é que existiam muitos comedores de carne que se mostrariam relutantes a torcer o pescoço de uma galinha. Com isso, surgiu um desprezo pelo sentimentalismo de quem não mataria, mas aceita comer. Em 1756, Gilbert White plantou quatro tílias entre sua casa e o terreno fronteiro de um açougue, “para esconder da vista o sangue e a sujeira”. Sua ação expressava o esforço crescente não de abolir os matadouros, mas de os esconder do olhar público. Mandeville também escreveu em 1714 sobre essa crescente aversão à matança de animais, que para ele está relacionada a uma consciência culpada.

No princípio do século XVIII, portanto, todos os argumentos que embasam o vegetarianismo moderno já estavam presentes: o abate de animais tem um efeito brutalizador sobre o caráter humano; torna os homens cruéis e ferozes; o consumo de carne faz mal à saúde; fisiologicamente não é natural; e inflige indescritível sofrimento às criaturas nossas irmãs. No fim do século, esses argumentos foram complementados por um de fundo econômico: a criação de animais é uma forma dispendiosa de agricultura se comparada com o cultivo da terra, que produz muito mais alimento por área (THOMAS, 2010). É o que se observa atualmente nas imensidões de plantações de soja brasileiras que, em vez de alimentar a população humana, alimentam os animais os quais os humanos preferem comer.

Apesar de tudo, os vegetarianos se mantiveram uma minoria. A Sociedade Vegetariana da Grã-Bretanha, fundada em 1847, não ultrapassou os 5 mil membros cinquenta anos depois. Embora figuras importantes estivessem debatendo o assunto a muito tempo, os primeiros vegetarianos exerceram pequeno apelo junto às massas. Isso porque sua inspiração era frequentemente literária, muitos deles alegando terem sido convertidos pela leitura dos argumentos de Pitágoras ou Plutarco, os quais nem toda a população tinha conhecimento ou acesso. Eles também escreviam em um tempo em que a carne era ainda, para muitos, um precioso bem de luxo e, conseqüentemente, símbolo de posição social (THOMAS, 2010).

Não obstante, mesmo uma minoria, os vegetarianos representaram um notável desafio à prática costumeira, para a qual o pensamento dominante já não tinha resposta pronta. Nos tempos elisabetanos, foi fácil Thomas Muffet refutar os vegetarianos clássicos

invocando os ensinamentos antropocêntricos da época de que, considerando que tudo foi feito para uso humano, está liberado matar tudo o que possa contribuir à manutenção da vida humana. Já no século XVIII, o argumento de que os animais foram feitos somente para o uso humano ainda era formulado, mas não conseguia assentimento geral. Muito em breve, ele desapareceria quase por completo (THOMAS, 2010).

Como os velhos argumentos não mais bastavam, o dr. Johnson observou em 1776: “a questão é saber se os animais que suportam tais sofrimentos de vários tipos, para o serviço e o entretenimento do homem, aceitariam a vida sob os termos em que a levam.” No século XVIII, os defensores da carne se encontravam forçados a retornar ao mandato do antigo testamento, pois, sem o consentimento explícito das escrituras divinas, William Paley considerava que o direito do homem a matar animais para alimento seria de difícil justificação, senão impossível (THOMAS, 2010).

Entretanto, entre os leigos, os argumentos baseados somente nas escrituras divinas se mostraram cada vez menos eficazes. Ainda restava a visão hobbesiana, que justificava que a espécie humana fizesse tudo o que fosse considerado necessário a sua sobrevivência. Sob esse ponto de vista, a civilização seria impossível se a humanidade agisse de forma justa com a natureza, bem como não poderia sobreviver sem ser um predador. Nota-se que aqui o conceito de civilizado acompanha o conceito de injusto. De qualquer modo, continuou-se acreditando que o *Homo sapiens* é uma espécie superior e seus interesses deviam vir em primeiro lugar, opinião ainda muito popular hoje (THOMAS, 2010).

No passado foi hábito servir leitões, vacas, lebres e coelhos à mesa acompanhados de suas cabeças, mas, ao se chegar ao final do século XVIII, surgiu uma tendência crescente a ocultar os traços mais reconhecíveis da criatura morta. William Hazlitt escreveu em 1826: “os animais usados para alimento devem ser ou bastante pequenos para passarem despercebidos, ou então [...] não devemos deixar que a forma exposta nos reprove a gula e a crueldade.” Matar animais para comida era uma atividade diante da qual um número cada vez maior de pessoas sentia vergonha. A ocultação dos matadouros ao olhar público tornou-se um recurso necessário para evitar um choque excessivamente forte entre a realidade material e as sensibilidades privadas (THOMAS, 2010).

O constrangimento diante da alimentação carnista fornece, portanto, um exemplo da maneira pela qual, no fim do século XVIII, um número crescente de humanos chegou a considerar o predomínio de sua espécie sobre a natureza como um dado cada vez mais oposto a suas sensibilidades morais e estéticas. Tal era o dilema humano: como reconciliar as

exigências físicas da civilização com os novos sentimentos e valores que essa mesma civilização tinha construído. Emergiam, aos poucos, atitudes perante o mundo natural essencialmente incompatíveis com a direção em que se movia a sociedade inglesa (THOMAS, 2010).

Conforme a abordagem de Thomas (2010), conclui-se que, por volta de 1800, o confiante antropocentrismo predominante na dinastia Tudor tinha dado lugar a um estado de espírito muito mais confuso. O mundo não podia mais ser visto como feito somente para o *Homo sapiens*, e as rígidas barreiras entre a humanidade e outras formas de vida haviam sido bastante afrouxadas. Entretanto, a maioria dos humanos, na prática, ainda mantinha fé na primazia de seus interesses, mesmo que lamentando o efeito do progresso material sobre o mundo da natureza. Em 1969, as Nações Unidas e a União Internacional pela Preservação da Natureza definiam “preservação” como “o uso racional do meio ambiente a fim de alcançar a mais elevada qualidade de vida para a humanidade”. Basicamente, a humanidade destrói o habitat dos outros, e só se tenta consertar quando o problema volta contra si mesma.

Mas, já no início dos tempos modernos, havia algumas pessoas mais sensíveis dispostas a ir mais adiante. Para elas, era cada vez mais difícil aceitar a primazia das vontades humanas, quando isso exige infligir dor a outros animais ou extinguir espécies inteiras. Em tempos mais recentes essas dificuldades foram amplamente percebidas. Hoje, há autores que se referem ao extermínio do lobo como um holocausto. Portanto, com esses novos sentimentos, fica cada vez mais difícil a humanidade manter seus métodos implacáveis que garantiram a dominação de sua espécie. O conflito entre as novas sensibilidades e os fundamentos materiais da sociedade humana seguem crescendo. Essa é a contradição sobre a qual se assenta a civilização moderna (THOMAS, 2010), e o conflito não foi resolvido até agora devido aos esforços para o manterem oculto.

2.2.1 O especismo

Com tudo o que foi apresentado até agora, percebe-se a dificuldade humana em reconhecer e aceitar que todos os animais, humanos e não-humanos, estão no mesmo nível em termos de consideração moral e direitos. Não apenas os direitos legislativos, elaborados pelo humano, mas direito à vida, à liberdade, a um habitat saudável, a serem eles mesmos. De acordo com Rouanet & Carvalho (2018), a humanidade tem o dever de respeitar os outros animais por um princípio ético, e não legislativo. Dessa forma, em um mundo dominado por

concepções antropocêntricas, uma discussão sobre sua consequência — o especismo — se faz necessária, pois é apenas reconhecendo essa forma de discriminação como uma discriminação de fato que se pode considerar remediá-la.

As revoluções contra o racismo, o sexismo e o classismo da década de 1960 quase esqueceram os animais (RYDER, 2010). Os não-humanos eram completamente ignorados pela ética e pela política da época, cuja única preocupação era reduzir os preconceitos contra humanos. Considerando que os indivíduos das outras milhões de espécies animais também sofrem com dor, medo e tristeza, da mesma forma que o animal humano, e sentindo a necessidade de tomar partido por esses indivíduos, em 1970 o psicólogo Richard D. Ryder criou o termo *especismo*, um marco importante na causa da libertação animal de todas as formas em que são explorados por humanos.

Assim como outras formas de discriminação bem conhecidas, no especismo há um grupo (animais humanos) que, por razões irracionais e moralmente injustificáveis, acredita ser superior a outro grupo (animais não-humanos), tendo, portanto, mais direitos. É a forma de discriminação mais difundida pelo mundo, já que todos os animais não-humanos são vítimas de alguma forma. Atualmente, os cientistas já descreveram mais de 1 milhão de espécies animais e se estima que esse número não seja nem a metade. Estimar quantos indivíduos existem, dentre todas as espécies, é uma tarefa impossível, mas certamente são milhares de bilhões de seres vivos, a maioria sofrendo de alguma forma como consequência das ações humanas, seja direta (quando são feridos ou assassinados de propósito) ou indiretamente (quando perdem habitat, entram em contato com poluentes, entre outras).

Conforme Wohlleben (2019), os humanos rotulam a maioria dos animais entre úteis ou pestes. No caso das hortas, as pragas são os animais que comem os vegetais plantados e os animais úteis são aqueles que comem as pragas. Ao pensar de tal modo, assume-se que foi implementado um sistema justo e equilibrado no mundo, no qual espécies “boas” dão fim às “más”, e que o mundo está projetado única e exclusivamente de acordo com as vontades humanas. Ainda, existem humanos que se interessam pelos sentimentos dos outros animais, mas, em geral, esse interesse não abrange todas as espécies, sobretudo as que são consideradas perigosas, repugnantes ou que estão em confronto com alguma vontade ou atividade humana. Entretanto, todas elas têm tarefas igualmente importantes em seus ecossistemas e, como companheiras de evolução, merecem a mesma consideração e respeito.

Considerando o absurdo de vítimas que o especismo faz, ele é uma forma descarada de preconceito (ROUANET & CARVALHO, 2018), e há vários aspectos que o tornam

variável pelo mundo. Conforme foi abordado, a percepção humana sobre outros animais e sua coexistência com eles variam no tempo e no espaço. O fato é que é uma discriminação que está enraizada na mentalidade da maioria dos humanos. O humano, o cultural e o social prevalecem como as primeiras, senão as únicas preocupações do *Homo sapiens*, que tende a categorizar os outros animais em classes, sendo o senso comum os perceber como o antagonico do humano (MATEUS & HIGUCHI, 2019).

Portanto, embora todos os animais sejam o mesmo em essência, seres vivos sencientes que desejam manter sua integridade física, sua liberdade e sua vida, a humanidade falha em reconhecer isso. Em sociedades ocidentais modernas, os humanos tendem limitar seu respeito apenas a indivíduos das espécies dos cães e dos gatos. E aquele que não simpatiza com esses indivíduos, será julgado social, talvez até criminalmente, caso os desrespeite de alguma forma. Entretanto, as chances de um humano que respeita essas espécies, consideradas de estimação, não ter compaixão alguma pelos animais explorados em fazendas, por exemplo, é enorme.

Existem dados sobre quantas vidas animais são tiradas pelas atividades de pecuária, pesca, caça e testes de laboratório, mas quando se trata de animais selvagens, é impossível sequer estimar quantas vidas são afetadas por culpa da humanidade. Primeiro porque muitas são interrompidas sem que os humanos sequer tenham consciência. Segundo porque quando se destrói uma área natural, seja pequena para a construção de uma residência humana ou tão extensa que só pode ser compreendida em imagens de satélite, pode-se mensurar a área em metros ou quilômetros quadrados, mas não em termos de quantos indivíduos as habitavam ou usavam para suprir alguma necessidade. Em um metro quadrado de floresta tropical podem existir de milhares a milhões de formigas, por exemplo. Considerar todos os indivíduos em um ecossistema é tarefa impossível, difícil até de estimar.

Vale destacar que o especismo também está presente em esforços de conservação de espécies. O que parece ser uma prática de benevolência e responsabilidade humana, na verdade costuma ter um interesse egoísta por trás, que foca em espécies que oferecem algum serviço ecossistêmico ou alguma utilidade para o animal humano. É o caso das abelhas, por exemplo. Não se pode dizer que é um animal que agrada muitos humanos, inclusive é comum que existam fobias associadas a insetos com ferrão, porém sua perda seria catastrófica para a agricultura humana, que depende de seu serviço de polinização. Portanto, é um problema que está em destaque, existindo muitas campanhas para que se “salve” as abelhas.

Outro problema do especismo é que os humanos falham em reconhecer indivíduos de outras espécies como indivíduos de fato. Se percebe uma espécie como uma coisa só. Uma consequência disso é que indivíduos de uma espécie que não está ameaçada de extinção podem ser considerados descartáveis para abrir espaço a uma atividade humana, sob a premissa de que existe mais do mesmo em outro lugar. Não interessando sua individualidade, vontade própria, relações que estabelecem com outros indivíduos e desejo de viver, embora a experiência da vida seja algo inerente ao indivíduo e não a espécie.

É fato que, provavelmente, os cientistas nunca poderão comprovar que um porco sente o mesmo que um humano. Mas, como bem colocado por Wohlleben (2019), também não se pode provar que um humano sinta todas as sensações exatamente iguais aos outros bilhões de seres humanos. Isso porque ninguém é capaz de olhar dentro de outro indivíduo. Apesar disso, os humanos sabem expressar entre si o que sentem e, considerando as informações compartilhadas, as chances de que sintam o mesmo são grandes. Embora os animais não-humanos não se comuniquem através de idiomas humanos, há muitas outras maneiras pelas quais expressam o que sentem. Os humanos só precisam os observar com empatia para perceber.

Embora nenhum *Homo sapiens* jamais será capaz de perceber o mundo através do corpo de outra espécie animal, com tantos indícios que apontam que sentem e sofrem o mesmo, sejam científicos ou por simples observações, como uma espécie supostamente racional, é responsabilidade de todo *Homo sapiens* fazer tudo o que é possível para evitar que os outros animais sofram. Para Rouanet & Carvalho (2018), não é justo que façamos com os outros o que não desejamos que nos façam. Ainda menos justo é fazer aos outros o que eles próprios jamais fariam contra si mesmos — ferimentos, privações e morte.

A noção supremacista de uma superioridade humana não faz sentido algum, pois são semelhantes aos não-humanos em tudo o que interessa sob o ponto de vista ético, mas também lhes faltam muitas habilidades incríveis presentes apenas em outras espécies. Por fim, vale destacar que toda a sociedade humana se baseia em um sistema de julgamento de caráter, onde as pessoas cuja conduta não é aprovada (os criminosos) arcam com consequências penais. Dessa forma, e com razão, um assassino é pior que um não-assassino; um estuproador é pior que um não-estuproador; um ladrão é pior que um não-ladrão; e assim por diante. Seguindo essa lógica, e considerando que os não-humanos são incapazes de conceber e replicar a maldade, fica a questão: se a humanidade realmente quer os julgar por quem são, não seriam eles, sob essa perspectiva, melhores que os humanos?

2.2.2 Somos todos terráqueos

O humano se declara como *racional*, mas ainda assim é um *animal*, sendo que a ênfase deve estar na semelhança, e não na diferença. Essa suposta razão humana não lhe dá direito de tratar os outros animais com crueldade, mas sim implica uma obrigação de se abster de comportamento cruel. Afinal, não há nenhuma diferença em qualquer aspecto relevante no que diz respeito à sensibilidade (ROUANET & CARVALHO, 2018).

Uma série de relatos que evidenciam as semelhanças entre animais humanos e não-humanos é a que consta em *A Vida Secreta dos Animais*, de Peter Wohlleben (2019). Nessa obra o autor levanta as questões: Será que os seres humanos são mesmo os únicos animais que têm todos os sentimentos? Será que existe um caminho biológico único desenvolvido especialmente para eles? E será que só eles têm a garantia de viver uma vida plena e consciente? Resumidamente, a resposta para tais questões é não, simplesmente porque o humano pode ser equiparado aos outros animais de inúmeras maneiras.

A diferença entre os humanos e os demais animais não é tão marcante como se pensa habitualmente (ROUANET & CARVALHO, 2018). As semelhanças são tamanhas e todas surgem do fato de que todas as espécies animais evoluíram de um mesmo ancestral. Logo, não é surpresa que animais não-humanos sintam amor, gratidão, desejo, compaixão, altruísmo, luto, vergonha, arrependimento, dor, medo e tristeza; que gostem da companhia de familiares e amigos; que sejam inteligentes e saibam se comunicar; que queiram se divertir, apreciem o conforto e até sonhem ao dormir (WOHLLEBEN, 2019).

Portanto, exceto pelos sentimentos de natureza perversa, provavelmente não há sentimentos exclusivamente humanos. Embora cada vez mais pesquisadores concluam que humanos e não-humanos têm muitas características em comum, há muita resistência em aceitar e admitir tal fato, pois seria o mesmo que admitir que os humanos são extremamente cruéis com seus companheiros terráqueos, ao mesmo tempo em que o *Homo sapiens* perderia sua posição de espécie mais “especial” do planeta.

Como já foi abordado, um dos principais aspectos que os humanos acreditam os separar dos outros animais é o fato de serem seres sociais. Em relação a isso, Porto-Gonçalves (2006) reconhece que a vida em sociedade sempre existiu no reino animal. Onde quer que exista matéria viva relativamente organizada, existe sociedade, que por sua vez não começou com a espécie humana. Diversas espécies possuem faculdades de aprendizagem e criação de novos comportamentos das quais dependem para sobreviver. Assim como os filhotes

humanos, os outros animais necessitam de contato com companheiros de sua espécie, sobretudo com suas mães, para que se desenvolvam normalmente. Os indivíduos não atingem a maturidade sozinhos, mas em sociedade (MOSCOVICI, 1975). Portanto, conforme o autor, não é possível dizer que o *Homo sapiens* se destaca como um animal social, pois isso não é exclusividade sua.

Com base em pesquisas científicas e observações pessoais, Wohlleben (2019) conclui que animais não são “robôs que agem de acordo com um código genético inflexível, mas como almas corajosas e seres peraltas e encantadores”. Ou seja, se os animais funcionassem apenas de acordo com uma programação genética fixa, todos os indivíduos de uma espécie reagiriam do mesmo modo à mesma situação. Entretanto, observando animais domesticados, é fácil de perceber que não é assim que funciona. O ambiente e suas experiências de vida influenciam o caráter de cada animal. Um animal traumatizado será mais arisco e desconfiado do que um que fora adotado antes de que passasse por uma má experiência. Ainda, é fácil para quem convive com vários gatos, adotados desde bebês, na mesma família e no mesmo ambiente, perceber como cada um tem uma personalidade única.

Há quem diga que animais não-humanos agem e sentem de modo instintivo, enquanto os humanos agem com consciência. Segundo a ciência, o comportamento instintivo é aquele que ocorre de modo inconsciente, não resultando de um processo de raciocínio. Sejam determinados pela genética ou aprendidos, todos surgem muito rápido, pois não passam pelos processos cognitivos do cérebro. E a espécie humana não está livre dos instintos. Wohlleben (2019) dá o exemplo de alguém que, sem querer, coloca a mão no fogo. A reação imediata é a tirar em um piscar de olhos, sem que se pare para refletir conscientemente até que se tome uma decisão. A reação de tirar a mão do fogo é automática.

Em uma pesquisa sobre o processo de tomada de decisão humano¹, os pesquisadores, ao observarem a atividade cerebral dos participantes através de uma ressonância magnética, notaram que a decisão de apertar um botão com a mão direita ou com a esquerda era tomada até 7 segundos antes de que se tivesse consciência sobre a mesma. Ou seja, o comportamento já estava determinado enquanto o participante ainda refletia sobre qual decisão tomar. Logo, concluiu-se que foi a parte inconsciente do cérebro que desencadeou o comportamento e, ao que parece, a única participação do consciente foi fornecer, segundos depois, a explicação

¹ Instituto Max Planck para o Estudo da Cognição e do Cérebro Humanos. **Unconscious Decisions in the Brain**. 14 de abril de 2008.

para a escolha. Portanto, muitas vezes, aquilo que se chama de livre-arbítrio é apenas o reflexo de algo que já havia sido decidido (WOHLLEBEN, 2019).

Não importa até que ponto o intelecto está no comando da situação, pois muitas das reações humanas são provavelmente instintivas, o que mostra que sentimentos como medo, tristeza, alegria e felicidade não são menos importantes se desencadeados pelo instinto. Os sentimentos são a linguagem do subconsciente (WOHLLEBEN, 2019). Portanto, o que importa é comum a todos os animais: a capacidade de sentirem medo de serem capturados ou impedidos de movimento, bem como o impulso de fugir de ameaças que põem em risco a integridade do corpo (ROUANET & CARVALHO, 2018).

Pode-se afirmar que mesmo se os animais não-humanos não tivessem consciência, eles apenas não seriam capazes de pensar. Entretanto, como todas espécies têm atividade cerebral subconsciente, influenciando o modo pelo qual interagem com o mundo, conclui-se que todo animal tem sentimentos. Wohlleben (2019) usa o amor materno como exemplo. Seja ele instintivo ou ativado conscientemente, como em casos de adoção (que não é um ato exclusivo da espécie humana), ele é amor materno e não se pode o separar em dois tipos distintos. Isso se aplica a qualquer sentimento.

O autor observou em seu quintal uma mãe esquilo que carregava um filhote no pescoço, sob um calor escaldante e sendo estrangulada pelo filho, quase não conseguindo respirar e tombando diversas vezes pelo caminho, exausta. Ela estava fazendo um sacrifício motivado por um amor profundo por seu filho. E o amor é um sentimento poderoso, definitivamente relevante para a forma com a qual os humanos tratam os outros animais.

A ciência é conservadora demais quanto à existência de sentimentos nos animais, só admitindo que eles têm diversas capacidades mentais quando há uma prova irrefutável (WOHLLEBEN, 2019). O mais simples e correto seria admitir que não se sabe, em vez de negar até que se prove o contrário. Entretanto, para justificar estilos de vida e hábitos alimentares sem o sentimento de culpa, acontece muito que se deixa de fazer uma análise científica objetiva e cuidadosa. O autor dá o exemplo da publicação de estudos científicos negando que lagostas sentem dor ao serem jogadas vivas em água fervente, e que peixes sentem dor sufocando fora da água e estrebuchando presos a um anzol, apenas porque ambos não têm neocórtex.

O professor Robert Elwood, da Universidade de Belfast, afirma que negar que lagostas e peixes sentem dor só porque não têm a mesma estrutura corporal do *Homo sapiens* é o mesmo que afirmar que não podem ver porque não têm córtex visual. Entretanto, eles

definitivamente não são cegos. E já se sabe que peixes e vertebrados terrestres herdaram as mesmas estruturas cerebrais de seus antepassados em comum. Faz cerca de 400 milhões de anos que os vertebrados possuem o equipamento para os sentimentos, desde uma parte no cérebro que processa os estímulos de dor à produção de oxitocina, hormônio que proporciona a felicidade materna e fortalece os laços afetivos com um parceiro. Portanto, ser capaz de raciocinar ou falar é irrelevante. Se são capazes de sentir, não há justificativa moral para maltratá-los (ROUANET & CARVALHO, 2018).

Os animais não-humanos também podem ter autoconsciência. Isso está acima da consciência, pois, enquanto a consciência sugere a existência apenas de processos de pensamento, a autoconsciência indica que o indivíduo reconhece a própria personalidade e tem um senso de si mesmo. Um exemplo dado por Wohlleben (2019) é quando, dentro de um grupo de porcos domesticados, chama-se um indivíduo pelo nome e apenas ele responde. Associar um nome a um indivíduo é autoconsciência. Outro exemplo são as abelhas, que se orientam através de um mapa interno, assim como os humanos. Elas refletem sobre o próprio corpo e pensam em coisas que ainda não viram quando fazem planos futuros.²

Ainda, os não-humanos também se importam com outros indivíduos. Corvos se lembram dos nomes de outros corvos por anos, mesmo que não tenham contato há algum tempo. Eles cultivam relacionamentos íntimos e duradouros, não apenas entre pais e filhos, mas também entre amigos. Já no caso dos cervos, quando um filhote é assassinado por um caçador, depois de uma perplexidade incrédula, vem o luto. Eles não só sentem, como precisam do luto, que os ajuda a dizer adeus. O vínculo entre a mãe e o filhote é tão intenso que não desaparece de repente. A mãe precisa aceitar aos poucos que seu filho está morto e que tem que se afastar do pequeno cadáver. Eventualmente, volta para o local da morte e lamenta pelo filhote que não está mais lá.

Experimentos científicos já atestaram que, sem dúvidas, porcos sentem empatia. Eles entendem os sentimentos dos outros e também podem os experimentar. Porcos recém introduzidos em um grupo brincam e pulam de alegria quando o restante do grupo o faz, mesmo que ainda não entendam o que está estimulando a brincadeira. O mesmo ocorre com o medo, que os contagia antes mesmo de que entendam qual é a ameaça. Além de se importar e sentir empatia, algumas espécies já demonstraram comportamento altruísta. Quando um chapim emite um chamado de advertência sobre a aproximação de um inimigo, para que todos os outros possam fugir e ficar em segurança, a ave que adverte se expõe a um perigo,

² Universidade Livre de Berlim. **When Bees Can't Find Their Way Home**. 20 de março de 2014.

chamando a atenção do inimigo para si. Ele está fazendo algo que pode lhe custar a vida para ajudar os outros. Isso é, de fato, altruísmo.

Não é preciso um experimento sofisticado para atestar que animais sentem dor. Como já foi citado, quando um peixe está estrebuchando preso à um anzol, ele o faz pois está em uma posição extremamente desagradável e sabe que precisa lutar por sua vida. Ele tem consciência de que uma sensação tão terrível (a dor intensa) provavelmente resultará em sua morte. Wohlleben (2019), que mantém cabras dentro de um cercado elétrico, sabe que a eletricidade funciona para evitar que os animais fujam, pois eles já tentaram fugir uma vez e foram marcados pela dor do choque. A dor permanece em suas consciências como uma lembrança que as impede de tentar fugir de novo. Ou seja, a dor leva ao medo.

Ter sentido dor física ou emocional por presenciar um companheiro se ferir resulta em medo, um sentimento válido por prevenir que se cometa erros fatais. No caso dos javalis, cujo maior inimigo é o *Homo sapiens*, eles não apenas conhecem o sentimento agudo do medo, como também são capazes de o processar em sua consciência e o usar para planejar ações futuras. Em muitas regiões do mundo onde há caça, os javalis adotam um comportamento notívago, passando o dia escondidos dos olhos e ouvidos humanos. Na Suíça, a cidade de Genebra proibiu a caça em 1974. Desde então o comportamento dos cervos, corças e javalis mudou. Eles perderam o medo e podem ser observados durante o dia. Em áreas arredores, inclusive na França, a caça continua permitida. Quando começa a temporada de caça, os animais nesses arredores se transformam em exímios nadadores.

Quando os berrantes anunciam o início da temporada e os tiros de espingardas começam a ressoar pelo campo, muitos javalis deixam a margem francesa e atravessam o rio Ródano a nado até Genebra, onde sabem que estão seguros. A partir disso, Wohlleben (2019) conclui que: os javalis reconhecem o perigo e se lembram de anos anteriores quando familiares foram assassinados ou feridos; eles sentem medo, pois abandonam a área onde estavam à vontade antes da temporada; e eles lembram que o cantão de Genebra é seguro. É uma tradição que foi passada de geração em geração: em caso de perigo, nadar para a segurança do outro lado do rio. Seu senso de autopreservação é bastante desenvolvido. A ciência já tem muitas informações sobre o alto nível da inteligência dos suínos, que apenas não são amplamente veiculadas por causa do consumo da carne de porco.

A maioria dos animais selvagens sente medo quando avista um *Homo sapiens*, pois a maioria das espécies tem ou já teve experiências traumatizantes com o ser humano. Em alguns casos, os animais só sentem medo daqueles que sabem que lhes apresenta algum risco, como é

o caso de caçadores ou destruidores de seus habitats. Um simples trilheiro pode não ser motivo para que se escondam. As abelhas, animais que se lembram perfeitamente de indivíduos humanos, atacam quem as incomodou no passado e permitem a aproximação de quem nunca tentou as prejudicar. A ideia de que grande parte do mundo animal vive traumatizada não é nada agradável (WOHLLEBEN, 2019). Não deve ser fácil levar uma vida inteira com medo, tendo que se preocupar com muito mais do que achar recursos e seus predadores naturais.

Muitas espécies apresentam um desempenho bem melhor do que o *Homo sapiens* em determinadas áreas. Podem ter os sentidos muito mais apurados, incluindo o sexto sentido, que permite que prevejam tempestades e erupções vulcânicas. Enxergam um intervalo maior do espectro eletromagnético. Ouvem mais frequências de ondas sonoras. Também têm habilidades únicas como voar, respirar dentro da água, camuflar-se, atingir altas velocidades, dar saltos enormes, equilibrar-se em superfícies verticais, regenerar partes perdidas do corpo, suportar climas extremos, apenas para citar algumas. Saber viver em harmonia com o planeta e os ecossistemas aos quais foram adaptadas no curso da evolução também é uma qualidade admirável. Cada espécie vê e sente o mundo de modo único. Pensar de modo diferente do que o modo que o *Homo sapiens* conhece não significa que valham menos.

Com tantas novas pesquisas comprovando as habilidades físicas e mentais de outras espécies, o ser humano precisa ser mais cuidadoso ao julgá-las. A capacidade de comunicação das outras criaturas é subestimada em níveis gravíssimos (WOHLLEBEN, 2019). Há muitos esforços para tentar ensinar idiomas humanos para animais não-humanos, como os cientistas muito o fazem com primatas, e como acontece com animais domesticados. Entretanto, não há muitos esforços para entender os animais através suas próprias linguagens, o que pode levar a questão: o ser humano realmente é tão inteligente quanto pensa que é? Considerar outras criaturas como estúpidas só porque não consegue compreendê-las não parece uma atitude inteligente.

Não restam dúvidas de que os animais não-humanos sentem coisas muito parecidas, se não iguais, às que os humanos sentem. Não se pode mais afirmar que, em certo momento durante a evolução da vida terrestre, houve uma ruptura na qual o *Homo sapiens* se tornou algo especial e todas as outras criaturas ficaram para trás. Conforme Wohlleben (2019), a única discussão válida atualmente é se os animais não-humanos são realmente capazes de pensar, afinal, isso é o que os humanos supostamente fazem de melhor. Mas o autor ressalta

que, o que é importante para o humano, pode não ter a menor importância para outras criaturas, porque, do contrário, elas teriam se desenvolvido de modo semelhante aos humanos.

Wohlleben (2019) também ressalta que, do ponto de vista biológico, o *Homo sapiens* também é um animal, conforme ele mesmo se classificou, e, portanto, não é muito diferente de outras espécies. Assim, não há nada demais em comparar humanos e não-humanos, sobretudo porque os primeiros só conseguem formar elos e ter empatia por aquilo que compreendem. Comparar os faz perceber que os animais não-humanos não são criaturas estúpidas que ficaram para trás na evolução e adquiriram apenas variações toscas de sua rica gama de sensações, no que diz respeito à dor e a outros sentimentos semelhantes.

O modo diferente de raciocinar, conforme Rouanet & Carvalho (2018), não constitui um motivo para excluir os não-humanos. Pelo contrário, é um motivo a mais para lhes dar proteção moral. Afinal, o que uma lógica de maltratar seres com capacidades menores de raciocínio, quando comparados a um humano comum, significa para bebês e deficientes mentais humanos que tem um nível de inteligência inferior ao de um porco? Conforme os autores, é justamente a situação de vulnerabilidade que dá sentido a uma proteção. Nesse sentido, um animal não-humano é como uma criança indefesa ou um idoso enfraquecido, existindo uma responsabilidade de os proteger.

Todos os seres sencientes têm interesses em comum: não sentir dor, ter liberdade de movimento, acesso ao alimento, abrigo contra intempéries, proteção contra riscos de morte, poder cuidar dos filhos e transmitir aprendizado a outros membros de sua espécie. Da mesma forma, são todos sujeitos-de-uma-vida, e não uma vida sem sujeito (ROUANET & CARVALHO, 2018). Ainda conforme os autores, os humanos não irão morrer ou adoecer se abolirem a crueldade contra os outros animais. Logo, não há necessidade alguma de matar, aprisionar, mutilar, causar dor e sofrimento a nenhum deles. Por fim, embora todos sejam o mesmo em essência e carregados de semelhanças, também é importante celebrar as diferenças, que são o que fazem deste planeta um lugar tão rico e especial.

3 A RELAÇÃO DA GEOGRAFIA COM OS ANIMAIS

Já que o bem-estar e a própria existência de indivíduos de todas as espécies animais terrestres são constantemente desafiados pelo modo com o qual os humanos, conscientemente ou não, relacionam-se com os mesmos, é de se esperar que qualquer estudo adereçando essa questão passe por um olhar geográfico, sendo a geografia a ciência que estuda as relações no espaço. Entretanto, embora exista uma subdisciplina geográfica conhecida como *geografia animal*, cada vez mais explorada pelos geógrafos e com contribuições importantes rumo à libertação animal, a mesma ainda não tem sua relevância amplamente reconhecida, sendo a questão da ética entre as relações humanos/não-humanos frequentemente ignorada durante a formação de novos geógrafos.

Na maioria dos estudos que abordem animais de alguma forma, ainda predomina a ideia de que os não-humanos são simplesmente componentes da fauna de determinada unidade do espaço, elementos de uma biodiversidade mais ou menos rica, provedores de serviços ecossistêmicos ou objetos com algum tipo de valor para os humanos. São limitados os trabalhos que reconheçam sua individualidade e sua senciência ao mesmo tempo que rejeitem qualquer noção de superioridade humana. Isso é um reflexo da forma através da qual a humanidade em geral percebe os animais não-humanos e, conseqüentemente, relaciona-se com eles.

3.1 A ÉTICA ANIMAL COMO UMA QUESTÃO GEOGRÁFICA

Sendo os animais, em geral, uma questão pouco explorada pelos geógrafos, ainda menos sob uma perspectiva da ética envolvendo as relações humanos/não-humanos, faz-se necessário explorar os motivos pelos quais essa ética tem alta relevância geográfica, para que mais geógrafos sejam encorajados a adentrar em um tema tão importante.

Embora não sejam tão numerosos, há trabalhos notáveis nesse sentido, dentre os quais se destacam: a abordagem de Lynn (1998), que direciona a atenção dos geógrafos aos contextos compartilhados de todas as formas de vida, o que deve resultar em uma *geoética*; a abordagem de Jones (2000), que argumenta que todos os encontros entre animais humanos e não-humanos são carregados eticamente, levando a uma *geografia de encontros (anti)éticos*; e a abordagem de Springer (2021), que explora o papel das imaginações geográficas na construção do animal não-humano como um *outro*, fundamentando o antropocentrismo.

3.1.1 A geoética

De acordo com Lynn (1998), a geografia tem muito a contribuir com a teoria, o discurso e a ação éticos. O autor idealiza a *geoética*, uma consideração ética na qual a comunidade moral não é antropocêntrica, mas composta por todos os seres e comunidades geográficos. O conhecimento geográfico costuma apreciar as circunstâncias naturais, sociais, espaciais e temporais de um fenômeno. Essas circunstâncias, combinadas, constituem os *contextos geográficos*, que são compartilhados por todas as formas de vida. Sendo a geografia uma escola que, tradicionalmente, contextualiza fenômenos, enfatizando as interrelações entre lugares e situações, o *contexto geográfico* é elemento constituinte de todos os problemas éticos, pois toda atividade humana, incluindo os conflitos morais, ocorre em lugares incorporados a situações.

Conforme Lynn (1998), os geógrafos costumam marginalizar a relevância ética da geografia ao pensarem em si mesmos como meros cientistas que buscam explicações universais para fenômenos espaciais, deixando seus interesses e intenções morais de lado. Apesar disso, estão dando uma segunda (e mais clara) olhada para os animais não-humanos e para a ética animal. Conseqüentemente, estão remapeando a paisagem moral das relações humanos/não-humanos, o que vem revelando um mundo diverso de criaturas não-humanas eticamente relevantes. O valor moral é um conceito fundamental para remapear esse mundo e alocar os animais não-humanos na paisagem moral. A intenção do autor em seu texto é apresentar um argumento geograficamente informado sobre o status moral dos animais.

Por milhares de anos os humanos acreditaram que os outros animais não passam de recursos além da comunidade moral. O próprio filósofo Aristóteles afirmou: “Já que a natureza não faz nada sem propósito ou em vão, é verdade inegável que ela fez todos os animais para o bem do homem.” Essa ideia não faz sentido algum por vários motivos, como o simples fato de que milhões de espécies já existiam (e deixaram de existir) muito antes da espécie humana. Se a lógica fosse essa, não seria o homem quem foi feito para o bem dos animais?

Apesar das opiniões pessoais de cada *Homo sapiens*, já se sabe que os animais não-humanos não são meios para finalidades humanas, pois possuem valor intrínseco. Ou seja, eles são fins em si mesmos e os humanos têm responsabilidades morais diretas perante eles. Isso é importante porque apenas seres com valores intrínsecos são considerados dentro da

comunidade moral. O valor moral, se é intrínseco ou extrínseco, é o que separa as pessoas eticamente consideráveis e as coisas inconsideráveis (LYNN, 1998).

Humanos e não-humanos estão sempre conectados e, portanto, compartilham os *contextos geográficos*. Embora os humanos frequentemente articulem uma separação radical entre si e as outras espécies animais, usando critérios dos mais diversos tipos, como Lynn (1998) muito bem coloca, as diferenças são distinções, não dicotomias. Todos os animais são parte do mundo natural, habitantes da Terra. E, como já foi colocado neste trabalho, as semelhanças entre humanos e não-humanos são tamanhas que absolutamente não há justificativas para não estarem todos no mesmo nível de consideração moral.

Os animais não-humanos, em suas próprias maneiras, são sencientes, sábios, sociais, comunicativos e emocionais. Além das muitas semelhanças comuns a todos os animais, eles compartilham com os humanos os ambientes geográficos, constituindo contextos naturais e sociais. Essa é a *comunidade geográfica* – comunidades diversas e sobrepostas de animais humanos e não-humanos (LYNN, 1998).

Considerando-se as capacidades humanas e que os outros animais não podem organizar e desafiar a comunidade moral eles mesmos, Lynn (1998) afirma, com razão, que é dever terreno dos *Homo sapiens* agir como guardiões de tudo o que evoluiu na Terra, proteger e restaurar o planeta pelo bem-estar de todos os seres vivos e da natureza. Como agentes morais, os humanos são obrigados a considerar as consequências de suas ações sobre outras criaturas, humanas ou não-humanas. A obrigação é também, além de considerar, agir para que acabem com as más consequências.

Demarcar um limite moral baseado em uma espécie é potencialmente malicioso, pois replica, nos piores modos possíveis, os argumentos baseados em identidade que legitimam a injustiça, o preconceito, a violência e o genocídio entre humanos. Somando-se isso ao fato de que existem muito mais criaturas não-humanas na Terra, é impossível estimar quantas vítimas fazem os *Homo sapiens*. O antropocentrismo ainda é um paradigma de valor dominante no discurso ocidental sobre animais e natureza, estando incorporado em todas as leis, políticas e regulações sobre o assunto (LYNN, 1998).

Em oposição ao antropocentrismo, existem diversos paradigmas de valor coletivamente denominados de não-antropocentrismo que, como um todo, afirmam que o valor moral não está centrado nos humanos, mas em todas as partes do mundo natural, desde a escala de indivíduos até ecossistemas. Dentre os exemplos de não-antropocentrismo, pode-se

citar o *biocentrismo*, no qual os indivíduos animais são o centro de valor moral; e o *ecocentrismo*, no qual o valor moral dos coletivos supera o dos indivíduos (LYNN, 1998).

Insatisfeito com a extremidade entre os dois, Lynn (1998) traz o conceito de *geocentrismo*. Similar às outras formas de não-antropocentrismo por não centralizar o valor moral nos humanos, mas diferente por reconhecer centros de valor moral plurais, tanto em partes como em todos. Reconhece todos os animais, incluindo os humanos, como fins em si mesmos, mas também como meios para outras finalidades. Ou seja, uma mistura entre valores intrínsecos e extrínsecos.

Por exemplo, um indivíduo de gralha-azul é importante intrinsecamente porque, para ele mesmo, sua vida e seu bem-estar são bens valiosos. Também porque sua consciência, suas experiências, seus pensamentos, sentimentos e relacionamentos são únicos e, por isso, uma gralha não pode substituir outra. Entretanto, esse mesmo indivíduo também é importante extrinsecamente na medida em que age como dispersor de sementes de araucárias, perpetuando a existência tanto de seu próprio habitat como de outras criaturas da mesma e de outras espécies. Os indivíduos dependem do todo, e o todo não existe sem os indivíduos.

O princípio do Geocentrismo reconhece o valor moral dos animais, dos humanos e do resto da natureza. Este é o nosso “primeiro princípio” porque valoriza os animais na nossa paisagem moral, encoraja os humanos a reconhecer sua participação na comunidade geográfica e implica deveres de respeito e proteção perante os membros humanos e não-humanos da comunidade. [...] As palavras respeito e proteção têm o objetivo intencional de fazer deste princípio um forte ideal regulativo, ou seja, nós não temos apenas deveres de parar de causar danos (um dever de não-malevolência), mas deveres de agir para promover o bem-estar da comunidade geográfica como um todo (um dever de benevolência). Este princípio não nega ou diminui as preocupações paralelas por direitos, interesses e justiça humanos. Entretanto, ele rejeita o privilégio automático dos humanos sobre o bem-estar animal. (LYNN, 1998, p. 290).

Pensando-se em escala global, os terráqueos não têm para onde fugir. Diferentes modos de vida humanos são mais ou menos compatíveis à existência de outras formas de vida. O uso de bens naturais e habitats sempre afeta o bem-estar de não-humanos e/ou povos indígenas. Deve-se reconhecer o fardo que a sociedade humana impõe ao mundo natural e

ajustar sua população, seu consumo e suas interações, se o objetivo é uma vida em harmonia com a diversidade de terráqueos que a natureza sustenta (LYNN, 1998).

3.1.2 A geografia de encontros (anti)éticos

Citando Lynn (1998), Jones (2000) concorda que o *contexto geográfico* é um elemento constituinte de todos os problemas éticos. Seu trabalho complementa o de Lynn (1998) ao abranger questões relativas a *indivíduos e coletividades, outros corpos e outros espaços*, além de desenvolver a noção de *ética do encontro*, onde todos os encontros, que sempre ocorrem na categoria geográfica do lugar, têm alguma carga ética. Conforme o autor, seu trabalho tanto departe da noção de *geoética* como a estende.

As relações éticas entre humanos e não-humanos são profundamente desiguais e essa desigualdade tem dimensões espaciais distintas, que requerem uma sensibilidade geográfica dentro de qualquer estudo para aderecá-la. As relações humanos/não-humanos são partes inevitáveis das complexas espacialidades do mundo, que modelam e são modeladas pelos inúmeros encontros nessas relações. Qualquer consideração sobre essas relações precisa confrontar a geografia dos espaços e lugares de encontro (JONES, 2000).

Jones (2000) evidencia como os diferentes modos nos quais humanos interagem com não-humanos são construídos espacialmente, sendo um deles as próprias tipologias atribuídas aos animais não-humanos, que têm uma base espacial: animais *de fazenda, de laboratório, de zoológico, domésticos, selvagens*. Eles também podem ser considerados como estando *no lugar* ou *fora do lugar* em diferentes espaços culturais, influenciando em como são suas relações com os humanos. Por exemplo, nas práticas de agricultura moderna os animais *de fazenda* são introduzidos em um lugar que não é seu habitat natural, porém, contraditoriamente, são considerados como estando *no lugar*. O contrário também acontece, quando uma onça, animal *selvagem*, locomove-se por uma área suburbana, onde costumava estar seu habitat natural de floresta, causando pânico por estar *fora do lugar*.

A natureza ética dos encontros entre humanos e não-humanos é fragmentada tanto pela complexidade das relações quanto pela exclusão geral dos não-humanos da consideração ética normativa. Conseqüentemente, os espaços desses encontros (anti)éticos se tornam invisíveis, demandando consideração devido à natureza profundamente questionável de alguns relacionamentos. Todos os muito diferentes espaços materiais e imaginados do mundo carregam diferentes pesos (anti)éticos que precisam ser descritos e adereçados quando se

questiona relações humanos/não-humanos. Como Jones (2000) bem coloca, isso é uma questão essencialmente geográfica.

Mesmo que um encontro não caia no radar dos sistemas éticos tradicionais, todos são carregados eticamente. Dentro de visões mais tradicionais, existe um campo de encontros que vão do ético ao antiético e do compassivo ao cruel, mas também há encontros que são perdidos dentro dessas visões. É a partir daí que Jones (2000) propõe uma *geografia de encontros (anti)éticos*, buscando fugir dos tradicionais sistemas generalizados e excludentes.

A abordagem de Jones (2000) é baseada na ética derivada de Levinas³, na qual existe uma responsabilidade de *si* (o igual) perante o *outro* (o diferente). Havendo responsabilidade, todas as interações têm uma dimensão ética envolvida. A importância de se adotar uma *ética do encontro* é que, na ética tradicional, o que cai dentro do foco ético é definido por opiniões (e não fatos) sobre o que é ou não de importância moral. Logo, em um mundo antropocêntrico onde a opinião humana fala mais alto, o problema é quem é deixado de fora, destituído de rosto e voz. Conforme Levinas, o encontro é ético previamente a qualquer conceitualização ou racionalização da ética. Portanto, a *ética do encontro* cai fora do antropocentrismo.

A ética normativa pode ser considerada como ageográfica, pois está contextualizada no reino do generalizado. Na mesma, o indivíduo humano é a unidade ética básica e são construídos quadros normativos universais. Portanto, não houve a necessidade da geografia, pois não há qualquer possibilidade para exceções baseadas no espaço. Entretanto, assim que os aspectos individuais e universalizados são tirados da consideração ética, como tem sido nas relações humanos/não-humanos, desigualdades, incluindo espaciais, são inevitáveis, pois são processos altamente espaciais que formam as relações (anti)éticas com grupos de animais (JONES, 2000).

Isso levou a uma situação onde a dimensão ética dessas relações, bem como suas complexas geografias, permanece não investigada. Frequentemente, a *ética do encontro* é enraizada conceitualmente em relacionamentos entre e dentro de agrupamentos de algum tipo. Isso, por sua vez, contribui para uma espacialização profundamente desigual de relações éticas, tanto normativas quanto vividas. Portanto, existe a necessidade de mudar o foco ético dos grupos para os indivíduos (JONES, 2000). Quando se trata um animal apenas como uma parte de um grupo (espécie, população, ecossistema), os humanos são encorajados a ignorar ou desvalorizar o bem-estar de animais individuais compondo o grupo. Especialmente quando

³ Emmanuel Levinas, filósofo francês (1906-1995).

se trata de animais que não fazem parte de uma espécie ameaçada de extinção, ao olhar humano pode parecer irrelevante sacrificar um indivíduo para atender seus interesses.

A geografia que compõe as relações éticas é, então, evidente. Humanos se relacionam com e agem sobre grupos de não-humanos em espaços particulares. Jones (2000) cita o exemplo das aves pega⁴. No Reino Unido, as pegas podem ser assassinadas sob licença da Ato de Vida Selvagem e Campo de 1981. Quando um indivíduo pega é baleado ou preso, o humano responsável não está se relacionando diretamente com o indivíduo, mas com toda a população de pegas dentro de um espaço cultural e legislativo. A ave individual é vista apenas como uma pega, sem nenhuma personalidade, consciência, família, e assim por diante. Em contrapartida, em outros espaços culturais/legislativos, como a Noruega, as pegas são tratadas de modo mais benigno.

Na ética dos encontros humanos/pegas dentro desses espaços, o indivíduo é perdido dentro de uma ampla construção cultural sobre a população de pegas em geral. Com isso, Jones (2000) busca demonstrar que é através das relações com coletivos que se define o modo através do qual humanos tratam indivíduos não-humanos, para o bem ou para o mal. São os espaços e territórios nos quais esses coletivos são conceitualizados que tornam as relações um processo distintamente geográfico.

Outro exemplo são os lobos. Conforme visto em Thomas (2010), estão há muito tempo extintos no Reino Unido. Mas o fato de se tratar de uma espécie escassa em indivíduos não necessariamente a garante uma consideração ética e proteção legislativa. Em vez de serem tratados como uma espécie a ser protegida em alguns territórios em que são raros, a imaginação coletiva de lobos como inimigos permaneceu, movendo a relação entre eles e os caçadores que os assassinam. Conforme Emel (1995), o lobo é particularmente odiado na Inglaterra, na Alemanha e na França. Consequentemente, imigrantes desses países quase exterminaram todos os lobos nos Estados Unidos. Por outro lado, os lobos têm uma vida melhor nos Balcãs e Alpes orientais, onde não há incentivos institucionalizados ao extermínio.

Ou seja, existe uma distinta geografia de relações humanos/lobos inscritas institucional e culturalmente, dentro da qual existe uma *geografia de relações (anti)éticas* que age em termos de encontros específicos entre indivíduos. Isso é um lembrete de que o sofrimento imposto ao indivíduo não-humano é consequência de amplas construções acerca de grupos. A invisibilidade ética desses indivíduos tem sido e continua sendo extremamente

⁴ Nome popular para algumas espécies da família *Corvidae*.

útil e provavelmente essencial para as sociedades modernas. É o que dá permissão aos humanos para explorar, abusar e torturar esses indivíduos com impunidade (JONES, 2000).

O autor também cita o exemplo de quando a Shell UK propôs que o reservatório de óleo Brent Spar deveria ser descartado por despejo no mar. O discurso científico apoiou a proposta argumentando que só haveria danos locais limitados que não se estenderiam ao ambiente mais amplo. Ou seja, somente os indivíduos próximos ao reservatório sofreriam e morreriam, o que parecia aceitável se considerando que o ecossistema em geral não seria impactado estatisticamente. O encontro com esses outros não-humanos foi esvaziado de consideração ética normativa ou mesmo de qualquer consideração emocional. Nesse exemplo de um ambiente marinho invisível aos olhos humanos, fica evidente que há espaços onde a *ética do encontro* não está sendo contada, mas há muito com o que se preocupar acontecendo.

Enquanto muitos não-humanos estão na infeliz posição de estarem invisíveis eticamente como indivíduos, outros estão visíveis até demais como corpos carregados de recursos econômicos. A partir disso Jones (2000) levanta o conceito de *outros corpos*. Conforme Emel & Wolch (1998), a globalização aumentou dramaticamente a circulação de corpos animais, inteiros ou esquartejados. Em contraste, na ética humana, o corpo, veículo para o indivíduo, é o que forma o território ético. Os corpos são o meio ao qual a consideração ética se adere ou não. Não apenas em teoria o próprio corpo é um território ético, mas o espaço ao redor também se torna. Tortura é, portanto, considerada antiética, assim como abusos de indivíduos através do ambiente que envolve o corpo.

E quando o corpo individual não é a unidade ética sob consideração, mas algum coletivo de corpos abstratos, como porcos de criação industrial? Sem a presença do corpo eticamente visível para fundamentar as práticas éticas dentro desses espaços, qualquer consideração ética pode ser generalizada e ignorada via convenção, legislação, mercados, discurso e prática, frequentemente gerando uma tendência de rebaixamento no status moral. Dessa forma, os corpos dos porcos são todos abertos para práticas antiéticas. Conforme Jones (2000), expandindo-se as considerações das geografias da ética para incluir corpos e espaços não-humanos, pode-se questionar quais são as implicações em diferentes tipos de corpos e em corpos de diversas escalas, desde os minúsculos insetos às gigantes baleias.

O autor também se preocupa com as vidas incorporadas em espaços muito diferentes aos espaços ocupados pelos humanos, como corpos d'água, céu, dentro do solo, dossel de florestas, cavernas, entre outros. Por estarem em *outros espaços*, outro conceito importante levantado, tais vidas podem ser ainda mais marginalizadas na comunidade moral, ou sequer

passarem pela imaginação ética humana. Podendo-se fazer uma relação com o exemplo da Shell UK, o ambiente marinho (e a água em geral) forma espaços de vida extremamente exóticos aos espaços aéreos que os humanos habitam. Estar apto à vida aquática implica muitas diferenças em termos de corpo e espaço, e a imaginação ética humana percebe a água como hostil, um espaço impenetrável. Logo, muitas vidas aquáticas são invisíveis aos humanos.

Em todos os debates sobre cotas de pesca, que envolvem disputas controversas dentro da União Europeia, quase nenhuma atenção é dada às dimensões éticas dessa questão, apenas às questões econômicas, empregatícias e de direitos territoriais. Mesmo que se trate de um dos últimos ecossistemas ainda selvagens, e que o mesmo esteja sendo saqueado, dificilmente algum debate ético sobre direitos dos animais que o habitam é instigado. Uma informação perturbadora é a dada por Visser (1998) sobre os navios industriais modernos, que deixam um verdadeiro deserto em seus rastros, além de todo o sofrimento envolvido em suas redes mortais. Outra questão relacionada é como os peixes não são apenas ignorados individualmente, mas contados em unidades de peso, sendo que a capacidade de um desses navios pode ultrapassar 4.000 toneladas.

Seja a casa com portinha para o gato, o hospital veterinário, o aquário do peixe, a gaiola do pássaro, o ringue da tourada, o laboratório de testes, a fazenda industrial, a fazenda “humana” ou o abatedouro, todos são espaços onde *encontros (anti)éticos* entre humanos e não-humanos ocorrem, e são espaços que determinam a um nível significativo a natureza do encontro. É necessário desempacotar as esquecidas *geografias de encontro* para compreender as complexidades vividas nas relações humanos/não-humanos, bem como demonstrar as relações profundamente hipócritas que se tem com a maioria dos outros não-humanos (JONES, 2000).

Por fim, Jones (2000) concorda com Lynn (1998) em que é apenas expondo essas geografias que novos desenvolvimentos éticos podem começar a ser considerados. Uma semelhança importante entre as duas abordagens é o princípio ético em que se baseiam: o que Jones coloca como responsabilidade humana perante os não-humanos, Lynn coloca como um dever humano de proteger toda a vida terrestre.

3.1.3 As imaginações geográficas do antropoprivilégio

Outro conceito importante levantado por um geógrafo é o de antropoprivilégio⁵, que são as normas sociais que reforçam o antropocentrismo e conferem benefícios automáticos não merecidos sobre indivíduos humanos. O mesmo é possibilitado, fundamentalmente, através de uma aversão humana a refletir criticamente sobre sua posicionalidade (SPRINGER, 2021). Conforme o autor, a posicionalidade se refere ao contexto político e social que cria uma identidade, influenciando a perspectiva de um indivíduo sobre o mundo. Geralmente é um conceito reservado em termos de classe, gênero, idade, raça e sexualidade. Entretanto, como a posicionalidade humana é um elemento importante em qualquer movimento por justiça ambiental, o conceito pode ser estendido em relação ao próprio humano como um status. Dessa forma, o status de ser humano é uma vantagem sobre quem não é humano.

De acordo com Springer (2021), o antropoprivilégio é um flagelo planetário que forma as bases da supremacia humana, sendo apenas através dele que processos como extrativismo, mudanças climáticas e fazendas industriais se tornam possíveis. O autor chama a atenção para a consequência de tamanha arrogância: se a humanidade não começar a checar esse senso profundo de privilégio humano, o mesmo será a ruína de sua própria espécie.

Muitos animais não-humanos, através de encontros com humanos durante o curso de centenas de milhares de anos de evolução, desenvolveram um forte instinto de evitar os humanos, um medo de humanos que se estende até a predadores de topo de cadeia. Portanto, enquanto os humanos frequentemente falham em ver sua exploração, suas vítimas não-humanas estão profundamente cientes das crueldades humanas. Uma das poucas situações em que os humanos se tornam parcialmente conscientes de sua própria supremacia é quando visitam lugares como a Antártica, onde os animais selvagens evoluíram livres de contato humano e, portanto, não têm um medo natural. A ave Dodô é o exemplo mais conhecido de animal cuja confiança nos humanos garantiu sua extinção (SPRINGER, 2021).

O autor traz o conceito de *imaginações geográficas*, ou *geografias imaginativas*. Sendo modos poderosos de se pensar sobre o mundo, envolve diversos significados, como o de Said (1978), em que as geografias imaginativas são construções que agem demarcando divisões conceituais entre o *mesmo* e o *outro*, resultando em um espaço familiar, o *nosso espaço*, que é separado do *espaço deles*, por sua vez desconhecido. Sob essa perspectiva, a imaginação geográfica é primordial no processo de entender o *si* em contrapartida ao *outro*

⁵ *Anthroprivilege* no texto original.

(SPRINGER, 2021), o que é essencialmente uma questão ética, conforme foi visto em Jones (2000) sobre Levinas. A construção do *outro* é um processo de imaginação geográfica inclusivo ou excludente que, para o propósito humano, considera o animal como o *outro*.

Enquanto as geografias animal, mais-do-que-humanas e pós-humanas são um avanço importante, Springer (2021) sente falta de trabalhos que aderecem o antropoprivilégio do mesmo modo sistemático que a teoria racial crítica criticou o privilégio branco e que acadêmicas feministas condenaram o privilégio masculino em explícitas bases morais e políticas. Além disso, aponta que a geografia animal, particularmente a crítica, busca questionar o privilégio e o poder que constituem a geografia humana, bem como as imaginações geográficas que são mobilizadas para produzir a diferença. Esses movimentos na literatura, conforme o autor, têm sido peculiares em sua notável falta de reflexividade na ética de usar animais como comida humana.

A definição de privilégio, conforme o dicionário de Oxford, é “um direito especial, vantagem, ou imunidade garantida ou disponível apenas para uma pessoa ou grupo particular”. Dessa forma, o privilégio é similar a poder, opressão e dominação. Tende a ser invocado em termos de gênero (privilégio masculino), raça (privilégio branco), geografia (privilégios de primeiro mundo), dentre muitos outros. O que está sempre faltando é, claramente, a questão do animal *outro*. Certamente, essa questão intensifica a dissonância cognitiva que os humanos sentem, e reconhecer o antropoprivilégio é muito mais invisível àqueles que o carregam. Assim, muitos respondem nos típicos moldes especistas, sugerindo que a própria questão é inapropriada, relutando em reconhecer o *outro* de modo reacionário, como acontece em todas as formas de intolerância e preconceito (SPRINGER, 2021).

O antropoprivilégio provê benefícios reforçados por normas sociais antropocêntricas, baseadas no design especista desenvolvido por e para humanos que, por sua vez, cria um *nós* (humanos) e um *eles* (animais). Assim, tem um caráter ligeiramente diferente da maioria dos privilégios, tanto pelo status de ser humano estar tão enraizado no entendimento cultural de individualidade, como pelo fato de que o *outro* só pode ser entendido adequadamente dentro de uma problemática especista, onde a humanidade tenta defender seus privilégios contra a ameaça imaginada desse *outro* animalizado. Como em todo privilégio, quanto mais invisibilizada é a capacidade de um fazer o mal a *outro*, mais reforçada é essa capacidade. Assim, não surpreende que os donos de fazendas industriais e matadouros de escala industrial sejam, geralmente, homens brancos (SPRINGER, 2021).

A exclusão dos animais não-humanos dos direitos é justamente o que garante o antropoprivilégio como a condição essencial da experiência humana. A suposição da superioridade dos humanos é como o oxigênio que respiram. Assim fica claro por que os direitos animais não são suficientes: porque nem em termos legais, nem em consequência social, eles adereçam a questão do antropoprivilégio. Essa é uma conclusão importante de Springer (2021), que realmente explica a falta de progresso em se garantir direitos para os não-humanos.

Uma questão que exemplifica bem isso é vista em Jones (2000). Atualmente, há discussões pelo mundo para se garantir direitos a primatas e golfinhos, devido às muitas semelhanças entre esses animais e os humanos, principalmente em termos de compaixão, inteligência e linguagem. Considera-se não apenas os reconhecer como indivíduos portadores de direitos, mas como pessoas de fato. O problema nisso é que, embora possa ser benéfico para os animais em questão, ainda é uma abordagem antropocêntrica, na qual o humano reconhece indivíduos como *si mesmo* que foram excluídos por engano, em vez de considerar a inclusão de um *outro* diferente do humano (JONES, 2000).

Para se atingir o antropoprivilégio de forma definitiva, é preciso mudar o foco em direitos para uma perspectiva de libertação. Assim, para os advogados da liberação animal, o objetivo é derrubar a supremacia humana, onde o antropoprivilégio é um pilar fundamental para sustentar o sistema de dominação. Não são direitos providos por humanos que irão mudar a situação dos não-humanos, visto que essa abordagem mantém o sistema de dominação humana na forma de estado (SPRINGER, 2021).

Outra abordagem interessante do autor é sobre os processos de colonização. As críticas de autores pós-coloniais sobre a colonização quase sempre a posicionam como uma tragédia humana. Conforme Springer (2021), eles falham em reconhecer a colonização precedente e contínua de espaços animais para uso humano que ocorre repetidamente em todas as partes do planeta. A mera sugestão de que a colonização de animais outros é de igual importância a humanos colonizando outros humanos, ou que os dois processos coincidem e são mutualmente reforçados, é considerado ofensivo e até obsceno.

A imaginação geográfica predominante está firmemente enraizada em priorizar a emancipação dos humanos, em espaços humanos, para usos humanos. Levando tudo o que foi dito em conta, Springer (2021) produziu uma lista que permite aos humanos checar os privilégios que experimentam devido a seu status de humano, inspirado na *white privilege checklist* de McIntosh (1989). A lista vai do primeiro item — “Eu posso ter certeza de que

meu medo de outro animal não é enraizado em sua matança sistemática e proposital de membros da minha espécie.” — ao quadragésimo sexto item — “Eu posso debater os méritos de comer outros animais ou não. Eu tenho uma escolha”.

Assim, tendo consciência da invisibilidade do antropoprivilégio, a humanidade tem que estar disposta a mais do que simplesmente reconhecer sua posição de desvantagem dos não-humanos. É preciso também reconhecer seus próprios privilégios desmerecidos e como os mesmos têm sido maléficis para o planeta. Portanto, uma reflexividade sobre a posicionalidade humana como espécie é um passo indispensável no caminho de trazer a justiça ambiental para a consideração do especismo ambiental (SPRINGER, 2021).

O que o autor chama de especismo ambiental — políticas, práticas e diretrizes que dificultam, impedem e afetam desproporcionalmente (de propósito ou inadvertidamente) qualquer animal baseado em seu status como não-humano — é um dos modos mais evidentes de confrontar as geografias do especismo e, por sua vez, o antropoprivilégio. Considerando-se que os atores não-humanos são os últimos a serem considerados, ou não são considerados de modo algum, em toda decisão que é feita, percebe-se que toda decisão humana é um ato de especismo ambiental. Portanto, assim como estudar o racismo ambiental é importante para entender o próprio racismo, o especismo ambiental tem a mesma implicação em relação ao especismo (SPRINGER, 2021).

Os exemplos de especismo ambiental são muito evidentes, apontando um enriquecimento injusto por parte dos humanos. O planeta inteiro está comprometido com reivindicações de propriedade humana, onde vastas áreas de terra são marcadas como territórios de estados e concedem direitos soberanos a processos como desflorestamento e extrativismo. Vidas e corpos de animais não domesticados são registrados e regulados através de uma biopolítica de conservação e uma necropolítica de governança, sob a forma de licenças de caça e pesca. A desapropriação de não-humanos para dar lugar a assentamentos humanos nem é considerada uma desapropriação, embora envolva explicitamente a acumulação de terras e recursos que estavam sendo usados por outros primeiro. Assim, o especismo ambiental molda uma problemática compreensão do mundo (SPRINGER, 2021).

Embora seja uma influência poderosa no especismo ambiental, o antropoprivilégio sozinho não é suficiente para explicá-lo. Também é preciso levantar questões sobre ideias supremacistas. Enquanto algumas atitudes para aprimorar o bem-estar de humanos às custas de não-humanos não os deseja, de fato, o mau, o contrário também acontece. Aqui é possível

uma relação com o que foi visto em Thomas (2010), sobre as sociedades inglesas de séculos passados basearem boa parte de sua diversão em machucar aves.

A supremacia, portanto, é quando os humanos aprimoram sua própria posição e, conscientemente, prejudicam outros animais por malícia ou medo. Infelizmente, essa prática é comum e foi definida por Calvo (2008) como antropoarquia⁶ — o sistema social de atitudes, práticas e instituições através das quais outras espécies e o mundo natural têm sido dominados para beneficiar humanos. Se a supremacia branca é revelada através de uma atitude de superioridade racial, a supremacia humana é exposta no que muitos humanos consideram ser uma crença fundamental, que por sua vez é introduzida na cabeça de crianças desde muito novas. Quando e onde a crença antropocêntrica se torna consciente e é expressa com uma indiferença insensível, são estes o momento e o espaço em que o antropoprivilégio se transforma no sistema muito mais sinistro da antropoarquia (SPRINGER, 2021).

Entretanto, de acordo com o autor, o reconhecimento da crueldade da antropoarquia como, de fato, crueldade não é uma pílula fácil para os humanos engolirem. A reflexividade crítica sobre esta questão é muitas vezes ofuscada pela *fragilidade humana*. Enquanto o termo *fragilidade branca* descreve a defensiva e a descrença exibidas por pessoas brancas quando suas ideias sobre raça e racismo são desafiadas, a *fragilidade humana* se manifesta de várias maneiras: as respostas reacionárias que veganos recebem por aqueles que comem animais; a insistência de que se é um ambientalista mesmo quando confrontado com a evidência da ruína da natureza causada pela produção de carne; acreditar ser um amante de animais enquanto engole a carne de um animal não-humano (SPRINGER, 2021).

Por fim, o autor chama a atenção para o fato de que, mesmo com todas as tentativas de checar o privilégio humano, é o que a humanidade faz com o antropoprivilégio que conta. Sua esperança (e a minha) é que mais consciência sobre o mesmo e seus impactos levem a atitudes mais benevolentes com nossos amigos não-humanos. Fazendo uma relação com Lynn (1998), ao apontar o dever terreno da humanidade de proteger a Terra e seus habitantes, enquanto se tentar manter o mundo *humano* separado do mundo *selvagem* e não se lutar contra a posição privilegiada de ser humano, o delicado equilíbrio entre todos os profundamente conectados sistemas planetários que sustentam a vida é abalado. Dessa forma, Springer (2021) muito bem coloca que a arrogância humana será sua própria ruína. Retomando a Porto-Gonçalves (2006), um novo conceito de ser humano é necessário.

⁶ *Anthroparchy* no texto original.

3.2 A GEOGRAFIA ANIMAL

Após a exploração de trabalhos notáveis em termos de ética animal dentro da geografia, será contextualizada a própria *geografia animal*, subdisciplina da geografia que trata de animais não-humanos sob diversas abordagens, não apenas a ética. Embora seja altamente relevante, ainda é muito evitada pelos geógrafos, e os motivos disso serão explorados abaixo.

Sabendo-se que um dos objetivos centrais da pesquisa geográfica é explicar as relações entre natureza e sociedade humana, e que a natureza é cheia de seres animados e sencientes — os animais não-humanos, é intrigante que eles apareçam tão pouco na geografia. Assim, Wolch, Emel & Wilbert (2000) levantam a questão: os animais não-humanos têm sido tão insignificantes aos assuntos humanos e, conseqüentemente, não merecedores de séria consideração como sujeitos ou atores; ou eles são tão indispensáveis aos humanos, que mesmo os geógrafos, treinados para analisar as relações natureza/sociedade, têm sido incapazes de vê-los?

Em relação a essa invisibilidade dos animais na geografia, Davies (1961) afirmou que a geografia animal é, provavelmente, o ramo da geografia menos praticado por geógrafos, e o mais abandonado das ciências sistemáticas. Além disso, Wolch, Emel & Wilbert (2002) afirmam que os campos da zoologia, da ecologia e da biologia, que treinaram cientificamente muitos zoogeógrafos, foram dominando os estudos de distribuições animais, ao mesmo tempo em que os biogeógrafos focavam cada vez mais na distribuição de plantas. Isso, somado à inconveniência da mobilidade dos animais, é um dos motivos que levam os biogeógrafos a fazerem mais pesquisas fitogeográficas. A disponibilidade difundida e cada vez maior de dados de sensoriamento remoto sobre a biosfera é outro motivo, pois as plantas, imóveis, naturalmente se destacam nessas imagens.

E por que não deixar as geografias animais para os biólogos? Para Hodgetts & Lorimer (2015), primeiramente porque abordar os comportamentos espaciais de todos os animais (e outras formas de vida) requer um entendimento mais profundo sobre a Terra (Geo). Em segundo lugar, porque geógrafos animais pensam que animais importam como sujeitos políticos e éticos e há, portanto, uma necessidade de compreender e possivelmente melhorar suas experiências de vida. Por fim, porque a crença biológica de que alguns animais não-humanos podem conter informações sobre os humanos é o motivo pelo qual muitos animais são explorados em laboratórios como substitutos humanos. Para Wolch, Emel & Wilbert

(2002), simplesmente não é a competência de ecologistas e biólogos da conservação tratar de relações humanos/não-humanos, que só o fazem em termos de degradação de habitat.

Ainda, Hodgetts & Lorimer (2015) acrescentam que um envolvimento com as geografias animais pode também ajudar a minimizar a lacuna espacial entre a ciência animal e as experiências não-humanas em espaços humanizados e, assim, começar a remediar o antropocentrismo que domina o agora chamado Antropoceno. Ou seja, buscar conhecer e expor todas as formas de dificuldade e sofrimento impostas aos não-humanos, a partir de seu lado da relação humanos/não-humanos, o que é importante para que se comece a considerar acabar com seus problemas.

No início do século XXI, geógrafos nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha trouxeram, de modo inédito, a questão animal para a linha de frente dos debates geográficos (WOLCH, EMEL & WILBERT, 2002). Para esses autores, o apuro cada vez mais sério em que os animais se encontram é o principal motivo pelo qual geógrafos voltaram sua atenção aos não-humanos: bilhões são mortos anualmente em fazendas industriais e ainda mais pela atividade pesqueira; outros incontáveis são intoxicados em seus habitats por poluentes antropogênicos, ou expulsos pelas atividades madeireira, mineradora, agrícola e pecuária, bem como pelo fenômeno da urbanização; apenas para citar alguns problemas.

Apesar de os animais não-humanos nunca terem sido destaque na geografia, geógrafos sempre demonstraram algum interesse por eles. Conforme Wolch, Emel & Wilbert (2002), o ramo da geografia conhecido como *geografia animal* é pesquisado desde 1913, quando foi publicado o livro *Animal Geography*, da geógrafa escocesa Marion Newbiggin. A geografia animal também aparece na grande declaração de Hartshorne sobre o que a geografia é e deve ser, em seu livro de 1939, *The Nature of Geography*. Para Hartshorne, a geografia animal, aliada à zoologia, é uma subdisciplina sistemática da geografia, sendo que o topo da investigação geográfica apenas é atingido através de descobertas integradas dessas subdisciplinas. Assim, embora pequeno, a geografia animal é um ramo ativo da geografia desde a primeira metade do século XX.

Para Hodgetts & Lorimer (2015), a geografia animal é dividida em duas abordagens distintas, mas interconectadas. A primeira é relacionada aos *espaços animais*⁷ e descreve a ordenação espacial dos animais não-humanos. A segunda é relacionada aos *lugares*

⁷ *Animal spaces* no texto original.

*selvagens*⁸ e se refere às experiências e geografias vividas pelos próprios animais não-humanos.

A maioria dos estudos atuais dentro da geografia animal tende a focar nos *espaços animais* e em como os mesmos são influenciados pelos humanos, havendo muito mais progresso nessa área do que na área dos lugares selvagens. Hodgetts & Lorimer (2015) sugerem que um dos motivos para esse desequilíbrio é metodológico, pois há um compromisso persistente com os métodos centrados no humano que estão em desacordo com as aspirações mais-do-que-humanas da subdisciplina. Portanto, os geógrafos ainda sabem pouco sobre os *lugares selvagens*, que constituem as *geografias dos animais*.

Os geógrafos humanos são competentes ao pesquisar o fator humano nos encontros humanos/não-humanos, tendo a sua disposição um conjunto de métodos sofisticados para acessar o comportamento do animal humano, seja no passado ou no presente, de indivíduos ou de grupos, de perto ou de longe, sob diferentes modos de economia política. As possibilidades para a análise dos dados derivados desses métodos são diversas. Em contrapartida, as inovações metodológicas e o desenvolvimento para as pesquisas de geografias dos animais são limitados. Quando se tenta, ainda se tende a empregar métodos centrados no humano para examinar fenômenos não-humanos. Falta habilidades de campo, instrumentos, textos e programas de treinamentos para se fazer este tipo de pesquisa, o que impede o progresso nas geografias dos animais (HODGETTS & LORIMER, 2015).

Geógrafos animais implantaram conceitos etológicos⁹ e métodos etnográficos¹⁰ para compreender os mundos animais conforme são sentidos e representados por aqueles que procuram os contar, classificar ou caçar. Eles dependem amplamente de boa vontade, experiência e locais de campo de cientistas e outros especialistas em animais, o que leva a práticas interdisciplinares, colaborativas e até simbióticas de produção de conhecimento. Entretanto, tais abordagens são limitadas pela confiança que se tem nesses outros, em seus métodos e estilos de comunicação. Além disso, há um preconceito em relação às percepções humanas sobre os não-humanos, resultante das metodologias etnográficas que envolvem a observação do humano interagindo com o não-humano, entrevistas com o humano sobre suas experiências com o não-humano, e assim por diante (HODGETTS & LORIMER, 2015).

Os esforços buscando conhecer a situação contrária, que seria a percepção dos animais não-humanos sobre os animais humanos, ainda são poucos. Geógrafos animais estão

⁸ *Beastly places* no texto original.

⁹ Etologia: estudos relacionados ao comportamento dos animais.

¹⁰ Etnografia: estudos relacionados à cultura de uma população.

começando a estender métodos etológicos existentes para investigar culturas animais, cortando a dependência de outros cientistas. Uma série de ferramentas foram desenvolvidas no campo da etologia, frequentemente envolvendo observação direta do comportamento animal, que é, de diversas maneiras, similar à metodologia humana-etnográfica. É irônico que, embora os etologistas mostrem pouca hesitação em tratar os humanos como um animal a ser investigado, pesquisadores das ciências sociais parecem hesitantes em se envolver no estudo de culturas não-humanas (HODGETTS & LORIMER, 2015).

Wolch, Emel & Wilbert (2002) usam termos diferentes para dividir as duas abordagens da geografia animal, sendo que as duas refletem a crescente divisão entre as geografias física e humana. A primeira abordagem é a *zoogeografia*, focada em distribuição animal e enraizada na geografia física, na zoologia e na ecologia, havendo uma relação direta com os *espaços animais* de Hodgetts & Lorimer (2015). A segunda abordagem é a *geografia animal culturalmente orientada*, focada em domesticação animal e fundamentada na geografia humana e em ciências sociais, havendo uma relação inversa com os *lugares selvagens* de Hodgetts & Lorimer (2015), pois trata de percepções humanas sobre os não-humanos ao invés de percepções não-humanas sobre os humanos.

Conforme Wolch, Emel & Wilbert (2002), as pesquisas zoogeográficas estabelecem padrões de distribuição animal em pequenas e grandes escalas, incorporando noções de espaço e relações espaciais. Suas principais questões são relacionadas ao habitat de determinados animais e aos fatores ambientais que determinam sua distribuição espacial. É uma abordagem convencionalmente científica, pois utiliza técnicas de campo, procedimentos de mapeamento, análises quantitativas, testes de hipótese e especificação de modelos, cujo objetivo é estabelecer leis zoogeográficas gerais de como grupos de animais se arranjam através da superfície terrestre. Na maioria dos trabalhos feitos, os animais foram considerados, através de um olhar científico imparcial, como objetos a serem capturados, contados, mapeados, modelados e monitorados, e desprovidos de qualquer vida interior.

Já em relação à geografia animal culturalmente orientada, Bennett (1960) propôs uma geografia animal cultural, pois queria retornar a geografia animal ao propósito geográfico, do qual pensava ter sido removida. Ele pediu por pesquisas sobre interações entre animais humanos e não-humanos e como os primeiros influenciam números e distribuições dos segundos, refletindo a atenção zoogeográfica ao espaço e à distribuição espacial. Também pediu por pesquisas sobre as respostas animais à domesticação, à pesca e à caça de

subsistência, bem como aos impactos antropogênicos indiretos do fogo, da guerra e do turismo.

A proposta de Bennett coincidiu com a ecologia cultural, que estava emergindo tanto na América do Norte quanto na Europa, focando nas origens da domesticação animal e, enquanto preocupada com distribuições de animais domesticados, foi caracterizada pela atenção dada ao lugar, à região e, sobretudo, à paisagem (WOLCH, EMEL & WILBERT, 2002). Muitos dos trabalhos trataram os animais, conforme Fraser-Darling (1956), simplesmente como artefatos culturais, um desenvolvimento tecnológico evolucionário, pouco mais do que um meio de posterior transformação ambiental.

Por exemplo, McKnight (1976) sugeriu que o gado selvagem da Austrália representava uma enorme quantia de proteína ambulante sobre cascos, constituindo aproximadamente 800.000.000 libras de biomassa, mas com efeitos ecológicos (e econômicos) danosos às áreas em que estavam concentrados. Os indivíduos foram mascarados como biomassa. De acordo com Wolch, Emel & Wilbert (2002), enquanto se enfatizava a agência e os poderes humanos, bem como processos ecológicos, os possíveis papéis dos animais não-humanos eram minimizados, limitando suas relações com os humanos a dominatórias ou simbióticas.

O termo *geografia animal* desapareceu do discurso geográfico até o último quarto do século XX, tendo o interesse pelo ramo revivido na década de 1990, inspirado pelo encontro entre geografia humana e teoria social, estudos culturais, ciências naturais selecionadas e ética ambiental (WOLCH, EMEL & WILBERT, 2002). Nos Estados Unidos, esforços para trazer os animais de volta foram levantados por Wolch e Emel, que descobriram alguns esforços isolados, embora intrigantes para adereçar a questão animal. Wolch e Emel organizaram uma edição temática do jornal *Society and Space* em 1995 e o livro *Animal Geographies* em 1998. Philo, que imaginou a aplicação de conceitos da nova geografia cultural às relações humanos/não-humanos, pôs a questão animal dentro do contexto da geografia cultural britânica junto de Wilbert, resultando na coleção *Animal Spaces Beastly Places* em 2000.

Tais esforços deram continuidade ao discurso florescente que, retomando a Newbiggin, os autores simplesmente denominaram *geografia animal*. Para eles, isso foi estimulado, certamente, pela preocupação crescente tanto com a degradação ambiental, a perda de habitat e o risco de extinção de espécies, quanto com a situação dos animais destinados à morte através de mãos humanas. Durante as décadas de 1970 e 1980, centenas de novas organizações surgiram para liderar movimentos sociais em defesa do meio ambiente e

dos animais. A PETA (*People for the Ethical Treatment of Animals*) e a ALF (*Animal Liberation Front*) desafiaram os humanos a repensar seus relacionamentos com os outros animais, desenhando conexões explícitas entre racismo, sexismo e especismo; escravidão e cativeiro animal; o Holocausto, fazendas e laboratórios de experimentação (WOLCH, EMEL & WILBERT, 2002).

Dentro desse cenário turbulento, a emergência de novas pesquisas em teoria social e estudos culturais levou a um profundo repensar da cultura e, especialmente, um repensar da subjetividade. Simultaneamente, ciências naturais (biologia da conservação, ecologia de paisagem, etologia) se preocuparam com o meio ambiente e os animais *per se*, bem como a nova história ambiental colidiu com perspectivas de teoria social e estudos culturais. Assim, Wolch, Emel & Wilbert (2002) afirmam que isso gerou um repensar da natureza e, junto de diversos cientistas naturais, geógrafos de várias tradições intelectuais começaram a argumentar pela subjetividade animal e a necessidade de desempacotar a caixa preta da natureza para animar os entendimentos sobre o mundo.

As reconceitualizações de cultura, natureza e subjetividade permitiram a emergência de argumentos relativos à identidade humana e à subjetividade animal. O foco foi, sobretudo, no papel dos animais não-humanos na construção social da cultura e dos sujeitos individuais humanos, bem como a natureza da subjetividade animal e sua própria agência, sendo que os assuntos para os geógrafos animais incluíram a divisão entre humano e não-humano, especialmente como e por que essa linha divisória muda durante o tempo e o espaço. Ainda, levantou-se a questão de como o reconhecimento da subjetividade animal pode influenciar as vidas cotidianas tanto dos humanos quanto dos não-humanos (WOLCH, EMEL & WILBERT, 2002).

Portanto, fazendo-se uma relação com o texto de Jones (2000), percebe-se que, a princípio, tanto a abordagem zoogeográfica quanto a cultural ignoravam a dimensão ética dos encontros humanos/não-humanos. A primeira por tratar dos não-humanos apenas em termos de quantidades e distribuições espaciais de grupos, ignorando a questão de sua individualidade, e a última por tratar de como os não-humanos são importantes influenciadores nas sociedades humanas e suas culturas, enquanto ignoram suas próprias experiências vividas e todas as dificuldades que são forçados a enfrentar. Também fica claro porque Hodgetts & Lorimer (2015) consideram que as *geografias dos animais* devem partir das perspectivas não-humanas sobre os humanos. Ou seja, o que os *encontros (anti)éticos* significam para os não-humanos.

Por fim, quando se começou a argumentar sobre a subjetividade animal, alguns geógrafos foram levados em direção à ética ambiental e, especialmente, a repensar os animais na paisagem moral. Esse foco levantou questões éticas associadas às relações humanos/não-humanos. Wolch, Emel & Wilbert (2002) levantam as seguintes questões: como as noções de subjetividade animal e direitos animais são incorporadas nos quadros éticos operativos no mundo não ocidental; como podem o bem-estar animal e a existência das espécies serem protegidos sobre condições de rápida urbanização, globalização econômica e livre comércio, nos quais eles são tão integralmente enredados; e se animais não-humanos são inerentemente ligados à paisagem moral de criação de lugar, como eles podem ser integrados dentro de noções mais amplas de *geoética*?

Questões sobre as diferenças entre humano e não-humano e a natureza dessa divisão têm proliferado recentemente. Começando nos anos 1970, novas descobertas evidenciaram a consciência não-humana e suas capacidades de pensar e agir. Wolch (1998) argumentou pela reconceitualização dessa divisão, sendo que ambos humanos e não-humanos estão dentro de relações e cadeias sociais com outros (humanos e não-humanos), sobre os quais seu bem-estar social depende. Wolch argumentou que os humanos deveriam vir a conhecer os outros tipos de animais com os quais coexistem, assim sustentando cadeias de conexão e uma ética de respeito, mutualidade, cuidado e amizade. A divisão humano/não-humano é, então, transformada de um dualismo oposicional a uma cadeia de interdependências enredadas.

Conforme Wolch, Emel & Wilbert (2002), os movimentos ambientais da década de 1970, expressamente normativos e preocupados com a produção de modos mais éticos de viver com e na natureza, estimularam uma explosão de trabalhos em ética ambiental. Isso produziu debates polarizados sobre a subjetividade animal e seu status moral. Para argumentar a favor dos direitos da natureza e da colocação dos objetos naturais (como os animais) em contextos legais, eram usadas estruturas éticas tradicionais. Informados pela biologia, pela silvicultura e por outras ciências de gestão ambiental, o foco era o uso da terra e a preocupação com espécies e habitats, ignorando as vidas individuais, bem como a subjetividade.

Um ramo muito diferente do movimento ecológico — os direitos animais — tem diferentes origens filosóficas, como Singer (1975) e Regan (1983), que utilizaram estruturas éticas tradicionais para argumentar que animais não-humanos estão dentro da extensão da consideração moral humana. Wolch, Emel & Wilbert (2002) afirmam que isso deu continuidade a uma enorme literatura sobre o status moral dos animais, preocupada com o

valor inerente de indivíduos animais e como eles são considerados, ao invés de grupos como populações ou espécies. As bases desses trabalhos foram descobertas de etologia e psicologia cognitiva, que permitem argumentar que as diferenças entre humanos e não-humanos estão em grau, e não em tipo. Assim, rejeitou-se a ética antropocêntrica da filosofia ocidental.

Evoluindo em conjunção com esses debates, justiça tanto para humanos como para não-humanos se tornou primordial para muitos geógrafos animais. Entretanto, as questões de justiça e ética em relações humanos/não-humanos têm sido abordadas de modos distintos, sendo que os geógrafos animais têm considerado questões específicas de direitos animais para sustentar. Além dos trabalhos já abordados de Lynn (1998) sobre a *geoética* e Jones (2000) sobre a *geografia dos encontros (anti)éticos*, Wolch, Emel & Wilbert (2002) citam outros exemplos, como o de Wescoat (1995), que afirmou que pouca atenção tem sido dada ao acesso dos animais à água em diferentes contextos culturais e legais, sendo que o *right of thirst* na lei islâmica constitui uma importante exceção.

Geógrafos animais também focaram em movimentos de proteção animal e como a posição de um animal dentro da hierarquia de esforço do movimento influencia seu destino. Whatmore & Thorne (1998), por exemplo, consideraram como os jacarés-de-papo-amarelo estavam inicialmente listados na Cites (Convenção sobre Comércio Internacional das Espécies Silvestres Ameaçadas de Extinção) e, posteriormente, foram rebaixados na lista. Essa convenção é uma política de conservação global que privilegia direitos de existência de espécies, não de animais individuais. Rebaixar os jacarés e os enquadrar na categoria de uso sustentável implica a vida de fazendas industriais: nascimento em bacia de concreto, cativeiro permanente para rápida engorda, assassinato e reencarnação como bolsas, calçados e cintos.

Ainda, Thorne (1998) considerou como a percepção de uma abundância de cangurus os eliminou de uma consideração ética pelos conservacionistas que valorizam apenas quem é raro ou está em risco de extinção. Percorrendo um território vasto, os cangurus são considerados como pestes por fazendeiros e abundantes por gestores da vida selvagem. Isso levou a dezenas de milhares de cangurus serem baleados todos os anos, apesar de a crescente perda e fragmentação do habitat da espécie, e do status do animal como poderoso atrativo turístico e símbolo da nacionalidade australiana.

Portanto, fica claro que falta aos geógrafos comunicar suas descobertas para um público mais amplo, para que assim as políticas das geografias animais possam ser melhores informadas. Como, infelizmente, a natureza e as vidas animais são sancionadas pela sociedade humana, decisões sobre desses futuros devem ser feitas com o maior esclarecimento possível.

Como geógrafos já mostraram, narrativas ou representações de animais seguem um roteiro cultural e econômico. As lutas entre grupos humanos para criar seus lugares, sustentos e visões futuras também serão lutas para impor narrativas e representações particulares como a interpretação correta (WOLCH, EMEL & WILBERT, 2002). É o que foi demonstrado por Springer (2021), sobre como as ideias antropocêntricas se mantêm como uma percepção correta devido a uma falta de reflexividade sobre a posicionalidade humana.

Conforme Wolch, Emel & Wilbert (2002), aqueles que argumentam que a ciência social, e mais especificamente a geografia, não devem adereçar tais questões no domínio da moralidade ou da política, ignoram os grandes avanços que feministas, Marxistas, pós-estruturalistas e outros teóricos fizeram nas últimas décadas. Sob o risco de banalizar sua própria disciplina, geógrafos ignoram a enorme importância política de seu conhecimento nesse campo instigante de discurso sobre cultura/natureza e relações humanos/não-humanos.

Por fim, a geografia animal ressalta a importância de uma política de cuidado e da admissão dos animais não-humanos como seres legítimos e, antes de mais nada, eles mesmos. Mais especificamente, o objetivo do discurso moral na geografia animal é prevenir crueldade e sofrimento e fomentar conforto e felicidade. Dessa forma, é incumbente aos intelectuais ajudar a reconstruir organizações modernas para que, conforme Bauman (1995), a participação em massa em atos cruéis se torne impossível (WOLCH, EMEL & WILBERT, 2002).

3.2.1 A formação do geógrafo

Com tudo o que foi explorado anteriormente, conclui-se que é inegável a relevância geográfica da questão animal em sua dimensão ética, especialmente em tempos em que as relações humanos/não-humanos estão mais conturbadas do que nunca. Entretanto, dificilmente se ouve falar de animais como indivíduos portadores de direitos, merecedores da mesma consideração moral de qualquer humano. Muitas oportunidades diversas têm sido perdidas para abordar os indivíduos não-humanos nos mais variados contextos.

Para despertar um maior interesse pela questão, é fundamental trazê-la para o processo de formação de novos geógrafos, não permitindo que se enraíze a ideia de animais apenas como componentes da fauna de determinada unidade do espaço, elementos de uma biodiversidade mais ou menos rica, provedores de serviços ecossistêmicos ou objetos com algum tipo de valor para os humanos. Assim, serão listadas as disciplinas do currículo do

curso de Geografia da UFSC que poderiam, ou deveriam, estar abordando o assunto, sendo que as possibilidades certamente vão muito além dessas.

Quadro 1 – Possibilidades para abordar a questão dos não-humanos.

Geografia Rural	As possibilidades aqui são tamanhas, desde como o ambiente rural expropriou animais selvagens, que seria uma questão do humano colonizando o não-humano, aos produtos diretos de suas atividades — corpos de animais domesticados. Sendo o ambiente do agronegócio, que mata diretamente quase 90 bilhões de animais terrestres por ano e domina o território brasileiro, a relação com os não-humanos aqui parece óbvia. Embora sempre estejam presentes nas relações que ocorrem nesse espaço, são abordados apenas como produtos da agricultura, nunca como suas vítimas. Em uma saída de campo da disciplina, foi possível ver um bezerro recém-nascido preso em uma caixa escura de seu tamanho, sequestrado de sua mãe. Seu horror era quase palpável e seu destino era virar carne de vitela. Embora tenha causado alguma comoção, a perspectiva do bezerro em sua relação com o agricultor nunca foi debatida.
Oceanografia	Aqui são abordadas as questões de poluição marinha e biodiversidade, havendo uma oportunidade de ir além e apresentar o oceano como um <i>outro espaço</i> — um espaço não habitado por humanos, no qual há geografias não sendo contadas e muito com o que se preocupar acontecendo.
Biogeografia Básica	É uma disciplina que apresenta ao aluno uma percepção de outros animais ocupando o espaço, sobretudo na forma de grupos de diversas escalas. Assim, é uma oportunidade de também apresentar aos alunos os indivíduos sencientes que compõem esses grupos; o outro lado das relações humanos/não-humanos. Desse modo, a presença desses indivíduos eticamente relevantes no espaço não será esquecida ou ignorada em outras abordagens, e se pensará de forma mais crítica sobre qualquer atitude humana como implicadora de consequências na vida e no bem-estar deles e de suas famílias. Logo, também é possível incluir o que foi entendido como as <i>geografias dos animais</i> , que tratam de percepções não-humanas sobre os humanos, importante para entender suas experiências.
Geografia Urbana	Sendo o mais longe que a humanidade conseguiu chegar da natureza e com uma série de implicações ambientais, os problemas do ambiente urbano são discutidos a fundo, incluindo como a cidade é desigual em acesso e oportunidades para seus habitantes humanos. Falta, é claro, demonstrar como também existe uma desigualdade violenta para os não-humanos, que ou são excluídos dela completamente, ou vagam em suas ruas em situação de completo abandono, ou sucedem em adentrar a cidade, mas dela são combatidos como pragas.
Análise Ambiental I e II	Ao tratar de questões de sustentabilidade, fazê-lo não de um ponto de vista antropocêntrico, mas sim abordando a importância de uma natureza saudável para seus habitantes não-humanos, e como a humanidade não precisaria se preocupar com as questões ambientais se simplesmente estivesse respeitando as outras espécies terrestres. O <i>especismo ambiental</i> também é importante nesse contexto e, ao tratar de geossistemas e geoecologia, apresentar também as noções de <i>geoética</i> . Ainda, muito se vê sobre os impactos das atividades humanas no meio ambiente, mas uma das principais, senão a pior — a alimentação carnista — parece permanecer censurada. Pode-se abordar as discrepâncias absurdas entre uso de espaço físico, gasto de água e emissão de gases de uma alimentação vegetal e uma alimentação que inclui animais.

Planejamento Regional e Urbano	Sabendo-se da exclusão dos não-humanos do ambiente urbano, essa é a oportunidade de discutir como a cidade pode ser planejada de forma mais amigável, seja em termos de uma arquitetura que não mate aves, redução de impactos da poluição luminosa nos animais noturnos, redução dos riscos de atropelamento em áreas mais periféricas, abrigos para animais em situação de abandono, corredores ecológicos integrando áreas verdes arredores, manutenção de margens ripárias em seu estado natural, e muito mais.
---------------------------------------	---

Fonte: Elaborado com base no Currículo do Curso de Geografia UFSC (2007).

4 CONCLUSÃO

A partir da exploração bibliográfica realizada, percebe-se que faz séculos que a humanidade vem questionando as formas com as quais se relaciona com o planeta e os outros terráqueos, embora a ideia de uma consideração ética pelos animais e pela natureza pareça recente. Como foi visto em Thomas (2010), a senciência dos animais não-humanos foi reconhecida, no mínimo, no século XVII. No mesmo século os cientistas notaram que a anatomia humana apresenta diversos indícios de que o *Homo sapiens* não deve comer carne. No século XVIII se entendeu que a humanidade tem, de fato, capacidade para extinguir outras espécies. A noção de equilíbrio ecológico também é muito antiga. Sendo assim, fica difícil conceber por qual motivo o apuro em que os não-humanos se encontram só se agrava com o passar do tempo.

O motivo se resume ao antropocentrismo, que, embora já questionado, nunca esteve perto de ser superado. Quando os ingleses perceberam que é errado matar animais para comer, os maiores esforços foram no sentido de esconder a matança dos olhos do público, em vez de deixar de comê-los. A prioridade não foi a vida das vítimas, mas o conforto do vitimizador, que só poderia continuar suas práticas se estivesse livre de culpa. O problema do antropocentrismo é que, mesmo quando se desvia o olhar para os outros por um momento, o foco sempre se voltará para o humano, e sempre haverá brechas para priorizar o humano, mesmo quando as consequências para o outro sejam inaceitáveis.

Não havendo nenhuma justificativa moral que não tenha sido refutada para maltratar e matar animais não-humanos, e considerando que a humanidade não tem interesse em abrir mão de seus privilégios, só restou a ela se agarrar à crença de que o *Homo sapiens* é uma espécie superior e seus interesses têm primazia. A grande resistência de se aceitar e admitir a senciência dos outros animais se deve ao fato de que seria o mesmo que se reconhecer como uma espécie extremamente cruel. Por isso é uma questão que segue se arrastando. Em geral, a palavra *humano* é utilizada como sinônimo de *bom*. Admitir que os não-humanos são indivíduos sencientes e que, ainda assim, são impostas a eles diversas formas de violência, quebraria com toda a concepção que se tem do humano como um ser “bom”, “civilizado”, “racional”, o que não é fácil para o ego assimilar.

O ponto chave que ficou evidente neste trabalho é que a garantia de justiça e respeito pelos animais não-humanos, bem como uma convivência harmônica com eles, vai muito além de incluí-los no círculo de consideração moral humano já existente, estendendo-lhes os

direitos humanos. É necessária, sobretudo, uma mudança na percepção dos humanos sobre si mesmos e a derrubada das bases do antropocentrismo, pois só assim é possível o fim do especismo. Enquanto o *Homo sapiens* for o suposto centro do mundo, seguirá se protegendo apenas quem ou o que for conveniente no momento, desde que não interfira em muitos dos interesses humanos. Até que chega o momento em que a proteção não é mais conveniente e, então, brechas são encontradas para diminuí-la. Essa é uma situação bastante familiar no Brasil, onde atitudes perversas à natureza se instalam, mesmo quando inconstitucionais.

Portanto, a condição essencial da experiência humana, acompanhada de todos seus privilégios, só é garantida pela exclusão dos animais não-humanos e de seus habitats dos direitos. Conforme Springer (2021), os direitos animais são insuficientes pois não adereçam a questão do antropoprivilégio. Assim se explica a falta de progresso em se garantir direitos para os não-humanos. O foco, em vez de direitos animais, deveria ser a libertação animal. Direitos providos por humanos não mudarão a situação dos não-humanos, uma vez que partem da posição de supremacia humana, mantendo, então, um sistema de dominação (SPRINGER, 2021). A questão da libertação animal deve confrontar o status de ser humano. É assim que um novo conceito de ser humano, como foi sugerido por Porto-Gonçalves (2006), se faz necessário. A questão animal é, antes de mais nada, uma questão humana.

Em relação ao papel do geógrafo e aos motivos pelos quais a geografia é inseparável da questão animal, foi visto em Lynn (1998) que todos os problemas de natureza ética são também geográficos, pois todos acontecem em um contexto geográfico que determina a natureza do problema. Em Jones (2000) foi visto que existem geografias distintas e escondidas de relações éticas entre humanos e não-humanos, envolvendo espaços e padrões pelos quais os humanos agem sobre os outros animais. A sensibilidade geográfica é essencial para adereçar as desigualdades entre essas relações, que possuem dimensões espaciais distintas. Sendo as interações humanos/não-humanos construídas espacialmente, qualquer consideração sobre essas relações precisa confrontar a geografia dos espaços e lugares de encontro.

São necessárias investigações sobre as geografias ignoradas do mundo não-humano e as práticas humanas altamente questionáveis que dominaram esse mundo. É apenas expondo essas geografias que novos desenvolvimentos éticos podem ser considerados (LYNN, 1998; JONES, 2000). Descrever e adereçar as cargas (anti)éticas nos espaços materiais e imaginados para expor o que vem acontecendo é, para Jones (2000), uma questão essencialmente geográfica.

Um exemplo de espaços onde os encontros (anti)éticos foram invisibilizados são os matadouros, onde há séculos há esforços para mantê-los escondidos dos olhos do público. Também há espaços onde situações mais confusas estão situadas, pois, embora altamente preocupantes, a ética do encontro passa despercebida. São espaços onde a violência está presente, mas não é intencional, ficando ainda mais difícil de se conceber o que vem acontecendo. Sobretudo, são espaços impossíveis para a habitação humana, como o fundo oceânico, o que não impede que sejam constantemente invadidos e saqueados, sendo que a destruição e o sofrimento de seus habitantes se mantêm escondidos. Essa é a noção de *outros espaços* apresentada por Jones (2000), o que poderia render trabalhos muito interessantes abordando realidades inimaginadas pelos humanos.

Os humanos estão presentes em quase toda parte do mundo, não necessariamente em seus corpos, mas como máquinas explorando algum bem natural, ou em diversas formas de poluição que se quer manter longe da sociedade humana, forçando os outros animais a lidarem com problemas potencialmente mortais que eles mesmos jamais causariam. Como sugere Springer (2021), existe um processo de colonização de humanos sobre não-humanos incessável na superfície terrestre. Isso merece mais consideração e aprofundamento por parte da geografia. Considerando o que Hodgetts & Lorimer (2015) descrevem como *geografias dos animais*, existe a possibilidade de investigar o que essa colonização significa para os não-humanos, buscar entender suas perspectivas sobre o que lhes é imposto. Partindo de uma posição de empatia, imaginando-se em suas posições, há muito o que pode ser revelado.

Outra questão importante levantada por Springer (2021) é o uso de animais como comida ser frequentemente ignorado na geografia. Mesmo em trabalhos onde se aborda explicitamente a questão da ética animal, levantando argumentos a favor dos não-humanos, questionar a prática de comê-los parece sempre ser mencionada timidamente, configurando um território assustador para se adentrar. Entretanto, nesse sentido, o cenário está ficando muito promissor. Em 2021 foi publicado o primeiro livro¹¹ sobre veganismo e geografia, seguido por outro livro¹² em 2022 com contribuições de geógrafos de diversas partes do mundo. Incluindo uma variedade de artigos recentes, fica cada vez mais fácil encontrar trabalhos nesse sentido na língua inglesa.

A sugestão é que é fundamental trazer essa questão para o contexto brasileiro, um cenário cheio de hipocrisias onde, por um lado, a destruição da Amazônia gera muita revolta,

¹¹ OLIVER, C. **Veganism, archives, and animals**: geographies of a multispecies world. 2021.

¹² HODGE, P. *et al.* (eds.). **Vegan geographies**: spaces beyond violence, ethics beyond speciesism. 2022.

e por outro, a carne — produto dessa destruição — só vira assunto por estar “muito cara” para o consumidor, ignorando o fato de que não há preço maior do que aquele pago com a própria vida, por algo que é o oposto de sua vontade. E assim sociedade humana parece caminhar em direção oposta à libertação animal, tanto daqueles explorados pela economia de seus corpos como daqueles cujos habitats são saqueados e sofrem como consequência.

Por fim, ficou evidente que é cada vez mais importante trazer a questão animal para a linha de frente do debate geográfico. As geografias animais são essenciais, pois ressaltam a importância de uma política de cuidado e da admissão dos animais não-humanos como seres legítimos (WOLCH, EMEL & WILBERT, 2002). Ou seja, ao remapear a paisagem dos seres moralmente consideráveis, os geógrafos podem desempenhar papel importante na prevenção de crueldade e sofrimento, e aproximar a humanidade de uma vida harmônica com as vidas não-humanos. De acordo com Hodgetts & Lorimer (2015), os geógrafos animais pensam que animais importam como sujeitos éticos. Dessa forma, ao buscar compreender suas realidades, existe a possibilidade de melhorar suas experiências de vida.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Z. **Life in fragments**: essays in post-modern morality. 1995.
- BENNETT, C. F. **Cultural animal geography**: an inviting field of research. 1960.
- CALVO, E. **'Most farmers prefer blondes'**: the dynamics of anthroparchy in animals' becoming meat. 2008.
- DAVIES, J. L. **Aim and method in zöogeography**. 1961.
- EMEL, J. **Are you man enough, big and bad enough?** Ecofeminism and wolf eradication in the USA. 1995.
- EMEL, J.; WOLCH, J. Witnessing the animal moment. *In*: WOLCH, J.; EMEL, J. **Animal geographies**. 1998.
- FRASER-DARLING, F. **Man's ecological dominance through domesticated animals on wild lands**. 1956.
- HODGETTS, T.; LORIMER, J. Methodologies for animals' geographies: cultures, communication and genomics. **Cultural Geographies**, volume 22, issue 2, April 2015.
- JONES, O. **(Un)ethical geographies of human-non-human relations**: encounters, collectives and spaces. 2000.
- LYNN, W. S. Animals, ethics and geography. **WellBeing International Studies Repository**. 1998.
- MATEUS, W. D.; HIGUCHI, M. I. G. Aspectos da relação pessoa-animal na conservação da fauna silvestre amazônica em risco de extinção. **Ambiente & Educação**, Rio Grande, v. 24, n. 1, 2019.
- MCINTOSH, P. **White privilege**: unpacking the invisible knapsack. 1989.
- MCKNIGHT, T. L. **Friendly vermin**: a survey of feral livestock in Australia. 1976.
- MOSCOVICI, S. **Sociedade contra a natureza**. 1975.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. **Os (des)caminhos do meio ambiente**. 14ª ed. São Paulo: Contexto, 2006. 148 p.
- REGAN, T. **The case for animal rights**. 1983.
- ROUANET, L. P.; CARVALHO, M. C. M. (orgs.). **Ética e direitos dos animais**. 1ª edição, 1ª reimpressão. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018. 223 p.
- RYDER, R. D. Speciesism again: the original leaflet. **Critical Society**, issue 2, spring 2010.

SAID, E. **Orientalism**. 1978.

SINGER, P. **Animal liberation**. 1975.

SPRINGER, S. Check your anthroprivilege! Situated knowledge and geographical imagination as an antidote to environmental speciesism, anthroparchy, and human fragility. **Vegan Geographies**, June 2021.

THOMAS, K. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500 - 1800). Tradução de João Roberto Martins Filho. 1ª edição. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010 (original publicado em 1983). 537 p.

THORNE, K. **Kangaroos**: the non-issue. 1998.

VISSER, M. **Geography and moral philosophy**: some common ground. 1998.

WESCOAT, J. **The “right of thirst” for animals in Islamic law**: a comparative approach. 1995.

WHATMOTE, S.; THORNE, L. B. **Wild(er)ness**: reconfiguring the geographies of wildlife. 1998.

WOHLLEBEN, P. **A vida secreta dos animais**. Tradução de Sonali Bertuol. Rio de Janeiro: Sextante, 2019. 256 p.

WOLCH, J. Zoöpolis. *In*: WOLCH, J.; EMEL, J. **Animal geographies**. 1998.

WOLCH, J.; EMEL, J.; WILBERT, C. Reanimating cultural geography. *In*: ANDERSON, K. *et al.* (eds.). **Handbook of cultural geography**. SAGE Publications, 2002.