

Como os estudos críticos interseccionais e a ecofenomenologia conferem inclusão política aos animais não humanos

DOI: 10.12957/irei.2023.71305

Ana Paula Barbosa-Fohrmann¹

Anna Caramuru Pessoa Aubert²

Resumo

O objetivo do presente artigo é revelar que os campos filosóficos da fenomenologia e dos estudos críticos em suas diversas interseccionalidades têm significativo potencial para tratar da questão animal, dando origem ao que vem sendo chamado de "ecofenomenologia", pois permitem que enxerguemos animais não humanos como sujeitos intencionais e comunicativos e questionemos a própria divisão Homem-natureza e noções filosóficas antropocêntricas. Diante desse cenário, no presente artigo pretendemos revelar, (i) a partir dos estudos críticos interseccionais e seguindo os pós-estruturalistas, que a divisão humano-animal é uma construção que pode e deve ser questionada; e (ii) que a ecofenomenologia pode ser empregada para que modifiquemos a posição e o tratamento concedido aos animais não humanos em nossas sociedades, e que, em razão dos dois últimos pontos, (iii) qualquer teoria política que leve a sério a questão da inclusão deve levar em consideração o sujeito animal.

Palavras-chave

animais; estudos críticos; fenomenologia.

How intersectional critical studies and eco-phenomenology provide political inclusion to non-human animals

Abstract

The purpose of this article is to reveal that the philosophical fields of phenomenology and the critical studies in their intersectionality have significant potential to address the animal issue, giving rise to a field that has been called "eco-phenomenology", since they allow us to see nonhuman animals as intentional and communicative subjects and to question the very division between humans and nature and anthropocentric philosophical notions. In this scenario, we intend to reveal (i) based on intersectional critical studies and following the post-structuralists, where the human-animal division is a construction that can and should be

¹ Doutora e Pós-doutora em Direito pela Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg e Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ; anapbarbosa@direito.ufrj.br

² Doutoranda com bolsa Capes no Programa de Pós-graduação em Direito da UFRJ; annacaramurup@gmail.com.

questioned; (ii) that eco-phenomenology can be applied for us to change the position and treatment conceded to nonhuman animals in our societies and that, in light of the last two points, (iii) any political theory that takes the issue of inclusion seriously must take the animal subject into account.

Keywords

animals; critical studies; phenomenology.

Introdução

Questões referentes à justiça social e à democracia não costumam vir acompanhadas de outras referentes ao modo como nos relacionamos com os animais não humanos, exceto quando eles são considerados como parte da natureza ou inseridos no contexto das mudanças climáticas, de modo generalizante. Não obstante, se o que estamos buscando é uma sociedade efetivamente justa, isonômica e plural, é preciso pensar, como nos lembra Darío Sztajnszrajber (2015), nos animais não humanos, grupo que ainda hoje é estruturalmente invisibilizado em nossa sociedade.

Sobre a figura do “Outro” derridariano, Sztajnszrajber (2015) a descreve como aquela entidade que, na medida em que não é vista, reconhecida, não permite o estabelecimento, consigo própria, de um vínculo. O desafio da democracia passa a ser enxergar esse “Outro” e lhe conceder direitos. No caso dos animais, Sztajnszrajber (2015) sustenta que isso significa reconhecer aquele que sequer é um Outro: é *comida*³. E por não ser um Outro, paradoxalmente, é um Outro. Existe, para o autor, um limite arbitrário traçado entre a entidade “nós” e o “Outro-animal”.

Precisamos, pois, desconstruir a *scala naturae* que nos coloca, enquanto espécie, sobre todas as demais⁴, de modo antropocêntrico (Cf. Barbosa-Forhmann; Kiefer, 2016), para que possamos enxergar e tratar animais como sujeitos intencionais que devem integrar nossos projetos democráticos, inclusive comunicando seus desejos e intenções.

No presente artigo, pretendemos revelar que o campo filosófico da fenomenologia tem significativo potencial no que diz respeito à questão animal – e daí a expressão “ecofenomenologia” –, na medida em que nos permite enxergar animais não humanos como sujeitos intencionais e comunicativos. Com esse cenário em vista, pretendemos

³ Evidentemente, quando Sztajnszrajber utiliza-se da ideia de animais como alimento, ele apenas ilustra o extremo que chegamos com relação à desconsideração moral que estes seres experimentam nas mãos de humanos que os exploram. Existem, é claro, outros relacionamentos humano-animais dotados de outros tipos de violência, como o enclausuramento de animais em zoológicos e aquários, práticas esportivas que empregam, por exemplo, cavalos e bois etc. No mais, ainda que relacionamentos humano-animais possam também ser marcados pelo afeto – como é o caso de animais de companhia como cachorros –, nós, ainda assim, exercemos a maior parte do poder em tais relações, de tal modo que podemos comprar e vender cães, gatos, peixes e aves de companhia, transportá-los em aviões junto com outras bagagens inanimadas, e exercer sobre eles, em muitos casos, relações de propriedade.

⁴ Comparar com a visão de Picco della Mirandola durante o período renascentista em BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula. (2012). *A Dignidade Humana no Direito Constitucional Alemão*. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, p. 2-3.

revelar (i) que a divisão humano-animal é uma construção, podendo e devendo ser questionada; (ii) que a ecofenomenologia tem potencial para modificarmos a posição dos animais não humanos em nossas sociedades; e que, em razão dos dois últimos pontos, (iii) qualquer teoria política que leve a sério a questão da inclusão deve levar em consideração o sujeito animal.

1. Novos caminhos

São vários os percursos seguidos pelos diferentes autores para compreender e tratar a problemática animal. Não se trata de tarefa fácil, inclusive porque, como nos lembra Jacques Derrida (2008, p. 34, tradução nossa), os animais estão todos confinados num conceito que tudo abrange (“O Animal”)⁵, a despeito “do espaço infinito que separa o lagarto do cachorro, o protozoário do golfinho, o tubarão do cordeiro, o papagaio do chimpanzé, o camelo da águia, o esquilo do tigre, o elefante do gato, a formiga do bicho da seda, ou o ouriço da equidna”⁶.

No campo da filosofia moral, há aqueles que, como Peter Singer, seguem o caminho do consequencialismo utilitarista, voltando-se para os interesses de animais não humanos a partir de sua senciência. Outros, como Tom Regan, se utilizam da deontologia kantiana para conceder aos animais não humanos um *status* moral – Regan trata determinados grupos de animais como “sujeitos-de-uma-vida”. Christine Korsgaard também recorre à dignidade kantiana quando trata de animais não humanos. Gary Francione, por outro lado, propõe uma abordagem abolicionista com relação à exploração animal, ao passo que Martha Nussbaum estende o enfoque das capacidades de Amartya Sen para, influenciada pelo modo como Aristóteles, na concepção de Nussbaum, enxergava animais, incluí-los em sua teoria de justiça, superando, portanto, o que ela considera uma limitação do contrato social kantiano de John Rawls (Cf. Barbosa-Fohrmann; Aubert, 2022b). E quando se trata de pensar animais não humanos no contexto da política, podemos pensar em autores de tradição filosófica analítica liberal, como Sue Donaldson e Will Kymlicka com seu *Zoopolis* (2011; Cf. Meijer, 2019, p. 16).

No presente artigo, nos voltaremos, no entanto, para outros dois campos que tratam da questão animal: primeiramente, o campo dos estudos críticos interseccionais e, em segundo lugar, um campo ainda pouco explorado e que se coloca como alternativa

⁵ A opção por estabelecermos dois campos de classificação, i.e., animais e humanos, não é a única possível. Virginia DeJohn Anderson comprova esse fato ao contar que nativos norte-americanos, por exemplo, aqueles falantes das línguas algonquinas, tinham vocabulários distintos para se referir a cada um dos animais, mas não tinham uma expressão específica para se referir a todos eles como uma coletividade (ANDERSON, Virginia DeJohn. (2004). *Creatures of Empires: How Domestic Animals Transformed Early Americas*. Nova York: Oxford University Press).

⁶ O autor, diante dessa inquietação, cunha o termo *animot*, que soa como *animaux* (plural de animal em francês) e traz, em seu interior, a expressão *mot*, que significa “palavra”, deixando claro que “animal” é apenas isto: uma palavra, uma abstração (Derrida, 2008).

às tradicionais teorias utilitaristas, kantianas e aristotélicas que versam sobre animais não humanos: a ecofenomenologia.

2. Repensando fronteiras: os estudos críticos interseccionais

Os estudos críticos interseccionais têm como vantagem o fato de não se utilizarem do sofrimento de grupos sociais humanos como analogia e metáfora para o sofrimento animal, o que, por vezes, acaba por invisibilizar uma luta em detrimento de outra.

Em outras palavras, é comum, no discurso do ativismo animalista, a afirmação de que patamares morais foram superados com relação a minorias humanas. Nesse sentido, argumenta-se, por exemplo, que a escravização de negros africanos terminou, que pessoas com deficiências não são mais vítimas da experimentação científica ou da eutanásia eugênica, que mulheres não são mais propriedade de seus pais e maridos e podem votar, etc. Diversamente, isso não teria ocorrido no caso de animais, que seguem sendo explorados em níveis cada vez mais elevados, de tal forma que o grande próximo passo a ser tomado seria a libertação desses seres.

Não obstante, se é verdade que, formalmente, houve mudanças positivas com relação ao tratamento de minorias humanas, racismo, machismo, capacitismo, tantas outras formas violentas de discriminação seguem permanecendo estruturalmente enraizadas em nossas sociedades. Daí a necessidade de tomarmos cuidado para não as invisibilizarmos no debate do Direito Animal. Inclusive, pensar sobre tais práticas discriminatórias é essencial para que, de modo interseccional, possamos compreender o fenômeno do especismo.

Nessa medida, os estudos críticos interseccionais trazem luz aos sofrimentos diversos, procurando compreendê-los a partir de suas interconexões, e possibilitando, assim, combatê-los todos, e de modo contextualizado. Com isso, não se essencializa e inviabiliza um sofrimento em prol do outro, mas se busca superar *todo* tipo de violência, do modo mais amplo possível, na medida em que se procura desconstruir critérios metafísicos responsáveis pela criação de taxonomias que determinam, “em caráter definitivo, a divisão entre ‘os que devem ser considerados’ e ‘os que devem ser ignorados’” (Harris, 2000, p. 57).

No presente artigo, abordaremos alguns caminhos possíveis adotados pelos estudos críticos interseccionais, nomeadamente as intersecções nos campos da raça, gênero e deficiência, a partir da noção de interseccionalidade de Kimberlé Crenshaw (2002), que busca capturar as “consequências estruturais e dinâmicas” (p. 177) nas diferentes interações entre eixos da subordinação, verificando como sistemas discriminatórios, como o patriarcado, o racismo, a opressão de classe etc. são responsáveis pela produção de “desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras” (p. 177).

2.1. Estudos críticos raciais

Philippe Oliveira de Almeida, sobre o antiessencialismo de Harris, propõe a seguinte questão (e que permeará, de algum modo, todo este artigo): “Mas e se compreendermos que as categorias de *zoon logikon* e *zoon politikon* são ontologicamente frágeis? E se [...] rechaçarmos, como mistificante, qualquer tentativa de erigir critérios absolutos que permitam distinguir ‘natureza’ e ‘cultura’?” (Almeida, 2022, p. 159). Se o fizermos, sustenta Almeida, “seremos forçados a ver a própria distinção entre o ético e o econômico, o reino do agir e o reino do fazer, como uma *escolha ética*” (Almeida, 2022, p. 159). Com isso, a “demarcação mesma entre o mundo da *práxis* (da política) e o mundo da *poiesis* (da técnica) pressupõe um ato político, a cruel conversão de todos os seres não humanos a objetos” (Almeida, 2022, p. 159-160).

Para pós-humanistas como Cary Wolfe (2010) e Rosi Braidotti (2013), que seguem uma vertente pós-estruturalista, o fim do “Homem” teria sido anunciado na década de 1960 por Foucault (1966), quando o autor sustentou que o ser humano seria uma invenção recente, cujo final (não da espécie, mas do ser humano humanista) estaria próximo. Está presente aí a percepção de que a visão prevalente sobre o que é ser humano não é um dado natural, mas, diversamente, decorre de uma construção filosófica que, de modo dualista, elevou o *status* da racionalidade e diminuiu a importância da corporalidade, num movimento que nos distanciou cada vez mais dos animais. Para além disso, nesse processo, a raça distinta da branca, o gênero distinto do masculino, e a presença da deficiência atuam como fatores de perturbação na busca do modernismo por uma segurança ontológica sobre o que significa “ser humano” (Campbell, 2009).

Mais precisamente nos séculos XVIII e XIX, no âmbito da antropologia, havia um debate entre monogenistas e poligenistas, os primeiros sustentando uma origem única para a humanidade, e os segundos origens plurais (Bethencourt, 2013), debate este que perdeu força com o Darwinismo, mas não por completo, abrindo espaço para uma hierarquização entre seres humanos considerados de categorias diversas, presente, inclusive, na classificação de plantas de Karl Linnaeus – que alcançava indivíduos humanos e não humanos –, considerada por Foucault (1966) como o pilar da epistemologia do mundo clássico (Loureiro; Aubert, 2021). Na Grande Cadeia do Ser, ou *scala naturae*, o Homem era posto abaixo, apenas, dos anjos, e eram seguidos por animais e depois plantas. A questão a ser respondida, seguindo princípios de continuidade e gradação, era: que tipo de Homem conectava os animais aos humanos mais elevados? Quem serviria de elo entre o mundo natural e o humano? (Kim, 2015) Havia, no mais, uma tentativa dos pensadores do início da modernidade de traçar uma linha divisória sólida entre humanos e animais para justificar, moralmente, sua exploração (Thomas, 1988; Loureiro; Aubert, 2021). A vivisseção, por exemplo, foi prática tornada corrente no final do século XVII, sendo praticada, inclusive, por René Descartes, para quem animais eram seres mecânicos, em nada diferindo de máquinas (Derrida, 2008).

A questão é que esse esforço de criar categorias e taxonomias não acontece apenas entre espécies diferentes, mas entre seres humanos, já que, se a presença de certas qualidades era necessária para que a essência humana estivesse presente, nem todo mundo seria capaz de integrar essa categoria. No caso específico dos negros, fatores como a língua diferente – considerada, pelos ocidentais colonialistas, primitiva –, a religiosidade distinta da cristã, dentre outros, auxiliaram no processo de sua desconsideração moral, do mesmo modo que havia acontecido com animais não humanos. Povos “exóticos”, com sua linguagem considerada “simples” e “primitiva” (Jackson, 2020) e religiosidade distinta da cristã, eram vistos, como revela Keith Thomas (1988), mais como integrantes do reino natural do que como membros da categoria iluminista de humanidade. E apesar de a teoria do autor partir de uma análise do cenário inglês, Claire Jean Kim (2015) revela que ela se aplica a outros contextos, notadamente com relação à ideia de que “Homens atribuíram aos animais os impulsos naturais que eles mais temiam neles próprios – ferocidade, gula, sexualidade [...] Foi como uma observação com relação à natureza humana que o conceito de ‘animalidade’ foi elaborado” (Kim, 2015, p. 31, tradução nossa; Loureiro; Aubert, 2021).

Os zoológicos, criados no período colonial, são bons exemplos para o debate em torno dessa animalização/racialização, uma vez que, no início, esses espaços expunham tanto animais não humanos como aqueles considerados *quase-humanos* e que integravam a categoria dos Outros, dos exóticos, simbolizando o elo perdido darwiniano, e sendo vistos, nessa medida, como menos pertencentes ao reino humano, e mais pertencentes ao reino da natureza (Lobo, 2015; Arendt, 1976; Loureiro; Aubert, 2021).

Nesse contexto, Jackson sustenta que “discursos sobre animais não humanos e humanos animalizados são construídos um pelo outro; eles refletem [...] um ao outro com o propósito de produzir uma concepção idealizada e teleológica do ‘ser humano’” (Jackson, 2020, p. 23, tradução nossa). Categorias de raça e espécie, portanto, “evoluíram em conjunto e são, em verdade, termos que se autorreforçam” (Jackson, 2020, p. 8, tradução nossa). As limitações do humanismo liberal e da categorização de se ser humano implicam, para Jackson, questionar a própria noção de humanidade, “especialmente o status concedido à animalidade”, o que poderia indicar, como ela propõe, “uma demanda urgente pela dissolução do ‘humano’” (Jackson, 2020, p. 21, tradução nossa), e não um mero desejo por um reconhecimento mais amplo de humanidade nos termos do humanismo liberal, combatendo-se, com isso, a violência do fardo da inclusão em uma “humanidade universal racialmente hierarquizada” (Jackson, 2020, p. 10, tradução nossa; Loureiro; Aubert, 2021).

2.2. Taxonomias capacitistas intra e interespécies

Fiona Campbell (2009) problematiza a noção de capacidade (*ableness*) propondo um olhar menos rígido na exploração de epistemologias – estruturas de conhecimento – e de

ontologias – modos de ser – do capacitismo (*ableism*) (Barbosa-Fohrmann; Aubert, 2023). Como ferramenta conceitual, o capacitismo se localiza numa área de genealogias do conhecimento e transcende a “procedimentos, estruturas, instituições e valores da sociedade civil, situando-se, claramente, dentro das histórias do conhecimento” (Campbell, 2009, p. 19, tradução nossa). Refere-se a “uma rede de crenças, processos e práticas que produzem um tipo específico de ser e de corpo (o padrão corporal), que é projetado como perfeito, típico da espécie e, portanto, essencial e plenamente humano” (Campbell, 2009, p. 44, tradução nossa) (Barbosa-Fohrmann; Aubert, 2023).

Em Campbell, sob influência foucaultiana, o capacitismo cria, ainda, uma dinâmica binária entre o normal e o anormal, eliminando a diversidade e naturalizando o que significa ser plenamente humano (Barbosa-Fohrmann; Aubert, 2023). Essa divisão entre a norma e a aberração acaba por dar origem ao “impensável, quase-humano e, portanto, não humano” (Campbell, 2009, p. 6, tradução nossa). A formulação de Campbell sobre o capacitismo não só problematiza o significante “deficiência”, mas aponta para o fato de que seu núcleo essencial é a formação de uma compreensão naturalizada de se ser plenamente humano, apagando-se, nessa medida, as diferenças, seja por meio da ideia de “corpo típico da espécie” (na ciência), de “cidadão normativo” (na teoria política), ou de “homem médio” (na lei). “Os corpos tornam-se, assim, elementos que podem ser movidos, usados, transformados, demarcados, melhorados e articulados uns com os outros” (Campbell, 2009, p. 6, tradução nossa), ou, como disse Foucault (2010), esses corpos se tornam sujeitos ao controle, comparação e retificação, segundo uma lógica não de certo/errado, mas de um padrão ideal a ser alcançado em maior ou menor grau (Barbosa-Fohrmann; Aubert, 2023).

No mais, o que é crítico para a tecnologia capacitista é a distinção radical entre capaz e incapaz (Campbell, 2009, p. 9, tradução nossa). Nesse cenário, o conceito de “corpo capaz” é percebido como objetivo, neutro, transparente, ou normal, e o conceito de deficiência se constrói de modo dual em oposição a ele. De maneira reducionista, portanto, uma formulação existe em relação à outra (Campbell, 2009; Barbosa-Fohrmann; Aubert, 2023).

O capacitismo, por fim, é “uma epistemologia (um enquadramento de conhecimento) e uma modalidade ontológica (um modo de ser) que enquadra a formação da identidade do indivíduo” (Campbell, 2009, p. 28, tradução nossa), de modo que surgem questões sobre se corpos femininos, negros e *queer* seriam, também, material e ontologicamente deficientes (Aubert, 2022). No caso das mulheres, por exemplo, Campbell sustenta que a mitologia em torno da necessidade de ser capaz e de se encaixar em padrões de normalidade e igualdade resulta numa resistência em se considerar vidas ontologicamente periféricas como modos distintos de ser humano, produzindo-se uma crença na feminilidade como patológica (Campbell, 2009; Barbosa-Fohrmann; Aubert, 2023).

E se as reflexões de Campbell sobre o capacitismo englobam todo modo de existência periférica que é submetida ao controle da normalidade e tipicidade para

expressar capacidades determinadas, isso também é verdade, nos parece, com relação a animais não humanos (Barbosa-Fohrmann; Aubert, 2023)⁷.

2.3. Ecofeminismo

O ecofeminismo funda-se na relação entre o feminino e a natureza, criticando o “paradigma androcêntrico e especista, que viola a natureza, os animais não humanos, a mulher e/ou uma forma de existência de matriz não-falocêntrica” (Dias, 2018, p. 2517). Se volta, ainda, contra o valor dado, a partir da revolução no pensamento político do século XVII iniciada por Hugo Grotius e John Locke, à autonomia individual, tida como único fundamento possível da autoridade política legítima em acordos sociais, e que ganha seu ápice no ensaio de 1784 de Immanuel Kant, *Resposta à pergunta: que é “esclarecimento”? (“Aufklärung”)* (AUBERT, 2022).

Nessa ocasião, Kant define o Iluminismo como “a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” (Kant, 1985, p. 100), sendo a imaturidade a “incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (idem). Em outras palavras, em Kant, o Iluminismo está profundamente relacionado à autonomia intelectual do indivíduo, que deve ser capaz de pensar por conta própria, sem se deixar influenciar (Hunt, 2009; Aubert, 2022). A autonomia ganha tal importância do trabalho do filósofo que, caso o sujeito se encontre impossibilitado de decidir sobre seu destino, ele será instrumentalizado para fins de terceiros e, portanto, coisificado, tendo sua dignidade removida (Kant, 1980; Aubert, 2022).

Nesse contexto, nos vários espaços públicos e privados, o homem branco europeu produzido na Idade Moderna passou a ter como ambição realizar projetos individuais, o que apenas era possível porque havia mulheres para realizar a função do cuidado. Assim, mães cuidavam dos filhos desde o nascimento, e então suas irmãs, esposas e filhas. A essas mulheres restava apenas esse trabalho assistencial de cuidar, e não a liberdade masculina de buscar qualquer tipo de autorrealização diferente disso (Felipe, 2021; Diniz; Vélez, 1997; Aubert, 2022).

No entanto, não é apenas à custa do trabalho feminino que os homens constroem seus direitos de liberdade, senão também dos animais, necessários no transporte de carroças, nos trabalhos do campo, na caça, na experimentação científica, no entretenimento dos circos, zoológicos e aquários etc. Como dissemos, para justificar moralmente a exploração animal, o homem iluminista precisa traçar uma linha rígida que remova animais outros que humanos, em definitivo, do âmbito de consideração moral (Thomas, 1988).

Assim, enquanto homens elaboram conceitos de autonomia, liberdade, individualidade, independência e propriedade, resta às mulheres e aos demais animais

⁷ Sobre as intersecções entre animalidade e deficiência, Cf. TAYLOR, Sunaura. (2017). *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation*. New York: New Press, e-book Kindle e JENKINS, Stephanie et al. (2020). *Disability and Animality: Crip Perspectives in Critical Animal Studies*. Nova York: Routledge.

serem relegados ao papel de “peças do cenário natural do *oikos* andromórfico, partes do conjunto de bens apropriados pelos homens para garantir sua posição supremacista” (Felipe, 2021, p. 8; Aubert, 2022). O homem liberal, ainda, cria conceitos como os de liberdade, autonomia, igualdade etc., que são, no fundo, androcêntricos e marcados pela androgenia, e que servem aos seus próprios interesses (Felipe, 2021; Aubert, 2022).

Como ensina Sônia T. Felipe, “abrir mão do serviço das mulheres e da escravização de animais representa a ruína da moldura sem a qual os homens aparecem na mesma estatura e vulnerabilidade das mulheres, dos demais animais e dos ecossistemas naturais” (Felipe, 2021, p. 8).

É por isso que Carol J. Adams (2010) afirma que a autonomia moral do homem é estruturalmente dependente do cuidado feminino e do trabalho animal (Aubert, 2022).

Como animais outros que humanos não têm a eles atribuídas as características de “racionalidade, liberdade, vontade, autonomia e responsabilidade” (Felipe, 2021, p. 1) tradicionalmente restringidas a homens, são objeto de “sujeição moral na condição de pacientes, [...] sujeitados às preferências humanas, da eleição para estima (cães, gatos, cavalos, aves) à comilança (carnes, laticínios, ovos) [...]” (Felipe, 2021, p. 1; Aubert, 2022).

As ecofeministas Daniela Rosendo e Ilze Zirbel, no mais, propõem um olhar a partir da vulnerabilidade compartilhada não só entre seres humanos, como entre humanos e animais não humanos. As autoras promovem, nessa medida, uma ampliação interseccional, compreendendo que “a mesma lógica de dominação [está] por trás de todos os *ismos* de dominação (machismo, racismo, *classismo*, *especismo* etc.)” (Rosendo, Zirbel, 2019, p. 84), e essa constatação permite que pensemos em modos de superar todas essas opressões também em conjunto, ampliando-se o modelo de justiça de modo inclusivo e não discriminatório, para além da distinção de espécie. “Trata-se de compreender não só os aspectos racionais do pensamento, mas as mais variadas formas de compreensão e organização da realidade, incluindo também capacidades não cognitivas como a empatia” (Rosendo, Zirbel, 2019, p. 84). A ética do cuidado ganha, nessa medida, espaço, sendo possível pensarmos num dever de escuta empática, que tenha por destinatário, inclusive, o animal não humano (Aubert, 2022).

A partir dessa constatação, Josephine Donovan (2017) sustenta que somos eticamente *obrigados* a ouvir o que os diversos animais não humanos têm a dizer e moldar nossas ações de acordo. O motivo pelo qual não devemos feri-los, matá-los, comê-los, torturá-los ou explorá-los passa a ser justificado pelo *desejo* desses indivíduos, construindo-se uma ponte entre a teoria ética do cuidado (sobre o tema, Cf. Naconecy, 2014, pp. 185-189). Animais possuem agência e são capazes de comunicarem, de maneiras várias, seus desejos. Nosso papel, nessa medida, é ouvi-los (Donovan, 2017).

3. A ecofenomenologia

Tendo ficado demonstrado que (i) taxonomias entre espécies e intraespécies são construções que (ii) levam a opressões e violências comuns e intercruzadas, passaremos,

agora, a apresentar o campo da fenomenologia ou ecofenomenologia como uma linha filosófica que tem significativo potencial para tratar da questão animal.

Isso porque, em suma, a ecofenomenologia (i) aloca no corpo a subjetividade e a intersubjetividade, e não na razão/cognição, como faz o humanismo iluminista, permitindo que escapemos ao dualismo cartesiano; (ii) permite que consideremos as experiências animais sob a perspectiva do sujeito animal, de modo não antropocêntrico; (iii) destaca a similaridade ontológica entre humanos e animais a partir da nossa incorporação (*embodiment*)? compartilhada (Weisberg, 2015); (iv) fornece uma base teórica sólida para que não matemos animais, salvo se para seu próprio bem – como é o caso da eutanásia (*idem*); e (v) inspira um *ethos* de reencantamento e humildade epistêmica em relação aos animais outros que humanos (*idem*), já que passamos a olhar para esses seres sem o reducionismo cartesiano típico que compreende animais como máquinas cujo comportamento é mecânico e, portanto, incapaz de nos surpreender.

Eva Meijer (2019) afirma que, apesar de os estudos animais que lidam com questões políticas seguirem tradicionalmente linhas filosóficas anglo-americanas analítico-liberais, é possível seguirmos outra trajetória, trabalhando, de modo interdisciplinar com etologia, fenomenologia e estudos de origem pós-estruturalista, de modo a ser possível não apenas considerarmos politicamente as vozes animais, como desenvolver, de modos não antropocêntricos, os conceitos de política e linguagem para que possamos construir comunidades que não excluam animais não humanos.

De fato, a fenomenologia se volta para a experiência de cada animal, fugindo de interpretações sobre comportamentos animais que sejam reducionistas ou mecanicistas, construindo-se sobre as intenções manifestadas por cada sujeito animal (Cf. Barbosa-Fohrmann, 2022; Barbosa-Fohrmann; Aubert, 2022b).

A metodologia fenomenológica (Barbosa-Fohrmann, 2022), no mais, firma-se sobre narrativas ou sobre casos determinados, estruturando-se sobre três pilares: em um primeiro momento, descreve-se o movimento intencional, que carrega a percepção, por meio da sensação, do sentimento, e da memória. Em um segundo momento, o ser humano interpreta a percepção do animal não humano. Trata-se de uma interpretação humana que recai sobre interpretações animais, de modo que se está diante de um biconstrutivismo ou multiconstrutivismo (Lestel; Bussolini; Chrulew, 2014). Na terceira fase, ocorre a significação, que diz respeito a “levar em consideração” sem avaliar deontologicamente (Barbosa-Fohrmann, 2022; Martiny, 2015).

Fundamental para a construção da ecofenomenologia (Buchanan, 2008) foi a constatação, por parte de Jakob von Uexküll (para uma leitura de Uexküll como fenomenólogo, cf. Barbosa-Fohrmann, 2022), no início do século XX, de que não existe um mundo objetivamente considerado, tal como geralmente o concebemos. Diversamente, “sem o sujeito vivo, não pode haver nem espaço nem tempo”. Existem, pois, mundos, no plural (Uexküll, 1926), e esses mundos são incontáveis e variados, construídos de modos diversos pelos diferentes sujeitos que os experienciam.

A metáfora escolhida pelo biólogo do século XX para descrever os diversos mundos subjetivos é a de bolhas de sabão que circundam e constituem o viver de cada ser animal, “repletas de percepções que só a criatura conhece” (Uexküll, 1934, p. 5, tradução nossa).

Uexküll foi considerado por muitos um pioneiro no estudo sobre o comportamento animal. Na primeira metade do século XX, o autor concentrou sua pesquisa na tentativa de discernir e dar expressão aos “mundos fenomenais” e “universos subjetivos” de animais (Uexküll, 1934, p. 5, tradução nossa), ideias que traduzem o conceito de *Umwelt*, que é um termo que literalmente significa “mundo ao redor” ou “ambiente”, mas que é composto não só por tal mundo ou ambiente, como também pelo sujeito que o experimenta (Buchanan, 2008), podendo ser compreendido como “mundo subjetivo”.

Nesse contexto, cada animal interpreta as pistas de seu ambiente e responde a elas de modo ativo, decidindo como agir em cada situação, com agência, e de modo não mecânico. Assim, é possível afirmar que animais possuem um certo tipo de autonomia (Uexküll, 1926). Essa autonomia, tomada em sentido bastante literal por Uexküll (Buchanan, 2008), foi percebida em animais de todos os níveis de complexidade, desde microrganismos a animais humanos, os quais seriam capazes, todos, de discernir, com intencionalidade, o significado de pistas ambientais para além de uma reação meramente instintiva.

A realidade passa a ser construída, portanto, por meio de experiências individualmente subjetivas que criam um mundo significativo. Mesmo uma ameba seria capaz, nesse sentido, de escolher se movimentar para uma ou outra direção, antecipando seus arredores e interpretando, assim, pistas e sinais como significativos, o que sugeriria um certo tipo de intencionalidade (Buchanan, 2008).

Em razão dessa autonomia e intencionalidade, Uexküll despreza a utilização de conceitos importados das ciências exatas para a biologia, já que esta última não funciona segundo leis absolutas, devendo os animais e seus universos ser estudados de modo interdependente. O autor enfatiza a observação e a análise de seus comportamentos sem um olhar mecânico próprio da física e da química, inclusive porque organismos vivos não são máquinas e, por isso, seguem leis próprias, e não aquelas das ciências exatas.

O *Umwelt* de Uexküll, no mais, “leva a sério a alteridade e a construção-do-mundo a partir de pontos de vista de animais e a tarefa imaginativa requerida de uma etologia que deseje entendê-los” (Lestel; Bussolini; Chrulaw, 2014, p. 130, tradução nossa). Animais não humanos são concebidos, então, como seres intencionais que constroem seus mundos com autonomia e agência. Como bem lembra Hans Jonas (2006), o olhar mecanicista parece tornar o mundo incompreensível e, desde Descartes, o abismo entre seres humanos e natureza parece ter se tornado intransponível. “Deste lado, o ser que pensa, com liberdade ilimitada; do outro lado o ser desprovido de pensamento e finalidade, e reduzido à mera matéria” (Santos, 2019, p. 127, tradução nossa).

O trabalho de Uexküll teve forte influência, por exemplo, na fenomenologia de Merleau-Ponty (Buchanan, 2008) e no biconstrutivismo de Lestel, Bussolini e Chrulaw (2014).

Em Merleau-Ponty, como explica Zipporah Weisberg (2015):

O corpo-sujeito animal (humano e não humano) é ontologicamente distinto de outros seres vivos e entidades inanimadas por sua incorporação que [...] é sempre consciente e intencional, ou seja, constantemente produz significado. Tradicionalmente, a cognição é considerada a característica distintiva não apenas entre seres vivos/coisas e animais, mas entre animais "superiores" e "inferiores". Merleau-Ponty contorna esse problema, também, não renegando a cognição, mas colocando-a em seu lugar, [...] como mais uma característica entre as muitas que definem a subjetividade (p. 91, tradução nossa).

Já no caso de Lestel, tem-se uma abordagem que pensa a etologia – o estudo do comportamento animal – a partir da atribuição de significado às ações de animais outros que humanos. Para o autor, a compreensão do comportamento animal envolve um processo de significação em duas etapas: primeiro, os animais interpretam as pistas do ambiente que os circunda e atribuem significado a elas, decidindo como agir, de modo intencional e, depois, o pesquisador humano, a partir de seu contexto, interpreta e significa, num segundo nível, o comportamento verificado. Desse modo, tanto o animal objeto da pesquisa científica quanto o pesquisador são incluídos no processo investigativo do comportamento, não havendo uma pretensa neutralidade ou exclusão de subjetividade.

Em Eva Meijer, ainda, a ascendência dessa influência se apresenta quando a autora se utiliza da abordagem fenomenológica para refletir sobre conceitos políticos “debaixo para cima” (Meijer, 2019, p. 9, tradução nossa), partindo da agência de animais não humanos e relacionamentos entre espécies, em vez de princípios básicos da política liberal, por exemplo.

Em suma, sustentamos, aqui, que a ecofenomenologia se mostra como uma proposta de superação do paradigma marcado por limitações e reduções, expandindo o horizonte do nosso olhar para animais não humanos e permitindo que reconfiguremos nossas relações para que elas se tornem mais justas, éticas e inclusivas. Apesar de se tratar de campo ainda relativamente pouco explorado em comparação a outras tradições que lidam com animais, a fenomenologia pode ser bastante interessante para pensarmos esses seres enquanto integrantes de sistemas democráticos, e cuja voz merece ser ouvida.

Considerações finais

Para que animais não humanos possam ser moral e politicamente considerados, é preciso, primeiro, lançar luz sobre seus modos de ser e de experimentar o mundo, e sobre a irrelevância do fator de discriminação “espécie” para justificar que um ser seja oprimido e explorado.

Foi exatamente isso o que tentamos fazer no presente artigo, a partir dos estudos críticos interseccionais e da ecofenomenologia, revelando que as distinções ontológicas entre o Homem, com H maiúsculo, e o animal, são fruto de uma construção que não é nem neutra nem universal, mas absolutamente contextualizada historicamente, e que pode – e deve – ser desconstruída.

A fenomenologia, por sua vez, pode atuar como ferramenta importante para que seja possível vislumbrarmos o mundo – *Umwelt* – ou os mundos – *Umwelten* – a partir de olhares outros que não o do humano, de modo não antropocêntrico e verdadeiramente plural e inclusivo. E é por isso que acreditamos que tanto os estudos críticos interseccionais quanto a ecofenomenologia – inclusive em sua vertente crítica – guardam significativo potencial para que reconfiguremos animais não humanos em nossas sociedades, para que o sujeito animal possa ser pensado moral e politicamente, e tratado de modos mais justos.

Referências

- ADAMS, Carol J.
(2010). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum.
- ALMEIDA, Philippe Oliveira de.
(2022). As fronteiras móveis entre o humano e o não humano: a questão animal na teoria anti-essencialista de Angela P. Harris. In: BRAGA-LOURENÇO, Daniel; BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula (orgs.). AUBERT, Anna Caramuru Pessoa (Coord.). *Estudos e direitos dos animais*. Porto Alegre: Editora Fi.
- ANDERSON, Virginia DeJohn.
(2004). *Creatures of Empires: How Domestic Animals Transformed Early Americas*. Nova York: Oxford University Press.
- ARENDT, Hannah.
(1976). *The Origins of Totalitarianism*. Nova York: A Harvest Book.
- AUBERT, Anna Caramuru Pessoa.
(2022). Do ecofeminismo à ecofenomenologia: uma discussão sobre a eutanásia de animais não humanos a partir do cuidado e da comunicação interespecies. In: BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula; AUBERT, Anna Caramuru Pessoa; MELO, Arthur Cezar Alves de; SILVA, Gustavo Cardoso (Orgs.). *Deficiências & Fenomenologia*. Porto Alegre, RS: Editora Fi. p. 125-160.
- BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula; KIEFER, Sandra Filomena Wagner.
(2016). Para além do antropocentrismo: uma proposta de reflexão. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, 11 (22): 15-49.
- BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula.
(2012). *A Dignidade Humana no Direito Constitucional Alemão*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- (2022). Animais na fenomenologia: um campo de pesquisa a explorar nos estudos sobre animais. In: BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula; LOURENÇO, Daniel Braga (orgs.). AUBERT, Anna Caramuru Pessoa (Coord.). *Estudos e Direitos dos Animais: teorias e desafios*. Porto Alegre, RS: Editora Fi. p. 129-157.
- BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula; AUBERT, Anna Caramuru Pessoa.
(2022a). Eles sofrem? Por um novo tratamento moral dos animais não humanos. *Revista Jurídica Luso-Brasileira*, 8, n. 1, p. 185-219.
- (2022b). Para Além do Direito: um olhar fenomenológico sobre a questão do abandono de animais não humanos idosos, adoentados ou com deficiência. In: BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula; LOURENÇO, Daniel Braga (Orgs.). AUBERT, Anna Caramuru Pessoa (Coord.). *Estudos e Direitos dos Animais: teorias e desafios*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, p. 228-261.
- (2023). Visões crítica e fenomenológica do capacitismo para animais não humanos. In: BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula; AUBERT, Anna Caramuru Pessoa; AGUIAR, Carina Martin de; NASSER, Ricardo Massao Nakamura (Orgs.). *Pessoas com deficiências e animais não humanos: recortes fenomenológicos*. Cachoeirinha: Editora Fi, p. 213-235.

- BETHENCOURT, Francisco.
(2013). *Racisms: From the Crusades to the Twentieth Century*.
- BRAIDOTTI, Rosi.
(2013). *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- BUCHANAN, Brett.
(2008). *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Albany: State University of New York Press.
- CAMPBELL, Fiona Kumari.
(2009). *Contours of Ableism: The Production of Disability and Ableness*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- CRENSHAW, Kimberlé.
(2002, jan.). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. Dossiê III, Conferência Mundial contra o Racismo, *Rev. Estud. Fem.*, v. 10, n. 1.
- DERRIDA, Jacques.
(2008). *The Animal That Therefore I Am*. Nova Iorque: Fordham University Press.
- DIAS, Maria Clara.
(2018). A perspectiva dos funcionamentos: um olhar ecofeminista decolonial. *Rev. Direito e Práx.*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, p. 2503-2521.
- DINIZ, Débora. VÉLEZ, Ana Cristina González.
(1997). Bioética feminista: a emergência da diferença. *Revista de Ciências Sociais*, IUPERJ, Rio de Janeiro, v. 40, n. 3.
- DONALDSON, Sue; KYMLICKA, Will.
(2011). *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. New York: Oxford Press.
- DONOVAN, Josephine.
(2017). Interspecies Dialogue and Animal Ethics: The Feminist Care Perspective. In: KALOF, Linda (ed.). *The Oxford Handbook of Animal Studies*. New York: Oxford University Press.
- FELIPE, Sonia T.
(2021, abr.). Os animais no campo da ética: do androcentrismo ao ginocentrismo? Reflexões sobre o alcance e os limites da ética animalista. In: *Praxis Seminar: Research Colloquium in Practical Philosophy 2020/2021*. Disponível em: <https://cful.lettras.ulisboa.pt/praxis/praxis-seminar-2020-21-s13/?fbclid=IwAR35tH-nLTysNkK3GVSnsInGDyynz6-nymz8vjwdpX0sKdjK0BwI2p2FVBC>. Acesso em: 02 mar. 2022.
- FOUCAULT, Michel.
(1996). *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard.
- (2010). *Os Anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes.
- HARRIS, Angela P.
(2000, jun-dez.). As pessoas de cor deveriam apoiar os direitos dos animais? Tradução de Diego Oliveira da Ressureição e Pedro Aillon Forbrig. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, v. 7, ano 5, p. 43-71, p. 45. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/RBDA/article/view/11040/7960>. Acesso em: 2 mar. 2022.
- HUNT, Lynn.
(2009). *A invenção dos direitos humanos: uma história*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras.
- JACKSON, Zakiyyah Iman.
(2020). *Becoming Human: Matter and Meaning in an Antiracist World*. Nova York: New York University Press.
- JONAS, Hans.
(2006). *O princípio da responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marjane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto.
- KANT, Immanuel.
(1985). Resposta à pergunta: que é “esclarecimento”? (“Aufklärung”). In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 2. ed. Petrópolis: Vozes.
- (1980). Fundamentação da metafísica dos costumes. In: KANT, Immanuel; CHAUÍ, Marilena de Souza (coord.). *Os pensadores: Kant II*. Seleção CHAUÍ Marilena de Souza. Trad. Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural.
- KIM, Claire Jean.
(2015). *Dangerous Crossings: Race, Species, and Nature in a Multicultural Age*. Nova York: Cambridge University Press, p. 285.
- KING, Charles.
(2019). *Gods of the Upper Air: How a Circle of Renegade Anthropologists Reinvented Race, Sex and Gender in the Twentieth Century*. Nova York: Doubleday.
- LESTEL, Dominique; BUSSOLINI, Jeffrey; CHRULEW, Matthew.
(2014). The Phenomenology of Animal Life. *Environmental Humanities*, v. 5, p. 125-148.
- LOBO, Lília Ferreira.
(2015). *Os infames da história: pobres, escravos e deficientes no Brasil*. Rio de Janeiro: Lamparina.

LOUREIRO, Claudia Regina de Oliveira Magalhães da Silva; AUBERT, Anna Caramuru Pessoa.
(2021). Por uma contextualização dos termos “raça” e “etnia” a partir das perspectivas biológicas, sociológicas e do direito internacional. *Revista Brasileira de Direito Internacional*, v. 7, n. 2.

MARTINY, Kristian Moltke.
(2015). How to Develop a Phenomenological Model of Disability. *Medicine, Health Care and Philosophy*, v. 18, 4, p. 553-565.

MEIJER, Eva.
(2019). *When Animals Speak*. Toward an Interspecies Democracy. New York: New York University Press.

NACONECY, Carlos.
(2014). *Ética & Animais*: um guia de argumentação filosófica. Porto Alegre, EDIPUCRS.

ROSENDO, Daniela; ZIRBEL, Ilze.
(2019). Dominação e sofrimento: Um olhar ecofeminista animalista a partir da vulnerabilidade. ROSENDO, Daniela et al. (orgs). *Ecofeminismos*: fundamentos teóricos e práxis interseccionais. Rio de Janeiro: Ape’Ku, p. 84-99.

SANTOS, Robinson dos.
(2019). Observações sobre a noção de teleologia em Jonas. In: FALABRETTI, Ericson; OLIVEIRA, Jelson (orgs). *Fenomenologia da vida*. Caxias do Sul, EDUCS, p. 121-137.

SZTAJNSZRAJBER, Darío.
(2015). Extrato da aula “La cuestión animal”. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=zUnHbliFLWk>. Acesso em: 18 maio 2022.

THOMAS, Keith.
(1988). *O homem e o mundo natural*: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais, 1500-1800. Trad. João Roberto Marins Filho. São Paulo: Companhia das Letras.

UEXKÜLL, Jakob von.
(1926). *Theoretical Biology*. New York: Hartcourt, Brace & Company.

(1934). A Stroll Through the Worlds of Animals and Men: A Picture Book of Invisible Worlds. In: SCHILLER, Claire H. (Org.). *Instinctive Behavior*: the development of a modern concept. Trad. Claire H. Schiller. New York: International University Press.

WEISBERG, Zipporah.
(2015). “The Simple Magic of Life”: Phenomenology, Ontology, and Animal Ethics. *Humanimalia*: a journal of human/animal interface studies, v. 7, n. 1.

WOLFE, Cary.
(2010). *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Recebido em
novembro de 2022

Aprovado em
março de 2024