



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MATO GROSSO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU
MESTRADO EM DIREITO

MARIANA ARRUDA GUIMARÃES

**NOVAS FORMAS JURÍDICAS DE EXISTÊNCIA:
OS ANIMAIS NÃO HUMANOS COMO SUJEITOS NO DIREITO BRASILEIRO**

CUIABÁ-MT

2022

MARIANA ARRUDA GUIMARÃES

**NOVAS FORMAS JURÍDICAS DE EXISTÊNCIA:
OS ANIMAIS NÃO HUMANOS COMO SUJEITOS NO DIREITO BRASILEIRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito – Mestrado da Universidade Federal de Mato Grosso, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito, na linha de pesquisa de Direito ambiental e Sustentabilidade.

Orientador: Prof. Dr. Patryck de Araújo Ayala

CUIABÁ-MT

2022

FOLHA DE APROVAÇÃO

TÍTULO: NOVAS FORMAS JURÍDICAS DE EXISTÊNCIA: OS ANIMAIS NÃO HUMANOS COMO SUJEITOS NO DIREITO BRASILEIRO

AUTOR: MARIANA ARRUDA GUIMARÃES

Dissertação defendida e aprovada em: ____/____/____.

Composição da Banca Examinadora:

Prof. Dr. Patryck de Araújo Ayala
Universidade Federal de Mato Grosso

Prof. Dr. Felipe Rodolfo de Carvalho
Universidade Federal de Mato Grosso

Profa. Dra. Letícia Albuquerque
Universidade Federal de Santa Catarina

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.

G963n Guimarães, Mariana Arruda.
NOVAS FORMAS JURÍDICAS DE EXISTÊNCIA: OS ANIMAIS NÃO
HUMANOS COMO SUJEITOS NO DIREITO BRASILEIRO / Mariana Arruda
Guimarães. -- 2022
110 f. ; 30 cm.

Orientador: Patryck de Araujo Ayala.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso, Faculdade de
Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito, Cuiabá, 2022.
Inclui bibliografia.

1. Reconhecimento. 2. Dignidade da vida não humana. 3. Definição jurídica de
pessoa. 4. Novos sujeitos de direitos. 5. Direitos fundamentais. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Permitida a reprodução parcial ou total, desde que citada a fonte.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

FOLHA DE APROVAÇÃO

TÍTULO: NOVAS FORMAS JURÍDICAS DE EXISTÊNCIA: OS ANIMAIS NÃO-HUMANOS COMO PESSOAS PARA O DIREITO.

AUTOR (A): MESTRANDO (A) **MARIANA ARRUDA GUIMARÃES**

Dissertação defendida e aprovada em **30/08/2022**.

COMPOSIÇÃO DA BANCA EXAMINADORA

Presidente Banca / Orientador(a) Doutor(a) **Patryck de Araujo Ayala**

Instituição : Universidade Federal de Mato Grosso

Examinador(a) Externo(a) Doutor(a) **Leticia Albuquerque**

Instituição : Universidade Federal de Santa Catarina

Examinador(a) Interno Doutor(a) **Felipe Rodolfo de Carvalho**

Instituição : Universidade Federal de Mato Grosso

CUIABÁ, 30/08/2022.



Documento assinado eletronicamente por **PATRYCK DE ARAUJO AYALA, Docente da Universidade Federal de Mato Grosso**, em 05/09/2022, às 12:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

https://sei.ufmt.br/sei/documento_consulta_externa.php?id_acesso_externo=1328329&id_documento=16304147&id_orgao_acesso_externo=0&i... 1/2



Documento assinado eletronicamente por **FELIPE RODOLFO DE CARVALHO, Docente da Universidade Federal de Mato Grosso**, em 05/09/2022, às 13:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Leticia Albuquerque, Usuário Externo**, em 12/09/2022, às 15:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufmt.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5063455** e o código CRC **276FE418**.

AGRADECIMENTOS

A presente dissertação é reflexo de uma grande realização pessoal e de convicções inerentes de que a filosofia e o Direito podem ser grandes agentes de transformação social, quando enxergados sob o prisma de uma ética não excludente.

Assim, agradeço primeiramente ao meu orientador, o professor Dr. Patryck de Araújo Ayala, por abraçar comigo um tema comumente menosprezado pela dogmática jurídica tradicional, partilhando ensinamentos imensuráveis e orientações que transpassam toda a pesquisa para além das folhas redigidas, formatadas e revisadas.

Aos meus pais, que nunca mediram esforços para que os caminhos que percorri sempre fossem os mais isentos de pedras, e que sempre acreditaram na defesa dos meus propósitos como se fossem os seus.

Aos meus colegas de mestrado, especialmente Cecília, Natália, Tatiana e Leonardo, que partilharam junto a mim as angústias e as alegrias que todo o processo da pesquisa oferece, as noites de extrema exaustão e os dias intermináveis de apresentações (que, quando combinados ao fator de uma pandemia global, intensificaram todos os sentimentos de incapacidade e ressignificaram nossos limites da perseverança). A vocês, minha infinita admiração e gratidão.

Às minhas amigas e irmãs do coração, que durante esses dois anos entenderam minhas ausências, fossem elas pelo cansaço ou pelos estudos. Obrigada por serem refúgio quando desacreditei de mim e dos motivos que me trouxeram até aqui.

Aos queridos membros da banca, Prof. Dr. Felipe Rodolfo e Profa. Letícia, pela gentileza e pelos ensinamentos transmitidos a esta pesquisadora iniciante, que hoje sabe que tem muito a oferecer ao mundo acadêmico, em parte, pelas palavras proferidas por vocês durante a qualificação deste trabalho.

À Universidade Federal de Mato Grosso, minha segunda casa, meu lar de graduação e, atualmente, do Mestrado. Sinto-me extremamente grata por ser parte de um ambiente que valoriza o ensino público, a ciência e a pesquisa acadêmica.

Por fim, dedico esta tese a todos os estudiosos que, antes de mim, abriram as portas para que o debate em resguardo do direito dos animais fosse menos estigmatizado. Ser porta voz de quem não a possui não é uma incumbência fácil, mas com certeza é gratificante.

Todas as páginas escritas a seguir são dedicadas àqueles capazes de sentir.

*Por mim os mudos hão de falar;
Até o mundo tão surdo ouvir
O grito dos fracos, dos sem lugar.
Das ruas, das gaiolas, dos cercados,
Das selvas e estábulos, os gemidos
Vindos dos meus irmãos revelam o crime
Dos poderosos contra os desvalidos.*

(Ella Wheeler Wilcox)

RESUMO

As características que aproximam os animais humanos dos não humanos parecem firmar no inconsciente coletivo uma vulnerabilidade partilhada que, embora admitida em contextos afetivos, ainda não é refletida no âmbito jurídico em termos de proteção de garantias intrínsecas. No observar da história, nota-se que, mesmo dentro da luta pelo reconhecimento de direitos humanos, determinados grupos foram alternadamente excluídos de uma redoma de merecimentos, ante a ausência de atributos raciais, físicos e morais considerados ideais e dignificadores de uma pessoa. A partir da atestabilidade da volatilidade da moral social, denota-se também que o que consequentemente se entende por pessoa (em contextos sociais, políticos e jurídicos) também está sujeito à arbitrariedade de uma ética coletiva que se modifica ao contexto e ao tempo que se insere. O problema apresentado pela presente pesquisa repousa na dicotomia ocupada pelo animal não humano no sistema jurídico nacional, por vezes encarado como mero objeto nas lentes civilistas, por outras enxergado como um *potencial* sujeito de direito pela Constituição Federal. A partir disso, objetiva-se responder se os animais não humanos podem ser compreendidos como pessoas para o Direito, à luz da sciência e da exaltação de características inerentes que jamais fugiram do escopo da humanidade. Em um primeiro momento, será feita a análise de uma violência institucional que é reiteradamente fortalecida pela força da tradição, viabilizando-se a moral como uma variante importante no reconhecimento de pessoas e direitos. Posteriormente serão analisadas as teorias de justiça relevantes ao combate de um especismo jurídico. Por fim, serão pautadas as possíveis limitações aos direitos fundamentais dos seres humanos com base no reconhecimento de interesses não humanos, adotando-se como contexto o da jurisprudência do Supremo Tribunal Federal (STF). O método de abordagem será o dedutivo-hipotético e serão utilizadas as técnicas de pesquisa bibliográfica e documental.

Palavras-chave: Reconhecimento, dignidade da vida não humana, definição jurídica de pessoa, novos sujeitos de direitos, direitos fundamentais.

ABSTRACT

The characteristics that bond human animals to non-humans seem to establish collective unconscious in affective contexts, although they are not reflected in the legal scope in terms of protection and intrinsic guarantees. In the observation of history, it is noted that, even within the struggle for the recognition of human rights, certain groups were alternately excluded from a dome of merits, given the absence of racial, physical and moral attributes considered ideal and dignifying of a person. From the attestability of the volatility of social morality, it is also noted that what is consequently understood by person (in social, political and legal contexts) is also subject to the arbitrariness of a collective ethics, that changes according to the context and time in which it takes place. The problem presented by the present research lies in the dichotomy occupied by the non-human animal in the national legal system, sometimes seen as a mere object to the civilist lens, and at other times seen as a *potential* subject of law by the Federal Constitution. The objective is to answer whether non-human animals can be understood as persons to the law, over the light of sentience and the exaltation of inherent characteristics that have never escaped the scope of humanity. At first, an analysis will be made of an institutional violence that is repeatedly strengthened by the force of tradition, enabling morality as an important variant in the recognition of people and rights. Afterwards, the theories of justice relevant to the fight against a legal speciesism will be analyzed. Finally, the possible limitations to the fundamental rights of human beings will be guided, based on the recognition of non-human interests, adopting as context the jurisprudence of the Federal Supreme Court (STF). The method of approach will be the deductive-hypothetical, and the techniques of bibliographic and documentary research will be used.

Keywords: Recognition, dignity of non-human life, legal definition of person, new subjects of law, fundamental rights.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO 01.	
TRADIÇÃO, VIOLÊNCIA E PERTENCIMENTO	10
1.1 Violência institucional: a variabilidade da moral no reconhecimento de pessoas e direitos	10
<i>1.1.1 O que é ser digno?</i>	18
1.1.1.1 A relativização de humanidade e o problema do pertencimento	24
1.1.1.1.1 Para além da escrita: a linguagem como métrica de merecimentos	31
CAPÍTULO 2.	
DA BUSCA POR MODELOS DE JUSTIÇA INCLUSIVOS	40
2.1 Equidade e igualdade	40
<i>2.1.1 Do contratualismo de John Rawls às fronteiras de justiça de Martha Nussbaum</i>	43
2.1.1.1 Personalidade jurídica: ser pessoa é ser humano?	49
2.1.1.1.1 Constitucionalismo transformador e reconhecimento	60
CAPÍTULO 3.	
OS LIMITES DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS HUMANOS NO CONTEXTO DA INTEGRIDADE DA VIDA NÃO HUMANA	69
3.1. Abate de animais apreendidos em situação de maus-tratos	70
<i>3.1.2. Foie Gras e o transporte de cargas vivas: o peso de aspectos alimentares e comerciais</i>	72
<i>3.1.3 A farra do boi, a briga de galo e a vaquejada no embate ao acesso à cultura</i>	75
<i>3.1.4. Sacrifício de animais em rituais de religiões de matriz africana</i>	79
3.2. Vulnerabilidade partilhada: Os conflitos éticos por trás de uma pandemia no Supremo Tribunal de Islamabad	82
3.3. O reconhecimento de novas formas jurídicas de existência	87
CONCLUSÃO	93
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	97

INTRODUÇÃO

O paradigma jurídico de propriedade atribuído ao animal não humano é tão antigo quanto a sua instrumentalização. Para além disso, as condutas sociais que geram e perpetuam a exclusão do outro de redomas morais de merecimento e pertencimento parecem reiteradamente se apoiar em critérios arbitrários e facilmente questionáveis à luz de uma ética abrangente.

A história de conquistas de garantias humanas é guiada por avanços e retrocessos. Mesmo que em épocas distintas e de protagonização alternada, observa-se um padrão de resistência que nunca deixou de existir na luta por reconhecimento.

Tem-se que, mesmo dentro da redoma da espécie humana, determinados grupos de sujeitos só tiveram seus direitos inerentes de existir outorgados após um incansável enfrentamento de um sistema jurídico que, à época, não foi feito para enxergá-los em suas especificidades, mas sim para vê-los através de uma rasa condição de objeto que seus corpos poderiam oferecer.

As crenças, culturas e tradições que antes foram utilizadas para justificar a redução de seres humanos a coisas encontram-se mantidas nas sociedades contemporâneas, restringindo-se aos animais não humanos, neste contexto guiados pelas entrelinhas do especismo.

Assim, os insistentes episódios de minimização do outro mostram-se, além de atemporais, condicionados às estruturas políticas sociais e da padronização da moral jurídica de seu tempo. Se mesmo os direitos humanos nem sempre foram ou serão de e para todos humanos, quem são os humanos do Direito? Quem são as pessoas para o Direito?

O problema apresentado repousa na dicotomia ocupada pelo animal não humano no sistema jurídico nacional. De um lado são equiparados a bens móveis pelo Código Civil Brasileiro. De outro lado apresentam-se como a materialização de interesses sob a proteção jurídica designada pela Constituição Federal de 1988, em soma aos crescentes posicionamentos dos Tribunais Superiores em favor do reconhecimento de uma dignidade intrínseca desses seres sencientes como sujeitos de direito.

A presente pesquisa buscará descrever o enquadramento dos animais não humanos no sistema jurídico brasileiro, partindo-se da constatação que essas novas formas jurídicas de existência são tão antigas quanto a comunidade civil, que condiciona seus próprios padrões morais e o modo de legislar em um antropocentrismo irredutível, impondo-o, direta ou indiretamente, aos demais seres inseridos em seu contexto ecossistêmico.

Assim sendo, o objetivo principal está centrado em responder se seria possível justificar, no contexto da ordem jurídica brasileira, a condição de sujeitos para os animais não humanos.

Através da refutação dos preceitos morais e sociais que condicionaram o Direito antropocêntrico, abordar-se-á a perspectiva essencial de um enquadramento legal que se distancie dessa dicotomia extremamente prejudicial ao livre exercício de ser e de existir dos seres sencientes, para que uma representatividade destas diferentes formas de existência possa ser concretizada em todas as suas potencialidades.

Pautam-se as possíveis limitações aos direitos fundamentais dos seres humanos com base no reconhecimento de interesses não humanos e a valorização dos entes integrantes de um ecossistema a partir da sua importância para o contexto ecossistêmico, e não mais a partir do protecionismo utilitarista convencional.

O primeiro capítulo será dedicado à análise de um contexto de violência institucional que é reiteradamente fortalecida pela força da tradição, viabilizando-se a moral como uma variante importante no reconhecimento de pessoas e de direitos. Para isso, parte-se da consideração da relatividade do conceito de humanidade, trazendo para o foco o problema do pertencimento enfrentado por grupos societários menosprezados, bem como a primazia da linguagem na concessão de *merecimentos*.

O segundo capítulo examinará as teorias de justiça relevantes ao problema principal proposto, tentando identificar as que possivelmente poderiam abarcar os animais não humanos como sujeitos de direito. De John Rawls a Martha Nussbaum, as fronteiras de justiça identificadas podem responder, à luz da questão da personalidade jurídica, se ser pessoa é, única e exclusivamente, ser humano. Adotando-se como marco teórico o de um constitucionalismo transformador, o capítulo é concluído com uma tentativa de se justificar a possibilidade de se compreender a ordem jurídica – e assim o será feito com a ordem jurídica brasileira, no capítulo final – a partir de significados que exponham os caminhos de um Direito mais inclusivo e multifacetário. In casu, considera-se possível que partir da ordem constitucional brasileira se justifique a inclusão de animais não humanos sob a condição de sujeitos cuja dignidade se encontra expressamente considerada pelo seu texto.

O último capítulo será responsável por demonstrar, em casos específicos da jurisprudência do STF, a justificação constitucional dos limites de direitos fundamentais humanos no contexto da necessidade de se respeitar a integridade de direitos animais não humanos. Sustentando-se que a ordem constitucional brasileira se insere no âmbito de uma iniciativa constitucional transformadora, justifica-se que ela propõe a inclusão de animais não

humanos ao menos sob a condição distinta de coisa, detentora de dignidade, a qual desafiou sua proteção em distintas oportunidades no âmbito da interpretação do artigo 225 da Constituição pelo STF, sendo apresentados ao final, os fundamentos para o reconhecimento dessas novas formas jurídicas de existência.

Utilizar-se-ão de precedentes remotos e contemporâneos para que se atestem as desdobradas formas de violação moral, física e emocional aqui referenciadas. O método de abordagem será o dedutivo-hipotético e serão utilizadas as técnicas de pesquisa bibliográfica e documental, coletando dados e informações para análise da temática proposta.

CAPÍTULO 01.

TRADIÇÃO, VIOLÊNCIA E PERTENCIMENTO

1.1 Violência institucional: a variabilidade da moral no reconhecimento de pessoas e direitos

A despeito de uma frágil consciência coletiva sobre a imoralidade de discriminações e abusos direcionados a grupos sociais minoritários, a análise de ideologias opressivas pode justificar a sistematização movimentos sociais antagônicos enquanto forma de resistência e que, ulteriormente, virão a consagrar e a instituir direitos a partir da validação jurídica-social do outro. Nesse sentido, Melanie Joy (2014, p. 95) infere que um sistema de crenças abusivas em ascensão não é sujeito à análise ou à criticidade do coletivo, mas que, uma vez em decadência, condutas outrora reconhecidas como legítimas passam a habitar os entraves do considerado absurdo.

Examinar a causa animal como um movimento em prol de minorias é também entender o especismo¹ como uma vertente de práticas discriminatórias não legítimas baseadas em critérios de espécie (como o racismo ou o sexismo), ou como um preconceito baseado em diferenças físicas moralmente irrelevantes (RYDER, 2005, s/p.). Somente assim o avanço jurídico poderá comportar, também, aqueles que não partilham a aptidão da fala (e, portanto, de reivindicação de direitos), mas são igualmente capazes de experimentar sofrimentos mentais e físicos.

Aqui, tomando a espécie como condição básica de pertencimento², o critério de distanciamento pode ser entendido como um crivo de merecimento de direitos, à luz do qual o animal não humano repousa incessantemente excluído.

¹ O psicólogo Richard D. Ryder foi o responsável pela introdução do termo *especismo* para a designação do que atualmente se compreende por discriminação em face da espécie, através das obras *Victims of Silence* (1975); *The political animal: The conquest of speciesism* (1998); *Painism: a modern morality* (2003) e *Putting morality back into politics* (2006). Não obstante, a terminologia ganhou conhecimento público notório através da obra *Libertação Animal* (2010), de Peter Singer, na qual o filósofo dispõe: “Especismo – a palavra não me é muito atraente, mas não me ocorre outra melhor – é o preconceito ou a atitude tendenciosa de alguém a favor dos interesses de membros da própria espécie, contra os de outras” (SINGER, 2010, p. 11).

² Pertencer, nesse enfoque, seria possuir atributos físicos (como a fala e a racionalidade) que dignificassem o ser em um ponto de vista moral, garantindo-lhe direitos invioláveis. Sobre o ponto de vista do especismo, apenas seres humanos pertenceriam à seletividade de garantias tão especiais e, portanto, não estendíveis. O distanciamento semântico, jurídico e político entre animais humanos e não humanos é estruturado de forma a

Tamanha fascinação pelo domínio da razão pode ser fundamentada no poder que a ela é credenciado. O que se escolhe ignorar, contudo, é a faceta obscura de uma violência que se mostra possivelmente correlata ao monopólio da razão.

Nessa direção, incorrera a semântica de *direitos humanos* em uma expressão de pleonasma? Fato é que nenhuma outra espécie partilha de uma autovalidação tão expressiva, capaz não somente de estabelecer para si direitos e os deveres escritos, ditados e convencionados, mas também de apossar-se de outras formas de existência sencientes para a satisfação destas mesmas garantias.

O paradoxo residente entre uma progressão de eras e uma estagnação da consciência social aponta “que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 11). Os atos de normalizar o absurdo, de silenciar clamores e de renegar existências não residem exclusivamente nas atrocidades de um passado distante, embora pareça extremamente conveniente agir como se assim o fosse.

Dessa forma, discutir a interpretação cultural que a violência invoca não envolve tão somente o entendimento sobre comportamentos padronizados, mas também sobre narrativas e discursos de ódio que implicitamente moldam os comportamentos humanos ciclicamente.

Examinar os acontecimentos históricos que delinearam a reorganização societária em um contexto pós-guerra do século XX pode elucidar, com clareza, os pontos até então suscitados. Tem-se, pois, o adentro em uma sociedade industrial, que gradualmente passou a ser regida pelo hiperconsumo e pela objetificação dos trabalhadores em massa. De certa forma, “ao invés de progredir para degraus cada vez mais elevados de liberdade e igualdade, o mundo estava mergulhado no obscurantismo, na violência, enfim, na barbárie” (TANAKA, 2001, p. 71).

Horkheimer e Adorno³ questionaram as estruturas éticas em que se apoiava a sociedade industrial de seu tempo, investigando as dicotomias existentes e os pontos dialogáveis entre a civilização e a barbárie, bem como entre natureza e cultura:

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los

evitar o reconhecimento de uma semelhança biológica: “Usamos a palavra animal como se ela não se referisse aos seres humanos, como se nós não fossemos igualmente animais. Tudo o que está implícito quando as palavras “animal” e “besta” são usadas como insulto mantém a separação entre os animais humanos e não-humanos” (ADAMS, 2018, p. 108).

³ Membros de destaque da primeira geração de pensadores da Escola de Frankfurt, originária do ano de 1924, na Alemanha.

na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 5).

Atestou-se, assim, a transmutação do conceito de razão como concebida na tradição filosófica para um instrumento simplificador da subjetividade individual, uma vez que a mesma teria culminado na dominação e na repressão do próprio homem (FREITAG, 1995, p. 34). Assim, essa *razão técnica* se vale do utilitarismo para transformar as necessidades do pensamento em questões imediatistas e os homens em técnicos do pensar.

A instrumentalização do pensamento, que o transmuta em um saber técnico, raso e pré-moldado aos quereres políticos momentâneos, pode vir a justificar o motivo pelo qual, até mesmo nos dias atuais, o medo do desconhecido alavanca consequências antropológicas correlatas aos problemas de justiça social e opressões de minorias.

Enfatizando, então, a incapacidade humana de resistir à barbárie (um estado primitivo de convivência, embora atualmente repaginado por vertentes mais contemporâneas), Adorno e Horkheimer (1991) interligam os conceitos de razão, linguagem (discurso) e dominação. A repulsa interna relacionada às práticas tidas como *desumanas* e, tão logo, *irracionais* (a exemplo do nazismo) parece não ser suficiente para freá-las, ou ao menos mitigá-las.

Ou seja, é possível reconhecer que um avanço cronológico de eras não necessariamente implica em uma simultânea evolução humanitária (na semântica ética da palavra); a razão, quando entabulada de forma tirana e utilizada de forma discricionária, pode simbolizar o retorno de uma violência direcionada que sequer havia partido.

A história da civilização é constituída, ciclicamente, por processos intermináveis de legitimação e de quebra de cosmovisões⁴ sob as quais a tradição se desenvolve. As mesmas visões de mundo, ao tempo que constroem categorias e conceitos dentro do modo de existência à sua época, gradualmente esvanecem-se ao ponto de não mais serem questionadas, persistindo, todavia, ao necessário para moldar o pensamento ético e, tão logo, a cultura.

Assim, há de se questionar os padrões (sejam eles de conduta, de pertencimento ou de distanciamento) nos quais uma sociedade está inserida, pois, depois de se tornarem costumes através da força do discurso, até mesmo a racionalidade que lhes era intrínseca pode passar a instrumentalizar-se como o agir pelo agir, e não como o agir pelo pensar. Nesse sentido, Souza:

⁴ Em tradução alemã, *Weltanschauung* é um conjunto ordenado de valores, crenças, impressões, sentimentos e concepções de natureza intuitiva anteriores à reflexão, a respeito da época ou do mundo em que se vive.

A temporalidade do pensamento opõe-se ao mundo paralelo no qual o tempo não tem lugar; toda crítica da razão, hoje, necessita iniciar por uma crítica da própria ideia de razão a partir da racionalidade que invagina as autoconstruções legitimantes do positivismo que a si mesmo procura constantemente legitimar (SOUZA, 2018, p. 23).

Em outras palavras, desmistificar o passado para melhor adentrar o futuro é persistir em uma criticidade que o totalitarismo rejeita (e por esse motivo é tão essencial). Os tempos de supressão de existências e de negação dos direitos de ser, sentir e mesmo viver não se findaram, e exigem uma revisão constante da razão que os regem. É justamente nesta racionalidade rotineira que todas as violências se combinam e atuam, i.e., ao abrigo dos acontecimentos banais e mecanizados que entorpecem até mesmo os olhos mais sensíveis para a barbárie cotidiana.

Aniquila-se o diferente, silencia-se o incompreendido e renegam-se direitos jamais reconhecidos, talvez para que se suporte o insuportável. “Pois há sangue demais correndo pelos rios do mundo, ainda que disfarçado pelos caleidoscópios plastificados que as mentalidades instrumentais e o coro da mediocridade destilam continuamente” (FREITAG, 1995, p. 9). Quiçá, a incapacidade de conviver com o discrepante seja fruto do medo; de uma potencial e terrível agressão interna que seria enxergar-se no outro.

Merece destaque, aqui, a obra de Hannah Arendt (1999) acerca do julgamento de Adolf Eichmann, funcionário público do Estado alemão que exerceu suas funções de modo a respaldar e a assegurar a aniquilação de judeus durante o regime nazista da Segunda Guerra Mundial. Arendt (1999) investiga, a partir desse fato, a aptidão de Estado equiparar o exercício da agressividade tirana ao mero cumprimento de uma atividade burocrática e institucional, na qual a subversão da ética se encontrasse tão enraizada aos modos de existir, agir e pensar societários que os conceitos de uma violência legítima ou ilegítima viessem a se confundir.

Estabelece-se, então, a banalidade em sua forma literal, referente aos que perderam a capacidade de questionar a tudo e a todos, como era o caso de Adolf Eichmann. Por esse motivo, o mal seria uma mazela gigantesca, mas oca; um problema que encontra em seu próprio vazio os fundamentos para triunfar:

Minha opinião é de que o mal nunca é ‘radical’, é apenas extremo e não possui profundidade nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode cobrir e deteriorar o mundo inteiro precisamente porque se espalha como um fungo na superfície. Ele é ‘desafiador-do-pensamento’, como eu disse, porque o pensamento tenta alcançar alguma profundidade, chegar às raízes, e o momento em que se ocupa do mal é frustrado porque não há nada. Essa é sua

‘banalidade’. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical (ARENDR, 1999, p. 101).

Quais seriam os critérios mais adequados para o julgamento de um servidor público que não agira de nenhum outro modo senão em cumprimento da lei alemã? Em que ponto os preceitos de ética, moral e costumes se fundem à barbárie, tendo como resultante o *modus operandi* inviolável de uma nação?

Quando questionado, o chefe da Seção de Assuntos Judeus no Departamento de Segurança de Adolf Hitler ressaltava que todas as suas ações e inações se davam única e exclusivamente em função do cumprimento estrito da lei vigente, a qual, por sua vez, era fruto de convenções sociais à época do regime nazista. Naquele cenário, executar o mal era questão de dever e rotina, como qualquer outro ato administrativo do Estado.

Para Eichmann, a corrupção à qual respondia não ensejava qualquer crise de consciência, uma vez que tal forma de governar circundara suas funções desde os primórdios, quase como uma *política oficial*:

Qualquer que fosse a sua base, essa confiança tornou-se visível em todo o julgamento, e pode ter sido a razão da grande decepção de Eichmann com o resultado; ele confundiu humanidade com frouxidão. Seu fracasso em entendê-lo pode ser prova da “bondade” desses três homens, de sua fé inabalável e ligeiramente antiquada nos fundamentos morais de sua profissão (ARENDR, 1999, p. 124).

Nessa conjuntura, as palavras dos comandantes e de Hitler tinham a força da lei. Assim, em determinado momento, mesmo as disposições jurídicas em voga chocaram-se com as vontades dos líderes nacionais, que, por desespero ou por ambições totalitaristas, passaram a transgredir seus próprios fundamentos legalistas para o alcance do *bem maior*.

Em contraposição às normais escritas, a validade da manifestação de vontade verbal do Estado não era limitada pela escala espaço-tempo, uma vez que os comandos agasalhavam com legalidade práticas que, de início, seriam logo tidas como abomináveis e repreensíveis. Assim discorre Arendt sobre o comportamento agressivo dos soldados nazistas do Terceiro Reich, quase tão automático àqueles como o ar que se respira:

E assim como a lei de países civilizados pressupõe que a voz da consciência de todo mundo dita “Não matarás”, mesmo que o desejo e os pendores do homem natural sejam às vezes assassinos, assim a lei da terra de Hitler ditava à consciência de todos: “Matarás”, embora os organizadores dos massacres soubessem muito bem que o assassinato era contra os desejos e os pendores normais da maioria das pessoas (ARENDR, 1999, p. 127).

No mesmo sentido, o entendimento tirânico de que o “Estado total não deve reconhecer qualquer diferença entre a lei e a ética” (ARENDDT, 1979, p. 440) reforça a fé inabalável de Eichmann em seu líder, já que, quando se presume que a legislação vigente é análoga à ética comum da consciência dos membros da sociedade, não há necessidade de preocupação com a manutenção de qualquer segurança jurídica.

Ao entender que os fenômenos políticos que priorizam o preterimento do outro são cíclicos, percebe-se que a *presentificação da história* (VIRÍLIO, 2000, p. 29) ocorre de forma indubitável, o que significa que a imediaticidade do presente tem primazia sobre o passado e sobre o futuro.

Os acontecimentos que assentaram o extermínio dos judeus podem ser facilmente remetidos à aniquilação de populações indígenas e negras, tragédias históricas igualmente impassíveis de rasuras. Acreditar em uma inequívoca voz da consciência seria não só fugir da problemática, mas também negar deliberadamente a existência de fenômenos morais, legais e políticos de qualquer regime totalitário, que nem por isso (ou por nada) deixariam de se concretizar.

Assim sendo, é possível compreender tamanha desumanização como uma redução de seres humanos a coisas, a partir de uma abordagem instrumental. No entanto, ao introduzir esse paralelo ao caso dos animais não humanos, um recorte histórico-ideológico necessita ser traçado.

Considerar que os argumentos de autoridade, de servidão e de submissão podem ser relativizados quando transpostos para a referência de regimes totalitaristas é também entender a realidade ambígua e aparentemente contraditória que suas imposições exercem, quando refletida a dicotomia ser humano/coisa. É indispensável, então, incorporar esse cenário para que a abordagem de volubilidade de tratamento do regime nazista não se apresente de forma oportuna ou rasa ao cenário dessa pesquisa.

Segundo Martina Pluda (2019, p. 25), o regime nazista foi um dos precursores no âmbito da salvaguarda animal e ambiental. A surpresa de tal afirmação habita em uma paradoxal preocupação sobre o tratamento direcionado aos animais pelos oficiais em serviço ao mesmo tempo em que diariamente transgrediam os direitos humanos de terceiros nos campos de concentração:

As atrocidades cometidas contra judeus, ciganos, russos, poloneses, homossexuais, opositores políticos e deficientes físicos neste período da

história são conhecidos, mas a surpresa acontece quando se descobrem as preocupações ‘modernas’ que os nacionais socialistas tinham pela proteção animal e pela conservação da natureza. Essas preocupações eram traduzidas em leis que, mesmo no contexto socio-político mais atual, seriam difíceis de serem reproduzidas (PLUDA, 2019, p. 25-26).

A nomeada “Lei do abate animal” germânica, de 1933,⁵ proferia que os animais deviam ser anestesiados ou desmaiados antes do abate para consumo alimentício, proibindo, assim, sua morte quando em estado consciente. Como uma consequência direta, o abate realizado em função de rituais religiosos judeus foi completamente proibido, o que, quando ponderado junto ao contexto político-social antissemita que se aproximava, pode ser considerado um dos marcos iniciais da perseguição de seus direitos fundamentais.

Ainda, a Lei de Proteção Animal do Reich (GIBBS, 2018, p. 111), de 1933, proibiu práticas consideradas cruéis, como, por exemplo, a caça e a vivissecção injustificadas ou realizadas em situações que não envolviam necessidade extrema (como a fome ou a urgência em avanços farmacológicos em períodos de guerra).

A conjuntura legislativa parecia corroborar com a ideia de uma proteção aos animais como uma finalidade direta, e não como um reflexo da salvaguarda de direitos de cidadãos germânicos. A partir destes estatutos protecionistas e seus adjacentes, a classificação de animais como “coisas” foi substituída pela expressão “seres vivos”, mesmo que suas personalidades jurídicas ainda estivessem longe de serem reconhecidas (PLUDA, 2019, p. 60).

Esse posicionamento nazista específico pode ser elucidado através dos pensamentos de Ernst Haeckel⁶, o qual acreditava que homens e animais se enquadravam em uma mesma categoria natural e moral e que muito da moralidade humana era derivada e partilhada pelos animais. O entendimento de que as leis da natureza deveriam ser utilizadas para reestabelecer padrões apropriados de sociedade era justificado, para Haeckel, na necessidade de uma “higiene racial” de humanos, através da eutanásia:

Claramente, Hitler e os demais exponents no nacional socialismo se apossaram dessas e outras principais teorias do chamado Darwinismo Social. Hereditariedade, sobrevivência e a seleção natural eram fundamentais às suas concepções de reinado. Era o “dever” do Nazismo criar uma comunidade harmoniosa com as leis naturais eternas (PLUDA, 2019, p. 68).

⁵ RGBI I 39/1933.

⁶ Ernst Heinrich Philipp August Haeckel foi um biólogo, filósofo e professor alemão altamente adepto ao Darwinismo e de ideias naturalistas.

As ideologias propagadas, então, pareciam substituir a concepção antropocentrista tradicional por uma voltada aos padrões hierárquicos, nos quais, apesar de seres vivos sencientes não serem, de todo, subjugados ao benefício da sociedade civil, nem todos os seres humanos eram considerados humanos. “No sistema nazista de proteção animal, os judeus se tornaram os inimigos em comum dos animais e dos germânicos. Ao final, essas diretrizes protecionistas serviram como um veículo legal para expressar e codificar sentimentos antissemitas” (PLUDA, 2019, p. 76).

Borrar os limites entre pessoas e animais tornou-se um ato instrumentalizador de sentimentos aniquilatórios sobre a existência de terceiros. Contraditoriamente, ao tempo em que a governança de Hitler propagava a proteção animal e encorajava sistemáticas jurídicas que assegurassem uma existência digna, um abate humanitário e o bem-estar de seres sencientes, a constante comparação vexatória de Judeus às “bestas” ou demais espécies consideradas irracionais visava justificar o tratamento violento direcionado às suas comunidades:

O método de desumanização dos inimigos era constantemente feito através da comparação aos animais – usualmente de espécies consideradas inferiores, como répteis, insetos, roedores, porcos, macacos e outras criaturas- com o intuito de estigmatizar um senso de desgosto em relação aos oponentes germânicos. Ainda assim, mesmo os animais considerados “inferiores” eram protegidos por previsões legais e, portanto, recebiam maior consideração do que algumas pessoas. Os nazistas, por outro lado, identificavam-se às imagens idealizadas de predadores, porque acreditavam que esses animais estavam mais próximos de um instinto natural e do implícito direito de matar (PLUDA, 2019, p. 81-82).

É de se questionar, então, como os seguidores do regime nazista se mostravam tão comprometidos com a questão animal, ao passo que agiam desumanamente em relação a determinados grupos de seres humanos. Fato é que a real proteção jurídica ofertada aos animais (que contava com uma política sólida e com o consenso popular) à época era utilizada como meio de propagação de suas próprias ideologias antiéticas e antissemitas.

Considerando as mortes exacerbadas de cavalos em campos de guerra, a baixa fiscalização em abatedouros sobre o estado de consciência dos animais de produção quando do momento de sua morte e a quase inexistente assistência às associações de proteção aos animais, o anteparo judicial conferido a esses seres se firmava muito mais como uma fantasia de uma nação ética. Pluda discorre:

[...] Almejavam estabelecer o status da legislação de protecionista do país como um parâmetro do nível cultural de seu povo. A tutela dos direitos dos animais nunca foi essencial na agenda política, mas sim a necessidade de criar uma legislação uniforme livre de incertezas e inequidades, por tudo que o Reich já representava. Assim, a política e o regime sempre vinham em primeiro lugar, e a compaixão nazista pelos animais era baseada, principalmente, em anedotas históricas ou apelos pessoais que, de acordo com Arluke e Sax, foram positivadas para forçar uma imagem mais simpática e empática dos líderes nazistas (PLUDA, 2019, p. 87).

Desta forma, o distanciamento entre “raças puras” e “impuras” parece confundir o que hoje se entende por especismo: dentro da espécie humana, existiam vidas totalmente dignas de salvamento, proteção e tutela jurídica (pessoas arianas e animais sencientes), em detrimento de vidas estrangeiras, judaicas ou de qualquer ser humano que não atendesse aos padrões morais e físicos da nação:

De fato, o sucesso do Holocausto dependeu, em partes, de uma concepção cultural única sobre o que significava ser ‘humano’ em relação aos animais como uma metáfora sobre o que significava ser ariano em relação às demais raças. Nessa perspectiva, é possível concluir que, nos padrões atuais, os comportamentos considerados cruéis praticados em face de seres humanos eram vistos pelos nazistas como aceitáveis quando direcionados aos ‘subhumanos’ (PLUDA, 2019, p. 105).

Embaraçar a linha moral que separava seres humanos e animais mostrou-se como uma ferramenta de êxito para velar e legitimizar os ataques ao povo judeu e às suas tradições culturais, deixando a discriminação racial em entrelinhas paradoxalmente garrafais.

A partir do exposto, depreende-se que o tratamento ambíguo direcionado aos animais não humanos durante o Terceiro Reich assenta o reconhecimento do intenso papel que as referências morais socialmente, culturalmente e economicamente definidas têm sobre as classificações daqueles que merecem suas respectivas existências respeitadas e protegidas juridicamente, sejam eles humanos ou não.

1.1.1 O que é ser digno?

O caso de Eichmann, embora curioso, pode ser tomado como um espelho da realidade individual de grande parte dos soldados ou funcionários do Estado ao tempo da Alemanha nazista. A necessidade de fazer um instrumento de destruição (que não faz perguntas e, portanto, pode destinar toda a sua existência ao cumprimento de tarefas mecânicas) era

constantemente reafirmada e consolada pela ideia de trabalhar em obediência e garantia de ordens e da lei vigente. Nesse sentido, Ricoeur:

Desde que a exigência de uma verdade entra na história como tarefa da civilização, ela se acha imediatamente afetada por um índice de violência: pois sempre é cedo demais para realizar a tarefa da unidade. A unidade realizada do verdadeiro é precisamente a mentira primordial (RICOEUR, 1968, p. 180).

Nesse sentido, Eichmann de fato acreditava que vivera todos aqueles anos em acordo com as máximas kantianas, o que ressalta ainda mais sua confusão mental influenciada pela força do hábito, já que a “filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade de juízo do homem, o que elimina a obediência cega” (ARENDDT, 1999, p. 115).

A normalização da bestialidade entre os homens parecia, aqui, ter atingido o ponto de não retorno: a razão prática que outrora dignificava a espécie humana através da autodeterminação, agora estava minimizada à submissão irrestrita aos quererres da tirania:

O que não referiu à corte foi que “nesse período de crime legalizado pelo Estado”, como ele mesmo disse, descartara a fórmula kantiana como algo não mais aplicável. Ele distorcera seu teor para: aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local — ou, na formulação de Hans Frank para o “imperativo categórico do Terceiro Reich”, que Eichmann deve ter conhecido: “Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove” (Die Technik des Staates, 1942, pp. 15-6)” (ARENDDT, 1999, p. 116).

A finalidade de seus atos não mais obedecia a sua vontade, mas sim a vontade do *Führer*⁷. Ao indicar que dedicou sua existência à observância dos princípios de Kant, confundira suas vontades próprias com as de Hitler e de seus demais comandantes, não necessariamente porque eram as mesmas, mas sim pela padronização de um comportamento criminoso que era tido como certo.

Interessante notar que o estrito cumprimento das leis (sem exceções) não gerava qualquer aversão moral aos integrantes daquele contexto fático-temporal, mesmo que isso implicasse em um extermínio diário e inescrupuloso: muito pelo contrário, as “crises de consciência” destes agentes públicos pareciam insuportáveis após auxiliarem judeus que

⁷ “Condutor”; “Líder” ou “Chefe”. Deriva do verbo alemão *führen* (conduzir). Embora a palavra permaneça comum no alemão, está tradicionalmente associada a Adolf Hitler, que a utilizou para auto intitular-se líder da Alemanha Nazista.

tentavam salvar-se do julgamento final (mesmo que tais indulgências ocorressem em ocasiões extremamente raras).

Mitigar a violência, nesse contexto, requereria um esforço colossal sucessivo de indivíduos que assim desejassem. Convencer a si e ao outro do valor humano seria romper com as manifestações de poder latentes através de cada atividade exercida ou ordem acatada, dado que as políticas repressivas constantemente encontram na própria destruição a razão para justificá-la:

A própria substância da violência é regida pela categoria meio/objetivo cuja mais importante característica, se aplicada às atividades humanas, foi sempre a de que os fins correm o perigo de serem dominados pelos meios, que justificam e que são necessários para alcançá-los. Uma vez que os propósitos da atividade humana, distintos que são dos produtos finais da fabricação, não podem jamais ser previstos com segurança, os meios empregados para se alcançar objetivos políticos são na maioria das vezes de maior relevância para o mundo futuro do que os objetivos pretendidos (ARENDDT, 1994, p. 4).

O cenário de incertezas, de temor pelo futuro e de adoração ao passado, idealizado pelo próprio regime autoritário, confere àquele que surge com as certezas e verdades incontestáveis a adoração popular, sobretudo daqueles que incessantemente sentem falta de memórias que sequer foram vivenciadas.

Nesse ponto, tem-se a linha tênue entre a lei e a ordem, a dualidade entre um agir por dever e um agir por querer e a ambivalência entre a moral e os costumes como elementos inafastáveis de uma sociedade regida por governos totalitários. Aqui, a razão parece ser paradoxal: Qual a ética em obedecer a um ordenamento tão cruel? Qual o embaraço moral em amparar homens condenados ao não pertencimento por questões que excediam seu próprio entendimento?

A fundamentação por trás de ambos os questionamentos parece desaguar em conclusões que, hoje, parecem inequívocas. Existira ódio, mas não razão. Existira legislação, mas não princípios. A potencialidade de ser digno é ceifada ao tempo que se nega o direito de existir, de pensar e de agir do outro; tal qual qualquer possibilidade de justiça é frustrada quando a normalização de absurdos vigora aos olhos da lei.

A partir disso, é possível indagar como a relação de apego aos costumes transmutou a violência institucionalizada⁸ em mera rotina, em detrimento das autonomias e das liberdades

⁸ Demello (2012, p. 242) distingue as violências entre a institucionalizada (que é aceita social e culturalmente e, por isso, negligenciada) e a que não é consentida no momento histórico-social em que se situa (e, assim, é criminalizada). A partir disso, é possível refletir se o que se entende por violência ou crueldade são apenas as

individuais do outro. As conjunturas simbólicas que moldaram o significado da dignidade da pessoa humana por meio da história conseguem elucidar a essencialidade de um consenso social e ético na interpretação e na reestruturação de preceitos jurídicos que são moralmente universais.

Os valores comunitários (primordialmente dotados de certa vagueza axiológica) antecedem as normas positivas de modo que, através de uma transmutação circunstancial, são recepcionados no domínio jurídico sob a forma de princípios.

Nesse ditame, a dignidade pode ser compreendida à luz do conceito de valor integrado (DWORKIN, 2010, p. 227), cuja semântica infere uma análise holística e interpretativa, de modo que, em articulação a outros valores, a incerteza e a indeterminação do argumento moral seriam eliminadas, ou ao menos reduzidas. Suas possíveis interpretações, então, projetariam uma coligação de princípios éticos partilhados por uma comunidade.

Essa bivalência entre espécie normativa e diretriz interpretativa confere a vestimenta axiológica do princípio da dignidade da pessoa humana, uma vez que, concretizada normativamente, irá presidir o sopesamento dos demais princípios que venham a colidir em situações fáticas, conduzindo forte “reaproximação entre Direito e Ética” (BARCELLOS; BARROSO, 2008, p. 334-335).

Priorizada, então, a vertente norteadora do conceito interpretativo, elementar observar que os elementos sociais, políticos e históricos à época da solução dos casos concretos irão impactar significativamente o mérito de tais decisões, seja através da mitigação ou da valoração da dignidade.

Nesse sentido, faz-se importante ressaltar que a semântica de dignidade foi historicamente atrelada aos conceitos de classe, posições sociais e à nobreza, esta última reiteradamente ocupada por uma parcela mínima populacional, independentemente da época. A glorificação de uma hierarquia de classes,⁹ então, conferiu aos membros de cumes sociais o atributo do *ser digno*, de modo que ao restante da comunidade o merecimento de tal atribuição se esvanecesse gradativamente, ao ponto de se tornar nulo.

condutas que não ultrapassaram o crivo social do aceitável, considerando que mesmo os atos que hoje são criminalizados já foram socialmente admitidos, e vice e versa.

⁹ Nesse sentido, Charles Patterson (2002, p. 4-13) argumenta que a subjugação da humanidade pela própria humanidade e toda a legitimidade de uma hierarquia social sistematicamente estabelecida é fruto, em parte, do relacionamento exploratório que estabelecemos historicamente com os animais. Este domínio, afirma, enraizou costumes de “crueldade, distanciamento e violência socialmente aceitáveis”. Além disso, Patterson (2002, p. 109) revela um padrão na cronologia humana: “Primeiro, os humanos exploram e matam animais; então tratam as outras pessoas como animais e fazem o mesmo com elas”. Assim, ao longo dos séculos de colonialismo e os que depois se sucederam, as “raças inferiores” poderiam ser desumanizadas usando o ideal de hierarquias naturais como modelo.

Considerando a força do enraizamento de conceitos que regem o agir e o pensar entre as relações humanas, apenas mediante avanços político-sociais seculares é que a dignidade conquistou a universalidade e o habitacional abstrato de todo e qualquer ser humano, com base em suas particularidades da razão e liberdade:

Manifestando-se na razão e na liberdade, a dignidade humana é, no entanto, predicado essencial do Eu sou na integralidade de suas expressões: corpo, psiquismo, espírito. Essa observação é dirigida contra a concepção dualista segundo a qual a dignidade compete propriamente à alma e ao espírito, e contra as concepções monistas que, reduzindo o ser humano ao simples orgânico, retiram toda razão de ser ao atributo da dignidade (LIMA VAZ, 2004, p. 202).

A singularidade humana (traçada a partir da liberdade individual), então, quando somada aos ideais de justiça dentro de uma ideal comunidade ética, permite a formulação dos conceitos mais atuais de dignidade.

O distanciamento semântico do que antes permeava as limitações de hierarquias e de funções sociais condicionou a palavra dignidade às diretrizes da Modernidade, na qual seu significado cimentou-se na autonomia e no imperativo categórico de Kant (2005, p. 69).

A partir daqui a dignidade em si é autovalidada e se embasa no homem como um fim em si mesmo, desse modo, não deve ser minimizado e nem utilizado como meio de obtenção de qualquer outra finalidade que não seja baseada em sua própria vontade.

Sob os dizeres de Kant cimentaram-se os institutos jurídicos e as premissas multifacetárias da democracia em constituições da atualidade. Fato é, a predominância gradual alcançada pelos direitos humanos (circunscritos pela autonomia da vontade) é diretamente relacionada à consagração da dignidade da pessoa humana. Assim disserta Haberle:

Uma Constituição que se compromete com a dignidade humana lança, com isso, os contornos da sua compreensão do Estado e do Direito e estabelece uma premissa antropológico-cultural. Respeito e proteção da dignidade humana como dever (jurídico) fundamental do Estado constitucional constitui a premissa para todas as questões jurídico-dogmáticas particulares. Dignidade humana constitui a norma fundamental do Estado, porém é mais do que isso: ela fundamenta também a sociedade constituída e eventualmente a ser constituída. Ela gera uma força protetiva pluridimensional, de acordo com a situação de perigo que ameaça os bens jurídicos de estatura constitucional (HARBELE, 2009, p. 81).

Em âmbito nacional, o pretexto de uma sociedade recém-injuriada por um regime ditatorial e refém de seus reflexos mais dolorosos propiciou o ensejo de um ordenamento

jurídico cada vez mais apto a tutelar as garantias individuais. Assim, em 1988 o princípio da dignidade da pessoa humana foi eleito como pilar elementar da Constituição da República Federativa do Brasil, sob o qual se apoia o Estado Democrático de Direito.

Em que pese a sua positivação não signifique necessariamente a obediência ao preceito fundamental, ela destaca o papel da dignidade da pessoa humana como norma jurídica (princípio e valor) fundamental.

Considerando que os conceitos de princípios e direitos fundamentais não são reciprocamente excludentes – já que as normas de direitos fundamentais têm cunho eminentemente principiológico (ALEXY, 2001, p. 84), a dignidade da pessoa humana “forma algo como o portal por meio do qual o conteúdo igualitário-universalista da moral é importado ao direito” (HABERMAS, 2012, p. 17).

Aqui, reitera-se a potencial função axiológica dos valores aos princípios (ALEXY, 2001, p. 86-87), já que assumir a dignidade como um princípio confere a este valor inerente do outro uma maior pretensão de eficácia e efetividade.

Em que pese a essencialidade das ramificações político-sociais que sucederam a positivação deste princípio, as tragédias históricas que permitiram a institucionalização da violência contra o outro mostram que garantias inerentes do ser humano antecedem qualquer preceito normativo. Por isso, faz-se elementar a constatação de que a dignidade não existe apenas “onde é reconhecida pelo Direito e na medida que este a reconhece, ela se propõe em sentido preexistente e anterior a qualquer experiência especulativa” (SARLET, 2001, p. 23).

Tem-se, então, que a dignidade da pessoa humana na condição de valor (e princípio normativo) fundamental conduz o conteúdo de todos os direitos fundamentais, ainda que intrinsecamente. Nesse sentido, o conceito de justiça social de John Rawls elucida que quaisquer ideais hegemônicos são falhos (do ponto de vista ético) na ordenação de uma sociedade:

Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto numa sociedade justa as liberdades da cidadania são consideradas invioláveis: os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais (RAWLS, 2000, p. 3).

Constatadas as abrangências multifacetárias da dignidade e sua preexistência aos institutos normativos, depreende-se que o seu reconhecimento pelo Direito entabula requisito indispensável para sua própria validação. Entretanto, sua legitimação consegue, por si só, resolver os problemas jurídico-sociais que motivaram, em primeiro plano, sua própria supervalorização?

1.1.1.1 A relativização de humanidade e o problema do pertencimento

Considerando que todo o ordenamento jurídico hoje existente foi constituído visando proteger garantias, autonomias, propriedades, liberdades e a própria existência humana, é de se indagar o motivo pelo qual a marginalização de certos grupos sociais persiste entranhada na política substancial de todos os países do mundo, sejam eles de regimes autoritários ou democráticos.

Resultante de uma realidade travada pela Segunda Guerra Mundial, a Declaração Universal de Direitos Humanos (DUDH) foi proclamada em 1948 pela então recém-criada Organização das Nações Unidas (ONU). Os episódios bárbaros que levaram ao extermínio de milhares de vidas, como o holocausto, instigavam a necessidade de uma maior proteção contra possíveis genocídios futuros.

Em que pese a inegável contribuição e popularização do ativismo humanitário conduzido pela DUDH, o propósito da idealização dos direitos humanos findou-se, primordialmente, em critérios de distinção de espécie para supervalorização da vida humana. Acreditava-se, pois, que esse distanciamento categorizado entre homens e animais terminaria por libertar aqueles de condições de tratamento aplicadas aos animais não humanos, incapazes de racionalizar e de serem donos de si mesmos.¹⁰

Tal premissa não parece de todo absurda quando se admite o constante rebaixamento moral dos escravos de guerra às condições de “bestas de carga” ou de “animais selvagens”, os quais necessitavam ser controlados por meio de políticas repressivas (ou de extermínio). Por esse raciocínio, o único proveito que poderia ser retirado de seres considerados “inferiores” seria a força de trabalho.

Para Jacques Maritain, um dos idealizadores da DUDH, identificar o ser humano como um fim em si mesmo e não como um meio de instrumentalização de vontades seria,

¹⁰ Infere-se, aqui, as influências de Immanuel Kant (2009, p. 183) sobre a autonomia da vontade e do valor inerente do ser humano: “Só um ser racional tem a faculdade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou uma vontade”.

justamente, o ato de desvinculá-lo de qualquer paridade ou similitude animal (seguindo, assim, as premissas kantianas quanto à dignificação do homem)¹¹.

Assim, é possível assentir que o discurso edificante dos direitos humanos, desde seus primórdios, encontra fundamento na hierarquia de espécies e na maximização de uma dignidade una. Criou-se, desde então, um sistema social-normativo que, ao tempo que condena a opressão de seres humanos, é conivente com a exploração animal, tratando-os como dois problemas desconexos. Na verdade, pretende-se demonstrar que tais mazelas estão profundamente interligadas.

Impossível, pois, desatrelar a crueldade dos homens contra os animais à crueldade dos homens para com os próprios homens. Assim coloca Montaigne:

As índoles sanguinárias com relação aos animais revelam propensão natural para a crueldade- esta, no caso, infligida aos próprios seres humanos. Depois que em Roma se familiarizaram com os espetáculos das mortandades de animais, passaram para os homens e os gladiadores (MONTAIGNE, 1944, p. 152).

O filósofo, através da analogia entre a vitimização de animais e seres humanos, discorre sobre a escravidão e “vê nos atos de aprisionamento e exploração do animal uma prerrogativa humana para o processo de escravização de pessoas tidas como inferiores na hierarquia dos viventes” (MACIEL, 2016, p. 35).

Quando analisada em seus aspectos mais elementares, a escravidão e o aprisionamento de animais perante a história podem ser encarados como lacunas morais autovalidadas, para que as mesmas práticas opressivas fossem direcionadas a determinadas categorias de pessoas hierarquicamente menos dignas de existência.¹²

Sejam justificativas divinas, dotes racionais ou mesmo a concepção de alma, sempre existirá a busca por algo que fundamente a distinção e a categorização da humanidade em seu contexto histórico, mesmo que, por vezes, essa *humanidade* não englobe todos os seres humanos.

¹¹ Sobre a humanidade e a animalidade, Maritain ([1944] 2012, p. 37-40) visualizava uma dicotomia radical entre as pessoas humanas - que deveriam ser tratadas como fins em si mesmas - e todo o resto da natureza, incluindo os animais, que entendia como *coisas* a serem *usadas* e tratadas como *meios* de obtenção de quaisquer finalidades de anseios humanos.

¹² Em “Apologia de Raymond Sebond”, Michel de Montaigne utilizou-se da analogia entre a vitimização de animais e humanos para explicar como os atos de crueldade dos homens contra os animais tornam-se, inequivocamente, atos de crueldade contra a própria humanidade. Após elencar alguns exemplos, o autor conclui que os homens possuem uma índole mais sanguinária do que qualquer outro animal, uma vez que não existem registros de leões que escravizavam outros leões, ou cavalos que faziam outros cavalos de servos (ou seja, inexistente uma violência voltada à própria espécie).

Aqui, os direitos de existência, dignidade e liberdade parecem ser privativos aos merecedores de cada marco cronológico, encobertos pela faceta eufemística que a terminologia dos *direitos humanos* potencializa. A positivação de ideologias e premissas morais, por mais que busquem a benevolência (ou assim aleguem), podem desencadear genocídios e guerras civis em face convicções de superioridade exacerbadas.

À título de exemplos, o Código Civil Romano¹³ condicionava a categorização da pessoa física a critérios pré-fixados de existência e capacidade (ALVES, 2018, p. 90), de modo que, no caso dos escravos, mesmo quando elucidada a sua existência, suas liberdades restavam totalmente prejudicadas diante de sua equiparação ao *status* de coisa, de propriedade, pela ausência de capacidade civil.

De igual modo, durante a Segunda Guerra Mundial, os indivíduos confinados aos campos de concentração eram destituídos de tudo aquilo que os tornavam humanos, para que cada vez mais a condição de não existência fosse reforçada. Neste contexto em específico, o patriotismo exacerbado de um regime nazista desnacionalizava os povos *indignos*. Uma vez desprovida de uma nação e de uma identidade civilizatória, a vítima tem sua vida anulada e, portanto, facilmente ceifada, sem que maiores consequências sejam impostas aos agentes responsáveis.

Aqui, retiradas as características subjetivas (psíquicas, geográficas, sociais e individuais) que antagonicamente afastam e assemelham os seres humanos, o indivíduo está condenado a não significar nada além de sua existência biológica: alguém que é capaz de respirar, viver e morrer; incapaz de sentir, comunicar ou lutar.

Considerando, então, a instabilidade que rege a caracterização de *humanidade*, compreende-se que este não pode ser um parâmetro fixo de encaixe para o reconhecimento da dignidade ou de direitos alheios, já que, “historicamente, tal ideia foi utilizada para classificar as pessoas em plenamente humanas, menos humanas e inumanas” (DOUZINAS, 2013, p. 01).

Douzinas (2003, p. 01), ao examinar que tamanha relatividade em critérios de exclusão e inclusão de pessoas em redomas morais, remete à ideia histórica da mutabilidade da concepção do *humano*. Em acordo com o lapso temporal em que se inserem, somente aqueles que estão em conformidade com “certos padrões são realmente homens em sentido pleno e totalmente merecedores do adjetivo *humano* ou do atributo *humanidade*”.

¹³ As obras do período Justiniano são conhecidas como o *Codex* (12 livros), *Digesto* (50 livros), *Institutas* e as *Novellae*. O conjunto destas obras é chamado de *Corpus Juris Civilis* (corpo do direito civil), que vigorou entre 529 a 565.

O autor questiona, então, se realmente se sabe qual é o significado fidedigno de humanidade, ao analisar a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, que, em reprodução da DUDH de 1948, consagrou como natos os atributos da igualdade e da liberdade aos homens:

‘A Declaração é categoricamente elucidativa sobre a fonte real dos direitos universais. Em seu Artigo 2º: “A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem [...]”, prossegue por definir esta associação no artigo 3º: ‘O princípio de toda a soberania reside, essencialmente, na nação’. Os direitos “naturais” e eternos são declarados em nome do “homem” universal. No entanto, esses direitos não preexistem, mas são criados pela Declaração. Um novo tipo de associação política, a nação soberana e o estado, bem como um novo tipo de “homem”, o cidadão nacional, nasceram e se tornaram beneficiários dos direitos. Assim, de maneira paradoxal a declaração de princípio universal estabelece a soberania local. A partir desse ponto, a estatalidade e seu território seguem o princípio nacional e pertencem a um tempo dual. Se a declaração inaugurou a modernidade, também deu início ao nacionalismo e suas consequências: genocídios, guerras civis, limpeza étnica, minorias, refugiados e apátridas (DOUZINAS, 2013, p. 06).

Dos tempos coloniais aos atuais embates da globalização, tem-se que o pertencimento é um fator político determinante na outorga e no reconhecimento de direitos. Em soma a isto, as métricas morais impostas durante a história da civilização constantemente vencem os aspectos biológicos da espécie, tomando *humano* como o sinônimo de *cidadão*.

Aos outros, cabe a negação de direitos pelo não pertencimento a determinados territórios físicos, demarcados, em primeiro momento, pelos próprios institutos legais à sua época, que, por sua vez, foram redigidos através de interesses políticos e sociais de uma classe dominante. Tem-se, assim, a lacuna dos direitos humanos. Nesse sentido:

Estritamente falando, os direitos humanos não existem: se eles são dados às pessoas em virtude de sua humanidade e não por serem membros de algum grupo, então os refugiados, os imigrantes sans papier e os prisioneiros da Baía de Guantánamo e de outros centros de detenção têm pouca ou nenhuma proteção legal, porém deveriam ser seus principais beneficiários. Eles têm poucos, se é que possuem algum, direitos, são legalmente abandonados, os “vida nua”, os homines sacri da nova ordem mundial. [...] A humanidade exclui os homens impróprios, isto é, os homens de nenhuma propriedade ou decoro, os seres humanos sem rima e razão, mulheres e minorias raciais, sexuais e étnicas. Os direitos constroem seres humanos contrariamente a uma variável desumanidade ou antropologia. De fato, essas “condições desumanas da humanidade”, como Pheng Cheah as chamou, funcionam como pré-condições quase transcendentais da vida moderna (DOUZINAS, 2013, p. 06-07).

Sob a liberdade e a igualdade dos homens *impróprios*, recai o peso de um Direito que, por mais que tente, parece incapaz de solver as desigualdades e as mazelas instituídas por fatores político-sociais durante a história da humanidade. Em que pese a alternância de variáveis temporais, o abismo jurídico que separa os humanos das “*vidas nuas*” resiste intacto, e a história salienta, reiteradamente, que este não será preenchido por códigos ou declarações jurídicas. Nesse sentido, Catherine Dupré:

Diante de um ponto de vista metodológico, qualquer construção de um conceito jurídico de dignidade humana deve passar no que pode ser chamado de “teste da vítima”, e explorar se beneficia ou não as pessoas mais vulneráveis e vítimas em potencial das brechas da dignidade (DUPRÉ, 2013, p. 117).

Dadas as circunstâncias, faz-se necessário incentivar os teóricos dos direitos humanos a reformularem suas bases argumentativas, para que estas venham a contemplar todas as potencialidades de proteção à vida e à dignidade humana e, subsequentemente, também não humana.

A incapacidade de ser visto, ouvido e subsequentemente atendido advém de uma tática de distanciamento que permite que ofensas à liberdade e à integridade do ser não seriam de tal forma assentidas. Dessa forma, a dissociação entre ser humano e animal favorece a invisibilidade contínua de um sofrimento que não deixa de existir simplesmente por ser ignorado.

Questiona-se, então, por que a dignidade fundamenta papel tão primordial na defesa da supremacia da espécie humana, uma vez que é falha ao principal dever que lhe é imposto (isto é, proteger todos os seres humanos)? Residiria a falha justamente em um distanciamento categórico, moral e, portanto, moldável?

Fato é que a dignidade não é facilmente estendível aos animais não humanos. Necessidades, capacidades e bem-estar parecem pontos mais plausíveis de lhes serem atribuídos, como será atestado a diante. Aqui, ser digno encontra um entrave moral considerável para que essa extensão se concretize, até mesmo porque sua presença na civilidade sempre foi utilizada como justificativa, precisamente, pra não receber tratamentos destinados comumente aos animais.

Considerando que as máximas sociais refletem tanto sobre “quem estamos determinados excluir da nossa comunidade moral, como também quem desejamos incluir nela” (TAYLOR, 2010, p. 228), é importante frisar que este *quem* pode abordar também as

questões de menosprezo pelas pessoas quando elas possuem características biológicas e sociais diferentes das padronizadas no contexto e na realidade em que se inserem.

Ou seja, o afastamento de indivíduos dentro de uma redoma principiológica não é uma consequência exclusiva às ideologias do especismo.

Se, por um lado, a estratégia da hierarquia de espécies possa objetivar abarcar os grupos minoritários e marginalizados em um padrão ideal de justiça (no qual todos seriam iguais), essa verticalização de méritos sobre as diferentes formas de existência pode tornar ainda mais dificultosa a proteção integral desses mesmos grupos, dado que a tendência é a de que eles sejam cada vez mais desumanizados por quem assim pretenda.

Em outras palavras, por mais que obviamente se reconheçam esses membros de grupos vulneráveis como seres humanos em seu sentido literal, essa *desumanização* busca retirar daquele indivíduo tudo aquilo que o torna o que ele é, sua liberdade, suas vontades e autonomias, restando ali apenas um objeto apático passível de mecanização, no qual apenas os instintos imperariam.

Essa desumanização, que pode de igual modo ser encarada como um processo de animalização do indivíduo, não só reforça os estereótipos direcionados àquele indivíduo, mas também permite a perpetuação de violência e de discriminação em sua direção, pois, uma vez inexistente a capacidade de produzir sentimentos “complexos”, estar-se-ia diante de um ser que só pode ser controlado por meio da violência, da força e do ódio.

Essa naturalização da violência com os indivíduos marginalizados em forma de padrões de conduta (tanto nas políticas públicas como nos meios de socialização) é limpidamente reconhecida quando examinado o tratamento imputado aos animais não humanos diariamente.

Tomando como exemplo o confinamento forçado, Will Kymlicka aponta com exatidão as incongruências das teorias de direitos humanos que têm a supremacia de espécies como uma base fundamentalista (que, mesmo que intrinsecamente, sustentam a ideia global geral de garantias humanitárias).

Segundo o autor, este critério “ênfatisa a descontinuidade entre humanos e animais, e argumenta que a razão pela qual o confinamento viola a dignidade humana é que suas características análogas aos zoológicos não respeitam suficientemente a distinção entre humanos e animais” (KYMLICKA, 2018, p. 775). Assim, o erro não estaria no confinamento animal para entretenimento ou experimentos científicos, mas sim no achar que seres humanos mereceriam um cerceamento de liberdade em igual nível (dada a superioridade da espécie).

Nada obstante, correlacionando os eventos atentórios da dignidade humana perante a história (como os confinamentos em massa), é possível aferir que tais imposições de isolamento buscavam privar suas vítimas de uma sociabilidade inerente. Ao analisar esse prisma, elencando essa sociabilidade como uma característica nata de todos os seres sencientes, percebe-se que não somente a premissa sustentada pelo pensamento supremacista não distancia humanos e animais, como também os assemelha.

Nesse sentido discorre Lisa Guenther ao comparar o isolamento de animais em zoológicos/laboratórios e de prisioneiros como formas equivalentes de uma *morte social*:

Os desastrosos efeitos de ser radicalmente privado da experiência concreta de outros seres vivos sugere que não existe nada exclusivamente humano acerca da necessidade cotidiana de experiências interpessoais... Não é primordialmente como ser humano, com um inerente senso presumível de dignidade e liberdade, que somos afetados pelo confinamento solitário e pela privação sensorial, mas sim como seres vivos, de carne sensível, de relação corpórea com outros seres e de um campo aberto às experiências provenientes de um mundo compartilhado. É como animais que somos danificados ou mesmo destruídos pelo *supermax* das [Unidades de Habitação de Segurança], assim como nossos semelhantes são danificados ou destruídos pelo confinamento em zoológicos, fazendas industriais e laboratórios científicos (GUENTHER, 2012, p. 57 apud KYMLICKA, 2018, p. 775-776).

Assim, qualquer explicação que busque descortinar a atrocidade integrada aos confinamentos, massacres ou extermínios sem que defenda a existência de uma consciência social e individual de suas vítimas está fadada às lacunas. Por conseguinte, as lacunas teóricas deixadas abrem espaço para que as mesmas crueldades que se almejava prevenir no escopo dos direitos humanos sejam praticadas em face de humanos *nem tão humanos* assim.

A abertura de margem para reinterpretções do que é ser *humano*, então, coloca em risco todos aqueles que, por motivos morais, funcionais, patriarcais ou raciais, fogem de um padrão civil de existência que é contemplado pelos olhos da lei.

Depreende-se que essa distinção descompassada, causada pela hierarquia de espécies dentro de um contexto sociojurídico, antes de ser uma afronta direta à outorga de direitos dos animais, é também extremamente prejudicial aos próprios direitos humanos. Fazer com que as paralelas destas duas variedades de um existir consciente se cruzem parece, por outro lado, fortalecer a ideia de políticas igualitárias mais sólidas e incontestáveis – mesmo perante as intenções mais oportunistas.

Dadas as similitudes entre humanos e animais em seus interesses, capacidades e subjetividades, o entendimento plausível é o de que não há como justificar a violência e a

injustiça contra os animais sem que simultaneamente se justifiquem as mesmas práticas em relação a alguns indivíduos (ou pelo menos que se aumente drasticamente as chances de isso acontecer – à exemplo de discriminações capacitistas ou racistas). Reside, aí, um fator extremamente influente e recorrente no insucesso da efetivação dos direitos humanos, sejam em linhas teóricas ou práticas, em escalas nacionais ou internacionais.

Considerando o exposto, é essencial indagar os motivos pelos quais a imposição de sofrimento aos animais seria banalmente aceitável (quando consideradas as comparações narradas), ao passo que o mesmo tratamento, quando direcionado à comunidade humana, soaria incabível.

As respostas encontradas em uma métrica histórica variam inevitavelmente sobre questões divinas, morais ou racionais. Todavia, subsiste um quesito que entrelaça e abarca todas as premissas anteriores, vestindo-se da facticidade para criar um distanciamento significativo entre espécies: a linguagem.

1.1.1.1.1 Para além da escrita: a linguagem como métrica de merecimentos

A palavra escrita detém para si a maestria percussionista da linguagem em vias que transcendem os paralelos de tempo, lugar e espaço, uma vez instrumentalizada pela humanidade como meio solidificador de sua própria identidade histórica.

Esta concretude do dizer, para além de origens etimológicas, permeia os planos do pensamento e viabiliza não só um entendimento do mundo exterior, mas também a compreensão de particularidades próprias de quem a analisa (OLSON; TORRANCE, 1997, p. 13).

Nesse sentido, as formas de solidificação do discurso entranham-se aos estigmas sociais mais atuais. A capacidade humana de maximizar sua existência e suas práticas em sobreposição aos preceitos naturais do esquecimento e da substituição construíram, gradualmente, pilares culturais que circundam elementos de memória e consciência histórica, em que a aptidão de as transmitir por gerações distancia o homem dos demais seres vivos. Nesse sentido:

A escrita é, no entanto, muito mais do que “a pintura da voz” como queria Voltaire. Tornou-se a suprema ferramenta do conhecimento humano (ciência), agente cultural da sociedade (literatura), meio de expressão democrático e informação popular (a imprensa) e uma arte em si mesma (caligrafia), para mencionar algumas manifestações (FISHER, 2009, prefácio).

Conforme Ferry (2009, p. 97), tem-se que uma liberdade de autodeterminação unilateral de certa espécie propicia o surgimento de uma ética normativa exclusiva, na qual práticas costumeiras tendem a prevalecer invariavelmente pelo tempo. A ausência desta mesma soberania em relatar vivências próprias minimiza a amplitude de uma ética prescritiva em relação aos seres sencientes.

Considerando o Direito como a projeção de pensamentos, necessidades e tradições societárias de determinada época por meio da escrita, entende-se que os estigmas sociais coniventes com a reificação do outro antecedem as previsões legislativas e iniciam-se na base das relações sociais, através da comunicação e da linguagem.

Aqui, a legitimação de um sistema de crenças arrazoa-se em um agir guiado pela ideia corrompida de justiça. Assim leciona Melanie Joy (2004, p. 11): “Agir de acordo com a ideologia é [uma] coisa legal e é considerado razoável e ético. [...] Converter em lei os princípios de uma ideologia impõe uma conformidade ao sistema”.

Os institutos normativos podem ser analisados, então, a partir das consolidantes de uma consciência coletiva, maximizada em conjunto às correntes ideológicas vinculantes de cada conjuntura histórica. Este vínculo associativo pode ser observado em Marx e Engels:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material. [...] A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo histórico de vida, do mesmo modo por que a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico (MARX; ENGELS, 1977, p. 37).

Esta afinidade entre o Direito, o ler e o escrever arrazoa a moldagem de comportamentos sociais aos institutos jurídicos que, ciclicamente, também derivam de regras de condutas e costumes de determinado território.

“Porque há direito ao grito. Então eu grito” (LISPECTOR, 1998, p. 13). Se o direito à voz, já existente, por vezes é silenciado, a ausência de direitos aos que não tem voz pode introduzir a gravidade dos desdobramentos instituídos pela simples convivência.

Infere-se, então, que o *status quo* de um senso comum finda por naturalizar potenciais relações desiguais através da constância. As lentes de vislumbre de mundo externo pelo

indivíduo seriam, pois, “significações /construções da realidade (o mundo físico, as relações sociais, as identidades sociais) que são construídas em várias dimensões de formas/sentido das práticas discursivas e que contribuem para a produção, a reprodução ou a transformação das relações de dominação” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 117).

Nesse sentido, examinar a institucionalização de costumes e de tradições da civilização pelo Direito como causa substancial às reiteradas opressões em massa pode ofertar um ensejo significativo da reformulação dos ditames morais tradicionais.

Descortinada a relevância do uso da linguagem e das formas de solidificação do discurso na manutenção de interesses humanos, tem-se que a atuação social prospera como meio de canalização de padrões e vontades que, uma vez mecanizados, deturpam o condão inaceitável dos comportamentos violentos de domínio sobre o outro.

A história escrita ensina que estas padronizações e concepções morais, que distinguem o certo do errado em face do lapso temporal em que se inserem, dependem diretamente de uma estrutura social cíclica de tradições que regem atitudes e de atitudes que regem tradições.

Considerando a dominação como fonte regencial da relação entre seres humanos e meio ambiente, bem como do livre arbítrio no usufruto de recursos naturais, afere-se que a objetificação de formas não institucionais de vida é constantemente legitimada por meio de concepções sociais intrínsecas.

A linguagem, como fonte constitutiva de identidade, só consegue ser compreendida no meio em que se insere e pelos indivíduos que a perpetuam. Esta acepção é mais bem elucidada com base nos dizeres de Wittgenstein:

Se um leão pudesse falar, nós não seríamos capazes de entender o que ele disse. Por que eu diria tal coisa? [...] Imaginar uma linguagem é imaginar uma forma de vida. É o que nós fazemos, e o que nós somos que confere significado às nossas palavras. Eu não posso entender a linguagem de um leão porque eu não sei como é o seu mundo. Como eu posso conhecer o mundo que um leão habita? Será que eu não consigo compreendê-lo por que não posso espiar o que se passa em sua mente? (WITTGENSTEIN, 2005, s/p.).

Ou seja, mesmo a inerência humana, por mais egocêntrica e proficiente que almeje ser na tomada de um mundo natural, possui limites intransigíveis quanto à percepção do outro. Isso, em soma à pluralidade de formas de vida existentes, condiciona a função da linguagem ao contexto sistêmico em que se insere.

Jacques Derrida exemplifica que a mutabilidade de respostas ofertadas em reação aos estímulos de um mundo exterior não necessariamente implica em uma ausência de entendimento sobre ele, mas sim sobre uma forma diferente de compreendê-lo:

Como eles não falariam entre eles? Eles falam a nós e nós a eles. De quantas maneiras nós falamos a nossos cachorros? E eles nos respondem. Outra linguagem, outros chamamentos partilhamos com eles e com os pássaros, com os porcos, os bois, os cavalos, e mudamos de idioma de acordo com a espécie (DERRIDA, 2002, p. 20).

Assim sendo, o problema está na presunção de que uma incapacidade de compreensão da fala legitimaria a invisibilidade do outro e na idealização de que a aptidão de oferecer uma resposta consciente dependeria de determinadas formulações apenas passíveis de exteriorização através da linguagem.

Urge a questão basilar que circunda o uso da fala. Os preceitos éticos que antecedem os pactos sociais e as dicotomias intangíveis entre o certo e o errado originam-se na linguagem demarcadora de uma forma de vida. Nesse sentido, Oliveira (1996, p. 139): “Assim você está dizendo, portanto, que a concordância entre os homens decide o que é certo e o que é errado? Certo e errado é o que os homens dizem; e os homens estão concordes na linguagem. Isto não é uma concordância de opiniões, mas da forma de vida”.

Compreendendo esta forma de vida como o que hoje se toma por cultura e formação social, fato é que o hábito (que, quando reiterado, transforma-se em tradição) condiciona o significado da palavra dita, escrita e lida.

Neste contexto, tem-se que a ferramenta da linguagem e da propagação de determinadas visões de mundo permeiam as diretrizes de conduta civilizatória, restando em prejuízo os desprovidos da aptidão da fala, incapazes de transmitir a própria vivência para gerações futuras através da memória.

Cabível, aqui, a remissão associativa ao instituto da escravatura. Muito embora a redução do outro à mero objeto possa soar como um passado superado, a prática ainda se manifesta em nuances mais veladas que, quando analisadas, podem revelar estruturas autoritárias demasiadamente profundas e complexas.

A título de exemplos, imperava no Código Civil Romano a incapacidade da pessoa física escrava, de modo a justificar a sua redução à mera força de trabalho ou a sua instrumentalização para interesses de outrem (ALVES, 2018, p. 90).

Esta destituição de personalidade jurídica e a anulação da autonomia do indivíduo não encontravam grandes óbices sociais para serem legitimados ou exercitados. Longe disso, as

práticas degradantes eram normalizadas e consentidas frente ao contexto factual e histórico ao qual estavam inseridas.

O pensamento se antecede a Aristóteles (2009, p. 26), que compreendia tanto o homem escravo quanto o animal como objetos de propriedade, ambos dissociados de vontades ou autonomias, ao passo que as atividades do intelecto se estabeleciam como prerrogativas do homem livre, pois requereriam qualidades racionais das quais careceriam seus subordinados.

Em escalas graduais, entabula-se uma espécie de pacto societário implícito que constantemente visa justificar a exploração dos desprovidos da habilidade de racionalizar, regidos tão somente por impulsos ou instintos. A despersonalização do outro premedita a nulidade civil irremediável: não penso, logo não existo.¹⁴

As regras de conduta da contemporaneidade, positivadas ou não, percebem como inconcebíveis as práticas de uma era passada regida pela escravidão. Nada obstante, indaga-se: um cidadão da atualidade, despido de suas memórias e de sua cultura, uma vez retirado de seu contexto fático e reposicionado ao tempo Brasil Colônia, seria conivente com a normalização de condutas exploratórias violentas, presentemente assimiladas com tamanha repulsa?

Os ditames históricos ensejam uma resposta positiva. As questões que circundam a institucionalização de vontades são, então, indissociáveis não tão somente à natureza do ente que se pretende controlar, mas também aos desdobramentos culturais, sociais e vinculativos gerados pela maneira humana intervencionista de existir.

A partir de reiteradas imposições de poderio arbitrárias, originam-se sistematizações ideológicas que imputam características de inferioridade e não pertencimento ao grupo minoritário preterido. À título de exemplo, as facetas do machismo e do racismo podem ser visualizadas como resultantes de ideais que igualmente visaram, ao longo da história, a precarização de prerrogativas legais de determinados grupos sociais.

Não restariam isentos, neste cenário, os animais não humanos. Assim conduz Corine Pelluchon (2018, p. 21): “Nosso relacionamento com os animais é, portanto, um reflexo do relacionamento que temos com nós mesmos, e seu abuso é, muitas vezes, um sinal da percussão da violência contra os humanos, em especial contra os mais fracos”. Se os clamores de baixo alcance são dificilmente atendidos, clamores sem voz sequer são escutados.

¹⁴ Referência à máxima “Penso, logo sou” (DESCARTES, 2013, p. 64).

À vista disso, o reconhecimento de uma dignidade extensiva, que outorgue direitos aos animais, se apresenta como um desdobramento indissociável às demais lutas históricas contra injustiças, que, ao seu tempo, também eram legitimadas pelas lentes moralistas do certo e do errado. Neste entrave, o indagar de Clarice Lispector (1998, p. 15) parece oportuno: “Quem já não se perguntou: sou um monstro ou isto é ser uma pessoa?”. A mazela equacional não parece repousar nos oprimidos, e sim nas deixas arbitrárias do opressor.

O especismo, então, consolida-se em uma moralidade parcial baseada na justificativa principiológica da “coisificação” do outro para benefício societário, em função de critérios arbitrários baseados na espécie (GORDILHO, 2017, p. 184). Em memória à escravidão antiga, os animais não humanos permanecem encarcerados em um universo de não existência e de serventia, ante a conjuntura jurídica atual. Nesse sentido:

Toda classificação implica uma violência simbólica marcada pela vontade de inserir o múltiplo e o disperso dentro de uma ordem desenhada para apreendê-los e distribuí-los em categorias sempre mais estreitas do que aquilo que designam (BRAVO, 2011, p. 223).

A violência institucionalizada não poderia, de outra forma, transformar-se em qualquer coisa que não uma prática banal. As grades que apartam chimpanzés em zoológicos, os tanques que isolam orcas em parques aquáticos e as cercas que dividem os perímetros dos animais em fazendas industriais imputam que a vulnerabilidade destes seres alvorece muito antes, nas correntes maciças do lápis e do papel.

Estas amarras de uma invisibilidade jurídica garantem direitos humanos de propriedade econômica em detrimento à liberdade de seres sencientes. Dispõe o art. 82, *caput*, do Código Civil Brasileiro que “são móveis os bens suscetíveis de movimento próprio, ou de remoção por força alheia, sem alteração da substância ou da destinação econômico-social”.

Por este ângulo, salienta-se que os escopos antropocentristas centralizam suas premissas às satisfações das necessidades humanas, considerando os animais e a natureza como objetos de direito para a concretização das mesmas. Este modo de agir, legislar e governar encontra respaldo na maximização da dignidade do homem entabulada por Immanuel Kant.

Aqui, a racionalidade é apontada como pré-requisito capacitante do outro. Como sustenta Kant, dignidade seria ter autonomia, o que só pode ser proporcionado pela razão (SARLET, 2010, p. 37).

Em contraponto pertinente aos ideais kantianos, Arthur Schopenhauer articula que um agir vinculado à razão não é, de todo, garantia de uma ação acertada em prismas éticos. Assim, enfatizando a possibilidade de consequências negativas de um *agir por dever* (SCHOPENHAUER, s/d., p. 40), a presunção do imperativo categórico não certificaria atuações desprendidas de interesses autocentrados do indivíduo. A presente assertiva pode ser constatada quando analisadas as tragédias histórias percorridas em parágrafos anteriores.

Muito embora, então, a volubilidade dessa racionalidade mereça ser questionada, o recorte da presente pesquisa pretende aferir a influência da escrita na regência de estigmas jurídico-sociais e de sua solidificação através do discurso, estejam esses estigmas alinhados com uma ética interespecies ou não.

Fato é, os seres desprovidos da aptidão da fala e dos meios de comunicação dos quais partilham a humanidade são fadados à nulidade existencial antes mesmo de existirem. Para Giorgi:

O “discurso de espécie” como o discurso fundante e quase sempre tácito a partir do qual são traçados os limites políticos, jurídicos e culturais da comunidade enquanto a “comunidade humana” sempre passa por uma instabilidade que lhe é inerente: a espécie é uma categoria assediada por sua própria desconstrução, um solo que desvanece (GIORGI, 2011, p. 200).

Nada obstante as mazelas e os conflitos jurídicos instituídos pela posituação de costumes, insta salientar que a aptidão do Direito de institucionalizar vontades humanas possui, de igual modo, margens condescendentes para mudanças positivas significativas. As quebras de correntes ao longo da história, em vias figurativas e literais, se devem à tomada de consciência coletiva e uma subsequente reformulação normativa.

“Como escapar à sedução do conforto? O que vai finalmente significar a palavra derramada para além das bordas da naturalidade?” (SOUZA, 2018, p. 225). Trata-se, muito antes de um revés do Direito em sua forma pura, de uma questão ética e de ressignificação de esferas morais, uma vez que a aversão pela realidade posta venha a ser incômoda o suficiente para ensejar as eloquências emancipatórias necessárias.

Frente ao exposto, afere-se que a manutenção do poder através da fala, dos saberes e da escrita faz-se valorosa quando da compreensão de atos exploratórios passados e da possibilidade de intervenção a um futuro já previsível e palpável, baseando-se a antítese na reformulação contínua de tradições que nunca se findam por completo.

As circunstâncias expostas apontam para a inafastabilidade entre os saberes, os dizeres e o que se escreve (ou, no caso do Direito, o que se positiva). Não obstante, tem-se que, para a

compreensão da norma como hoje é concebida, a análise se entrava em substancialidades demasiadamente profundas e dificilmente modificadas.

A arbitrariedade da escrita se consuma não somente através de más intenções ou propósitos gananciosos: A percepção de um mundo exterior através da linguagem, involuntariamente, denota por si só as ações ou inações que dela se sucederão. Basta tão somente a primeira junção de vogais e consoantes para que inicialize a solidificação de pensamentos como os de quem aqui escreve, e de quem por lá os interpreta através da leitura.

Assim sendo, a linguagem e, no caso da espécie humana, também a escrita só conseguem ser assimiladas no meio em que se inserem e pelos indivíduos que compartilham dos mesmos preceitos cognitivos. Percebe-se que, muito antes de uma questão de concordância, trata-se de um imperativo de comunicação:

Mas o que Derrida ressalta com seus apontamentos (e que Montaigne parecia marcar ao mencionar determinadas habilidades comunicativas dos animais) não é, obviamente, a suposta capacidade de os viventes não humanos fazerem uso da linguagem humana, mas, sim, a existência de possíveis outras formas de linguagem através das quais os animais se comunicariam com seus pares e com os viventes de outras espécies, incluindo a humana. Sob esse aspecto, a falta de linguagem humana entre os bichos não seria de fato uma insuficiência, uma privação, visto que eles disporiam de outras modalidades de fala e de pensamento, incomensuráveis em equivalências humanas (MACIEL, 2016, p. 40).

Retornando aos questionamentos de Wittgenstein, a impossibilidade de entender o que um leão diria (mesmo se capacitado com uso da linguagem) exemplifica precisamente os limites intransigíveis da humanidade quanto da percepção do outro. Suas experiências jamais seriam compreendidas pela perspectiva de outra espécie. Como estas vivências não são ditas, não são escritas e, portanto, não são consideradas.

Contudo, a incapacidade de reciprocidade comunicativa com determinadas espécies não fundamenta razão alguma para privá-las da manutenção de um Estado de Direito que respeite sua existência como um fim em si mesmo. Nesse sentido, a instrumentalização de seres humanos pela história exemplifica que a disfunção não reside tão somente na incapacidade de percepção do outro, mas também na recusa de ao menos tentar.

Se a superação de práticas especistas parecem muito utópicas para a conjuntura social da humanidade, é porque nem mesmo o diálogo entre seus próprios semelhantes sucedeu-se de forma a garantir liberdades individuais inerentes e invioláveis. Esta reinvenção da violência é perpetuada pelo discurso e pela escrita ao ponto de tornar-se um padrão de conduta, legitimado por uma sociedade despreparada a aprender com os erros passados.

A pergunta, então, se modifica: Se um leão pudesse falar, haveriam esforços humanos para compreendê-lo? O desconforto em questionar padrões de moralidade coletivas pode ensejar o caminho de institutos normativos mais abrangentes e extensivos.

Considerando a capacidade reflexiva do Direito na sociedade em que se insere, tem-se que, a partir da reformulação e da conscientização ética de seus agentes precursores, as mutações abstratas quanto ao reconhecimento valorativo do outro podem ensejar direitos equitativos (e não necessariamente igualitários) aos seres sencientes. Não se trata, pois, de positivizar uma relação isonômica que é biologicamente inexistente, mas sim certificar que as questões de justiça podem ser atingidas de acordo com necessidades que não sejam cíveis.

Se o dizer e o escrever não conseguem ser partilhados por todos os entes de uma comunidade sistêmica, ao menos as capacidades de sentir e de sofrer apontam para necessidade inequívoca de um meio jurídico que seja capaz de contar histórias vividas e não contadas, sentidas e não escritas. No momento, tudo é silêncio, e o silêncio possui um singular feitio de transformar o diferente em invisível.

CAPÍTULO 2.

DA BUSCA POR MODELOS DE JUSTIÇA INCLUSIVOS

2.1 Equidade e igualdade

Admitido o problema de um despreparo societário para lidar com questões de justiça (ou ao menos de reconhecê-las como um revés a ser enfrentado), é possível que se questione o que seria a justiça em sua forma mais pura, e também a forma mais rápida, democrática e atingível de obtê-la.

Considerando que a busca pela justiça depreende a interrupção e a subversão de arranjos sociais que propagam processos de marginalização e exclusão, preliminarmente é possível concebê-la como uma solução utópica ou extremamente teórica, inatingível em uma sociedade regida pelo consumo e pela descartabilidade de objetos e pessoas.

Fato é, esse conceito envolve o protesto e a sustentação de direitos humanos inerentes, sejam eles relacionados à equidade ou à equidade das dimensões de personalidade, na busca de minimizar as consequências de tratamentos díspares direcionados a determinados grupos de pessoas.

Assim, falar da “busca pela justiça nas margens de um epicentro legal” (RABOUIN, 2000, p. 594) é lutar contra as resultantes seculares dos sistemas de opressão e poder que, uma vez institucionalizados, continuam a se propagar sob a letra da lei (e como a própria justiça em moldes formais).

Nesse sentido, forçoso entender que o poder, em cunhos político-sociais, é um modelo de governar, relacionar e existir de vítimas oportunas e de opressores permanentes.

De acordo com a socióloga Patrícia Hill Collins, existem quatro domínios de poder interrelacionados, cada qual servindo um propósito particular: o estrutural, o disciplinar, o hegemônico, e o interpessoal. O domínio estrutural centra-se nos aspectos organizacionais do poder e o disciplinar em sua gestão. O hegemônico vem para legitimar e justificar a opressão, ao passo que o domínio interpessoal permeia as mínimas interações sociais cotidianas (COLLINS, 2006, p. 276).

Esses quatro tipos de poder são, em soma, responsáveis pela propagação de valores, ideias e ideologias, todos esses legitimados pela força do tempo. O domínio é, assim, uma

instituição impalpável definida por convicções creditadas e usualmente rotuladas como uma área de *senso comum*.

Diretamente relacionada à dominação está a história global do imperialismo, do colonialismo, da supremacia e da escravidão (incluindo as ideologias de subordinação de grupos de indivíduos, como o sexismo e o racismo), porque “a significância do domínio hegemônico do poder encontra-se na sua habilidade de moldar a consciência pela manipulação de ideias, imagens, símbolos e ideologias” (COLLINS, 2000, p. 284).

A força desses pilares de propagação de políticas opressoras ilustra a dificuldade da provocação de mudanças não somente jurídicas, mas primordialmente sociais e de consciência coletiva a respeito do diferente. É necessário destrancá-los, então, para facilitar a implementação de mudanças radicais que transpassem marcos teóricos ou pouco acessíveis.

Para isso, há de se destacar, primeiramente, o que se entende por lei natural, uma precursora histórica de morais legitimadas pela escrita. Sua concepção é originária do Direito romano, de modo que ao longo dos séculos foi estendida até que denotasse a base comum a todos os sistemas jurídicos em uma escala global.

Se qualquer lei ou princípio forem assistidos por sistemas internacionais em sua forma majoritária, provavelmente trata-se de uma lei natural, ou *jus naturale*. Segundo seus teóricos, “as leis que regulamentam as relações entre as pessoas, assim como as leis que regulam o universo físico, são encontradas na natureza” (CALVI; COLEMAN, 2000, p. 7). Exatamente por isso, qualquer discussão acerca de leis que, antes de positivadas, são frutos da natureza humana, levam ao questionamento sobre a (im)possibilidade de legislar a moralidade.

À vista disso, legislar a moralidade em relação aos valores pessoais de um único indivíduo, ou de um caso concreto, de fato, seria inexecutável. Por exemplo, em países onde o aborto é legalizado, a permissão jurídica não implica em uma probabilidade de realização absoluta, em face do entrave moral individual que cada pessoa pode enfrentar (ou não) com determinadas questões.

Nesse sentido, Calvi e Coleman (2000) apontam que a lei pode ter impactos diretos na moralidade ao observar que, há cinquenta anos, muitos americanos consideravam perfeitamente aceitável usar a força para impedir que crianças afro-americanas frequentassem determinadas escolas públicas, porque a lei assim o permitia. E, para além disso, a evolução do direito civil, criminal e constitucional, em soma às políticas anti-discriminação e as decisões judiciais adotadas desde então, colaboraram massivamente com a mudança de paradigmas sociais sobre o problema.

O uso banalizado do que se entende por igualdade, diante de reiteradas manipulações que extraíssem ou adicionassem sentidos à sua real etimologia, acabou por incapacitá-la de estabelecer critérios críveis de justiça distributiva (ou pelo menos quando se considera a facticidade dos problemas sociais da contemporaneidade).

De outro modo, a ideia de equidade parece bem-conceituada, compreendendo-a como a tentativa de nivelção de oportunidades/meios a indivíduos que, por razões biológicas, sociais ou geográficas, são diferentes e possuem graus de privilégios profundamente díspares.

Aristóteles, na busca pela conceituação de justiça e suas formas, já dispunha que “se, então, o injusto é iníquo, o justo é equitativo” (2002, p. 108). Aristóteles assim se expressou:

A justiça e a equidade não parecem ser absolutamente idênticas, nem ser especificamente diferentes. Às vezes louvamos o que é equitativo e o homem equitativo (e até aplicamos esse termo à guisa de louvor, mesmo em relação a outras virtudes, querendo significar com “mais equitativo” que uma coisa é melhor); e às vezes, pensando bem, nos parece estranho que o equitativo, apesar de não se identificar com o justo, seja ainda assim digno de louvor; de fato, se o justo e o equitativo são diferentes, um deles não é bom, mas se são ambos bons, hão de ser a mesma coisa (ARISTÓTELES, 2002, p. 46).

Assimilar que tais diferenças biológicas ou sociais independem de reconhecimento para existir e influenciar a vida em uma comunidade sistêmica parece, então, o caminho para a construção de políticas públicas que almejem a igualdade:

A justiça, por outro lado, está relacionada identicamente com o injusto, que é excesso e falta, contrário à proporcionalidade, do útil ou do nocivo. Por esta razão a injustiça é excesso e falta, no sentido de que ela leva ao excesso e à falta- no caso da própria pessoa, excesso do que é útil por natureza e falta do que é nocivo, enquanto no caso de outras pessoas, embora o resultado global seja semelhante ao do caso da própria pessoa, a proporcionalidade pode ser violada em uma direção ou na outra. No ato injusto, ter muito pouco é ser tratado injustamente, e ter demais é agir injustamente (ARISTÓTELES, 2002, p. 101).

Desse modo, a equidade se apresenta como um método de consecução da igualdade, de forma que os modelos de justiça formulados busquem conter, suprimir e mitigar, cada vez mais, as resultantes históricas da iniquidade e da desigualdade substantiva.

Mas, quando se fala em justiça em uma relação entre seres que, desde o princípio, não partilham da mesma redoma de moralidade ou capacidade de expressão inequívoca ao conhecimento humano, pode-se mesmo falar em imparcialidade? Tomando-se a justiça como

uma busca de paridades, é possível alcançá-la em situações em que os elos são dissemelhantes no modo de compreensão do mundo?

Seria esse o caso dos animais não humanos. Constantemente excluídos da redoma de consideração social, em um plano de justiça (ou seja, jurídico), suas condições de reconhecimento são atidas ao utilitarismo antropocêntrico, quando não são nulas.

2.1.1 Do contratualismo de John Rawls às fronteiras de justiça de Martha Nussbaum

Buscando teorizar o que se entende por justiça, John Rawls preconiza que as instituições basilares da sociedade devem funcionar de forma a respeitar o contrato social. Assim, o indivíduo inserido em uma sociedade possui regras morais de convivência que regem a sua forma de existir no coletivo.

O contratualismo de Rawls pode ser compreendido no enfoque aos princípios consensuais de justiça, que seriam responsáveis por nortear um funcionamento eficaz e sistemático das instituições sociais.

Assim, pessoas livres e racionais compactuariam seus interesses em um patamar preliminar de igualdade, a fim de regulamentar moralmente suas necessidades. A resultante seria, por fim, ponderação de princípios de justiça racionais e equitativos, acordados de forma tácita e consensual. Para Rawls,

A posição original de igualdade é entendida como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção de justiça. Entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o status social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força, e coisas semelhantes. Eu até presumirei que não conhecem suas concepções do bem ou suas propensões psicológicas particulares. Os princípios da justiça serão escolhidos sob um véu da ignorância. Isso garante que ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios da justiça são o resultado de um consenso ou ajuste equitativo. Pois dadas as circunstâncias da posição original, a simetria das relações múltiplas, essa situação original é equitativa entre os indivíduos tomados como pessoas éticas, isto é, como seres racionais capazes, na minha hipótese, de um senso de justiça (RAWLS, 2000, p. 13).

Destaca-se a concepção de *pessoas éticas* como aquelas capazes de racionalizar e, por conseguinte, capazes de atingir um senso de justiça. Embora o que se entende por ética e

razão seja abstrato, Rawls estabelece que esses indivíduos seriam os fidedignos contratantes de um pacto social justo. Ou seja, pertencer à espécie humana, aqui, não perfaz todos os requisitos necessários para a contemplação de direitos e deveres básicos de uma contratualização da justiça.

Em relação às demais formas de vida de um contexto sistêmico, a presente teoria de justiça é ainda mais reducionista:

Abordarei agora a base da igualdade, as características dos seres humanos em virtude das quais eles devem ser tratados de acordo com os princípios da justiça. Nossa conduta em relação aos animais não é regulada por esses princípios, ou pelo menos assim geralmente se acredita. Que motivos temos então para distinguirmos a humanidade de outros seres vivos, e considerarmos que as restrições da justiça se aplicam apenas aos homens? Devemos examinar o que determina o alcance da aplicação das concepções da justiça (RAWLS, 2000, p. 560).

Não obstante, por considerar a igualdade e a liberdade como atributos exclusivamente humanos (em uma concepção puramente contratualista), Rawls teoriza que os princípios de justiça são atributos exclusivamente humanos, utilizando a senciência animal como fato gerador dos deveres da compaixão e humanidade (RAWLS, 2002, p. 569).

Teorias de justiça contratualistas como esta são falhas, em um primeiro momento, por serem incapazes de contemplar as disparidades de interesses entre seres humanos. Considerando que em toda sociedade prevalecerá o interesse de uma minoria privilegiada, estigmatizar a ética com base em visões abstratas do que se entende por moralmente certo ou errado acaba por criar mais repartições da injustiça do que propriamente meios de solucioná-las.

Seria, no mínimo, discutível a presunção de que todos os seres humanos nascem livres e iguais, adquirindo as mesmas condições para exercer seus direitos e deveres políticos em uma sociedade. Ainda, pautar o agir comum no que se entende por uma moralidade temporal pactuada mostrou-se um caminho histórico inegável de destruição e dizimação de povos.

Nesse sentido, Regan direciona críticas à fragilidade de uma redoma ética pautada em interesses criados e consolidados por interesses que se sobressaem ao do coletivo, ao entender que o contrato social “nega sistematicamente que tenhamos deveres diretos para com os seres humanos que não tenham um sentido de justiça – crianças, por exemplo, e muitos humanos com retardo mental” (REGAN, 1983, p. 68). Tal inaptidão para o raciocínio *padrão* colocaria estes indivíduos na mesma categoria ocupada pelos animais não humanos.

De acordo com esse pensamento, a impossibilidade de reciprocidade (que, de início, foi presumida em quesitos de liberdade e igualdade) impediria a integralização destes sujeitos no contrato social e, logo, na sociedade.

Rawls sustenta que o animal carece de atributos morais e racionais que justifiquem a extensão da justiça em seu resguardo, o que implicaria um tratamento unilateral de compadecimento de seres humanos em relação ao seu sofrimento:

Aprofundando nas ideias de RAWLS, destaca-se que a proteção dos animais não poderia ser considerada uma prestação jurídica, desde a qual, os seres humanos restariam devedores, em relação aos animais. Isso decorre do fato que os seres da fauna inumanos não poderiam ser, juridicamente, considerados dotados de personalidade; não possuindo, portanto, a condição jurídica essencial para que sejam considerados, per se, titulares de direitos. Segundo RAWLS, somente as pessoas, dotadas de racionalidade e capacidade de escolha moral, podem ser consideradas sujeitos de justiça (isto é, seres aos quais devemos algo por justiça). Assim, devemos tratar bem os animais, não porque eles possuam direitos, oriundos de um contrato fundador da sociedade; mas, porque nós nos compadecemos da sua condição (ROCHA; ROSA, 2006, p. 138).

Por óbvio, a teoria de justiça de Rawls não contempla o animal em um estatuto moral de reciprocidade. A imposição de deveres indiretos em seu tratamento (guiados pela apenas compadecimento e pela liberalidade do agente) parece não o retirar do *status* de objeto para reconhecer sua senciência.

Tem-se, pois, que o agir vinculado à razão não é garantia de uma ação acertada. Assim, enfatizando a possibilidade de resultantes negativas de um agir pela moralidade, a compaixão só pode ser concebida de acordo com o intuito de quem a analisa, havendo a necessidade da imposição deveres diretos a serem respeitados por todos.

A partir de uma *Teoria das Capacidades*, Nussbaum argumenta que:

Nossas escolhas afetam a vida de espécies não-humanas todos os dias, e não raro lhes causam enorme sofrimento. Animais não são simplesmente parte da mobília do mundo; são seres ativos tentando viver suas vidas; e nós ficamos muitas vezes em seu caminho. Isto parece ser um problema de justiça, não apenas uma ocasião para caridade (NUSSBAUM, 2013, p. 22).

Para a autora, o contratualismo de Rawls é falho em sua própria estrutura, uma vez que ignora as variantes causadoras de injustiças sistêmicas, bem como exclui do pacto social os seres que não lhe são convenientes. Como seria possível atingir a justiça se a existência e

as necessidades de alguns são ignoradas em função dos interesses de outros? Por quem e para quem os princípios da justiça são estabelecidos? Assim, elabora:

Tanto por causa de seu compromisso com a racionalidade como fundamento da dignidade quanto por sua concepção de princípios políticos como derivados de um contrato entre iguais, eles negam que tenhamos obrigações de justiça para com animais não-humanos. Eles veem tais obrigações como se as tivéssemos ou derivadamente, a partir de obrigações para com humanos [Kant] ou simplesmente como diferentes em tipo, como deveres de caridade e não de justiça [Rawls]. Defenderei que precisamos criticar tais posições de duas maneiras: reconhecendo a extensão de inteligência em muitos animais não-humanos, e rejeitando a ideia de que apenas aqueles que podem aderir a um contrato como iguais podem ser sujeitos primários, não-derivativos de uma teoria da justiça (NUSSBAUM, 2013, p. 327).

Reconhecer a extensão de capacidades, como a inteligência, o sentir, o sofrer, aos animais seria rejeitar a ideia de que apenas aqueles que podem aderir a um contrato como iguais podem ser sujeitos primários de uma teoria da justiça.

Eis, aqui, o risco de critérios de consideração moral que englobe apenas humanos para teorias de justiça: à parte da negligência com vidas animais, determinados grupos de indivíduos da própria espécie humana que não apresentam as características *dignificantes* também não receberão um respaldo ético-jurídico. Para Nussbaum:

A concepção kantiana de pessoa é claramente suficiente, na visão de Rawls, para descartar animais não humanos como membros da comunidade dos que trabalham e estão ligados pelos princípios da justiça. Os dois poderes morais pertencem, na sua visão, somente aos seres humanos, e, mesmo assim, não a todos entre esses. Os animais, assim como os seres humanos mentalmente deficientes, não conseguem ser pessoas no sentido requisitado [...] e tanto a dignidade quanto a inviolabilidade das pessoas também são entendidas em termos de sua participação em uma comunidade moral (NUSSBAUM, 2013, p. 332).

Nussbaum infere que o guiar-se pelo dever da compaixão é um ato equivocado, visto que não abrange a noção de responsabilização pelo sofrimento causado a outrem.

A questão, desse modo, não residiria nas dependências de uma compaixão, mas sim na noção usual de justiça, na qual o ser lesado (humano ou não) perceberia o direito moral, básico e urgente de um tratamento digno e isento de sofrimento, com respeito às suas individualidades.¹⁵

¹⁵ De acordo com Nussbaum (2013, p. 347), direitos estendidos aos animais devem ser voltados às necessidades de cada espécie, em função de suas características biológicas inerentes. Cada animal está inserindo dentro do que a autora chama de “norma da espécie”, isto é, um padrão de existência que é comum a seus semelhantes. À vista

Nesse sentido, em que pese a inegável contribuição de teorias utilitaristas como a de Singer¹⁶ para o reconhecimento de direitos aos animais (já que visualizam na senciência um fator suficiente para garantir uma igual consideração dos interesses dos seres), elas também parecem insuficientes. Sobre o tema, a autora elucida:

O utilitarismo tem grandes méritos, mas também grandes problemas. Consequencialismo está em tensão com o respeito liberal para uma pluralidade de concepções do bem. Ranking pela soma trata alguns como meios para os fins dos outros. Utilitarismo hedonista e de preferência apaga a heterogeneidade e a distinção do bem, ignora os bens que não residem na senciência, e falha ao criticar as preferências e prazeres desenvolvidos sob condições historicamente injustas (NUSSBAUM, 2013, p. 346).

Pela linha de raciocínio do utilitarismo, as ações moralmente corretas são aquelas que geram as consequências mais preferíveis aos interesses dos seres. Assim, a exploração animal (tanto para fins alimentícios quanto para fins científicos) não culminaria em problemas éticos se os animais não sofressem e, se assim o fosse, o benefício resultante desta exploração seria válido, caso fosse superior ao sofrimento causado.

Visivelmente, não se trata de uma questão de justiça, mas sim de interesses desproporcionalmente sopesados. Quem aferiria a ausência ou a minimização de sofrimentos? Aqueles cujos interesses serão priorizados. Ou seja, trata-se, primordialmente, de um problema de legitimação da parte.

A estigmatização do sofrimento alheio é repousada na retórica de um sentir mecanizado (que depende da anuência humana para ser considerado). Desse modo, a negação em assumir a responsabilidade por qualquer tipo de ação danosa que conteste a moralidade civil é prontamente autojustificada pela desindividualização do animal.

disso, a professora enfatiza a essencialidade da busca e da propagação do conhecimento científico do mundo natural para, a partir disso, compreender os ciclos biológicos de cada ser vivo, conferindo-lhe o respaldo moral, ético e político melhor apropriável.

¹⁶ Em *Libertação Animal* (2010), Peter Singer consagrou-se como um porta-voz elementar ao movimento em prol dos direitos dos animais. Através de precedentes teóricos de Bentham, Singer argumenta que os animais, assim como os humanos, possuem interesses que necessitam ser respeitados e não transgredidos, em acordo aos níveis de senciência de cada um. Nesse sentido, todas as criaturas sencientes (humanas ou não humanas) seriam igualmente merecedoras de uma igual consideração de seus interesses, quaisquer que sejam. Por conseguinte, o utilitarismo de Singer pode ser compreendido como uma doutrina ou teoria ética relacionada às ações e às consequências entre seres sencientes, em que as consequências devem ser assimiladas como o “significado de algo que, examinadas todas as alternativas, favorece os interesses dos que são afetados, e não como algo que simplesmente aumenta o prazer e diminui o sofrimento” (SINGER, 2010, p. 21). Assim, o utilitarismo de preferências defende que moralidade de um ato reside em uma aceitação (ou bem-estar) geral a partir de seus efeitos, ponderando, para isso, o interesse de todos os indivíduos (humanos ou não) como igualmente significantes.

Não se prontifica, neste caso, uma visão romantizada da relação homem-animal. Ao reconhecer a proeminência de diferentes níveis de correlação existencial para cada ser sensível, entende-se que, mesmo nas interações mais remotas, as questões de justiça vêm à tona em diferentes nivelamentos.

Em termos civilistas, o pêndulo obrigacional, em relação aos indivíduos considerados incapazes, inclina-se à instauração desnivelada de direitos e deveres, mas este fato não anula seu pertencimento ou merecimento às lentes da justiça.

O mesmo ocorre (ou deveria ocorrer) com os animais. A incapacidade de reciprocidade comunicativa com determinada espécie não fundamenta razão alguma para privá-la de um acesso verossímil em políticas equitativas, ao menos que se objetive o *status quo* antropocentricamente fundado.

Nesta conjuntura, entende-se que a consideração ao sofrimento de animais não humanos deve ser pontuada para além de uma abrangência moral indireta (FERRY, 2009, p. 93-94), quando reputada a essência etimológica da liberdade na ausência de proveitos egocêntricos. Assim, questiona: “Não é justamente essa faculdade de liberdade a única que me permite estabelecer valores morais e distingui-los como tais dos simples interesses que, uma vez que não são os meus, podem com razão me deixar indiferente?” (FERRY, 2009, p. 96).

O aprisionamento fático e moral, pois, imperaria sobre um desenvolvimento ceifado pela impossibilidade emancipatória de amarras reificantes. A libertária condição de existência humana constrói, gradualmente, aptidões culturais que abrangem elementos de memória e consciência histórica, na qual a aptidão de transmiti-las por gerações distanciariam o homem do animal.

Desse modo, Ferry (2009, p. 97) sustenta que a ausência de liberdade inerente prejudica a abrangência de uma ética prescritiva e normativa em relação aos animais não humanos, de forma que as práticas costumeiras tendam a prevalecer invariavelmente.

Essa intitulada superioridade humana sobre as leis naturais e a capacidade de autodeterminação tendem justificar, historicamente, os ensejos de domínio e exploração interespecies, muito embora não pareçam capazes de legitimá-los em um ponto de vista moral. O *dom* da compaixão de Rawls, aqui, encontra o fito determinante com o qual sujeita o mínimo existencial do outro à benevolência humana, através do individualismo.

Pelo já exposto, pode-se depreender que o domínio da comunicação, da linguagem e da escrita fundamentam papel basilar na regência de estigmas jurídico-sociais exploratórios, que normatizam o especismo e as noções de supremacia que dele derivam. Nada obstante, não

por isso estão esgotados os meios de extensão da justiça social, residindo na reformulação de conceitos, costumes e do Direito em si a incumbência de garantir a todos o que lhes são próprios por natureza.

2.1.1.1 Personalidade jurídica: ser pessoa é ser humano?

A condição de existência subjetiva – isto é, ser consciente ou senciente – pode outorgar ao indivíduo um *status* de sujeito de justiça e, também, de portador de direitos invioláveis.

Todavia, a tentativa de reconhecimento ou da pronúncia de direitos aos animais não humanos encontra, entre vários outros obstáculos, barreiras jurídicas terminológicas.

O entendimento de que direitos invioláveis são baseados na capacidade de linguagem, da reflexão moral ou de habilidades cognitivas (e que, por isso, pertenceriam tão somente à espécie humana) parece desconexo de explicações históricas e científicas remissivas à evolução dos direitos humanos e de como hoje são compreendidos.

Analisando a vulnerabilidade como uma característica onipresente em vítimas da violência e/ou negligência estatal em determinados períodos cronológicos, repensá-la como a chave para ressignificar o conceito de *personalidade* para o Direito parece imprescindível. A tarefa não seria, de todo, dificultosa, uma vez que, socialmente, a nomenclatura sempre foi moldável aos fatores culturais, morais e econômicos.

Aos olhos da lei, pessoas foram secularmente tratadas como objetos, de modo que os conceitos de pessoa, animal e coisa constantemente eram (e ainda são) confundidos. Essa métrica de restrição ou de nulidade de direitos pode ser melhor exemplificada com base em algumas variáveis da escravidão.

Nesse sentido, o pretexto no qual se insere a prática da redução da pessoa humana à uma mera força de trabalho pode entabular as raízes de condutas exploratórias ainda recorrentes, em que o polo prejudicado da relação de domínio resta desassociado de liberdades e autonomias próprias.

Muito embora o versar sobre o instituto da escravatura possa automaticamente ser associado à história antiga, esta prática ainda se perpetua e se manifesta nas mais diferentes formas. Nesta perspectiva, uma análise da escravatura na Antiguidade é capaz de melhor planejar suas adversidades contemporâneas, através da mitigação destas estruturas mais profundas.

As máximas do Direito Romano, que influenciaram e moldaram o ordenamento jurídico moderno, sustentam essa premissa. Verificar-se-á, então, o *status* jurídico do escravo nestas sociedades e legislações remotas.

O Código Civil Romano condicionou a validade da pessoa física a critérios pré-fixados de existência e de capacidade (ALVES, 2018, p. 90), de modo que, no caso dos escravos, mesmo quando elucidada a sua existência, suas liberdades restavam totalmente prejudicadas diante de sua equiparação ao status de propriedade, pela ausência de capacidade civil.

Desse modo, a pessoa física escravizada era enquadrada em uma mesma categoria comum aos animais de trabalho, ambos categorizados como objetos de propriedade passíveis de compra e venda, que não portavam nenhum direito próprio ou subjetivo. Uma vez destituído de personalidade jurídica, este indivíduo era, aos olhos do ordenamento, um ser nulo.

Nesse contexto, tem-se que a Lei Aquília, instituída na Roma Antiga como mecanismo de reparação de danos causados por plebeus às propriedades de seus governantes, fixava a mesma penalidade para aquele que lesionasse um escravo ou um cavalo pertencente a um Senhor. Percebe-se, aqui, a qualidade de mercadoria de ambos.

Considerando o Direito como o reflexo dos pensamentos, necessidades e tradições societárias de determinada época, presume-se que as equiparações destes seres humanos a objetos ou a animais irracionais retroagem a escrita jurídica e iniciam-se na inerência das relações sociais, através da comunicação e da linguagem. O vocabulário grego já dispunha da expressão *andrápodon* para referir-se àquela criatura de pés humanos, o escravo, em analogia às condições de quadrúpedes (CAMBIANO, 1944, p. 79).

De igual modo, Aristóteles (2009, p. 26-28) conceitua o escravo como um objeto de propriedade e instrumento de produção dissociado de vontades, uma vez reduzido à mera força de trabalho, tal como um animal doméstico. Em contraponto, ao homem livre pertenceria o monopólio de atividades políticas, que demandassem atributos do intelecto dos quais careceriam os explorados.

Urge, desde então, a crença de que a servidão é fadada aos desprovidos da habilidade de racionalizar, nos quais os impulsos imperam como uma condição própria de existência. Séculos depois, o pensamento subsiste e consolida as diretrizes comportamentais da humanidade.

Os cunhos ideológicos de um imperialismo agressivo e desvinculado de preocupações humanitárias seguramente suscetibilizariam um contexto normativo-social de domínio no Brasil colonial.

As origens semânticas da palavra mulato, que é etimologicamente um diminutivo de *mulo*, ou seja, “animal híbrido, estéril, produto do cruzamento do cavalo com a jumenta, ou da égua com o jumento”¹⁷, atestam redondamente a simbologia por trás do tratamento servil.

O termo, de conotação pejorativa, era designado aos mestiços gerados da união de brancos e negros, que no Brasil escravagista também compunham parte da população escrava.

Sopesando a fala e a escrita como formas de efetivação do discurso e do poder, o Brasil colonial dispunha de arcabouços legais que fomentavam esta redução do servo à animalidade. As Ordenações Manuelinas¹⁸, que regulavam o comércio de escravos, previam o direito de devolução da mercadoria ao vendedor e consequente ressarcimento monetário ao prejudicado em caso nos casos de comercialização de escravos ou bestas doentes, mancos ou defeituosos. Dessa feita, Gama assim se expressa:

Se negro sou, ou sou bode
Pouco importa. O que isto pode?
Bodes há de toda a casta
Pois a espécie é muito vasta [...]
Há cinzentos, há rajados,
Baíos, pampas e malhados,
Bodes negros, bodes brancos [...]
Gentes pobres, nobres gentes
Em todos há meus parentes (GAMA, 2006, p. 33).

Impiedoso destacar que a assimilação direta ou indireta do escravo ao animal (ou seja, a uma forma de vida considerada inferior) constantemente foi utilizada como meio de justificação da dominação destes indivíduos. Nesse sentido, aponta Bradley:

Ela oferece a perspectiva de converter seres humanos em um estado de docilidade e obediência muda e inquestionável, estado no qual não havia virtualmente qualquer limite para as demandas de trabalho, punição e disposições que pudessem ser aplicadas a eles e no qual a habilidade dos escravos para exercer sua vontade e tomar decisões independentes podia ser completamente destruída (BRADLEY, 2020, p. 118).

¹⁷ DICIONÁRIO, s/d.

¹⁸ Cf. Ordenações Manuelinas, Livro 4, Título XVI.

Ao passo que suas identidades pessoais e sua própria natureza humana lhes são negadas, a acepção proeminente é a de que escravos e animais reiteradamente partilharam as amarguras da existência servil.

Como os escravos humanos da antiguidade, os animais permanecem condenados às amarras da invisibilidade e da objetificação, sendo garantido aos seus proprietários a sua posse e uso para finalidades estritamente econômicas, bem como o direito de fazer contratos que os tenham por objeto. Assim dispõe o art. 82, *caput*, do Código Civil Brasileiro: “Art. 82. São móveis os bens suscetíveis de movimento próprio, ou de remoção por força alheia, sem alteração da substância ou da destinação econômico-social”.

Não se busca, aqui, equiparar rigorosamente a dor humana e a dor animal em suas respectivas opressões históricas, mas sim fixar um paralelo que permita uma análise proporcional do tratamento civilizatório para com outros seres sencientes, dotados de consciência e sentimentos.

Seria falho o ato da equiparação nivelada ante o próprio pretexto civilista que rege a contemporaneidade, mas a incumbência de um tratamento digno, por meio da estabilização destes seres como sujeitos de direitos, seria a medida a se impor. Fato é, a atribuição de personalidade jurídica já sucede em relação às empresas (leia-se pessoas jurídicas), visando a manutenção de garantias destes entes inanimados.

A reformulação contínua de tradições que nunca se findam por completo visa, constantemente, justificar violações morais, físicas e emocionais protegidas pela fundação de qualquer escravatura, a tradição.

As ações que moldam costumes e os costumes que moldam ações, em todo contexto histórico, podem explicar a violência com todos os grupos vulneráveis (PEIXOTO, 1955, p. 255), mas jamais fundamentá-la.

Esta manutenção do socialmente aceitável pela repetição e por aquilo que à época se fazia admissível, quando examinada posteriormente e após evoluções crítico-morais, parecem práticas inconcebíveis e inaceitáveis, como a escravidão. Essa é a tendência cíclica.

Impiedoso, então, analisar que o conceito jurídico de pessoa, assim como em concepções sociais, nem sempre se baseou no pertencimento da espécie. Dada a inconstância da própria condição de existência humana, seria muito difícil estabelecer uma métrica que, em algum ponto, não afastaria determinadas pessoas da titularidade de direitos e deveres.

Assim, crianças, adolescentes, idosos, portadores de necessidades especiais ou indivíduos temporariamente/permanentemente incapazes são considerados sujeitos de direito,

mesmo que lhes faltem atributos integrais da racionalidade, vontade, capacidade de manifestação de vontade e da comunicação (linguagem).

Seria frustrada a tentativa de conceber um estatuto jurídico apartado para aqueles incapazes de se envolver na autoaplicação de direitos ou estágios de vulnerabilidade, como as crianças, ao tempo que isso não implica, em nada, em uma desconsideração como sujeito de direito. Pelo contrário, é justamente a vulnerabilidade da parte que reitera a necessidade e a positivação de garantias especiais em seu resguardo.

Fato é, os animais não humanos possuem faculdades emocionais e cognitivas que não são exclusivamente humanas, mas ainda assim são afastados de um reconhecimento legítimo.

Ou seja, o embasamento para que isto aconteça não repousa sobre nenhuma premissa científica, biológica ou racional que ateste uma dignidade inalcançável por aqueles que não dividem o mesmo modo de existir, mas tão somente em uma discricionariedade antropocêntrica, que precisa ser superada.

Trata-se, pois, de resgatar a animalidade humana em vez de renegá-la, para que talvez uma humanização dos animais possa ser concebida também em termos jurídicos.

Problematizar a definição do humano seria, então, repensar as gradações sobre o que socialmente se entende por vidas para proteger e vidas para abandonar. Para Giorgi:

Nas palavras de Foucault, os corpos que se “fazem viver”: onde se aplica o “fazer viver” de uma sociedade- e quais são os corpos e as vidas que se abandonam, que se reservam para a exploração, para a coisificação, ou diretamente para o abandono ou para a eliminação (de novo, para voltar a Foucault: os corpos que são “empurrados para a morte”). O animal ilumina um território-chave para pensar essas distribuições e essas contraposições na medida em que condensa a vida eliminável ou sacrificável: a cultura, quero sugerir, fez do animal um ponto de ingresso privilegiado neste campo múltiplo, heterogêneo, difuso e, sobretudo, móvel de demarcações, sempre políticas, entre as vidas vivíveis, as vidas que têm um futuro e as vidas abandonáveis, irreconhecíveis, que habitam, de distintos modos, uma temporalidade incerta (GIORGI, 2016, p. 13).

As prerrogativas históricas, materiais, conceituais e filosóficas, conceituadas como *molduras da inteligibilidade* por Butler (2014, p. 14), são as responsáveis por tornar “reconhecível uma vida como humana, como *pessoa* e como vida *vivível*, em contraposição aos corpos irreconhecíveis social e politicamente, no arco que vai do animal à não pessoa, molduras em relação às quais se traçam distinções entre corpos e classificações e hierarquias entre formas de vida”.

Aqui, a biopolítica se estabelecem como uma questionadora dos modos sob os quais tais distinções e categorizações são realizadas, nas quais, como resultante, a palavra *vida* se torna “um fato independente, objetivo e mensurável [...] praticamente separada dos seres vivos concretos e da experiência individual de singularidade” (LEMKE, 2011, p. 4-5).

Através da fórmula de Foucault sobre a emergência do biopoder,¹⁹ é possível refletir a discricionariedade de vidas socialmente concebidas como dignas de proteção e das que, direta ou indiretamente, são fadadas ao abandono. Uma vida legítima aos olhos das estruturas de poder societárias, então, parece fixar uma dicotomia que transpassa os critérios antes tomados como puramente biológicos, forçando a cultura como elemento inafastável deste crivo de pertencimentos. Nesse sentido, leciona Gabriel Giorgi:

A grande contribuição de Foucault [...], foi afastar todo pressuposto naturalista e ontologizante acerca da vida biológica ao conceber o *bios* sempre já atravessado pela história, ao mesmo tempo que iluminou a irreduzibilidade da vida à história e à política: *bios* não é nunca puramente natural ou histórico; é antes o umbral de excedência, de opacidade onde o natural não coincide consigo mesmo, com um programa ou uma essência, e onde a história se abre a devires, a linhas de fuga que desarranjam a ordem do socializado e suas construções (GIORGI, 2016, p. 18).

A oscilação metódica, que condena diferentes indivíduos ao desamparo (em variados contextos, cenários e marcos temporais), não perduraria como uma fórmula de domínio caso validasse critérios puramente biológicos para tais *rotulagens*, dado que são sobre essas oscilações e explorações que as relações de poder se estabelecem e se perpetuam. Nesse sentido, Esposito (2007, p. 52): “A vida enquanto tal não pertence nem à ordem da natureza nem à da história – não se pode ontologizar simplesmente, nem historizar por inteiro –, senão que se inscreve na margem móvel de seu cruzamento e de sua tensão”.

Considerando esta oscilação como uma resultante direta da cultura sobre a categorização de seres vivos, Giorgi entende que o animal:

Não se acomoda à distinção entre a vida digna, qualificada, reconhecível política e socialmente como “pessoa”, como indivíduo, e o “meramente” biológico, vivente, indiferenciado e irreconhecível, justamente porque está sempre já constantemente inscrito por dispositivos que alteram todo o tempo

¹⁹ Explicando a legitimação de violências voltadas a classes de vida específicas e a busca interminável pela melhoria, proteção e longevidade de outras através dos saberes científicos e entendimentos de mundo, Foucault (1984, p. 167) assegura que “o velho direito de *fazer morrer* ou *deixar viver* foi substituído pelo poder de *fazer viver* ou de *rechaçar para a morte*” no surgimento de uma faceta biológica do poder.

o umbral do puramente ecológico, ao mesmo tempo que excede os mecanismos que querem capturá-lo e reduzi-lo (GIORGI, 2016, p. 19).

Sobre tal instabilidade semântica entre indivíduos, viventes e pessoas recairia a justificativa de exploração da cultura sobre o animal, pois o que não pode ser compreendido (ou o que se escolhe não compreender) pode ser esquecível, abandonável ou explorável.

Assim, tem-se que o desprezo ou a insignificância por estes *outros* em limbo hierárquico culminam no inevitável: são vidas que podem ser eliminadas sem que se cometam homicídios; viventes, mas elimináveis; sencientes, mas descartáveis.

Agamben (2010), fazendo referência aos preceitos de Foucault, assevera que o *fazer viver* se torna um instrumento de poder e política quando se escolhem deliberadamente as vidas para se proteger e as vidas para se abandonar (*bios* e *zoé*, respectivamente)²⁰, estas últimas cujas mortes forçadas não constituiriam delito.

Interessante, assim, repensar as distribuições políticas entre vidas reconhecíveis e vidas irreconhecidas (*bios* e *zoé*), já que as pensar em uma bipartição estrita entre o humano e o animal parece não se fundamentar solidamente em uma escala de direitos ou mesmo de empatia (dado que nem todos os humanos recebem tratamentos de direitos humanos e que nem todos os animais são condenados à morte ou aos maus-tratos para entretenimento alheio).

A título de exemplo: se as fazendas industriais sacrificam milhões de animais diariamente para consumo (entre vacas, porcos, peixes, etc.), por outro lado, os animais de estimação (cães e gatos) recebem majoritariamente tratamentos de proteção, cuidado e afeto; maneiras essas que, por sua vez, não são direcionadas às pessoas em situação de vulnerabilidade (moradores de rua, a população carcerária e grupos minoritários). Percebe-se que o crivo com o qual seres humanos e animais são diferenciados sociopoliticamente é extremamente volúvel, tendencioso e constantemente influenciável por fatores externos, como a cultura. Nesse sentido:

Ali, a relação política ou politizável, sempre móvel, incerta, com essas vidas cuja morte não constitui delito traça um vetor crucial do político e do ético.

²⁰ A vida, em terminologias gregas, não era expressa através de uma única palavra como em tempos atuais. “Os dois termos dos quais os gregos se serviam eram semântica e morfológicamente distintos: *zōé*, que expressava o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos (animais, pessoas ou euses), e *bíos*, que indicava a maneira de viver própria de um indivíduo ou grupo. Na *Ética a Nicômaco* (Livro I, capítulo 5), Aristóteles distingue a vida contemplativa do filósofo, (*bíos theōrētikós*) da vida de prazer (*bíos apolaustikós*) e da vida política (*bíos politikós*). Em nenhum dos casos utiliza o termo *zōé* pelo simples fato de que para ele estes tipos de vida não eram, de modo algum, a simples vida natural, mas sim formas de vida qualificadas, modos de vida particulares. No mundo clássico, a simples vida natural é excluída do âmbito da polis e é confinada ao sentido de mera vida reprodutiva” (MERÇON, 2010, p. 88-89).

A distinção entre o fazer viver e o deixar morrer, entre a pessoa, a quase pessoa e a não pessoa define em grande medida nosso campo de experiência, ali onde a vida de nossos corpos e a vida de nossas subjetividades se expõem ao mesmo tempo que nunca coincidem de todo [...] e, ao mesmo tempo, problematiza e desafia distribuições normativas e sistematicamente violentas entre pessoa e não pessoa, elaborando epistemologias alternativas onde se impugna essa distinção que é essencial ao biopoder (GIORGI, 2016, p. 23-25).

Essa diferenciação hierarquizante se imputa como um instrumento velado de poder que, através da lei, pode assegurar o direito de alguns sobre seus corpos e os deveres de outros sobre uma submissão não compactuada.

Entende-se que, para o Direito, não somente os seres humanos podem ser pessoas (ou sujeitos de direitos), como também os seres humanos podem deixar de pessoas, embora se espere que a sociedade tenha evoluído em graus tão significativos que atrocidades como a escravidão e o extermínio de povos jamais venham a se repetir.

Assim, a questão da personalidade está profundamente enraizada em nossos discursos cotidianos e sistemas de justiça, sendo constantemente utilizada para fins de uma exclusão moral vacilante. A pluralidade de existências aponta a necessidade de resguardá-las em face de suas individualidades (e das garantias invioláveis que as acompanham, sejam humanas ou animais), e não mais da personalidade antropocêntrica conhecida.

Pois, então, de quem seria a vida que conta como vida em um âmbito jurídico?

O *sujeito humano*, resultante de um pensamento antropocentricamente estigmatizado, implica no reconhecimento de autonomias de visões de um mundo externo, no qual a subjetividade individual ganha forma através das manifestações de seu agente.

A subjetividade centralizou-se como uma categoria lógica do pensamento jurídico após um longo desenvolvimento conceitual, que possibilitou compreender o sujeito de direito como um titular independente de direitos. Desde então, este atributo estrutural dividiu os indivíduos em *sujeitos* e *objetos* de direitos, em uma espécie de polarização entre ativos e passivos (ou proprietários e propriedades) que, de modo ou outro, findou por funcionalizar as relações jurídicas e as consequências que delas são advindas no mundo fático.

Através das designações morais conseguintes da elevação do ser humano como um fim em si mesmo, a dicotomia entre pessoa e coisa tornou-se, então, mais do que puramente funcional (que exigia definições simples e racionalizáveis para a progressão de um Direito ainda incipiente): tornou-se axiológica, pois categoriza as pessoas jurídicas de acordo com uma escala de valores. Assim leciona Favre:

De acordo com essa ontologia jurídica, as pessoas jurídicas são naturais quando são humanas, e jurídicas quando societários, ou seja, quando agregam indivíduos. O resultado é uma partição paradigmática e axiológica do mundo jurídico entre pessoa e coisa; entre aqueles que contam como fins em si mesmos e entidades vínculos que estão sujeitas à propriedade: A *summa divisio*, como é conhecida nos países do Direito Civil. Essa divisão atingiu seu ápice na segunda metade do século XX século, devido à importância internacional conferida à pessoa natural pelas declarações de direitos humanos. Em poucas palavras: No cenário legal, apenas as pessoas humanas têm um papel e outras entidades permanecem coisas, mero adereços em segundo plano. No entanto, mudanças de costumes às vezes são possíveis, dependendo do julgamento de um valor legal para tanto (FAVRE, 2020, p. 303).

Assim, considerando a conveniência histórica de uma autonomia denegada, os animais habitualmente foram e são descapacitados para integrar uma relação jurídica recíproca (ou seja, como seres equiparáveis aos humanos). Favre (2020) explica que, ao negar ao animal a capacidade de integrar um contrato, a maioria das teorias contratualistas o priva também da titularidade de qualquer direito, o que, por consequência direta, impossibilita que este seja reconhecido como um sujeito de Direito.

Nessa conjunção, tudo aquilo que foge de uma polarização dignificante que caracteriza um sujeito de direitos e deveres é destinado à ala dos objetos jurídicos, automaticamente.

Assim, os países conduzidos pela *civil law* herdaram o paradigma de que as pessoas de direito (e pessoas para o direito) são aquelas reconhecidas por valores sociais (TRAHAN, 2008, s/p.), sendo este o marco divisório imponente nas relações sujeito-objeto.

Para tentar circunscrever os animais da categoria de sujeitos de Direito, duas principais vertentes de pensamento merecem destaque. A primeira preconiza que, a partir da subjetividade da pessoa humana, é possível ampliar a circunferência da comunidade legal para demais seres vivos que possuam capacidades semelhantes às humanas. Aqui, a *senciência*,²¹ a *consciência* e a *autonomia*²² podem ser citadas como características “humanizantes”, que aproximariam seus titulares de uma subjetividade jurídica.

²¹ A visão abolicionista, proposta pelo norte-americano Gary L. Francione (2008), tem, por base, uma fundamentação filosófica de uma teoria moral em defesa dos animais não humanos que é respaldada na *senciência* e na extensão de uma personalidade moral aos animais não humanos *sencientes*. O conceito de *senciência* do autor é o de uma *consciência cristalina* sobre experiências relativas à dor, ao sofrimento e às demais reações neurais relativas ao sentir. Essa característica, por si só, distinguiria os animais não humanos *sencientes* dos demais seres ineptos desta capacidade neurológica e os aproximaria irrefutavelmente do círculo moral no qual estão inseridos os seres humanos.

²² Tom Regan se utiliza da expressão “sujeito-de-uma-vida” para reiterar a relevância de uma *consciência* que, sem sua percepção, deveria ser autovalidativa para a inserção dos animais não humanos em uma moralidade assertiva para o reconhecimento de direitos. Nesse sentido, ser “sujeito-de-uma-vida” seria ser dotado de

Uma segunda vertente condiciona os animais não humanos ao status de sujeitos de direitos por métricas próprias, independentemente das escalas de merecimentos mais próximas de padrões humanistas.²³ Assim, o reconhecimento desses seres como agentes morais e jurídicos seria baseada em uma autovalidação por atributos biológicos inerentes, únicos e específicos, não submissos à legitimação do homem para que possam implicar reflexos no espaço jurídico.

As tendências expostas por Favre (2020, p. 305), apesar de apresentarem bases argumentativas substancialmente distintas, se apoiam em uma lógica comum determinada pelo paradigma do subjetivismo jurídico. Em ambas as perspectivas, a despeito do sujeito jurídico ser qualificado com base em características humanas ou não, a própria ideia de sujeito de direito (entendido como titular de direitos) aparece como uma necessidade lógica, posicionamento que também é adotado pela presente pesquisa.

As petições de *habeas corpus*, propostas em favor de animais não humanos, conseguem elucidar tal premissa. A medida de segurança foi imposta, pela primeira vez, em favor da orongotanga Sandra, em 13 de novembro de 2014, junto à justiça federal criminal da Argentina.

A *Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales* (Afada) alegou que a liberdade de Sandra havia sido deliberadamente comprometida pelo Zoológico da Cidade de Buenos Aires. Em decisão, a Câmara Federal de Cassação Penal argentina deliberou que “a partir de uma interpretação jurídica dinâmica e não estática, mister é reconhecer ao animal o caráter de sujeito de direitos, pois os sujeitos não-humanos (animais) são titulares de direitos, pelo que se impõe sua proteção no âmbito competencial correspondente”.²⁴

“crenças e desejos; memória, e uma percepção do futuro que inclui o seu próprio; uma vida emocional, bem como sensações de prazer e dor; preferências–bem-estar– interesses; a habilidade de dar início a uma dada ação em busca de seus desejos e objetivos; uma identidade psicológica para além do tempo; e um bem-estar individual no sentido de que sua vida experiencial ocorra bem ou mal para este ser, logicamente independente de sua utilidade para outros indivíduos, ou de ser alvo dos interesses de outrem” (REGAN, 2004, p. 243).

²³ O termo “imperativo diferencial” de John Rodman consegue elucidar essa autossuficiência do animal não humano, por vezes menosprezada pela comunidade humana em prol de uma soberania racional: “Todas as variações sobre o tema da virtude humana – seja ela articulada como a habilidade de pensar, falar, conhecer a justiça, escolher, conhecer e adorar Deus ou (muito mais tarde) de criar tecnologias – estão enraizadas na pressuposição formal de que, pelo menos no nível da espécie, alguém torna-se melhor ao maximizar as *differentia* espécie-específicas. Para dizê-lo de modo mais forte, as diferenças entre espécies devem ser maximizadas, e o humano mais virtuoso é aquele que de modo mais completo transcende sua natureza animal e vegetativa” (RODMAN, 1980, p. 54).

²⁴ Cámara Federal de Casación Penal, Sala II - “Orangutana Sandra s/ recurso de casación s/ hábeas corpus - Causa n° CCC 68831/2014/CFC1.

A argumentação inédita de que o caso não versava sobre um mero crime de maus-tratos, mas sim sobre a privação da liberdade que afrontava os direitos subjetivos da orangotanga, sustentou que seu cativeiro e exposição pública violavam direitos de sua titularidade. Ou seja, tratavam-se de direitos inerentes à natureza biológica e ao modo de existir do animal.

O uso do termo *pessoa*, em referência à Sandra, aparece como chave para a sustentação de direitos fundamentais que foram transgredidos: “A orangotanga Sandra é uma pessoa não humana e, por isso, sujeito de direitos e das obrigações resultantes em relação a ela por parte das pessoas humanas” (ARGENTINA, 2015).

Em novembro de 2016, o Poder Judiciário de Mendoza admitiu também o recurso de *habeas corpus* em favor da Chimpanzé Cecília, que vivenciou seus aproximados trinta anos de idade em condições precárias de isolamento no Zoológico de Mendoza. A fundamentação escolhida para o peticionamento foi semelhante ao apontado na defesa dos direitos subjetivos de Sandra:

Para caracterizar a pertinência do pedido de *habeas corpus* foram realçados dois aspectos que aludem ao delineamento humano desse instituto jurídico: de um lado, a privação ilegal de liberdade (“não cometeu delito algum”; “prisão sem processo válido e não ordenada por autoridade judiciária”); de outro, a similaridade entre chimpanzés e seres humanos, tanto em termos genéticos (“identidade de 99,4%”) quanto em suas capacidades cognitivas e socioculturais. Contudo, houve também o cuidado de ressaltar diferenças (substantivas e jurídicas) que circunscreviam o alcance do pedido: “não se pretende que chimpanzés, gorilas, orangotangos e bonobos sejam considerados como humanos, o que não são, mas sim como homínídeos”. Cecília é caracterizada como uma “pessoa não humana” cujos direitos fundamentais vinham sendo longa e duramente afrontados. Em termos concretos, tal como no caso de Sandra, pleiteava-se sua transferência para o Santuário de Grandes Primatas de Sorocaba (HC 2016:3-5) (BEVILAQUA, 2019, s/p.).

A sentença proferida pela juíza María Alejandra Maurício parecia responder questões que transcendiam a análise do caso concreto, além de quesitos que, por tempos, deixaram de ser refletidos pela comunidade jurídica em âmbito jurisprudencial: “O que faz uma “pessoa”? Ou: O que há (ou falta) nas “coisas” que as impedem de ser “pessoas”?”. Assim, decidiu:

1. I.
Acolher a ação de *habeas corpus* [...];
2. II.
Declarar a chimpanzé Cecília, atualmente alojada no zoológico da Província de Mendoza, sujeito de direito não humano;
3. III.

Disponer o traslado da chimpanzé Cecília ao Santuário de Sorocaba, localizado na República do Brasil [...] conforme acordado pelas partes (HC 2016, p. 44).

Para além de respostas puramente científicas, o Direito necessita de vinculações que não impliquem no surgimento de lacunas que desfavoreçam o que já é óbvio às lentes da biologia, o que não é uma tarefa simples ante a tecnicidade que é exigida da letra da lei.

Se a proteção de garantias individuais de Sandra e Cecília foi alcançada por medidas jurídicas criadas e direcionadas às pessoas humanas, é de se inferir que o valor de suas liberdades e autonomias foram reconhecidas em suas próprias indissociabilidades.

Dada a substancialidade da liberdade (como um direito fundamental) e os reflexos diretos ou indiretos que a concessão de um *habeas corpus* em favor de animais não humanos pode provocar, é necessário refletir se as ferramentas legislativas das quais dispõem os ordenamentos internos e externos são suficientes para proteger formas de vida conscientes que já são conhecidas.

Através de um remédio constitucional pré-existente e rotineiramente utilizado para a proteção de seres humanos, o direito de animais não humanos foi endossado e defendido. Em termos práticos, os indivíduos, que tiveram suas liberdades recuperadas, foram vislumbradas como pessoas para o Direito, mesmo que em casos considerados inéditos.

A personificação legal, então, ressoa como uma estratégia próspera para lidar com as problemáticas trazidas pela alternância dicotômica e jurídica de classificações destes seres sencientes. As possíveis maneiras de realizar essa nova sistematização serão discutidas no próximo capítulo.

2.1.1.1.1 Constitucionalismo transformador e reconhecimento

Conforme já visto, a cronologia do reconhecimento de direitos não foi marcada por mais conquistas do que violações. A constante imposição de obstáculos e a reiterada busca por diferenças, que viessem a desqualificar o outro como um ser digno de direitos, são mecanismos inegáveis da manutenção de privilégios sociais perante a história.

A dessemelhança sempre foi utilizada para objetificar pessoas, tornando-as passíveis de compra, venda e posterior descarte. Para além da retirada de garantias básicas, como a liberdade e a dignidade, a destituição da identidade selava todo o processo de liquidação do indivíduo: não possuir, não ser, não existir.

Tomando a identidade como “uma fonte de riqueza e afeições, assim como violência e terror” (SEN, 2006, p. 4), é possível compreender as razões pelas quais os campos de concentração foram tomados de vítimas propositalmente vestidas e caracterizadas de maneira extremamente semelhante. Não só o compartilhamento de uma identidade coletiva se estabeleceu como motivo de confinamento, a despersonalização do indivíduo também o retirava da redoma de pertencimento do humano (aproximando-o do objeto, do animal), para que se justificassem os atos de violência praticados em seu prejuízo.

Assim, a busca por modelos sistemáticos de justiça deve abarcar, de forma individualizada e democrática, todos aqueles que o Direito entende como pessoa, assim como os que ainda necessitam de um reconhecimento formal de atributos que já lhes são inerentes.

Para Fraser, a verdadeira justiça demanda a redistribuição e o reconhecimento dessas liberdades de forma concomitante:

O reconhecimento não pode se reduzir à distribuição, porque o status na sociedade não decorre simplesmente em função da classe. Tomemos o exemplo de um banqueiro afro-americano de Wall Street, que não consegue tomar um taxi. Neste caso, a injustiça da falta de reconhecimento tem pouco a ver com a má distribuição. [...] Reciprocamente, a distribuição não pode se reduzir ao reconhecimento, porque o acesso aos recursos não decorre simplesmente da função de status. Tomemos, como exemplo, um trabalhador industrial especializado, que fica desempregado em virtude do fechamento da fábrica em que trabalha, em vista de uma fusão corporativa especulativa. Neste caso, a injustiça da má distribuição tem pouco a ver com a falta de reconhecimento. [...] Proponho desenvolver o que chamo concepção bidimensional da justiça. Esta concepção trata da redistribuição e do reconhecimento como perspectivas e dimensões distintas da justiça. Sem reduzir uma à outra, abarca ambas em um marco mais amplo (FRASER, 2002, p. 55-56).

A conceituação de um caráter *bidimensional da justiça* elucida o elo indissociável entre a redistribuição e o reconhecimento, pois é necessário que os indivíduos sejam igualmente considerados para que sejam assistidos.

Ou seja, a reciprocidade entre problemas sociais e problemas jurídicos é um imperativo. O Direito, por si só, é incapaz de resolver as mazelas estruturais de uma sociedade, porque, enquanto algo (ou alguém) não for entendido como digno de consideração coletiva, tampouco será vislumbrado como um sujeito de garantias a serem respeitadas. Nesse sentido, Boaventura acrescenta:

Temos o direito a ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito a ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades (BOAVENTURA, 2003, p. 56).

A construção teórica de Fraser aponta para a necessidade de uma transformação social, na qual a ordem globalizada demandaria um novo meio de reivindicação política. A luta pelo reconhecimento, então, pode ser compreendida como um caminho imprescindível à justiça social, que engloba as questões de representação e de identidade.

A autora destaca que apenas através do reconhecimento seria possível resolver, gradualmente, os problemas relacionados à redistribuição, por meio de uma alternância de lutas no cenário contextualizado da globalização. Assim leciona:

O risco da substituição das lutas por redistribuição pelas lutas por reconhecimento [...]. Para neutralizar esse risco, proporei uma análise da justiça social. [...] o risco da atual centralidade da política cultural [...]. Para que este risco seja neutralizado, proponho uma concepção não identitária do reconhecimento adequada à globalização [...] o risco da globalização estar a subverter as capacidades do Estado para reparar os tipos de injustiça. A fim de neutralizar este risco, proporei uma concepção múltipla de soberania que descentre o enquadramento nacional. Em cada um dos casos, as concepções propostas assentam em potencialidades emancipatórias que estão a despontar na atual constelação (FRASER, 2002, p. 10).

Nesse enfoque, o papel bidimensional da justiça abarcaria mecanismos de confronto ao não reconhecimento, sendo o principal estabelecido como o princípio de paridade de participação:

A justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros (adultos) da sociedade interagir entre si como pares. São necessárias pelo menos duas condições para que a paridade participativa seja possível. Primeiro, deve haver uma distribuição de recursos materiais que garanta a independência e “vos” dos participantes. [...] a segunda condição requer que os padrões institucionalizados de valor cultural expressem igual respeito por todos os participantes e garantam iguais oportunidades para alcançar a consideração social (FRASER, 2002, p. 13).

Ou seja, os conceitos de reconhecimento e de participação estão intimamente interligados, uma vez que apenas através do primeiro seria possível que o segundo viesse a se concretizar, em termos de participação sócio-política. Primordialmente, deve-se reconhecer e validar a existência e a identidade de um indivíduo, para que então se condicione seu envolvimento como sujeito de direitos e deveres.

Quando a paridade de participação é inexistente, o indivíduo está fadado ao que a autora chama de *reificação cultural*, já que a pré-existência de uma política padronizada de reconhecimento perpetua as diretrizes de identidade de grupos privilegiados (e de cultura dominante) pelo sistema:

O modelo reifica a cultura. Ignorando as interações transculturais, ele trata as culturas como profundamente definidas, separadas e não interativas, como se fosse óbvio onde uma termina e outra começa. Como resultado, ele tende a promover o separatismo e a enclausurar os grupos ao invés de fomentar interações entre eles (FRASER, 2007, p. 107).

Partindo desta compreensão, Fraser aponta para o reconhecimento enquanto um meio de expressão de status, o que permitiria analisar os moldes institucionalizados de valoração cultural e seus efeitos sobre os atuantes de uma sociedade, em uma métrica de pertencimentos.

Mas o que seria, exatamente, reconhecer o outro?

O reconhecimento teorizado por Honneth impõe-se como um meio essencial de autorrealização individual que permitiria, por conseguinte, a solidificação de uma justiça social cada vez mais fidedigna. Seus pensamentos partem, inicialmente, da filosofia hegeliana, na qual a eticidade conduz as relações interpessoais para além das interferências do poder estatal ou de convicções morais (NETO, 2011, p. 140).

Para Hegel, a partir de seus escritos em Jena, a existência do indivíduo perduraria sobre um constante processo de evolução e sobre a busca por reconhecimento.²⁵ O conceito de um espírito absoluto, então, ensejaria as etapas de assimilação, aceitação, negação e luta como inerentes do ser-si-mesmo neste processo reivindicatório de existência.

Nesta perspectiva, em que pese o sentido tradicional do espírito subjetivo encontre respaldo nas vertentes do intelecto e da razão,²⁶ ou em variadas premissas ideológicas da filosofia clássica, para Hegel, este enquanto manifestação da ideia pode adquirir um significado mais extensivo. Aqui, as essencialidades do espírito constituem as etapas simultâneas do pensar em seu início e fim, sendo esta essência o que se denomina de liberdade do espírito. Não se versa sobre um ser estático, mas sim sobre a personificação da negação sobre quaisquer fatores externos que ameacem o desconstituir.

²⁵ “Ser-si-mesmo no ser-outro”.

²⁶ À título de exemplo, Gottfried Wilhelm Leibniz conceitua Geist como o “conhecimento das verdades necessárias e eternas que nos distingue dos simples animais e nos faz ter acesso a razão e as ciências, elevando-nos ao conhecimento de nós mesmos e de Deus. É isso que se chama em nós alma racional ou espírito”.

A partir da noção dos reflexos que o arbítrio sobre a própria liberdade pode ensejar, Hegel descreve a relação entre o direito e o espírito da seguinte forma:

O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido com uma segunda natureza a partir de si mesmo (HEGEL, 1997, p. 12).

Retroagindo a Sócrates, a caracterização do espírito seria, então, conhecer-se a si próprio e ser objeto de si mesmo, residindo, neste ponto, as prerrogativas de liberdade do indivíduo humano. Em contramão, aos animais, instrumentalizados para as satisfações de objetivos cíveis e renegados de uma existência de si para si, a imperativa da submissão é a resultante inequívoca.

Isto porque o espírito que não se entende livre se conforma com a escravidão, sem que se conteste o dever de servir por não saber que esta condição lhe é imprópria. A discrepância entre a existência humana e a animal justificaria, então, a constante de que apenas o homem tem conhecimento de si mesmo através do pensamento, já que sua realidade e sua idealidade são correlatas.

O dom de condicionar pensamentos e estabelecer-se como o agente de sua própria história permitiria ao homem a primazia de sua racionalidade, contrariamente aos animais em que os instintos predominam, controláveis tão somente através da dor e do medo.

Atendo-se à linha de raciocínio estabelecida, tem-se que, para Schopenhauer, mesmo o último e o mais ínfimo integrante da comunidade animal possui consciência do seu eu, do seu mundo e do não eu; logo, para isso atestar bastaria que entrássemos na jaula de um tigre para experienciar a distinção que o animal faz entre o “eu” e o “não-eu” (GODILHO, 2006, p. 54).

Assim disserta Schopenhauer:

A motivação moral por mim estabelecida confirma-se, além disso, como genuína pelo fato de que ela toma sob a sua proteção também os animais, que são tão irresponsavelmente malcuidados nos outros sistemas morais europeus. A suposta ausência de direito dos animais, a ilusão de que nossas ações em relação a eles sejam sem significação moral, que não há qualquer direito em relação aos animais, é diretamente uma crueza e uma barbárie revoltantes do Ocidente, cuja fonte está no judaísmo. Na filosofia, ela repousa sobre a total diferença, admitida a despeito de toda evidência, entre o homem e o animal, que foi, como se sabe, expressa o mais decidida e vivamente por Cartesius (Descartes) como uma consequência necessária dos seus erros. Como aliás, a filosofia cartesiana leibniz-wolfiana construiu a psicologia racional a partir de conceitos abstratos e construiu uma “anima

rationalis” imortal, opôs, então, evidentemente, aos reclamos naturais do mundo animal este privilégio exclusivo e esta patente de imortalidade da espécie humana, e a natureza protestou silenciosamente, como em todas as ocasiões semelhantes (SCHOPENHAUER, 1995, p. 167).

Em soma, considerando que as vítimas dos processos de escravidão que permeiam a história da humanidade são extremamente voláteis, isso é, mudam constantemente em relação ao tempo, espaço e objetivos de seus agentes opressores, não seria a ausência de liberdade um elemento ilegítimo para justificar a *coisificação* do outro? Considerando, ainda, que essa liberdade não lhe é ausente por características inerentes ou fatores puramente biológicos, mas sim por pactos sociais das quais não se fizera parte, a agravante não soa inequívoca?

Ainda, a inconstância entre os grupos minoritários fadados à servidão diante do contexto social em que se inseriam (negros, indígenas, mulheres e judeus) não elucidaria justamente o quão arbitrário o utilitarismo do pensamento é capaz de ser?

Fato é, todos estes indivíduos marginalizados não adquiriam uma racionalidade dignificadora no momento em que suas alforrias foram assinadas, pois sempre a possuíram. Apenas mudaram-se as vontades dos agentes percussores de determinada relação de domínio, em que o elo mais fraco era despersonalizado para que, então, seu sofrimento fosse justificável.

Impiedoso destacar a importância das reivindicações sociais para que os desdobramentos fáticos se tornassem cada vez mais empáticos e inclusivos durante a evolução global tanto como são agora.

Se antes a pessoa negra não encontrava lugar para pertencimento em sociedades escravagistas, atualmente o entrave por um respeito existencial é liderado por outros grupos de minorias, mesmo que a luta por reconhecimento do primeiro grupo ainda esteja longe de findar-se por completo. Os reflexos da violência sucedem em cicatrizes sociais difíceis de se apagar.

Reconhecimento, aqui, não implica nada além de seu sentido etimológico: assentir a vivência alheia e posteriormente consigná-la como digna de proteção.

Muito embora os avanços ideológicos e científicos do século XXI, os moldes da validação social permanecem demasiadamente rígidos em comparação à pluralidade de existências que necessitam gerir. Honneth (2003, p. 207) explica que esta é a luta permanente para diversos grupos que procuram ratificar o valor das capacidades associadas à sua forma de vida.

Nessa acepção, se o direito à voz e ao protesto (já existentes em disposições gerais) por reiteradas vezes são deslegitimados pelo *status quo*, a ausência de direitos – e o

reconhecimento – aos que nem ao menos possuem voz pode introduzir a gravidade dos desdobramentos instituídos por uma exploração que não precisa se explicar ou se escusar.

O agir societário se desenvolve como meio de canalização de padrões e de vontades que, uma vez institucionalizados, deturpam o condão inaceitável de práticas violentas de domínio sobre o outro. Nada parece elucidar tão cristalinamente o condão cíclico da história da espécie humana.

A mecanização da violência contra determinados grupos minoritários nunca se finda porque a forma com a qual o diferente é recepcionado pelas estruturas jurídico-sociais não é suficiente.

Se os clamores de baixo alcance são dificilmente atendidos, clamores sem voz sequer são escutados. Por conseguinte, o reconhecimento de uma ética extensiva que possibilite direitos aos animais se apresenta como um desdobramento indissociável às demais lutas históricas contra injustiças, as quais, ao seu tempo, também eram legitimadas pelas lentes moralistas do certo e do errado.

Os animais permanecem aprisionados em um universo de não existência e de serventia, diante de uma facticidade jurídico-social que se solidificou, gradualmente, em face de uma violência discriminatória: “Toda classificação implica uma violência simbólica marcada pela vontade de inserir o múltiplo e o disperso dentro de uma ordem desenhada para apreendê-los e distribuí-los em categorias sempre mais estreitas do que aquilo que designam” (BRAVO, 2011, p. 233).

Essa hostilidade politizada não resultaria em qualquer coisa que não uma nova banalidade da violência, ao ponto que não mais se questionem as ações (ou inações) que abastecem um processo interminável de sofrimento alheio. Mesmo quando dúvidas sobre a moralidade de hábitos especistas parecem inevitáveis, são de pronto afastadas pela invisibilidade de vítimas que, uma vez *irracionais*, seriam indignas de uma compaixão humana.

As grades de zoológicos, os tanques de parques aquáticos e as cercas de fazendas industriais cerceiam liberdades ao imputar a concretização de um não merecimento que é, antes de tudo, meramente ideológico. Por conseguinte, tomar-se-á o animal como um sujeito passível de reconhecimento na sociedade civil para as análises que irão se suceder.

Retornando ao papel bidimensional da justiça de Fraser, entende-se que o modelo de Estado que hoje regula as interações sociais, jurídicas e políticas não é mais suficiente (se um dia o foi) para resguardar todas as identidades que anteriormente pendiam de reconhecimento e, logo, de participação. Nesse sentido, Pinto:

Se o Estado, tal qual está proposto, é o responsável por grande parte das injustiças, este mesmo Estado só pode ser o executor das tarefas a ele atribuídas por Fraser, se for transformado em agente de políticas socialmente justas. [...]. É no embate entre o sistema e seus elementos exteriores que se poderá reconstruir o Estado (PINTO, 2008, p. 50).

Considerando a Constituição como um mecanismo de limitação do exercício de poder do Estado, seria necessário reexaminá-la sob as novas demandas da contemporaneidade, ou mesmo priorizar interpretações direcionadas a uma participação democrática extensiva, através do constitucionalismo transformador.

Observado como um marco na transição de regimes autoritários para democracias igualitárias, como o exemplo da sul-africana e de países da América Latina,²⁷ o constitucionalismo transformador ressalta a potencialidade revolucionária do Direito ao reedificar bases sistêmicas da violência, da desigualdade e da discriminação, através da reinterpretção de comandos constitucionais já existentes. Nesse sentido:

O constitucionalismo transformador corresponde, segundo Klare (1998, p. 150), a um projeto de implementação constitucional de longa duração dirigido à mudança das estruturas sociais e políticas para a promoção de igualdade, respeito aos direitos humanos fundamentais e democracia participativa. Ele não abre mão das ferramentas institucionais do Estado de Direito e está materialmente comprometido com a promoção de inclusão – precisamente para alavancar a transformação/superação das barreiras que outrora construíram uma sociedade excludente. Todavia, a fórmula mais tradicional da separação dos poderes própria das Constituições liberais precisaria de uma nova leitura – mais ativista (e para Klare mais politizada) da jurisdição constitucional (KLARE, 1998). Esse constitucionalismo traz em si uma leitura prospectiva dos comandos constitucionais, determinando que o desenho constitucional (os direitos e garantias processuais, a estruturação e definição das competências dos poderes estatais) esteja pautado pela realização de um ideal transformador (OLSEN; KOZICKI, 2021, p. 93).

²⁷ Na África do Sul, o constitucionalismo transformador ganha espaço a partir da Constituição de 1996, em que a realidade política e as cicatrizes de uma sociedade, recém-advinda do regime do *apartheid*, buscavam fortemente uma transição à democracia por meio de um pluralismo jurídico, em detrimento às concepções autoritárias até então vigentes. Também vislumbrado como uma vertente crescente de propagações jurídicas igualitárias na América Latina, o chamado “*Ius Constitutionale Commune en América Latina (ICCAL)*” se refere ao enfoque regional do constitucionalismo transformador, ante a conexão de fenômenos, governos e acontecimentos históricos similares na cronologia política dos países latinos. Por conseguinte, o Direito possui a responsabilidade de enfrentar as deficiências sistêmicas e estruturais deixados por governanças exploratórias e eurocêntricas, uma vez que as estruturas que causaram os problemas socioambientais na América Latinas foram, em um primeiro momento, firmadas pelo próprio Direito (BOGDANDY, 2015, p. 7).

Para além de uma estrutura institucional guardiã de garantias fundamentais e de distribuição do poder político, o constitucionalismo possui um amplo leque de influências sobre as relações de poder. Assim, compreendê-lo em todas as suas potencialidades é muito mais do que assimilar disposições jurídicas.

Um constitucionalismo transformador, então, seria aquele capaz de assegurar uma igualdade substantiva, em soma à participação significativa de cada indivíduo na tomada de decisões que irão direta ou indiretamente afetar sua vida.

Trata-se de um meio de distribuição de poder (em antagonismo aos ideais centralizadores e arbitrários), que abre espaço para uma participação de vozes marginalizadas em deliberações de justiça social.

Em uma abordagem mais ambientalista em comparação à Constituição de 1967 e anteriores, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 é resultante de uma era de maior conscientização ecológica e de uma sociedade recém-saída de uma ditadura limitadora (com a conseqüente privação de liberdades e garantias fundamentais).

Ao dedicar um capítulo próprio à matéria ambiental, a CRFB/88 elencou o meio-ambiente a um bem jurídico autônomo, estabelecendo uma responsabilidade administrativa, civil e especialmente penal aos que lhe infligissem danos.

Não obstante, considerando o especismo como um problema estrutural, é necessário examinar a (in)suficiência das disposições constitucionais no resguardo de seus reflexos mais impiedosos em relação aos animais não humanos, como os maus tratos.

Neste enfoque, não necessariamente eventuais reformas legislativas necessitariam ocorrer para que melhorias e mudanças fáticas se concretizassem. Sob o prisma do constitucionalismo transformador, a reinterpretção de normas constitucionais já existentes pode apontar caminhos para a proteção efetiva dos seres sencientes. Este instrumento “projeta, portanto, uma boa dose de ativismo judicial no sentido de que a interpretação das normas constitucionais fundamente a realização de valores inclusivos” (OLSEN; KOZICKI, 2021, p. 95).

Trata-se, pois, de conferir um papel reestruturante às cortes constitucionais, as quais, através de uma interpretação extensiva de princípios ou normas contidas na Carta Magna, podem superar as barreiras institucionais e estruturais perpetuante da exploração animal.

A seguir, por meio de casos selecionados da jurisprudência do STF se demonstrará a possibilidade de se justificar, a partir da ordem constitucional brasileira, a aplicação transformadora de normas constitucionais e infraconstitucionais relativas aos animais não humanos, para o fim de lhes outorgar (e proteger) sua condição digna no contexto da vida.

CAPÍTULO 3.

OS LIMITES DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS HUMANOS NO CONTEXTO DA INTEGRIDADE DA VIDA NÃO HUMANA.

O Estado Constitucional Ecológico, abarcado pela onda emergente do novo constitucionalismo, coloca em embate os estigmas do antropocentrismo jurídico até então solidificado. Sobre essa premissa, o direito ambiental, como hoje é entendido (em uma supervalorização de prioridades humanas), passa a ser contraposto à necessidade de um direito que visualize o ser humano como um dos integrantes de um contexto sistêmico, e não o único.

O direito ecológico, então, se apresenta como a resultante de um cenário de pluralidades ecossistêmicas que não podem mais viver à margem do direito moderno. Essa superação inevitável de entendimentos, que não são mais capazes de lidar com os problemas sociais e jurídicos (se um dia o foram), abre o espaço para reformulações, discussões e readaptações de doutrinas já sedimentadas. Para Morin:

É, antes de tudo, em nível de estereótipos que o exame crítico e a livre discussão exercem a sua ação corrosiva; quando a dialógica se aprofunda, a corrosão atinge as doutrinas. Ao aprofundar-se e intensificar-se ainda mais, a problematização atinge o próprio núcleo das doutrinas e pode mesmo terminar por questionar o poder oculto e supremo dos paradigmas (MORIN, 2008, p. 36).

A possibilidade de criação de uma alteridade constitucional, em que a natureza e os animais possam ser considerados sujeitos de direitos, revela por si a concretude de interpretações, modificações e entendimentos jurisprudenciais que venham a incluir demais formas de existência em pautas de relevância. Como leciona Tribe (2009, p. 101), se o Direito é capaz de outorgar a certas entidades fictícias (como a pessoa jurídica) o status de sujeito de direitos, a mesma lógica pode ser estendida aos demais seres vivos (2009, p. 101).

O enquadramento dado pelo Código Civil Brasileiro aos animais não humanos permite equipará-los aos bens móveis, de modo a garantir aos proprietários sua posse e uso para finalidades econômicas ou que considerarem convenientes.

Embora não haja previsão literal em relação a estes seres vivos, ao art. 82 do Código Civil é reservada a incumbência de uma mínima previsão: “São móveis os bens suscetíveis de movimento próprio, ou de remoção por força alheia, sem alteração da substância ou da

destinação econômico-social”. Estabelece-se, em suma, o direito de fazer contratos que os tenham por objeto.

Em contramão, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 estabeleceu, em seu art. 225, § 1º, VII, a inviolabilidade da proteção da fauna pelo Poder Público e pela coletividade.

Diante de uma leitura atenta ao texto do dispositivo, é possível aferir que a própria Carta Magna reconhece a senciência animal, ante a impossibilidade fática de submeter objetos inanimados à crueldade em qualquer realidade palpável.

Por este ângulo, o art. 82 do Código Civil Brasileiro de 2002 não estaria em consonância com o posicionamento tácito da desassociação entre os animais não humanos e objetos de propriedade.

Ao conceber-se o STF como órgão guardião da Constituição, impiedoso que todos os seus atos, entendimentos e interesses de agir sejam motivados pela manutenção de garantias e dispositivos do texto constituinte.

A partir desta ótica, a análise da atividade decisória do tribunal superior em casos selecionados pode viabilizar a compreensão de um potencial patamar decisório que ofereça mudanças significativas para além das previsões legislativas existentes.

Fato é, as necessidades da contemporaneidade não mais suportam um Direito limitado à ordenação como no do Estado Liberal, tampouco ao assistencialismo do *Welfare State*, vivenciando-se, em verdade, a era do Estado Democrático de Direito, “um plus normativo em relação às fases citadas, pois agora assume verdadeiro papel transformador da realidade” (STRECK, 2011, p. 67).

O contexto infere a essencialidade dos mecanismos de interpretação e aplicação do Direito na prevalência das promessas constitucionais triviais à harmonia ecossistêmica, por meio de jurisprudências que venham a questionar a soberania dos direitos humanos fundamentais, embasadas na ciência e em uma empatia que transcenda a própria espécie.

Nesse contexto, torna-se necessária a análise de situações em que a Suprema Corte brasileira debruçou-se sobre a questão: as definições de direitos fundamentais podem ser viabilizados como argumentos para justificar atos violentos e abusivos contra a vida de animais não humanos?

3.1. Abate de animais apreendidos em situação de maus-tratos

Em marco significativo, o Supremo Tribunal Federal entendeu pelo deferimento da liminar em sede da ADPF 640, proposta em oposição à interpretação habitualmente conferida por parte de órgãos judiciais e administrativos aos artigos 25, § 1º e 2º, art. 32 da Lei n.º 9.605/1998 e aos arts. 101, 102 e 103 do Decreto n.º 6.514/2008, que assentia o abate de animais apreendidos em situação de maus-tratos.

A arguição sustentada pelo autor, o Partido Republicano da Ordem Social (PROS), apontou que o sacrifício dos animais recuperados agravaria ainda mais a violação de suas respectivas integridades, já ofendidas pelo tipo penal anteriormente cometido.

O relator do caso, Ministro Gilmar Mendes, afirmou que a Constituição impõe expressamente a proteção à fauna e proíbe qualquer espécie de maus-tratos aos animais e que, de acordo com a doutrina, essa proteção abrange tanto os animais silvestres como os domésticos ou domesticados (2019, s/p).

Considerando o ato jurídico como toda ação ou conduta humana, lícita ou ilícita, que tenha por finalidade eminente alcançar, transferir, resguardar, modificar ou extinguir direitos, e que as tipificações de maus-tratos ou matança, por ordens lógicas, não podem ser praticadas em face de objetos, a categorização do ente a ser protegido passa a ser melhor elucidada.

Não se trata de uma dedução ilógica, tão pouco desarrazoada, a interpretação de que o artigo retro nivela os animais à condição de vítima de um ato jurídico ilícito tipificado, consumado por meio de uma conduta humana gravosa às suas integridades físicas e emocionais.

Assim sendo e a partir deste próprio contexto normativo, afere-se a conjuntura direcional ao enquadramento destes seres como possíveis sujeitos de direitos.

Concomitantemente, o relator do caso fez alusão aos precedentes do próprio Tribunal que justificam acolhimento dos pedidos exordiais. A ADI n.º 2514/SC, julgada procedente por unanimidade em 29 de junho de 2005, teve como objeto a Lei n.º 11.366/2000 do Estado de Santa Catarina, que visava regulamentar a prática de *briga de galo*, na qual as agressões entre os galos combatentes são fomentadas por casas clandestinas de apostas.

A ementa registrou a desconformidade abismal entre os preceitos constitucionais e a corrente submissão animal às experiências de crueldade para entretenimento humano.

Outrossim, a posterior ADI n.º 1856/RJ, que contestava a Lei n.º 2.895/1998 do Rio de Janeiro (por sua vez, disciplinava as *brigas de galo* em nível estadual), foi julgada unanimemente procedente em 26 de maio de 2011, sobre os mesmos ditames argumentativos da prevalência da vida não humana em detrimento de manifestações culturais.

Em que pese a ausência de grandes empecilhos quando da distinção literal entre as concepções de animais e de coisas, na prática, o cenário se modifica. A premissa de imposição de limitações aos direitos fundamentais dos seres humanos com base no reconhecimento de interesses não humanos contrapõe-se aos estigmas jurídico-sociais dos ideais ecológicos utilitaristas.

Esse negacionismo pode ser elucidado como uma das resultantes de convalidados impasses que padronizaram as relações jurídicas como atualmente são consolidadas.

3.1.2. Foie Gras e o transporte de cargas vivas: o peso de aspectos alimentares e comerciais

Práticas institucionais vinculadas à alimentação permeiam um meio decisório ainda mais laborioso no sopesar da autonomia da vida não humana. Isso porque as condutas sociais historicamente arquitetadas como corretas entranham-se veladamente aos hábitos e aos padrões de comportamento, os quais, embora cruéis, se acobertam na incapacidade social de lidar com as próprias incoerências morais.

A constante resistência em confrontar as adversidades éticas e principiológicas fundamenta a magnitude de decisões oriundas dos tribunais superiores que venham a romper, mesmo que parcialmente, com o *status quo* de valores dificilmente questionados.

Nesse sentido, cabe o destaque de ações judiciais pontuais. Ainda em curso, o Recurso Extraordinário (RE) 1030732, de repercussão geral reconhecida, analisa a constitucionalidade da Lei Municipal n.º 16.222/2015, da cidade de São Paulo, que proíbe a produção e comercialização de *foie gras* (patê de fígado de ganso) no comércio local.

Em primeiro piso, o Tribunal de Justiça de São Paulo inferiu que a atuação legislativa municipal deveria limitar-se aos assuntos de interesse local ou de caráter supletivo à legislação federal e estadual, não cabendo, desse modo, a proibição generalizada da comercialização de produtos de consumo.

O município de São Paulo, em recurso ao STF, fundamentou que a lei impugnada percebia o intuito principal de coibir práticas de cruéis aos animais e que o ente federativo municipal seria competente para legislar sobre a proteção do meio ambiente.

A Suprema Corte reconheceu ser admissível o Recurso Extraordinário em questão, em sede de repercussão geral (Tema 1.080), em razão da relevância de seu objeto em aspectos sociais, econômicos e jurídicos.

Muito embora o RE 1030732 se encontre pendente de julgamento ao tempo de publicação desta pesquisa,²⁸ a discussão não se limita, ou muito menos se inicia, em território brasileiro.

Em 2003, a Suprema Corte de Israel declarou a produção de *foie gras* como ato explícito de crueldade animal, tornando a sua comercialização proibida em abrangências nacionais a partir do ano de 2005 (ISRAEL, 2003).

O veredito expôs que, embora as legislações regionais concedessem compensação monetária aos proprietários cujos animais fossem feridos durante a prática, esta prerrogativa não logra qualquer afincamento intencional ao bem-estar das aves, conforme sustentado pelo Ministério da Agricultura em sede de defesa.

Aqui vale destacar dois pontos evidentes. A inconsistência urge, primordialmente, na presunção de que as violações físicas são sentidas tão somente após determinado período, de maneira ocasional e circunstancial. A assertiva técnica, em contraponto, evidencia a arcaicidade dos mecanismos utilizados para obtenção do *foie grass* em todo o seu sistema de produção. Nunes e Prada explicam que:

Na produção do *foie gras*, tem-se o hábito de introduzir um tubo de 20 a 30 cm de comprimento diretamente no esôfago da ave, pelo qual se veicula a ração gordurosa que o animal é obrigado a ingerir. [...] Essa última fase do processo de criação das aves, chamada pelos franceses de “ *finition d'engraissement*” (complementação do processo de engorda), envolve ingestão forçada (“*gavage*”) da ração gordurosa durante os últimos 12 a 15 dias de vida para patos e 15 a 18 dias para gansos. Durante essa fase, os patos são geralmente alimentados seis vezes por dia, e os gansos oito vezes. [...] Recomenda-se cuidado com a integridade do esôfago pelos riscos de lesão e morte da ave (NUNES; PRADA, 2015, s/p.).

As evidências científicas concluem pela nocividade física-mental da ingestão de alimentos forçados e do confinamento massivo imposto às chamadas aves de produção (SKIPPON, 2013, s/p.). Refuta-se, então, a premissa de que certas técnicas de exploração podem ser categorizadas como toleráveis ou mesmo indolentes, quando na realidade velam o verdadeiro teor instrumental atribuído a estes seres pelas cadeias de produção.

O segundo ponto a ser elucidado é em relação à objetificação dos animais. É cristalina a aceitação de que a medida mitigadora de danos, baseada na restituição econômica de terceiros, enfatiza o condão de propriedade destas entidades não humanas.

²⁸ Julho de 2022.

Mesmo diante das reiterações contínuas sobre a promoção de um tratamento digno, as colocações jurídico-sociais cotidianas acabam por repaginar a condição coisificada dos animais de produção, totalmente destituídos de suas autonomias e reduzidos à mero objeto de consumo.

Nesse sentido, destaca-se que esse não foi o primeiro caso envolto pela minimização da vida animal que alcançou o Supremo Tribunal Federal, mascarado pela discussão da transgressão da competência exclusiva para legislar sobre matérias específicas da União ou dos estados.

Assim, é preciso destacar que, por vezes, posicionamento do STF não é favorável à preservação da integridade de animais não humanos quando as questões de consumo, produção e exportação são propostas. Em 2018, na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 514, foi deferida a medida liminar para suspender a eficácia de dispositivo da Lei Complementar 996/2018, do Município de Santos (SP), que proibia o transporte de cargas vivas nas áreas urbanas ou de expansão urbana municipal.

A ADPF foi ajuizada pela Confederação Nacional da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA), arguindo que o dispositivo legal inviabilizava ou prejudicava a atividade de exportação da *produção pecuária* dos produtores rurais brasileiros através do Porto de Santos. Ainda, alegou-se que a referida lei contrariava a competência privativa da União para legislar sobre o regime de portos e o comércio exterior, além de violar a competência material do objeto da legislação.

Ao decidir pela suspensão da eficácia dos artigos 1º e 3º, inciso XVII da Lei Complementar 996/2018, foram analisadas as questões de competência formal e material e as potenciais transgressões que a norma oferecia à repartição de competências legislativas entre estados, municípios e a União. Nas palavras do relator do caso, o Ministro Edson Fachin:

Como se depreende, o Município, ao inviabilizar o transporte de gado vivo na área urbana e de expansão urbana de seu território, transgrediu a competência da União, que já estabeleceu, à exaustão, diretrizes para a política agropecuária, o que inclui o transporte de animais vivos e a sua fiscalização.

Sob a justificativa de criar mecanismo legislativo de proteção aos animais, o legislador municipal impôs restrição desproporcional ao direito dos empresários do agronegócio de realizarem a sua atividade.

Esta desproporcionalidade fica evidente quando se analisa o arcabouço normativo federal que norteia a matéria, tendo em vista a gama de instrumentos estabelecidos para garantir, de um lado, a qualidade dos produtos destinados ao consumo pela população e, de outro, a existência digna e a ausência de sofrimento dos animais, tanto no transporte quanto no seu abate (2018, p. 11).

Sustentando seu posicionamento, o relator argumenta que o “desenvolvimento de atividades econômicas e a proteção ao meio ambiente não são valores incompatíveis” (2019, p. 18). Embora a constatação não seja inverídica, no presente caso a fundamentação utilizada para a concessão da liminar e para o julgamento final de mérito aponta para a categorização dos animais de produção como meras mercadorias.

Isso pois uma das disposições declaradas inconstitucionais, o art. 3º, inciso XVII, dispunha sobre a proibição de transporte dos animais de forma inadequada ao seu bem-estar (como em gaiolas). Embora existam questões referentes ao conflito de competências legislativas que mereçam discussão e que ensejaram a propositura da ADPF 514, é possível vislumbrar, através de um olhar menos tecnicista do direito discutido, que a matéria discutida envolvia diretamente a integridade e a vida de seres sencientes.

Por conseguinte, enxerga-los tão somente pelo prisma de mercadorias de produção pecuária possibilita, de fato, posicionamentos judiciais que coadunem com o *status* de objetos jurídicos atribuídos e sistematicamente reforçados.

Considerando, ainda, a imensa demanda das cadeias de produção, a descartabilidade destes seres sencientes é projetada no despreço humano por suas integridades físicas e emocionais, e como ainda é maximizada quando interesses econômicos permeiam a discussão jurídica.

É imperativo destacar nesse contexto, como as práticas exploratórias de espécies consideradas inferiores necessitam dispor de um cunho técnico radicalmente cruel para que se conte com a empatia generalizada da sociedade civil e para que o debate consiga alcançar gradualmente os tribunais superiores.

3.1.3 A farra do boi, a briga de galos e a vaquejada no embate ao acesso à cultura

O Recurso Extraordinário 153.531, oriundo do estado de Santa Catarina, alcançou o STF para discutir a constitucionalidade da *tradição* realizada por parte de seus conterrâneos, a chamada farra do boi.

A descrição minuciosa da prática, que possui requintes de crueldade alarmantes, foi alvo de abstenção de leitura por parte do Ministro Francisco Rezek, relator do caso:

Em que consiste essa prática, o país todo sabe. Poupei o Tribunal, como é de meu feitio, de ler determinadas peças do processo em nome dessa notoriedade. Há coisas repulsivas aqui, narradas por pessoas da sociedade catarinense, por sacerdotes de Santa Catarina e por instituições

comprometidas com o primado da Constituição no que se refere à proibição da crueldade para com os animais. [...]

As duas tentações que podem rondar o julgador e que devem ser repelidas para um correto exame da controvérsia são, primeiro, a consideração metajurídica das prioridades: por que, num país de dramas sociais tão pungentes, há pessoas preocupando-se com a integridade física ou com a sensibilidade dos animais?

Com a negligência do no que se refere à sensibilidade dos animais, anda-se meio caminho até a indiferença e quanto se faça a seres humanos. Essas duas formas de desídia são irmãs e quase sempre se reúnem, escalonadamente. Não nos é dado o direito de tentar ridicularizar o pedido (BRASIL, 1988, p. 10).

O Poder Público de Santa Catarina alegou, em sede de defesa, que se tratava de um exercício cultural regional, constitucionalmente protegido ao *status* de direito fundamental. O embasamento contestatório recaiu, especialmente, sobre o artigo 215, caput e § 1º, da Constituição Federal.

Muito embora a proteção das manifestações culturais populares seja, de fato, constitucionalizada, é preciso ressaltar que, quando sopesado à crueldade animal resultante de sua prática, o conflito constitucional em relação ao art. 225 é apenas aparente. Inexistindo hierarquia entre ambas as normas, deverá preponderar o resguardo da vida e bem-estar dos seres vivos no contexto inseridos. Assim decidiu o Supremo Tribunal Federal:

COSTUME - MANIFESTAÇÃO CULTURAL - ESTÍMULO - RAZOABILIDADE - PRESERVAÇÃO DA FAUNA E DA FLORA - ANIMAIS - CRUELDADE. A obrigação de o Estado garantir a todos o pleno exercício de seus direitos culturais, incentivando a valorização e a difusão das manifestações, não prescinde da observância da norma do inciso VII do artigo 225 da Constituição Federal, no que veda a prática que acabe por submeter os animais à crueldade. Procedimento discrepante da norma constitucional denominado “farra do boi” (BRASIL, 1998, p. 13).

Ainda em relação ao tema, a Suprema Corte julgou a Ação Direta de Inconstitucionalidade n.º 4.983/CE, proposta pela Procuradoria Geral da República em busca da declaração de inconstitucionalidade da Lei n.º 15.299, de 08 de janeiro de 2013, que declarava a vaquejada como esporte de cunho cultural em âmbito estatal (ou seja, constitucionalmente protegida).

Novamente, o conflito entre normas constitucionais – o direito ao meio ambiente sadio e a vedação de práticas que venham a infringir sofrimento aos animais (art. 225, § 1º, inciso VII) e o direito às manifestações culturais enquanto expressão da pluralidade (art. 215) – foi discutido para análise do caso em concreto.

Merece destaque parte do voto sustentado pelo Ministro Marco Aurélio, relator do caso, que frisou em termos técnicos a crueldade inequívoca da atividade cultural debatida, bem como os argumentos indissociáveis para a apreciação do embate constitucional:

Consoante asseverado na inicial, o objetivo é a derrubada do boi pelos vaqueiros, o que fazem em arrancada, puxando-o pelo rabo. Inicialmente, o animal é enclausurado, açoitado e instigado a sair em disparada quando da abertura do portão do brete. Conduzido pela dupla de vaqueiros competidores, vem a ser agarrado pela cauda, a qual é torcida até que caia com as quatro patas para cima e, assim, fique finalmente dominado.

O autor juntou laudos técnicos que demonstram as consequências nocivas à saúde dos bovinos decorrentes da tração forçada no rabo, seguida da derrubada, tais como fraturas nas patas, ruptura de ligamentos e de vasos sanguíneos, traumatismos e deslocamento da articulação do rabo ou até o arrancamento deste, resultando no comprometimento da medula espinhal e dos nervos espinhais, dores físicas e sofrimento mental. Apresentou estudos no sentido de também sofrerem lesões e danos irreparáveis os cavalos utilizados na atividade: tendinite, tenossinovite, exostose, miopatias focal e por esforço, fraturas e osteoartrite társica. Ante os dados empíricos evidenciados pelas pesquisas, tem-se como indiscutível o tratamento cruel dispensado às espécies animais envolvidas. O ato repentino e violento de tracionar o boi pelo rabo, assim como a verdadeira tortura prévia – inclusive por meio de estocadas de choques elétricos – à qual é submetido o animal, para que saia do estado de mansidão e dispare em fuga a fim de viabilizar a perseguição, consubstanciam atuação a implicar descompasso com o que preconizado no artigo 225, § 1º, inciso VII, da Carta da República.

O argumento em defesa da constitucionalidade da norma, no sentido de a disciplina da prática permitir seja realizada sem ameaça à saúde dos animais, não subsiste. Tendo em vista a forma como desenvolvida, a intolerável crueldade com os bovinos mostra-se inerente à vaquejada. A atividade de perseguir animal que está em movimento, em alta velocidade, puxá-lo pelo rabo e derrubá-lo, sem os quais não mereceria o rótulo de vaquejada, configura maus-tratos. Inexiste a mínima possibilidade de o boi não sofrer violência física e mental quando submetido a esse tratamento.

A par de questões morais relacionadas ao entretenimento às custas do sofrimento dos animais, bem mais sérias se comparadas às que envolvem experiências científicas e médicas, a crueldade intrínseca à vaquejada não permite a prevalência do valor cultural como resultado desejado pelo sistema de direitos fundamentais da Carta de 1988. O sentido da expressão “crueldade” constante da parte final do inciso VII do § 1º do artigo 225 do Diploma Maior alcança, sem sombra de dúvida, a tortura e os maus-tratos infringidos aos bovinos durante a prática impugnada, revelando-se intolerável, a mais não poder, a conduta humana autorizada pela norma estadual atacada. No âmbito de composição dos interesses fundamentais envolvidos neste processo, há de sobressair a pretensão de proteção ao meio ambiente (BRASIL, 2016, p. 5-6).

O posicionamento final do tribunal, em 02 de junho de 2016, foi pela procedência da ação e a subsequente declaração de inconstitucionalidade da Lei n.º 15.299 do estado do

Ceará. Nada obstante, posteriormente e no mesmo ano, o Senado Federal aprovou a Proposta de Emenda Constitucional n.º 50/2016, a chamada *PEC da vaquejada*.

Após aprovação, a PEC n.º 50/016 deu origem à Emenda Constitucional n.º 96 de 2017, que adicionou ao art. 225 da Constituição um novo parágrafo, qual seja:

§ 7º Para fins do disposto na parte final do inciso VII do § 1º deste artigo, não se consideram cruéis as práticas desportivas que utilizem animais, desde que sejam manifestações culturais, conforme o § 1º do art. 215 desta Constituição Federal, registradas como bem de natureza imaterial integrante do patrimônio cultural brasileiro, devendo ser regulamentadas por lei específica que assegure o bem-estar dos animais envolvidos (Incluído pela Emenda Constitucional n.º 96, de 2017) (BRASIL, 1988).

Dessa forma, a manobra jurídica instrumentalizada pelo aditamento permitiu, em frias letras, a realização de práticas desportivas culturais com a utilização de animais sem que fossem consideradas cruéis (em total contrariedade do inciso VII do mesmo dispositivo), aproximadamente um ano após o STF entender como inconstitucional a regulamentação do referido *exercício cultural*.

Fato é, as condições de execução e de regulamentação da vaquejada não passaram a dispor de um condão inofensivo tão somente diante de sua caracterização literal como exercício cultural. A discricionariedade estrutural de um país politizado por bancadas ruralistas elucida, com exatidão, a recusa coletiva por medidas que venham a reconhecer direitos de outros que não de si mesmos.

Os preceitos entranhados ao utilitarismo reforçam a cegueira abismal com a qual mesmo ponderações simples, em que o interesse animal é substancial e o humano substituível, acabam pela prevalência do elo dominante. No caso do uso de animais para entretenimento, a proeminência de práticas justificadas como culturais aponta que a sua visibilidade como sujeito de direitos é diretamente proporcional à margem de sacrifícios que a sociedade está a fazer em detrimento de seus próprios interesses.

Ao momento de finalização dessa pesquisa, a Emenda Constitucional n.º 96 de 2017 permanece válida, embora seja alvo da Ação Direta de Inconstitucionalidade n.º 5.772 (proposta pela Procuradoria-Geral da República) e da Ação Direta de Inconstitucionalidade n.º 5.728 (proposta pelo Fórum Nacional de Proteção e Defesa Animal).

3.1.4. Sacrifício de animais em rituais de religiões de matriz africana

Não obstante os avanços de precedentes e a consolidação gradual de precedentes positivos em relação à matéria, o recente caso de embate entre os direitos humanos fundamentais e o direito à vida e ao bem-estar animal dispôs um posicionamento controverso sustentado pelo STF.

Trata-se do Recurso Extraordinário (RE) 494601, interposto em face do acórdão que julgou improcedente a Ação Direta de Inconstitucionalidade ajuizada pelo Ministério Público do Rio Grande do Sul em face do parágrafo único do art. 2º da Lei n.º 11.915/2003 (Código Estadual de Proteção aos Animais), acrescentado pela Lei n.º 12.131/2004.

O condão processual pretendia atestar, primordialmente, o vício de constitucionalidade formal da referida lei estadual, que autoriza o sacrifício de animais em rituais de religiões de matriz africana. Isso porque as competências legislativas privativas da União não permitiriam a criação de nova excludente de ilicitude por meio de delegações estaduais, ao passo que a lei contestada afastaria a incidência de tipo penal sobre o abate de animais para fins religiosos, em inconsistência com a legislação federal.

A despeito das incidências argumentativas exordiais contarem com justificativas formais, as discussões materiais resultantes e que fundamentaram o rumo do julgamento revelam a necessidade proeminente de uma análise mais subjetiva.

O código estadual de proteção aos animais do Rio Grande do Sul, instituído pela Lei n.º 11.915, de 21 de maio de 2003, dispõe acerca do resguardo da fauna e a promoção da harmonia com o desenvolvimento econômico da região. Estabeleceu, no art. 2º, a vedação parcial do sacrifício de animais, inexistindo ressalva quanto a práticas religiosas.

Foi editada, então, a Lei local n.º 12.131/2004, que acrescentou ao artigo 2º do código estadual aludido o seguinte parágrafo único: “Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana (Incluído pela Lei n.º 12.131/04)”. Esta alteração foi objeto da Ação Direta de Inconstitucionalidade.

Em sede recursal, por unanimidade de votos, o tribunal entendeu pela validade da Lei estadual n.º 12.131/2004 e pela conseqüente constitucionalidade de disposições que venham a permitir o sacrifício de animais em ritos religiosos.

O posicionamento do mérito divide apontamentos. Em seu voto, o ministro Luís Roberto Barroso afirmou que “segundo a crença, somente quando a vida animal é extinta sem sofrimento se estabelece a comunicação entre os mundos sagrado e temporal”, de modo que a

tradição das religiões de matriz africana não admitam qualquer tipo de crueldade com o animal e são utilizadas técnicas para que sua morte seja rápida e indolor (2019, p.5).

Aqui, tem-se novamente a estigmatização do sofrimento alheio, repousada na falácia de um sentir mecanizado, que depende da anuência humana para ser considerado. A negação em assumir a responsabilidade por qualquer tipo de ação danosa que conteste a moralidade civil é prontamente autojustificada pela desindividualização do animal.

O procedimento velado do distanciamento reforça esta relativização da crueldade, uma vez que a mínima ofensa à liberdade e à integridade do indivíduo não seriam de tal forma assentidas. Dessa forma, a dissociação entre ser humano e animal favorece a invisibilidade contínua de um sofrimento que não deixa de existir simplesmente por ser ignorado.

Insta salientar o caráter prevalente da liberdade religiosa em todos os posicionamentos ministrados. Alegou-se, no recurso extraordinário, que, ao reservar aos cultos das religiões de matriz africana o excludente de ilicitude de determinado tipo penal, a legislação impugnada concebeu privilégio de viés não isonômico, contraposto ao caráter laico do Estado brasileiro.

Sendo a liberdade religiosa um direito fundamental protegido de forma ampla pela Constituição Federal de 1988, arts. 5º, VI, VII, e VIII, aqui compreendida a consciência e os seus meios de manifestação, a Ministra Rosa Weber sustentou que a menção estadual específica às religiões de matriz africana não apresenta vícios de constitucionalidade.

Isso porque estes cultos seriam rotineiramente estereotipados e carregados de preconceitos estruturais de uma sociedade que ainda carrega consigo as heranças escravocratas. Portanto, a destinação dos recursos legais de amparo e proteção às religiões minoritárias e historicamente descreditadas seria a medida a melhor se impor à manutenção da isonomia religiosa, ao contrário do alegado pelo reclamante.

Urge o ponto crítico pretendido. Ante os casos em comento é notório que a ponderação ideal na colisão de direitos fundamentais deveria surgir através de uma proporcionalidade verossímil, e não de uma retórica parcial e que exista tão somente para justificar as escolhas pessoais de seus julgadores (MORAIS; ZOLET, 2016, p. 127-136).

Ocorre que, ocasionalmente, as garantias do pleno exercício de manifestações religiosas e culturais transgridem fortemente a efetividade jurídica da proteção ao meio ambiente e dos seres sencientes.

Da ponderação destes ditames constitucionais paralelos decorrerá um elo intermediário tangível, para que então se profiram determinações em uma conjuntura o mais próxima possível do conceito de justiça. Ainda assim, o problema reside em deixas muito

mais complexas e pragmáticas, quando se questionam os atributos inerentes aos destinatários desta justiça.

Apesar dos avanços trazidos pela Constituição Federal de 1988 e a elevação do meio ambiente²⁹ sadio à condição de direito fundamental, a natureza e os seus integrantes ainda são tutelados inadequadamente no âmbito da aplicação das regras constitucionais. Nesse sentido, a Carta Magna, embora tenha representado notório avanço ambiental à época de sua edição, atualmente não é capaz de satisfazer de forma consciente, na atividade de sua aplicação, os embates jurídicos que envolvam interesses de animais não humanos em cunhos mais biocêntricos.

Nesse contexto, ao se observar de forma dialógica o movimento do novo constitucionalismo latino-americano, a partir da aplicação de diretrizes decisórias que reconheçam animais não humanos como sujeitos merecedores de direitos, o Poder Judiciário tende exercer uma função de relevante protagonismo, exercendo progressivamente uma reinterpretação de preceitos já existentes em atenção aos problemas que independem de uma aceitação coletiva para existir.

Além de novas definições e entendimentos que podem ser alcançados e difundidos através da jurisprudência, a mutação constitucional também é capaz de ensejar a reapreciação de concepções jurídicas já sedimentadas. Nas palavras de Sarmento:

A mutação constitucional consiste em um processo informal de mudança da Constituição, que ocorre quando surgem modificações significativas nos valores sociais ou no quadro empírico subjacente ao texto constitucional, que provocam a necessidade de adoção de uma nova leitura da Constituição ou de algum de seus dispositivos (SARMENTO, 2013, p. 339).

Por esse caminho, uma das alternativas plausíveis seria a complementação do termo *todos*, encontrado no *caput* do art. 225 da Carta Magna, para adicionar os animais sencientes no direcionamento do direito fundamental disposto.³⁰ Não obstante a terminologia existente já seja capaz de originar uma interpretação extensiva por parte do aplicador de Direito com pouco esforço, a reformulação técnica poderia conferir maior poder de decisão e transformação ao julgador.

²⁹ Expressão utilizada pela Constituição Federal de 1988, que comunica o ideal antropocêntrico de que tudo aquilo que circunda a humanidade é meio, e não fim.

³⁰ Nesse caso, ter-se-ia, em livre escrita: “Art. 225. Todos os seres humanos e animais sencientes têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”.

Em termos paralelos, a mutação constitucional foi uma das ferramentas utilizadas para a consagração gradual de direitos fundamentais de pessoas negras,³¹ uma vez que a Constituição norte-americana é datada de 1787 e o regime da escravatura passou a ser abolido oficialmente no país a partir de dezembro de 1865,³² por meio da 13ª emenda à Constituição. À título de exemplo, no caso *Brown vs. Board of Education* (1954), a Suprema Corte considerou inconstitucional a política de segregação racial nas escolas públicas do país.

Os casos emblemáticos apresentados, embora nem sempre decididos em prol da proteção animal, demonstram que o Poder Judiciário, no âmbito do STF, está inclinado à ponderação de casos presentes e futuros em um viés gradualmente menos antropocêntrico, de modo a considerar um resguardo inerente à existência dos animais que não mais se baseie exclusivamente em funções preservacionistas ou utilitaristas para decidir por sua proteção.

Seja por meio de fontes formais ou informais da mudança quanto à consideração jurídica do outro, é importante entender que a atuação do STF e dos demais tribunais brasileiros exercem o considerável papel da ressignificação de minorias para o direito e que os reflexos sociais do que se é decidido são muito mais profundos, duradouros e reativos do que o pensado em primeiro plano.

3.2. Vulnerabilidade partilhada: Os conflitos éticos por trás de uma pandemia no Supremo Tribunal de Islamabad

Embora se tenha limitado a identificar casos paradigmáticos na jurisprudência do STF para o efeito desta pesquisa, esta seção ilustra, por meio de decisão proferida pelo Supremo Tribunal de Islamabad, o argumento de maior relevância que, mediante sua consideração em uma abordagem dialógica pelo STF, permitia consolidar o significado transformador que se pretende atribuir ao artigo 225, integrando-se as comunidades morais humana e não humana: o argumento da vulnerabilidade partilhada.

Desde o surgimento da COVID-19, entre dezembro de 2019 e janeiro de 2020, na China, a contaminação do vírus se espalhou agressiva e gradualmente por todo o mundo.

³¹ Considerando todo o contexto social à época, é importante frisar que as primeiras oportunidades decisórias dentro do âmbito jurídico refletiam a discriminação extrema vivenciada nas ruas: “Em *Dred Scou I'S. Sandford* [60 U.S. (10 How.) 3931, julgado em 1857, a Suprema Corte considerou serem inconstitucionais tanto as leis estaduais como as federais que pretendessem conferir cidadania aos negros, que eram vistos como seres inferiores e não tinham proteção constitucional” (BARROSO, 2015, p. 39).

³² A abolição da escravidão nos Estados Unidos foi decretada pelo presidente Abraham Lincoln, em 1º de janeiro de 1863, com a Lei de Emancipação dos Escravos. Todavia, visando não reforçar um caráter temporário à medida (já que sancionada durante uma Guerra Civil), a abolição foi definitivamente ratificada a partir da promulgação da 13ª Emenda Constitucional, em 1865 (FERNANDES; MORAIS, 2008, p. 136).

Sua velocidade de propagação foi diretamente proporcional à facilidade de locomoção de pessoas entre continentes, a qual, somada à falta de tratamentos específicos e a severidade em termos de obstruções pulmonares e cardíacas, fez da COVID-19 uma verdadeira ameaça de saúde pública para a humanidade.

Embora o surgimento do coronavírus tenha sido associado predominantemente ao consumo de animais contaminados,³³ indícios científicos demonstram, também, paralelos iniciais com outros vírus que surgiram por meio da agricultura industrial, como as cepas patogênicas da gripe aviária³⁴ e da gripe suína.

Ambas as doenças foram devastadoras em diferentes proporções para a comunidade humana, porém, partilham de origens similares: o confinamento de animais vivos em condições extremamente precárias e artificiais de enjaulamento em fazendas de produção.

Para além dos exemplos citados, as zoonoses acompanham a humanidade desde seus primórdios e podem ser compreendidas, em partes, pela maneira com a qual a relação interespecies foi historicamente imposta. Ao analisar o passado e o ainda presente cenário pandêmico, presume-se que dificilmente as epidemias e as pandemias deixarão de fazer parte do futuro do planeta.

Outrossim, o problema está na frequência desses episódios, que parece gradativamente piorar. Grandes mudanças no uso da terra; a crescente urbanização e o favorecimento do contato humano-animal e das taxas de transmissão de doenças; as mudanças climáticas que também aceleraram a taxa zoonoses (pela alteração compulsória na distribuição geográfica da vida selvagem, a partir do momento que seus *habitats* naturais diminuem); entre outros fatores (HOLMES, 2022, p. 1114): todo o contexto biológico e social contemporâneo parece apontar para catástrofes epidemiológicas cada vez mais rápidas e letais.

³³ Ao tempo de finalização da presente pesquisa, a origem exata do novo coronavírus não é tida como um consenso inequívoco dentro da comunidade científica. Todavia, de acordo com o Instituto Butantan, a tese mais aceita sustenta que o vírus foi transmitido do morcego para um mamífero intermediário, e dele para o ser humano. A possibilidade de o vírus ter “escapado” acidentalmente do Instituto de Virologia de Wuhan, na China, foi classificada como “extremamente improvável” pelo relatório divulgado pela OMS, em 10 de fevereiro de 2021 (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 2021). Wallace (2020, p. 534) aponta para alta probabilidade de que o Sars-CoV-2 “tenha emergido (ou, pelo menos, tenha sido amplificado) nos alimentos silvestres vendidos no mercado de Wuhan, em animais capturados e/ou criados em outro lugar antes de serem enviados para a cidade. Dada a genética da covid-19, um rearranjo de cepas de morcegos e pangolins, o comércio cada vez mais formalizado de alimentos silvestres — apoiado pela mesma ordem de capital que a produção industrial, e compartilhando geografias econômicas sobrepostas que invadem o interior da China central — provavelmente cumpriu um papel fundamental para o surgimento do surto, independentemente de a epidemia ter se originado no famoso mercado de Wuhan”.

³⁴ A primeira epidemia de gripe aviária, conhecida popularmente como “gripe do frango”, foi registrada em Hong Kong, em 1997. Entre 2003 e 2007, mais de 20 países da Ásia, África e Europa registraram casos de gripe aviária em animais e aproximadamente 1,5 milhões de aves foram sacrificadas para a prevenção da disseminação do vírus, e a taxa de letalidade entre humanos era de 63% (ANDRADE, 2009, s/p.).

Nesse sentido, Robert Wallace aponta a relação direta entre as mudanças climáticas, o uso inapropriado e abusivo de recursos ecológicos e o surgimento incessável de novas cepas de patógenos:

O Sars-CoV-2, o novo coronavírus, causador da pandemia de covid-19 que tem atravessado o mundo, representa apenas uma das novas cepas de patógenos que subitamente surgiram como ameaças aos seres humanos neste século. Entre elas estão o vírus da peste suína africana, a *Campylobacter*, o *Cryptosporidium*, o *Cyclospora*, os ebolas Makona e Reston, a bactéria *Escherichia coli* O157:H7, a febre aftosa, a hepatite E, a listéria, o vírus Nipah, o *Coxiella burnetii* da febre Q, a salmonela, o vibrião, a yersínia e algumas novas variantes do *influenza* a, como h1n1 (2009), h1n2v, h3n2v, h5n1, h5n2, h5nx, h6n1, h7n1, h7n3, h7n7, h7n9 e h9n2. Esses surtos, contudo, não são apenas resultado de má sorte. Todos estão ligados, direta ou indiretamente, às mudanças na produção ou no uso do solo associadas à agricultura intensiva. A monocultura de capital intensivo — tanto a pecuária quanto a agricultura — impulsiona o desmatamento e os empreendimentos que aumentam a taxa e o alcance taxonômico do transbordamento de patógenos: dos animais selvagens para os da pecuária e, destes, para os trabalhadores do setor. Uma vez que esses patógenos entram na cadeia alimentar, a produção pode contribuir com a seleção de variantes de patógenos de maior mortalidade, por recombinação genética e por mudanças antigênicas, ocorrida sob circunstâncias de supressão imunológica. Através do comércio global que agora caracteriza o setor, as cepas recém-desenvolvidas podem ser exportadas para o mundo todo (WALLACE, 2020, p. 526).

Pode-se compreender a situação da pandemia como um dos sintomas graves de uma crise ecológica. Segundo Ost (1995, p. 8-9), a *crise ecológica* se transpõe, justamente, nas adversidades do vínculo entre o homem e a natureza. Trata-se, pois, de um colapso de paradigmas, no qual de um lado reside uma crise de vínculo (dado que já não se consegue identificar aquilo que conecta o ser humano à natureza); e uma crise do limite (considerando que não é possível discernir aquilo que os diferencia).

As consequências conhecidas de uma pandemia são graves quando analisadas na perspectiva do quadro de saúde pública, da economia e da política, mas raramente suas origens – igualmente severas – são contestadas ou discutidas em um contexto social.

A indústria do sistema de produção animal atual, caracterizada pelo alto grau de modernização, rendimento em massa e lucratividade, reduziu os animais em meros objetos de produção, dos quais os subprodutos (carne, leite, ovos, couro) precisam ser extraídos. A preocupação com o bem-estar, padrões sanitários e a ética passam a ser questões reprimidas na busca incessante da exploração e do lucro.

Denota-se que, mesmo em questões basilares e fundamentais à existência da espécie humana, como a alimentação, as linhas entre o aceitável e o inescrupuloso se confundem. Por

mais que não se queira admitir, quando vidas sencientes estão envolvidas em equações de produção e lucro, os impactos do antropocentrismo são muito mais visíveis e danosos.

Nesse sentido, Souza entende que:

No auge de sua racionalidade instrumental e antropocêntrica, a espécie humana tem custado a compreender que a ameaça concreta desta crise civilizatória recai sob todas as formas de vida no planeta: plantas, animais e seres humanos. A recente irrupção da crise sanitária desencadeada pela pandemia da Covid-19 vem apenas corroborar esse debate acerca do Antropoceno já iniciado pelos ambientalistas, denunciando tais macro mudanças no Sistema Terra (SOUZA, 2020, p. 40).

Se a última e ainda cursante crise pandêmica teve início, mesmo que indiretamente, através da exploração animal, é preciso entender as suas consequências diretas também afetaram drasticamente a comunidade não humana.

Entendendo que os animais humanos e não humanos compartilham a vulnerabilidade contra a COVID-19, o Supremo Tribunal de Islamabad, no Paquistão, decidiu pelo reconhecimento do direito à vida de animais mantidos em zoológicos (ISLAMABAD, 2020). O Tribunal apontou que as petições, que exigiam a soltura dos animais abandonados no estabelecimento, partilhavam de argumentos facilmente aplicáveis à ameaça da própria existência humana pela pandemia.

O principal assunto do caso era Kaavan, apelidado de *o elefante mais solitário do mundo*, que por mais de 30 anos estava acorrentado sozinho em um pequeno e estéril recinto no zoológico de Marghazar. A decisão, proferida pelo juiz Athar Minallah, descreve os detalhes do confinamento de Kaavan e a crueldade prolongada que ele e os outros animais confinados no zoológico sofreram. Minallah ordenou que os animais confinados fossem transferidos para santuários.

Contudo, sua decisão não se resumiu ao caso específico de Kaavan, estendendo-se a todos os outros espécimes mantidos em cativeiro do estabelecimento. Em posicionamento de grande valor, o magistrado afirmou que os animais possuem direitos naturais inerentes, baseados em sua própria condição de *estar vivo* e ser um ser senciente:

A vida, então, é a premissa da existência de um direito. Todos os direitos humanos expressamente garantidos na Constituição derivam de um nexos com a vida. Um animal, inegavelmente, é um ser senciente. Ele possui emoções e pode sentir dor e alegria. Eles precisam de ambientes coesos com a suas naturezas comportamentais, sociais e psicológicas. Não é natural que um leão fique preso em cativeiro em uma área restrita. Separar um elefante de sua manada e deixá-lo em isolamento não é o contemplado por sua

natureza. Como humanos, animais também possuem direitos naturais que deveriam ser reconhecidos. É um direito de cada animal, um ser vivo, viver em um ambiente que proporcione o exercício de suas necessidades sociais e comportamentais (ISLAMABAD, 2020, p. 59-60).

A crise pandêmica enfrentada nos últimos dois anos destacou, com exatidão, a interdependência de todos os seres vivos, trazendo à tona variadas ressignificações do conceito de vida. A partir do paralelo traçado entre o caso comentado e o confinamento domiciliar vivenciado globalmente, indaga-se: quanto vale uma vida inteira em *lockdown*? Os interesses humanos que transpassem o essencial devem ser sobrepostos à vida dos animais não humanos?

Para além dos animais destinados à produção ou ao entretenimento, a restrição de liberdades também advém³⁵ do tráfico. O comércio ilegal da vida silvestre movimentava de R\$ 10 a R\$ 20 bilhões de dólares por ano, sendo a terceira atividade ilícita mais rentável do mundo, atrás apenas do tráfico de drogas e de armas. O Brasil, por si só, participa com cerca de 5% a 15% dos ganhos anuais, a partir da exportação de espécies endêmicas (REDE NACIONAL DE COMBATE AO TRÁFICO DE ANIMAIS SILVESTRES, 2022).

Ainda, segundo a Rede Nacional de Combate ao Tráfico de Animais Silvestres (RENCTAS), 38 milhões de animais silvestres são retirados anualmente das florestas brasileiras para comercialização.

Conforme o fim da presente pandemia se avizinha, é necessário repensar as consequências mais extensas que o isolamento social ocasiona. Aqui, a presunção não é feita necessariamente às métricas de prejuízos humanos, mas sim de prejuízos tão doloridos, sentidos e negligenciados quanto. Ou talvez ainda mais.

Entende-se que, em soma ao total despreparo social para cessar com atos exploratórios que gerem e perpetuem emergências epidêmicas como a então vivenciada, o Direito firmado em bases antropocêntricas se mostra inadequado e insuficiente para resolver problemas que, antes de tudo, não são jurídicos.

Nesse sentido, Ost (1995, p. 109) aponta que os juristas parecem não ponderar que os prejuízos causados à natureza atualmente já beiram a irreversibilidade e que as ideias de reparação e de mitigação de danos ambientais não mais se sustentam, ante incontestabilidades biológicas imutáveis.

³⁵ A Lei n.º 9.605/98 (Lei de Crimes Ambientais) criminaliza a venda de animais silvestres sem a permissão das autoridades competentes. A pena de detenção é de seis meses a um ano e multa, podendo ser aumentada se o crime for praticado contra espécie rara ou ameaçada de extinção. Além de ser aplicada a quem realiza o comércio, quem compra ou possui espécies silvestres em cativeiro também está sujeito às penas previstas em lei.

Resta demonstrada não só a inafastabilidade do direito e da ciência, mas de indeterminados campos do saber que necessitam ser ouvidos para que uma transformação fática realmente tome forma. Para Capra (1995, p. 18-19), o processo de superação da crise ecológica (aqui inserida a luta pelo reconhecimento de direitos aos animais) não ocorrerá de maneira linear, mas sim em uma trajetória que alterne avanços e retrocessos. Isso demanda uma evolução conjunta não somente de percepções e transições jurídicas, mas também de uma extensão da ética e uma identificação moral para com o outro.

Subsiste uma necessidade inadiável de mudança de abordagem paradigmática, que observe a natureza não só como um fim em si mesmo, mas também como um ecossistema onde todos – humanos e animais não humanos – estão inseridos. Se a vulnerabilidade é compartilhada, inexistente motivo para desamparo aos que constantemente são vitimizados à margem da lei.

3.3. O reconhecimento de novas formas jurídicas de existência

O reconhecimento dos animais não humanos enquanto sujeitos de direito (ou pessoas não humanas para o direito), evidentemente, se depara com barreiras jurídicas, políticas e sociais anteriormente expostas durante a presente pesquisa.

Ao que parece, em que pese a proteção constitucional conferida, toda (ou quase toda) prática envolvendo o uso de animais como meio é permitida, mesmo quando o interesse animal envolvido é expressivo e o interesse humano é notoriamente trivial.

Os avanços científicos e as descobertas envolvendo a inteligência e a capacidade de sentir de outras espécies apresentaram-se com oposição à construção antropocêntrica de visão de mundo, que tem sido cruel ao entendimento de que os animais têm direitos.

As conclusões acerca da senciência trouxeram novos embates ao Direito e vêm impulsionando seus aplicadores a adotarem abordagens jurídicas inovadoras, face à potencial dimensão jurídica ainda pouco explorada dos animais. Os avanços na compreensão de universos ecossistêmicos podem, a partir disso, contrapor os ideais racionalistas enraizados no ordenamento vigente.

É certo que tanto os costumes quanto as próprias convicções comunitárias (que variam de acordo com a regionalidade de um povo) influenciam a capacidade de analisar com objetividade a linha que separa a desenvoltura racional de animais humanos e não humanos. Nesse ponto, assinala Galvão:

Das duas uma: ou aceitamos a premissa orgulhosamente antropocêntrica de que nenhum outro animal possui, em grau algum, capacidades humanas consideradas ‘superiores’ no âmbito da cognição, da comunicação das relações de afeto e etc., ou assumimos a dissolução das barreiras, firmados na ideia de que pelo menos alguns animais partilham conosco essas mesmas capacidades (GALVÃO, 2015, s/p.).

Aceitando a segunda alternativa, reconhece-se prontamente que algo necessita mudar para que a esfera legal passe a considerar, de igual modo, essas capacidades até então preteridas. Mas o quê?

Para Birnbacher (2009, p. 131), a gama de direitos que podem ser atribuídos aos animais é mais estreita do que a dos direitos atribuíveis às crianças humanas, que serão, por sua vez, mais limitados do que aqueles que se atribuem aos humanos adultos. Assim, os animais poderiam, por natureza, ser detentores de direitos positivos e negativos.

O autor defende que inexistente razão em uma reciprocidade de direitos e deveres, já que a função principal da outorga de direitos, nesse caso, seria uma: a de defesa. A atribuição de personalidade jurídica, aqui, seria realizada através de institutos legislativos, sendo os interesses animais representados em juízo por terceiros, em semelhança ao procedimento direcionado aos incapazes.³⁶

Seguindo esse raciocínio, é essencial compreender que o conceito de direito é fundamentalmente humano e está fundado em um mundo moral de conceituação e entendimento único entre a espécie. Entre animais não humanos inexistente moralidade, pois os conceitos de certo e de errado são construções sociais humanas e fazem sentido apenas na comunidade civil.

Nada obstante, isso não seria um motivo plausível para não reconhecer que animais têm, sim, direitos. Ou, pelo menos, direitos a ter direitos. De um modo de vista prático, dadas todas as violações de vedação à crueldade praticadas contra animais selvagens, domésticos e de produção, é possível depreender que, por mais que esses seres sencientes não tenham consciência do que é ter uma garantia fundamental violada, são plenamente capazes de sentir a transgressão.

Mais do que isso, o agente ativo de práticas de maus-tratos está inserido dentro da comunidade moral e, se não é capaz de deixar de infligir dor com respeito em questões éticas, deve ser condicionado a tal por maneiras sancionadoras: a imputação de direitos ao outro, que, caso infringidos, o sujeitariam à sanções legalmente previstas.

³⁶ Para o Direito Civil, os incapazes são as pessoas humanas que não estão aptas ao exercício ou ao gozo de seus direitos, podendo esta inaptidão ser absoluta ou relativa.

Sabe-se, entretanto, que a superação da visibilidade do animal como coisa será gradual, tal como as conquistas relacionadas aos direitos humanos pela história. O jurista norte-americano Steven Wise lista seis dos mais variados obstáculos encontrados na luta do reconhecimento da personalidade jurídica dos animais:

a) obstáculos físicos (por exemplo, o uso massivo de animais para alimentação. Nos Estados Unidos, 10 bilhões de animais são mortos, anualmente, para servir de alimentação humana); b) obstáculos econômicos (produtos animais estão onipresentes na cadeia produtiva da sociedade humana); c) obstáculos políticos (abolir-se a exploração animal implicaria prejuízos às indústrias. Além disso, certas pessoas ficam desconfortáveis com comparações entre escravidão humana e escravidão não humana); d) obstáculos religiosos (as principais religiões ocidentais são antropocêntricas e hierarquizantes, subjugando todas as demais espécies à dominação humana); e) obstáculos históricos (escolas filosóficas majoritariamente aceitas incorporaram a crença de que seres humanos racionais ocupam degraus superiores em relação aos outros animais, sendo estes destituídos de emoções, crença, intencionalidade, pensamento e memória); f) obstáculos legais (ao longo da história, leis dividiram o universo físico em pessoas e coisas, reservando aos animais não humanos o estatuto de coisas); g) obstáculos psicológicos (milhões de pessoas acreditam que animais não possuem qualquer habilidade mental importante) (WISE, 2002, p. 9-22).

Objetivando atravessar esses impasses multifacetários, Wise constatou atributos inerentes a variadas espécies animais, o que denominou de *autonomia prática*. Para o autor, essa autonomia seria capaz de viabilizar o reconhecimento de direitos basilares de liberdade aos seres sencientes. Nessa visão, um animal será detentor da *autonomia prática* (e, logo, de personalidade jurídica para o resguardo de direitos básicos de liberdade) quando: possuir desejos; tentar, intencionalmente, satisfazer esses desejos; deter um sentido de si que lhe possibilite compreender, mesmo que vagamente, a própria titularidade desses desejos (WISE, 2002, p. 32).

Para Wise, a única forma de abolir a condição de escravidão que rege o tratamento direcionado aos animais é reconhecendo-lhes direitos legais de mesmo nivelamento aos que são reconhecidos aos seres humanos. Aos animais, através da *autonomia prática*, três direitos básicos seriam estendidos: não ser aprisionado; não ser assassinado; não ser escravizado, forçado a realizar tarefas ou comportamentos que não condizem à sua natureza individual. Ainda:

Tais liberdades, no entender de Wise, devem ser asseguradas por lei constitucional. Os limites da liberdade física a serem estabelecidos por lei para garantir autonomia prática aos animais são os mesmos estabelecidos

para assegurar a liberdade física a humanos, proporcionais à capacidade do animal interagir em seu ambiente natural e social sem pôr em risco sua própria integridade física e a integridade do ambiente natural e social no qual interage. Restrições aos limites concedidos aos animais devem ser feitas apenas nos casos em que o animal não tem condições, temporária ou definitivamente, de mover-se e autoprover-se a seu próprio modo, sem representar ameaça a si e aos demais. Em outras palavras, Wise entende o direito à liberdade física nos moldes em que tal direito foi instituído para os humanos e reconhecido como universal. Humanos não-paradigmáticos também têm a liberdade física restringida para garantir sua própria integridade (FELIPE, 2008, s/p.).

O cunho cristalinamente antiespecista que ampara o raciocínio da *autonomia prática* (posicionamento defendido pela presente pesquisa) vai de encontro à definição de autonomia moral de Kant, essa última sendo uma das grandes fontes do direito antropocêntrico solidificado, conforme exposto nos capítulos anteriores.

Por entender que as premissas kantianas implicam em uma proteção substancialmente excludente, entende-se, por consequência, que aplicação da autonomia moral findaria por deixar desamparados da possibilidade de postulação jurídica todos os seres humanos que não possuem a capacidade de reconhecer leis morais universais, como os incapazes (crianças, idosos, pessoas em estado vegetativo/terminal, deficientes mentais etc.). Desse modo, Wise propõe que a nova linha que direciona o reconhecimento deve ser traçada em compatibilidade aos interesses desses demais potenciais sujeitos de direito.

Certamente, aqui, não se defende um direito fantasioso animais não humanos partilhariam de todas as garantias destinadas ao homem civil, como o exercício da cidadania (direito ao voto). O que se propõe, com base nos critérios da *autonomia prática*, é proporcionar a cada espécie o ambiente e a autonomia necessários para o usufruto máximo de suas capacidades.

O método da *autonomia prática* defende, assim, o equilíbrio linear entre as liberdades de espécies humanas e não humanas. Seguindo esse pensamento:

as necessidades físicas que as liberdades visam proteger podem ser diferenciadas de espécie para espécie, mas há algo em comum que as iguala: o fato de que todas as espécies animais necessitam mover-se livremente no ambiente físico natural para poder prover-se de modo a atender suas preferências específicas (FELIPE, 2008, s/p.).

Vale frisar, diante do até então exposto, que a correlação entre direitos e deveres não resulta em uma reciprocidade compulsória. Um sujeito de direito não precisa, indispensavelmente, ser atribuído de deveres para ser um sujeito para o Direito. Stucki (2020,

p. 540) argumenta que a reciprocidade pode ser um atributo ansiado para algumas teorias políticas contratualistas, mas não é de essencialidade lógica, já que a outorga de direitos subjetivos aos seres incapazes já é, há tempos, adotada pelos ordenamentos jurídicos.

Com isso em vista, torna-se mais aceitável a ideia de que os animais são aptos à titularidade de direitos subjetivos e imunidades, já que não existe uma obrigação de contraprestação em seu direcionamento. O que existiria, nessa situação, seria uma positivação da obrigação de terceiros de não transgredir os direitos subjetivos dos tutelados (STUCKI, 2020, p. 537).

Nesse sentido, poderiam as próprias leis e normas jurídicas atualmente vigentes sobre vedação à crueldade (no caso nacional, incluída a Constituição) serem interpretadas como um espaço de reconhecimento de direitos subjetivos aos animais?

A resposta da autora, da qual se compartilha o entendimento, é positiva. Stucki (2020, p. 545) entende que seria difícil a tarefa de justificar a racionalidade das normas contemporâneas de bem-estar animal sem que se admita que os animais sejam os beneficiários de direitos (portanto, sujeitos de direito) dessas positivações. Nesse mesmo sentido:

[...] a fundamentalidade de um direito pode ser afirmada (ou construída) quando estiverem presentes uma proteção reforçada a interesses importantes, tanto no nível substancial – ou seja, a fundamentalidade do interesse – quanto no nível de justificação – isto é, para que o direito seja solapado, exige-se o fornecimento de robustas razões a justificar sua violação – e quando estiverem estes direitos garantidos por procedimentos judiciais (garantia de acesso à justiça) e por outras formas de reforço coercitivo (por exemplo a previsão de sanções por descumprimento) (CARDOSO, 2020, p. 97).

Logo, entende-se que os direitos fundamentais reconhecidos aos animais possuem “tipos fortes de direitos positivos na mesma linha dos direitos humanos, que são caracterizados pelas características cumuladas de fundamentalidade substancial e robustez normativa devido a sua baixa infringência” (STUCKI, 2020, p. 552).

A título de exemplos, o Supremo Tribunal da Índia veio a reconhecer, em 07 de maio de 2014, liberdades e direitos fundamentais aos animais vítimas de comércio ilegal, atribuindo-lhes uma personalidade jurídica. No caso, foram cinco os direitos reconhecidos aos não humanos: direito à vida e à segurança; direito a viver em um ambiente sadio e atmosfera limpa; direito à proteção de seres humanos que lhes inflijam dor e maus-tratos; direito à comida e à abrigo e direito a ser tratado com dignidade e respeito.

O tribunal ainda reconheceu as seguintes garantias: liberdade para viver sem fome, sede e desnutrição; liberdade para viver sem medo e angústia; liberdade para viver sem desconforto físico e térmico; liberdade para viver sem dor, ferimentos e doenças e, por fim, liberdade para expressar seus padrões naturais de comportamento.

Diante do exposto, é possível aferir que a *autonomia prática* de Wise e o reconhecimento da titularidade de direitos de Stucki consistem em abordagens proveitosas e inovadoras quando pensadas para o fortalecimento da personalidade jurídica dos animais.

Por mais que os conceitos pareçam pender para lados teóricos e pouco aplicáveis dentro do Direito conhecido, depreende-se que boa parte das argumentações já pode ser vista e utilizada dentro de parâmetros constitucionais e infraconstitucionais já existentes, por meio de uma interpretação extensiva.

Mais do que isso, resta esclarecido que a vulnerabilidade partilhada entre animais humanos e não humanos apenas enfatiza que o caminho a ser percorrido pela validação dessas antigas novas formas jurídicas de existência depende apenas de um primeiro e substancial esforço: o reconhecimento.

CONCLUSÃO

A presente pesquisa, desde o início, foi idealizada com a ciência de que os debates a serem apresentados refletem problemas muito mais complexos do que problemas essencialmente jurídicos, e que, por isso, não poderiam ser utopicamente resolvidos com propostas puramente jurídicas.

O especismo está presente em uma sistemática humana que intercede os atos do pensar, do agir e do legislar. Não foram ínfimas as contribuições religiosas, tradicionais, exploratórias e antropocêntricas na construção de uma visão de mundo que ratifica, constantemente, a superioridade humana em relação às demais vidas sencientes.

Dito isso, tem-se que todas as estruturas jurídicas (ao menos as ocidentais) estão sedimentadas sob os entendimentos de que os animais foram biologicamente programados para atender as necessidades humanas, custasse isso ou não suas integridades físicas, ou mesmo suas vidas.

Diante de todo o exposto, é preciso concluir, em um primeiro momento, o que a biologia e a natureza já afirmam incontestavelmente: animais são capazes de sentir, experienciar uma consciência própria, criar e manter ciclos de convivência e interdependência e sofrer. Esse fato, por si só, já é capaz de confirmar o que há muito tempo parecia inatingível ao Direito: animais não são coisas.

Seria possível, então, descoisificar um ser?

O posicionamento adotado aponta não somente para uma resposta positiva, mas também ressalta que os precedentes abertos por meio de uma abordagem vinculada a um assim denominado constitucionalismo transformador e da reinterpretação de preceitos constitucionais em favor da liberdade e da vida do animal não humano sugerem uma mudança de paradigma sob o enxergar do outro.

No STF, apesar de posicionamentos que nem sempre favorecem a ressignificação de sujeitos de direito que não sejam seres humanos, é preciso compreender que, em décadas passadas, a discussão nem ao menos era viabilizada em palanques superiores que possibilitariam a rediscussão de entendimentos supremacistas da espécie.

Os casos comentados e seus desdobramentos fáticos inferem na forma com a qual o Direito vislumbra os animais não humanos e remetem à urgência com a qual o jurista contemporâneo necessita repaginar os posicionamentos condicionantes de uma ordem social.

A concessão de *habeas corpus* a chimpanzés elucidada, cristalinamente, a possibilidade enxergar animais não humanos como sujeitos de direito de *direitos*. Seria algo mais juridicamente humano do que o direito à própria liberdade?

Como demonstrado, o enraizamento de violências institucionais constantemente favoreceu a invisibilidade de grupos vulneráveis à margem da lei, privando-os de direitos fundamentais que sempre os pertenceram por natureza. Ainda que, por vezes, seja mais dificultoso enxergar os animais não humanos como vítimas de opressões estruturadas assim como a população negra, judeus e mulheres. As consequências de um não pertencimento são visíveis no modo com o qual as disposições políticas e jurídicas permitem a minimização de sofrimentos e aprisionamentos alheios.

A presente abordagem histórica, jurídica e social buscou atestar o quão atrelados uns aos outros estão os vínculos exploratórios, mesmo quando separados as vítimas e os agentes dominantes por distintas épocas.

A exemplo da escravidão, a similitude entre as variadas manifestações da exploração é exacerbada, principalmente, quando é confirmado que a associação entre escravo e animal abordada no primeiro capítulo jamais foi utilizada para denunciar a indignidade das condições de menosprezo vivenciadas por ambos humanos e não humanos, mas sim para legitimá-las.

Se as diligências necessárias à libertação animal parecem muito distantes da realidade social atual, é porque nem mesmo a exploração da própria espécie humana achou um meio de findar-se por completo. Continuadamente reinventada, a perpetuação de estigmas jurídico-sociais de erradicação do trabalho análogo à escravidão esconde uma realidade lastimável de histórias que continuam reincidentemente reais.

Isso tudo atesta não só a negação comunitária de um passado obscuro, mas também a incapacidade de lidar com seus reflexos mais atuais. A resultante é inequívoca: as condutas se perpetuam ao ponto de implicitamente virarem hábitos e padrões de conduta, os quais, mesmo abomináveis, encontram respaldo em um cenário político-social despreparado a aprender com os erros pretéritos.

Essa incoerência entre valores pessoais e comportamentos socialmente estruturados (logo, dificilmente questionados), como a escravidão, levam a um certo grau de desconforto moral, que não é de todo negativo. A partir daí, urge o papel da autocrítica: o desconforto de enfrentar suas próprias moralidades.

Inegável que existem diferenças e especificidades entre a exploração humana e a animal, mas a presente pesquisa buscou apoiar-se em suas similitudes tangíveis para

comprovar que, no sofrimento e no sentir, existem elos indubitáveis de repetição para a desqualificação da vítima como uma pessoa para o Direito.

Ao versar sobre a extensão do conceito jurídico de dignidade aos animais e ao protestar por direitos inerentes de não serem explorados, há a preocupação em noticiar a presença de uma senciência que não pode ser comunicada pela linguagem humanamente conhecida, mas que não por isso deixa de exteriorizar o seu sentir. Entende-se que isso deve ser suficiente na caracterização de um sujeito de direitos.

Nesse ponto, entender que um sistema constitucional e infraconstitucional que valora exclusivamente a vida humana em detrimento das demais formas de existência opera em contraposição a qualquer chance de ponderação legítima sobre os valores da vida, da liberdade e da integridade de *todos*, e acaba por reiterar um sistema normativo que continua a validar equívocos antigos, carregados de valores ultrapassados.

O descuido pelos demais seres sencientes, em partes, se sucede em face de uma premissa contínua de que a compaixão humana já é suficientemente capaz de lidar com as adversidades e os crimes cometidos contra os animais não humanos, quando, na verdade, a eles o amparo jurídico só é concedido de acordo com a margem de sacrifícios que a sociedade civil está disposta a fazer, em detrimento de seus próprios interesses.

Os preceitos entranhados ao utilitarismo reforçam a cegueira abismal com a qual mesmo ponderações simples, em que o interesse animal é substancial e o humano substituível, acabam pela prevalência do elo dominante. É o caso do uso de animais para entretenimento, na proeminência de práticas justificadas como culturais ou que usufruem das prerrogativas de garantias fundamentais para existirem (como a própria vaquejada).

Estes comportamentos guiados pela reprodução de modelos de ação antropocêntricos, uma vez inconscientemente acrescidos de valores pessoais, prejudicam a capacidade racional de apreciar com objetividade as desassociações realmente pertinentes.

Considerando o antropocentrismo como algo a ser superado, entende-se que, ao menos proporcionalmente, os animais dividem com a humanidade demasiadas capacidades, que devem ser consideradas para abarcá-los nos alicerces da justiça e do reconhecimento de uma dignidade inegociável.

O paralelo indissociável entre a presente causa e as opressões sociais já provocadas pela própria humanidade inferem que a problemática equacional não está em ninguém além de nós mesmos. Os cenários se modificam e as vítimas são substituídas para que a engrenagem da coisificação permaneça a girar.

A partir desta premissa, a conclusão admitida não seria outra: as estruturas do Direito carecem de modificações iminentes, de modo a viabilizar, finalmente, o reconhecimento de outras formas jurídicas de existência.

Contudo, entendendo-se que problemas que não são jurídicos de origem não podem ser resolvidos unicamente pelo Direito, é possível depreender que as soluções também não são (e nem devem ser) exclusivamente jurídicas.

A partir dos próprios atributos da linguagem e da racionalidade (que, de acordo com as diretrizes antropocêntricas, são exclusivamente humanos), é possível divulgar, discutir e reformular pensamentos que, mais do que nunca, não são mais compatíveis com as constatações científicas de que os animais são muito mais do que gostaríamos de admitir em um primeiro plano.

Os atributos da personalidade, do sentir, da habilidade de raciocínio e do altruísmo não são privativos da espécie humana e, por isso, devem ser considerados em uma comunidade jurídica-social que legisla em relação aos demais seres vivos.

Animais são, de fato, potenciais pessoas para o Direito. Nada obstante, para que constatações como essas sejam verdadeiramente enxergadas em planos reformulativos de um *status quo* utilitarista, é necessário entender internamente a grande responsabilidade que, como humanos, possuímos com as outras formas de vida que habitam os mesmos ecossistemas que chamamos de lar.

É ouvir além do que a voz dos outros – mais outros que os outros – pode protestar. O barulho dos silêncios, por vezes, ecoa mais alto do que se é capaz de entender.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, Carol J. *A política sexual da carne: uma teoria feminista-vegetariana*. 2. ed. São Paulo: Alaúde Editorial, 2018.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- ALEXY, Robert. Os direitos fundamentais e a democracia no paradigma procedimental do direito de Jurgen Habermas. In: FRANKENBERG, Gunter; MOREIRA, Luiz (orgs.). *Jurgen Habermas, 80 anos*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2009.
- ALEXY, Robert. *Teoria de los Derechos Fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001.
- ALVES, José Carlos Moreira. *Direito Romano*. 18. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2018.
- ANDRADE, Cláudia Ribeiro de. Gripe aviária: a ameaça do século XXI. *Jornal Brasileiro de Pneumologia: Brasília*, 2009. Disponível em: <https://www.jornaldepneumologia.com.br/details/903/pt-BR/gripe-aviaria--a-ameaca-do-seculo-xxi>. Acesso em 07 jun. 2022.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 1994.
- _____. *As Origens do Totalitarismo: totalitarismo, o paroxismo do poder*. Rio de Janeiro: Ed. Documentário, 1979.
- ARGENTINA. *Causa nº. A2174-2015/0*. “Asociación de Funcionarios y Abogados por los derechos de los animales y otros c/ GCBA s/ amparo”. Juzgado Nacional de Primera Instancia en lo Contencioso Administrativo Federal, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/3SmMshn>. Acesso em: 21 jul. 2022.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- _____. *A Política*. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2009.
- AZEVEDO, Elciene. *Luiz Gama: a letra e a luta*. São Paulo: Duetto, 2006.
- BARROSO, Luís Roberto. *Neoconstitucionalismo e constitucionalização do direito: o triunfo tardio do direito constitucional no Brasil*. *Revista de Direito Administrativo*, Rio de Janeiro, v. 240, p. 1-41, abr./jun. 2005. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rda/article/view/43618/44695>. Acesso em: 07 jun. 2022.

BEVILAQUA, Ciméa Barbatto. Pessoas não humanas: Sandra, Cecília e a emergência de novas formas de existência jurídica. *Mana*, v. 25, n. 1, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1678-49442019v25n1p038>. Acesso em: 25 mar. 2022.

BIRNBACHER, Dieter. *What does it mean to have a right?* Intergenerational Justice Review. IGJR-Editors: Oberursel, 2009.

BOGDANDY, Armin Von. Ius Constitutionale Commune en América Latina: una mirada a un constitucionalismo transformador. *Revista Derecho del Estado*, n. 34, ene./jun. 2015.

BRADLEY, Keith. Animalizando a escravidão: A verdade sobre a ficção. *Journal of Roman Studies*, v. 90, 2020.

BRASIL. *Ordenações Manuelinas, Livro 4, Título XVI*. Como se podem engeitar os escravos, e bestas, por os acharem doentes ou mancos. 1514. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/14p48.htm>. Acesso em: 21 set 2021.

_____. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [2022].

_____. Supremo Tribunal Federal. *Recurso Extraordinário nº 153531-SC*. Relator: Francisco Rezek. Julgado em 03/06/1997. Publicado em: 13/03/1998.

_____. *Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998*. Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências. Brasília, 1998.

_____. *Lei n. 10.406, 10 de janeiro de 2002*. Institui o Código Civil. Diário Oficial da União, Brasília, [2022]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406compilada.htm. Acesso em: 03 ago. 2021.

_____. *Lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003*. Institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul. Brasília, 2003.

_____. *Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.983/CE*. Relator: Marco Aurélio. Julgado em: 10/06/2016.

_____. *Proposta de Emenda à Constituição nº 50, de 2016*. Acrescenta o § 7º ao art. 225 da Constituição Federal, para permitir a realização das manifestações culturais registradas como patrimônio cultural brasileiro que não atentem contra o bem-estar animal. Brasília, 2016.

_____. *Emenda Constitucional nº 96, de 6 de junho de 2017*. Acrescenta § 7º ao art. 225 da Constituição Federal para determinar que práticas desportivas que utilizem animais não são consideradas cruéis, nas condições que especifica. Brasília, 2017.

_____. Supremo Tribunal Federal. *Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 2514*. Relator: Eros Grau. Julgado em: 29/06/2005.

_____. Supremo Tribunal Federal. *Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 1856*. Relator: Celso de Mello. Julgado em: 26/05/2011.

_____. Supremo Tribunal Federal. *Recurso Extraordinário nº 1030732*. Relator: Luiz Fux. Autuado em: 14/03/2017.

_____. Supremo Tribunal Federal. *Recurso Extraordinário nº 494.601*. Relator: Marco Aurélio. Julgado em: 28/03/2019.

_____. Supremo Tribunal Federal. *Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4983*. Relator: Marco Aurélio. Julgado em: 03/12/2021.

_____. Supremo Tribunal Federal. *Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 514/SP*. Relator: Edson Fachin. Julgado em: 11/10/2018.

_____. Supremo Tribunal Federal. *Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 640*. Relator: Gilmar Mendes. Julgado em: 20/09/2021.

BRAVO, Álvaro Fernández. *Desenjaular o Animal Humano*. In: MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/ Escrever o Animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

BUTLER, Judith. *Rethinking vulnerability and resistance*. Duke University Press: Madrid, 2014.

CALVI, J. V.; COLEMEN, S. *American law and legal systems*. 4. ed. Upper Saddle River: Prentice-Hall, 2000.

CAMBIANO, Giuseppe. *Tornar-se Homem*. IN: BORGES, F. et al. *O homem grego*. Lisboa: Presença, 1994.

CARDOSO, Waleska Mendes. *Dois problemas teóricos para a defesa dos direitos animais*. *Revista do Curso de Direito do Centro Universitário Metodista*, v. 5, n. 2, 2020.

CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 1995.

CEARÁ. *Lei nº 15.299, de 08 de janeiro de 2013*. Regulamenta a vaquejada como prática desportiva e cultural no Estado do Ceará. Fortaleza, 2013.

COLLINS, P. *From Black power to hip hop: Racism, nationalism, and feminism*. Philadelphia: Temple University Press, 2006.

DEMELLO, Margo. *Animals and Society: an Introduction to Human-Animal Studies*. New York: Columbia University Press, 2012.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: Unesp, 2002.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Porto Alegre: L&PM, 2013.

DUPRÉ, Catherine. Constructing the Meaning of Human Dignity. In: MCCRUDDEN, C. (ed.). *Understanding Human Dignity*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

DWORKIN, Ronald. *Justiça de Toga*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e Mudança Social*. Brasília: UnB, 2001.

FELIPE, Sônia T. Fundamentação ética dos direitos animais. *Revista Pensata Animal*, n. 11, maio 2008. Disponível em: <http://olharanimal.org/fundamentacao-etica-dos-direitos-animais/>. Acesso em: 22 jun. 2022.

FERNANDES, Luiz Estevam; MORAIS, Marcus Vinícius de. Os EUA no século XIX. In: KARNAL, Leandro (org.). *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. São Paulo: Contexto, 2008.

FERRY, Luc. *A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

FISHER, Steven R. *História da escrita*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

FLORIANÓPOLIS. *Diretoria de Bem Estar Animal*. s/d. Disponível em: <https://www.pmf.sc.gov.br/entidades/bemestaranimal/index.php?cms=farra+do+boi&menu=6&submenuid=451>. Acesso em: 05.06.2022.

FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber*. Cidade do México: Siglo XXI, 1984.

FRANCIONE, G. L. *Animals as persons: Essays on the abolition of animal exploitation*. New York: Columbia University Press, 2008.

FRASER, Nancy. A Justiça Social na Globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 63, p. 7-20, out. 2002.

_____. Redistribuição, Reconhecimento e Participação: por uma concepção integrada da justiça. In: IKAWA, Daniela; PIOVESAN, Flávia; SARMENTO, Daniel (coords.). *Igualdade, Diferença e Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Lumem Juris, 2008.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem Ética? *Revista Lua Nova*, São Paulo, n. 70, 2007.

FREITAG, Barbara. Habermas e a teoria da modernidade. *Caderno CRH*, Salvador, n. 22, p. 138-163, jan./jun. 1995.

GALVÃO, Pedro. *Os animais têm direitos? Perspectivas e argumentos*. 1. ed. Lisboa: Dinalivro, 2015.

GIORGI, Gabriel. A Vida Imprópria: histórias de matadouros. In: MACIEL, Maria Esther (Org.). *Pensar/ Escrever o Animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

GIBBS, K. Animal law in nazi Germany: protection for the animals or just another advancement of social agenda? *Rutgers Journal of Law and Religion*, v. 19, 2018.

GIORGI, Gabriel. *Formas comuns: Animalidade, literatura, biopolítica*. 1. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.

GORDILHO, Heron José de Santana. *Abolicionismo Animal: habeas corpus para grandes primatas*. 2. ed. Salvador: Edufba, 2017.

GUENTHER, Lisa. Beyond Dehumanization: A Post-humanist Critique of Solitary Confinement. *Journal for Critical Animal Studies*, v. 10, n. 2, p. 47–68, 2012.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007.

_____. *O Sistema da Vida Ética*. Lisboa: Edições 70, 2018.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

_____. *Sofrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Singular/Esfere Pública, 2007.

HOLMES, Edward C. COVID-19—lessons for zoonotic disease. *Science*, v. 375, n. 6585, 2022.

INDIA. Supreme Court. A. Nagaraj e Ors. Vs. Animal Welfare Board of India. 2014. Disponível em: www.indiankanoon.org/doc/39696860. Acesso em: 15 jun. 2022.

ISLAMABAD. Judicial Department. W.P. No.1155/2019. Islamabad Wildlife Management Board through its Chairman v. Metropolitan Corporation Islamabad through its Mayor & 4 others, 2020.

ISRAEL. Supreme Court Of Israel. Foie Gras Veredict. 2003. Disponível em: <https://www.animallaw.info/sites/default/files/Israel2003case.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2022.

JOY, Melanie. *Porque amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas: uma introdução ao carnismo: o sistema de crença que nos faz comer alguns animais e outros não*. São Paulo: Cultrix, 2014.

KANT, Immanuel. *Fundamentação metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso e Barcarolla Editora, 2009.

LEMKE, T. *Biopolitics: an advanced introduction*. New York: New York University Press, 2011.

LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MARITAIN, Jacques. *Christianity and Democracy*. San Francisco: Ignatius Press, [2012] 1944.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã: Feuerbach*. São Paulo: Editora Grijalbo, 1977.

MERÇON, Juliana. Foucault, Agamben e Deleuze: relações entre vida e política. *Trilhas Filosóficas*, n. 2, jul./dez. 2010.

MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios - Livro II*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MORAIS, Fausto Santos de; ZOLET, Lucas. A expansão dos direitos fundamentais e a contribuição teórica de Robert Alexy. *Revista Brasileira de Direito*, Passo Fundo, v. 12, n. 2, 2016.

MORIN, Edgar. *O método: as ideias, habitat, vida, costumes, organização*. vol. 4. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2008.

MULATO. In: *DICIONÁRIO da língua portuguesa*. Dício, s/d. Disponível em: <http://www.priberam.pt/dIDLPO>. Acesso em: 20 set. 2021.

NETO, José Aldo Camurça de Araújo. A categoria do reconhecimento na teoria de AxelHonneth. *Argumentos - Revista de Filosofia*, Ceará, n. 5, 2011.

NUNES, Vania P; PRADA, Irvênia L. S. P. Parecer técnico a respeito dos procedimentos que envolvem a criação de aves para a produção de “FOIE GRAS”. *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*, 2015.

NUSSBAUM, Martha C. *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2013.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

OLSEN, Ana Carolina Lopes; KOZICKI, Katya. O constitucionalismo transformador como instrumento de enfrentamento do racismo estrutural: o papel do STF. *Suprema: revista de estudos constitucionais*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 82-118, jan./jun. 2021.

OLSON, David R.; TORRANCE, Nancy. *Cultura Escrita e Oralidade*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2010.

OST, François. *A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do direito*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

PÁDUA, João Pedro Chaves Valladares. “Vale o que está escrito”: considerações em torno da relação entre direito e escrita. *Direito, Estado e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 38, p. 112-132, 2011. Disponível em: http://direitostadosociedade.jur.puc-rio.br/media/artigo%20Joao_38.pdf. Acesso em: 15 set. 2020.

PLUDA, Martina. *Animal Law in the Third Reich*. Barcelona: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2019.

PEIXOTO, José Carlos de Matos. *Curso de Direito Romano*. Rio de Janeiro: Haddad Editores, 1955.

PELLUCHON, Corine. *Manifiesto animalista: Politizar la causa animal*. 1. ed. Barcelona: Reservoir Books, 2018.

PINTO, Celi Regina Jardim. Nota Sobre a Controvérsia Fraser-Honneth Informada pelo Cenário Brasileiro. *Revista Lua Nova*, São Paulo, n. 74, 2008.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REDE NACIONAL DE COMBATE AO TRÁFICO DE ANIMAIS SILVESTRES. *Relatório Nacional sobre o Tráfico de Animais Silvestres*. s/d. Disponível em: <https://bit.ly/3OY6rjq>. Acesso em: 10 fev. 2022.

REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.

RIO DE JANEIRO. *Lei nº 2.895, de 20 de março de 1998*. Autoriza a criação e a realização de exposições e competições entre aves das raças combatentes (fauna não silvestre) para preservar e defender o patrimônio genético da espécie *gallus-gallus*. Rio de Janeiro, 1998. Disponível em: <https://gov-rj.jusbrasil.com.br/legislacao/144084/lei-2895-98>. Acesso em: 21 jun. 2022.

RIO GRANDE DO SUL. *Lei nº 12.131, de 22 de julho de 2004*. Acrescenta parágrafo único ao artigo 2º da lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003, que institui o código estadual de proteção aos animais, no âmbito do estado Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2004. Disponível em: <https://leisestaduais.com.br/rs/lei-ordinaria-n-12131-2004-rio-grande-do-sul>. Acesso em: 10 jun. 2022.

ROCHA, Francisco Ilídio Ferreira Rocha; ROSA, Marlon Antônio. *Estudo histórico comparado dos direitos dos animais*. São Geraldo: Revista Jurídica do UNIRAXÁ, 2006.

RODMAN, J. Paradigm Change in Political Science: An Ecological Perspective. *American Behavioral Scientist*, v. 24, n. 1, 1980.

ROSEN, Michael. *Dignidade – Sua história e significado*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2015.

SANTA CATARINA. *Lei nº 11.366, de 04 de abril de 2000*. Normatiza a criação, exposição e competições entre aves combatentes da espécie "*galus-galus*" e adota outras providências. Florianópolis, 2000. Disponível em: <https://bit.ly/3PX5rh6>. Acesso em: 20 ago. 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitanismo multicultural. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 8. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010.

_____. *Direito Constitucional Ambiental*. 5. ed. São Paulo: RT. 2017.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Porto: Rés Editora, s/d.

_____. *Sobre o Fundamento da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SEN, Amartya. *Identity and Violence: The illusion of destiny*. New York/ London: W.W. Norton & Company, 2006.

SILVA, Maria Alice da; KUHNEN, Tânia Aparecida. Direitos e cuidado para a proteção da autonomia prática de animais não humanos. *Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis*, v. 12, n. 1, p. 42-64, jan./jun. 2015.

SINGER, Peter. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Libertação animal*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SKIPPON, Warren. Canadian Veterinary Medical Association: The animal health and welfare consequences of foie gras production. *10 CVJ*, v. 54, 2013.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Escrever como ato ético*. In: SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética do Escrever: Kafka, Derrida e a literatura como crítica da violência*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2018.

_____. *Ética do Escrever: Kafka, Derrida e a literatura como crítica da violência*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2018.

SOUZA NETO, Cláudio Pereira de; SARMENTO, Daniel. *Direito constitucional: teoria, história e métodos de trabalho*. Belo Horizonte: Fórum, 2013.

SOUZA, Rafael Speck de. Do especismo às pandemias emergentes (ou sobre como escolhemos tratar os animais e seus habitats): Análise a partir de uma perspectiva ecologizada do direito. *VII Congresso Mundial de Bioética e Direito Animal*, Cuiabá, 2020.

STRECK, Lênio Luiz. *Verdade e Consenso: Constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

_____. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. 11. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

STUCKI, Saskia. Towards a theory of legal animal rights: simple and fundamental rights. *Oxford Journal of Legal Studies*, v. 40, n. 3, 2020.

TANAKA, Heiji. A razão redentora: a Escola de Frankfurt. *Akropolis*, v. 9, n. 2, p. 69-82, abr./jun., 2001.

TRIBE, Laurence. Ten lessons our constitutional experience can teach us about the puzzle of animal rights: the work of Steven M. Wise. *Revista Brasileira de Direito Animal*, n. 5, jan./dez. 2009.

WALLACE, Robert. *Pandemia e agronegócio: Doenças infecciosas, capitalismo e ciência*. Editora Elefante: São Paulo, 2020.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. WHO-convened global study of origins of SARS-CoV-2: China Part. *WHO*, 2021. Disponível em: <https://www.who.int/publications/i/item/who-convened-global-study-of-origins-of-sars-cov-2-china-part>. Acesso em: 20 jun. 2022.

