UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA

LUCIANA CAMPELO DE LIRA

LIMITES E PARADOXOS DA MORALIDADE *VEGAN*: UM ESTUDO SOBRE AS BASES SIMBÓLICAS E MORAIS DO VEGETARIANISMO.

Recife
2013

LUCIANA CAMPELO DE LIRA

LIMITES E PARADOXOS DA MORALIDADE *VEGAN*: UM ESTUDO SOBRE AS BASES SIMBÓLICAS E MORAIS DO VEGETARIANISMO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito à obtenção do grau de Doutora em Antropologia.

Orientadora: Profª. Drª. Roberta Bivar C. Campos.

Recife
2013

Catalogação na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

L768l Lira, Luciana Campelo de.
Limites e paradoxos da moralidade *vegan* : um estudo sobre as bases simbólicas e morais do vegetarianismo / Luciana Campelo de Lira. – 2013.
406 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora: Profª. Drª. Roberta Bivar Carneiro Campos.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-graduação em Antropologia, 2013.
Inclui referências e apêndice.

1. Antropologia. 2. Hábitos alimentares. 3. Alimentos - Consumo. 4. Vegetarianismo. 5. Veganismo. I. Campos, Roberta Bivar Carneiro (Orientadora). II Título.

301 CDD (22. ed.) UFPE (BCFCH2017-202)

LUCIANA CAMPELO DE LIRA

LIMITES E PARADOXOS DA MORALIDADE *VEGAN*: UM ESTUDO SOBRE AS BASES SIMBÓLICAS E MORAIS DO VEGETARIANISMO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovada em: 15/03/2013.

BANCA EXAMINADORA

_____

Profª. Drª. Roberta Bivar Carneiro Campos (Orientadora − Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

_____

Prof. Dr. Russel Parry Scott (Co-orientador - Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

_____

Profª. Drª. Lady Selma Albernaz (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

_____

Prof. Dr. Bernardo Lewgoy (Examinador Externo)
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

_____

Profa. Dra. Simone Magalhães de Brito (Examinadora Externa)
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

_____

Prof. Dr. Jorge Ventura de Morais (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

AGRADECIMENTOS

A minha orientadora, Profª Drª. Roberta Bivar C. Campos, por toda dedicação ao longo dos anos de minha formação. Pela generosidade, apoio, incentivo e amizade de sempre. Por construir junto comigo as reflexões deste trabalho.

Ao meu coorientador, Prof. Dr. Russel Parry Scott, pela amizade, presença e disponibilidade em diversos momentos de meu percurso acadêmico, contribuindo de forma fundamental para minha formação. Pela orientação durante a realização do projeto de pesquisa, pelas diversas indicações de leitura e pelo acompanhamento do estágio docência.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-graduação em Antropologia, por nos conduzir ao aprendizado e à reflexão da teoria e do fazer antropológico.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, pelo apoio financeiro necessário para realização deste trabalho.

Às pessoas que integraram a pesquisa de campo, aos Grupos Recife- SVB, AtiVeg Recife; e às pessoas engajadas no movimento da alimentação viva, que permitiram minha participação nas ações, reuniões e eventos organizados por eles.

Aos meus colegas de doutorado, Luciana Ribeiro, Valdonilson Barbosa e Ana Cláudia Rodrigues, pela amizade, cumplicidade e torcida. Por compartilharem comigo os anseios, tensões e conquistas dessa jornada.

Aos meus pais queridos, por todo amor e apoio dedicado a mim e a meus irmãos. Pela presença em nossas vidas e pela segurança do afeto. Aos meus irmãos, Bia e Lula, e a toda família.

A Rodrigo, Miguel e Nina pela preocupação, apoio e compreensão durante todo esse período. Por encherem minha vida de amor e alegria todos os dias, mesmo nos momentos mais difíceis.

Aos amigos, por acreditarem, incentivarem e torcerem nas situações mais desafiadoras, especialmente, Nínive, Rogério, Letícia e Renata.

A Deus, por tudo.

RESUMO

Este trabalho procura analisar concepções e práticas alimentares de sujeitos adeptos do vegetarianismo, veganismo e da alimentação viva. A etnografia procurou investigar as bases morais e simbólicas da alimentação nesses grupos, incluindo seus limites, ambiguidades e paradoxos. O trabalho de campo foi realizado de setembro de 2010 a agosto de 2012 com os grupos: Grupo Recife - SVB (Sociedade vegetariana Brasileira), Grupo Recife – ATIVEG (Ativismo Vegano) e o movimento da alimentação viva, também situado em Recife. O universo empírico foi abordado através de 18 entrevistas semiestruturadas, conversas, participação em reuniões e ações desses grupos, bem como a partir do discurso teórico e panfletário que sustenta os movimentos citados. Tal abordagem possibilitou o acesso a uma linguagem comum que associa a alimentação a critérios morais e éticos, a ideais de saúde e bem-estar, de justiça social e preservação ambiental, além de, em alguns casos, ser instrumento para expressão de um modelo de espiritualidade específico. A intensificação dos processos industriais e do estilo de vida urbano conduziu a um afastamento paulatino dos sujeitos com relação à origem dos alimentos que consomem, especialmente, quanto aos animais usados em sua produção, aos aditivos químicos e aos processos artificiais. Por outro lado, é possível observar o aumento da sensibilidade relativo às condições de existência dos animais, e o questionamento do estatuto que lhes tem sido reservado na sociedade ocidental, assim como uma preocupação crescente com a qualidade do que é consumido a partir de critérios de proximidade com a natureza em uma perspectiva holística que relaciona corpo, mente, emoções e espírito. Nesse sentido, noções de "igualdade", "plenitude", "equilíbrio" e "pureza" norteiam a busca por um "cardápio irrepreensível", que expresse os valores dos grupos e atuem como instrumento de transformação social, no que se refere à instituição de uma moralidade antiespecista e de uma relação de integralidade entre natureza e cultura.

Palavras-chave: Alimentação. Natureza e Cultura. Moralidade. Antiespecismo.

ABSTRACT

This work makes an analysis of the conceptions and food practices of follower people of vegetarianism, veganism and living food. The ethnography tried to investigate the moral and symbolic foundation of these groups, including its boundaries, ambiguities and paradoxes. The field work was accomplished from September 2010 to August 2012 with the groups: Recife Group – SVB (Brazilian Vegetarian Society), Recife Group – ATIVEG (Vegan Activism) and the Living Food movement, also in Recife. The empiric universe was approached through 18 semi structured interviews, talks, participation in meetings and actions of these groups, as well as from the theoretical discourse and pamphleteer that supports these referred movements. This approach enabled the access to a common language that associates the feed with moral and ethical criteria, to health and well-being ideals, social justice and environment preservation, besides, in some cases, be an instrument of a specific spirituality model expression. The intense industrial process and the urban life style conducted people to a sudden distance to the origin of the food they consume, specially, to the animals used in their production, the chemical additives and artificial process. On the other hand, it is possible to observe the increase of sensibility related to the existence conditions of animals and the questioning of the statute that has been reserved to the occidental society, as an increasing worry to the quality of what is consumed from the proximity criteria with the nature in a holistic perspective that relates body, mind, emotions and spirit.

This way, notions of “equality”, “fullness”, “balance” and “purity” guide the search for an “irreproachable menu” that expresses the values to the groups and acts as an instrument of social change, related to an antispeciesist morality and of an integrality relationship between the nature and culture.

Keywords: Food. Nature and Culture. Morality. Antispeciesism

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO..... 9
2 A CONSTRUÇÃO DO OBJETO: CAMPO DE PESQUISA E ANTROPOLOGIA DA ALIMENTAÇÃO..... 13
2.1 O campo e a trajetória de pesquisa..... 13
2.1.1 O grupo SVB-Recife..... **19**
2.1.2 O grupo AtiVeg Recife..... **24**
2.1.3 O movimento da alimentação viva..... **27**
2.2 Perspectivas teóricas sobre a comida e o comer: em defesa da análise simbólica..... 29
2.3 O estudo da alimentação no Brasil..... 48
2.3.1 Os primeiros momentos..... **49**
2.3.2 Cultura e Identidade..... **52**
2.3.3 Moralidade e Alimentação..... **58**
2.3.4. As teorias pós-humanistas e o movimento vegetariano/*vegan*..... **64**
2.4 A retórica vegetariana/*vegan* e o lugar da experiência..... 66
2.4.1. A comensalidade vegetariana/*vegan* como expressão da individualização..... **68**
3 DEVIR VEGETARIANO: A MORALIDADE ENTRE FRONTEIRAS.....81
3.1 Panorama histórico do vegetarianismo no mundo ocidental.....82
3.1.1 Dos pitagóricos aos abolicionistas..... 83
3.2 Nós e os *outros* animais: questões de natureza e cultura..... 90
3.3 O privilégio humano e a exclusão do não humano do círculo moral..... 98
3.4 A noção de Pessoa e a distinção homem-animal..... 108
3.5 Racismo, especismo e sexismo: as bases da discriminação..... 115
4 O DIREITO DOS ANIMAIS: ENTRE O *VALOR INERENTE* E A *SENCIÊNCIA*.....132
4.1 O abolicionismo de Fracione e o problema da representação 134
4.2 A proposta..... 154
4.3 Deslocamentos ontológicos: o lugar do *outro*..... 158
4.4 Lei e Ordem: o caso dos animais..... 174
4.5 Do valor da vida à produção de mercadoria 179
5 DISTÂNCIAS E APROXIMAÇÕES SIMBÓLICAS..... 196
5.1 A Metáfora canibal: os modelos de transespeciação..... 211

5.2 A constituição do *outro*: natureza e cultura..... 225
5.3 *Terráqueos*: o biocentrismo como a terceira via..... 233
5.4 O meio ambiente e o consumo de carne..... 243
5.5 Do consumo consciente à desobediência civil..... 251
5.6 Comendo cadáveres.....262
5.7 "Eles matam porque você come": (re)ligando a morte à mercadoria..... 272
5.8 Entre a verdade e o prato..... 278
5.9 Emoção e luta: a defesa dos animais..... 295
5.10 O outro possível 303
6 SOBRE VIDA E ALIMENTO..... 309
6.1 Risco e alimentação..... 314
6.1.1 Alimentos de risco..... **317**
6.1.2 Ácido e alcalino: noções de equilíbrio corporal..... **327**
6.1.3 Enzimas..... **330**
6.2 Fatores de correção..... 333
6.3 O lugar dos afetos e sensações nas escolhas alimentares 341
6.4 Alimento lindo, alimento vivo..... 346
6.5 Ritos de purificação: enemas e jejuns..... 355
6.6 Espiritualidade e alimentação..... 371
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 383
REFERÊNCIAS..... 389
APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA..... 405

1 INTRODUÇÃO

O interesse da antropologia pela alimentação tem sido constante em toda a história da disciplina. Como parte de um conjunto de experiências humanas, os hábitos alimentares são associados a temas diversos, sobretudo, com ênfase na dimensão simbólica presente na produção de alimentos, preparo da comida e em seu consumo. Também as abordagens materialistas, tais como as de Marvin Harris, se destacaram no campo, focalizando as relações com a comida a partir das condições concretas de existência, interpretando escolhas e tabus alimentares como resultado das restrições ou potenciais produtivos de cada povo e região.

O tema da alimentação, além de apresentar uma diversidade própria ao campo, com as variações de concepções sobre o alimento, usos, modos de produção, preparo, consumo em cada povo e em cada grupo, também mostra uma diversidade relativa às associações com outras dimensões da existência: saúde, corpo, moralidade, política, economia, organização social, relações de gênero, de parentesco, de poder, etc.

No tocante ao presente trabalho, que se dedica à compreensão das concepções e práticas alimentares vegetarianas, percebe-se uma associação da alimentação com temas relacionados, por exemplo, à moralidade e a noções de corpo. A partir do debate sobre os diferentes aspectos envolvidos na relação com o alimento, procuramos revelar uma linguagem comum, observada através das entrevistas, do discurso ativista e teórico dos movimentos estudados, de rejeição aos valores da sociedade moderna ocidental, expressos na alimentação rica em carne, toxinas, contaminantes, aditivos químicos e provenientes de processos industriais. Desse modo, as práticas dos grupos estudados buscam, através das noções de *compaixão*, *igualdade*, *plenitude* e *bondade*, a construção de um ideal expresso na alimentação por meio de um cardápio irrepreensível, supostamente, capaz de produzir uma sociedade mais justa, equilibrada, sustentável, saudável.

No alimento, as diferentes esferas da vida (moral, política, orgânica, social, etc.) se encontram. Ele emerge como síntese de valores coletivos e individuais que os grupos estudados desejam tornar manifestos. No caso do movimento vegetariano/*vegan*, incluindo a especificidade do movimento da alimentação viva/crudista, observa-se o cultivo de práticas distintas, cujo objetivo é apontar para modelos que se opõem ao atual modelo alimentar hegemônico e a todo sistema social que lhe fornece sustentação.

A relação dos sujeitos com o *alimento*, ou melhor, com a *comida*, conforme distingue DaMatta (1986), está inserida num rol de questões que vão das preocupações de cunho mais individualista, de uma ética do cuidado de si, às expressões mais significativas de uma ética voltada para o *outro*, ou seja, de caráter social e ambiciosa conotação política.

Através das falas de vegetarianos, *vegans* ou veganos, adeptos da alimentação natural ou viva, temos acesso a uma economia simbólica de contrastes entre os alimentos que os conectam à vida ou à morte. As escolhas alimentares desses grupos, situados num contexto de amplas possibilidades, expressam a noção, destacada por Fischler (1995), de que "os alimentos que incorporamos nos incorporam ao mundo, e nos situam no universo" (FISCHLER, 1995: 375).

A alimentação, nesse caso, aparece como uma mediadora da relação estabelecida entre natureza e cultura, a partir de uma perspectiva integradora e como expressão de uma moralidade antiespecista, que procura situar animais humanos e não humanos em um mesmo plano de consideração moral. Nessa perspectiva, o movimento procura realizar uma virada conceitual no que se refere ao *status* ontológico dos animais não humanos na sociedade ocidental. Todavia, as bases simbólicas e morais do movimento vegetariano/*vegan* também expõem seus próprios limites e instauram novos paradoxos, que serão apontados ao longo do trabalho, entre os quais, a reprodução de hierarquias conceituais no que tange a consideração moral das diferentes espécies.

Para compreender esse universo específico de concepções e práticas, o caminho teórico escolhido recorreu às perspectivas simbólicas de análise da alimentação, entre as quais as abordagens clássicas de Mary Douglas, Lévi-Strauss e Marshal Sahlins, a partir da percepção do alimento como símbolo da relação entre o humano e a natureza e como expressão da ordem social. Também selecionamos os teóricos mais contemporâneos que reatualizam o paradigma natureza e cultura através de uma abertura para as práticas e, por meio de uma perspectiva pós-humanista, como as de Bruno Latour, Philippe Descola e Tim Ingold, que integram o quadro teórico deste estudo e completam o modelo interpretativo proposto para compreender a alimentação entre vegetarianos, *vegans* e crudistas. Além disso, recorremos ao conceito de transespeciação de Maria Aparecida Vilaça (1992, 1996, 2000) para compreender a proposta de deslocamento ontológico do movimento vegetarino/*vegan*, seus limites e adequações.

O trabalho de campo, realizado com os três grupos, procurou mapear apenas parte das orientações que integram o movimento vegetariano, cuja formação aponta ainda para outros nichos de abordagens distintas. A pesquisa de campo foi realizada com a Sociedade Vegetariana

Brasileira (SVB) de Recife, o AtiVeg (Ativismo Vegano) e o Movimento da Alimentação Viva, formado por adeptos de uma alimentação vegetariana estrita e baseada no consumo de alimentos crus e germinados, todos situados em Recife. Todavia, é necessário ressaltar que outros sujeitos participaram da pesquisa de campo, pessoas com as quais foram realizadas entrevistas e que não estavam oficialmente ligadas a nenhum dos grupos, porém participavam de forma esporádica de atividades desenvolvidas pelos grupos estudados ou de eventos mais amplos como congressos, cursos e palestras sobre temas referentes ao vegetarianismo. Também o repertório de congressos, palestras, cursos realizados por outros grupos foi incorporado parcialmente às discussões.

No primeiro capítulo, procuramos descrever a abordagem que foi realizada no universo empírico e as características de cada grupo, bem como a participação do pesquisador no campo e a construção do objeto de pesquisa. Em seguida, procuramos mostrar o campo da antropologia da alimentação e as perspectivas teóricas escolhidas para realizar este trabalho, como os estudos sobre simbolismos relacionados à alimentação, e suas articulações com as teorias que tratam da relação natureza e cultura sob a ótica pós-humanista.

O capítulo dois faz referência à constituição das bases conceituais do vegetarianismo e do veganismo no Ocidente, desde os pensadores clássicos até os autores mais contemporâneos. Buscamos tratar as ideias que sustentaram e sustentam o modelo alimentar vegetariano em diferentes períodos da sociedade ocidental, além de apresentar alguns dados históricos sobre o movimento e suas implicações com outras relações de desigualdade.

O terceiro capítulo traça o debate entre os autores de maior referência na constituição de uma ética animalista, ou seja, de uma ética que inclui os animais não humanos, responsável por fundamentar o ativismo vegetariano/*vegan* na atualidade. Serão discutidos conceitos como *valor inerente* e *senciência*, além de outros considerados pelo movimento como essenciais à inserção dos animais não humanos no âmbito da consideração moral. Além disso, discutimos as estratégias retóricas usadas pelo ativismo vegetariano/*vegan* na defesa dos direitos dos animais.

O quarto capítulo versa sobre as categorias simbólicas que norteiam as escolhas de consumo na contemporaneidade, bem como o papel das emoções na constituição de uma perspectiva ética inclusiva em relação aos animais não humanos. Parte-se, para isso, da noção de que os sentimentos acionam mecanismos de identificação capazes de realizar uma *transespeciação*, um processo de transformação de uma espécie em outra pela via da mudança

de perspectiva no plano da consideração moral, no contexto contemporâneo do movimento vegetariano/*vegan*.

O quinto capítulo discorre sobre as configurações simbólicas atribuídas ao alimento nos modelos alimentares "alternativos", incluindo também a especificidade dos vegetarianos/*vegans* que também são adeptos da alimentação viva ou do crudismo. A ênfase nas informações de cunho científico e na linguagem técnica, presente no contexto de pesquisa, será tomada como parte das constituições simbólicas contemporâneas relativas ao corpo e à comida. Por outro lado, também mostraremos um modelo de relacionamento com a alimentação e com o corpo fundado na concepção de agência desses elementos, considerados como detentores de conhecimento e de capacidade de escolha, e ainda abordaremos a constituição de uma espiritualidade que é acionada e se expressa através da alimentação.

2 A CONSTRUÇÃO DO OBJETO: CAMPO DE PESQUISA E ANTROPOLOGIA DA ALIMENTAÇÃO

Iniciaremos esse capítulo situando o leitor quanto à construção do objeto de pesquisa da tese, assim como também trataremos da realização do trabalho de campo, dos grupos que foram pesquisados e do tipo de abordagem do universo empírico adotada. Na segunda parte, detacaremos as teorias que são utilizadas ao longo do trabalho para compreender as bases simbólicas e morais do vegetarianismo/veganismo. A partir de um breve levantamento das abordagens antropológicas clássicas e escolas teóricas que se dedicaram a alimentação, busca-se enfatizar a escolha pelo modelo interpretativo da antropologia simbólica como caminho para a compreensão de um tipo de fenômeno que procura situar-se na fronteira entre o que tradicionalmente tem sido considerado como o "mundo da natureza" e o "mundo da cultura".

Para dar seguimento a demarcação do modelo teórico escolhido, faremos um breve apanhado dos trabalhos em antropologia da alimentação no Brasil, procurando mostrar como o alimento, também nessas abordagens, é considerado expressão das relações que tecemos com o outro, como expressão de identidade e de relacionamento com o mundo, incluindo a natureza. Destacam-se, nesse contexto, os trabalhos contemporâneos que expressam a tendência à análise do conteúdo moral das práticas alimentares. Por fim, falaremos da perspectiva de uma análise simbólica atualizada nas interpretações pós-humanistas e na abordagem fenomenológica, empenhadas, particularmente, no estudo das sociedades ameríndias, e, por essa razão, apresentam interpretações que rompem com as estruturas conceituais ocidentais reconhecidas pela oposição entre natureza e cultura.

No intuito de descrever um pouco das experiências alimentares vivenciadas pelos sujeitos engajados nos estilos de vida vegetariano/*vegan,* traremos ainda uma descrição e discussão sobre a configuração da comensalidade no contexto de escolhas alimentares consideradas restritivas em relação ao modelo alimentar hegemônico. Através das narrativas dos sujeitos pesquisados, encontramos situações de conflito vivenciadas na partilha do alimento à mesa, assim como a possibilidade de expressão de uma comensalidade cada vez mais presente no contexto das sociedades contemporâneas.

2.1 O campo e a trajetória de pesquisa

Leituras em antropologia e sociologia da alimentação ajudaram a mostrar um quadro geral do que iria ser encontrado pelo caminho. E a literatura a respeito do *status* da subjetividade tornou familiar e proporcionou um reconhecimento, no vivido, das reflexões da pesquisa

antropológica contemporânea. No campo, fez muito mais sentido e adquiriram real legitimidade as discussões pós-modernas que defendem a centralidade do elemento biográfico na produção antropológica. A trajetória do pesquisador funde-se de tal forma à pesquisa, que torna difícil a tarefa de separar as "camadas" que se sobrepõem e produzem uma compreensão específica do fenômeno.

Essa marca indelével da subjetividade do pesquisador se faz presente desde a escolha do tema, passando pela construção do objeto, pelo processo de pesquisa, até o momento da escrita etnográfica. O trânsito acadêmico entre os temas corpo e comida, apesar de percorrido por diferentes caminhos, tem como lugar comum o cruzamento de fronteiras entre natureza e cultura, razão e emoção, individual e coletivo, em uma tentativa de reafirmá-los como princípios orientadores de práticas alimentares e corporais contemporâneas e, ao mesmo tempo, apontar para outras perspectivas que procuram romper com essas dicotomias.

Durante o trabalho sobre a anorexia, no período do mestrado, entre os elementos de destaque relacionados às restrições alimentares desse grupo, me chamou atenção o lugar de destaque dado à carne em relação à necessidade de sua evitação/restrição, associando seu consumo a uma série de significados articulados, em especial, sua capacidade de gerar acúmulo de gordura (carne) no corpo, de engordar e "formar mais carne", comprometendo um ideal estético e de saúde; e também por seu poder de se transformar em "gordura", "colesterol mal", níveis elevados de "triglicérides", entre outros índices que situam esse elemento em uma categoria de risco. Além disso, a carne emerge como símbolo de "impureza" em vários sentidos, aquilo que "apodrece", que "contamina" o corpo e o espírito. O que instigou a busca sobre as origens e ramificações desses significados.

O interesse nesse elemento específico foi aguçado, então, pela descoberta de outros contextos histórico-culturais, nos quais simbolismos semelhantes emergiam em relação ao conteúdo moral do consumo de carne; em especial, aqueles que tratavam da sua capacidade de incitação das paixões, ocasionando o aumento da libido e de um temperamento mais agressivo. A carne insurge como elemento capaz de poluir o corpo e o espírito; incitar as paixões e conduzir ao apetite desregrado (BORDO, 2008); à glutonaria (DOUGLAS, 1977); provocar a degradação moral e física das mulheres, com seu aparelho digestivo frágil e sua libido suscetível, de acordo com os preceitos da era vitoriana. De outro modo, a ingestão de carne tornava os homens viris e agressivos, qualidades consideradas adequadas às exigências do sexo masculino (THOMAS, 1996). Tornou-se símbolo do predomínio do homem sobre a natureza. Talvez, por essa mesma razão, ao sexo feminino, mais próximo da natureza que da cultura, a

ingestão de carne, principalmente, as mais vermelhas e sangrentas, pusesse em risco o controle exercido sobre as mulheres pela igreja, pelos homens (pais e maridos), pela sociedade, pela civilização. Tal como a natureza, e, justamente, por ser mais inclinada a esta, a mulher e seus apetites deveriam ser medidos e censurados, sob pena de oferecer oportunidade à expressão de sua natureza carnal e selvagem, capaz de ignorar as regras do jogo social prescritas ao gênero feminino, em que as emoções e o corpo precisavam ser controlados.

Em diferentes contextos históricos culturais, a carne é percebida como elemento que conduz à "animalidade" ou "irracionalidade"; a "morte" de um ser; também é vista como prática carregada de "dor", "sofrimento" e "impiedade", como aquilo que "apodrece", "sobrecarrega", "intoxica", "degrada" o ser humano fisicamente e moralmente; que causa doenças e debilidades, impede uma conexão com o mundo espiritual; como forma de dominação, exploração, violência, preconceito e especismo; como expressão de poder e de manutenção do *status quo;* desarmonia com a natureza; entre outros significados que surgiram durante o trajeto de pesquisa.

A carne é fraca tornou-se expressão comumente utilizada quando se pretende justificar uma falha moral, principalmente, ligada ao fato de ceder a algum tipo de desejo "proibido", em circunstâncias as mais diversas. E também se tornou o título de um dos vídeos pró-vegetarianismo mais difundidos no contexto do ativismo brasileiro.

Existe uma carga simbólica importante tanto no consumo desse alimento quanto na rejeição da carne como alimento. E foi a partir dessa noção que optei por buscar uma compreensão, obviamente parcial, do vegetarianismo, como ato voluntário de se abster do consumo de qualquer parte de um animal. Há de se destacar a dificuldade relativa à complexidade do conceito, que faz com que o pesquisador, inevitavelmente, enfrente o problema de escolher entre um conjunto de definições objetivas de variedades do vegetarianismo; ou considerar as autodefinições subjetivas dos entrevistados. Também é necessário entender que existe uma dificuldade em distinguir entre as considerações que podem impelir um indivíduo a fazer uma escolha particular e os argumentos empregados por ele, retrospectivamente, para justificar essa escolha quando existe, por exemplo, a intenção prévia de encorajar outros a fazerem o mesmo. Estamos falando, assim, tanto de motivações pessoais quanto de "idiomas retóricos" (MAURER, 1995:146-7) que podem ser empregados na defesa do vegetarianismo e que permitem que a decisão seja formulada e, se necessário, descrita e justificada para os outros.

Para Beardsworth & Keil (1997), indivíduos que se definem como *vegetarianos* podem ter diferentes padrões de dieta, e essa variação pode ser conceituada de forma simples através de uma escala linear relacionada ao rigor das exclusões envolvidas: iniciando, à esquerda, com os padrões menos estritos, que são aqueles que se autodefinem como vegetarianos e que consomem ovos, laticínios e, algumas vezes, peixe (ou mariscos) e carne mesmo, especialmente, "carne brancas", em raras ocasiões. Movendo-se para a direita, encontramos aqueles que excluem todas as carnes, mas ainda consomem ovos e laticínios. Logo após, estão os que excluem uma ou outra dessas categorias (ovos, laticínios). E seguindo nessa direção, chegamos ao limite, no veganismo, que requer abstenção de todos os produtos de origem animal (BEARDSWORTH & KEIL, 1997). Contudo, mesmo o veganismo pode ainda ser dimensionado quanto ao rigor, por exemplo, há controvérsias entre os *vegans* sobre o consumo do mel. Já na extrema direita da escala estariam os frugivoristas, consumidores apenas de produtos de origem vegetal, que não impliquem a morte da planta doadora. O vegetarianismo seria, assim, um complexo conjunto de hábitos alimentares inter-relacionados (BEARDSWORTH & KEIL, 1997). No tocante a este trabalho, a escolha foi definida de acordo com a autoidentificação dos sujeitos na categoria *vegetarianos*, mesmo que nessa categoria sejam incluídas diferentes posições na escala proposta por Beardsworth & Keil (1997). Contudo, a participação prolongada e ativa no campo serviu de instrumento para uma seleção prévia dos entrevistados usando como parâmetro as categorias objetivas: ovolactovegetariano e vegetariano estrito ou vegano.

Outras definições a respeito desses modelos alimentares emergem do campo, especificações como "vegetarianismo ético", termo que procura identificar o tipo de adesão ao vegetarianismo fundado em princípios éticos relacionados às implicações morais do uso de animais na alimentação. Outra terminologia encontrada no campo se refere as demais categorias assinaladas no paragráfo anterior como "protovegetarianos", restringindo o uso do termo "vegetarianos" àqueles que seriam caracterizados comumente como vegetarianos estritos ou *vegans*/veganos. Essa proposta surge da percepção de que o único modelo alimentar consoante com as preocupações éticas relativas os animais é o vegetarianismo estrito ou veganismo, pois todos os demais modelos, como o ovo-lacto-vegetarianismo, que incluem o consumo de ovo, leite e/ou derivados, manifestam um tipo de exploração animal contrária aos princípios morais do movimento de defesa dos direitos dos animais. Portanto, deveriam ficar de fora da classificação que os define enquanto tal.

Apesar dessa discussão, ao longo do trabalho, usaremos o termo vegetarianismo/veganismo ou vegetarianos/*vegans* ou veganos em associação aos princípios comuns que regem as escolhas, concepções e práticas alimentares desses grupos. Apenas três entrevistados não se encaixavam na classificação vegetariano estrito ou *vegan*, apesar de, no momento inicial da pesquisa, alguns se encontrarem no chamado processo de transição do ovolacto ou lactovegetarianismo para o vegetarianismo estrito ou veganismo. Ao fim do trabalho de campo, todos os membros dos grupos estudados se encaixavam na classificação *vegan*. Destacaremos, quando necessário, os adeptos da alimentação viva, que apesar de integrarem o grupo maior de vegetarianos estritos ou *vegans*, apresentam algumas especificidades. A alimentação viva ou o crudismo é, assim, considerada, neste estudo, uma especificidade existente no universo vegetariano/*vegan.*

Tendo em vista a complexidade e diversidade do conceito de *vegetarianismo* e de seus usos, faz-se necessário definir o grupo, ou a parcela dessa realidade, que foi abordada nesse estudo. E os caminhos que proporcionaram essa escolha.

Além disso, também buscamos informações em meios secundários: livros, textos, sites, vídeos, trabalhos acadêmicos, e o trabalho de campo foi realizado a partir de eventos (congressos, seminários, oficinas, cursos) que, de alguma forma, não só abordavam essa temática, mas iam além e estavam preocupados com práticas ambientais sustentáveis, práticas corporais integrativas, tais como meditação, yoga, terapias integrativas e energéticas, e também com questões de economia solidária e comércio justo, partilha de alimentos, celebração da natureza, entre outros.

Nesse instante, emergiu um emaranhado de subtemas que se entrecruzavam e que tornavam a tarefa de tentar apreender essa realidade mais difícil. Foram realizadas entrevistas, conversas, observações com parte dessa diversidade: adeptos da Igreja Adventista do Sétimo Dia do Movimento da Reforma, ambientalistas, budistas, iogues, naturistas, ativistas veganos independentes, ou seja, que não estavam ligados a nenhum dos grupos, mas que participavam de ações e eventos organizados pelos grupos estudados. O critério usado, inicialmente, na escolha dos entrevistados, era o de se definirem como vegetarianos. Os dados provenientes dessas fontes compõem de forma mais fragmentada a discussão de temas como direitos dos animais, noção de pessoa, relação natureza e cultura, concepções e simbologias a respeito da alimentação e do corpo, entre outros.

Contudo, o trabalho de pesquisa acabou centrado em dois grupos locais de ativismo vegetariano/vegano. O que ocorreu em momento posterior a essas primeiras incursões, com a participação em reuniões, cursos e eventos organizados por membros do Grupo SVB - Recife.

Através de encontros em comum, conheci e também passei a acompanhar, de forma mais pontual, o AtiVeg (Ativismo vegetariano) em Recife. Realizei entrevistas semi-estruturadas, conversas informais e participei de reuniões. Então, boa parte da pesquisa acabou se solidificando em torno desses dois grupos ativistas. Embora estejamos considerando também os dados provenientes de outras interações e outras fontes, como as já mencionadas.

Depois de participar de algumas reuniões do grupo, surgiu o desejo e a necessidade de partilhar o mesmo universo que os sujeitos da pesquisa. Principalmente, diante dos constantes questionamentos e constrangimentos contidos na pergunta: “Mas ...você é vegetariana? ”. Adotei uma dieta vegetariana, me encaixando na classificação de *vegetariana*, ou melhor, *ovolactovegetariana*, e passei a frequentar as reuniões a partir de um *status* diferenciado, participando das discussões e das ações do grupo como membro, apesar de ser indetificada também como uma pesquisadora do tema.

Além disso, uma terceira linha de abordagem se desenvolveu, e outro grupo, ou melhor, movimento, passou a integrar a pesquisa, este, por sua vez, formado por pessoas que defendem e praticam a alimentação viva. Esse desdobramento se deu pelo próprio conjunto de interações com os membros dos grupos citados, já que, entre os membros do primeiro grupo, encontrei adeptos dessa prática alimentar.

Ao todo foram realizadas 18 entrevistas. Contudo, a abordagem empírica do tema se constituiu também de uma observação participante em diferentes situações e eventos, através de conversas e reuniões, discussões e práticas em grupo. O universo empríco incorporou ainda a análise do material panfletário, tanto o material impresso distribuído pelos ativistas quanto o material que circula nas redes sociais e sites dos grupos, além do conteúdo teórico que sustenta a opção pelo vegetarianismo/veganismo e pela alimentação viva.

As fontes teóricas que fundamentam os movimentos são tomadas como material empírico, o que resultou nas referências encontradas no campo sobre esse material. No tocante aos fundametos morais do vegetarianismo em defesa dos animais, as constantes referências a autores contemporâneos, como Peter Singer, Tom Regan e Gary Fracione, além de outros autores, principalmente, das áreas da filosofia e do direito, em palestras, nas conversas ou reuniões, chamou atenção para a importância desses fundamentos teóricos na compreensão da realidade apreendida no campo. Também as referências às ideias de pensadores de outros

períodos históricos que são usadas como recurso retórico pelos grupos ativistas. A discussão a respeito desses autores ou teorias é pensada a partir das categorias "nativas" encontradas no campo. Discussões sobre direitos dos animais, ética animalista, entre outros, são tomadas a um só tempo como objeto de pesquisa e como eixos analíticos para se pensar o vegetarianismo/veganismo. Dessa forma, há uma espécie de borramento entre categorias acadêmicas e nativas, característica do universo estudado.

O mesmo ocorre em relação às perspectivas teóricas e às referências a estudos científicos que tratam das consequências positivas ou negativas do consumo alimentar, que opõem classes de alimentos considerados nocivos ou benéficos à saúde, ao corpo, às emoções, à constituição moral dos sujeitos, ao meio ambiente, etc. Apesar dessas referências apotarem para categorias próprias ao universo acadêmico, sua abordagem também ocorre a partir das categorias evocadas no campo.

2.1.1 O grupo SVB-Recife

O grupo SVB-Recife, antigo Grupo Mandacaru, foi fundado em setembro de 2010, pela nutricionista Thaisa Navolar, em Recife. É um dos 15 grupos filiados à Sociedade Vegetariana Brasileira. A SVB, como é conhecida, foi fundada em 2003, por Marly Winckler, atual presindente da organização, que é hoje uma das mais atuantes no ativismo vegetariano no Brasil e, por sua vez, está ligada à International Vegetarian Union - IVU, fundada em 1908, na Alemanha, com mais de 120 sociedades vegetarianas e veganas afiliadas em todo o mundo. Em 2012, a presidente da SVB, Marly Winckler, também assumiu a direção da IVU - International Vegetarian Union, acumulando as duas presidências. Entre suas atividades estão: a realização de congressos vegetarianos, internacionais e nacionais; encontros temáticos diversos; organização do Salão vegetariano, de festivais de cozinha vegetariana, de seminários, festivais de cinema vegetariano; diversas publicações sobre ética, saúde, nutrição, meio ambiente; a realização de paradas vegetarianas/veganas, exposições; a campanha "segunda sem carne"; e a promoção da merenda vegetariana em escolas municipais de São Paulo.

Em Recife, o grupo tem uma formação bem heterogênea e, apesar das oscilações quanto ao número de pessoas nas reuniões, que chegaram a ter de 5 a 20 pessoas, em ocasiões diferentes, houve uma assiduidade relativa e o comprometimento de pelo menos 10 pessoas. Nesses grupos, fora definidas tarefas ligadas à divulgação e conscientização dos problemas relacionados ao consumo de carne, à propagação do vegetarianismo, além do fornecimento de informações, cursos e palestras sobre as necessidades nutricionais do vegetarianos e os meios

de supri-las. Uma das principais campanhas do grupo, no primeiro momento da pesquisa, se concentrou na divulgação e promoção da campanha Segunda sem carne. Lançada em 2003, nos Estados Unidos, pela Sociedade Vegetariana Internacional, se tornou mundialmente conhecida e difundida em diversos países, principalmente após seu lançamento na Inglaterra, encabeçado pelo cantor e ativista vegetariano, Paul MacCartney, e sua filha, a estilista Stella MacCartney.



A Segunda sem carne é dirigida para não vegetarianos e propõe que as pessoas passem um dia na semana sem consumir nenhum tipo de carne. A segunda-feira foi o dia escolhido para representar essa abstenção temporária, entre outras razões, por ser o primeiro dia da semana, após um período em que se costuma ingerir maiores quantidades de carne, o final de semana. E, por esse motivo, haveria uma tendência de consumir alimentos mais leves às segundas. Segundo consta nas informações da campanha, no site da organização, pesquisas apontam que os restaurantes vegetarianos costumam receber mais clientes neste dia da semana. Além disso, o simbolismo associado a esse dia da semana o classifica como período propício a novas atitudes e mudanças nos hábitos de consumo, como o início de um regime ou parar de fumar. Apesar disso, durante o trabalho de campo, diversas vezes foi enfatizado que se trata de um critério pessoal o dia escolhido para retirar a carne do cardápio.

> Por que sem carne?
> Há vários motivos pelos quais opta-se por não consumir carne. Veja abaixo alguns deles:
>
> **Pelas pessoas**
> A alimentação com carne está relacionada ao crescimento da população afetada por doenças crônicas e degenerativas, como doenças cardiovasculares, hipertensão arterial, obesidade, diversos tipos de câncer e diabetes. As dietas sem carne são estimuladas pela Associação Dietética Americana e por Nutricionistas do Canadá, bem como por renomadas instituições como o American Institute for Cancer

> Research, American Heart Association, FDA (Food and Drug Administration), Universidade de Loma Linda, Departamento de Agricultura dos Estados Unidos e Clínica Mayo.
>
> **Pelos animais**
> Hoje, mais de 67 bilhões de animais terrestres são criados no mundo a cada ano com a justificativa de que precisamos nos alimentar. O reino vegetal, porém, é plenamente capaz de encher nossos pratos com muitas vantagens. Privação aos animais dos seus comportamentos naturais básicos, aceleração do crescimento, procedimentos mutilatórios e outros maus tratos são rotina na indústria da carne. Animais são seres sencientes (capazes de sofrer e experimentar alegria) e merecem o nosso respeito.
>
> **Pela sociedade**
> Grande parte dos grãos produzidos mundialmente vai para a alimentação de animais, incluindo 60% do milho e da cevada e até 97% do farelo de soja. E a maioria destes produtos animais é consumida pelos povos mais ricos. Em um planeta com um bilhão de pessoas passando fome, as carnes apresentam-se como uma fonte de alimentos extremamente ineficiente, demandando recursos escassos, como água e terras agriculturáveis, que poderiam ser usados para alimentação humana direta.
>
> **Pelo planeta**
> Já há quase 7 bilhões de pessoas na Terra e, para produzir carne para esta população, é preciso criar bilhões de animais, que consomem água, comida e recursos energéticos, demandam espaço, produzem grande quantidade de excrementos, contaminam os mananciais, causam erosão e geram poluição atmosférica. A criação de animais para abate é uma forma ineficiente de produzir alimentos: para cada quilo de proteína animal são necessários de 3 a 15 kg de proteína vegetal (milho, soja e outros). Responsável por 80% do desmatamento na Amazônia, destruição de manaciais e cursos d'agua, esgotamento do solo, 18% dos gases do efeito estufa.

No primeiro momento, existia um equilíbrio entre ovolactovegetarianos, lactovegetarianos e vegetarianos estritos ou veganos, estando também entre eles alguns seguidores da alimentação viva. E, apesar dessa formação recente, foi reportado que algumas pessoas participaram de outros grupos e, pelo um deles, era também um braço local da SVB que se desfez. Uma postura acolhedora marcou a trajetória da nutricionista no grupo, que procurava sempre afirmar o respeito às escolhas e limitações individuais. O grupo era frequentado, inclusive, por não vegetarianos que se interessavam pelo tema e buscavam informações. As motivações expressas pelos entrevistados foram bem diversificadas, passando por questões de saúde, sofrimento animal, danos ambientais e conexões espirituais. Muitas vezes, essas motivações são sobrepostas no momento da escolha, e em outras situações se alternam, e alguns afirmam ter iniciado por uma questão específica, mas depois se conscientizado de outros fatores tão ou mais importantes, entre os quais, a questão do sofrimento e morte de animais para o consumo. Essa consciência posterior muitas vezes vem seguida por uma conversão ao vegetarianismo estrito, ou veganismo, a partir da noção de sofrimento dos animais confinados e usados na produção de derivados, como leite e ovos, dos testes de laboratório para fabricação de cosméticos, medicamentos, materiais de limpeza, além

do uso de artigos de couro, pele ou outro subproduto de origem animal. Prevalece uma perspectiva holística do problema do consumo de carne e derivados e, de forma geral, todas as esferas da vida são afetadas pelo seu consumo e, consequentemente, pela sua abstenção.

Entre as motivações ligadas à dimensão espiritual, energética e mental, a sua abstenção é atribuída à capacidade de sutilizar o indivíduo, deixá-lo mais propenso a conexões espirituais de toda ordem, fluidificar a energia, sensibilizar e gerar paz interior, capacidade de concentração e clareza mental. Apesar das orientações espiritualistas diferirem (entre espíritas, católicos, há uma predominância das chamadas novas espiritualidades, com especificações diversas, que não caberá aqui retratar, mas que buscam uma relação sacralizada com a alimentação, com o corpo e com a natureza), elas se integram e conformam os sujeitos em sua relação com o cosmo e com a o mundo espiritual. Nessa perspectiva, são inseparáveis as dimensões materiais e espirituais da existência, e o alimento passa a fazer parte de uma rede complexa de inter-relações. Embora não haja uma entidade centralizadora, como no caso das religiões judaico-cristãs, quando se trata de vegetarianismo e espiritualidade, há a referência a uma energia, um todo, maior; e essa conexão com o divino é estabelecida, principalmente, através de um autoconhecimento e de práticas introspectivas e também da comunhão com os outros seres, animais e humanos, com a natureza, ou *mãe terra*, de onde tudo vem e para onde tudo retorna. Assim, a saúde é entendida aqui pelo prisma da integralidade com o espírito, com as emoções, a mente e o cosmos.

Costuma-se interpretar o surgimento desse modo de vivenciar as espiritualidades a partir do movimento de contestação da contracultura dos anos sessenta. Esse novo *ethos* guarda relação com as mudanças sofridas pela sociedade ocidental, nas últimas décadas, e inclui questões relacionadas à sociabilidade, vida comunitária, espiritualidade, adesão a religiões orientais, não aceitação das autoridades religiosas ou políticas, busca de novos significados para a vida, sendo esses alguns de seus aspectos comportamentais mais visíveis. De forma geral, podemos dizer que é um tipo de definição da espiritualidade que escapa, muitas vezes, ao pesquisador, pela via do discurso, da narrativa, e pode ser relativamente acessada pela observação/participação, ainda que apenas aproximadamente.

Também, nesse grupo, uma preocupação maior com outras questões, que vão além do consumo de carne, se fez presente, entre elas, o consumo de alimentos orgânicos; a compra de produtos diretamente com seus produtores, por haver uma preocupação com um comércio mais justo e solidário; a evitação de alimentos processados; a preocupação com os aditivos químicos, assim como a questão da transgenia; o boicote a alimentos produzidos por grandes coorporações

capitalistas multinacionais; a utilização racional e sustentável dos recursos ambientais, com destaque para a questão da reciclagem, compostagem, tratamento de resíduos; e a adoção de animais abandonados e oriundos de abrigos, feiras de trocas e outras atividades comunitárias e de partilha.

Ao longo do trajeto de pesquisa, que não cessou até o momento presente, já que continuei participando pontualmente de algumas atividades e acompanhando as atividades e debates pela rede de *e-mails* e em alguns eventos do SVB-Recife, foi possível notar uma mudança significativa no padrão das ações, cada vez mais voltadas para o ativismo em prol dos direitos dos animais, e aliado aos demais temas, como saúde e meio ambiente. O grupo mudou de coordenação e alguns integrantes novos também reforçaram esse papel mais ativista em protestos, palestras, com a realização de jantares veganos beneficentes, participação em congressos, exposições, debates, etc., incluindo uma parceria importante e contínua com o grupo Ganapati, que publica e distribui trimestralmente o jornal *Ganapati*, abordando temas como ecologia, vegetarianismo, ética e espiritualidade. Foi nesse período também que o grupo mudou de nome para Grupo Recife - SVB

Interessante observar que, do início da pesquisa até o momento, mudanças relativas ao padrão alimentar também foram observadas entre os membros, além de uma progressão em relação ao padrão restritivo na dieta atualmente responsável por classificar o grupo como predominantemente formado por veganos, mesmo levando em consideração a saída de alguns membros e a entrada de novos, observamos, entre os que permaneceram, uma adesão posterior ao veganismo. Mas, acima de tudo, permaneceu um grupo heterogêneo, perdendo em generalizações no espaço dessa apresentação, por exemplo, em relação à idade ou perfil profissional, por incluir, estudantes universitários, profissionais liberais, profissionais de saúde, professores universitários, empresários, etc.

Minha participação inicial no grupo se deu assistindo a palestras apresentadas em ocasiões diferentes, uma delas durante a Expodeia, feira com diversos eventos (palestras, *wokshop*, fóruns) que buscava tratar sobre temas relacionados à tecnologia, sustentabilidade e cultura. A partir desse evento, conheci pessoalmente a coordenadora do SVB e passei a frequentrar as reuniões ao mesmo tempo em que participava de cursos de culinária vegetariana em diferentes lugares, entre eles, os cursos de alimentação viva organizado pela coordenadora do grupo. Também nesse período passei a acompanhar as reuniões do grupo AtiVeg Recife, do qual falarei a seguir.

Antes de começar a etapa das entrevistas, passei um longo período apenas participando como membro do SVB, tanto nas ocasiões mais formais do grupo, como os eventos citados, quanto em situações mais informais como almoços e piqueniques. As conversas e minha participação, em certa medida, ativa proporcionaram um entendimento relativo a muitas das questões tratadas ao longo da tese, desde aquelas relacionadas ao conteúdo ideológico, que fundamenta a opção pelo vegetarianismo ou veganismo, até as questões relacionadas à prática dessas pessoas com relação aos alimentos, suas experiências subjetivas, que contribuíram em sua adesão ao vegetarianismo ou veganismo, as dificuldades relacionadas à convivência com familiares, amigos, a participação em eventos sociais diversos em que suas escolhas alimentares eram colocadas como ponto de conflito. Mas também pude observar a formação de uma sociabilidade específica que tem lugar nos grupos ativistas. Além das narrativas que faziam parte dessa interação, também foi possível apreender a dinâmica dos grupos em suas ações e na articulação com outros, tanto grupos parceiros quanto aqueles que se distanciam do grupo em alguns aspectos, como as sociedades e grupos de protetores dos animais.

Depois de um período de meses de participação, iniciei as entrevistas com boa parte dos membros mais ativos naquele momento, um total de seis longas entrevistas, cujo roteiro procurava abordar: experiências anteriores com o alimento; o processo de conversão; perspectivas futuras em relação à alimentação; motivações; sentimentos; mudanças orgânicas e sensoriais; aspactos morais e ideológicos da alimentação; sociabilidade; medidas práticas cotidianas com relação ao alimento (critérios de escolha, locais de compra e consumo, utensílios, preferências e rejeições a alimentos específicos); entre outros. Mesmo após o período das entrevistas, continuei participando de atividades do grupo: panfletagens, reuniões, palestras, etc.

2.1.2 O Grupo AtiVeg Recife

O grupo AtiVeg Recife também é um braço do grupo AtiVeg nacional. Surgiu em 2008, em São Paulo, e tem representantes em várias cidades do Brasil. Entre os seguidores do AtiVeg Recife, encontra-se uma maioria esmagadora de jovens entre 16 aos 30 anos, principalmente estudantes, tanto do Ensino Médio quanto do Superior, predominante a adesão ao veganismo. Os objetivos principais do grupo são: a defesa dos direitos dos animais e a condenação moral de qualquer forma de exploração dos não humanos, termo comumente utilizado. E inclui, além do vegetarianismo estrito, a restrição de alimentos, como o mel de abelha, o não uso de produtos

de origem animal, como roupas, calçados de couro, pele, nem de produtos testados em animais, como alguns fármacos e cosméticos.

Além disso, também há a oposição a pesquisas e práticas didáticas de toda ordem que utilizem animais, à vivissecção, ao uso de animais em qualquer tipo de atividade exploratória, como animal de carga, transporte, animais para fins de entretenimento (rodeios, circo, zoológico), ou mesmo os animais de estimação (oriundos do comércio e que denotam a ideia de propriedade por parte dos humanos). O grupo tem como principal argumento para essa defesa a questão da senciência dos animais, ou seja, a consciência subjetiva de que estão no mundo e são sensíveis à dor, possuindo interesse em viver. Afirmam ainda o compartilhamento de características dos humanos e animais, como a razão, as emoções e o uso da linguagem, encontradas em diferentes graus em determinadas espécies. Como afirma boa parte das definições encontradas: “Veganismo não é dieta, mas sim uma ideologia baseada nos direitos animais, que obviamente pressupõe uma alimentação estritamente vegetariana”.

Na minha experiência com o grupo, pude observar a predominância da discussão em torno da moral em relação aos animais e a luta antiespecista coloca os demais fatores em segundo plano, quando não, leva a uma total irrelevância das outras questões, até mesmo em detrimento de interesses humanos. Não há, por parte do grupo, uma fala marcante relacionada à preocupação com a saúde corporal, apenas pontualmente os aspectos ligados à degradação ambiental entram em cena em suas narrativas. Além disso, a maioria que se declara ateu, e procura distanciar o engajamento político e moral de questões relativas à religião ou espiritualidade. Em pelo menos duas ocasiões, uma discussão *online* e em uma das reuniões observadas, o tema surgiu, e a postura dos membros e da coordenação foi a de reafirmar o caráter laico do grupo e dos argumentos em defesa dos animais.

Ações como o Vegballon, realizada na praia de Boa viagem, em 2011, com panfletagem e confecção da letra V gigante com bexigas, tiveram o intuito de chamar atenção para os direitos dos animais e promover o estilo de vida vegano, ocorrendo, simultaneamente, em outras capitais em que AtiVeg faz parte. Ao longo desse período, também foram realizadas diversas ações de protesto contra o confinamento de animais, contra a prática de vivissecção, o uso de artigos em pele e couro em roupas, além de participação junto ao SVB e outros grupos de defesa dos animais em eventos ,como exposições, vídeos, debates, palestras, etc. Além disso, existe um papel ativo nas redes sociais através da divulgação de informações sobre o sofrimento dos animais usados para alimentação e em todos os outros âmbitos, como os testes de laboratório,

produção de artigos diversos, no entretenimento, etc. Isso compõe as ações de cunho educativo e que procuram denunciar a *crueldade* infligida contra os animais em diferentes esferas.

Conheci alguns integrantes do AtiVeg em reuniões articuladas junto à SVB e em ações, como os protestos, palestras, exposições, onde esses grupos participavam em conjunto, de forma espontânea. Palestras e *stands* montados simultaneamente em alguns eventos que foram realizados no intuito de entregar material informativo de ambos e vender material específico de cada grupo, como camisetas, *botons*, adesivos, cuja renda é destinada a confecção de cartazes, panfletos e para os custos de ações diversas organizadas por ambos. Particpação em manifestações diversas como Crueldade nunca mais, realizada em janeiro de 2012, também a Manifestação Nacional contra a Vivissecção, realizada em abril de 2012, na UFPE, na WEEAC 2012 - manifestação realizada em setembro de 2012 na praia de Boa Viagem para marcar o "*II Dia Mundial pelo Fim da Crueldade e Exploração Animal*", para citar apenas alguns.

Nos dois casos, os grupos se articulam além das reuniões, utilizando a internet para divulgar, gerar e distribuir informações, para discussões e articulações. Mobilizam-se também a partir de material panfletário de grande circulação e vídeos, considerados instrumentos eficazes, pela capacidade de alcance, para conversão à dieta vegetariana.

Diante disso, vale salientar o papel da informação, considerada principal arma, e sobre a qual é depositada a expectativa de uma transformação social através da alimentação e de um estilo de vida vegano.

Minha participação no grupo ocorreu a partir tanto dos eventos em comum quanto em reuniões específicas, nas quais foram discutidas as possibilidades de ações do grupo, o papel de cada membro, as atividades a serem executadas, os custos, o material a ser confeccionado e todo o planejamento das ações. Além da coordenadora, mais duas pessoas, membros mais ativos e acessíveis do grupo, foram entrevistadas. Entre elas, foi possível perceber uma relativa homogeneidade quanto ao motivo que levou a opção pelo vegetarianismo e veganismo, além de um posicionamento ideológico semelhante e uma forma de sociabilidade específica, incluindo, vínculos de amizade que vão além do ativismo vegano.

No contexto do ativismo vegetariano/vegano, foi possível perceber que há a perspectiva do grupo AtiVeg, assim como outros, como, por exemplo, um de formação recente e filiado no âmbito nacional ao grupo fundado pelo ativista vegano George Guimarães, o VEDDAS, que também exibe uma postura mais radical na defesa do veganismo como estilo de vida representante de um posicionamento politicamente e moralmente justo.

Em relação ao AtiVeg, participei também em reuniões e de alguns eventos no período de 2011 a 2012, assim como no SVB, contudo, de maneira pontual e como espectadora, com papel ativo em raras ocasiões. Mesmo assim, considero que essas situações também foram fundamentais para a apreensão das características e da base ideológica do grupo, além da possibilidade de perceber o padrão de conflitos com pessoas de fora do grupo, como família e amigos, e toda a experiência social em que a comida surge como elemento de embate ideológico e/ou prático. Também foi, a partir dessa participação, que pude selecionar e ser aceita em relação às pessoas que entrevistei. Apesar de certa homogeneidade em aspectos relacionados à ideologia alimentar, às escolhas e, principalmente, ao *idioma retórico* acionado pelo grupo, há de se destacar que diferenças significativas entre os indivíduos sustentam suas escolhas e suas experiências práticas com relação à alimentação.

2.1.3 O movimento da alimentação viva

No tocante ao tema da alimentação viva, este emergiu no decorrer do campo, tendo encontrado, na SVB - Recife, praticantes dessa dieta e pessoas treinadas que ofereciam cursos e palestras sobre o tema. Participei de processos de aprendizado teórico e prático tanto em cursos intensivos, ministrados em alguns dias, quanto em cursos mais longos e aprofundados. Alguns, ministrados por membros da SBV – Recife, algumas vezes, dentro das atividades de grupo; participei também de um curso mais aprofundado na Unidade de Cuidados Integrais à Saúde Prof. Guilherme Abath, da Prefeitura do Recife; e um curso e vivência ministrados por uma interlocutora, fundadora e diretora de um centro crudista e educativo, que oferece programas de remoção de toxinas ou desintoxicação, localizado no município de Buíque, no Parque Nacional do Catimbau - o Centro Verde Vida. O princípio básico da alimentação viva é a existência de uma energia vital nos alimentos vegetais, orgânicos, frescos e crus que atuam em benefício da saúde corporal, emocional e espiritual, em uma perspectiva holística. Além disso, baseados em pesquisas e teorias nutricionais e médicas, os integrantes do movimento afirmam que nutrientes essenciais, vitaminas, minerais, valores proteicos, enzimas, propriedades antioxidantes, entre outros, só permanecem ativos, vivos e assimiláveis pelo organismo no estado cru, e, especialmente, nos alimentos germinados, que se encontram no auge de sua vitalidade.

Nesse sentido, agregando os valores simbólicos sustentados pela prática vegetariana/vegana, emerge uma relação com o alimento que se expressa através de outros aspectos, igualmente importantes do ponto de vista moral, espiritual, orgânico e ambiental.

Mesmo aqueles que não seguem integralmente a filosofia da alimentação viva, empregam algumas práticas, como a produção caseira de leite vegetal para substituição dos produtos lácteos de origem animal. Além disso, a busca por uma alimentação pura, justa e viva, se contrapõe ao modelo hegemônico de dieta alimentar com alto consumo de carne e outros derivados de animais, produtos adulterados geneticamente, contaminados por insumos químicos, artificialmente processados, etc.

Vida e morte emergem nas falas de diferentes grupos a partir de práticas e concepções alimentares distintas que se opõem ao modelo tradicional, que é percebido pelos seus significados de morte, sofrimento, adulteração, corrupção, etc., oriundos da sociedade moderna, no contexto da modernidade tardia. A rejeição a esse modelo incorpora a busca pelo equilíbrio e igualdade entre espécies, pelo alimento livre da morte, da dor, da exploração, da adulteração, da corrupção, do adoecimento, da degradação ambiental. E apesar de todas as particularidades e diferenças significativas que expressam, esses grupos se utilizam de uma simbologia e moral alimentar que os posiciona frente à vida e à morte, a compaixão e violência de forma semelhante.

Para ter acesso ao universo específico de concepções e práticas da alimentação viva, ingressei, como aluna, em cursos práticos de culinária viva e em cursos teóricos, palestras e atividades, como a troca de receitas, quando cada participante leva um prato que siga os princípios dessa alimentação. Vegetais crus e o uso de sementes germinadas e brotos são a essência dessa culinária. Após um primeiro período de incursão no campo, participando das atividades citadas, entrevistei 6 pessoas, sendo 3 delas também integrantes da SVB, e as outras 3 responsáveis por ministrar cursos na área de alimentação viva. O roteiro utilizado para a entrevista foi basicamente o mesmo, mas, de forma geral, essas entrevistas ganharam um formato semelhante às histórias de vida, seguindo o mote específico da relação com o alimento.

Posso afirmar que, de forma geral, minha imersão no campo seguiu um modelo mais participativo, experiencial, o que considerei necessário a partir de encontros e entrevistas iniciais. Considerei a formação de vínculos um atributo importante para a compreensão da realidade estudada, tanto com relação aos sujeitos que participaram da pesquisa quanto em relação às perspectivas alimentares as quais esses estavam engajados. Obviamente, em graus diferenciados, pude manter algum contato com boa parte dos entrevistados em mais de uma situação, em ações e reuniões dos grupos, cursos e palestras, mas também em ocasiões informais. A perspectiva da experiência se mostrou essencial na relação que os sujeitos estabelecem com a alimentação e, por isso mesmo, uma dimensão essencial para sua

compreensão. Principalmente, no que tange a preparação e consumo alimentar compartilhado, no qual se tem acesso ao conteúdo experiencial dessa relação, especialmente no caso da alimentação viva. Mas também em experiências menos aprofundadas, como almoços e piqueniques, onde estavam presentes os grupos AtiVeg e SVB. Tanto na prática: na experiência compartilhada de preparação, consumo, celebração, como nos protestos, congressos, palestras, panfletagens, piqueniques, reuniões, etc.; quanto no discurso: através das conversas, entrevistas gravadas, debates, palestras, textos, etc., são as narrativas sobre a relação com o alimento, com o outro e com a vida que orientam esse trabalho.

Em relação ao caráter intersubjetivo do conhecimento antropológico, a partir de elementos como a participação, o envolvimento, os afetos, as emoções, ou seja, da interferência do elemento biográfico na construção do trabalho, posso, primeiramente, afirmar que me deixei ser afetada (FAVRET-SAADA, 2005) – comer é um ato menos despreocupado para mim, passei a refletir, mais intensamente, em minha experiência pessoal sobre suas implicações. O fato é que o esforço metodológico empreendido, durante a pesquisa, conduziu a mudanças pessoais no universo da própria pesquisadora, que, obviamente, não invalidam a apreensão do fenômeno, nem, tampouco, é condição necessária a esta. Contudo, entendo que a construção do conhecimento, ou de uma interpretação específica sobre qualquer fenômeno social e cultural, implica, antes de tudo, processos de estranhamento, reconhecimento e também de identificação. Mesmo que não seja necessário tornar-se nativo, estamos falando de tentativas de "experimentar com o pensamento do nativo" (VIVEIROS DE CASTRO, 2006), pensar com os seus conceitos, hábitos, sua culinária, gostos, sensações e sentimentos evocados pelo rudimentar e complexo ato de se alimentar. E ciente de que "ainda quando o antropólogo e o nativo compartilham a mesma cultura, a relação de sentido entre os dois discursos diferencia tal comunidade: a relação do antropólogo com sua cultura e a do nativo com a dele não é exatamente a mesma" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:114).

2.2 Perspectivas teóricas sobre a comida e o comer: em defesa da análise simbólica

O interesse da antropologia pela alimentação tem sido constante em toda a história da disciplina. Tomando-a como parte de um conjunto de experiências humanas, a análise de hábitos alimentares aparece associada a temas diversos, sobretudo, com ênfase na dimensão simbólica presente na produção de alimentos, preparo da comida e em seu consumo. Mas não apenas a dimensão simbólica, abordagens materialistas também tomaram as relações com a comida a partir das condições concretas de existência, interpretando escolhas e tabus

alimentares como resultado das restrições ou potenciais produtivos de cada povo e região.

Podemos afirmar que a antropologia é legatária, em grande parte, do interesse humano pela alimentação. Ao descrever o Novo Mundo, os viajantes tratavam de detalhar os alimentos e os modos alimentares dos seus habitantes, desde a fartura e exuberância das frutas tropicais à antropofagia que se dava nas terras do além mar. Américo Vespucci teria sido o primeiro a disseminar tais notícias para Europa no século XVI. Depois dele, outros relatos ajudaram a formar o imaginário europeu recheados de imagens - "xilogravuras mostrando homens girando no espeto e pedaços de corpos dependurados nas aldeias" (AGNOLIN, 2005). Um imaginário que contribuiu com os ideais de colonização e, paralelamente, com o florescimento da investigação antropológica em resposta ao anseio de conhecer o outro (selvagem, indígena) e, por extensão, a si mesmo (civilizado, europeu). Foi assim que Montaigne usou os canibais do Novo Mundo para pensar e tecer sua crítica ao Velho Mundo. Seu relativismo proporcionou uma interpretação da simbologia canibal com destaque para o papel da alteridade na construção do conhecimento, simultaneamente, do mundo do outro e do próprio pesquisador. "O que, afinal, dizer dos bárbaros? O que se pode aprender com eles?" (MONTAIGNE, 2009: 55), pergunta Montaigne.

No debate sobre o canibalismo, Montaigne se posicionou contra a perspectiva que o considerava resultado de uma carência alimentar, afirmando que tais grupos:

> ainda gozam de fartura natural que lhes sustenta, sem trabalho, sem fadigas, de todas as coisas necessárias, em tal abundância que não têm por que ampliar os seus limites (MONTAIGNE, 2009:62) ...Têm grande abundância de peixes e carnes que não têm nenhuma semelhança com as nossas, comendo-as sem outro artifício que o de cozinhá-las (MONTAIGNE, 2009:55).

O que sustenta a prática da antropofagia, segundo Montaigne, é o seu significado, qual seja - a manifestação de uma extrema vingança. O debate entre uma antropofagia ritual e uma antropofagia baseada na carência alimentar situa a alimentação no dualismo de perspectivas que irá acompanhá-la desde então: a simbólica e a material, o "canibalismo sacro e profano" (CAMPORESI, 1980). O relativismo cultural de Montaigne sobre a antropofagia ritual dos Tupinambá irá refletir-se nas interpretações antropológicas mais contemporâneas, como as de Lévi-Strauss, por exemplo:

> Nenhuma sociedade é perfeita. Todas comportam, por natureza, uma impureza incompatível com as normas que proclamam e que se traduz concretamente por uma certa doze de injustiça, de insensibilidade, de crueldade. [...] Tomemos o caso da antropofagia, que, de todas as práticas selvagens, é, sem dúvida, a que mais nos inspira horror e repugnância. Deve-se, em primeiro lugar, dissociar dela as formas

> propriamente alimentares, isto é, aquelas em que o apetite da carne humana é explicada pela carência de outro alimento animal, como era o caso de certas ilhas polinésias. Desses casos de fome incoercível, nenhuma sociedade está moralmente protegida [...].
> Restam, então, as formas de antropofagia que se podem chamar 'positivas', as que decorrem de causas mística, mágica ou religiosa: [entre essas], a ingestão de uma parcela do corpo de um ascendente ou fragmento do cadáver de um inimigo, para permitir a incorporação de suas virtudes ou ainda a neutralização de seu poder[...]. A condenação moral de tais costumes implica, ou uma crença na ressurreição corpórea que ficaria comprometida pela destruição material do cadáver, ou a afirmação de um liame entre a alma e o corpo e o dualismo correspondente, isto é, convicções da mesma natureza daquela em cujo o nome o consumo ritual é praticado, e que não temos nenhuma razão de preferir-lhe. (LÉVI-STRAUSS, 1975:413-414).

Mas, apesar de ter figurado desde os primeiros relatos etnográficos, o problema da alimentação ou da comida nem sempre teve lugar de destaque, pelo contrário, esteve em muitos trabalhos em lugar secundário, como objeto de pesquisa menor, que serviu à construção de ideias totalizantes sobre modos de vida de grupos específicos. Mas contribuições importantes para a formação do campo de estudos da alimentação podem ser percebidas, por exemplo, em James Frazer (1911), quando afirmou que:

> o selvagem acredita comumente que, comendo a carne de um animal ou de um homem, ele adquire as qualidades não somente físicas, mas também morais e intelectuais que são características deste animal ou deste homem. (FRAZER, 1911:65).

Estudos menos conhecidos, como os de Garrick Mallery, intitulado *Manners and Meals* (1888), e de William Robertson Smith (1889), que estudou o sacrifício e a comida, são citados por Mintz (2001) em sua descrição a respeito da formação do campo, e teriam contribuído para a compreensão da comida como importante elemento de investigação de grupos específicos.

Outras abordagens sobre o tema vieram no trabalho de Franz Boas (1921), que realizou um estudo intenso a respeito dos modos de preparo do salmão, mesmo que a partir de uma abordagem puramente descritiva. Contudo, o trabalho de Helen Codere (1957) sobre as receitas de salmão teria mostrado como se poderia aprender sobre organização social e hierarquia observando e analisando atentamente como se prepara um determinado alimento (MINTZ & DU BOIS, 2002).

O papel da comida na organização da vida social fez parte das abordagens de Redcliffe-Brown (1922), que afirmou a centralidade da obtenção de alimentos como atividade social para os *Andaman*: "é em torno da alimentação que são proclamados os sentimentos sociais" (*apud* GOODY, 1984: 28). Malinowski (1922,1935) também se debruçou sobre o tema ao tratar da

importância da produção de alimentos e dos princípios de sua troca recíproca na sociedade trobriandesa (GOODY, 1984). Tratou da importância do inhame nessa sociedade, relacionando sua distribuição ao exercício de poder dos chefes, às relações de parentesco, explorando a comida "em suas funções de nutrição, exibição e linha viva entre a afinidade e a consanguinidade" (MINTZ, 2001:32). A organização social, o parentesco e as relações de poder percebidas através do ciclo de produção, distribuição e preparo do alimento no interior das sociedades também foi descrito por Raymond Firth (1936), aluno de Malinoviski, em sua monografia sobre os Tikopiada, Polinésia. Tais trabalhos destacaram a importância da comida como objeto de disputas e consolidação de alianças.

> Cuando se aplica esta perspectiva al tema de los hábitos alimentários es fácil ver como el poder estructural y tácito (u organizacional) precisa los marcos institucionales que definen los términos por los cuales la gente obtiene comida, mantiene o modifica sus hábitos y perpetúa sus formas de comer, com los signicados concomitantes, o construyen sistemas nuevos, com nuevos significados, em torno a essas formas. (MINTZ, 2003:53).

Na perspectiva lançada pelas correntes funcionalista e estrutural-funcionalista, a alimentação é associada ao quadro dos comportamentos institucionalizados, integrados aos sistemas sociais e capazes de expressar as relações entre os membros de um grupo.

Tais trabalhos dedicaram atenção aos inúmeros aspectos da produção, preparo e troca de comida, dentro do quadro geral de atividades, e em uma relação de complementariedade entre elas. De acordo com Mintz (2001):

> Os antropólogos tradicionalmente concentraram seus esforços em sociedades que eram pequenas, não ocidentais e que não tinham máquinas de fazer máquinas, e cujos povos baseavam a maioria de suas relações sociais no parentesco ou na localidade. (MINTZ, 2000:33).

Mas foram os trabalhos pioneiros de Audrey Richards (1939) e Margareth Mead (1943) que trouxeram a alimentação para o debate, tendo em vista seu papel nos sistemas sociais. Richards se destaca na história dos estudos em antropologia da alimentação pela sua análise das funções sociais da comida entre os Bemba, na atual Zâmbia. Numa abordagem que focalizou a comida e a nutrição a partir de seus contextos sociais e psicológicos.

Considerado o aspecto relevante da vida social, utilizado para se pensar os processos mais amplos das sociedades e grupos, a comida, e tudo que a envolve, também foi considerada tema prosaico e, em muitos casos, continuou figurando em relatos etnográficos apenas como substrato descritivo.

Para Fiddes (1994), a maioria dos trabalhos que se seguiram tratou o tema a partir de um viés descritivo e utilitarista, de modo a investigar as funções e curiosidades alimentares de "outros" povos, sem se debruçar sobre os hábitos alimentares de suas próprias sociedades. O que para ele pode ser percebido hoje nas análises de hábitos alimentares não ortodoxos, como no caso do vegetarianismo:

> This tendency is strikingly exemplified in a genre which typically treats vegetarians and other nonorthodox eaters with barely disguised suspicion, as if their subversive beliefs and behaviour threaten more than just conventional nutritional wisdom (which, I argue, is true; they challenge their society's basic cosmology). (FIDDES, 1994:272).

A abordagem de Mauss (1935), sobre a noção de *habitus*, traz em si o conteúdo dos atos cotidianos como objeto de pesquisa e tem um papel fundamental para a legitimidade de objetos, como a alimentação na investigação antropológica. A centralidade das ações cotidianas no trabalho de Mauss é considerada precursora também no que se refere à noção de interdependência entre o biológico e o cultural, sendo notória a importância do seu trabalho na constituição de uma antropologia do corpo. As técnicas corporais enumeradas por ele procuram traduzir o encontro entre a dimensão psicológica, biológica e social através de um processo contínuo de educação corporal, produzida e reproduzida a partir de noções de prestígio e autoridade social. Na alimentação, Mauss destaca que, desde o primeiro alimento oferecido ao individuo – o leite materno –, um conjunto de técnicas corporais é acionado tendo como ponto de partida uma memória social corporificada e que lhe será transmitida no próprio ato de alimentar-se e reproduzida pelo individuo por um processo de imitação que varia "com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios" (MAUSS, 2003:404).

Além disso, Mauss (2003) aponta para o fato de o alimento estar inscrito no território dos objetos e práticas que são acionadas na constituição das relações sociais. Seu estudo clássico sobre a dádiva, publicado em 1923, incluiu a comida e a bebida em um sistema de prestação total de diferentes sociedades e culturas, -um sistema que realiza mediações importantes entre diversos domínios do mundo social e cosmológico (MAUSS, 2003). Mauss trata de diferentes sistemas de trocas em que a circulação de pessoas e coisas atua na formação de alianças, de contratos, estabelece vínculos políticos, econômicos e sociais vitais na vida social dos grupos. Uma circulação que se dá entre pessoas de diferentes grupos, clãs, famílias e entre pessoas e deuses. Troca-se, não apenas o objeto em si, mas a essência daqueles envolvidos na troca. Já que cada objeto é dotado de um espírito, e este imbuído do caráter de seu ofertante que entra em circulação. Neste caso, a oferta faz parte de um complexo sistema

de prestação de serviço através da circulação de bens que serve à manutenção da ordem social.

A comida, assim como outros objetos, deve circular para que cumpra, de fato, sua função. Mauss (2003) aponta para a crença de que aquele que consome sem dar é tido como alguém que consome "veneno". Sendo parte da própria natureza dos objetos, entre os quais, a comida, ser partilhada.

Ainda sobre o sacrifício, tema associado à alimentação, no ensaio escrito em 1899, em parceria com Henri Hubert, Mauss procura mostrar a verdadeira função social desses rituais, quando afirma que: "o que está em jogo nesses rituais é sempre um movimento e uma comunicação entre o sagrado e o profano, de modo a perpetuar o ciclo da vida pela morte, pela destruição ou pela abnegação" (2005: 53). A vítima sacrificial, que pode ser um animal, um ser humano, um vegetal, uma comida ou bebida, é o intermediário entre o mundo profano e sagrado – a ponte entre esses mundos –, imbuída das qualidades inerentes aos dois lados. A realização dos cerimoniais implicaria sempre uma identificação simbólica entre a vítima, os homens e as divindades, de modo a se produzir a passagem entre os estadosordinários e extraordinários da existência social (LÉVI-STRAUSS, 1976 *apud* PEREIRA, 2012:72).

A comida, nesses rituais, é apenas mais um objeto reduzido a sua função simbólica de estabelecer alianças, sanar os conflitos, provocar mudanças ou reafirmar a estrutura social. Neste campo de estudos explorado por tantos autores consagrados (TURNER, 1967,1969,1974; GLUCKMAM, 1974; TAMBIAH, 1973), a alimentação faz parte das ocasiões extraordinárias da vida social e é vista como um componente dessa engrenagem, cujo significado lhe escapa e ultrapassa qualquer conexão com as qualidades do objeto em si. O que importa é a função simbólica dos objetos, entre eles, a comida, para reprodução social.

É nos estudos de Lévi-Strauss (1966,1969), Mary Douglas (1966,1975,1978,1984) e Marvin Harris (1974,1977,1987) que o tema ganhou fôlego para seu desenvolvimento teórico-analítico. Através de diferentes perspectivas, esses autores elevaram o nível da análise sobre os hábitos e usos da alimentação para além das suas implicações em relação aos aspectos estruturais. Bem como, deram um passo além do impulso meramente descritivo reservado em muitos relatos etnográficos às práticas ordinárias cotidianas, que atribuíam relevo apenas às ocasiões festivas, aos rituais de distribuição de alimentos, à comida ritual, etc., ao extraordinário, por excelência.

Um dos textos mais conhecidos de Lévi-Strauss sobre o tema da alimentação é, sem dúvida, o que traz uma análise de sistemas de classificação de alimentos a partir de oposições categórica entre os diferentes estados dos alimentos: "cru", "cozido", "assado", "podre", cujas

fronteiras e processos de transformação são pensados em paralelo com aqueles percebidos entre natureza e cultura.

A atenção dedicada por Lévi-Strauss (1966) ao tema da alimentação ganhou relevo nos três volumes de sua obra *Mitológicas*, na qual, através de relatos míticos, buscou compreender concepções sobre a comida e o comer, envolvidos em processos de preparação dos alimentos e no seu consumo. Atravessada por questões ontológicas e por processos cognitivos, a alimentação reflete as estruturas mais profundas de uma sociedade ou grupo". A alimentação, para Lévi-Strauss, é uma espécie de conteúdo, na qual a cultura subordina a natureza. "O triângulo culinário cru, cozido e podre é superposto ao esquema: cultura contra natureza e alimento preparado contra alimento em bruto" (LAMÓNACA, 1996: 84).

Lévi-Strauss elevou a comida, ou os processos pelos quais esta passa, à categoria de linguagem através da qual a sociedade se expressa. Trata-se de uma noção de interdependência entre os hábitos alimentares e a percepção que os sujeitos têm do mundo e de si, como afirma Soler: "for man knows that the food he ingests in order to live will become assimilated into his being, will became himself" (SOLER, 2008:55). Mary Douglas, no início de *Deciphering a Meal*, afirma que:

> if a food is treated as a code, the message it encode will be found in the pattern of social relations being expressed. The message is about different degrees of hierarchy, inclusion and exclusion, boundaries and transactions across the boundaries". Like sex,the taking of food has a social component, as well as a biological one. (DOUGLAS, 1972: 61)

Como elemento de fronteira, a comida aparece, nessas análises, envolta entre as oposições elementares ao pensamento antropológico: natureza e cultura ou biológico e social, individual e coletivo. "Because of their ability to signify, mediate, contest, and represent 'nature' and 'culture' foodways are deeply rhetorical and performative" (SPURLOCK, 2009). E, acima de tudo, é usada, nessas análises, como metáfora para entender as relações e a estrutura social dos grupos e sociedades estudados.

Sempre mediado por regras dietéticas, cujas origens e finalidades são múltiplas e elaboradas a partir de diversas formas de saber, como o conhecimento científico, o senso comum, as religiões, etc., o ato alimentar é cercado de interdições que excluem do cardápio alimentos considerados culturalmente como nocivos.

Em seu estudo sobre as prescrições dietéticas bíblicas, Douglas (2007) considera que, dentro da cosmologia judaica, os alimentos proibidos e os permitidos estariam simbolizando a

estrutura social total. Eles seriam escolhidos ou rejeitados de acordo comas suas características, porque oferecem um material que pode ajudar a pensar a ordem instituída (LOMÓNACA, 1996). Para ela, o texto bíblico Levítico exibe uma classificação tripartida, dividida entre a terra, a água e o firmamento, que concede a cada elemento seu gênero adequado de vida animal. As prescrições são, assim, fenômenos de identidade simbólica, as quais identificam como impuras aquelas espécies que são membros imperfeitos de seu gênero ou cujo gênero perturba o esquema geral do mundo. Os escritos de Douglas sobre pureza e tabu são reveladores em relação à ordem simbólica que orienta as escolhas alimentares e, do mesmo modo seu modelo teórico serve à interpretação dos códigos inscritos em uma categoria fundamental no cotidiano da sociedade ocidental contemporânea e considerado tema prosaico – a refeição (1999).

Tanto a alimentação extraordinária, realizada em ocasiões especiais, principalmente nos rituais, quanto a alimentação cotidiana ganham força como elemento fundamental para se pensar os aspectos mais estruturais das sociedades e grupos, as relações práticas cotidianas e as crenças e ideologias que sustentam uma determinada ordem social. Nesse sentido, uma antropologia da alimentação também se constitui a partir do olhar para expressões prosaicas ou ordinárias da existência.

O semiólogo francês Roland Barthes (1967, 1975) tratou da formação de um gosto culturalmente condicionado e regido por regras padronizadas, ou seja, também associou escolhas alimentares à ordem social e exerceu influência sobre a análise de Douglas. Para Barthes, a comida pode ser vista como uma forma de comunicação não verbal, e a observação das práticas e usos da comida leva às mensagens codificadas, que, por sua vez, expressam um padrão de relações sociais. Quando Barthes interroga "para que serve a comida?" esclarece que "ela não é apenas uma coleção de produtos que podem ser usados para estudos nutricionais e estatísticos. Ela é também, e ao mesmo tempo[1]":

> A system of communication, a body of images, a protocol of usages, situation, and behavior. Information about food must be gathered wherever it can be found: by direct observation in the economy, in techniques, usages and advertising; and by indirect observation in the mental life of a given society. (BARTHES *in* COUNIHAN & VAN ESTERIK, 2008:29).

Aqui entramos no aspecto fundamental relacionado à alimentação: sua capacidade de constituir as identidades individuais e coletivas. Tanto em relação ao que escolhemos comer, como nossas abstinências. Esses trabalhos elucidam que comida é uma categoria bastante

[1] Tradução livre.

relevante, através da qual as sociedades constroem representações sobre si próprias, definindo sua identidade em relação a outras. Tanto Lévi-Strauss como Douglas enfatizam a dimensão simbólica dos fenômenos relativos à alimentação e buscam ultrapassar as características nutricionais, econômicas e ambientais em prol de uma perspectiva que lhe confere um caráter de comunicação (linguagem, código, mensagem, etc.).

Na contramão das perspectivas apresentadas por esses autores, em Marvin Harris (1977), nós temos um modelo de análise que privilegia o pragmatismo lógico das escolhas alimentares, sustentado por uma relação entre recursos disponíveis e regras alimentares constituídas. Para explicar os tabus alimentares, por exemplo, em relação à carne animal, ele usa uma análise de custo/benefício ecológico. Para Harris, por trás das lógicas simbólicas que justificam interdições alimentares, estaria, de fato, a necessidade de coibir o consumo de uma determinada espécie, cuja carne, apesar de significar um ganho importante em termos nutricionais, representa uma ameaça à manutenção do modo de subsistência da população, tendo em vista as pressões ecológicas e a necessidade de adaptação constante às mudanças nas condições de existência. Ele justifica, através desse modelo interpretativo, o tabu relativo à carne de porco na tradição judaica, relacionando-o ao fato da criação desse animal, que não é ruminante e necessita de uma oferta regular de alimento, ser economicamente incompatível com uma vida nômade.

Harris (1986) considerou que, o que, à primeira vista, se oferece como caprichos gastronômicos – se referindo à aparente arbitrariedade com que as distintas culturas selecionam seus alimentos – tem sua explicação em razões práticas. Em suas palavras: “as diferenças enquanto a hábitos alimentares seriam produtos das limitações e oportunidades ecológicas” das distintas regiões que ocupam as populações em questão. Essas coerções exercidas pelo entorno exigiriam, por sua parte, uma resposta cultural:

> as culturas só podem impor sanções sobrenaturais ao consumo de carne animal quando se deteriora a proporção entre custos e benefícios comuns relacionados com a utilização de uma espécie determinada... as prescrições, os tabus, a religião, etc. são meros ideais que ocultam a realidade reduzida às instâncias biológica e ambiental. (1986: 165).

Quem responde diretamente a Harris é Marshal Sahlins (2003), para quem a razão prática tem implicações importantes nas escolhas alimentares. Contudo, há que se reconhecer a importância das análises semióticas da alimentação, ou mais propriamente, dos tabus alimentares. O autor ressalta a associação referente ao tabu dos diferentes gêneros de carne animal de acordo com as aproximações entre animais e seres humanos, entre objetos e pessoas,

entre bens e relações, produção e reprodução. De fato, sua análise enfoca o caráter relacional envolvido na produção, distribuição e consumo alimentar – sendo a noção de "utilidade" importante para esse entendimento. Mas Sahlins, mesmo falando de uma lógica capitalista de valoração e relação com os objetos, incluindo a comida, nos alerta para o fato de conceber o capitalismo não como pura racionalidade, mas como "uma forma definida de ordem cultural; ou uma ordem cultural agindo de forma particular" (2003: 185). Como na sugestão de Counihan & Van Esterik (2008) e Mintz & Du Bois (2002):

> Food touches everything. Food is the foundation of every economy. It is a central pawn in political strategies of state and households. Food marks social differences, boundaries, bonds, and contradictions. Eating is an endlessly evolving enactment of gender, family, and community relationships…food is life, and life can be studied and understood through food. (COUNIHAN & ESTERIK,2008:1)

> In theory building, food systems have been used to illuminate broad societal processes such as political-economic value-creation (Mintz 1985), symbolic value-creation(Munn 1986), and the social construction of memory (Sutton2 001). Food studies have been a vital arena in which to debate the relative merits of cultural materialism vs. structuralist or symbolic explanations for human behavior (M. Harris 1998 [1985]; Simoons 1994, 1998; Gade 1999). In addition, food avoidance research has continued to refine theories about the relationship between cultural and biological evolution (AUNGER, 1994b) (MINTZ & DU BOIS, 2002:100).

As interpretações ecológica e materialista permanecem no repertório de teorias dedicadas à alimentação e coexistem junto àquelas que privilegiam o conteúdo simbólico da comida. É o que ocorre em relação à interpretação dos tabus alimentares de populações amazônicas, que, em alguns estudos, são associados "ao manejo e conservação da biodiversidade das florestas tropicais" (MCDOLNALD, 1977; RAPPAPORT, 1968; REICHEL-DOLMATOFF, 1976; ROSS, 1978, BERKES, 1999; COLDING & FOLKE, 1997, 2000; GADGIL *et al*., 1993, 1998) (SILVA, 2007:126). Nas quais o tabu relativo ao consumo de carne de determinadas espécies é percebido como estratégia de controle econômico e ecológico dos recursos naturais por parte das populações nativas.

Nesse sentido, os tabus seriam uma medida utilizada para o manejo racional dos recursos alimentares disponíveis, possível apenas em populações com significativa disponibilidade de alimentos, para as quais existe a possibilidade de escolha, sendo as mudanças na disponibilidade desses recursos uma fonte de flexibilização em relação às prescrições e limites do consumo. Dessa forma, tanto o tabu quanto as preferências alimentares expressariam as condições sociais e econômicas capazes de suportar a "luxúria da escolha" (SILVA, 2007).

É justamente no contexto em que os limites da escolha são alargados que a abordagem da alimentação notoriamente assume novos contornos. As mudanças no sistema de produção,

distribuição e consumo de alimentos trouxe à tona o tema da globalização na alimentação. Como parte da constituição histórica da relação entre diferentes países e regiões do globo, a difusão de certos produtos alimentícios ligou continentes e culturas distantes ao longo dos séculos, principalmente, com o advento das grandes navegações por volta do século XV. O gosto por determinados produtos, orquestrado por um mercado audacioso que levava os sabores do Novo Mundo ao Velho Mundo e vice-versa, criou uma configuração alimentar que, apesar das diferenças e distância, mantinha pontos de intercessão (como é o caso do açúcar, do café, da pimenta, etc.), sendo essa difusão de sabores um dos motores primordiais para o desenvolvimento do capitalismo moderno. Como explica Mintz: "a comida foi um capítulo vital na história do capitalismo, muito antes dos dias de hoje: como alimentar pessoas, e como fazer dinheiro alimentando-as" (MINTZ, 2000:33).

> As especiarias asiáticas - pimenta, canela, cravo, noz-moscada - difundiram- se para a Europa e chegaram aos outros continentes. As plantas alimentícias das Américas: o milho, a batata, o tomate, o amendoim, os pimentões propagaram-se pelo planeta. Gêneros tropicais, como a cana-de-açúcar, o chá, ocafé e o chocolate, combinaram-se para fornecer um novo padrão de consumo de calorias e de bebidas excitantes, que, ao lado do tabaco, tornaram- se hábitos internacionais. Produtos típicos da Europa mediterrânica como o trigo e a uva acompanharam a colonização de divers os países e o álcool destilado penetrou em todos os continentes. (CARNEIRO, 2003 :75).

Considerada a maior revolução na alimentação humana, o intercâmbio de produtos em viagens transoceânicas, no período moderno, alterou radicalmente a dieta de praticamente todos os povos do mundo e conduziu grandes transformações na vida política, econômica e social de diferentes povos e regiões (CARNEIRO, 2003). Abaixo, algumas das mudanças elencadas por Carneiro como resultado da circulação de produtos alimentícios entre sociedades distantes.

> A chegada, por meio da Europa, de alguns gêneros de origem asiática na América (cana-de-açúcar e algodão) e o seu cultivo em grande escala resultaram no estabelecimento da monocultura de agroexportação que submeteu seus povos aos interesses dos grandes grupos econômicos internacionais, destruindo estruturas agrarias tradicionais (como a posse comunal da terra), corroendo a agricultura de subsistência e condicionando-os aos presos e demandas do mercado mundial. O trafico comercial interoceânico, que inaugurou-se no período moderno, produziu a acumulação primitiva do capital, alterando profundamente a vida social de todo o mundo. A cultura árabe já vinha transmitindo lentamente, desde a Baixa Idade Media, diversos produtos asiáticos para a alimentação europeia, desde as especiarias ate produtos tão básicos como o arroz, o sorgo, o algodão, as frutas cítricas, as mangas, a cana-de-açúcar e a berinjela. A expansão do Islã levou tais alimentos para a Europa, as Cruzadas ajudaram a sua difusão e o luxo da nobreza incorporou- os como parte de sua opulência. No momento em que a expandir-se para diversas camadas sociais surgiu o primeiro mercado mundial, sob a égide sucessiva das especiarias, do açúcar e das bebidas quentes (chocolate, chá e café). O comercio dos novos gêneros foi o motor do surgimento de novas formações socioeconômicas, como foi o caso do sistema de *plantations* na América e, ao mesmo tempo, da expansão, num grau nunca

> antes conhecido, do trafico de seres humanos. Os capitais criados nesse trafico triplo - produtos asiáticos para a Europa, escravos africanos para a América, produtos americanos para a Europa e ·África - alavancaram as transformações no sistema de produção artesanal na Europa. Reuniram-se, então, as condições: a demanda, o produto (algodão) e o capital, para o surgimento da indústria têxtil que deflagrou a Revolução Industrial.
> A pimenta moveu as naus dos descobridores e oaçúcar produziu a escravidão africana, deslocando massas humanas as entre continentes, a ponto de um historiador afirmar que "o açúcar – ou melhor, o grande mercado de *commodities* que odemandou – foi uma das massivas forças demográficas na história mundial".
> Um exemplo intrigante da influência decisiva da alimentação na hist6ria política e econômica e a avidez pelas especiarias, cuja motivação foi atribuída a diferentes origens. As especiarias são alimentos/ drogas, substâncias de consumo gustativo, mas também medicinal e afrodisíaco. Foram atribuídas origens míticas paradisíacas para essas substancia (as que viriam do próprio Jardim do Éden, carregadas pelos quatro rios que nele nascem, e que corporificariam as virtudes solares das regiões quentes e desconhecidas do Oriente). A época moderna deve alguns dos seus elementos fundadores essenciais à ânsia pelas especiarias, que levou ao ciclo das navegações, aos grandes descobrimentos, ao sistema mundial, ao comercio transoceânico e a formação dos modernos impérios europeus. (CARNEIRO, 2003:76-77).

Sem dúvida, esse processo de circulação de produtos, gostos e maneiras de fazer e comer foi intensificado no final do século XX e início do presente século, uma vez que a possibilidade de troca através do globo ganhou nova dimensão por intermédio da tecnologia empregada no complexo sistema de produção, processamento, conservação, transporte e distribuição de alimentos, bem como através da difusão de estilos de vida e de consumo pelos meios de comunicação.

Sempre, e em toda parte, a comida teve papel fundamental na conformação dos grupos sociais, estabeleceu limites e fundamentou relações. Para além da carga simbólica de certos alimentos em sociedades e grupos determinados, como por exemplo, o arroz, na cultura japonesa, o pão, no ocidente, o milho, para muitos povos americanos, etc., observam-se múltiplas possibilidades de ressignificação dos conteúdos simbólicos ligados a esses alimentos quando deslocados de tais contextos. Isso ocorre tanto no sentido de uma perda em relação a esse conteúdo, como na constituição de novos significados que lhe são atrelados fora do seu lugar de "origem". Ou seja, em processos que envolvem o deslocamento espacial radical, como a difusão da comida oriental no ocidente em redes de *fast-food*, ou o valor agregado ao hambúrguer além das fronteiras americanas, que traz a possibilidade de acessar, em diferentes contextos locais, um conjunto de símbolos e de estilos de vida valorizados na cultura ocidental. Mas tais processos de ressignificação também ocorrem no interior das sociedades e grupos, através dos tempos, entre gerações, em relação ao gênero ou classe social.

Jack Goody (1982) realizou um estudo comparativo entre as práticas culinárias das principais sociedades ao longo da história da Eurásia – do Antigo Egito, Roma Imperial, China

medieval até o início da Europa moderna, comparando seu desenvolvimento ao de sociedades africanas e estabelecendo um vínculo fundamental entre as diferenças de preparação e consumo de alimentos nessas sociedades e as diferenças implícitas às suas estruturas socioeconômicas, especificamente no que se refere aos modos de produção e comunicação. A partir de uma perspectiva histórica de análise, realizou uma abordagem, ao mesmo tempo, simbólica e materialista do desenvolvimento da cozinha, especificando fatores que possibilitaram o progresso de uma culinária diferenciada em sociedades da Eurásia e que estiveram ausentes entre as sociedades africanas. Goody destacou o vínculo fundamental entre cozinha e classe social nessas civilizações, referente às diferenças entre os tipos de alimentos consumidos e o modo de preparação. Enquanto, nas demais sociedades, a distinção foi elemento-chave na conformação de uma *haute cuisine,* nas sociedades africanas, a falta de práticas distintivas relativas à alimentação atuou como um obstáculo para o desenvolvimento de tal modelo culinário. O autor afirma que a ausência de uma culinária diferenciada em diversas sociedades africanas, mesmo naquelas com estruturas políticas complexas, também responde a fatores socioeconômicos, como os modos de exploração agrícola, com a escassez de técnicas de arado e irrigação adequados e a distribuição de poder no campo da produção de alimentos nessas sociedades, que impedem a constituição de uma cozinha diferenciada. Já em relação aos meios de comunicação, o fator essencial para Goody é a tradição da comunicação oral nessas sociedades e a ausência de uma linguagem escrita que possibilite a elaboração e registro de receitas, essencial à formação de uma *haute cuisine*.

Goody também traz um panorama da Revolução Industrial e sua relação com a produção e o consumo de alimentos, principalmente, em relação ao impacto desse processo na alimentação dos países do "Terceiro Mundo", cuja provisão alimentícia passa a depender, em grande parte, da indústria. A mecanização do processo de produção de alimentos, o transporte, as tecnologias de processamento, conservação e embalagem, de refrigeração, tudo isto, para ele, produz uma homogeneização da dieta de países, como Inglaterra e Estados Unidos, e se estende para outras regiões, como o norte de Gana, sendo uma população estudada por ele. Nesses, os alimentos processados, principalmente, os enlatados, passaram a fazer parte da dieta cotidiana da população.

Associa esse processo de mudança do padrão alimentar nas populações africanas ao início de processos de distinçãos de classe a partir dos objetos usados no preparo da comida. O autor cita, como exemplo, o uso do fogão à lenha, amplamente utilizado pelas camadas médias de Gana, que, com a introdução da cozinha industrial, começa a ser associado às camadas

inferiores da população, enquanto que a cozinha industrial é associada a um estilo de vida moderno, instaurando uma nova estratificação social ligada ao consumo de novos alimentos. Ou seja, um estilo de vida fundamentado no uso de objetos que aludem "a abrangência e a autoridade de uma modernidade-mundo" (ORTIZ, 1994:195 *apud* SILVA, 2007).

A noção de distinção aplicada à alimentação através de práticas e objetos de consumo foi explorada pela sociologia de Nobert Elias (1993), que mostrou como as maneiras à mesa da sociedade cortesã tinham o intuito de produzir ou reafirmar a distância social em relação à burguesia em ascensão no século XVIII. Os pratos, as porções e o aparato utilizado à mesa estavam associados a valores de classe social: elegância, moderação, refinamento, etc. Sendo o aprendizado e a reprodução dessas práticas, acima de tudo, um desejo de distinção ao tomar como base um julgamento moral totalmente integrado à experiência corporal. Trata-se, de fato, de disposições corporais, como apetite, modos e maneiras de comer, que operam como componentes de distinção de "classe" ou "estilo" (LIRA, 2006:48). Como mostra Elias, tais disposições resultam de um longo processo civilizador, que estabelece o autocontrole como conteúdo básico para a exibição do pertencimento social, afastando-se de comportamentos "vexatórios", "incivilizados", "selvagens", referentes às camadas sociais inferiores, expressados também na alimentação. Assim, padrões de comportamento, gestos, gostos e atitudes são autorregulados e naturalizados.

> A estabilidade peculiar do aparato de autocontrole psicológico que emerge como traço decisivo, construído no *habitus* de todo ser humano "civilizado", mantém a relação mais estreita possível com a monopolização da força física e a crescente estabilidade dos órgãos centrais da sociedade. Apenas com a formação desse tipo relativamente estável de instituições monopolizadoras é que as sociedades adquirem realmente essas características, em decorrência das quais os indivíduos que as compõem sintonizam-se, desde a infância, com um padrão altamente regulado e diferenciado de autocontrole; apenas em combinação com tais monopólios é que esse tipo de autolimitação requer um grau mais elevado de automatismo, é que se torna, por assim dizer, "segunda natureza". (ELIAS, 2000: 369).

A formação do gosto de classe como parte desse conjunto de disposições corporais que buscam, antes de tudo, a possibilidade de distinção, através de códigos culturais que aludem a uma condição social privilegiada, também foi explorada nos trabalhos de Pierre Bourdieu (2002). A partir da compreensão de que as preferências alimentares baseadas no gosto não respondem apenas às qualidades gustativas dos alimentos, tampouco, às predisposições fundamentadas somente no aparato anatômico-fisiológico dos indivíduos. Bourdieu afirmou que a formação e classificação do gosto e as preferências sensoriais estão fundadas em uma

experiência cultural específica e, portanto, são dependentes da sociedade e grupo que os sujeitos pertencem ou almejam pertencer.

Em relação ao conteúdo distintivo, Bourdieu especificou duas maneiras de tratar a alimentação e o ato de comer a partir da oposição entre forma e substância (BOURDIEU, 2002). Segundo ele:

> Em um caso, a alimentação é reivindicada em sua verdade de substância nutritiva por sustentar o corpo e fornecer energia (o que tende a privilegiar os alimentos pesados, gordurosos e fortes, cujo paradigma é a carne de porco, gordurosa e salgada, antítese do peixe, magro, leve e insosso); no outro caso, a prioridade atribuída à forma (por exemplo, do corpo) e às formas leva a relegar, para segundo plano, a busca de energia e preocupação com a substância, reconhecendo a verdadeira liberdade na ascese eletiva de uma regra prescrita para si mesmo. (BOURDIEU, 2002:189).

Desde as qualidades sensoriais até objetos usados na manipulação dos alimentos, a quantidade e qualidade da comida ingerida, passando pelo modo de preparo e forma de servir e comer, fala-se de uma hierarquização dos gostos e, concomitantemente, da representação de estilos de vida e visões de mundo diferenciadas e atravessadas pelo viés de classe. Essa dimensão simbólica da alimentação molda e orienta nossas escolhas cotidianas, e é a partir do acesso e exibição desses bens materiais e simbólicos que os indivíduos se distinguem em extratos sociais, fornecendo sentido ao mundo social (BOURDIEU, 2002). Propriedades visuais, assim como a textura, o cheiro e o gosto, fazem parte de um acervo previamente disponível que classifica os alimentos em comestíveis e não comestíveis em cada sociedade e para indivíduos e grupos específicos, mas, além disso, está organizado e subordinado a critérios valorizados socialmente entre classes sociais determinadas. A ênfase da forma na conduta alimentar busca o afastamento de características animais, associado à necessidade e privação e, consequentemente, às classes populares. Em suas palavras:

> Através de todas as formas e de todos os formalismos que se encontram impostos ao apetite imediato, o que é exigido – e inculcado – não é somente a disposição de disciplinar o consumo alimentar pela adoção de uma forma que é também uma censura amável, indireta, invisível – totalmente oposta à imposição brutal de privações ... é uma verdadeira relação com a natureza animal, com as necessidades primárias e com o vulgar que se manifesta aí sem restrições; é a maneira de negar o consumo em sua significação e sua função primárias, essencialmente comuns, transformando a refeição em uma cerimônia social, em uma afirmação de conduta ética e de requinte estético. (BOURDIEU, 2002:189).

Geertz (1978) constatou que, semelhantemente ao conteúdo, a forma como se come é carregada de significados culturalmente constituídos, pois a tradição balinesa de comer

isoladamente tem como objetivo o afastamento de práticas que se aproximam de características consideradas animalescas. Por isso, afirma:

> A repulsa balinesa contra qualquer comportamento visto como animal não pode deixar de ser superenfatizada... até comer, é visto como uma atividade desagradável, quase obscena, que deve ser feita apressadamente e em particular, devido a suas associações com a animalidade. (GEERTZ, 1978:286).

Os limites e interditos alimentares também foram tratados por Leach (1972), que estabeleceu uma associação entre as categorias de animais permitidas ao consumo e aqueles que têm seu consumo interditado e os tabus e permissões referentes às relações sexuais. Os dois casos, para Leach, são organizados de acordo com a lógica de aproximação ou de parentesco entre os envolvidos. Dessa forma, as categorias interditadas são aquelas que estão nos dois pólos de uma relação de proximidade/distância: no caso da comida, os animais de estimação são interditados pela sua proximidade e quase parentesco com os humanos; assim como, os selvagens (feras), cuja distância e desconhecimento tornam seu consumo perigoso, especialmente, quando se trata de animais para os quais o homem é alimento. Nesse caso, apenas as categorias intermediárias, ou seja, os animais domesticados e animais silvestres (caça) têm seu consumo liberado. Classificação semelhante ocorre com o tabu sexual relacionado à distância/proximidade entre os sujeitos. De forma a serem interditadas as relações sexuais com a irmã, pois é muito próxima, e com a mulher estrangeira, muito distante, e apenas as categorias intermediárias, como as de prima e vizinha, são concebidas como opções para um relacionamento amoroso, mesmo que relações com as primas estejam sujeitas a restrições. Dessa maneira, Leach considera que esse paralelo entre os tabus sexuais e alimentares estão associados à organização da vida social. Em suma, é o tabu que separa o "eu" do mundo e depois divide o mundo em zonas de distanciamento social em relação a esse eu, estabelecendo intensidades entre coisas mais sagradas e menos sagradas e uma escala graduada de perto/longe, mais como eu/menos como eu (LEACH, 1972).

É, sem dúvida, a dimensão simbólica o ponto de vista através do qual se busca compreender as práticas alimentares vegetarianas, *vegans* e crudistas, neste trabalho, sem perder de vista o processo histórico, que determinou tanto a hegemonia de uma dieta baseada no consumo de carne e outros produtos de origem animal, quanto às ideias e valores que o sustentam e sobre os quais a ideologia e prática vegetariana e *vegan* fazem oposição.

Nesse quadro de formação do olhar antropológico para a alimentação, destacam-se as possibilidades de interpretação oferecidas por uma antropologia simbólica, sem esquecer a base material que se apoia e é apoiada pelas escolhas alimentares. No conhecido embate de retóricas

entre o “bom para comer” (HARRIS) e “bom para pensar” (LÉVI-STRAUSS), claramente, há um privilégio de abordagens que situam o alimento em um patamar acima das necessidades físicas, biológicas e ecológicas dos sujeitos e grupos. Contudo, não se trata de purismo ideológico, ou de uma abordagem centrada em um conteúdo cultural tecido arbitrariamente em um vácuo no tempo-espaço, mas de uma perspectiva abrangente que trate as constituições e implicações históricas da alimentação a partir de um contexto social, político, econômico, ecológico, específico.

Por sua vez, chama cada vez mais atenção de historiadores, antropólogos, sociólogos, psicólogos, jornalistas e críticos o vasto tema da alimentação, pois está em nosso cotidiano de uma forma nunca antes vista. Ganhou espaço, notoriedade e *status* privilegiado tanto na arena pública como na privada. De tema prosaico e nutrido por interesses práticos do cotidiano, principalmente, quando não relacionado a ocasiões especiais, a comida, o modo de comer, o que se come, como é produzido e como se prepara passou a estar inserido no amplo espectro de debates dos mais diferentes e seletos grupos. Milhares de publicações, sites corporativos ou pessoais, numerosos programas de TV, cursos, palestras, seminários, grupos de estudo e pesquisa, empresas, produtos e serviços para profissionais da alimentação, amadores, estudiosos e consumidores estão interessados nas diferentes faces desse tema. A audiência parece tão heterogênea quanto à multiplicidade de aspectos envolvidos e elencados como “bons para pensar” e/ou “bons para comer”.

Em voga, temas tão diversos quanto os prazeres gustativos e/ou estéticos, como experiência sensorial completa, também memórias e emoções ancoradas em tais experiências, como a *comfort food*, na qual receitas de família remetem a uma memória afetiva e conforto emocional através do alimento, que de comida caseira passa a figurar no *menu* de restaurantes sofisticados; também fenômenos ligados à valorização da culinária local, orgânica, produzida e preparada de modo tradicional, alimentos específicos, situados num tempo-espaço, que remontam a uma memória cultural e a processos de reafirmação identitária, como o movimento *Slow food.* Mas, sem dúvida, um processo também crescente de atribuição de significados relacionado a um *corpus* teórico específico, médico e nutricional. Um paradigma da modernidade que vem orientando a percepção e as condutas alimentares de sujeitos situados ou envolvidos nos fluxos culturais dominantes da sociedade ocidental. Assim, através de conceitos e linguagem própria, incluindo um elaborado vocabulário técnico, a comida tem sido convertida, e com ela boa parte da experiência cultural do comer, em quantidades e qualidades

específicas de nutrientes e de elementos químicos ou biológicos, categorizados em escalas que medem seu potencial de benefício ou prejuízo à saúde.

> Los avances científicos y tecnológicos desarollados a lo largo de las últimas décadas permiten unos grados de análisis extraordinariamente pormenorizados, de tal manera que de cualquier "alimento" o producto puode expresarse su composición cualitativa y cuantitativa hasta el más mínimo detalle. De este modo, nuestra sociedade contemporânea, muchas veces, no parece que coma "carne", manzanas, pan o garbanzos, por ejemplo, si no, tales o cuales cantitades de vitamina tal o cual, de fibra, de tales o cuales minelares, de ácidos grasos poli-insaturados, mono-insaturados e saturados, de hidratos de carbono, lípidos, ácido fólico, calorías, "aditivos" diversos, etc. etc. (CONTRERAS, 1995:9).

Segundo Contreras (1995), as categorias mediante as quais os alimentos são percebidos e classificados parecem ter se modificado consideravelmente no sentido de uma maior desagregação impulsionada pela ciência. Cada vez se conhece mais a respeito de cada componente dos alimentos e sobre seus efeitos no organismo humano. *Experts* em nutrição, microbiologia, bioquímica dos alimentos, medicina, fisiologia, etc., constroem continuamente um corpo de conhecimento a esse respeito, amplamente difundido para população leiga pelos *mass media*. Em diferentes sítios da *Internet*, ou em revistas e jornais, um arsenal de informações disponíveis aos diversos públicos dão conta da capacidade de determinados alimentos, ou melhor, de componentes presentes em determinados alimentos, de produzir efeitos nefastos à saúde, como aumento do colesterol ruim, acúmulo de gordura corporal, formação de placas de gordura nas artérias coronárias, aumento da pressão arterial, e tantos outros que atribuem a esses alimentos adjetivos como o "veneno branco", que estampou capas de revistas como legenda para o açúcar; ao mesmo tempo, também são anunciadas e difundidas informações sobre as possibilidades milagrosas e diversos benefícios aludidos em expressões como, alimentos "protetores do coração", ou do "sistema imunológico", ou alimentos "rejuvenescedores", "antioxidantes", que "potencializam a memória", etc. Uma linguagem técnica, cada vez mais presente no cotidiano dos indivíduos, que atua como critério definidor na escolha dos alimentos para parte da população.

Nesse cenário, a ciência passa a indicar os alimentos necessários à manutenção de níveis de saúde satisfatórios, e a autoridade do seu discurso atua na forma como o Estado elabora e organiza as políticas públicas voltadas para a educação e a saúde. A obesidade, tratada como problema de saúde pública, é considerada uma das grandes responsáveis pelo aumento da ocorrência de doenças crônico-degenerativas na população de diferentes lugares e tem sido

combatida politicamente, tal como o cigarro, em programas públicos de saúde, sendo considerada um flagelo e medida em índices de morbidade e mortalidade, tal como a fome.

A fome, por sua vez, continua figurando entre os problemas que mais afligem o ser humano e, paradoxalmente, coexiste junto a outros fenômenos graves, como o da obesidade e dos transtornos alimentares. Fenômenos que se manifestam na "sociedade de abundância", ligados à cultura do excesso capitalista-ocidental, em que países ricos e afluentes dominam em termos de prevalência estatística.

Nutrição e dietética passam a constituir campos de conhecimento cada vez mais inseridos no cotidiano dos indivíduos e em políticas de saúde. Uma noção de risco emerge como fonte para definir-se o cardápio das famílias e as orientações médicas e nutricionais. O "paradoxo do onívoro" (FISCHLER, 1993) fala de uma permanente ambivalência humana entre a necessidade de variação da dieta, para satisfazer suas necessidades nutricionais, que tem como resultado uma busca frequente pela descoberta de novos alimentos, e dos perigos que esses novos alimentos oferecem para o organismo humano. Particularmente, relativo às transformações a que são submetidos os alimentos, no contexto da indústria moderna, que, através do emprego de tecnologias e aditivos diversos, como corantes, conservantes, agrotóxicos, aromizantes e tantos outros, eleva o nível de preocupação da população, Fischler (1993) se refere a uma inquietação crescente, nas últimas décadas, diante dos alimentos modernos e da multiplicação de rumores alimentares.

Nesse sentido, ao mesmo tempo em que a neofilia marca nossas escolhas alimentares, a neofobia constitui um freio à experimentação - contradição inerente ao consumo alimentar humano. Ainda segundo Fischler (1993), estamos diante de um quadro crescente de envolvimento do Estado e da ciência nas condutas alimentares humanas, e a categoria risco é elemento-chave desse modelo prescritivo.

Medidas de autocuidado, através da alimentação, são incentivadas, tendo em vista tanto a evitação do risco: à saúde, à estética corporal, à performance, quanto visando potencializar ou melhorar os atributos corpóreos, o que só é possível graças a um arsenal de informações disponibilizadas pelo saber científico, que passa por processos (re)interpretativos no cotidiano dos sujeitos, e, antes disso, são (re)interpretados nos processos de comunicação midiática. Diante disso, vemos emergir classificações diversas sobre a qualidade e quantidade dos alimentos que os posicionam em uma escala de promoção de valores ligados ao chamado "culto ao corpo" de acordo com o que podem oferecer de benefício e de prejuízo ao corpo.

Por outro lado, todos os dias, a tecnologia de produção e o mercado criam e lançam novos alimentos com o fim de satisfazer necessidades e desejos de diferentes grupos e da própria indústria (como o aproveitamento de todas as partes do animal na indústria da carne). Isso nos leva a tantas outras variáveis que atuam na equalização de forças e definem as escolhas feitas perante a infinidade de produtos ofertados nas gôndolas de supermercado, nas feiras livres, nas pequenas mercearias de bairro, nas padarias, restaurantes, lanchonetes, *drive-thrus*, e assim por diante. Apontando, assim, para outras categorias que permeiam nossa relação com os alimentos no contexto da sociedade ocidental contemporânea.

Diante da diversidade de orientações condicionantes da escolha dos alimentos, este trabalho se debruça sobre um grupo específico de critérios que exclui a carne e outros alimentos que implicam a morte ou a exploração dos animais não humanos para sua produção, tendo em vista os compromissos morais assumidos tanto no âmbito individual quanto coletivo.

2.3 O estudo da alimentação no Brasil

Neste tópico, vamos tratar de forma específica da formação do campo da antropologia da alimentação no Brasil, tendo em vista a diversidade de temas abordados ao longo de sua trajetória, especialmente, pelo fato de *campo* expressar uma característica própria à antropologia brasileira que se volta, quase exclusivamente, para as realidades vividas dentro do território nacional, ao mesmo tempo em que manifesta a diversidade de contextos e expressões da alimentação. Veremos, assim, uma espécie de panorama parcial dos temas que mobilizaram a abordagem da alimentação, no Brasil, e os enfoques dados pelos autores a respeito dos fenômenos estudados.

Os problemas de ordem prática relacionados à alimentação são diversos e tem mobilizado diferentes forças sociais ao longo da história, desde as questões relacionadas à escassez de alimentos, à fome, à desnutrição, até as questões relativas à epidemia de obesidade em países do eixo ocidental, ao uso de agrotóxicos e alimentos transgênicos, e seus possíveis impactos sobre a saúde e o meio ambiente, bem como, às desordens e patologias alimentares, etc., que vão além do interesse puramente antropológico investigativo. Para entender esses fenômenos, torna-se preemente a investigação de hábitos alimentares de distintas populações e grupos e suas implicações no âmbito das relações sociais, políticas, da construção de identidades coletivas e individuais, das relações de poder, dos rituais e prescrições, dos interditos religiosos, das concepções sobre *self,* moralidade e da formação da visão de mundo desses respectivos grupos.

Nesse sentido é que procuramos mostrar um pouco desse panorama de abordagens da antropologia da alimentação no Brasil, partindo das contribuições clássicas de Gilberto Freyre e passando pelos momentos mais significativos dessa produção, no intuito de traçar alguns dos enfoques principais dedicados ao tema e chegar aos trabalhos produzidos nas duas últimas décadas. Período marcado pela diversidade de temas que se articulam com o da alimentação, e de fenômenos que manifestam a alimentação na contemporaneaidade.

Nesse esforço, passaremos pelos estudos culturalistas, como os de Freyre e Câmara Cascudo, e também pelas interpretações sobre a constituição de identidades, tanto a nacional quanto as identidades regionais. E, em uma ótica estrutural-funcionalista, falaremos dos estudos de comunidade e das abordagens que procuram perceber as funções sociais da comida em um determinado grupo, principalmente, camponeses, comunidades litorâneas e mesmo sociedades indígenas, como os Tupinambá, estudados por Florestan Fernandes através dos relatos de cronistas.

Sob a influência da perspectiva materialista, citamos estudos realizados no Brasil que procuram entender as escolhas alimentares através das interrelações estabelecidas entre os indivíduos e grupos e as condições ambientais e estruturais, como as relações econômicas e políticas.

Já a abordagem simbólica das práticas alimentares de diferentes grupos ganha destaque através de categorias nativas, tais como: quante/frio, *reimoso/*não reimoso, leve/pesado, entre outras, que também expressam e são determinadas por relações de gênero, classe social, geração, etc. Até chegarmos às abordagens mais contemporâneas, em que as interpretações sobre o conteúdo moral das práticas alimentares ganham cada vez mais espaço. Esse fato, considero, reflete às mudanças vivenciadas na relação com o alimento na contemporaneidade por diferentes perspectivas. Ainda que os enfoques também indiquem continuidades e rupturas com as abordagens anteriores.

2.3.1 Os primeiros momentos

No Brasil, essa tradição de estudos não chega a formar um conjunto ou corpo teórico articulado. Porém, o interesse pelos hábitos alimentares dos habitantes da terra, deixou sua marca, desde os primeiros relatos de portugueses e outros estrangeiros que aqui estiveram, através de suas observações sobre a exuberância dos produtos da terra e do consumo alimentar dos nativos. Esses relatos, impregnados pelo tom de exotismo, costumavam alternar o posicionamento frente às práticas alimentares dos “nativos”, ora de espanto e repugnância, ora

de admiração e deleite. As numerosas descrições sobre o que se comia, nessa terra, alicerçavam interpretações a respeito do modo de vida das populações nativas – já neste momento, a comida aparecia como questão central na estruturação da identidade. Destacam-se, nesse contexto, os relatos sobre a prática do canibalismo entre grupos indígenas, como os Tupinambá (HANS STADEN; 1550; JEAN DE LÉRY, 1578; ANDRÉ THEVET; 1557 *apud* AGNOLIN, 1998), que ajudaram a construir todo o imaginário europeu acerca dos povos ameríndios naquele momento. Assim, viajantes, naturalistas, etc. foram responsáveis pelas primeiras descrições sobre a alimentação no Brasil.

Séculos depois, já no âmbito de uma ciência social institucionalizada, o tema é retomado por Florestan Fernandes (1951) em sua análise dos relatos dos cronistas sobre a função social do sacrifício entre os Tupinambá. A prática antropofágica constituía o momento culminante do processo cultural Tupi, que encontrava, na guerra e na execução ritual dos prisioneiros, a meta e o motivo fundamental da própria identidade cultural.

Para o autor, os Tupinambá não se beneficiavam tanto das energias do prisioneiro, e sim da substância do parente que aquele havia (eventualmente) comido e do qual eles buscavam a reapropriação. Tratar-se-ia, pois, em termos sociológicos, da recuperação da integridade da coletividade, projetada num plano religioso através da representação da exigência das vítimas e de seu sacrifício (AGNOLIN, 1998). Em se tratando disso, duas regras presidiam a refeição canibal: nada devia ser perdido e todos, parentes, amigos, aliados, homens, mulheres, crianças, com exceção apenas do matador, deviam participar do festim.

Mas foi nas primeiras décadas do século XX, que, de fato, as questões relativas à alimentação ganharam fôlego na incipiente ciência antropológica. Já na década de 20, em artigo de jornal, significativamente intitulado "O pirão, glória do Brasil", Gilberto Freyre dá os primeiros passos em direção ao que seria uma linha de pesquisa a ser consolidada em sua significativa produção acadêmico-literária. Em 1933, quando publicou *Casa-Grande & Senzala,* Freyre recenseou e registrou não apenas hábitos alimentares, mas, inclusive, reuniu receitas de vários pratos em seus livros. Nessa mesma obra, Freyre relata, entre outras coisas, a monotonia da mesa colonial nos primeiros séculos e a importância da farinha de mandioca, considerada um substituto do pão, sendo caracterizada como produto fundamental na dieta de índios, brancos e negros, em todas as classes sociais e nas diferentes regiões do Brasil. Os dados de suas pesquisas eram provenientes, sobretudo, dos depoimentos (cartas) de membros do clero e estudos de higienistas da época.

A comida, em Freyre, se revelou um caminho profícuo para se pensar a estrutura social do período colonial: as questões referentes às relações de poder, de classe social,-raciais e de gênero. Ao mesmo tempo, ressaltou as diferenças em relação ao acesso à alimentação que aludem às relações de poder entre: senhor/escravo/homem livre; entre brancos/índios/negros; e entre homem/mulher/criança, além de procurar enfatizar o papel harmonizador da cozinha.

Em *Sobrados e Mucambos*, publicado originalmente em 1936, Freyre aprofundou a relação entre comida, corpo e gênero ao descrever as práticas alimentares presentes na sociedade patriarcal e revelou a relação entre estas e o controle exercido sobre o corpo feminino. As práticas alimentares, desse contexto, serviam à construção não apenas de corpos, mas primordialmente à construção e expressão de relações desiguais entre homens e mulheres. Sendo assim, ocorreria uma diferenciação de tipos físicos no intuito de expor a condição de subordinação da mulher: de um lado, a virgem franzina, pálida e romântica, cuja alimentação deveria ser controlada para manter um semblante de fragilidade; no outro extremo, a imagem da esposa gorda, caseira e procriadora, moldada por alimentação farta e rica em guloseimas. Para as jovens solteiras – caldinhos de pintainho, água-de-arroz, confeitos e banhos mornos; para a esposa, um regime de engorda, com mel de engenho, doces de goiaba, bolo, chocolate. O medo, no caso das jovens solteiras da época investigada por Freyre, não era o da gordura, mas da robustez de macho. O que se pretendia era uma exaltação do contraste entre masculino e feminino, capaz de tornar evidente, na superfície dos corpos, a supremacia masculina (LIRA, 2006).

A doçaria brasileira também foi objeto específico de investigação de Freyre. No livro *Açúcar*, ele analisa o doce brasileiro como parte de um "complexo cultural". Refere-se ao "complexo do açúcar", não restringindo essa idéia ao produto em si, mas considerando suas implicações na vida social. A idéia recorrente, em seus trabalhos, sobre certa flexibilização e amolecimento nas relações sociais, marcadamente hierárquicas, era vivenciada através dos "usos da comida".

Além das críticas que dizem respeito às interpretações freyrianas, principalmente, as que se referem à ênfase na noção de convivência harmoniosa das três raças, em seus estudos sobre a alimentação, principalmente com a publicação de *Açúcar: Algumas receitas de doces e bolos dos engenhos do Nordeste* (1939), Freyre recebeu diversas críticas por ocupar-se de um tema supostamente indigno da atenção de um cientista social – por fazer uma sociologia menor, uma microssociologia (MICELI, 1999).

Desde esse momento inicial até os dias atuais, os estudos sobre alimentação no Brasil

têm se fortalecido e se legitimado enquanto *locus* de análise das ciências sociais. A Antropologia, por seu turno, como ciência do cotidiano, dedicada às particularidades e expressividade das ações corriqueiras, incorporou tradicionalmente a investigação sobre a alimentação em estudos sobre temas os mais diversos. A partir da compreensão de que as preferências alimentares figuram entre os traços distintivos e singulares de uma cultura, entre sociedades, grupos sociais e também no interior dos grupos, de acordo com categorias etárias, de gênero e até ontológicas (como as que definem as fronteiras entre seres humanos e animais e entre seres humanos e seres sobrenaturais).

Tanto nas análises de Freyre quanto nos trabalhos do folclorista Câmara Cascudo (1963), a alimentação ganha destaque como fator constitutivo da identidade nacional. O interesse pelo "contato cultural" entre ameríndios, africanos e europeus estava presente em ambos - noções como a de "empréstimo cultural", em voga na abordagem culturalista, serviram de base à construção da ideia de uma identidade fruto da combinação de traços de culturas diferentes, que resultaram em uma configuração única.

2.3.2 Cultura e Identidade

Posteriormente, nos estudos de comunidade, a comida ganha força como objeto de pesquisa para entender a relação do homem com os meios disponibilizados pelo seu *habitat*, sem perder de vista a dimensão cultural que alicerçava as práticas alimentares, entre as quais, os tabus e prescrições.

Em sua revisão sobre os estudos de antropologia da alimentação no Brasil, Ana Maria Canesqui traça um painel que ressalta o papel dos estudos de comunidade, da década de 40 à década de 60, na investigação das questões relativas à alimentação, que enfocavam a dimensão cultural desta prática, manifestada, principalmente, por meio das crenças, tabus (proibições) e prescrições; se voltavam para as fontes de produção e abastecimento alimentares das economias de subsistência e extrativistas; para entrada dos produtos vindos dos centros urbanos; também a composição das dietas com base nas crenças, o preparo dos alimentos, hábitos e classificações alimentares, como as de "quente/frio", "fortes/fracos" (CANESQUI, 1988:209)

Dntre os trabalhos listados por Canesqui (1988) nesse período, encontram-se os estudos de (FERRARI, 1960; PIERSON, 1944, 1951; WAGLEY, 1957; SCOTT, 1966 *apud* CANESQUI, 1988) Destaque para os estudos de Candido (1971), que, segundo Canesqui (1988), ampliou e renovou os estudos de comunidade anteriores e explicou as mudanças, a partir da produção dos meios de sobrevivência, das relações entre o homem e seu *habitat* na

provisão daqueles meios."Aquela vontade" que terá que adequar-se às condições objetivas. "Fome psíquica" é o termo usado por Candido (1971), em seu estudo entre os caipiras paulistas, para designar o constante desejo frustrado dos alimentos mais prezados: a carne, o pão, o leite, escassos naquele meio. Essa perspectiva também é sugerida pelo trabalho de Mello & Souza (1971), como ressalta Canesqui (1988), que, a partir de uma abordagem histórica, buscaram compreender e comparar diferentes agrupamentos rurais de vários estados brasileiros na perspectiva de encontrar "aspectos da mudança cultural (tecnologia, crenças e valores) que se impõem às sociedades tradicionais graças ao desenvolvimento capitalista urbano-industrial" (CANESQUI, 1988:208).

O tema da alimentação ganha novo impulso a partir da década de 1970. Os estudos antropológicos voltaram-se, então, para a cidade, especialmente, para desvendar o modo de vida dos grupos socialmente desfavorecidos, compostos de um conjunto de práticas e representações (formas de pensamento e ação), entre elas a alimentação.

O foco de análise volta-se para as categorias da dietética popular. Os estudos etnográficos, realizados junto às classes trabalhadoras em diferentes partes do país, trataram de temáticas diversas, tais como: representações e práticas de saúde; alimentação, corpo e doença; estratégias de sobrevivência e consumo; hábitos e ideologias alimentares; e o simbolismo da comida, entre outras.

Apesar da heterogeneidade das abordagens teórico-analíticas, e da variedade dos temas em torno da alimentação, baseadas, em alguns casos, no estruturalismo Lévi-straussiano (PEIRANO, 1975), ou em análises que privilegiavam o estruturalismo de Douglas (MAUÉS & MAUÉS, 1978), até perspectivas que lançavam olhar crítico a essas classificações, como as de Velho (1977), que teceu sua crítica:

> a busca dos vários princípios classificatórios que presidem os hábitos alimentares evidenciados, em cada caso, uma vez que a relação entre os alimentos e a natureza e a sociedade, antes de configurar formas de pensamento, remete às formas concretas e historicizadas. (CANESQUI, 188: 209).

Classificações dicotômicas, como as de "quente-/frio", "forte/fraco", "reimoso/descarregado", orientaram as análises sobre os tabus e prescrições alimentares em diferentes populações (WOORTMAN,1978; PEIRANO, 1975).

No âmbito das abordagens de contextos urbanizados, Zaluar (1982) estuda os trabalhadores de um conjunto habitacional no Rio de Janeiro, ressaltando que, para aquele grupo, comida é aquilo que "sustenta", que "enche a barriga". Dessa maneira, hábitos e

classificações alimentares também formam identidades sociais. No Brasil, este é o caso de constituição de uma identidade operária, de uma identidade de pobre, ou de nortista (VELHO,1977; ZALUAR,1982), principalmente, no sentido mais restrito da categoria comida. A comida, para Zaluar, é "um dos principais veículos, através do qual os pobres urbanos pensam sua condição" (1982: 105).

A comida do dia a dia e a comida do lazer, dos finais de semana, transcorrem em espaços distintos e marcam diferenças simbólicas importantes. Como afirma Zaluar (1982),"a comida 'variada' passa a marcar, assim, o tempo de lazer, o tempo do 'não trabalho' que é para eles o domingo. E esse também é o dia da reunião de família, quando todos comem juntos e o pai deveria estar presente" (1982:110). A comida da rua nunca poderá substituir a comida de casa e os envolvimentos que nela transcorrem.

Na linha dos estudos de caráter nacional, Roberto DaMatta (1986) aborda o papel unificador da feijoada na formação da identidade brasileira e realiza uma análise simbólica voltada para os valores da cultura brasileira expressos na alimentação. Propõe também uma diferenciação entre alimento e comida, que põe em relevo o debate entre o biológico e o cultural na alimentação humana. Para ele: “Comida não é apenas uma substância alimentar; mas é também um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se. E o jeito de comer define não só a quilo que é ingerido como também aquele que o ingere” (DAMATTA, 1986:4).

A partir de uma visão crítica dos estudos do caráter nacional de Freyre, Da Matta aponta para uma essencialização da diversidade, incluindo a questão alimentar, quando vista sob o prisma da harmonia e integração horizontal, que excluem tensões e conflitos inerentes a uma ordem social, fundamentalmente, desigual e hierarquizada.

A retomada de questões tradicionais nos estudos sobre alimentação, como os estudos sobre sínteses da cultura nacional, pode ser vista na releitura de Fry sobre a feijoada, que, para ele, ainda se mantém como exemplar da conversão de símbolos étnicos em símbolos nacionais. Ao mesmo tempo em que volta a tese lançada por ele em 1976, argumentando que este fato não apenas ocultou a dominação racial, como afirmava anteriormente (FRY, 1976), mas tornou muito mais difícil a tarefa de denunciá-la. E afirmou: “quando se convertem símbolos de fronteiras étnicas em símbolos que afirmam os limites da nacionalidade, converte-se o que era originalmente perigoso em algo ‘limpo’, ‘seguro’ e ‘domesticado’” (FRY, 2002:52).

Roberto DaMatta (2003), também referindo-se às unanimidades nacionais, ressalta o arroz com feijão e depois a farinha, promovendo a mistura dos sabores. Acrescentou também o

cafezinho como exemplar do gesto de dádiva de abertura e de hospitalidade de rico e de pobre, marcando a passagem da rua para a casa.

Para Maria Eunice Maciel (2005):

> a alimentação responde não apenas à ordem biológica (à nutrição), mas se impregna pela cultura e a sociedade, sendo que a sua compreensão convoca um jogo complexo de fatores: desde os ecológicos, os históricos, culturais, econômicos e sociais. (Maciel, 1996:8).

O forte valor simbólico de certos pratos típicos relacionados a identidades regionais, como o churrasco gaúcho, cercado do ritual da comensalidade, também foi explorado pela autora. Maciel (1996) detalhou as maneiras como esse prato é preparado, servido e compartilhado socialmente, pela mobilização de rede de relações sociais de troca, partilha, união e do estabelecimento de laços e relações sociais.

Daniel & Cravo (2005), por sua vez, elucidam a diversidade das sociedades humanas (tribais, camponesas e capitalistas) e as regras, e as relações sociais imbricadas com o aspecto simbólico que permeiam a produção, a distribuição e a comensalidade. Também percorrem um conjunto de estudos etnográficos nacionais, que muito bem expressam a marca das contribuições antropológicas, pelo menos em um dado momento do desenvolvimento das pesquisas.

Rial (2005) percorre os relatos dos viajantes e suas interpretações sobre os costumes alimentares; as espécies vegetais e animais comestíveis; o seu preparo; os sabores, odores e os paladares observados; os modos de comer e beber; assim como o canibalismo, juntamente com mudanças e introduções de novos alimentos, mediante o contato com os colonizadores. A autora busca ler, nesses relatos, a interpretação sobre a nossa identidade, que a comida dos "outros", em sentido geral, foi capaz de expressar, despertando reações naqueles que a observaram e comentaram com seus olhares europeus.

Também como marcador de identidade étnica e religiosa, o tema da alimentação tem sido estudado nas distintas religiões (candomblé, umbanda, batuque). A culinária ritual nesses estudos reveste-se da simbologia das influências regionais, combinando as identidades religiosas e culturais.

De forma diversa, a relação entre alimentação e religião se manifesta nas diferentes expressões da religiosidade e tem sido explorada tradicionalmente na antropologia brasileira (BASTIDE, 1950, 1952, 1960; CASCUDO, 1964; SOUZA, 1969; LODY, 1977, 1984, 1988, 1992, 1994; VARELLA, 1972; EPEGA, 1994; FERRETTI, 1996;LIMA, 1999; SOUSA

JÚNIOR, 1999 *apud* CANESQUI, 2005). A centralidade da comida, nessas religiões, é observada em diferentes regiões do país e, nesse caso, acaba por exercer o papel de mediação entre homens e o mundo espiritual. Por isso, as várias etapas que envolvem sua preparação e consumo ritual são reguladas por uma série de tabus e prescrições. Para Canesqui (2005), o conhecimento restrito do preparo e do ritual alimentar faz com que a relação com o alimento, nessas religiões, assuma uma conotação "étnica". A referência a esse complexo "etnicidade-religiosidade-identidade" ocorre também a partir de diferentes sistemas religiosos, como, por exemplo, o judaico, estudado por Topel (2003), que procurou compreender as características principais desse sistema relativo às leis alimentares.

A abordagem simbólica da alimentação no Brasil inclui outras categorias mediadoras, como as noções de corpo, relações de classe e de gênero. Diferentes estudos focalizam essas relações, principalmente, a partir das classificações que definem os alimentos como próprios ou impróprios para consumo, seja mediante estados físicos específicos, ou ainda, segundo, o gênero ou a classe social.

Murrieta (1998) refere-se a vários sistemas que definem a "reima", segundo o gênero, idade, estado liminar ou experiência pessoal, sendo o equilíbrio do corpo e do espírito alvo preferido das proibições da "reima", impostas a certos estados corporais (de doença, parto, pós-parto e menstruação) nas populações caboclas paraenses pesquisadas pelo autor. Costa-Neto (2000) também confirma que, entre os pescadores do litoral norte baiano, os peixes de couro são "reimosos" e "carregados" e evitados por pessoas enfermas, que apresentam ferimentos corporais ou pelas mulheres, durante os eventos ligados à reprodução.

Os estudos etnográficos sobre as representações do corpo também revelam a associação do fluxo menstrual com a fertilidade, que são pensados como estados do corpo ("quentes" e "úmidos") (VICTORA, 2000); exemplo disso, são as "chapoeiradas" (infusões contraceptivas populares, que combinam ervas diversas, canela, vinho fervido, caldo de feijão, cachaça, associando categorias de bebidas, temperos e comidas "quentes" e "fortes") (CANEQUI, s/d).

Woortmann (2004) entende que a comida nos oferece a medida das relações familiares, reproduzindo ideologicamente as relações de gênero. Segundo o autor, no Brasil, a comida é sempre pensada em relação ao corpo e, a partir disso, constróem-se representações e relações sociais, por exemplo, expressas na relação entre a comida e a mulher. Para ele: "se o homem (espécie) não deve ser comido, a mulher é "comida" pelo homem, e é mesmo percebida como sendo "comida" de homem" (2004:178). Essas relações desiguais entre os gêneros também ganham relevo na posição da mulher como intermediária do processo culinário e nos espaços

domésticos caracterizados como masculinos (sala) e femininos (cozinha), etc.

Woortmann & Woortmann (2004), ao tratar sobre a articulação entre comida e identidade camponesa, entre colonos teuto-brasileiros do Rio Grande do Sul e seus descendentes, identificaram semelhanças nas representações destes e de outras regiões e tradições culturais do Brasil, em relação, por exemplo, às concepções sobre comidas "fortes" e "fracas". Estudos realizados em diferentes regiões do Brasil mostraram a força e permanência das classificações de alimentos, "quentes" e "frios", "que se aplicam também ao corpo e suas partes, às doenças, aos remédios e às ervas, associando-as, em certas regiões, aos poderes simbólicos e "sobrenaturais".

Romanelli (2006) examina o modo como a população de baixa renda articula elementos simbólicos provenientes de várias fontes para organizar regras dietéticas, que passam a constituir indicadores culturais, através dos quais os alimentos são categorizados em apropriados ou nocivos para o consumo. A comida é também uma categoria que estabelece fronteiras entre a identidade da população pobre, que enfrenta dificuldades para prover a alimentação, os de cozinha rica e variada, e a dos muito pobres, que passam fome.

As categorias simbólicas específicas atribuídas aos alimentos, como as citadas a partir desses estudos, emergem como expressão das noções de corpo, bem como das relações entre gênero e classe em grupos e sociedades específicas.

A produção de estudos antropológicos sobre a alimentação, no Brasil, tem demonstrado a capacidade de renovação de suas linhas de pesquisa, sendo, além da diversidade e constante inovação temática, capaz de oferecer novas leituras de problemas clássicos às análises da comida e do comer, são exemplos os trabalhos recentes que incorporam classificações como as de alimento "reimoso", "quente", "frio", etc; ou ainda, as questões relativas à constituição de identidades coletivas ancoradas em hábitos alimentares; as relações intrínsecas entre religião e alimentação (em suas diversas manifestações); as relações de gênero expressas a partir das classificações e práticas alimentares, organização social, parentesco, identidade, entre outras que foram tratadas aqui; que apontam para a qualidade da abordagem simbólica da alimentação na apreensão de diferentes fenômenos sociais e culturais. A capacidade de renovação, expressa nas pesquisas sobre a alimentação, se traduz também na inclusão de outros elementos articulados com as mudanças vividas nos contextos sócio-culturais que lhe servem de cenário. Nesse sentido, observa-se a ênfase no conteúdo moral relacionado à alimentação, sobretudo, a partir de noções de adequação de suas propriedades à aquisição de critérios de boa saúde, longevidade, boa forma física, etc., sustentados por uma essa base moral.

2.3.3 Moralidade e alimentação

Na década de 80, Canesqui destaca os estudos sobre as representações de saúde e doença das classes populares, que apontavam a importância das categorias "força/fraqueza", utilizadas não apenas para dimensionar a percepção de estados corporais, mas para articulá-los em torno da alimentação (COSTA, 1980; LOYOLA, 1984; DUARTE, 1986; QUEIROZ & CANESQUI, 1989; MINAYO, 1988; FERREIRA, 1995; MONTERO, 1985; GARCIA, 1997 *apud* CANESQUI, 2005). A fraqueza física tende a ser percebida na indisposição para trabalhar, ou ainda, como efeito da fraqueza moral perante a sociedade ou, simultaneamente, a expressão de desordens mais amplas, como nos estudos de Duarte (1986):

> A valorização da "boa alimentação" na garantia da saúde revelou, nos distintos grupos pesquisados, tanto a existência de conhecimentos e práticas tradicionais sobre a alimentação quanto a sua mescla com o saber nutricional dos médicos e dos profissionais de saúde, que são divulgados pelos serviços de saúde e a mídia. Os saberes não-eruditos sobre os alimentos e a alimentação são reinterpretados, com base em outras configurações culturais presentes na cultura das classes populares. (CANESQUI, 2005: 28).

Sempre mediado por regras dietéticas, cujas origens e finalidades são múltiplas e elaboradas a partir de diversas formas de saber, como o conhecimento científico, o senso comum, as religiões, etc., o ato alimentar é cercado de interdições que excluem do cardápio alimentos considerados culturalmente como nocivos.

Os trabalhos, nesse período, mostram as representações e práticas alimentares profundamente orientadas de acordo com a perspectiva de cuidado com a saúde e com o corpo. A preocupação contemporânea com o corpo e, consequentemente, com as práticas ligadas a sua produção em termos de saúde, estética ou performance, tem sido destacada em diversos estudos nas ciências sociais.

A vinculação da alimentação com a saúde difundida em nossa sociedade e os reflexos dessa preocupação atual com valores relacionados ao corpo e na busca de vida regrada, como tentativa de escapar às doenças tidas como ocidentais, têm repercutido na relação com a comida. Essa vinculação faz com que o aspecto nutricional prepondere no âmbito da alimentação, substituindo, em muitos casos, pela regra, um espaço que antes era ocupado pelo prazer.

Essa preocupação maior é evidenciada em trabalhos que apontam para classificações e escolhas alimentares orientadas por discursos diversos que lançam os critérios da "boa saúde" e da "boa forma". As escolhas alimentares passam, assim, a serem guiadas pelas noções de risco, tanto físico quanto moral.

Lifschitz (1997) expõe as diferentes concepções sobre o “natural” presente nos contextos urbanos. Em seu trabalho, identificou e analisou quatro saberes que disputam representações sobre o alimento natural: as tribos alimentares (natural = artesanal e natureza); os profissionais da saúde (natural = o saber sobre a “boa alimentação” e a adequação entre as propriedades dos alimentos e os requerimentos fisiológicos e anatômicos); a indústria (natural = produtos sem aditivos); e a publicidade (natural = signo de marca comercial).

No que se refere à alimentação no universo alternativo, este tema é apontado por Magnani (1999), ao apresentar a “feira de produtos orgânicos”, localizada no Parque da Água Branca, na cidade de São Paulo. Um espaço constantemente frequentado por “alternativos”, devido ao seu caráter “natural”. Além de vender produtos sem agrotóxicos e/ou sem hormônios.

Porém, é Soares (1989) quem procura lançar um olhar analítico sobre o consumo de alimentos tidos como “naturais”, considerando que por meio deste emerge a noção de pureza no homem alternativo. Assim, “a idéia de pureza é decisiva seja para a alimentação, seja para as terapias... pureza conduz à depuração do que é artificial e/ou poluído: o resíduo dilapidado é a natureza” (1989: 203).

Pacheco (2001), em um trabalho que analisa as relações entre prática religiosa e hábitos alimentares em duas comunidades baianas, adeptas do Adventismo do Sétimo Dia, identificou, na cosmologia adventista, o alimento como o meio para manipulação/conquista da saúde do corpo, tomado como templo do Espírito Santo - instrumento físico a serviço de Deus.

A alimentação, no sentido revelado nessa investigação, deve ser pautada pela necessidade, e não pelo desejo, devendo o controle racional do comer subjugar os elementos emocionais. Assim, os princípios de alimentação fazem parte de um projeto mais amplo de racionalização da conduta com vistas a transformar o homem em instrumento de Deus (PACHECO, 2001: 158).

Para Maluf (2002), a alimentação é um aspecto essencial tanto em relação ao trabalho espiritual de purificação quanto em relação aos códigos sociais e de filiação espiritual. A conversão ao vegetarianismo, ou, simplesmente, a eliminação das carnes vermelhas, é o exemplo mais evidente de mudança de hábitos corporais provocada pela adesão às terapias espirituais. Para ela, o perfil alimentar típico do “buscador espiritual” da “Nova Era” é o do vegetariano, mesmo que isso não seja uma regra. Nesse contexto, a ingestão de alimentos é, frequentemente, utilizada como metáfora da relação entre a pessoa e o mundo exterior, ao tipo de energia que ela irá receber, às trocas que ela vai estabelecer com os outros e a sua maneira de “estar no mundo”.

Nos trabalhos citados acima, uma articulação entre cuidados corporais, como as preocupações alimentares, em termos de saúde do corpo, alinha-se a crenças religiosas que tributam a esses cuidados uma fonte de equilíbrio corporal-espiritual. Essa expressão da religiosidade incorpora um conjunto de práticas visando o aperfeiçoamento pessoal por meio do cuidado do corpo e da alma (STEIL, 2007).

A perspectiva sobre a capacidade de incorporação de qualidades relacionadas ao ato alimentar, no tocante a classificação dos sujeitos nos grupos sociais, também foi explorada sobre outra perspectiva nas etnografias de populações indígenas, sobretudo, a partir de noções de identidade ancoradas na relação entre o humano e a natureza. Nesses estudos, a própria definição do que é humano, e a constituição da alteridade, passa pelo alimento que é consumido e pela forma como se consome. É nesse sentido que, partindo para referências étnicas alimentares indígenas, Velthen destaca que entre as principais funções da comida estão às "relacionadas com a identificação e a circunscrição do que é compreendido como sendo o verdadeiro ser humano" (1996:11). Entre os *wayana*, grupo estudado por ela, o fundamental para comer adequadamente, como ser humano, é não comer indiscriminadamente como os animais e sobrenaturais. Os tabus e as restrições alimentares estão ligados à noção de pessoa, porque apenas os humanos, os *wayana*, tem a capacidade de estabelecer estes critérios. "O 'Comer todas as coisas' não é próprio nem apropriado aos humanos, pois diz respeito a um comer desregrado"(1996:23). Além disso, para comer verdadeiramente como ser humano é necessário comer sentado, devagar e em silêncio; ao contrário dos predadores, que devoram suas vitimas em pé, de maneira rápida e ruidosamente. A comida aqui é responsável pela demarcação de fronteiras e pela definição ontológica do humano.

Vilaça (1992), em tese que trata das formas de canibalismo entre os *Wari,* descreve e analisa como essa sociedade traz, na experiência alimentar, esquemas conceituais fundamentais à sua organização, consolidando, nessa prática, uma essência metafísica. As noções de *Wari* e *Karawa* significam, ao mesmo tempo, predador e presa, humano e não humano, sujeito e objeto, em posições mutantes; ou seja, o *Karawa* presa, alimento, pode ser um *wari* quando passa a ser um predador. O ato da devoração é atravessado pela ideia essencial a essa prática: tornar-se gente. Através da devoração é constituído um *wari*, isto é, come-se para tornar-se gente.

Além de ser um meio de classificação que define as concepções de humanidade e traça fronteiras entre estas e os outros seres (animais, sobrenaturais), a dieta é, sem dúvida, um diferenciador entre as classes sociais. O que se come mostra o que você é do ponto de vista de

seu poder aquisitivo, sua personalidade, seu grau de instrução, seu refinamento e perfil de consumo.

Longe de serem específicos na nossa formação histórica, os vínculos entre comida e moralidade estão presentes em todas as culturas, originando uma série de regras de comportamento e um conjunto de proibições com relação aos alimentos. Hoje em dia, o peso moral vinculado aos alimentos exala uma variedade de valores, entre os quais é impossível ignorar a distinção social e o hedonismo (SIBILIA, 2004). Os que revelam a potência mais inusitada, entretanto, são aqueles ligados a seus efeitos poluidores da imagem corporal; "mais do que tudo, temem-se os eventuais impactos dos alimentos consumidos na aparência de quem come". Em artigo intitulado *O Pavor da Carne*, Sibilia (2004) retrata o atual enaltecimento do corpo humano:

> O último grande refúgio da subjetividade, o qual é submetido a toda uma série de estratégias que apontam para o cultivo das "boas aparências", numa era na qual a visibilidade e o reconhecimento no olhar alheio são fundamentais na definição do que cada um é. (SIBILIA, 2004:5).

Se, no passado, ser gordo era sinal de prosperidade e até de saúde, hoje, ser gordo, pode interferir até na contratação para um emprego: além de ser mais um quesito a ser avaliado no item boa aparência – "estar acima do peso pode denotar traços de comodismo, falta de iniciativa e auto-estima" (FLAUSINO, 2004: 76).

Em Rodrigues (2001), a relação entre corpo e alimentação assume outra dimensão. Esse autor associa as categorias classificatórias dos alimentos ao corpo como expressão dos princípios da medicina hipocrática. O corpo sadio, nesse caso, explica-se pelo estado de equilíbrio interno com a ação externa, seja pelos esforços realizados, seja pelos alimentos absorvidos.

A comida e o comer encontram-se envoltos em constantes processos de inovação-mudança, por um lado, e resistência-retorno, por outro. De fato, alguns dos trabalhos recentes expressam a coexistência dos dois movimentos: o primeiro se refere às inovações acarretadas pelo estilo de vida urbano-industrial e pelo paradigma da praticidade e da compressão do tempo intensificado com as redes de *fast food*, o forno microondas, a comida congelada, industrializada, o aumento da produção e a adequação de produtos às demandas do mercado, com inovações tecnológicas, como as proporcionadas pela engenharia genética, pelas técnicas de conservação, o uso de agrotóxicos, etc. Porém, essas mudanças não são imunes às

inquietações, oposições e resistências, que, por sua vez, marcam o segundo movimento, como mostram os diferentes trabalhos que tratam dessas temáticas.

Por exemplo, Rial (1993) ressalta a especificidade da culinária *fast food* na divulgação de novas formas de se alimentar, na redefinição dos espaços das refeições e do seu tempo, junto com a modificação da própria estrutura da alimentação, em termos espaciais, temporais e simbólicos. Refere-se, com isso, às significativas alterações ocorridas no modo alimentar das populações urbanas dos países desenvolvidos (RIAL,1996), nas quais os horários, o ritmos e significados da alimentação foram radicalmente transformados, tendo em vista o estilo de vida moderno. Mostra um passado, no qual a alimentação era fortemente determinada geograficamente (por exemplo, produtos regionais dificilmente encontrados em outros lugares), temporalmente (produtos de estações do ano) e simbolicamente (imperativos religiosos que determinavam tabus alimentares). Um contexto em que as ocorrências alimentares serviam para pontuar a jornada diária, interrompendo o trabalho e instaurando uma atmosfera de sociabilidade, frequentemente, familiar. E mostra como, contemporaneamente,

> estamos longe dos imperativos sazonais e religiosos que limitavam o leque de opções e a multiplicação dos contatos alimentares se fez acompanhar das opções colocadas a nossa disposição. Assistimos a uma ampliação da variedade de produtos e da possibilidade de encontrá-los em lugares muito distantes de sua origem e em qualquer período do ano. Por outro lado, a dualidade simples trabalho-repouso parece ultrapassada no mundo moderno. [...] O número de vezes em que se absorve alimentos ultrapassa de longe o número de refeições de outrora. (Rial 1996:95)

Esse novo modelo alimentar resulta de processos sociais mais amplos que dissiparam vínculos simbólicos ligados à alimentação, como a convivialidade e a organização do tempo e do espaço. E também reproduz, e, em alguns casos, introduz mudanças significativas no cotidiano dos indivíduos a partir da oferta de serviços e produtos que determinam outros espaços-tempo para a prática alimentar, alterando também a execução de diferentes práticas sociais. Assim, os sistemas *delivery*, por exemplo, possibilitaram um tipo de acesso ao alimento que torna desnecessário qualquer deslocamento espacial do comedor, ignorando os limites e horários das refeições e tornando obsoleto o contato entre os fornecedores da comida e seu consumidor.

Não obstante, todas essas possibilidades proporcionadas por um modelo de alimentação ancorado na ruptura das fronteiras espaciais, temporais e simbólicas que, tradicionalmente, orientavam as jornadas alimentares, elas têm como efeito a geração de uma crescente desconfiança com relação a todo esse sistema, principalmente, no que se refere à ocultação ou

distanciamento do consumidor em relação ao processo produtivo que origina seu alimento. Para tratar disso, Garcia (1997) identificou, entre os seus entrevistados no centro da cidade de São Paulo e frequentadores de restaurantes e de *fast-foods*, um forte discurso sobre a valorização da "comida feita em casa", onde se pode mais facilmente controlar e confiar na limpeza e na higiene dos alimentos e utensílios, ao contrário da comida feita naqueles locais, onde a desconfiança é maior em relação à ausência de cuidados.

O trabalho de Collaço (2002) explora a complexidade de configurações e tendências em torno da alimentação na contemporaneidade e mostra que, além dos *fast-foods*, há a expansão das *franchises* alimentares, que recuperam as comidas típicas, evocando identidades locais ou regionais, o incremento das comidas "a quilo", "chinesa" e "japonesa", entre outras, de estilo massificado, servidos nas praças de alimentação dos *shoppings centers*, convivem com os restaurantes tradicionais, ofertando culinárias sofisticadas, internacionais ou mesmo nacionais. De acordo com Collaço (2002), essa diversidade de ofertas alimentares, que correspondem a diferentes modelos de refeições, responde a diversidade de público consumidor.

Menasche (2004) aponta algumas das inquietações de uma parcela da população diante das inovações e mudanças que se expressam na oferta de alimentos, através da análise de alguns exemplos que evidenciam a ansiedade dos moradores de Porto Alegre, entrevistados por ela, na presença de elementos desconhecidos nos alimentos disponibilizados, ou, mais precisamente, através de associações construídas por suas percepções referentes aos alimentos transgênicos.

Essa inquietação também se reflete mediante o fato de que o homem, atualmente, fabrica seus próprios alimentos graças a um processo de "superação da natureza" através da biotecnologia. Esse processo é considerado ainda como um grande paradoxo por retirar da natureza seu papel de produzir e fornecer os recursos alimentares.

Assim, o processo de uma pretensa "superação da natureza", no que se refere à capacidade de produzir os meios necessários à nossa sobrevivência, surge como alvo de preocupações recentes.

As concepções de saúde, corpo e alimentação, sempre presente na história dessa "subdisciplina", assim como, as proibições, tabus e prescrições relacionadas a essas concepções, somadas aos novos desafios lançados pelas tecnologias de produção (distribuição cada vez mais global dos alimentos, intercâmbios e trocas culturais alicerçadas nesse processo, incluindo um processo de homogeneização dos gostos propostos pelos alimentos industrializado e pelas redes de *fast food*), coexistem com referenciais tradicionais e locais de alimentação, os quais funcionam como marcadores identitários para indivíduos e grupos, e

ainda apontam a força desse modelo centrado nas categorias simbólicas que espelham a relação dos sujeitos com o mundo, com o outro ou com o próprio corpo.

Em seu artigo publicado, Cardoso de Oliveira (1994) defende a reflexão e pesquisa antropológica sobre a categoria moralidade, entendendo que esse conceito pode ser revelador "de instâncias da vida social, que nem sempre, ou insuficientemente, tem sido levado em conta". Principalmente, tomando "a moralidade enquanto um dos valores mais importantes de uma cultura, pois constitutivo de qualquer sociedade", interessando ao pesquisador "a possibilidade de tornar os valores morais tangíveis à investigação antropológica" (CADORSO DE OLIVEIRA, 1994). Também adotamos, neste trabalho, a perspectiva durkheimiana que percebe a moralidade como aspecto fundante da vida em sociedade e é determinante para a consideração da inclusão e exclusão dos sujeitos na comunidade moral. Nesse ponto de vista, partimos para a análise do conteúdo moral das escolhas alimentares vegetarianas/*vegans* e crudistas, compreendendo que tal conceito é essencial para a compreensão da configuração dos hábitos alimentares na contemporaneidade, particularmente no que tange às aproximações e distanciamentos ontológicos com os animais usados tradicionalmente como alimento.

Por fim, as diferenças entre os enfoques teóricos e analíticos dedicados ao tema da alimentação, da comida, do comer, da produção, preparação e consumo alimentar, não devem ser tomados como excludentes, quando se considera a complexidade do tema em questão e as várias faces que este pode assumir dependendo do lugar do qual se olha, as várias questões envolvidas nesse fenômeno, que estão entre o natural e o cultural, o econômico e o social, o ambiental e o político, etc.

Os estudos citados, na revisão parcial apresentada, a respeito da produção brasileira sobre a alimentação, procuram mostrar que a abordagem dos diferentes contextos sócio-culturais, nos quais se expressam a relação com o alimento, apontam para mudanças expressivas no tocante aos temas tratados do ponto de vista antropológico. Contudo, esses trabalhos mostram o fôlego de abordagens clássicas, como a simbólica, aplicada a temáticas diferenciadas e atuais. Ao mesmo tempo, observa-se a expressão de novos modos de pensar a relação com o alimento, por exemplo, sob o prisma da relação entre moralidade, saúde, e da relação com a natureza.

2.3.4 As teorias pós-humanistas e o movimento vegetariano/*vegan*

Desde as abordagens clássicas, como as de Lévi-Strauss, a relação entre o homem e a natureza é tratada a partir do alimento. Contudo, outras possibilidades de apreensão dessa

relação podem surgir a partir das abordagens fenomenológicas de populações ameríndias. Neste trabalho, propõe-se uma correlação entre quadros teóricos como os da antropologia simbólica e os de autores que acrescentam a essa abordagem o ponto de vista fenomenológico na compreensão da relação entre natureza e cultura. Um conjunto teórico importante que será acionado para compreensão das concepções e práticas vegetarianas/*vegans* e crudistas e tem sido pouco explorado nos estudos sobre alimentação, inclui as abordagens de Vilaça (1992), Castro (1996), Descola (1996; 2011), Latour (2000; 2007) e Ingold (2012).

Assim, temos a antropologia estruturalista e simbólica, que tem na oposição natureza/cultura um dispositivo analítico usado para dar sentido a:

> mitos, rituales, sistemas de classificación, simbolismos del cuerpo y de la comida y muchos otros de la vida social que implican uma discriminación conceptual entre cualidades sensibles, propriedades tangibles y atributos definitorios. Si bien las configuraciones culturales sumetidas a este tipo de análisis diferían ampliamente entre sí, el contenido concreto de los conceptos de naturaliza y cultura utilizados como indicadores classificatórios siempre se referían implicitamente a los domínios ontológicos cubiertos por esos conceptos em la cultura occidental. (DESCOLA & PÁLSON, 2001:13).

Este trabalho dialoga com essa perspectiva na tentativa de compreender o universo específico no qual prevalece o paradigma dualista na relação dos humanos com o alimento, com o corpo, com o outro, incluindo os não humanos. O objeto de análise, neste trabalho, são os próprios conceitos científicos e filosóficos ocidentais que sustentam esse modelo e as propostas de rupturas trazidas pelas concepções vegetarianas/*vegans*, tanto a partir das elaborações teóricas defendidas pelo movimento de defesa dos direitos dos animais, bem como nas noções e práticas da alimentação vegetariana/*vegan* e da alimentação viva, que expressam uma ética pós-humanista. O recurso aos autores citados, nesse item, tem como objetivo identificar e compreender essas tentativas de superação do paradigma dualista acionadas pela retórica dos grupos estudados.

O que se justifica pela busca por superação dos dualismos constituídos na relação com o alimento na sociedade ocidental, que vem sendo objeto de luta por parte do movimento vegetariano/*vegan* em sua tentativa de instaurar um nivelamento ontológico entre as espécies humanas e não humanas.

Para isso, procuraremos realizar um esforço comparativo entre as propostas de ruptura com o paradigma natureza-cultura, por parte do movimento vegetariano/*vegan* no contexto da sociedade ocidental contemporânea, e os conceitos e perspectivas de populações ameríndias estudadas por autores, como Vilaça (1992), Viveiros de Castro (1996), Overing (1995), que

expressam uma noção de continuidade entre natureza e cultura. Por exemplo, quando pensamos na noção ameríndia de que "o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos" (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 115) e na defesa por parte do movimento vegetariano*/vegan* de uma equiparação ontológica em termos de reconhecimento do *status* moral de espécies humanas e não humanas.

Por outro lado, como veremos, as propostas do movimento estudado apresentam limites conceituais próprios ao seu contexto de formação, por exemplo, no que se refere à universalidade do conceito de "natureza". Além disso, os movimentos reiteram e, em alguns momentos, instauram paradoxos relacionados à produção de hierarquias entre as diferentes espécies de animais. Para pensar esse quadro, utilizaremos o conceito de transespeciação (VILAÇA, 1992), aplicado às interações entre humano e animal no contexto das sociedades ameríndias, comparando-o ao modelo de transespeciação do universo *vegan*.

2.4 A retórica vegetariana/*vegan* e o lugar da experiência

Embora os fenômenos estudados, neste trabalho, tratem do lugar da racionalização nas escolhas alimentares, tanto pelos aspectos que envolvem questões morais e éticas, preocupações com a saúde e/ou a qualidade de vida, etc., quanto pela dimensão sensorial e emocional emergente na fala dos sujeitos engajados em seguir uma alimentação vegetariana, vegana, crudista, ressaltando a complexidade da experiência alimentar humana. Turner (2005) argumenta que os símbolos justapõem uma ordem física e uma estrutura normativa, sendo representados por dois pólos: o ideológico, que se ocupa dos elementos de ordem moral e social; e o sensorial ou orético (relativo ao desejo, ao afeto, ao apetite), que está preocupado com eventos fisiológicos naturais. De um lado, significados responsáveis por despertar desejos e sentimentos, enquanto, do outro, guias ideológicos atuantes no controle da ação. Assim, para Turner (2005), o poder do símbolo estaria justamente em seu poder de condensar esses elementos díspares. É a partir de uma concepção de símbolo que realiza a síntese entre a experiência física, sensorial e os conceitos e ideologias que os atravessam que este trabalho procura entender as concepções e práticas dos sujeitos investigados, vegetarianos, *vegans* e adeptos da alimentação viva.

Então, ao abordar as práticas alimentares dos grupos estudados do ponto de vista de sua constituição simbólica, tendo como inspiração as análises de Douglas, Turner, Lévi-Strauss, parte-se do princípio de que essas constituições não são estruturas fixas e não remontam

unicamente a constituições ideológicas e cognitivas, sendo antes esse elemento síntese emergente de uma experiência encarnada no mundo da vida. E, portanto, trata-se também de uma experiência física, sensorial, corporal norteada por aparatos culturais específicos, delimitados a partir das histórias dos sujeitos. Assim como nas abordagens de Thomas Csordas (1994) sobre o corpo, inspiradas na fenomenologia de Merleau Ponty, que procura entender a constituição intersubjetiva de significados através da experiência (CSORDAS, 1994:119). Entende-se, desse modo, que o conteúdo simbólico resulta de processos de interação e negociação entre o nível abstrato dos padrões e conceitos culturalmente estabelecidos e as (re)significações dos sujeitos a partir de suas experiências.

Nesse sentido, apesar do recurso a uma análise centrada na retórica vegetariana/vegana e crudista sobre a alimentação, incluindo, a análise de conteúdo panfletário e teórico dos movimentos, buscou-se, através das entrevistas, da observação participante e da convivência nos grupos, acessar as constituições subjetivas dos sujeitos engajados no "mundo da vida cotidiana" (SCHÜTZ, 1979). Ou seja, suas emoções, afetos, práticas, relações, que permeiam as histórias e experiências com a comida em situações biográficas determinadas, que, para Shütz, "se refere ao ambiente físico e sociocultural definido pelo homem, dentro do qual ele tem a sua posição em termos de espaço físico, de papel dentro do sistema social e de postura moral e ideológica" (SHÜTZ, 1979:190). Essa situação biográfica diz respeito, especificamente, à sedimentação de todas as experiências anteriores do indivíduo, organizadas de acordo com as posses habituais de seu estoque de conhecimento à mão. É a partir das experiências que o indivíduo armazenou e do estoque de conhecimentos que têm à mão, que ele pode interpretar suas experiências e observações, definir a situação em que se encontra e estabelecer projetos de ação.

Portanto, há uma marca indelével individual na relação que se estabelece com o alimento, mesmo diante de experiências partilhadas e de padrões alimentares fornecidos dentro de contextos específicos.

Contudo, o conceito de "mundo da vida cotidiana", de Schütz, tomado aqui como perspectiva sobre a qual se desenvolvem as relações com a comida, refere-se à atitude natural dos sujeitos frente aos fatos objetivos da vida cotidiana, direcionando as ações de acordo com "os objetos a sua volta, a vontade e as intenções dos outros com quem se tem de cooperar ou lidar, as imposições dos costumes e proibições da lei" (SCHÜTZ, 1979:72).

É a partir da perspectiva de uma relação com a comida e o comer, que a um só tempo é orientada por contextos culturais específicos, mas que também responde a uma experiência

particular forjada no “mundo da vida cotidiana”, que se procura abordar os temas tratados neste trabalho. Por esse motivo, tanto o nível discursivo, que atende a demandas ideológicas dos grupos, organizadas em torno de determinadas perspectivas sobre a alimentação, quanto o nível experiencial das práticas, das sensações e fatos organizadores das experiências particulares, são considerados relevantes para a compressão dos fenômenos estudados.

2.4.1. A comensalidade vegetariana/*vegan* como expressão da individualização

> Não se pode tratar levianamente o ato íntimo de compartilhar o alimento com outro ser humano (MFK FISHER, 1996 (1908): 13).

A comensalidade é um dos aspectos essenciais que definem o ato de comer para maioria das pessoas. A reunião, em torno de uma mesa, e a partilha de uma mesma refeição, na qual os presentes podem falar sobre a comida e através dela, através dos gestos e palavras que demonstram as emoções provocadas pelo cardápio: prazer, nostalgia, surpresa; bem como o desconforto ou aversão, que, em geral, sofre uma intervenção por parte de nossos filtros culturais. De uma forma ou de outra, a dimensão comunicativa emerge através de gestos e sons, mais do que de palavras. O domínio sobre os códigos dessa comunicação é construído ao longo dos anos de vida de um indivíduo a partir da convivência e da partilha em torno da mesa em diferentes situações.

Esse território, que mescla a porção pública e privada da vida, tem suas regras implícitas, incorporadas pelos comensais com o passar do tempo. Os movimentos, a postura, as feições, são carregados de significados orquestrados pelas reações ante a comida, a mesa, os convivas. Como afirma Montanari (2008: 157): uma “vocação convivial dos homens se traduz imediatamente na atribuição de um sentido para os gestos que fazem ao comer”. E o conjunto dessas reações é o termômetro da qualidade das refeições e das relações postas à prova à mesa. Em torno da mesa as relações se estabelecem e se fortalecem.

A participação, na mesa comum, é observada como símbolo de pertencimento grupal. Seja o grupo familiar, entre amigos, na comunidade mais ampla, entre membros de uma associação ou corporação, todos tem sua identidade coletiva reforçada em torno da mesa (MONTANARI, 2008). “‘Comer juntos’ é o momento de reforçar a coesão do grupo, pois ao partilhar a comida partilham sensações, tornando-se uma experiência sensorial compartilhada” (MACIEL, 2001). Essa experiência proporciona intimidade e requer, do aparato sociocultural, os termos da partilha.

> Althoff (1998) caracteriza a refeição como um dos principais sinais para selar a paz ou fazer alianças. Casamentos, batizados e a sagração de um cavaleiro, são exemplos de relações na Idade Média em que o laço social era que era sacramentado através de uma refeição. (DELCHIARO NIEBLE, 2010).

Além disso, as reuniões, em torno da mesa, em momentos extraordinários, parecem ser um elemento comum as mais diversas culturas e sociedades. Alianças e rupturas são forjadas a partir do ritual de uma refeição partilhada, tais como os rituais de passagens, tanto aqueles realizados em culturas tradicionais quanto os aniversários e casamentos celebrados entre grupos urbanos. Nas ocasiões em que celebra-se a mudança de *status*, a partilha dos alimentos e de seus códigos é parte fundamental do ritual. E o próprio cardápio torna-se responsável pelos contornos do ritual, marcando, através da experiência sensorial dos convidados, o acontecimento social.

Os laços afetivos e sociais reiterados à mesa não carecem de classificação, já que a disposição dos lugares, a ordem ao servir-se e a preferência na sua distribuição dos alimentos informam as posições sociais ocupadas pelos integrantes do grupo. O elemento distintivo pode ser sutil ao observador de fora, alheio aos códigos sociais acionados na partilha do alimento, mas podem ser facilmente observados por aqueles que dominam tais códigos.

A cabeceira da mesa, o maior ou o melhor pedaço de carne são destinados ao membro de maior prestígio e autoridade; a organização do serviço pelas mulheres; e o desprestígio das crianças, já foram marcas da mesa patriarcal, mas também estavam presentes entre a nobreza do século XIX na Inglaterra e na França. Nos estudos de Elias sobre essas sociedades, a etiqueta à mesa ganha destaque por seu papel no exercício de práticas distintivas. Dessa maneira, são os papeis sociais representados a partir desse sistema de códigos que irão orientar o comportamento daqueles presentes diante da comida. A mesa passa a ser um lugar reservado à exibição do refinamento, da polidez, do gosto e, assim, do *status* dos participantes. Distinções essas que vão sendo associadas às maneiras exibidas à mesa e tidas como parte de uma "segunda natureza" (ELIAS, 1998) ou de "um saber incorporado" (BOURDIEU, 2002). Estamos apresentando um modelo tipicamente burguês, que reserva à "forma" (BOURDIEU, 2002), ou "circunstância" (BARTHES, 1961), o privilégio em relação à "substância", que tem lugar entre as classes populares.

Trata-se da supremacia de uma estética não apenas do gosto, mas "da apresentação dos alimentos e dos recursos técnicos ligados ao gesto e ao rito da alimentação" (CARNEIRO, 2003: 131).

> Para Carvalho (2004), os ritos e os hábitos à mesa indicam consensos alimentares, principalmente capazes de controlar os impulsos inerentes ao ato de comer. Um indivíduo é ou não bem aceito à mesa, segundo seus gestos básicos de postura e respeito do ritual de comer. (DELCHIARO NIEBLE, 2010).

Para Simmel, "o incomensurável significado sociológico da refeição está contido na possibilidade de pessoas que não partilham interesses específicos se encontrarem para uma refeição em comum" (SIMMEL, 2004: 160). Ao mesmo tempo em que une diferentes atores em torno de uma finalidade comum, o ritual posto em prática, a cada refeição, põe em cena as estruturas sociais que sustentam o grupo, tais como as relações de gênero, classe, idade, prestígio. Por exemplo, em diferentes contextos, como mostram os trabalhos sobre as refeições em famílias de classes médias e populares no Brasil (WOORTMAN, 1986; ZALUAR, 1982; RIAL, 1988; ASSUNÇÃO, 2006), nos quais o gênero surge como categoria fundamental revelada na estrutura das refeições familiares. Os papeis de gênero são expressos e, ao mesmo tempo, reforçados por essa "entidade sociologia" – a refeição (SIMMEL, 2004).

Além dos encontros extraordinários, das ocasiões especiais, da celebração de festas e rituais de passagens, a alimentação em grupo é uma característica fundamental das unidades domésticas, realizada cotidianamente pelas famílias desde tempos imemoriais. Nessas situações, a dimensão afetiva da alimentação se faz presente de forma acentuada e engloba a relação com o outro. Muitas vezes esses momentos ao redor da mesa se constituem como a principal forma de sociabilidade familiar, de conversas e trocas afetivas essenciais para a manutenção dos laços familiares. Contudo, assim como em outras esferas da vida em grupo, esses encontros não são marcados apenas por relações harmoniosas e solidárias, mas podem se constituir em cenários de disputas e conflitos entre os membros do grupo que dividem a refeição. Para Romanelli (2006), "essa dicotomia é constitutiva de todas as relações sociais e a harmonia não elimina a presença do conflito e vice-versa". As refeições familiares a um só tempo definen as hierarquias e reproduzem simbolicamente a familia. Os modos de comer, dessa forma, nos remetem a discursos e à reprodução ideológica de um modelo de organização familiar (WOORTMANN, 2004).

As refeições, para Douglas (1975), que tomou como dado a própria sociedade em que vivía, mais precisamente, a própria unidade familiar da qual fazia parte, apresentam uma estrutura própria, sendo seu consumo uma espécie de atividade ritual, dada a reunião de elementos clasificados de forma distintas, organizados hierarquicamente com limites claramente delineados (COLLAÇO, 2003:175).

O ritual de partilhar uma refeição é citado como um dos aspectos fundamentais de ruptura entre homens e animais. Apenas os seres humanos realizam as refeições em conjunto. Isso ocorre quando a partilha não está relacionada a nenhum tipo de necessidade fisiológica, ultrapassando a fronteira dos instintos e entrando no campo das relações. Os registros bíblicos sobre a Santa Ceia e a ideia de comunhão através da partilha do alimento, os banquetes medievais, que simbolizavam compromissos de paz e selavam acordo, também constituíam uma ocasião para demonstração de poder e riqueza por parte dos anfitriões, são exemplos das funções sociais atribuídas à partilha do alimento (DELCHIARO NIEBLE, 2010). O ato de alimentar-se, para Cascudo, representa uma "cerimônia indispensável de convívio humano", consistindo em uma das grandes diferenças entre o homem e os outros animais, já que esses comeriam apenas para suprir suas necessidades.

Apesar da permanência da convivialidade em torno da comida nos dias atuais, as transformações mais amplas sofridas ao longo do século XX, como a crescente urbanização, a entrada das mulheres no mercado de trabalho, a escassez de tempo da vida moderna e a busca pela praticidade nas atividades diárias, também impactaram as noções e a própria organização das refeições cotidianas. Essas mudanças mais profundas das formas de reprodução social tiveram consequências para a estrutura social e familiar e modificaram as formas de sociabilidade doméstica (ASSUNÇÃO, 2006). Na segunda metade do século XX, as refeições "prontas-para-servir" (LEVENSTEIN, 1998) se tornaram febre entre as famílias americanas. Aditivos, embalagens e eletrodomésticos capazes de tornar as atividades domésticas eficientes e práticas se tornaram indispensáveis para essas famílias e se disseminaram como estilo de vida "moderno" para outras partes do mundo (DELCHIARO NIEBLE, 2010).

Comer fora de casa também se torna corrente entre os habitantes urbanos. Restaurantes de todo tipo: s*elf-services*, lanches rápidos passam a ocupar o lugar deixado pelo hábito de se alimentar em casa ao lado dos familiares. A economia de tempo e a praticidade encarnam as categorias fundamentais para definir uma boa refeição; sabor e sociabilidade perdem um pouco de sua importância diante de um estilo de vida cada vez mais rápido e competitivo. Um modo de vida que irá definir a comensalidade contemporânea, que:

> Se caracteriza pela escassez de tempo para o preparo e consumo de alimentos; pela presença de produtos gerados com novas técnicas de conservação e de preparo, que agregam tempo e trabalho; pelo vasto leque de itens alimentares; pelos deslocamentos das refeições de casa para estabelecimentos que comercializam alimentos – restaurantes, lanchonetes, vendedores ambulantes, padarias, entre outros; pela crescente oferta de preparações e utensílios transportáveis; pela oferta de produtos provenientes de várias partes do mundo; pelo arsenal publicitário associado aos

> alimentos; pela flexibilização de horários para comer agregada à diversidade de alimentos; pela crescente individualização dos rituais alimentares. (GARCIA, 2003)

Todas essas características se colocam como desafios às noções de partilha do alimento, que passam a ser mais escassos e restritos, principalmente, aos momentos de lazer e nos fins de semana. Além, é claro, dos momentos extraordinários, de celebração de datas ou acontecimentos especiais.

Entre as características citadas por Garcia, a oferta e disponibilidade de alimentos oriundos de diferentes países e tradições culinárias diversas tem gerado um grande impacto no modo de alimentar-se contemporâneo, pois a escolha requer, do indivíduo, um tipo de conhecimento e posicionamento frente a essas possibilidades que nem sempre levam em consideração o gosto ou o critério de escolha comum ao grupo com quem se partilha a refeição. A consideração com o gosto e o critério comum pode ser diminuída na medida em que nos acostumamos às escolhas pessoais na maior parte do tempo em nosso cotidiano: ao comer sozinho um prato executivo ou montado, uma refeição individual diante da miríade de alimentos dispostos nas gôndolas dos *self-services*. Seja como for, o gosto e critério pessoal se sobressaem nesses momentos, com reflexos sobre a alimentação feita em casa.

Mesmo nesses momentos de sociabilidade em torno da comida em casa, como ocorre, principalmente nos almoços de domingo (WOORTMANN, 1998), o "comer junto" também pode revelar gostos e critérios individuais que são pensados e organizam a refeição. É o que revela a pesquisa, realizada por Assunção (2006), que apontou como caraterística comum a expressão da individualidade através de um tipo de cardápio, adequado aos gostos individuais, nos momentos em família, entre grupos de camadas médias e populares de Santa Catarina.

Ainda como espaço de sociabilidade e de partilha, a mesa não resistiu às transformações proporcionadas pelo crescimento da demanda por tipos específicos de dietas, que, por exemplo, podem excluir certos tipos de alimentos do cardápio a ser compartilhado. O *menu* diversificado, pensado para agradar as preferências alimentares individuais, põe em suspensão o compartilhamento de uma experiência sensorial comum e individualiza o ato de comer.

Uma concepção individualizada e privada da alimentação emerge em sociedades, como a americana, como aponta os dados da pesquisa Ocha 1 (FISCHLER & MASSON), 2010. Os resultados dessa pesquisa mostraram como, para a maioria dos americanos, comer é uma prática orientada pela escolha individual, pela capacidade dos sujeitos-cidadãos julgarem, com base nas informações disponibilizadas pelo saber médico-científico, quais alimentos e de que forma devem ingerir. Um tipo de conhecimento que torna qualquer um apto a discernir a respeito da composição dos produtos a partir das classificações médicas e nutricionais e, assim, poder

escolher os alimentos; na contramão de valores ligados à tradição ou a comensalidade. Essa tendência mostrou força entre os países protestantes e cujas tradições alimentares não são reconhecidas no cenário internacional por seus méritos culinários. Assim, a pesquisa mostrou que, em países como Inglaterra e Estados Unidos, prevalecem definições individualizantes de alimentação. Enquanto em países como França e Itália, a ideia do alimento compartilhado permanece entre os critérios definidores de uma refeição, sobrando pouco espaço para escolhas individuais, na medida em que "se reivindicam modos de fazer e de comer mais coletivos, sociais" (FISCHLER & MASSON, 2010: 87). A refeição à mesa continua sendo "compartilhada, ordenada, em tempo e lugar apropriados... tem sentido em si mesma".

Preferências e restrições alimentares autoimpostas compreendem parte da diversidade de situações a que os comensais experimentam em torno da mesa na contemporaneidade. Se pensarmos nas soluções encontradas pela indústria e pelo comércio de alimentos para lidar com essa tendência, observamos uma realidade que ao mesmo tempo responde e funda a busca por essa individualização na alimentação e pode tornar insustentável a experiência a partir da noção de "modos de fazer e comer mais coletivos" (FISCHLER & MASSON, 2010).

O fenômeno denominado por Fischler, em 1979, de *gastro-anomia* define o modo como lidamos com a comida contemporaneamente nas sociedades ocidentais modernas, incluindo uma preocupação constante com os componentes alimentares, tendo em vista o poder de transferência desses alimentos para o corpo e as consequências de sua ingestão para saúde, imagem e/ou performance física. As regras alimentares que têm como base o potencial nutritivo dos alimentos e sua capacidade de converter-se em substâncias e volumes corporais, como gordura, músculos, enzimas, proteínas, calorias, etc., passaram a ocupar o lugar de importância concedida a critérios mais automatizados pela tradição e cultura, como os referentes à comensalidade e a busca pelo prazer, tanto da partilha e do ritual quanto da experiência sensorial dos sabores e gostos familiares e inusitados. A individualização do ato de comer, que constitui esse processo, torna difícil a escolha diante da quantidade e diversidade de informações, muitas vezes, conflitantes, sobre as propriedades de cada alimento e dieta a ser seguida. O comedor moderno, de acordo com essa ideia, passa a experimentar uma insegurança e desconfiança constante ao se deparar com o cardápio.

A base das escolhas alimentares ancoradas na tradição forneceriam indícios de um valor absoluto, capaz de gerar uma sensação de segurança e de conforto àqueles que partilham os códigos alimentares tradicionais. A tarefa de definir o almoço de domingo, nesses termos, seria menos árdua e conflitante, acredita-se.

Sempre tivemos que lidar com questionamentos e desconfianças a respeito dos alimentos, contudo, as avalanches cotidianas de informações a respeito dos componentes alimentares na contemporaneidade (alimentação ideal, saudável, que emagrece, que protege o coração, que gera benefícios ao corpo e a mente, que é mais ética, justa, limpa, sustentável, entre outros) nos mostram quanta incerteza e dúvida podem ser geradas pelas prescrições efêmeras sobre os alimentos. A tradição, por outro lado, pela sua tendência à reprodução automatizada, mas não irrefletida, ancora sua confiança nos costumes passados de geração em geração por um conhecimento diário das pessoas com quais se estabelecem vínculos de confiança. A legitimidade, ou não, de um alimento ou hábito alimentar dependerá de um consenso implícito e preestabelecido, sendo o principal mecanismo de reprodução das práticas alimentares.

A ansiedade crescente relativa às preocupações em torno da alimentação contemporânea, seja a respeito da qualidade nutricional dos alimentos ou das transformações promovidas pela indústrias, ou ainda do questionamento das bases produtivas dessa alimentação (origem animal, trabalho escravo, corporações mundiais), coloca a comida, cada vez mais, na esfera da decisão pessoal e privada do indivíduo (FISCHLER & MASSON, 2010: 88). Isso tornou mais difícil o dia a dia de muitas pessoas, principalmente, dos mais expostos às informações provenientes dos meios de comunicação, responsáveis pela difusão de diferentes e, muitas vezes, divergentes concepções alimentares. Em tempos de cultura multimídia, essas informações trafegam rapidamente e percorrem longas distancias e muitas vezes geram mais ansiedade e medo do que medidas de segurança ou de prevenção. De acordo com a pesquisa OCHA 1(FISCHLER & MASSON, 2010), referida anteriormente, podemos falar em uma distribuição geocultural dessas incertezas e ansiedades, que atingem em maior ou menor grau as diversas regiões do mundo.

Gostos, preferências, intolerâncias, alergias, privações voluntárias ou não, as necessidades individuais ganham cada vez mais espaço à mesa, e, conferem ao ato de comer a capacidade de expressar estilos de vida diversos e, muitas vezes, conflitantes em um território bem reduzido.

Temos, então, dois modelos de relacionamento entre comensais: no modelo *comunal* encerra-se um ato de entrega dos que partilham a refeição com relação àquele que escolheu, preparou e serviu os pratos - trata-se, de fato, de “formar um só corpo” (FISCHLER & MASSON, 2010: 100); enquanto o modelo *contratual* responde às ideias sobre a liberdade individual e a autonomia na escolha dos alimentos.

Entre os vegetarianos e *vegans* entrevistados, e, acredito, entre os vegetarianos de forma geral, o modelo *contratual* é posto em prática, frequentemente, quando há a partilha de uma refeição com onívoros. Esses momentos, muitas vezes, se caracterizam em situações de desconforto e falta de cumplicidade, mesmo entre pessoas com as quais se relacionam de forma positivamente, ou íntima, como amigos, colegas de trabalho, família, etc. Tudo passa a depender do grau de tolerância daqueles com os quais se divide a refeição, podendo, inclusive, se caracterizar como situação de harmonia e comunhão, ainda que em um nível diferenciado, já que a comida nem sempre pode ser compartilhada, mas a companhia sim.

Já situações como celebrações e festas de aniversário, natal e confraternizações, muitas vezes, se constituem em experiências de exclusão frente a um cardápio adaptado ao gosto generalizado por carne e derivados animais. Entre essas ocasiões, destacam-se as festividades do período natalino e as festas de fim de ano, que geram expectativas sobre momentos de tensão e constrangimento nas narrativas de indivíduos e grupos vegetarianos/*vegans*. Especialmente nesse período, uma variedade de campanhas dos grupos ativistas procura questionar a celebração à mesa de valores, como família, vida, comunhão, fraternidade, através de um cardápio repleto de carnes, que expressariam a morte e o sofrimento dos animais.



O artigo publicado no blog *Acerto de contas,* intitulado “Festas: barriga cheia para uns. Fome e aborrecimento para os vegetarianos”, tece comentários interessantes sobre essa ocasião festiva para parte dos vegetarianos/*vegans*. Nas palavras do autor, também entrevistado durante a pesquisa, festas e comemorações diversas que envolvem a alimentação se caracterizam como momentos em que: “O que deveria ser um feliz momento de alegria, descontração,

entrosamento e barriga cheia vem para nós como infelizes instantes de chateação, constrangimento, discriminação e, para quem não comeu previamente em casa, passamento de fome" (R. 26 anos, para o blog Acerto de Contas, 02/01/2012). A sensação de exclusão está ligada ao fato de sua alimentação, livre de componentes animais, não ser contemplada nessas ocasiões, o que inviabiliza a partilha e a celebração por meio dos alimentos. Além disso, constrangimento e chateação resultam das situações em que a recusa de um determinado alimento, especialmente o caso do bolo de aniversário oferecido pelo aniversariante, é tachado pelos demais presentes como demonstração de "recusa de amizade", além de caracterizar como uma situação "que nos alheia do simples direito de sermos simbolicamente prestigiados por pessoas muito próximas de nós". A discriminação sentida nessas ocasiões é exacerbada pelos questionamentos, críticas e ironias direcionadas aos vegetarianos/*vegans* diante de suas escolhas alimentares:

> Uma discriminação que se reflete tanto no preconceito de quem nos imagina anêmicos e subnutridos e nos dirige piadinhas e sabatinas mil, como na exclusão praticamente generalizada que desde os restaurantes, sorveterias, pizzarias, lanchonetes etc. até nossos próprios amigos e parentes promovem contra nós. (R.F, 26 anos, Blog Acerto de Contas, 02/01/2012).

Em situações desse tipo, observa-se uma quebra do princípio do compartilhamento dos afetos através da partilha do alimento e instaura-se uma crise diante das noções diferenciadas e conflitantes a respeito da comida. O fato de não aceitar o pedaço de bolo oferecido pelo aniversariante é entendido como uma negação do princípio do reforço dos laços afetivos e da relação social estabelecida. O questionamento diante da recusa de um convidado em aceitar o prato oferecido por seu anfitrião sugere que estamos diante do modelo comunal da alimentação, ao menos em ocasiões especiais e comemorativas, e a recusa em aceitar participar desse ritual é compreendida como uma recusa em relação à comunhão em si. Nesses casos, a recusa em partilhar determinado alimento, em especial o bolo de aniversário, pode se constituir uma situação muito constrangedora e deselegante; em parte, a recusa do pedaço de bolo oferecido pelo aniversariante pode ser entendida como uma expressão de desprestígio diante daquele convidado. Por vezes, diante dessa pressão social, abre-se um espaço para o consumo excepcional de um alimento, que está fora do cardápio por questões ideológicas, tendo em vista a continuidade e expressão do vínculo social:

> Hoje foi aniversário de duas pessoas aqui da unidade e eu já sou a vegetariana natureba que sempre fica de fora de tudo. Eu acho muito chato eu não comer o bolo, entendeu? Eu não tô comendo o bolo porque eu gosto do bolo, é pela questão social. Então, assim, muito raramente eu abro uma exceção pela questão social, porque hoje em dia

> eu valorizo muito mais isso. Já me exclui muito socialmente por causa disso e hoje em dia eu vejo que não tem por que. (T., 29 anos)

> E em situações como um aniversário assim, eu como o bolo, e, naturalmente, deve ter ovo ali, mas, basicamente, só nessas ocasiões. É bem circunstancial, eu decido pelo sentimento. Naquela hora, socialmente, eu me sinto mais a vontade de comer ali do que ficar dando explicações ou quando eu tenho vontade. (D. V., 33 anos)

Ao abrir mão, mesmo que de forma excepcional e momentânea, em favor da manutenção dos vínculos sociais e afetivos, o sujeito assume e reforça a necessidade e importância dos laços constituídos através do alimento. Uma posição comensalista lhe é exigida em detrimento de suas prerrogativas individuais, se configurando enquanto momentos de sacrifício diante de uma demanda mais coletiva e social. A situação a seguir expressa essa noção de sacrifício:

> Teve uma vez que eu dormi na casa de uma família e no café da manhã tinha pão e tinha carne de porco, café preto e leite de vaca, tudo que eles tem ali do sítio. E, assim, eu não ia comer carne de porco de jeito nenhum, leite de vaca eu tinha intolerância a lactose, se eu comesse ia passar muito mal. Eu não tomo café, mas eu já tava tomando café preto mesmo e expliquei a história do leite. Tava comendo pão, tinha até geleia. Tava tranquilo pra mim, perfeito. Mas pra eles era assim, "como você só vai comer isso?". Era inaceitável. Eles achavam que eu ia sair com fome da casa deles. E aí eles queriam porque queriam fazer mais alguma coisa pra mim, eu falava que não, que eu já tava mais do que feliz comendo um pão caseiro, feliz da vida. Mesmo eu insistindo eles fizeram um ovo pra mim, só que no sítio eles usam banha de porco pra fritar, eles não usam óleo, e eles fritaram na banha do porco, e eles botaram um prato pra mim, não tinha o que eu fazer. Ou eu comia ou eu comia, e eu decidi comer. Sabe quando você se vê numa situação assim... e eu sempre pensava "ah, eu nunca vou comer, imagina!", mas quando eu me vi naquela situação eu comi, eu comi o ovo frito na banha de porco. Aí foi horrível, eu fiquei me sentido mal por minhas convicções éticas, e também porque o gosto era ruim, mas eles ficaram tão felizes, tão felizes que valeu a pena no momento. Então, acho que cada situação é única, acho que nunca mais eu vou passar por uma dessa. (T., 28 anos, SVB-Recife).

Para além da participação e da partilha do alimento, os questionamentos a respeito do tipo de alimentação que elimina a carne e os derivados de animais do cardápio de forma permanente e voluntária, parece gerar um incômodo nos demais convívios. Situações como as narradas por R.F são comuns para grande parte dos vegetarianos, que veem sua posição relativa à alimentação posta em evidência e contestada justamente nesses momentos em que a comida tem lugar privilegiado na reprodução dos vínculos sociais e afetivos. O resultado desses encontros muitas vezes é o sentimento de rejeição e discriminação por parte do ciclo de amigos e parentes diante da exposição da conduta alimentar vegetariana:

> Eu até entendo como algumas minorias se sentem: pessoas que sofrem preconceito, ou por religião ou por opção sexual ou qualquer outra coisa. Eu acho que isso é menos ruim pro vegetariano porque isso só aparece na hora de comer. Se a pessoa tem outra

> opção sexual e tem trejeitos, sei lá, se veste de maneira diferente, em todos os momentos ela tá sendo julgada por isso. O vegetariano é julgado na hora de comer, mas nesse momento que é julgado eu vi o quanto é ruim, o quanto é difícil você se ver discriminado por causa disso. (B., 31 anos)

Para Douglas (1999), uma refeição pode ser um evento revelador e, usando o conceito de Turner, um drama social, no qual as coisas elementares da vida vêm à luz. São, justamente, as situações de interações cotidianas que têm a maior capacidade de revelar as estruturas mais profundas que regem as relações, sustentam a organização do grupo doméstico e asseguram a reprodução da sociedade. Por isso, a mais sútil interferência de lógicas distintas, no tocante a participação à mesa, pode significar uma ruptura em relação às regras do jogo. Isso inclui as novas classificações do comestível, por parte dos sujeitos vegetarianos, postas em evidência no momento da refeição.

A exposição à crítica está presente no dia a dia de boa parte dos vegetarianos, mesmo no núcleo familiar mais próximo, no qual as relações requerem um nível de intimidade mais acentuado.

> Eu diria, foi uma dificuldade por morar e depender da minha família. Isso foi uma dificuldade, porque eu não tive apoio. É a mesma coisa, eu imagino, pra uma pessoa que se diz homossexual e não ter apoio da família. Então, pra mim, por me tornar vegetariana por minha opção, é uma opção minha, é um direito meu. Eu não tive apoio no início, então foi difícil... Eu sempre escutei muito. Tipo, você é adolescente, você parou de comer carne, mas seus amigos não mudaram. Então, eu fui a única que parou, não foi todo mundo que parou e eu parei com eles. Eu fui a única que parei do meu grupinho de amigos, então, aí você escuta, você escuta tudo de balela: "você vai morrer, você é isso, você não vai durar um mês". Dentro de casa, naquela época foi difícil porque eu não tinha o poder financeiro de comprar o meu alimento, né? Eu comia o que me era ofertado, eu era um bicho praticamente. Então, eles decidiam o que eu ia comer, aí foi difícill (N. C., 32 anos, vegetariana desde 16 anos).

De fato, parece ter legitimidade a manifestação pública da crítica e da reprovação do modelo alimentar vegetariano. Esse acaba por se constituir em um tipo de comportamento passível de critica e questionamento nos vários ambientes de interação social, em casa, na escola, entre amigos e mesmo desconhecidos:

> No colégio, geralmente todo mundo tira onda, quando a pessoa diz que é vegetariana. Aí começa: "E tu come o quê? E isso? E aquilo outro". Aí começa a tirar onda, e fica a sala todinha tirando onda com você.(J., 19 anos)

A hostilidade em relação à opção pela dieta vegetariana parece ser mais forte em ambientes de menor intimidade. De forma geral, no ambiente familiar, mesmo diante da reprovação da sua escolha, os sujeitos costumam encontrar maior respeito e compreensão por

parte dos membros da família, principalmente os parentes mais próximos, cujos laços afetivos promovem a quebra de uma situação de reprovação opressiva e seguem o critério da preocupação diante do risco imputado a uma dieta sem carne, o que é entendida, pelos sujeitos, como expressão de cuidado e amor daqueles que tem o papel de zelar por eles. A preocupação com a saúde é, assim, o principal motivo de reprovação e crítica à dieta vegetariana no ambiente familiar:

> Na verdade, eu só consumo ricota porque meu pai fica comprando, porque ele tá doido comigo, fica super preocupado, querendo saber o que eu vou comer, se eu posso tá fazendo as coisas. É uma forma de cuidado dele. (G., 21 anos).

> Família ainda é complicado. Meu pai quando eu falei, perguntou se eu queria que comprasse soja e tal. Mainha é que não gostou muito da história, "que invenção, parar de comer carne, não sei o quê" e até hoje ela não gosta muito... De vez em quando ela esquece, pergunta se eu quero e tal, aí eu olho assim, aí ela: "eita! esqueci, esqueci". Mas antes ela reclamava muito, é mais assim, "ah, vai ficar doente!". E se eu pego uma doença, é porque eu não como carne. Tudo de ruim que acontece é porque eu não como carne. Tem isso ainda, mas aos poucos vão aceitando assim. (C., 23 anos).

> ...minha mãe não acreditou muito quando eu falei que virei vegetariana, porque eu adorava carne, realmente... Aí quando ela viu mesmo aí ela me levou pra uma nutricionista. E a nutricionista foi uma idiota, porque ela falou "é, eu disse a ela, mas ela não quis acreditar", aí a nutricionista falou, "é mãe, você avisou a ela, mas ela não quer lhe escutar!". Eu fiquei puta com a nutricionista. Depois ela acostumou mais também, mas, assim, "ah, você não cresceu, parou de comer carne bem na época que era pra crescer aí ficou baixinha... fica com esse corpo de criança". Aí, fica falando... (J., 19 anos).

Se no ambiente familiar a motivação crítica está ligada, principalmente, à preocupação com a saúde e ao desenvolvimento satisfatório de filhos e filhas vegetarianas, em outros ambientes e contextos de interação, a convivência pode se tornar problemática e conflituosa diante da ruptura instaurada em relação às classificações do comestível.

> Acho que as pessoas me veem mais diferente do que eu me vejo. Eu sinto que as pessoas me percebem como um ET, como um ser louco, uma coisa assim, uma coisa bizarra. "você não come carne, como assim?". é quase como se você não bebesse agua. Mas eu não sinto diferente. Eu sinto assim, eu tenho necessidades diferentes dos outros. Eu sinto que eu sofro algumas coisas no dia a dia, de às vezes eu não ter o que comer e ninguém entender isso, achar que é ridículo, porque "oh, tem comida!"...
> ...recentemente eu fui pra uma defesa de tese, aí serviram almoço, aí era arroz, batata palha e um creme de frango. Aí todo mundo comendo e eu lá, aí o pessoal "eita, não tem comida pra você não, né?". Aí eu "não, eu tô esperando cortarem o bolo, eu vou pegar o bolo. Aí vem aquela clássica pergunta "mas você não come nem o molho do frango?, o creme de queijo?". Aí eu disse, "mas cozinhou junto aí não dá". Aí a pessoa "sim, mas qual é o problema?". Aí eu não queria falar, mas ela começou a insistir e eu disse, "olhe, se tivesse cozinhado uma barata junto, você tirava a barata de dentro e comia?... não comia". Aí ficam aquelas caras de espanto. Certo, eu fico espantada quando me perguntam, mas eu não tenho o direito de ficar chocada, de me sentir ofendida quando alguém me pergunta se eu não quero catar a carne e comer a comida, mas se eu faço alguma analogia, que pra mim é bem semelhante, do mesmo jeito que

> eu tenho nojo da carne, as pessoas tem nojo de inseto na comida, as pessoas ficam assim “ahhh”. Aí eu não consigo me fazer entender. Muitas vezes eu penso, “o que é que eu faço? Eu tento fazer com que as pessoas entendam como eu me sinto, eu não falo nada e tento ser discreta. Não sei, porque também às vezes ser muito discreta deixa de difundir. Eu acho que a gente tem o papel de difundir o vegetarianismo e quando a gente manifesta as nossas necessidades as pessoas param pra pensar sobre isso. Mas, ao mesmo tempo, do ponto de vista pessoal, eu muitas vezes não me sinto bem quando eu exponho isso. Aí eu acho que tem todo esse lado também. A gente vive brigando contra o mundo, é mais ou menos assim. Tem dia que eu penso, “pôxa, eu só quero ser diferente, brigar com o mundo. eu só queria ser normal por um dia. (B., 31 anos).

As classificações têm sido estudadas na Antropologia, principalmente, por sua capacidade de expressar e produzir a organização social dos grupos e sociedades. Essas classificações têm a tarefa de garantir a estabilidade e coesão social, bem como eliminar os conflitos, ou ao menos, controlá-los, impedindo processos de ruptura e desestabilização.

> Eu acho que assim, é uma opção que gera uma grande dificuldade de convívio social. Pelo menos pra mim gerou muita dificuldade. Ontem mesmo eu tive um momento de crise, que eu falei que fui comprar almoço não tinha comida. Aí eu fui conversar com o chef do restaurante, porque inclusive, esse restaurante aderiu à campanha Segunda sem carne, ontem era segunda e não tinha nenhum feijão sem carne. Aí eu fui falar com ele, ai ele disse “não, porque o movimento tá pequeno então a gente optou por deixar só com carne”, aí eu falei “mas se você deixar sem carne todos poderiam comer”. Aí eu me senti descartada, sabe? Eu não tenho importância nenhuma. É como se fosse assim, “se você escolheu ser um ser bizarro, então vá pro seu planeta. A gente não tá preocupado em inserir você”. Já teve momento de eu pensar assim “ ah, eu até entendo como algumas minorias se sentem”. Pessoas que sofrem preconceito, ou por religião ou por opção sexual ou qualquer outra coisa. Eu acho que isso é menos ruim pro vegetariano porque isso só aparece na hora de comer. (B., 31 anos).

Se, como afirma Simmel, é decisivo o fato de que “a vida citadina metamorfoseou a luta com a natureza por obtenção de alimento em uma luta entre os homens, de sorte que o ganho que se disputa não é concedido pela natureza, mas sim pelos homens” (2005: 587), o domínio do homem sobre a natureza se reflete nas disputas e no domínio dos homens sobre outros homens.

3 *DEVIR* VEGETARIANO: A MORALIDADE ENTRE FRONTEIRAS

Neste capítulo, trataremos das bases conceituais que sustentam o movimento por uma alimentação vegetariana/*vegan*, apontando, principalmente, para a ideia de ruptura que esse modelo alimentar defende em relação aos padrões hegemônicos de relação entre o humano e o mundo natural, ou mais proprieamente, para citar categorias êmicas, entre os animais humanos e não humanos.

A alimentação tem sido explorada, na antropologia, por seu valor como elemento de compreensão de processos sociais múltiplos. E, principalmente, por conduzir ao universo de símbolos e práticas de grupos sociais distintos, revelando-os através das preferências, interditos e tabus alimentares. A esfera alimentar, muitas vezes negligenciada, tem despertado o interesse de diversos campos do conhecimento e, no caso da antropologia, esse interesse vem sendo ampliado, já que esteve presente desde as etnografias de autores clássicos, como mostrado no capítulo anterior. Embora a diversidade de fenômenos estudados não possa ser dimensionada aqui, podemos afirmar que a abordagem da alimentação tem se constituído em eixo de análise profícuo para compreensão da interface entre o mundo das ideias e o mundo das práticas, apontando sempre na direção de uma síntese entre esses níveis.

A divisão realizada aqui, entre esses dois níveis, intenta chamar atenção à possibilidade, vislumbrada por Twigg (1981), de que, na alimentação, temos um exemplo da chamada "ciência do concreto", na medida em que podemos ver a representação de nossas ideias abstratas nos objetos materiais do mundo e nas ações ligadas a estes. Ao passo que, o significado, expresso por esses objetos e ações, ultrapassa o mundo físico e retroalimenta as consciências individuais em virtude da sua capacidade de mobilização coletiva.

Dessa forma, padrões de comportamento e expectativas a respeito de seu cumprimento são reveladores do universo de ideias, imagens e conceitos, ao mesmo tempo, que os reproduzem ou que podem conduzir a uma ruptura consciente para com eles. Se existe uma divisão entre prática e pensamento, individualidade e coletividade, podemos ter acesso a sua síntese observando algumas de "nossas" garfadas. Ademais, uma abordagem que tome como princípio a existência dessas divisões não está, necessariamente, comprometida com uma perspectiva estruturalista do fenômeno.

Contudo, não podemos nos furtar ao fato de que "imagens" binárias são, constantemente, evocadas como referência à alimentação, em especial, quando tratamos de um

modelo alimentar que se posiciona tanto na dimensão simbólica quanto política como antagônico em relação ao modelo hegemônico.

Nesse caso, a ruptura com padrões generalizados de alimentação, os quais historicamente legitimaram o consumo de produtos alimentares produzidos a partir de animais, nos leva a refletir sobre a dimensão das concepções e ideias que permitiram esse consumo, tanto quanto a sua rejeição.

É o que, neste capítulo, procuro fazer, apresentando alguns dos nomes e pensamentos importantes na gênese do vegetarianismo e o que se está defendo ou rejeitando ao recursar-se ingerir os alimentos de origem animal.

Para isso, inicio com um histórico de ideias que ajudaram a fundamentar a rejeição do consumo de produtos de origem animal, especialmente, a carne. Veremos como alguns argumentos utilizados em contextos históricos diversos se sobrepõem, formando um conjunto de ideias que têm servido de base para a adoção de uma dieta vegetariana em diferentes épocas, inclusive, na contemporaneidade. O panorama histórico dos ideais emergentes em diferentes situações aponta para uma ética baseada em contra discursos, ou em vozes dissonantes em relação às normas e valores estabelecidos. São fundamentos morais, filosóficos e jurídicos responsáveis por tomar como ponto de partida uma oposição tácita ao *status quo* sob diferentes aspectos.

Como resultado, temos a composição de embates ideológicos travados entre dois grupos representados pelos vegetarianos/*vegans*, de um lado; e carnívoros, ou mais propriamente, onívoros, de outro. Mas também evidencia-se, dentro do próprio movimento, rupturas e embates específicos entre defensores do vegetarianismo/veganismo, relacionados, principalmente, aos fundamentos de suas escolhas alimentares.

3.1 Panorama histórico do vegetarianismo no mundo ocidental

As apreensões históricas acerca do vegetarianismo nos levam a diferentes períodos da história humana. Em contextos diversos, pode-se observar a presença desse modelo alimentar alicerçado em percepções e conceitos diferenciados a respeito do consumo de carne, e outros produtos derivados de animais, e da abstinência voluntária deste consumo. Acima de tudo, devemos ter em mente que apesar dessas referências a respeito do mesmo modelo alimentar, ou seja, de um conteúdo semelhante, não podemos falar em fixidez em relação a sua estrutura e significado.

São muitos os registros de uma dieta considerada vegetariana e de diferentes conjuntos de ideias que fornecem o suporte a esse regime alimentar. O que não poderia ser contemplado neste trabalho, ou, ao menos, não é o que este trabalho pretende realizar.

Consciente das falhas de qualquer tentativa de retomar apenas parte dessa história, que, ao mesmo tempo, não é linear, nem tampouco coerente em termos de eventos sequenciais em sua constituição; pelo contrário, é uma história marcada por movimentos ora complementares, ora conflitantes, bem como por reações e contra movimentos, ou fluxos e contrafluxos de ideias a respeito do vegetarianismo. Também estamos ciente das possíveis ausências e da possibilidade de superestimar alguns fatos, que de outro ponto de vista podem ter pouca relevância na gênese do fenômeno estudado. E, principalmente, sabendo que, ao falar da manifestação desse fenômeno em contextos tão diferenciados, como o da antiguidade clássica greco-romana e do movimento de contracultura dos anos de 1970, corre-se o risco da superficialidade e arbitrariedade no recorte escolhido. Contudo, a escolha dos eventos e manifestações aqui tratadas procuram mostrar apenas parte do arcabouço de ideias que deram sustentação a opção vegetariana, na tentativa de pensar sobre os fluxos diversos de orientações permeadoras da alimentação sem carne na cultura ocidental. Por isso mesmo, a tradição alimentar vegetariana de culturas milenares orientais ficará de fora dessas referências, ao menos no capítulo apresentado, sendo apresentada, pontualmente, em outros momentos a partir das influências dessas referências culturais distintas sobre a constituição do vegetarianismo no Ocidente.

Este capítulo, apesar de fazer muitas referências a discussões da filosofia, procura tratar um pouco da história do pensamento e dos conceitos a respeito dos animais não humanos que muito se deve às discussões filosóficas, responsáveis por formar a base discursiva do movimento vegetariano/*vegan*. Contudo, não tem a pretensão de realizar uma discussão no âmbito dessa disciplina. A ideia é que esse debate sirva à abordagem do fenômeno em sua complexidade de influências no contexto da sociedade ocidental.

3.1.1 Dos Pitagóricos aos abolicionistas

Inicio essa trajetória com uma das referências mais citadas em qualquer gênese do vegetarianismo: Pitágoras e seu seus discípulos, que viveram cinco séculos antes da era cristã e foram responsáveis pela formatação dos ideais de um regime alimentar adequado aos humanos como base para a manifestação de seus princípios éticos, religiosos e de saúde. Regime pitagórico foi o termo usado para definir uma dieta alimentar que excluísse o consumo

de carnes, cuja abstenção voluntária era condição *sine qua non* àqueles que compartilhavam da tríade: responsabilidade ecológica, veneração religiosa e saúde física.

Baseados na doutrina da transmigração da alma, Pitágoras e seus seguidores acreditavam que a alma imortal poderia migrar para outros seres vivos. Nesses termos, comer carne seria considerado um assassinato, já que está implícita a ideia de um "parentesco" e um destino comum a todas as espécies (BEARDSWORTH & KEIL, 1997). De acordo com Spencer (1993 *apud* BEARDSWORTH & KEIL, 1997), os ensinamentos de Pitágoras parecem ser uma fusão de ideias derivadas do Egito, Babilônia e também do hinduísmo e zoroastrismo. E representa, antes, uma reação contra a ênfase dada na cultura grega ao consumo de grandes quantidades de carne e da vinculação desse consumo com ideais de força e virilidade.

Séculos depois, entre a elite intelectual romana, a defesa da abstenção do consumo de carne animal ganha destaque. O escritor e filósofo Sêneca, que viveu entre 4 a.C e 65 d.C, defendia o vegetarianismo motivado pela obrigação moral de evitar o sofrimento dos animais. Plutarco, filósofo grego de grande prestígio, que viveu de 46 a 126 d.C, se dedicou ao estudo da inteligência dos animais comparando-a à dos humanos. Para ele, comer carne era um ato arbitrário e não natural. Para provar sua ideia, desafiou aqueles que queriam comer carne a matar o animal com suas próprias mãos, sem a ajuda de ferramentas e armas, como fazem os animais carnívoros, e depois consumí-la da mesma forma que os animais fazem na natureza (DOMBROWSKI, 1985 *apud* BEARDSWORTH & KEIL, 1997). Para Plutarco, essa espécie de teste serviria de prova do caráter antinatural do ato de comer carne aos seres humanos, dado a relativa incapacidade humana para realizar tais atos absolutamente carnívoros. Sua ética baseava-se, acima de tudo, na convicção de que, para alcançar a felicidade e a paz, é preciso controlar os impulsos das paixões. Um tipo de controle que não poderia ser exercido por comedores de carne.

Porfírio, um filósofo romano que viveu entre os séculos II e III, foi o único do período Clássico a realmente dedicar trabalhos inteiros ao tema do vegetarianismo. Escreveu duas obras: *De abstinentia ab esum animalum* (Da abstinência do alimento animal) e *De non necandis ad epulandum animantibus* (aproximadamente, Da inadequação da matança de seres vivos para alimentação), sendo o primeiro livro citado até hoje como referência obrigatória na literatura vegetariana. Em momento anterior a esses escritos, Porfírio passou por um período de confinamento, quando estudava as ideias neoplatônicas sobre a divisão do homem em espírito, alma e corpo, tomando horror ao próprio corpo e se abstendo da alimentação.

Aceitando, posteriormente, alimentar-se como meio de sustentar a sua alma. Pensamento que está na raiz de um conjunto de ideias que será mais tarde refinado como parte do conteúdo defendido pelo paradigma cartesiano em relação a certo desprezo no que se refere ao corpo, à natureza e à "carnalidade", já manifesto nas asserções judaico-cristãs.

No mundo greco-romano, o vegetarianismo foi, com efeito, uma espécie de crítica da moral ortodoxa e das suposições culturais em vigor. A carne se situava entre os elementos que simbolizavam as estruturas de poder e os valores dominantes, a força, a virilidade e domínio do mais forte sobre o mais fraco. Além disso, as noções sobre a constituição do homem, dividido e dependente de sua porção corpórea - limitadora da livre expressão de seu espírito, trouxe a percepção do alimento a partir de suas possibilidades de sustento e elevação do corpo ou da alma. Nesse sentido, a carne, como em outros contextos dos quais falaremos, figura entre o tipo de alimento responsável por alimentar o corpo e denegrir o espírito.

Apesar da influência das ideias neoplatônicas sobre pensamento judaico-cristão e também islâmico, no que diz respeito ao caráter comprometedor da carne tanto para o corpo como para o espiríto, a defesa do domínio humano sobre o mundo natural, corrente no âmbito doutrinário dessas três grandes religiões, tornou o consumo de carne e o uso dos animais para diferentes fins um imperativo da condição outorgada ao homem.

A supremacia humana sobre a natureza é afirmada em diferentes livros do texto bíblico e está presente desde a narrativa do Gênesis:

> Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou. E Deus os abençoou e disse: Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todo animal que rasteja pela terra (Gn 1: 27-28).

Se a ideologia da abstinência total de carne, na alimentação, deve ser suprimida a partir do paradigma religioso, podemos ainda perceber, na própria cosmologia judaico-cristã, que o simbolismo da carne e a regulação de seu consumo e abstinência temporária relacionam-se a uma série de significados que se repetem em contextos histórico-culturais diferenciados. Exemplo disso são as determinações listadas no Levítico e Deuteronômio, que, se por um lado supõe o consumo da carne de animais, por outro, trata de regular esse consumo como forma de garantir a pureza corpórea e espiritual, posta em risco diante da impureza da carne de certos animais, ou de partes específicas dos animais, como o sangue. O risco eminente de contaminação através do consumo de carne de um animal considerado impuro teria potencial de comprometer corpo e espírito. Essa noção também se faz presente quando observamos as

abstenções de carne em dias específicos e no contexto de determinadas festas religiosas (MONTANARI, 1994), que funcionavam como demonstrações de abnegação penitencial. Ou ainda, quando, no contexto da Igreja Cristã Primitiva, a abstinência total da carne era usada como forma de alcançar um maior grau de ascese e espiritualidade (BEARDSWORTH & KEIL, 1997).

Porém, as ideias dos pensadores clássicos irão florescer novamente no período do Renascimento através de nomes como os de Erasmus, Thomas More, Montaigne e Leonardo Da Vinci, este último um dos mais conhecidos defensores do vegetarianismo na história do pensamento ocidental. A crítica à crueldade infligida aos animais foi o principal fator de defesa de uma dieta vegetariana nesse período. Mas, principalmente, a ascensão do humanismo e o questionamento da visão de mundo cristã foram responsáveis por criar um ambiente favorável ao florescimento do vegetarianismo, particularmente, entre as elites intelectuais.

Outro aspecto que ganha maior notoriedade é a relação entre a abstenção do consumo de carne e um melhor nível de saúde corporal. Essa definição, por outro lado, era um tipo de relação dissonante no contexto em que o consumo de carne se tornou mais popular. Entre os séculos XVI e XVIII, princípios médicos e dietéticos em defesa do vegetarianismo ganharam força com Luigi Cornaro, dietista italiano, Thomas Tryon, escritor inglês, e o médico George Cheyne a partir das considerações sobre o vegetarianismo como um dispositivo importante na promoção da saúde e da longevidade (BEARDSWORTH & KEIL, 1997).

No século XVII, encontramos um ambiente intelectual que consolidará as bases do pensamento moderno com ressonâncias até os dias atuais. Falo do paradigma cartesiano, que lançou os alicerces a respeito da própria definição de humano e seu contraste em relação às demais espécies. O cogito cartesiano "Penso, logo existo" assegurou a superioridade do mundo espiritual (mental, intelectual) em relação ao mundo físico e fundamentou um conceito de humano distante das características animais (físicas, biológicas) da espécie. Além disso, ofereceu uma definição do humano como "uma coisa que pensa" e, consequentemente, excluiu e negou às outras espécies o caráter existencial. Já que os animais não têm alma, não pensam e não sentem dor, sendo qualquer tipo de ação impetrada contra eles, justificada, tendo em vista os interesses humanos.

Como reação aos princípios cartesianos, alguns filósofos iluministas, entre eles Rousseau, que publicou, em 1754, *Discurso sobre a origem e fundamentos das desigualdades entre os homens*, reafirmou a importância da classificação dos seres humanos como animais dotados das faculdades do "intelecto e da liberdade". Ao passo que, classificou os animais

enquanto seres sencientes, que “deveriam também participar do direito natural”, e afirmou que o homem é responsável no cumprimento de alguns deveres em relação às demais espécies, especificamente, “o direito de não ser desnecessariamente maltratado pelo outro”. De forma semelhante, Voltaire responde a Descartes no mesmo período:

> Que ingenuidade, que pobreza de espírito, dizer que os animais são máquinas privadas de conhecimento e sentimento, que procedem sempre da mesma maneira, que nada aprendem, nada aperfeiçoam! Será porque falo que julgas que tenho sentimento, memória, ideias? Pois bem, calo-me. Vês-me entrar em casa aflito, procurar um papel com inquietude, abrir a escrivaninha, onde me lembra tê-lo guardado, encontrá-lo, lê-lo com alegria. Percebes que experimentei os sentimentos de aflição e prazer, que tenho memória e conhecimento.Vê com os mesmos olhos esse cão que perdeu o amo e procura-o por toda parte com ganidos dolorosos, entra em casa agitado, inquieto, desce e sobe e vai de aposento em aposento e enfim encontra no gabinete o ente amado, a quem manifesta sua alegria pela ternura dos ladridos, com saltos e carícias. Bárbaros agarram esse cão, que tão prodigiosamente vence o homem em amizade, pregam-no em cima de uma mesa e dissecam-no vivo para mostrarem-te suas veias mesentéricas. Descobres nele todos os mesmos órgãos de sentimentos de que te gabas. Responde-me maquinista, teria a natureza entrosado nesse animal todos os órgãos do sentimento sem objectivo algum? Terá nervos para ser insensível? Não inquines à natureza tão impertinente contradição.(VOLTARIE, 2001: 127)

Esse mesmo escritor francês declarou no romance *A Princesa da Babilônia III,* escrito em 1768:

> Os homens que comem carne e tomam beberagens fortes têm todos um sangue azedo e adusto, que os torna loucos de mil maneiras diferentes. Sua principal demência se manifesta na fúria de derramar o sangue de seus irmãos e devastar terras férteis, para reinarem sobre cemitérios.

Tempos depois, Jeremy Bentham, filósofo britânico do final do século XVIII e início do XIX, considerado o precursor na luta pelos direitos dos animais, argumenta que a dor animal é tão real e moralmente relevante como a dor humana e que "talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos dos quais jamais poderiam ter sido privados, a não ser pela mão da tirania"(SINGER 2010: 12). Para ele, a capacidade de sofrer, e não a capacidade de raciocínio, deveria ser a medida usada em relação ao tratamento dispensado a outros seres. A senciência como critério para consideração moral passará a ser utilizada, desde então, pelo movimento dos direitos dos animais como base para defesa do vegetarianismo. Betham questiona a consideração moral dos animais ancorado no critério da razão, defendendo, inclusive, a ideia de que muitos seres humanos, entre eles, os bebês e as pessoas com algum tipo de deficiência cognitiva, de acordo com esse critério, deveriam ser

considerados e tratados como “coisas”. Portanto, para ele, “a questão não é: eles pensam? Ou eles falam? A questão é: eles sofrem?”.

A ideia a respeito da incapacidade humana em lidar diretamente com a morte dos animais dos quais se alimenta novamente aparece numa publicação, de 1793, de John Oswald, no livro *The cry of nature or an appeal to mercy and justice on behalf of the persecuted animals*. O escritor escocês defendeu a tese de que o ser humano é naturalmente equipado com sentimentos de misericórdia e compaixão, por isso, segundo ele, “se cada ser humano tivesse que testemunhar a morte do animal que ele come... a dieta vegetariana seria bem mais popular”. Na modernidade, essa distância em relação à morte dos animais de consumo humano aumentou consideravelmente, principalmente, a partir da industrialização do abate e da produção de carne. Um modelo industrial que privou a maioria de nós da “experiência de alerta às sensibilidades naturais do ser humano”, o qual Oswald se refere.

O conceito de direitos dos animais se faz presente em obras como o influente livro de Henry Salt, *Animals' Rights: considered in relation to social progress* (1894). O escritor britânico também teve um papel de ativista na luta pelos direitos dos animais, especificamente, contra a prática da caça como esporte em seu país, formando a organização Humanitarian Leagueemm, em 1891, mesmo antes da publicação de sua obra de referência.

Apenas em 1847, no contexto da Primeira Reunião da Sociedade Vegetariana do Reino Unido, em Londres, o termo vegetariano emerge, consolidando um movimento concentrado na divulgação e defesa do vegetarianismo como dieta e ideologia de vida. O termo derivado do latim *vegetus* significando “vigoroso” ou “vivo”, passou a ser usado de forma corrente para designar uma dieta sem carne, substituindo os termos “pitagóricos” e “regimes vegetais”. Entre os membros filiados à Sociedade Vegetariana de Londres, um dos ícones da alimentação vegetariana como princípio de não violência, o ativista político e espiritual, Mahatma Gandhi, teria tido acesso ao pensamento de Henry Salt no período de sua formação em Direito em Londres (BEARDSWORTH & KEIL, 1997).

O termo *vegan* aparece pela primeira vez apenas em 1944, em reunião organizada por David Watsone com outros membros dissidentes da The Vegatarian Society, na qual criaram The Vegan Society, diante das divergências com a antiga organização, passando a utilizar, inclusive, o novo termo para designar a si próprios e outros seguidores desse estilo de vida. O termo foi considerado por esse grupo mais amplo do que o termo vegetariano, por incluir um vegetarianismo estrito ou profundo, ou seja, aquele em que não se consome produto nenhum derivado de animais, nem que seja fruto da exploração seus recursos, nem nenhum outro

produto, como vestimentas, calçados, cosméticos, medicamentos e outros artefatos nos quais tenha sido usada matéria-prima de animais, e inclui também uma posição contrária à prática do confinamento para qualquer fim, como entretenimento, além do uso dos animais em pesquisas ou para fins didáticos, como as pesquisas médicas e a vivissecção. O veganismo, termo usado em português para definir o movimento, se constitui, assim, num conjunto de práticas que se relacionam ou são influenciadas pelas ideias incipientes sobre os direitos dos animais do final do século XIX, e ganha força nas décadas seguintes com a emergência do movimento em defesa dos direitos dos animais.

No fim da segunda metade do século XX, dá-se a eclosão do movimento pelos direitos dos animais a partir dos questionamentos de um grupo de filósofos e pensadores da Universidade Oxford, utilizando argumentos de Betham e Salt. Entre esses, o psicólogo Richard Ryder, responsável pelo uso do termo especismo, em 1970, para descrever o tipo de discriminação estabelecida com base na classificação biológica das espécies. *Animals, men and morals: an inquiry into the maltreatment of non-humans,* de 1972, teve grande impacto sobre as ideias de autores como Peter Singer, que, em 1975, lança o livro *Libertação animal*.

Considerado um dos ícones do movimento de defesa dos animais, Peter Singer e, o também filósofo, Tom Regan vão polarizar as discussões a respeito da constituição de um novo paradigma de consideração moral sobre as espécies não humanas. Apesar de não usar a linguagem do direito na defesa dos interesses dos animais, Singer propõe a igual consideração dos interesses das diferentes espécies, mesmo assim, tem sido fortemente criticado por apresentar uma perspectiva utilitarista no tocante ao julgamento desses interesses, ainda que suas ideias representem uma perspectiva transformadora da relação entre humanos e animais.

A defesa de Singer (1990) em prol de uma dieta vegetariana está baseada no julgamento acerca dos interesses de todos os seres vivos envolvidos em uma relação. Para ele, todos devem ter seus interesses considerados de forma igualitária. Nesse sentido, a utilização de animais para a alimentação, como ocorre nos nossos dias, seria injustificável diante do sofrimento desnecessário que lhes é imputado. Pois representaria um claro desrespeito aos interesses das espécies que servem de alimento ou para outros fins à espécie humana.

Outro nome importante na história da defesa do vegetarianismo, Tom Regan, distancia-se da visão utilitarista de Singer e considera que todos os seres vivos são portadores de direitos e merecem igual consideração e respeito, o que, definitivamente, torna incorreta sua utilização na satisfação dos interesses de outros. A perspectiva radical de Regan equipara direitos e

estabelece um solo comum para o estabelecimento de relações igualitárias entre as espécies - o direito de não ser usado como meio para a satisfação das necessidades de *outrem*.

Além disso, desde a década de 1970, com a emergência do paradigma ecológico, a dieta vegetariana passa a ser vista e defendida como a mais adequada à ideia de sustentabilidade que rege as preocupações do ativismo ambiental. A crítica ao estilo de vida consumista, descompromissado e despolitizado que caracteriza o mundo ocidental capitalista, é a tônica do movimento de contracultura que se dissemina e abarca uma gama de movimentos de contestação desse modelo de mundo. A mobilização em torno das demandas de grupos específicos, como o movimento feminista, o movimento negro, a luta por liberdade política, a busca por um estilo de vida mais simples e próximo da natureza, fazem parte da diversidade de temas que surgiram em meio a um ambiente de contestação da estrutura social, econômica e política baseada nos valores patriarcais capitalistas e ocidentais.

O movimento ganha força nas décadas seguintes, e multiplicam-se os grupos defensores de uma dieta vegetariana e um estilo de vida vegano. Além de incorporar, a partir dos anos 1980, um tipo de ativismo com ações mais diretas a partir de manifestações que vão da panfletagem às performances de impacto, boicotes a empresas que usam animais em sua produção até as notórias invasões e ataques realizados por grupos mais radicais às indústrias com o objetivo de libertar animais, danificar seu capital ou registrar as condições e os maus-tratos sofridos em diferentes contextos.

Nessa breve introdução, procurei mostrar alguns fatos históricos e fundamentos filosóficos e morais de destaque na gênese do vegetarianismo na sociedade ocidental. Contudo, apesar da ilusão de linearidade desse desenvolvimento, as ideias e noções sobre uma dieta alimentar livre da carne animal tecem outras relações e transbordam em influências para além das que foram citadas até aqui. Além disso, o vegetarianismo que vemos hoje, bem como seu desenvolvimento ao longo do processo histórico, reflete uma confluência de ideias e símbolos de outras cosmologias, fora do eixo ocidental, (re)apropriadas dentro do ambiente das sociedades industrializadas ocidentais, como, por exemplo, as cosmologias orientais.

3.2 Nós e os *outros* animais: questões de natureza e cultura

> "Todos os animais nascem iguais diante da vida e tem o direito a existência" (Artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos dos Animais).

Neste capítulo, trataremos de uma discussão fundamental para a compreensão dos simbolismos e práticas vegetarianas/*vegans* – o paradigma natureza e cultura, para o qual as

discussões dos filósofos apresentados anteriormente remetem e que tem sido fundamental nas discussões do campo antropológico.

De fato, entre as questões-chave da Antropologia, a relação natureza/cultura figura, sem dúvida, como a mais frutífera em termos de escritos, discussões, pesquisas e desenvolvimentos teóricos e analíticos que têm sustentado a disciplina desde seus momentos iniciais até os dias de hoje. Sua inesgotável possibilidade de atualização ocorre através de temas diversos que, de uma forma ou de outra, acionam essa relação ou as consequências dela, tanto pela via da dicotomia/oposição como a partir de ideias de continuidade/complementariedade entre as duas dimensões. É necessário, antes de tudo, refletir sobre qual ideia de natureza a cultura mantém uma relação de ruptura/oposição/desarmonia ou complementariedade/continuidade/harmonia. Uma ideia de natureza localizada e historicizada, cuja constituição orienta nossas mais variadas práticas cotidianas, entre elas, a alimentação, e nossos enquadramentos e posicionamentos ideológicos a respeito dela.

De acordo com Leach (1989), "a natureza, como a cultura, é uma ideia, habitualmente definida de modo extremamente vago, e muito raramente posta em relação com um conjunto bem determinado de fatos empíricos" (LEACH, 1989: 49). Antes de tudo, estamos falando da ideia de natureza implicada numa relação de subordinação para com a cultura, considerada como instância superior e dominante da relação, principalmente, se levarmos em conta o fato de que esta se relaciona ao humano, que teve, de acordo com a perspectiva ocidental, sua própria natureza gradativamente colonizada pelo espírito, intelecto, razão, sociedade. De fato, o desenvolvimento desse pensamento implica a ideia de "uma prioridade incondicionalmente reconhecida da cultura em relação à natureza, prioridade que quase nunca vemos admitida fora da área da civilização industrial" (LEACH, 1989: 50)

A própria ideia de civilização só é possível graças à ruptura estabelecida com a natureza através da cultura. Como nas clássicas observações de Lévi-Strauss (2008) sobre o tabu do incesto, considerada primeira e fundamental intervenção humana sobre os desígnios da natureza.

A "grande divisão" (LATOUR, 2000) que opõe o mundo natural e cultural no Ocidente, orientou boa parte dos sistemas classificatórios responsáveis por organizar o que chamamos de sociedade ocidental moderna. Inclusive, quando afirma ser a necessidade e capacidade humana de classificação critério que nos diferencia das outras espécies. Parece mesmo que "o ímpeto classificador é uma característica humana bastante peculiar..., e que não podemos viver sem essas tentativas de organizar o caos real" (SÍBILA, 2008: 5). Dessa necessidade/capacidade,

surge o humano - único responsável pela tarefa de catalogar e classificar o mundo ao seu redor, incluindo a natureza e todos os seres vivos. A ciência, a cultura e a religião são instâncias através das quais o humano exerce o papel de sujeito classificador sobre o mundo natural – objeto da classificação. O mundo natural é, então, ordenado a partir dos sistemas de classificação culturalmente estabelecidos, que orientam as práticas humanas com relação aos objetos classificados, entre os quais a alimentação.

A antropologia sempre se preocupou com os diversos sistemas classificatórios e com as práticas que esses sistemas orientam nas mais diferentes sociedades e grupos, no intuito de acessar a relação dos sujeitos com o mundo ao seu redor e, consequentemente, com os outros sujeitos. O cerne dessa busca continua sendo a compreensão do humano em sua diversidade e complexidade. A busca por um empreendimento capaz de mudar o lugar privilegiado da classificação por parte do humano exigiria um tipo de instrumental teórico/analítico que foge dos cânones da disciplina, da ciência antropológica – ciência do homem. Porém, encontramos investidas importantes no sentido do questionamento desse lugar privilegiado a partir de perspectivas que incorporam outros sujeitos, como as de Latour (2000), Haraway (2000) , Ingold (2012), Descola (2011).

Contudo, o desafio de pensar o mundo por um prisma além do interesse e do olhar humano ainda exige um tipo de deslocamento difícil de ser alcançado. Existirá, de fato, uma capacidade de nos movermos do lugar de compreensão para acessarmos um tipo de conhecimento não antropocêntrico? Que procedimentos intelectuais e deslocamentos emocionais seriam necessários a essa tarefa? Sem nenhuma pretensão de responder a tais indagações, esse trabalho usará dos mesmos recursos que as demais tentativas de compreensão sobre qualquer tipo de fenômeno humano ou não humano têm usado: as classificações a respeito do mundo natural e da relação do humano com esse mundo, que partem de interesses humanos de ordenação, classificação e compreensão. Ou seja, o lugar de autoridade no mundo enquanto espécie e enquanto modelo de conhecimento legitimado do *outro* ainda é o humano.

Na verdade, a antropologia vem, ao longo de sua história, refazendo os caminhos para compreensão do *outro*, historicamente, geograficamente, socialmente e culturalmente, situado na divisão nós/eles e na "grande divisão" natureza/cultura (LATOUR, 2000). Um *outro* colocado, em diversos estudos, no domínio da natureza: o "primitivo", o "selvagem", cuja forma de viver não o diferenciava tanto da maioria dos animais, como afirmara Rousseau. Enquanto o pesquisador, homem civilizado, usava a ciência como instrumento de controle e

purificação em sua aproximação com a realidade desses povos pertencentes a "uma natureza universal e passível de entendimento e dominação por meio da ciência" (LATOUR, 2007:37).

A mesma condição de racionalidade, ancorada nas premissas instrumentais da sociedade moderna, que fora empregada para distinguir os humanos dos outros animais, também foi usada para distinguir as diferentes classes de seres humanos, aqueles considerados fora de seu alcance: os nativos das colônias européias. Lévi-Strauss procurou chamar atenção para o caráter instável da noção moderna de natureza humana. Para ele, "a extensão da noção de humanidade a toda a espécie humana, sem distinção de raça ou civilização, é um fenômeno tardio, limitado e instável" (1952: 84 *apud* GOLDMAN, 1999). A esse respeito, o autor cita as investigações conduzidas pelos espanhóis, no século XVI, para saber se os indígenas das Américas possuíam ou não alma. De forma semelhante, escravos expatriados e classes "subalternas" também foram localizados, em diferentes momentos históricos, fora da concepção de humanidade, já que não teriam tido a chance de desfrutar as vicissitudes da civilização e, por isso, não domesticaram sua natureza suficientemente.

No caso da investigação antropológica, que segue o paradigma moderno da noção de unidade da natureza humana, desde o princípio, a noção de humanidade foi aplicada de forma generalizada e independente das distinções culturais. Contudo, o homem não civilizado, fora, por muito tempo, passível de um tipo de classificação que lhe roubou o lugar de sujeito, sendo percebido como objeto de conhecimento. Mas o processo crítico de revisão da ciência antropológica permitiu o questionamento dessa forma de pensamento a partir do reconhecimento da pluralidade do fazer e ser humano e, consequentemente, da contestação da universalidade e superioridade da sociedade ocidental moderna e de seu sistema classificatório do mundo. De fato, o exercício reflexivo contínuo a respeito dessas bases, que ancoram o conhecimento antropológico, foi, algumas vezes, levado ao limite, chegando a constatações pessimistas sobre a própria viabilidade do projeto antropológico.

O zoológico serve aqui como metáfora para pensar a condição da antropologia e, ao mesmo tempo, as condições para as quais se voltam este trabalho, já que nele vemos um tipo de espetáculo que desvincula a nossa espécie das demais pela via da objetificação daqueles que são exibidos. A lógica dessa desvinculação se dá, justamente, através da observação, que, por sua vez, busca, incessantemente, proporcionar ao público a experiência de observar os animais em seu *habitat* supostamente natural. Esse modelo, na verdade, seguiu os passos de outro tipo de atrativo presente na gênese dos zoológicos modernos (ROTHFELS, 2002): a exibição de seres humanos de lugares e culturas distantes, como os nativos do Sudão, Lapônia e Sri Lanka

para um seleto público europeu (PALMERI, 2006), "observados em suas vestimentas típicas, realizando atividades rotineiras, da cozinha à caça" (PRIKLADNICKI, 2008). Um tipo de empreendimento que, em pouco tempo, se mostrou problemático, diante da capacidade dos seres humanos de aprendizado e apropriação de novas línguas e de novos hábitos, "acabando com a ilusão de que eram exemplares puros de suas culturas" (PRIKLADNICKI, 2008). Diante disso, seus empreendedores se voltaram, exclusivamente, à exibição dos animais.

No campo antropológico, a perspectiva de reconhecimento da lógica inerente às culturas nativas e a busca por uma equiparação em termos de valor e coerência entre os conceitos dos nativos e dos antropólogos instituiu novas bases éticas e epistemológicas para o estudo do outro, mas ainda se mostra desafiadora. Pois expõe os limites dos termos que regem a relação estabelecida entre observadores e observados. Seja num zoológico ou na observação de um grupo humano específico, a distinção entre aquele pertencente ao lugar da observação e aquele que é observado ainda se faz presente.

No caso do zoológico, a observação está fundada em uma distinção ontológica baseada nas diferentes "naturezas" dos humanos e dos animais. No caso da antropologia, a observação de diferentes formas culturalmente estabelecidas de ser humano levou a conclusões a respeito das distinções entre categorias de seres humanos: pesquisadores e nativos, "nós" e "eles". Um tipo de distinção que, em um momento inicial da disciplina, fixou limites, elaborou e justificou ideias a respeito de um suposto desenvolvimento cultural linear que conduziria, inevitavelmente, todos os humanos a um processo evolutivo comum, do qual a sociedade do pesquisador seria o ponto a se chegar. A antropologia, por seu turno, passou por diversos processos de revisão ao longo de sua história, sendo o paradigma evolucionista completamente rechaçado pelas correntes subsequentes. Bem como qualquer abordagem do *outro* que lhe posicione em interpretações hierarquizantes.

Assistimos às críticas direcionadas ao olhar objetificante lançado sobre os *outros*, distantes geograficamente e culturalmente, em situações de "alteridade radical" ou nos moldes de uma alteridade "amenizada", a exemplos dos camponeses e habitantes da periferia dos centros urbanos, chegando a uma alteridade "mínima", quando esta se volta para a própria produção do conhecimento (PEIRANO, 1999). Situações nas quais "a alteridade se traduz em diferenças relativas e não necessariamente exóticas" (PEIRANO, 1999: 226). Em termos epistemológicos, entram em cena propostas reflexivas que equacionam o *nós* e os *outros*. Como na conhecida enunciação de Geertz (1978) de que "os nativos somos nós".

Porém, ao mesmo tempo em que está em curso um processo de incorporação do *outro* no texto antropológico, na produção de uma antropologia dialógica, temos muitos *outros* sendo fabricados, com distâncias e distinções devidamente produzidas e mantidas.

Imersos ainda em distinções que afetam a constituição de uma ciência que luta para espantar o fantasma da diferença pensada como desigualdade: de hierarquia, de legitimidade, de direito a voz. E incorporar cada vez mais uma perspectiva plural e democrática, ao ponto de afirmar que "todos nós somos nativos". O que teoricamente eliminaria a dicotomia *nós/outros* no fazer antropológico. Então, como entender e investigar um tipo de diferença produzida quando o *nós* se refere à espécie a qual pertencemos, e os *outros,* a todas aquelas sobre as quais afirmamos nossa diferença e especificidade enquanto humanos. Esse é o desafio das perspectivas que visam romper com tal dicotomia, estabelecendo práticas ancoradas em uma visão que coloca ambos em um mesmo lugar de direito e *status* privilegiado.

Afinal, a antropologia, como qualquer ciência ocidental, está comprometida com conceitos e classificações do meio social que a produziu, ainda que seu esforço seja o de desnaturalizar tais noções e priorizar a perspectiva da construção social dos termos que nos definem e definem o mundo em que vivemos. Hierarquias são constituídas e mantidas, e relações de poder são acionadas e operacionalizadas a partir das classificações socialmente elaboradas, cuja eficácia é potencializada pela invisibilidade de seus mecanismos de atuação, pela naturalização dos conceitos que as sustentam. Nesse sentido, como explica Roberto Kant de Lima (2011), à antropologia compete reconhecer que, "são muito mais sutis os caminhos do poder, e cabe a nós, antropólogos, explicitá-los como parte da vivência diária de nossas pesquisas" (LIMA, 1997: 14).

Como ocorre entre os membros de nossa própria espécie, a classificação a respeito das espécies que habitam este planeta constrói e organiza as relações estabelecidas. As dicotomias clássicas do pensamento ocidental, como as de natureza e cultura, animal e humano, corpo e mente, sujeito e objeto, universal e particular, atravessam esferas diferentes da vida social, sustentando uma série quase infinita de noções e conceitos a respeito dos mais variados objetos. Dicotomias que estão imbricadas umas com as outras e que têm definido, historicamente, as relações que estabelecemos com a natureza, com os animais e com nosso próprio corpo.

Por isso mesmo, o tema tratado, neste capítulo, não está contido apenas na dicotomia homem/animal, mas igualmente atravessa e é atravessado pelas demais. Afinal, essas construções ideológicas suportam umas as outras e estão implicadas desde o início com a formação de nosso olhar sobre os animais humanos e não humanos. De fato, a "grande divisão",

nós e eles, é "uma definição particular de nosso mundo e de suas relações com os outros" (LATOUR: 2008:104).

Um dos termos que garante nossa distinção em relação às demais espécies está formulado com base nas capacidades cognitivas, ou seja, em um dos lados da dicotomia mente e corpo. É a mente ou a capacidade intelectual o que nos distingue das outras espécies; de forma semelhante ao ocorrido em outros momentos da história em relação à distinção entre grupos e indivíduos de nossa própria espécie. Como dito anteriormente, nosso aparato intelectual, e o uso que fazemos dele, fora associado, diversas vezes, às desigualdades e hierarquias postas entre humanos, quando estes eram considerados mais próximos da natureza que da cultura (mente). Do mesmo modo que hoje continua a se expressar em relação aos animais, que são pura natureza, desprovidos ou limitados em sua capacidade de raciocínio lógico - uma prerrogativa exclusiva da humanidade.

Essa divisão tem tomado a cultura como critério definidor de nossa humanidade, como produto da capacidade cognitiva atribuída ao humano necessária para produzí-la e reproduzí-la. Ao corpo é reservado o lugar de objeto de domínio da mente através da cultura. Um objeto submetido a inúmeros procedimentos e práticas visando dominar sua natureza. Uma só natureza que pode viver de forma múltipla e diversificada através da cultura.

Latour considera a ideia de universalidade da natureza e pluralidade da cultura uma construção da sociedade ocidental, cuja noção de natureza "torna-se reconhecível por intermédio das ciências" (LATOUR, 2004: 14). A antropologia se inscreve, portanto, em uma tradição que tem pensado a partir de diferentes perspectivas a natureza como "pano de fundo" – superfície sobre a qual a cultura se inscreve. Tradicionalmente, o interesse interpretativo da antropologia quanto à natureza se restringe ao nível da representação, já que tem sido essa sua competência na divisão disciplinar. A própria multiplicidade de interpretações a respeito da natureza está fundamentada em sua unidade, por ser fixa e indivisível. Fala-se em natureza, no singular; contrapondo-a às diversas culturas e sociedades.

A perspectiva essencialista em relação à natureza sustenta o tratamento diferenciado para com as espécies e legitima o papel do homem, do humano, enquanto protagonista da natureza, por ser o único capaz de criar diferentes artifícios culturais para intervir sobre a realidade do mundo natural, não sendo submetido aos seus desígnios da natureza, tais como os animais guiados pelo instinto.

Vemos aqui um contraste nas noções defendidas pelo pensamento indígena, para o qual há diversas naturezas (VIVEIROS DE CASTRO, 1998). Os corpos são diversos, as naturezas

diversas. Contrariando o que está posto na cosmologia ocidental, o corpo não é universal, a natureza não é universal; a cultura, o espírito sim: “trata-se de uma descontinuidade “física”, corporal-afectual - nada a ver com a matéria, conceito ausente das ontologias ameríndias – e uma continuidade metafísica, espiritual, entre os seres” (VIVEIROS DE CASTRO, 1998).

O particular está no corpo, que produz a diferença em relação ao ponto de vista: “os animais vêm da mesma maneira que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1998:10). O espírito ou a cultura é universal; o corpo e, assim, a natureza, o particular - “uma só cultura, múltiplas naturezas”.

As etnografias de populações indígenas tornaram-se instrumentos fundamentais à reflexão e ao debate a respeito da relação dos humanos com o mundo natural. Segundo Martins (2002: 47):

> O percurso da antropologia e sua interpretação sobre a natureza no século XX ilustram, em boa medida, a atual condição paradoxal da representação do Ocidente sobre o meio ambiente. Foi entre seus erros e acertos que se derrubaram diversos “mitos” ocidentais – e científicos – sobre a natureza, e que se inauguraram os debates acerca das cosmologias das populações indígenas e de suas leituras do mundo natural. Com isso, alargaram-se os pontos de vista para que possamos compreender o que se avançou e o que ainda falta compreender em nossa própria ótica a respeito de nosso meio ambiente.

Esses “mundos possíveis” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006) servem de testemunho e, mais do que isso, na proposta de uma antropologia comparativa, de substância para a compreensão de nossos próprios pressupostos e modelos de interpretativos.

Os contrastes põem em relevo as nuances das orientações e conceitos ocidentais, tão invisibilizados pelos mecanismos de incorporação e aprendizagem da cultura que servem de baliza às nossas interpretações. Isso ocorre ao nos depararmos com um tipo de abordagem da realidade que considera nossa relação com a natureza e com os animais a partir de uma perspectiva que os diferencia e separa de nossa realidade sociocultural. Parece que o olhar lançado para outras perspectivas continua enraizada sobre instrumentos nascidos e, por isso, comprometidos com a perspectiva ocidental: com seus dualismos, suas sínteses, suas classificações. A própria formulação de conceitos e classificações resulta de nossa perspectiva específica, que ajudou a fundar a disciplina sobre o pressuposto de uma unidade biológica humana e nos alinha enquanto espécie; e de uma diversidade cultural responsável por nos distinguir enquanto povo, sociedade, grupo.

A própria definição de campo científico destinado à antropologia se constituiu em torno daquilo que consideramos domínio da cultura, aquele conteúdo aprendido, artificial, fora da

natureza. Já o interesse pela natureza, incluindo, os animais, ficou restrito à abordagem das representações elaboradas pelo humano, bem como das relações que estes estabelecem com tais objetos. A natureza e os animais, como externos ao homem, são coisificados, objetificados, neutralizados na categoria do inato, do hereditário, do inexorável, para servirem à reflexão antropológica. Foi assim durante a investida de autores clássicos que trataram deste conteúdo (animais e natureza) em sociedades exóticas.

São muitas as abordagens sobre o tema nas etnografias clássicas que investigavam a totalidade da vida social dos grupos humanos em sociedades distantes. E seja pelo prisma simbólico ou materialista, o interesse sobre os animais e sobre a natureza era tido como parte do interesse maior de compreensão dos fenômenos humanos. O olhar lançado a outros seres aparece subordinado à perspectiva humana dessa relação; não a natureza pela natureza, ou os animais pelos animais, mas o que os humanos de um determinado grupo pensam, agem e como se relacionam com a natureza e com os animais. É a isso que este trabalho se dedica afinal.

3.3 O privilégio humano e a exclusão do não humano do círculo moral

No esforço de entender como vegetarianos e *vegans* pensam e agem com relação aos animais, volto às definições que balizam a relação homem-animal na sociedade ocidental, em geral, ancorada em uma percepção específica da natureza, construída sob os alicerces da filosofia, da ciência, mas também da religião, judaico-cristã por excelência, e do capitalismo.

Difícil remontar a história desses conceitos, pois inclui uma série de operações e negociações de sentido postas em prática em diferentes momentos da história ocidental. Apesar do reconhecimento das variações regionais e da multiplicidade de culturas que abrangem o termo "ocidente" ou "cultura ocidental", a referência a essas noções aponta para um conjunto de ideias, ou melhor, uma perspectiva peculiar.

Na história do pensamento ocidental, as ideias referentes às concepções sobre os seres vivos remontam, em suas raízes filosóficas, à Grécia, alguns séculos antes de Cristo. Aristóteles dedicou-se a pensar a estrutura dos seres no Tratado da alma. Elaborando um sistema classificatório no qual procurou tratar dos seres animados, diferenciando-os a partir do princípio fundador da vida – a Alma. Essa, por sua vez, surge como portadora de faculdades específicas, a saber: a *faculdade nutritiva*, a *faculdade sensitiva* e a *faculdade intelectiva*.

A classificação das espécies seria, assim, definida de acordo com suas faculdades inatas. Sendo a *faculdade nutritiva*, responsável pelas funções biológicas, como nutrição, crescimento e geração, um princípio básico da vida, que serve à conservação e reprodução, portanto, comum

a todas as espécies: os vegetais, os animais e os humanos. Os animais, por sua vez, também seriam dotados da *faculdade sensitiva*, que comporta os cincos sentidos. Nesse caso, eles podem *usá-la* a favor da *faculdade nutritiva*, movendo-se e procurando os alimentos necessários à sua sobrevivência. Contudo, a categoria de *faculdade intelectiva* seria exclusiva dos humanos, a única espécie com capacidade de conhecer, de acordo com esse princípio.

Manifesta-se uma relação de hierarquia da *Alma Intelectiva* em relação às demais, já que o princípio do pensar e conhecer pode prover todas as faculdades. A supremacia da *Alma Intelectiva* sobre as demais e, consequentemente, dos humanos sobre os outros seres animados serve de prerrogativa às relações hierárquicas entre as espécies. O intelecto, para Aristóteles, é tudo e contém tudo em si mesmo, ainda que em um estado de potência. O homem, única espécie dotada das três Almas, é o ser completo, íntegro.

> A natureza não fez nada em vão, disse Aristóteles, e tudo teve um propósito. As plantas foram criadas para o bem dos animais e esses para o bem dos homens. Os animais domésticos existiam para labutar, os selvagens para serem caçados. Os estóicos tinham ensinado a mesma coisa: a natureza existia unicamente para servir os interesses humanos. (THOMAS, 1996: 21).

Uma escala aristotélica dos seres vivos colocaria as plantas no patamar mais baixo de todos, e a serviço dos animais, e os animais e escravos (humanos) um pouco acima, a serviço dos homens. A definição de homem, naquele contexto, por sua vez, corresponde ao sujeito do "sexo masculino, nascido em Atenas, proprietário e livre para decidir o que diz respeito à sua propriedade e aos negócios públicos" (FELIPE, 2007:69). O critério para a definição dessa hierarquia e da participação dos sujeitos na comunidade moral é o da racionalidade, considerada privilégio dos *homens*, sendo os únicos a integrarem a comunidade moral. Já os demais integrantes da escala:

> são considerados, unicamente, pelo seu valor indireto, ou seja, pelo valor patrimonial e afetivo que representam aos homens, e, portanto, devem ser preservados: para seu uso e benefício. (FELIPE, 2007:70).

Responsável por realizar uma síntese entre o cristianismo e o pensamento aristotélico, Tomás de Aquino reafirmou, em bases filosóficas e teológicas, a exclusão dos animais da comunidade moral. Fez isso devido a uma concepção de humanidade baseada na razão, cuja ausência, nos animais, justifica e legitima o uso e a morte desses seres para quaisquer propósitos humanos. Aquino conclui que se alguma passagem da Bíblia proíbe ao homem praticar atos

cruéis contra os animais, isso se deve ao fato de que tais atos podem tornar esse homem cruel também contra os seres humanos (FELIPE, 2007).

Séculos depois, Descartes consolida a ideia de uma distinção fundamental entre humanos e animais ancorada na capacidade de conhecer e de agir de acordo com essa capacidade. Nesse sentido, defende que, com exceção dos seres humanos, todos os seres vivos são destituídos de alma. A ideia de "máquinas sem alma" e "máquinas com alma" coloca a diferença entre homens e animais em um nível ainda mais hierarquizado. Enquanto os humanos são dotados de um espírito de vida, que os faz sentir, pensar, conhecer; os animais são reduzidos a engrenagens materiais que obedecem cegamente às leis da natureza.

> Assim distinguidas as naturezas, humana e mecânica, animais ficam excluídos da comunidade moral, pois destituídos de linguagem, não podem discernir seus próprios atos em função de conceitos como certo e errado, bom e ruim... A filosofia moral tradicional configurou a comunidade moral no legado do estabelecimento da razão como critério definidor da pertinência à essa comunidade, herança aristotélico-tomista-cartesiana. (FELIPE, 2007: 71-72).

Em Descartes, também assistimos à consolidação de outra ideia cara ao pensamento ocidental, implicada na distinção homem/animal. Trata-se da dicotomia mente e corpo, que reitera a superioridade do intelecto sobre a porção material da existência humana e coloca o pensamento como condição da existência. Corpo e mente eram duas substâncias distintas. Na sua sexta meditação, nos diz:

> (...) de um lado tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida de que sou apenas uma coisa que pensa e não extensa, e que, do outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida de que ele é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que esse eu, ou seja, a minha alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e pode ser ou existir sem ele (2: 54; AT 7: 78).

Descartes anuncia que a interação entre essas duas substâncias distintas acontecia na glândula pineal, considerada por ele como a *sede da alma*. A glândula pineal era uma espécie de meio termo entre a mente e o corpo. Essas duas substâncias estariam implicadas em uma relação causal, colocando o corpo a serviço da mente, do intelecto; enquanto o corpo é da ordem da natureza, material bruto que deve ser colonizado pela racionalidade dos sujeitos "autorizados a se tornarem como que senhores e possuidores da natureza" (DESCARTES, 1979: 69). Ou seja, a natureza, aquela representada pelos nossos corpos, mas também a que nos rodeia, e na qual se encontra os animais, pode e deve ser explorada em benefício dos interesses e da razão instrumental. A natureza, segundo ele: "nada tem de divino, é um objeto criado... e, por conseguinte, inteiramente entregue a exploração". Se a fórmula da existência está contida na

mente (na alma), então o corpo não tem nada de divino, ao contrário, é uma prisão, um elemento limitador. Já os outros seres, por não possuírem alma, não pensam, não sentem, nem sequer existem. Apenas sua porção material permanece com o único sentido de servir aos seres superiores, humanos, homens.

Não por acaso, em período subsequente à difusão do pensamento cartesiano, a vivissecção, um tipo de intervenção realizada em animais vivos, foi institucionalizada como "metodologia padrão de investigação científica e de ensino da medicina" (TINOCO & CORREIA, 2010: 6551). Mesmo que suas referências remontem a Hipócrates (500 a.C.), sem dúvida, as ideias de Descartes foram fundamentais à utilização sistemática desta prática.

> No período subsequente a Descartes as práticas de vivissecção ou intervenção em animais vivos foram institucionalizadas, tornando-se procedimento trivial no âmbito científico. Os animais, amarrados pelos membros, eram abertos, sem anestésicos (pois estes só foram descobertos em 1846), muitas vezes sob os olhares de civis, que pagavam para observar tais tipos de experimentação. (SILVEIRA & CUSTÓDIO, 2011).

Nesse arcabouço de ideias que serviram de base à formação de nossas classificações e considerações a respeito dos animais e da relação que deveríamos estabelecer com eles, encontramos as noções judaico-cristãs da criação divina. Apesar da polêmica envolvida no assunto, já que muitas vezes a ética cristã tem sido evocada como colaboradora de uma noção de compaixão pelos animais, a defesa do domínio humano sobre a natureza e seus recursos, incluindo os animais, prevaleceu como argumento justificador de uma relação utilitária para com os esses seres. A complexidade do texto bíblico aponta para diferentes interpretações, mas podemos afirmar que, a rigor, essa foi a interpretação que prevaleceu desde a fundação e expansão do catolicismo no mundo ocidental, com exceção de doutrinas ascéticas, praticadas por religiosos em diferentes períodos, principalmente, nos refúgios monásticos.

A exploração dos recursos animais data aproximadamente 10 mil anos, época dos registros das primeiras domesticações, que é também a data aproximada do surgimento da agricultura e, consequentemente, da propriedade privada (MÜLLER, 2009). Nas sociedades pré-capitalistas, a propriedade sobre a terra e a mão de obra se constituía em principal fonte de riqueza, prestígio e poder. Mas o que vai consolidar, mais tarde, o chamado *sistema capitalista de produção* será a importância assumida pela economia de mercado na sociedade, modificando profundamente as relações sociais e instaurando um novo modo de vida. A ruptura com os valores aristocráticos, e a distinção de indivíduos e grupos conforme suas origens, fez prevalecer um tipo ideal de liberdade e igualdade entre os seres humanos a partir de

fundamentos filosóficos e jurídicos específicos. A liberdade respondia a uma necessidade econômica; para vender a mão de obra, o trabalhador precisaria ser livre. Todo ser humano teria as mesmas chances de crescer social e economicamente por seus próprios méritos, não estando preso às imposições da hereditariedade. Todos poderiam vender e comprar, girando a roda do capital (TEIXEIRA, 2008). Esses ideais burgueses de igualdade e valorização do indivíduo têm sua força política expressa na Declaração dos Direitos do Homem, formulada na Revolução Francesa. Ponto alto da negação do *Ancién Regime* e da consolidação do capitalismo moderno. O direito à vida, à liberdade e a busca da felicidade passa a ser estendido a todo ser humano, independente de sua origem social (TEIXEIRA, 2008).

Nesse contexto, a filosofia iluminista revela o questionamento das relações entre homens e animais, através de nomes como o de Rousseau, que defendia a extensão direito natural aos animais, quando afirma que:

> [Os animais] relacionados de certo modo com nossa natureza pela sensibilidade de que são dotados, julgar-se-á que também devem participar do direito natural e que o homem está sujeito a uma certa espécie de deveres para com eles. Parece de fato que, se sou obrigado a não fazer nenhum mal ao meu semelhante, não é tanto porque ele é um ser racional quanto porque é um ser sensível [...] (ROUSSEAU, 2005: 155).

Contudo, sabemos que os ideais de liberdade e igualdade entre os homens se tornou uma retórica desprovida de aplicação prática. A diferença entre as classes sociais, dos proprietários do capital e das classes trabalhadora, se concretizou em diversos níveis, inclusive, naquele fundamentado em uma pretensa igualdade política e jurídica entre os indivíduos.

A ideologia do capital mercantilizou também todas as relações do homem com a natureza, explorada como fonte de lucro, e reduziu tudo à mercadoria, inclusive os animais. Em um contexto de domínio do sistema capitalista de produção e da economia de mercado, prevaleceu a lógica do uso dos animais e da natureza como recurso à produção de riquezas. Se constituindo em terreno fértil à exploração inesgotável da vida de outros seres das mais variadas formas, sem que isso gerasse algum tipo de questionamento moral a respeito dessa relação. Foi assim que, cada vez mais, a indústria foi desenvolvendo meios para potencializar o usufruto das mais variadas espécies. Os animais são, a partir de então, propriedade do capital e, como tal, o interesse em sua preservação e reprodução obedece à lógica mercantilista, primeiramente. Consolida-se ainda mais a ideia de propriedade dos animais, presente desde Aristóteles, que afirmava que:

> maltratar animais não-racionais não faz o menor sentido, não porque os animais sofram ou sejam conscientes da dor, mas por serem propriedade (patrimônio) do homem livre. Tudo o que se faz ao animal (propriedade de um *homem*), que o possa estragar, ferir ou destruir, implica dano ao patrimônio desse. (FELIPE, 2009:6).

Essas são ideias que estão na base da justificativa para uso de animais, tanto na alimentação humana quanto em uma quantidade sem fim de produtos, farmacêuticos, cosméticos, produtos de limpeza, insumos agrícolas, diversos produtos da indústria de carros, eletroeletrônicos, combustíveis, instrumentos musicais, etc., que utilizam diretamente partes de animais em sua produção. E ainda um sem número de atividades produtivas que se beneficia do trabalho de diversas espécies na produção. Sem falar nas pesquisas e testes científicos empregados em animais das mais diversas espécies. Abaixo, um quadro, usado por grupos que criticam o vegetarianismo na *Internet*, mostra os produtos à base de gado bovino utilizados em larga escala atualmente:



De uma forma ou de outra, a exploração dos animais como recurso no sistema capitalista tornou-se o modelo de interação entre homens e animais, colocando isso em termos de uma perspectiva racional e moralmente aceita, fundada nas relações de troca e na maximização dos lucros. Para os defensores dos direitos dos animais:

> Nesse sistema, eles foram definitivamente reduzidos à condição de máquinas produtoras de carne, leite, ovos, lã, couro, mel. Tratados como máquinas, manejados como máquinas, e produzidos em escala industrial: manipulados para maximizar ao máximo sua produtividade, empilhados no menor espaço possível, produzindo na sua capacidade máxima, descartados no instante em que se tornam improdutivos, e tendo seus resíduos aproveitados e reciclados ao máximo para incrementar os lucros. A racionalidade econômica e industrial por trás da criação intensiva de animais é irresistível para o capitalista e está em perfeito acordo e sintonia com os princípios do capitalismo. O capitalismo não inventou a exploração animal, mas a levou ao seu "estado da arte", ou seja, sua forma mais pura, mais perfeita e mais radical. (MÜLLER, 2009).

Os animais são usados ainda para: transporte de humanos e de cargas; no entretenimento, em diferentes tradições culturais, como touradas, circos, rodeios, rinhas de galo, corrida de cavalos; além de um comércio cada vez mais valioso de animais de estimação, cães e gatos, entre outros *pets,* oferecendo também diversos animais silvestres, ainda que esse comércio seja proibido.

Esse conjunto de ideias a respeito da supremacia humana sobre o mundo natural e da legitimidade do exercício de seu controle sobre as outras espécies está na gênese de um sistema de classificação que alinhou critérios referentes a capacidades cognitivas diferenciadas, em que os humanos seriam os representantes solitários do predomínio da razão sobre os instintos, mas também, a partir do prisma religioso, que imprimiu uma distinção ontológica baseada na sacralidade da vida humana - única espécie detentora de uma Alma ou Espirito. E considerou, dentro de um sistema voltado para o acúmulo de riquezas e da propriedade privada, a natureza, e tudo que está sob a sua alçada, incluindo os animais, como propriedade dessa espécie superior.

Uma definição muito cara à Antropologia, presente na maioria dos manuais básicos da disciplina, define o "homem" como único animal que possui cultura. Um desses manuais, bastante difundido no Brasil, afirma que "graças à cultura a humanidade distanciou-se do mundo animal... o homem passou a ser considerado um ser que está acima de suas limitações orgânicas" (LARAIA, 2007:36). Acima de suas limitações orgânicas, eles produzem leis e regras que organizam a vida social, sendo superiores também às demais espécies por uma consciência moral que nortearia suas ações para com os seus semelhantes.

Dessa forma, a própria definição de humano é construída a partir dos distanciamentos em relação às outras espécies. "É através da definição de animal que nossa tradição ocidental define o humano, por uma oposição a algo suficientemente semelhante, na tentativa de demarcar uma fronteira que possa, pela diferença, descrever o que somos" (FERRIGNO, 2011). Para Ingold, o antropocentrismo dessa definição é fortemente marcado pelo fato de que "em vez de distinguir os humanos dos outros animais, assim como estes diferem entre si, atribuiu-

se a diferença a certas qualidades em relação às quais todos os animais são vistos como essencialmente iguais" (INGOLD, 1995: 2). É dessa forma que, mesmo todos fazendo parte do reino *animália*, os humanos se distanciam identificando, genericamente, as demais espécies como animais. Os animais usados na alimentação sofrem ainda uma segunda generalização, vacas, porcos e galinhas são, primeiramente, generalizados na categoria animal e, posteriormente, invisibilizados na categoria carne. Neutralizados em suas particularidades.

O nosso sistema classificatório opera segundo marcadores que qualificam as espécies, tendo como base uma definição de humano que busca se distanciar de qualquer característica animal, ainda que assim seja considerada a nossa espécie. Ingold considera que "no contexto da tradição do pensamento ocidental, os conceitos de 'humano' e 'animal' parecem cheios de associações, repletos de ambiguidades e sobrecarregados de preconceitos intelectuais e emocionais" (INGOLD, 1995:3).

> De um ponto de vista epistemológico, trata-se de compreender que a subordinação da semelhança à diferença não supõe uma diferença metafísica, não supõe uma diferença metafísica, absoluta e transcendente... Deve entender-se a diferença: como trabalho de constituição de certas singularidades a partir de outras, como movimento de distinção a ser estabelecido a cada momento. (SEMÁN, 2001: 180).

Foi assim que a teoria de Darwin (1871) teve um papel fundamental no questionamento das fronteiras fixas e absolutas entre as espécies. A ideia de uma continuidade entre diferentes seres, incluindo os humanos, trouxe à tona a fragilidade dessas fronteiras, que, acima de tudo, estariam fundamentadas em diferenças de grau e não de categoria.

> A tese da origem comum (*community of descent*) postula ter a vida surgido uma única vez no planeta, e que todos os seres vivos seriam descendentes desse "primeiro ser animado" (Darwin, 2002: 380). Isso implicava uma herança biológica ancestral partilhada por todos os seres vivos. (CARVALHO & WAIZBORT. 2006:42).

Darwin aproxima homens e animais não apenas em termos de origem, mas a partir de características compartilhadas, tanto em relação à capacidade cognitiva quanto por critérios que podem ser relacionados ao conceito de sensiência, defendido pelo movimento de Direitos dos animais. Ele afirma que, de fato, "não há diferença fundamental entre o homem e os animais nas suas faculdades mentais... os animais, como o homem, demonstram sentir prazer, dor, felicidade e sofrimento". Pensar o humano em continuidade com as outras espécies, e seguindo um mesmo percurso evolutivo, permitiu a dessacralização da separação humano/animal. Em suas palavras: "O homem, em sua arrogância, considera-se uma grande obra, digna da

intervenção de uma deidade. Seria mais humilde e verdadeiro, creio eu, considerá-lo criado a partir dos animais" (DARWIN *apud* SINGER, 2002: 107). Para Heron Gordilho, jurista, autor da primeira tese no Brasil sobre abolicionismo animal, "uma das suas principais contribuições foi refutar a teoria aristotélica da imutabilidade ou fixidez do universo, até então concebido como um ente imutável e hierarquizado, com cada espécie ocupando um lugar apropriado, necessário e permanente" (GORDILHO, 2008: 1582).

Contudo, os questionamentos a respeito do *status* moral diferenciado e da relação estabelecida entre humanos e animais, por parte dos movimentos de defesa dos animais e do ativismo vegano/vegetariano, muitas vezes coloca em questão as diferenças qualitativas estabelecidas entre as espécies, que determinam, por sua vez, um modelo de relação hierarquizado. O que ocorre é que na busca por defender os interesses dos animais não humanos, esses grupos recorrem às mesmas classificações que costumam justificar a exclusão das espécies não humanas de comunidade moral.

Isso se dá, por exemplo, quando se defende a extensão do conceito de pessoa aos grandes primatas, que trataremos adiante, tendo em vista o fato deles partilharem características importantes com os seres humanos, entre as quais: a fabricação de ferramentas para solucionar problemas cotidianos na busca por alimentos, o aprendizado da linguagem de sinais humana e a possibilidade de ensiná-la a seus filhotes. E ainda mais significativo no contexto de predomínio do discurso genético, a descoberta de pesquisas recentes que indicam que os homens compartilham 98% do DNA com chimpanzés (ARAUJO, 2008).

Nada mais expressivo para se pensar a constituição de nosso olhar em direção ao outro não humano pela perspectiva de semelhanças e diferenças com os humanos, do que aqueles chamados de "nossos parentes mais próximos, os primatas. Constituídos enquanto nosso *outro* natural na definição de natureza humana" (VIANA & SORIANO, 2010). Esses seres participam de forma peculiar da história humana a partir de processos consecutivos de exclusão ontológica, sendo responsáveis pela emergência do humano como entidade especialmente abonada pelo curso evolutivo das espécies. A via dupla de consideração dos primatas, particularmente dos grandes símios, sugere que, ao mesmo tempo "no discurso e na prática científica", esses seres são considerados "símiles fisiológicos do humano e, cognitivamente, uma versão imperfeita de nós mesmos" (VIANA & SORIANO, 2010). Numa participação emblemática no jogo de aproximações e distanciamentos necessários a criação do *outro* e de *nós* mesmos.

São muitos os exemplos de reconhecimento jurídico para com grupos ou indivíduos primatas, tais como a Lei da Melhoria da Saúde, Manutenção e Proteção dos Chimpanzés, de

2000, aprovada pelo Congresso norte-americano para regulamentar a vida pós laboratório dos animais usados em programas federais de pesquisa. De acordo com Favre (2011):

> Subjacente à aprovação da Lei de Proteção dos Chimpazés estava também o reconhecimento de que os chimpanzés utilizados em pesquisas são seres moralmente relevantes, para quem nossa sociedade detêm obrigações em face de ter os utilizado em benefícios dos humanos. (FAVRE, 2011: 28).

Especificamente, o Congresso decidiu que "nenhum chimpanzé deve ser sujeitado à eutanásia, exceto para o bem do chimpanzé envolvido", mesmo que essa medida fosse, em termos econômicos, mais proveitosa ao governo. Favre (2011) cita esse fato para mostrar como em situações específicas o conflito de interesses entre humanos e animais pode resultar na consideração de interesses superiores, como o de preservação da vida de animais em detrimento de interesses humanos, pelo menos os de menor peso moral, como o fator econômico. Ao mesmo tempo, nenhuma medida de proteção à vida e aos interesses de outras espécies usadas na experimentação foi proposta.

A ponderação jurídica em relação aos interesses que envolvem as relações entre humanos e animais mostra, nesse e em outros casos, que dois aspectos têm marcado as decisões judiciais: o julgamento da natureza dos interesses em conflito, interesses maiores, como o da preservação da vida, por exemplo, contraposto a outros de menor relevância moral, e também aquele que se refere à classificação simbólica das espécies, tendo em vista sua aproximação com o humano e, consequentemente, uma consideração moral diferenciada.

É com base nas aproximações entre os humanos e os grandes primatas: chimpanzés, bonobos, gorilas e orangotangos, que tem sido defendido no âmbito jurídico a extensão do conceito de personalidade jurídica a esses animais (GORDILHO, 2008). Nesse sentido, a garantia dos direitos fundamentais a esses animais estaria alicerçada sobre critérios como a "autonomia prática" (WISE, 2000). Para Wise, essa autonomia pode ser medida em qualquer ser que possua interesses, procura satisfazê-los e entende que é ele quem deseja satisfazê-los. As pesquisas realizadas com os grandes primatas indicam uma capacidade cognitiva compatível com os critérios de "autonomia prática", segundo Wise (2000). O que, portanto, os torna potenciais demandantes em ações que visem o reconhecimento de seus "direitos de dignidade". Assim como outros animais como golfinhos, orcas, elefantes e papagaios, tendo em vista resultados cientificamente comprovados de complexidade mental e inteligência desses animais comparativamente à humana.

Essa confusão em relação às fronteiras que se constituem, simultaneamente, a partir de semelhanças e diferenças com relação aos humanos, tem norteado os trabalhos nas diferentes disciplinas. São essas diferenças que marcam a divisão no próprio campo do conhecimento científico, mesmo quando esses campos estão envolvidos na luta em defesa dos interesses dos animais não humanos:

> Essa polarização epistêmica também se reflete na posição de acadêmicos ante o debate sobre as relações humano-animal: geralmente os profissionais das ciências biomédicas (veterinários, biólogos, zootecnistas) encampam o discurso regulamentador (pontuado pela atenção ao bem-estar e ao tratamento "humanitário" pretendido aos animais), enquanto que os atuantes na área jurídica (assim como também em educação, filosofia, ciências sociais e demais humanidades) geralmente adotam uma postura mais ampla, ao reivindicar o reconhecimento dos animais como sujeitos de direitos (o que significa o questionamento de qualquer prática exploratória infligida contra animais). (ANTUNES, 2011: 6).

Nosso olhar e formação disciplinar atua de modo a entender e, na perspectiva de uma prática científica engajada, atuar sobre o domínio da representação, das elaborações socioculturais, das construções e desconstruções de ontologias humanas e não humanas. Aliás, o próprio conceito de *animais não humanos*, defendido por uma perspectiva transformadora, toma como base o critério de humano para definir a classificação de todas as demais espécies — uma categoria que se afirma a partir da negação da condição humana, ao passo que alinha e partilha de uma mesma condição animal.

3.4 A Noção de Pessoa e a distinção homem-animal

A luta pela extensão dos direitos fundamentais a animais não humanos tem tomado o conceito de *pessoa* como parâmetro em algumas de suas petições. Embora, na maior parte dos casos, esse conceito seja demandado para espécies específicas, como as citadas anteriormente, podemos entender que se trata de um artifício para a construção de uma noção de pessoa, ou melhor, de sujeito, que seja capaz de romper a fronteira entre a espécie humana, de um lado, e os animais, de outro. De acordo com Sarlet &Fensterseifer (2008), as conceituações jurídico-constitucionais de dignidade da pessoa humana, que também norteiam a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), estão fundadas na formulação kantiana que considera o valor intrínseco da existência humana, de modo que:

> um ser humano não pode ser empregado como simples meio (ou seja, objeto) para a satisfação de qualquer vontade alheia, mas sempre deve ser tomado como fim em si mesmo (ou seja, sujeito) em qualquer relação, seja em face do Estado, seja em face de particulares... está diretamente vinculada às ideias de autonomia, de liberdade, de

> racionalidade e de autodeterminação, inerentes à condição humana. (SARLET & FENSTERSEIFER, 2008:70).

De acordo com esses autores, "a proteção ética e jurídica do ser humano contra qualquer objetificação", contida no princípio de valor intrínseco, está condicionada ao seu reconhecimento enquanto sujeito. Sendo assim, as tentativas de produzir as condições necessárias à extensão dos direitos fundamentais aos animais não podem prescindir de uma classificação que os posicione em condições semelhantes à pessoa humana.

Por isso, pensar a noção de pessoa, em meio a disputas de reconhecimento moral e titularidade do direito, demanda uma discussão mais ampla sobre a constituição cultural desse conceito e seu uso, os quais balizam às formações identitárias e orientam as relações sociais.

Para além dos campos jurídicos e filosóficos, a categoria pessoa vem sendo tematizada na Antropologia, desde abordagens clássicas, como se observa, por exemplo, nos estudos de Lévi-Brhul e Mauss. Neste capítulo, referências etnográficas diversas servirão à análise dessa categoria para se pensar a constituição do humano e do não humano – bem como as aproximações e afastamentos legatários de suas formações conceituais.

A clássica exposição de Mauss, de 1938, a respeito da Noção de Pessoa, procurou desmitificar o caráter inato e natural da ideia do "Eu", realizando uma história social da "categoria do espírito humano". Para isso, perpassa um longo caminho através das formulações dessa categoria em diferentes sociedades, ao mesmo tempo, em que afirma a existência de caráter essencialista dessa noção. Em sua afirmação, Mauss declara que nunca houve "uma tribo, uma língua, em que a palavra 'eu-mim' não existisse e não expressasse algo de nitidamente representado" (2003:370). E ainda "nunca houve um ser humano que não tenha tido o senso, não apenas de seu corpo, mas também de sua individualidade espiritual e corporal ao mesmo tempo" (2003: 371). Para ele, interessa, antes de tudo, a exposição das diferentes formas que "este conceito assumiu na vida dos homens, das sociedades, com base em seus direitos, suas religiões, seus costumes, suas estruturas sociais e suas mentalidades" (MAUSS, 2003: 371).

Antes de Mauss, a noção de *pessoa* esteve presente no estudo sobre a *Alma primitiva* (1927), de Lévi-Brhul, levando a conclusões a respeito da ausência de uma noção de pessoa nas "sociedades primitivas" que a distinguisse do mundo circundante, dos objetos materiais aos "antepassados reais ou míticos" (GOLDMAN, 1996:4). No passado da disciplina, as formulações nesse, e em outros estudos, fundadas nos contrates entre as categorias "nativas" de

pessoa e as da sociedade ocidental, serviram a interesses políticos de dominação tanto quanto à legitimação de ideias etnocêntricas no campo intelectual. Contrariamente, nas últimas décadas, a abordagem da noção de pessoa em suas elaborações a partir das etnografias de sociedades ameríndias sul-americanas (ver (SEEGER, DAMATTA & VIVEIROS DE CASTRO, 1986) tem proporcionado a constituição de uma perspectiva crítica em relação ao uso de conceitos e pressupostos ocidentais na compreensão de cosmologias distintas. Bem como tem servido de instrumental teórico-analítico para se pensar as formulações ocidentais dessa categoria, as condições de sua existência e sua repercussão no campo das ações. Uma abordagem que:

> (...) assume radicalmente o papel formador que as categorias coletivas de uma sociedade exercem sobre a organização e prática concretas desta sociedade. Assume, ainda, a impossibilidade de se tomarem noções particulares, como a de Indivíduo, na compreensão de outros universos sócio-culturais. (SEEGER, e*t al* , 1986: 15).

A categoria *indivíduo* é usada por Dumont (1972) para definir uma noção de pessoa característica da sociedade moderna ocidental, que se opõe à orientação holística dessa noção nas sociedades tradicionais. O conceito de indivíduo de Dumont revela o caráter moderno da categoria pessoa, baseado no "indivíduo-valor", que "em si se contém e contém em si a essência do humano". Cuja humanidade é naturalmente dada, e "como entidade biológica, é também e, sobretudo, um 'sujeito pensante'" (DUMONT, 1972:44).

A noção de *pessoa* tem se mostrado uma categoria útil para a compreensão de diferentes fenômenos culturais no contexto da sociedade ocidental contemporânea. E, de fato, essa pode ser uma preocupação especificamente ocidental, como afirma Goldman:

> tudo indica que desde as "técnicas de si" na Grécia Antiga até os debates contemporâneos em torno dos dilemas da "identidade" – passando pela experiência cristã e pelas mais variadas formulações filosóficas – o problema da pessoa, ou do indivíduo jamais deixou de obcecar o Ocidente. (GOLDMAN, 1996:2).

De Mauss, podemos referir sua afirmação quanto ao sentido de pessoa do qual somos herdeiros: a noção romana, ou latina como prefere chamar, de *persona,* como "um fato fundamental do direito" e "sinônimo da verdadeira natureza do indivíduo". Sendo apenas o homem livre participante desse *status,* pelo fato de ser este proprietário de seu corpo; ao contrário do escravo que "não tem personalidade, não possui seu corpo, não tem antepassados, nome, *cognomen*, bens próprios" (MAUSS, 2003: 388). Acrescenta-se, a esse sentido jurídico, o significado moral dos gregos no período clássico de *persona,* "um sentido de ser consciente, independente, autônomo, livre, responsável" (MAUSS, 2003:390). Para Mauss, no cristianismo a noção de unidade da pessoa moral e de entidade metafísica passa a vigorar, sendo esta

substância indivisível, síntese da união entre "substância e modo, corpo e alma, consciência e ato, corpo e alma" (MAUSS, 2003: 393). O indivíduo é, então, tomado por ele como categoria construída a partir de ideias e valores mais abrangentes da sociedade contemporânea, entre as quais seu caráter indivisível, autônomo e sua concepção de exterioridade em relações aos outros seres.

O conceito de pessoa em Dumont (1972), pensado a partir da categoria indivíduo, tal como a noção de pessoa na filosofia de Kant, é usada como critério definidor de humanidade, este que confere a cada ser o direito de constituir um fim em si mesmo, não podendo ser utilizado como simples meio.

O dualismo corpo e alma, legatário do pensamento cartesiano, ressoa no pensamento antropológico a partir da perspectiva de uma divisão entre os aspectos biológicos e o social da existência humana, presente em reflexões clássicas, como na divisão efetuada por Radcliffe-Brown sobre as noções de *individuo* e *pessoa*.

> Na distinção efetuada por Radcliffe-Brown entre o "indivíduo" e a "pessoa" sobre a base de uma diferenciação entre os aspectos biológico e social da existência humana. O primeiro aspecto corresponderia ao "indivíduo", objeto de estudo de biólogos e psicólogos; o segundo nos colocaria às voltas com a posição ocupada por estes "indivíduos" na rede de relações sociais concretas (a "estrutura social"), que os transformaria em "pessoas", objeto de estudo da sociologia e da antropologia social (GOLDMAN, 1996:11).

Desde Durkheim a antropologia se inspira em uma suposta dualidade da natureza humana, expressa na imagem do homem como ser dividido entre corpo e alma. "De um lado, nossa individualidade, e, mais especialmente, nosso corpo que a funda; de outro, tudo aquilo que, em nós, exprime outra coisa que não nós mesmos" (DURKHEIM, 1970: 318). A essa dualidade fundante associa-se uma segunda que opõe o sagrado da alma, das coisas do espírito, ao profano do corpo. A hierarquia entre essas duas instâncias formadoras do ser equivale aquela instaurada entre individuo e sociedade, em que prevalece a vontade do todo sobre a parte. É, justamente, essa porção imaterial que governa o homem e garante sua condição de pessoa, formulada em termos de expressão de uma coletividade. Esses estados de consciência nos colocam além das manifestações biológicas e "nos vêm da sociedade, eles a traduzem em nós e nos atam a alguma coisa que nos supera. Sendo coletivos, eles são impessoais, eles nos dirigem a fins que temos em comum com os outros homens" (DURKHEIM, 1970: 328). Portanto, o social se impõe sobre o corpo individual, supera-o e fornece a chave em Durkheim para nossa condição humana: a da partilha de um estado de consciência entre os membros de uma sociedade. Uma noção de pessoa pensada a partir de sua elaboração social em termos dos

interesses partilhados. Em Durkheim, fala-se de uma categoria explicativa com alcance universal e independente das contingências dos grupos e sociedades estudadas.

Mauss se distancia de Durkheim, em sua acepção de sujeito individual universal, ao reconhecer a constituição específica dessa categoria na sociedade ocidental moderna – entendida como categoria que "só se formou para nós, entre nós" (MAUSS, 2003).

A perspectiva de uma separação entre os domínios biológicos e sociais triunfante no discurso moderno, sustentada por meio da cisão corpo e espírito, tornou-se elemento basilar à razão instrumental. E isso se reflete em todos os níveis de análise e interpretação da sociedade moderna e da sua relação de controle e domínio sobre o mundo natural, onde estão localizados a um só tempo o corpo humano e os animais.

Portanto, o conceito de pessoa torna-se essencial à discussão sobre inclusão e exclusão dos humanos e não humanos na esfera da moralidade, na medida em que essa categoria, mais do que qualquer outra, é constantemente acionada como critério de participação na comunidade moral, tanto na classificação hegemônica que exclui os animais desse espaço de moralidade quanto no posicionamento dos grupos que defendem a extensão de sua participação aos não humanos.

O movimento de defesa dos animais, apesar de heterogêneo, baseia seu pleito nas formulações de cunho exclusivistas em relação ao humano, mesmo que por posicionamentos diferenciados. À noção de síntese biocultural do homem, formada a partir de uma cisão inicial e constitutiva, que isola e opõe dois mundos distintos, propõe-se um desmantelamento de fronteiras, que procura equiparar a todos na categoria animal mais abrangente, expressa na classificação usual animais humanos e animais não humanos e, em alguns casos, também propõe a extensão da categoria humano, alocados na designação de pessoa, a animais com características diferenciadas, como os grandes primatas , golfinhos e cães. Nessa acepção, "ser humano significaria apresentar indicadores de humanidade" (SINGER, 2002: 96). Indicadores constituídos, principalmente, de "consciência de si, autocontrole, senso de futuro e passado, capacidade de relacionar-se com os outros, preocupação com os outros, comunicação e curiosidade" (SINGER, 2002: 96). Atributos que estariam presentes, em graus diferenciados, nesses animais.

É com base nesses indicadores que Singer usa o conceito de pessoa, considerado por ele mais preciso do que o de ser humano, que relaciona-se, meramente, ao enquadramento na espécie *homo sapiens*. A proposta de inserir, nessa categoria, animais que apresentam qualidades como racionalidade e autoconsciência, por outro lado, deixaria de fora humanos que

não se encaixam em tais indicadores, como "a criança com profundas deficiências mentais e o bebê recém-nascido" (SINGER, 2002:126). Embora, façam parte da classificação mais abrangente da espécie *homo sapiens*.

> Ainda que possa ser pedante corrigir uma expressão poética, a transcendência ética de distinguir entre os dois sentidos se poderia expressar dizendo que nem todo coração humano é humano e que alguns corações não-humanos são humanos. O coração do bebê anencefálico Valentina era um coração de um membro da espécie *Homo sapiens*, mas independentemente de quanto tempo tenha vivido Valentina, seu coração nunca bateu mais rápido nas vezes em que sua mãe entrou no quarto, porque Valentina nunca pode sentir emoções de amor ou preocupação por nada. O coração da gorila Koko, pelo contrário, não é um coração de um membro da espécie *Homo sapiens*, mas é um coração capaz de relacionar-se com outros e de mostrar amor e preocupação por eles. No segundo sentido da expressão "ser humano", o coração de Koko é mais humano que o de Valentina. (SINGER, 1997: 203).

O conceito de pessoa de Singer se expressa a partir de atributos de humanidade, tais como a racionalidade, a consciência e a capacidade de sentir dor ou prazer, e se opõem, segundo Nedel (2007), à concepção ontológica, que reconhece o *status* de pessoa a partir da própria estrutura ontológica do homem (NEDEL, 2007: 237). É com base nessa concepção ontológica da pessoa humana, como qualidade ou atributo implícito de todo ser humano, independente de suas características particulares ou do fato de preencher ou não qualidades específicas, que conceitos como o de *dignidade da pessoa humana* se constituíram no ordenamento jurídico-constitucional contemporâneo no Ocidente, cuja função é garantir o reconhecimento, o respeito e a proteção desse direito. Como qualidade intrínseca e universal, a *dignidade da pessoa humana* é utilizada por instrumentos jurídicos e éticos internacionais como a Declaração Internacional dos Direitos Humanos, de 1948, como qualidade inerente dos “membros da família humana”. O que, logicamente, exclui os animais não humanos.

Os animais como objeto de classificação passam por processos de inclusão e exclusão alternadamente, aproximando-o, de um lado, a um conjunto de relações e direitos e afastando-o, por outro lado, de garantias e considerações especiais. A ideia central é que a essa proposta de mudança conceitual sigam as condições que produzirão as transformações no nível da *práxis*. Afinal, “classificar não é somente dispor em grupos, mas colocá-los segundo relações muito especiais” (DURKHEIM, MAUSS, 2001: 403). Ao colocar em questão as classificações cristalizadas ao longo de séculos de história a respeito do lugar de distinção dos seres humanos relativamente aos outros animais, a teoria que dá suporte ao movimento de defesa dos animais procura acionar o nível prático das relações a partir de uma virada conceitual, expressando o quanto essas práticas de exploração são moralmente injustificáveis.

No prefácio da publicação, de 1975, de *Libertação Animal*, Singer introduz a sua perspectiva de inviabilidade moral da exploração animal, comparando-a as práticas racistas entre humanos:

> Este livro fala da tirania dos animais humanos sobre os não-humanos. Esta tirania provocou e provoca ainda hoje dor e sofrimento só comparáveis àqueles resultantes de séculos de tirania dos humanos brancos sobre os humanos negros. A luta contra esta tirania é uma luta tão importante quanto qualquer outra das causas morais e sociais que foram defendidas em anos recentes (SINGER, 1975, s/n).

Singer (2002) nos fala de uma ideologia dominante na cultura ocidental, na qual a discriminação com base na classificação das espécies está baseada em pressupostos religiosos, morais e metafísicos obsoletos, e que, portanto, precisam ter expostas suas raízes históricas e disfarces ideológicos para provar a implausibilidade de suas práticas. Em especial, o fato de que a utilização de animais para servir aos interesses humanos menores, como o gosto ou a tradição, viola os interesses maiores desses animais, como o da sobrevivência, por exemplo.

Singer (2002) atribui a origem do tipo de relação estabelecida com os animais no Ocidente à tradição judaica e à Antiguidade Grega, que, segundo ele, se reúnem no cristianismo, e se prolifera no mundo ocidental. Na cosmologia judaica, seguindo os princípios bíblicos enraizados na "visão geral, estabelecida no Génesis, segundo a qual a espécie humana é o topoda criação, tendo a permissão de Deus para matar e comer os outros animais" (SINGER, 1999: 144). Em segundo lugar, a influência do pensamento clássico grego, principalmente de Aristóteles, para quem a própria escravatura era uma condição natural, no caso dos homens, justificada por uma hierarquia no plano da capacidade de raciocínio, "o escravo é alguém que apesar de ser homem, se converte em propriedade"(SINGER, 1999:145). Os animais, por sua vez, são naturalmente instrumentos a serviço do homem por não possuírem a faculdade da razão. Em suas palavras: "Aristóteles não nega que o homem é um animal: na verdade, ele define o homem como sendo um animal racional. Contudo, a partilha de uma natureza animal comum não é suficiente para justificar que a ambos seja dada igual consideração"(SINGER, 1999:145).

Singer (1999) cita os espetáculos de violência do Império Romano, nos quais a morte, tanto de homens como de animais, era sinônimo de diversão. Através de vários exemplos, o autor mostra que essa violência e crueldade desmedidas respondiam a limites outorgados àqueles que se situavam dentro da esfera de preocupações morais, mas, fora desse limite, o sofrimento e morte de homens e animais representavam mera diversão.

Já o cristianismo, para ele:

> trouxe ao mundo romano a ideia da singularidade da espécie humana, ideia que tinha herdado da tradição judaica mas na qual insistia com grande ênfase devido à importância que atribuía à alma imortal dos homens. Aos seres humanos - e só a eles, de entre todos os seres vivos existentes na terra - estava destinada uma vida após a morte do corpo. Foi esta noção que introduziu a ideia caracteristicamente cristã do caráter sagrado de toda a vida humana. (SINGER, 1999: 146).

Na interpretação de Singer, essas tradições estão na base de nossa relação com os animais não humanos, servem de justificativa e orientam as práticas cotidianas para com outras espécies, a partir de critérios hierárquicos de racionalidade:

> Na ordem da natureza, o imperfeito existe para servir o perfeito, o irracional para servir o racional. O homem, como animal racional, pode utilizar as coisas inferiores a ele nesta ordem da natureza para seu próprio beneficio. Ele necessita de comer plantas e animais para ter vida e vigor. Para que se possa comer as plantas e os animais, estes têm de morrer. De forma que matar, em si mesmo, não é um ato imoral ou injusto (SINGER, 1999: 149).

Há, portanto, um critério definidor da consideração moral dispensada às espécies relativo a níveis hierárquicos de capacidade de raciocínio. Esse mesmo critério foi usado no passado para justificar a subjugação de populações negras e indígenas ao homem "civilizado", branco, europeu. A retórica em defesa de uma consideração moral equitativa entre animais humanos e não humanos considera que, assim como a escravidão de seres humanos com base em uma ideia de inferioridade cognitiva foi completamente desacreditada, pondo fim às práticas de domínio e exploração ancoradas nessa interpretação, a exploração dos animais chegará ao fim a partir do questionamento desse critério que afasta humanos e animais pela via da capacidade de raciocínio.

3.5 Racismo, especismo, sexismo: as bases da discriminação

A discussão apresentada, neste capítulo, procura traçar as associações do movimento de defesa dos direitos dos animais em relação às demandas de outros grupos sociais, como aqueles baseados na igualdade de direitos em relação ao gênero, raça ou etnia. Para isso, veremos a retórica dos grupos vegetarianos/*vegans*, que procura assinalar a legitimidade de suas demandas a partir de uma associação com esses grupos direitos. Além disso, manifestam também uma perspectiva linear, no que tange ao reconhecimento de sua luta em favor dos animais, diante das conquistas pelos grupos citados.

A base moral das classificações sociais que distinguem irredutivelmente o humano e não humano, e tem seu corolário no ordenamento jurídico e em um conjunto de práticas cotidianas denominadas pelos movimentos de defesa dos animais como especista, tem sido tomado, por parte deste movimento, como um modelo de discriminação, exploração e violência equivalente àqueles praticados no passado e no presente contra outros seres humanos por critérios como raça, etnia e/ou gênero. O solo comum sobre o qual estão fundadas as diferentes hierarquias sociais é, segundo o argumento do grupo, um julgamento moral e, portanto, arbitrário, forjado pelo grupo detentor de privilégios no âmbito dessas classificações: o homem branco ocidental. Tanto no plano teórico, quanto na ação direta, a comparação entre diferentes formas de discriminação são acionadas para questionar as bases da desigualdade entre as espécies, tanto quanto aquelas que foram ou são usadas para sustentar a desigualdades entre grupos de humanos. Tendo em vista que vivemos em um contexto cultural de ampla legitimidade da luta contra toda forma de discriminação entre seres humanos, esse argumento, que coloca em um mesmo nível a discriminação contra humanos e não humanos, serve não apenas ao plano argumentativo-explicativo sobre a constituição social dessas classificações, mas como estratégia retórica no plano da ação no sentido de conduzir o público à reflexão sobre a legitimidade de nossas práticas, entre elas, comer animais.

Nesse sentido, a história de discriminação e subjugação de negros e judeus, com base em critérios de superioridade de uma raça ou etnia sobre outra, assim como a discriminação de gênero com base em ideais sexistas são recorrentemente lembradas pelo ativismo em defesa dos animais com objetivo de comparar situações que um dia foram toleradas e justificadas, como ocorre com a situação atual dos animais, sustentada por relações de domínio dos homens em relação as demais espécies. Imagens e frases que relacionam esses fatos, escravidão dos negros e holocausto judeu, além da discriminação contra as mulheres, são usadas com frequência para fazer essa associação:





A partir dessa associação, que, para os teóricos do movimento, ocorre de forma natural, grupos e organizações específicas aliam demandas anti-racistas, como o movimento vegan color, ou feministas, como o "feminismo vegano". Além desses grupos específicos, outras organizações vegetarianas e veganas se posicionam a favor das demandas de outros grupos de direito, incorporando-se ao movimento LGBT, por exemplo. De forma geral, há uma proposta de direito universal, avesso às hierarquias morais constituídas nos diversos planos. Sendo essa a tônica do discurso vegetariano/vegan em seus contornos contemporâneos.

Publicações como as de Carol J. Adams e Marjorie Spiegel se tornaram referências para o movimento de defesa dos animais como um todo. Respectivamente: *The sexual politics of meat: a feminist-vegetarian critical theory* (1990) explora a relação entre os valores patriarcais e o consumo de carne, enquanto, *The dreaded comparison: human and animal slavery* (1996) trata da relação entre a escravidão animal e a escravidão humana, identificando paralelos específicos entre a instituição histórica da escravidão e o tratamento de animais não humanos nos dias de hoje, incluindo as suas práticas de espancamento, venda em leilões e uso em

experimentos “científicos”. A familiaridade entre as ideologias racistas, sexistas e especistas emerge, nesses textos, fundadas em interpretações a respeito de categorias consideradas naturalmente dadas, em “afinidades naturais”, ou considerações sobre provas científicas das capacidades limitadas do outro, que repercutiram através dos séculos, servindo para justificar a escravidão, a opressão das mulheres e o holocausto racial e étnico.

Derrida (2003), assim como Adams, afirma que o carnivorismo está no centro das clássicas noções ocidentais de subjetividade masculina. Segundo Adams, o termo *carnofalocentrismo* usado por Derrida representaria:

> an attempt to name the primary social, linguistics and material practices that go into becoming and remaining a genuine subject within the West. He suggest that, in order to be a recognized as a full subject one must be a meat eater, a man, and an authoritative, speaking self. (ADAMS, 1999: 6).

Nesse sentido, Derrida fala de uma “virilidade carnívora” que tem sido exercida no modo como se constituiu a ética e a política na sociedade moderna e de um modo de *ser humano* que tem sido caracterizado em boa parte da tradição ocidental em termos de subjulgamento da vida animal: o animal no próprio homem (a corporalidade, os instintos, as paixões) e os animais “fora” dos homens. Esse subjulgamento se vincula a uma “condição sacrificial” que parece formar parte do *self* humano e tem uma forte conexão com a moral (CRAGNOLINI, 2012).

> Esa virilidad carnívora hace despliegue de su autoridad en el sacrifício del otro como animal. El sacrificio de animales es el sacrificio de lo viviente, también en el hombre: la muerte del hombre por el hombre es pensable en esta noción de animalidad como el sacrificio de lo “animal” en el outro hombre. Esto es así porque la misma moral se configura en torno a esta idea sacrificial: “matar” lo viviente en el hombre, para favorecer lo propriamente humano en la espiritualidad, la sublimidad, etc. El modo de “tratamiento” de los animales (la posibilidad de ser criados, maltratados, faenados y devorados sin culpa alguna) patentiza otros “tratamientos” y otras “tratas” que pretenden “animalizar” a lo humano. (CRAGNOLINI, 2012:19).

De acordo com a perspectiva ecofeminista, a opressão aos animais representaria uma opressão ao mundo natural, tomado como o outro ao qual se opõe o mundo civilizado masculino. Sendo o feminino historicamente associado à natureza, ao corpo, à biologia, as mulheres dividiriam com os animais sua localização em uma esfera que é alvo da imposição da força masculina. Nesse sentido, a exploração e agressão ao meio ambiente e aos animais se caracterizam como expressão de misoginia, uma vez que a natureza está simbolicamente associada ao feminino; uma constituição do outro, representado na cultura ocidental a tudo que

lembre o natural, o selvagem, não civilizado, que é, então, objetificado para servir aos interesses de dominação e supremacia capitalista e patriarcal.

Na pagina do site do grupo VEGGIE GIRRRLS – Feminismo e Libertação Animal, "Outrifica-se para explorar. Não se explora o igual". E cria-se, através disso, uma classe especial de seres que são íntegros e livres – os homens, brancos, ocidentais. A expressão "Toda banca de revista é um açougue informal", usada por grupos como o VEGGIES GIRRRLS – Feminismo e Libertação Animal, que tratam da interface desses movimentos, feministas e de direitos dos animais, e aproximam a exploração do corpo feminino a exploração e consumo dos animais não humanos.

A objetificação de mulheres e animais se torna, na narrativa do ecofeminismo, a principal estratégia de promoção da exploração e domínio. Em relação aos animais, isso ocorre pela alienação a qual o consumidor está sujeito ao desvincular o produto de consumo à violência impetrada ao animal; no caso das mulheres, isso ocorreria através contemporaneamente na veiculação de imagens que as retratam como objeto sexual. Mulheres e animais estariam, assim, representados como:

> bens nutricionais, ambos servem a bens psicológicos como prazer e conforto...ambas retratações, tanto na pornografia publicitária do consumo animal quanto na pornografia e divulgação de imagens sobre mulheres e o feminino, portam estes consentido e gozando sua objetificação e opressão. (VEGGIES GIRRRLS, 2009).

O termo ecofeminismo foi usado pela primeira vez, em 1974, por Françoise D`Euabonne, referindo-se a busca por uma revolução ecológica capaz de desenvolver uma nova estrutura relacional entre mulheres e homens, assim como entre a humanidade e o meio ambiente. A expressão de uma conexão entre os ideários feminista e ecológico já estava presente na literatura feminista, da década 1970, e em suas premissas afirma:

1. A ordem simbólica patriarcal estabelece uma igual situação de dominação e exploração as mulheres e a natureza.
2. O patriarcado faz uso da biologia para situar às mulheres em um plano de proximidade com a natureza, identificando-as com ela. Os homens, em oposição, se identificam com a razão, justificando dessa forma a superioridade da razão sobre a natureza.
3. As mulheres estão em uma posição vantajosa para por fim a dominação patriarcal sobre a natureza e sobre si mesmas, dado suas situações de exploração estarem mais próximas.
4. Estabelece que o movimento feminista e o movimento ecologista tem objetivos comuns e deveriam trabalhar conjuntamente na construção de alternativas.

Uma primeira divisão dentro do movimento ecofeminista diz respeito à diferença entre as linhas mais espiritualistas, norteada por noções essencialistas ,que vinculam, em um nível biossocial e histórico, o feminino e as mulheres, compartilhando da tese sobre a Natureza enquanto *princípio feminino*, como defendido por Vandana Shiva (1991); e as correntes baseadas em uma perspectiva do construcionismo social, procurando analisar e transformar as condições concretas de existência e atacar as bases ideológicas que sustentam relações desiguais entre homens e mulheres, seres humanos e natureza. Esse tipo de orientação costuma vincular as bases patriarcais da cultura ocidental e o desenvolvimento do capitalismo à dominação e exploração dos homens contra as mulheres e o meio ambiente.

> Ao integrar ecologia e feminismo, o Ecofeminismo tem como objeto abarcar a idéia da opressão das mulheres e a destruição da natureza como duas questões intimamente ligadas, contrapondo-se a teoria de gênero que busca desnaturalizar a associação entre mulher, natureza e procriação. Para este movimento a sobrevivência da espécie humana, de espécies animais e vegetais estariam comprometidas em função de uma crise mundial, perceptível em relação à qualidade do meio ambiente, das relações sociais, da saúde, da tecnologia, da economia e das relações políticas. (SOUZA & RAMÍRES-GÁLVEZ, 2008:1).

De acordo com o ecofeminismo, o pensamento ocidental identifica, do ponto de vista político, a mulher com a natureza, e o homem com a cultura, sendo, então, a cultura percebida como superior a natureza; essa perspectiva tem sustentado o domínio do homem sobre a natureza e sobre as mulheres. Consequentemente, as mulheres teriam um especial interesse no fim da exploração do homem e da cultura sobre a natureza, porque "a sociedade sem exploração da Natureza seria uma condição para a libertação da mulher" (SILIPADIN, 2000:63). Inclusive, no tocante as políticas científicas e tecnológicas, que sustentam o capitalismo moderno e atuam, nessa perspectiva, como instrumento à dominação de gênero e ambiental.

Contrapondo-se a esse modelo masculino, capitalista e carnívoro, o movimento feminista vegetariano/vegano procura, seja pela via da identificação de um *princípio feminino* da natureza, ou por uma oposição política, baseada na igualdade entre os gêneros e as espécies, se constituir em uma alternativa de representação das mulheres no interior do movimento vegetariano/vegano mais geral.

> Esta visão recebe inúmeras críticas fundamentalmente quanto a idéia de que esta identificação viria da expressão das mulheres com o chamado "princípio feminino" originado nas tradições hindus, relacionado a Vandana Shiva. O "princípio feminino" seria uma forma "essencialista" de apresentar essas relações, que remete a uma visão de "essência humana imutável e irredutível"(GARCIA, 1992:164 *apud* SILIPRANDI, 2000) ligada as mulheres, situando-as excluídas de qualquer relação social, política

> ou econômica, construída historicamente. (SOUZA & RAMÍRES-GÁLVEZ, 2008:07).

Souza & Ramíres-Gálvez (2008) afirmam que esse debate reflete as discussões surgidas no interior no movimento feminista polarizado entre o movimento denominado "igualitarista" e o "feminismo da diferença". E explicam que:

> Se torna pertinente neste momento entrar na discussão polêmica entre a luta pela igualdade seja ela de direitos, oportunidades ou salários, ou lutar pela valorização da diferença, que afirma um ser feminino contido de viés essencialista. Sendo que Joan Scott afirma ser impossível qualquer escolha em meio a esta dicotomia, pois, a noção de igualdade implica numa noção política, que pressupõe a diferença já que não se busca a igualdade para sujeitos que sejam idênticos, ou sejam os mesmos.
> O igualitarismo pressupõe um acordo social para considerar indivíduos diferentes como
> equivalentes, mas não idênticos, com relação a um propósito comum. É preciso deixar nítido, que a oposição à igualdade não é a diferença e sim a desigualdade. Não é porque as mulheres não podem ser iguais aos homens em todos os aspectos, que não podem ser iguais a eles. (SOUZA & RAMÍRES-GÁLVEZ, 2008:08).

Na verdade, observa-se, no contexto do ativismo vegetariano/vegano, a coexistência desses dois movimentos, e, apesar das oposições estabelecidas no campo teórico, no plano das ações não há a perpecção de incompatibilidade entre essas noções. Nos grupos vegetarianos/veganos ligados a defesa dos direitos dos animais, como Grupo Recife-SVB e AtiVeg Recife percebe-se um engajamento que tende à noção *igualitarista* da relação entre gênero e especismo, alinhado ao posicionamento mais amplo dentro do movimento dos direitos dos animais. Já no movimento da alimentação viva, e nas linhas vegetarianas que seguem tradições orientais como as de alguns iogues entrevistados, a referência a um "*princípio feminino*" da natureza se faz presente e se estabelece no repertório de práticas alimentares antagônicas ao que se propõe ser modelo hegemônico masculino de relação com a natureza.

Inclui-se, no âmbito dessa discussão, a crítica à atuação de alguns grupos ativistas em relação à ausência de representação quanto às demandas políticas ligadas ao feminismo, bem como por uma representação considerada sexista em relação às mulheres na prática e no discurso ativista vegetariano/vegano. É o que ocorre, por exemplo, em relação ao grupo PETA – People For The Ethical Treatment of Animals, uma das organizações mais conhecidas no mundo de defesa dos animais, que é acusada pelos grupos feministas vegetarianos/veganos de reproduzir ideologicamente o sexismo ao usar mulheres nuas ou seminuas em suas ações e representá-las, tal qual a crítica que tecem em relação aos animais, como mercadoria. Com o título: "PETA: onde apenas as mulheres são tratadas como carne", Fracione (2007) publicou o

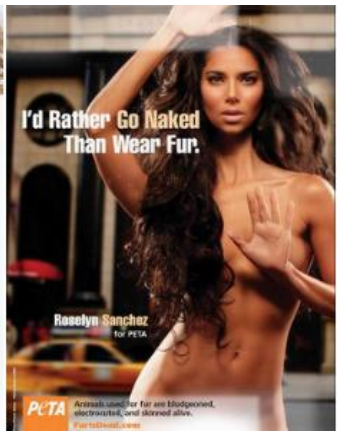
artigo no site de uma organização feminista pela libertação animal, chamando atenção para a prática de expor apenas mulheres como mercadorias, como carne, nas ações do PETA.

A ideia de *commodification* é usada aqui para mostrar que o objeto de crítica do movimento de defesa dos animais, ou seja, a conversão de animais em mercadorias, e algumas ações, como as do PETA, fazem a mesma coisa com as mulheres, ao expor seus corpos e sexualizar sua participação. A primeira campanha do PETA usando esse artifício ocorreu no início da década de 1990, com o título, "Eu prefiro ficar nua a vestir pele", foi estrelada por modelos famosas e artistas, todas mulheres.









Essa abordagem imagética se repetiu em ações de rua, com mulheres nuas embaladas, enjauladas, deitadas em pratos gigantes, mas sempre reproduzindo, através do corpo feminino, a transformação da vida em mercadoria. Para assistir ao vídeo da campanha de 2008 do grupo, cujo título é "PETA's State of the Union Undress", é necessário antes assinalar que tem mais de 18 anos, já que a cena de uma mulher despindo-se, enquanto denuncia às práticas especistas e fala sobre compaixão aos animais, culmina com ela completamente nua e citando Martin

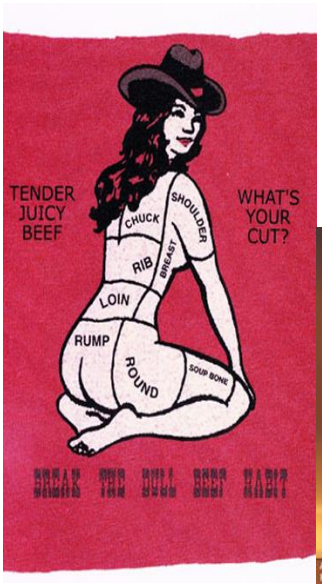
Luther King; no resto do vídeo, imagens chocantes de animais sendo torturados e mortos na indústria alimentícia, no comércio de peles, em circos, em experimentações científicas, etc.

Para Fracione (2007), "ao encorajar o público a ver mulheres como objetos, PETA meramente garantirá que as pessoas continuem a ver não-humanos como objetos. Enquanto continuarmos a tratar as mulheres como carne, nós continuaremos a tratar não-humanos como carne"[2]. Ainda mais perigoso ao associar a violência contra não humanos e erotismo, intercalando imagens de uma nua envolta em uma atmosfera sexualizada, inclusive, em seus gestos e fala, com imagens de violência praticada contra animais. "Nós vivemos numa cultura em que a violência, e particularmente a violência contra mulher, é erotizada em uma variedade de formas. Perpetuar isso e estender à exploração de não-humanos é profundamente problemático"[3], diz Fracione. O autor considera que o PETA faz um desserviço à causa animal e trivializa qualquer noção de justiça quando conclui um *striptease* com uma frase de Martin Luther King. Tudo isso, segundo ele, visando à autopromoção. Para embasar sua ideia, baseia-se em dados que mostram que, apesar do PETA ter mantido sua campanha com mulheres nuas contra o uso de peles desde 1990, o comércio de peles cresceu significativamente na última década, com um número cada vez maior de lojas e designers utilizando pele, e ainda com uma diminuição da idade dos compradores desses produtos. Aponta também que, em pesquisa realizada em 2004, 63% dos entrevistados declararam que a compra e uso de peles é "moralmente aceitável". Tudo isso, para Fracione (2007), revela a contradição de uma organização que luta pelos direitos dos animais e critica a forma como nossa sociedade os transforma em mercadoria e, ao mesmo tempo, explora e usa as mulheres, um grupo historicamente desfavorecido em termos políticos e simbólicos, como mercadoria em suas ações. É quase sempre a carne das mulheres representadas como mercadoria em imagens ou performances de inversão do PETA, sendo uma das mais famosas ativistas a emprestar a imagem de *sex simbol* a atriz Pamela Anderson.

[2] Entrevsta cedida ao site www.anima.org.ar.
[3] Idem.



Curiosamente, uma imagem semelhante à usada em anúncios pró-carne da década de 1950; ao lado, outra versão utilizada do PETA:





Além de imagens como essa, vídeos de mulheres simulando uma relação sexual com vegetais, da série Veggie love, exibida no intervalo do Super Bowl, censurada por ser considerado demasiada erótica, são utilizados em campanha cujo slogan afirma: "vegetarianos transam melhor*"*. E que tem recebido diversas críticas por parte de organizações vegetarianas e veganas feministas e não feministas que consideram a estratégia do grupo sexualizada e sexista. Principalmente, o recente vídeo, que expõe mulheres machucadas, insinuando que a causa dos machucados seria a voracidade sexual de seus namorados recém-convertidos ao veganismo, tendo se tornado *autênticos astros pornô*. A narrativa do vídeo afirma que essas mulheres estão com uma síndrome do BWVAKTBOOM (*Boyfriend Went Vegan and Knocked The Bottom out of Me)*. Recentemente, a organização criou um *hotsite*, exclusivamente, para

divulgar conteúdos de conotação erótica. Como reação a essas ações do PETA, há grupos específicos em redes sociais, como o Real women against PETA, lançado logo após a divulgação de cartazes que mostravam uma mulher obesa e a mensagem, “Salvem as baleias. Perca a gordura. Vire vegetariano”, e outros grupos, como o Vegans against PETA.

A analogia entre especismo, racismo e sexismo remonta a Jeremy Bentham, em 1789, em sua obra *An introduction to the principles and morals of legislation*, e, até os dias de hoje, parte do movimento de defesa dos direitos dos animais considera indispensável a oposição contra toda forma de opressão baseada em qualquer critério. É nesse sentido, que Regan critica as organizações de defesa dos direitos dos animais que declaram não ter uma posição sobre o direito das mulheres ou em relação à discriminação sofrida por gays e lésbicas. Afirma a esse respeito que:

> a gente não pode ter uma posição sobre os direitos dos animais sem ter uma sobre este tipo de questão social. Acredito que o movimento de defesa dos animais, na realidade, ainda não entendeu sua própria ideologia, ainda não compreendeu a extensão de seu próprio engajamento. (REGAN, 2008).

Mesmo sem unanimidade a esse respeito, e com parte do movimento completamente alheio a outras demandas sociais, como as citadas por Regan, há um entendimento, por significativa parcela do ativismo *vegan*, de que as intersecções entre essas causas direcionam para um posicionamento político mais abrangente, que leve em consideração todo tipo de opressão baseado em pressupostos de superioridade de um grupo sobre outro. De forma semelhante ao que ocorre em relação aos animais não humanos, a distinção fundamentada em características biologicamente distintas estabelece um tipo de hierarquia que divide o próprio reino animal, classificando, de um lado, aqueles que são tratados enquanto “coisa”, como bois, vacas, porcos, galinhas, etc.; de outro, aqueles tratados enquanto “indivíduos”, como os animais de estimação, cães, gatos, etc. Contra esse estado de coisas, Naconecy afirma que:

> não há diferenças moralmente relevantes entre, digamos, três tipos de mamíferos, cães, ratos e porcos Mas, mesmo assim, amamos o primeiro, odiamos o segundo e comemos o terceiro. Essa segregação preconceituosa varia entre as diferentes culturas e as diversas sociedades. Esse fato indica o quão arbitrária e inconsistente é a razão moral humana quando se volta à categorização do "outro", de modo geral, e dos outros membros do reino *animalia*, em particular. (NACONECY, 2010).

As interseções entre diferentes formas de discriminação não são apenas aquelas referentes às afinidades históricas, mas, sobretudo, ideológicas e práticas,que recorrem a um estoque comum de argumentos forjados a partir de critérios de superioridade/inferioridade,

presença/ausência de características específicas, levando a um processo de discriminação contínua e interdependente, que situa a todos numa condição de opressão semelhante, a ponto de poder se afirmar que “todas as opressões estão conectadas” (Vegan of color).

Essa relação tem sido explorada nas ações de organizações de defesa dos animais como o PETA (People for the Ethical Treatment of Animals). Em campanhas que estabelecem comparações entre o sofrimento dos animais e o sofrimento dos escravos ou entre o holocausto judeu e o chamado *holocausto animal*. Uma analogia que nem sempre é bem recebida pelas organizações de defesa dos direitos desses grupos específicos, como o Institute for the Development of Earth Awareness e o NAACP- National Association for the Advancement of Colored People and the Southern Poverty Law Center. Organizações que criticaram e, no caso da primeira, processaram o PETA, pela exposição itinerante que percorreu várias cidades americanas, em 2005, com um conjunto de imagens justapostas da opressão contra negros americanos e imagens de animais mortos, moribundos ou em cativeiro. Uma das imagens mais criticadas mostrava o linchamento de uma pessoa negra e imagens de vacas abatidas. O então presidente da NAACP, na ocasião da abertura da exposição, afirmou: "Once again, Black people are being pimped. You used us. You have used us enough”. Do lado de fora da exposição, pessoas vestindo trajes da *Ku Klux Klan* entregavam panfletos. E o texto afirmava: "Os africanos capturados e forçados à escravidão foram muitas vezes comparados a animais em um esforço para justificar o seu tratamento. Eles foram chamados de ‘brutos’ e ‘bestas’. Suas vidas foram consideradas dispensáveis, e muitos morreram nas mãos de seus opressores. A mesma mentalidade opressora por trás dessas ações leva ao abate de animais hoje*”* (PETA).



As imagens abaixo são algumas das usadas nas páginas das redes sociais, compartilhadas nos grupos vegetarianos e veganos:



De forma semelhante, grupos de combate ao antisemitismo como o ADL - Anti-Defamation league e o United Stated Holocaust Memorian Museum consideram desrespeitosas as associações entre o holocausto judeu e os maus-tratos aos animais, que também figuram de forma constante nas declarações e imagens das ações de grupos de defesas dos animais. Em campanha de 2003, o PETA colocou nas ruas oito *outdoors* com imagens de vítimas de campos de concentração nazistas ao lado de imagens de animais em abatedouros:



A exposição intitulada *O Holocausto em sua mesa* usou também frases de judeus sobreviventes dos campos de concentração e de acadêmicos judeus conhecidos, comparando as

atrocidades cometidas contra o seu povo às que são cometidas contra os animais cotidianamente através dos mesmos princípios hierarquizantes entre as diferentes categorias de seres. A seguir, algumas dessas frases:

> O mesmo princípio que tornou o Holocausto possível – o de que nós podemos fazer qualquer coisa que desejemos com aqueles que nós decidamos serem 'diferentes ou inferiores' – é o que nos permite cometer atrocidades contra animais todo dias.
>
> Auschwitz começou a partir do momento em que alguém olhou para um abatedouro e pensou: são apenas animais.
>
> Durante os setes anos entre 1938 e 1945, 12 milhões de pessoas pereceram no Holocausto. O mesmo número de animais é executado a cada quatro horas para a indústria alimentícia somente nos EUA. O Holocausto está na sua mesa.
>
> Como os judeus executados em campos de concentração, animais são aterrorizados quando eles são contidos em depósitos e manipulados para encomenda de abate. O couro do seu sofá e a sua bolsa de tiracolo são equivalentes morais aos abajures feitos de peles de pessoas mortas nos campos de concentração.
>
> [Durante o Holocausto] pessoas eram espancadas, abusadas, e agrupadas para morrer. Hoje, 28 bilhões de animais por ano nos EUA são sujeitos a tratamento similar.

Em respostas às críticas e ações movidas por parte da comunidade judaica, a presidente do PETA, Ingrid Newkirk, divulgou um comunicado de retratação:

> Tão difícil quanto possa parecer para alguns entender os que ficaram profundamente chateados com esta campanha, eu fiquei surpresa pela recepção negativa de muitos membros da própria comunidade judaica. O resultado foi inesperado e não intencional. O comitê do PETA que propôs a campanha era essencialmente judeu, e o patrocínio de toda esta campanha foi financiada por judeus. Fomos cuidadosos em usar autores e acadêmicos judeus assim como citações de vítimas e sobreviventes do Holocausto...Acreditamos que nós humanos possamos usar nossas capacidades de discernimento para reduzir o sofrimento no mundo... Sendo nossa missão profundamente humanística em sua essência, entendemos que nós causamos dor com esta empreitada. Esta nunca foi nossa intenção e nós sentimos profundamente por tudo isso. Esperamos que vocês possam entender que embora tenhamos embarcado no projeto "Holocausto na sua mesa" com más concepções sobre o impacto que teria, sempre tentamos agir com integridade objetivando melhorar as vidas daqueles que sofrem. Esperamos que aqueles que tenhamos chateado, possam encontrar em seus corações forças em direção ao objetivo de um mundo mais gentil para todos, não importa a que espécie pertençam.

Abaixo, parte de uma carta do grupo Ativista VEDDAS - Vegetarianismo Ético, Defesa dos direitos Animais e Sociedade, em resposta a denúncia feita ao Ministério Público de São Paulo, por uma ONG ligada ao movimento negro pelo uso da imagem da escrava Anastácia ao lado da imagem de um cão submetido à crueldade humana.

> E, se alguns grupos escolhem usar estas imagens para traçar um paralelo aos abusos cometidos contra os animais não-humanos, não o estão fazendo para minorar a

> relevância da tortura e da violação que essas imagens de negros e judeus representam. Eles o fazem porque entendem que a dor e a miséria vivida pelos animais na nossa sociedade é imensa, e o uso desse paralelo busca resgatar na mente coletiva a informação de total repúdio às atrocidades da escravidão e do holocausto nazista e assim convidar as pessoas a refletirem sobre o holocausto diário que vivem os animais não-humanos que a nossa sociedade subjuga da mesma maneira que antes já subjugou outras etnias e religiões manifestas dentro da nossa própria espécie. Portanto, a comparação não é pejorativa, haja vista que não compara os diferentes seres ali retratados, mas sim o sofrimento e a injustiça a que ambos foram e continuarão sendo submetidos até que uma parcela representativa da sociedade tome para si a luta que é, na verdade, uma luta em benefício do outro que tem representação minoritária (negros, judeus, mulheres, índios, homossexuais, crianças, animais). Assim foi o caso da emancipação dos negros, assim será o caso da libertação animal.
>
> A comparação que está sendo debatida atualmente tem o objetivo de condenar ambas as situações, considerando uma injustiça como sendo tão inquestionável quanto a outra. Se para a pessoa comum as imagens do holocausto nazista e da escravidão dos negros representam atrocidades e injustiças, para um ativista pelos direitos animais as imagens de açougues e frigoríficos representam um sentimento semelhante de dor e injustiça. Ainda que não possamos comparar os sentimentos de dor e sofrimento, mesmo entre indivíduos da mesma espécie, é prudente refletir que a insensibilidade ao sofrimento alheio e a desconexão com o meio natural são os desvios essenciais que levam alguns (na verdade, muitos) seres humanos a cometerem atos de indiferença contra animais humanos e não-humanos igualmente. A injustiça é o elo comum que une em seu flagelo os membros dessas diferentes espécies: a humana e a não-humana (GEORGE GUIMARÃES, publicado em VEDDAS.ORG.BR).

Nesse caso, observamos um distanciamento em relação à percepção desses movimentos sobre a relação natureza e cultura: no caso do movimento vegetariano/*vegan* busca-se uma equalização no plano moral e dos direitos dessas instâncias; enquanto o movimento contra discriminações raciais e étnicas atuam na perspectiva de distanciar os animais e, consequentemente, a natureza, do grupo de humanos que representam. O que pode ser justificado, tendo em vista todo o histórico de discriminação e usurpação de direitos fundamentados em princípios essencialistas que procuravam localizar esses grupos em uma segunda natureza, aproximando-os dos animais.

Entretanto, para o momento vegetariano/*vegan* a defesa de uma interconexão entre os diferentes tipos de injustiça e violência significaria um rompimento com relações de opressão para com diferentes categorias. O que exige um posicionamento por parte do movimento de defesa dos animais e daqueles que optaram por um estilo de vida vegano em relação a outras demandas sociais que, de uma forma ou de outra, estão relacionadas com a violência e a injustiça praticada contra os animais não humanos. Como afirma uma frase bastante usada em campanhas de grupos de defesa animal: “A injustiça em qualquer lugar é uma ameaça à justiça em toda parte” (Dr. King).

Contudo, o uso dessas analogias, principalmente, através da justaposição de imagens que expõem grupos historicamente atacados por pressupostos racistas, sexistas, etnicistas, etc.,

pode ser interpretada como uma forma de reprodução descontextualizada de estereótipos de violência e dominação que os reforça e corrobora para sua perpetuação. Embora o uso indiscriminado e descontextualizado de tais analogias em meios imagéticos se mostre problemático, a analogia entre essas práticas tem sido bastante enfatizada nas teorias que dão sustentação ao movimento de defesa dos animais, mas dentro de um contexto histórico, reflexivo e discursivo em que são consideradas ferramentas fundamentais para se contrapor a todas as formas de desigualdade e discriminação baseadas em características como as de gênero, raça, etnia, espécie. Segundo Lewgoy & Sordi (2012), para esses grupos de defesa dos direitos dos animais "um modo de vida sem exploração animal consistiria no último capítulo da 'Era dos Direitos', tal como promulgada por Bobbio (2004)" (LEWGOY & SORDI, 2012:140).

Em artigo de 2007, Lourenço faz uma comparação sobre a natureza jurídica da condição de escravo em vigor até final do século XIX, em grande parte do Ocidente, e a natureza da relação de exploração dos animais não humanos na contemporaneidade. O autor lembra nossa herança no Direito romano baseado na dicotomia pessoa/coisa que permeava as questões relativas ao Direito material. Tudo aquilo que pode ser objeto de um direito subjetivo patrimonial é considerado juridicamente coisa (LOURENÇO, 2007). Ou seja, tudo que pudesse ser apropriado por uma pessoa, era juridicamente tido como coisa. Segundo o Jurisconsulto Gaio, o Direito é pertinente a *persona*, e "uma 'pessoa' era considerada um ente capaz de portar direitos subjetivos, enquanto uma 'coisa' era tão somente um ente subordinado aos direitos subjetivos de alguém (pessoa) " (LOURENÇO, 2007:2). Assim como ocorreu em relação a categorias alocadas, segundo a espécie, na classificação como humanas, foram subjugadas e consideradas "coisa" a partir de um processo de despersonalização, a partir da atribuição de características de inferioridade e não pertencimento; os animais não humanos são locados, contemporaneamente, fora da esfera do Direito pela via da discriminação com base em sua qualidade de não pessoa. No âmbito jurídico, os animais são definidos enquanto *objeto* de direitos e não *sujeitos* de direitos – constituem propriedade de alguém que seja um *sujeito* de direitos.

Para o movimento de defesa dos animais, essa prerrogativa de *pessoa*, que anteriormente excluiu negros, indígenas e mulheres, e hoje deixa de fora do sistema jurídico os animais não humanos, passará no futuro a ser considerada um modelo ultrapassado no plano do Direito, assim como ocorreu com relação a esses outros grupos. Como na afirmação usada frequentemente em ações de grupos vegetarianos/*vegans*, segundo a qual: "Os animais do mundo existem para seus próprios propósitos. Não foram feitos para os humanos, do mesmo

modo que os negros não foram feitos para os brancos, nem as mulheres para os homens" (Alice Walker, ativista pelos direitos das mulheres e do movimento negro americano).

Através da comparação entre formas de discriminação distintas como o racismo e o sexismo, o movimento de defesa dos direitos dos animais pretente colocar em um só plano o caráter de arbitrariedade e injustiça que permeiam às práticas de dominação de um grupo sobre outro com base na diferença. Mais uma vez, a partilha de sentimentos é tomada como ponte ontológica entre as espécies. E acionam-se mecanismos retóricos, como o uso dos termos *abolicionismo*, *libertação* e *especismo*, usados para definir as situações que caracterizam a relação entre humanos e animais expressam esse caminho.

4 O DIREITO DOS ANIMAIS: ENTRE O *VALOR INERENTE* E A *SENCIÊNCIA*

Trataremos agora do debate entre autores como Peter Singer e Tom Regan que elaboraram conjuntos teóricos distintos na defesa da transformação do paradigma hegemônico de relacionamento com os animais, já que este tem servido de fundamento para retórica do movimento vegetariano/*vegan*. O debate sobre a concessão de direitos aos animais está firmado em parte pelo enfrentamento dos conceitos-chaves apresentados por esses autores, que apesar de acirrarem uma disputa interna ao movimento sobre a legitimidade e alcance de seus argumentos, traçam as matrizes sobre a qual se funda a possibilidade de consideração dos animais em uma ética animalista.

O argumento filosófico de Tom Regan, que serve de base para sua defesa da concessão de direitos básicos aos animais não humanos, está exposto em obras como *All that dwell therein* (1982), *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy* (2001), *The case for animal rights* (2004), *Jaulas vazias: encarando o desafio dosdireitos dos animais* (2006). Ele desenvolve um conjunto de argumentos para ancorar sua definição de *sujeitos de uma vida*, que considera um conceito mais englobante do que a categoria *pessoa*, já que esse seria incapaz de incluir todos os seres humanos, bem como seres de outras espécies, mesmo que ~~esses~~ apresentem características cognitivas significativas.

> Temos fortes razões empíricas para crer que membros de muitas outras espécies não são apenas vivos, eles têm vida; que eles não são meras coisas (objetos), mas, sujeitos de uma vida, e de uma vida que é pior, ou melhor, para eles, independentemente do valor que lhes é atribuído por qualquer outro ser independentemente do quanto valem; que, assim como nós, eles têm valor inerente, não apenas instrumental; que, assim como nós, então, eles têm um direito moral de serem tratados de modo consistente com esse tipo de valor, um direito que é violado no seu caso, como no nosso, caso sejam tratados meramente como meios (REGAN, 1982:72).

O argumento chave de Regan reside, justamente, no questionamento da ideia de propriedade sobre os animais não humanos~~,~~ e de seu valor baseado no uso instrumental desses seres para fins de uma outra espécie, no caso, a humana. Para ele, o valor da vida de um animal não pode ser mensurado com base em sua utilidade para os outros; sua vida tem valor em si, e a continuidade desta é um princípio absoluto e irrevogável. A garantia de proteção dos interesses básicos dos animais não humanos só é possível, para Regan (2006), mediante à concessão de direitos fundamentais, incluindo o direito ~~de~~ desses sujeitos ~~de dispor~~ disporem de sua vida de acordo seus próprios termos. A proposta do autor, portanto, é derrubar a ideia de valor instrumental dos animais não humanos, que tem regido tanto a questão jurídica~~,~~ quanto

prática da relação que os humanos estabelecem com esses animais, substituindo-a pela noção de *valor inerente*.

Em Singer (1977; 1987), a construção do argumento em defesa da Libertação dos animais responde, primeiramente, à consideração da capacidade de sofrimento de todos os animais, e, sendo assim, à necessidade de reconhecimento do interesse de qualquer espécie em evitar o sofrimento. Para ele, é a capacidade de sofrer e de sentir alegria o argumento suficiente para se afirmar e defender os interesses dos animais não humanos, já que por esta capacidade se deduz que as demais espécies dividam com nós o interesse capital de não sofrer. Sua reflexão segue de perto as ideias de Jeremy Bentham para quem o princípio de igualdade deve ser aplicado independente da natureza do ser, considerando de igual importância o sofrimento ao qual estão sujeitas todas as espécies.

> Poderá existir um dia em que o resto da criação animal adquirirá aqueles direitos que nunca lhe poderiam ter sido retirados senão pela mão da tirania. Os franceses descobriram já que a negrura da pele não é razão para um ser humano ser abandonado sem mercê ao capricho de um algoz. Poderá ser que um dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a forma da extremidade do *os sacrum* são razões igualmente insuficientes para abandonar um ser sensível ao mesmo destino. Que outra coisa poderá determinar a fronteira do insuperável?
> Será a faculdade da razão, ou talvez a faculdade do discurso? Mas um cavalo ou cão adultos são incomparavelmente mais racionais e comunicativos do que uma criança com um dia ou uma semana ou mesmo um mês de idade. Suponhamos que eram de outra forma - que diferença faria? A questão não é: Podem eles *raciocinar*? nem: Podem eles *falar*? mas: Podem eles *sofrer*? (BENTHAM, 1989: 26).

Contudo, na perspectiva de pensadores como Shopenhauer, o sofrimento não passa apenas pelo crivo das habilidades necessárias à produção de sensações corporais imediatas de dor ou qualquer tipo de mal-estar de ordem física~~;~~ : sofrimento supõe a presença de conexões de sentido. Entre os sentidos necessários para a presença do sofrimento, de acordo com o pensamento de Schopenhauer, está a moralidade. Segundo seu raciocínio, o sofrimento seria uma condição de vida de seres humanos moralizados (DINIZ, 2001). Este pensador defendeu seu ponto de vista a partir de indicadores como a diferença de sensibilidade entre humanos e plantas. Desenvolvendo a ideia de que o sofrimento cresce à medida que se aperfeiçoam as faculdades sensitivas, e não apenas isso:

> À medida que o conhecimento se torna mais claro e a consciência aumenta, o sofrimento cresce, chegando no homem ao grau supremo: e é neste ponto tanto mais violento quanto melhor é o homem dotado de lucidez de conhecimento, quanto mais excelsa é a inteligência dele: aquele em que está o gênio, é sempre aquele que maiormente sofre. (SCHOPENHAUER *apud* DINIZ, 2001: 38).

Nesses termos, podemos pensar que a dor, por exemplo, não conduz necessariamente ao sofrimento, ou, ao menos, que o sofrimento desprovido de consciência a seu respeito se torna irrelevante, é de outra ordem, e assim, passível de ser ignorada. É o que pode estar implícito num modelo alimentar baseado no consumo de carnes e derivados de animais.

Em Singer (1977; 1993; 1995), é, justamente, o sentir, e não o pensar, que alicerça sua defesa do princípio da igualdade, sendo irrelevante a discussão a respeito da posse de características de cada espécie; o que importa, de fato, é o principio moral de *igual consideração de interesses*. Nisso reside a base da igualdade entre as espécies. A sensibilidade é, então, a garantia de que os animais possuem interesses, e a senciência, para autor, o critério delimitador de sua consideração no âmbito moral:

> Se um ser sofre, não pode haver nenhuma justificativa de ordem moral para nos recusarmos a levar esse sofrimento em consideração. [...] Quando um ser não for capaz de sofrer, nem de sentir alegria ou felicidade, não haverá nada a ser levado em consideração. É por esse motivo que o limite da sensibilidade (para usarmos o termo com o sentido apropriado, quando não rigorosamente exato, da capacidade de sofrer ou sentir alegria ou felicidade) é o único limite defensável da preocupação com os interesses alheios. (SINGER, 1993: 67).

4.1 O abolicionismo de Fracione e o problema da representação

Nesse ponto, apresentaremos outro autor importante na fundamentação teórica do movimento de defesa dos direitos dos animais, Gary Fracione, que dialoga com os autores tratados até aqui, por exemplo, utilizando o conceito de senciência de Singer e a questão da igual consideração de interesses, entre outros. Contudo, Fracione focaliza seu debate em torno da mudança de *status* jurídico dos animais e da consideração moral desses seres como sujeitos.

Gary Fracione vem produzindo, desde a década de 1990, um conjunto de textos que tem servido de base para a Teoria dos direitos dos animais: *Animals as persons: essays on the abolition of animal exploitation* (2008); *Introduction to animal rights: your child or the dog?* (2000); *Animals, property, and the law* (1995); *Rain without thunder: the ideology of the animal rights movement* (1996); e, junto com Anna E. Charlton, *Vivisection and dissection in the classroom: a guide to conscientious objection* (1992). Influenciado pelas ideias de Singer, no que diz respeito à concessão de direitos aos animais não humanos com base unicamente no critério da senciência, Fracione é conhecido por rejeitar qualquer proposta que tenha como perspectiva a regulamentação do uso de animais em benefício humano, concebendo a abolição animal como objetivo maior a ser alcançado pelo movimento de defesa animal, e o veganismo como o único posicionamento moral individual em anuência com esse objetivo.

Sua defesa é a de uma mudança radical em relação ao paradigma da consideração moral dos animais não humanos e do direito desses de não serem tratados como propriedade de alguém, ou um *sujeito de direitos*, propriamente. A senciência, defendida por Fracione como critério único e suficiente à inclusão dos animais na comunidade moral, significa, de fato, uma consciência subjetiva, que indica a posse de interesses, desejos e vontades, mas não necessariamente nos moldes dos interesses humanos, ou na forma como se expressam. É especista, para ele, a ideia de posse de uma *mente humanóide* como condição para que um ser seja moralmente considerado. Ou seja, é especista afirmar que um ser precisa ter um sentido reflexivo de autoconsciência, ou pensamento conceitual, ou a capacidade geral de experimentar a vida da maneira que os seres humanos fazem, para ter o direito moral de não ser usado como recurso (FRACIONE, 2012).

A proposta de Fracione da mudança de *status* jurídico dos animais não humanos, em especial, os grandes primatas, implica que para algumas categorias de animais deve ser atribuído o conceito de *personalidade jurídica*. É com base na filosofia utilitarista de Singer, que Fracione defende a alteração do *status* legal dos grandes primatas, de *objetos* para *sujeitos* de direitos, conferindo-lhes uma personalidade jurídica. O que, nesse caso, possibilita a defesa de seus direitos pessoais. Só com essa mudança de *status* jurídico, acredita, torna-se possível defender os interesses desses seres, com base em direitos legais constituídos, e não apenas nos direitos morais propostos por Singer. Fracione afirma, com isso, a necessidade de que a concessão de direitos morais, ou seja, a inclusão dos animais não humanos na comunidade moral, seja acompanhada de direitos legais correspondentes. Como considera Wise (2000, s/n), jurista americano especialista em direito dos animais:

> For four thousand years, a thick and impenetrable legal wall has separated all human from all nonhuman animals. On one side, even the most trivial interests of a single species — ours — are jealously guarded. We have assigned ourselves, alone among the million animal species, the status of "legal persons." On the other side of that wall lies the legal refuse of an entire kingdom, not just chimpanzees and bonobos but also gorillas, orangutans, and monkeys, dogs, elephants, and dolphins. They are "legal things." Their most basic and fundamental interests — their pains, their lives, their freedoms — are intentionally ignored, often maliciously trampled, and routinely abused. Ancient philosophers claimed that all nonhuman animals had been designed and placed on this earth just for human beings. Ancient jurists declared that law had been created just for human beings. Although philosophy and science have long since recanted, the law has not.

Para citar um exemplo da interpretação jurídica proposta por Fracione em relação aos grandes primatas, em abril de 2011 saiu o resultado da ação judicial proposta por 30 entidades protetora dos animais, encabeçada pelo Grupo de Apoio aos Primatas – GAP, que tratava do

pedido de *Habeas Corpus* do chimpanzé Jimmy, com objetivo de transferí-lo do zoológico de Niterói, na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, para um santuário de primatas, em São Paulo. Ao indeferir esta ação, inédita na justiça do Rio de Janeiro, o desembargador José Munõs Pinéiro Filho argumentou que a instituição do *Habeas Corpus* "é cabível apenas a seres humanos, não tendo validade para os animais". Apesar de reconhecer a proximidade entre essa espécie e a humana, "que possui 99,4% do DNA idênticos ao do ser humano", baseou sua decisão no fato deste não poder ser considerado como pessoa. Contrariando essa noção, a diretora do Zoológico de Niterói afirmou que Jimmy dificilmente se adaptaria à vida com outros animais, já que "ele é um animal humanizado, que não vai se adaptar a viver em um grupo de chimpanzés". Mas, nesse caso, sua humanização ao nível comportamental, tida como obstáculo ao convívio com "outros" animais, não é acompanhada de uma (re)classificação no *status* jurídico de pessoa, o que, curiosamente, também inviabiliza sua "libertação".

Em outra ação também considerada pioneira no campo da justiça no Brasil, o Ministério Público da Bahia impetrou ação de *Habeas Corpus* para libertar a chimpanzé Suíça, com base no ato abusivo desta ser mantida aprisionada no Jardim Zoológico de Salvador, em jaula cujas dimensões lhe privavam do direito de locomoção.

Em ambos os casos, as decisões judiciais partiram do conceito de *pessoa* para excluir esses animais da esfera de consideração moral e jurídica de seus interesses, ainda que se reconheça, no campo das opiniões, que eles possam apresentar características aproximadas em relação aos humanos, no caso do DNA, ou que os humanizam na esfera do comportamento.

O *status* de personalidade jurídica, para Fracione, é independente do conceito de *pessoa*, seja qual for seu critério definidor. Lembra, para isso, da posição relativa à personalidade jurídica de empresas, cuja definição comum de *pessoa jurídica* não tem como prerrogativa a condição de *pessoa*, no sentido tradicionalmente conferido a esse termo. O argumento de Fracione é que;

> seja na *Common Law* seja no Direito Romano, do qual deriva o nosso, quando há interesse econômico, admite-se a flexibilização, ou por que não dizer o descarte do conceito moral de pessoa, para, ficcionalmente, criar a figura da "pessoa jurídica", classificação das empresas em nosso ordenamento jurídico, detentoras de personalidade jurídica, ou seja, sujeito de direitos. (SOUZA, 2004: 278).

O instrumento para a defesa dos interesses desses animais residiria, assim, num tipo de artifício utilizado na defesa dos interesses de pessoas consideradas juridicamente incapazes, como os menores de idade, os doentes mentais, entre outros. Nesse caso, os animais poderiam

ser representados por *sujeitos de direitos*, incluindo pessoa física ou jurídica, que defendessem seus interesses, e não de seus proprietários, como está estabelecido e vigora atualmente.

Nesse tipo de interpretação, sendo incapazes juridicamente, os animais não humanos também são inimputáveis juridicamente. Não podem ser responsabilizados por seus atos, e seu encarceramento apenas deve vigorar na medida em que este represente uma ameaça para si mesmo ou para *outrem*.

Em fevereiro de 2012, a organização de defesa dos direitos dos animais PETA (People for the Ethical Treatment of Animals) moveu uma ação contra o Parque Aquático SeaWorld, com sede na Califórnia e na Florida, baseando-se na 13ª emenda à Constituição americana, que versa sobre a abolição dos regimes de escravidão e servidão involuntária no país. Além de ser a primeira ação judicial com base na requisição de extensão dos direitos protetivos constitucionais de humanos a animais não humanos, esta foi a primeira vez que animais foram nomeados como autores de um processo na justiça americana. O argumento foi que as cinco orcas Tilikum, Katina, Kasatka, Ulises e Corky estavam em condições de escravidão, aprisionadas em tanques e forçadas a uma rotina de treinamento e apresentações diárias nos dois Parques aquáticos. Para o advogado Jeffrey Kerr, representante das baleias na ação judicial, o fato delas serem submetidas à coerção, degradação e submissão é característica do regime de escravidão, independente da espécie escravizada, da mesma forma que é independente da raça, gênero ou etnia do escravo.

Em conferência realizada também em 2012, na Universidade Federal de Pernambuco, Wise (2012) afirmou que esse tipo de ação deve se tornar cada vez mais comum, mesmo que a partir de espécies determinadas, principalmente, aquelas consideradas, por ele, as melhores demandantes: orcas, golfinhos, primatas, lobos, cujas pesquisas apontam para capacidades cognitivas significativas, uma cognição complexa e semelhante à humana, no intuito de produzir reações de empatia por parte dos juízes.

Uma conferência realizada em Milão, em novembro de 2011, questionava em seu título "se é possível nos opormos aos direitos dos animais sem nos opormos também aos direitos humanos?", propondo a discussão sobre a relação existente entre a defesa dos direitos dos animais e a defesa dos direitos humanos. Tom Regan, palestrante convidado dessa conferência, defendeu que, com base nos próprios fundamentos do movimento de defesa dos direitos dos animais, baseado nas comparações estabelecidas entre o racismo, o sexismo e o especismo, deveria haver um posicionamento ideológico relativo às lutas desses grupos expostos também a relações de desigualdade e subtração de direitos. Nesse sentido, defende que

> o engajamento do movimento deve ser: interromper a repressão em todos os lugares; quer ela ocorra contra as mulheres, os Negros, os Índios ou os Chicanos – e são com essas pessoas que você partilha um sentimento de injustiça, de revolta. Eles são nossos aliados potenciais. (REGAN, 2011).

A noção de justiça a que se refere o movimento de defesa dos animais tem na igualdade seu princípio fundamental. Frequentemente, esse movimento associa o desrespeito e violência impetrada contra os animais não humanos e a violência que vitima seres humanos.



Assim como no Banner com a conhecida frase da atriz e ativista pelos direitos dos animais, Brigite Bardot, as imagens abaixo de protestos recentes realizados em diversas capitais do país, defende a ideia de que há, por parte dos animais, uma requisição de justiça que deveria ser garantida pelos seres humanos:





A relação entre a justiça praticada para com humanos e não humanos faz parte da argumentação usada no incentivo da adoção do vegetarianismo como dieta alimentar. O ideal da prática da não violência estendida a todos os seres prevê uma postura ética, por parte do animal humano, de preservação e respeito à vida, independentemente da espécie. Cabe a ele, ao humano, o dever de ser cuidador do planeta e de todos que habitam nele. Uma das campanhas da SVB aborda justamente a incapacidade dos animais em pedir ajuda ou requerer seus direitos e do consequente dever moral dos humanos em "tomar partido" em favor de seus interesses. Cita, para isso, algumas ações promovidas pela organização e seus resultados efetivos:

> Os animais não sabem pedir socorro. E você, sabe como pode ajudá-los?
>
> 1. Em 2007 a pressão da União Vegetariana da Inglaterra e de seus 100 mil membros conseguiu que uma poderosa indústria de alimentos – a Masterfoods – voltasse atrás na decisão de incluir ingredientes animais na fabricação de chocolates. Em 2002, influentes organizações vegetarianas dos EUA entram na justiça e receberam uma indenização milionária do Mc Donalds, ao denunciarem que as batatas fritas "boas para vegetarianos" eram condimentadas com extratos de carne.
> 2. Em 2005, a ainda incipiente Sociedade Vegetariana Brasileira (SVB) ajudou a tirar do ar uma agressiva propaganda da Mastercard, que ofendia o público vegetariano.
> 3. Nada disso teria sido possível sem a união organizada de pessoas que se sensibilizam pela causa animal e que se interessam pela saúde do planeta e de seus habitantes.
>
> Com a sua ajuda, é possível fazer muito mais! Tome partido: conheça a SVB, associe-se, participe e apoie eventos que lutam pela causa vegetariana.
>
> "Tome partido. A neutralidade ajuda o opressor, nunca a vítima.
> O silêncio encoraja o algoz, nunca o oprimido".
> (Elie Wiesel, escritor romeno, Premio Nobel da Paz em 1986)

Ainda que o movimento se caracterize pela busca por igualdade em termos de direitos básicos, como o direito à vida, na prática, isso se dá através da responsabilização dos humanos para com as demais espécies, uma forma de tutela em relação à defesa de seus interesses.

> Nós somos apenas uma espécie neste planeta maravilhoso, mas somos aquela que tem o conhecimento que poderia protegê-lo contra desastres – incluindo aqueles pelos quais nós, humanos, seríamos responsáveis...temos efetivamente uma versão imperfeita do poder, análogo ao divino, de providência e boa vontade, sendo, portanto, responsáveis pela segurança de todas as espécies. (DENNETT, 2009).

Mesmo com o posicionamento pela inclusão na esfera do direito moral e legal dos animais não humanos, tendo vista uma relação igualitária em termos da proteção de seus interesses, entende-se que o mecanismo pelo qual essa proteção pode ser efetivada passa pela noção de superioridade da espécie humana, ao menos em termos de sua capacidade de representação dentro de um sistema social e jurídico, bem como de sua capacidade relativa à aplicação desses princípios, garantindo a satisfação das necessidades e dos interesses dos animais não humanos.

A Constituição Brasileira de 1988 coloca sob a tutela do Estado todas as espécies nativas, a fauna silvestre, os animais em rota migratória, que estão temporariamente em território brasileiro para fins de reprodução, os exóticos, os domésticos e domesticados. Da seguinte forma:

> O Artigo 225, parágrafo 1º, VII - Incumbe ao Poder Público proteger a fauna e a flora, vedadas na forma de lei as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, que provoquem a extinção de espécie ou submetam os animais à crueldade.
>
> A Lei N° 5.197 de 03 de janeiro de 1967, que versa sobre a proteção à fauna estabelece:
>
> Art.1º - Os animais de quaisquer espécies em qualquer fase do seu desenvolvimento e que vivem naturalmente fora do cativeiro, constituindo a fauna silvestre, bem como seus ninhos, abrigos e criadouros naturais são propriedades do Estado, sendo proibida a sua utilização, perseguição, destruição, caça ou apanha.
>
> O artigo 1º caracterizou a fauna como sendo os animais que vivem naturalmente fora do cativeiro. Assim, a indicação legal para diferenciar a fauna selvagem da doméstica é a vida em liberdade ou fora de cativeiro.
>
> Decreto Nº. 24.645/34.
> Artigo 1º - Todos os animais existentes no país são tutelados pelo Estado.
> Artigo 2º - parágrafo 3º - "Os animais serão assistidos em juízo pelos representantes do Ministério Público, seus substitutos legais e pelos membros das Sociedades Protetoras dos Animais.
> Artigo. 16. As autoridades federais, estaduais e municipais prestarão aos membros das Sociedades Protetoras dos Animais, a cooperação necessária para se fazer cumprir a lei (Revista Âmbito Jurídico: Da Tutela Legal dos Animais).

A postura do movimento de defesa dos animais os posiciona para além do âmbito protetivo do Estado, principalmente, quando requer uma mudança paradigmática da sua consideração como *coisa*, ou objeto de propriedade, para o de *sujeito* de direitos. Propostas como as de Fracione, Singer e Regan, por mais que expressem diferenças significativas, pautam-se pela aplicação do princípio de igualdade, desafiando a barreira entre as espécies. A maior parte dessas argumentações está fundada em critérios como a capacidade desses animais de sentirem dor, medo, alegria, etc., designada de sensciência, ou em níveis de consciência ou autoconsciência considerados significativos, ou, ainda, pelo fato de partilharem de uma mesma condição animal que os seres humanos, assim também de algumas características que nos aproximam, como ocorre em relação aos mamíferos ou primatas. E, no caso de Regan, de um valor inerente à vida de qualquer ser. Mas todas essas propostas também precisam reconhecer a peculiaridade, ou melhor, limitação, comparativamente aos humanos, dos demais seres quanto à capacidade de expressar sentimentos ou de comunicar níveis de consciência e interesses individuais.

Podemos entender que essas propostas se aproximam de uma abordagem pós-humanista a partir de uma ética que ultrapassa as fronteiras específicas. Contudo, observa-se os limites desse esforço no recurso à associação com características humanas utilizadas na legitimação desse modelo, bem como nas ideias de responsabilidade e tutela dos humanos em relação aos animais não humanos. A categoria *humano* continua sendo o esteio das formulações acionadas na defesa dos direitos dos animais.

Outra questão importante é o fato de que a consideração dos interesses individuais se mostra ineficaz quando existe um conflito inerente entre os interesses de animais não humanos e humanos. Nesse caso, a qualidade desses interesses torna-se irrelevante, e o que orienta o tipo de consideração que será dispensado a um e a outro é a qualidade dos sujeitos envolvidos. Nem mesmo a soma de todos os dispositivos legais contra a crueldade praticada contra animais em vigor pode atuar eficazmente no combate ao sofrimento infligido a esses seres, justamente, porque tomam os interesses e necessidades dos humanos como o ponto de partida para a avaliação do sofrimento das demais espécies. Ou seja, a noção que rege todos esses dispositivos legais é a de coibir o que se considera sofrimento desnecessário. Mas esse grau de necessidade é medido de acordo com interesses de apenas uma espécie, a humana. E como mostra a análise de Francione, o limite para encontrar essa necessidade é extremamente baixo. Além disso, Francione observa que “os tribunais não abordam a questão de saber se é necessário o uso de

animais, eles tratam apenas da necessidade de atos particulares em relação ao presumível direito dos seres humanos usarem os animais" (BRYANT, 2006: 249). É o que ocorre em relação ao consumo de carne, já que o que está em questão nunca é a necessidade presumida desse consumo, mas a necessidade ou não de determinadas práticas ligadas à produção de carne e de outros produtos de origem animal, como prevê as medidas regulatórias bem-estaristas.

Quanto à relação entre o comportamento violento direcionado aos animais e aos humanos, alguns dados de pesquisa apontam um aumento significativo da criminalidade em lugares em que se instalam abatedouros de animais. Em 1906, na publicação de *The Jungle*, essa hipótese é levantada por Upton Sinclair, que apontou um aumento significativo dos estupros e agressões, relacionando o aumento desses crimes à presença dos trabalhadores nesses locais (abatedouros), que os tornariam insensíveis à violência. Em pesquisa recente, a criminologista Amy Fitzgerald, da Universidade de Windsor, Canadá, verificou, com base em dados estatísticos, a relação entre a instalação de matadouros e o aumento da prática de crimes violentos nas cidades. Ela afirma ter montado um gráfico que mostra que quando o número de trabalhadores num matadouro de uma comunidade aumenta, a taxa de criminalidade também aumenta. O que se afirma, nesses e em outros estudos, é que a brutalização a que são expostos esses trabalhadores transforma a violência em um recurso aceitável e mesmo naturalizado no cotidiano dos indivíduos. Baseado nesse critério, é comum, no meio vegetariano/*vegan*, a afirmação de que pessoas que trabalhem ou tenham trabalhado nesses lugares e que estejam envolvidas diretamente com a morte desses animais não podem fazer parte de um júri por, supostamente, apresentarem níveis elevados de tolerância para com a violência praticada pelos criminosos aos quais irão emitirum julgamento.

Uma das histórias contadas no livro *Gosto superior - guia prático da alimentação vegetariana* afirma que:

> O filósofo francês Jean Jacques Rousseau observou que os animais carnívoros são mais cruéis do que os herbívoros. Ele concluiu, portanto, que uma dieta vegetariana produziria uma pessoa mais compassiva. Chegou mesmo a aconselhar que não se permitisse que os açougueiros testemunhassem num tribunal ou sentassem no júri.[4]

O historiador Keith Thomas, em sua história da relação entre o homem e o mundo natural, descreve a ideia corrente no século XVIII a respeito do caráter suspeito do açougueiro e a associação feita entre o ato de matar "friamente" os animais e a propensão à naturalização da violência:

[4] Retirado de www.sociedadevegana.org

> Os açougueiros, logicamente, despertavam suspeita, não apenas pelo ruído, cheiro, sangue e poluição envolvidos em suas atividades, mas também devido a uma aversão generalizada ao próprio ao generalizada ao próprio ato de matar.
> Os açougueiros tornaram-se objeto de preconceitos não muito diferentes dos relacionados ao carrasco público. Seu negócio era "odioso", considerava William Vaughan em 1608. Eles manuseavam carne crua que, dizia-se, todas as outras pessoas consideravam demasiado repugnante tocar. Num dicionário poético de 1657, eram descritos como "sebosos, sangrentos, assassinos, inclementes, impiedosos, cruéis, rudes, sinistros, ríspidos, duros, [...] intratáveis"; e os epítetos repetiam-se constantemente. Os açougueiros levavam "uma vida sebosa matando animais", dizia um pregador do último período Stuart.
>
> "O ofício de um açougueiro", concordava Adam Smith, "é função brutal e odiosa". Nos tempos vitorianos, a classe dos matadores de animais era frequentemente mencionada pelos investigadores sociais como, de todas, a mais desmoralizada. Não surpreende que se acreditasse amplamente, no início do período moderno, que os açougueiros não devessem servir no júri de casos capitais, devido às suas inclinações cruéis. Aparentemente não havia nenhum fundamento legal para tal noção, mas ela foi sustentada durante os séculos XVII e XVIII por inúmeros comentadores que deviam ter melhor conhecimento. (THOMAS, 1996: 45).

Singer (1993) discorda dessa insistência em atribuir à propensão a violência de qualquer ordem, inclusive para com humanos, àqueles que praticam algum tipo de violência contra animais. Para ele, isso constitui um argumento especista, por associar a consideração moral dispensada a estes seres com uma suposta ameaça que tais atos representam para nossa própria espécie, desqualificando a violência em si contida no ato de matar animais. Em suas palavras:

> Em geral, evitei argumentar que devemos ser compassivos para com os animais porque a crueldade que demonstramos para com eles conduz à crueldade para com os seres humanos. Talvez seja verdade que a compaixão revelada em relação aos seres humanos e aos animais esteja frequentemente relacionada; mas, seja isto verdadeiro ou não, dizer - como S. Tomás de Aquino e Kant fizeram - que esta é a verdadeira razão para sermos compassivos para com os animais constitui uma posição completamente especista.
> Temos de considerar os interesses dos animais porque eles têm interesses e é injustificável excluí-los da esfera de preocupação moral; fazer esta consideração depender das consequências benéficas que tal possa ter para os seres humanos é aceitar a implicação de que os interesses dos animais não merecem consideração por si mesmos (SINGER, 1993: 180).

Para o grupo que se posiciona a favor dos direitos dos animais a partir de uma perspectiva abolicionista, como é o caso de Singer, Regan e Fracione, a menção à consideração desses direitos pela via dos interesses humanos constitui uma contradição em relação à proposta de mudança paradigmática. Esses autores se opõem à Escola do Bem-estarismo, cujo foco de atuação gira em torno da regulamentação do tratamento dispensado aos animais, aceitando, por seu turno, o uso humano dos animais na medida em que eles sejam tratados humanitariamente, isto é, que se evite o sofrimento desnecessário (NACONECY, 2006). Há ainda, de acordo com

Fracione, uma terceira linha denominada por ele de *Novo bem-estarismo*, "que defende a regulamentação a curto-prazo enquanto não se atinge o fim último da libertação animal ou, pelo menos, uma redução significativa da exploração animal no futuro" (NACONECY, 2006: 4). De um modo ou de outro, para Fracione, essas tentativas de mudança gradual não se baseiam em uma completa extinção do uso de animais para fins humanos, o que pode ser ainda mais prejudicial à perspectiva abolicionista, já que tais medidas dão a falsa impressão de que existe um espaço de legitimidade para esse uso.

Lourenço (2011) comparou as medidas regulatórias protetivas do uso de animais, propostas pela corrente bem-estarista do movimento de defesa dos animais, ao tipo de atuação legislatória que, a partir do século XVIII, passou a regulamentar a instituição da escravidão humana. As medidas que procuravam restringir o abuso dos castigos corporais e o tratamento dispensado aos escravos tinham como finalidade primeira garantir o melhor aproveitamento da propriedade privada. De forma semelhante, segundo Lourenço, é o que propõe o movimento para o bem-estar dos animais (*welfare*) com relação aos limites no uso e no tratamento dos animais não-humanos.

Tanto na regulamentação relativa à escravidão humana, quanto na que se destina ao uso de amimais não humanos, não há avanços quanto ao reconhecimento do *status* moral e jurídico. Lourenço argumenta que no passado as propostas para evitar os abusos cometidos contra os escravos se mostraram ineficazes, pois o paradigma que sustentava aquela instituição, o da classificação deles enquanto "coisa", "propriedade" de alguém, ainda orientava as decisões judiciais, fazendo com que, pouquíssimas vezes, esses proprietários fossem condenados por quaisquer maus-tratos, e nem mesmo pelo assassinato de seus escravos, de acordo com a lógica de que um proprietário jamais quer destruir a sua propriedade de forma deliberada (LOURENÇO, 2011).

Para a corrente abolicionista, as medidas protetivas ou reformadoras que tentam diminuir o sofrimento dos animais usados pelos humanos são ineficazes por endossar o seu uso e, consequentemente, o paradigma que sustenta a classificação do animal enquanto propriedade humana. "Nosso objetivo é de parar as coisas, não reformá-las", diz Regan (2005). Nesse sentido, qualquer via de mudança que não passe por uma transformação completa da estrutura de relacionamento humano/animal é considerada inoperante e colaboradora à manutenção do *status quo*. "Não queremos jaulas maiores, queremos jaulas vazias" é a célebre frase de Regan que estampa camisetas e legendas em campanhas promovidas por diversos grupos vegetarianos*/vegans* em diferentes partes do mundo.

A posição contra qualquer proposta ou medida não baseada em uma abolição completa da condição de objeto dos animais não humanos tem polarizado o debate entre bem-estaristas e abolicionistas. Sendo a principal divergência entre esses dois grupos o fato de que, de um lado, nós temos uma postura de reconhecimento da necessidade de uso dos animais para fins humanos, como a pesquisa científica e a alimentação; de outro, uma proposta de total abolição do uso de animais para satisfação de necessidades humanas. A ideia, no primeiro caso, é lutar e promover ações no sentido evitar o sofrimento desnecessário dos animais usados pelos humanos; no segundo, extinguir qualquer forma de uso dos animais em benefício humano.

O próprio Peter Singer (1977; 1980; 1986; 1987; 1989; 1993), considerado um dos autores de maior influência sobre o movimento de defesa dos direitos dos animais, e tido como literatura quase obrigatória entre vegetarianos e *vegans*, é considerado, por alguns defensores dos direitos dos animais, como um bem-estarista. Isto porque, apesar de sua posição em favor da igual consideração de interesses de humanos e não humanos, sua lógica utilitarista do valor da vida humana e não humana, pode, por exemplo, considerar legítimo o uso de animais em experimentos científicos, desde que os benefícios sejam, quantitativamente, maiores do que os prejuízos causados. Nesse caso, seu princípio de igual consideração de interesses apenas dispõe humanos e não humanos à mesma lógica em situações específicas. Por exemplo, na ocasião de um documentário da rede BBC, em 2006, o autor de *Libertação Animal* afirma que considera justificável o uso de 100 primatas como cobaias em pesquisas sobre o mal de Parkinson, considerando que esta beneficiou 40.000 humanos. Sua ética utilitarista não parece se opor ao uso em si dos animais, mas as consequências desse uso numa relação de custo-benefício. Da mesma maneira, para Singer, pode ser moralmente justificável usar seres humanos com graves deficiências mentais em benefício dos interesses de outros humanos de maior "utilidade". Seguindo sua perspectiva, seria justificável, por exemplo, provocar a morte de bebês com alguma deficiência ou doença tendo em vista a relação custo-benefício para os pais ou para outros filhos. No seu livro *Ética Prática*, Singer oferece como exemplo o caso de crianças que nascem com hemofilia:

> Quando a morte de uma criança deficiente leva ao nascimento de outra criança com melhores perspectivas de uma vida feliz, a quantidade total de felicidade será maior se provocarmos a morte do bebé deficiente. A perda de uma vida feliz da primeira criança será superada pelo ganho de uma vida mais feliz da segunda.Logo, se matar a criança hemofílica não tiver efeitos adversos nos outros, de acordo com a perspectiva total seria um bem fazê-lo (SINGER, 1993:125).

Contudo, a controvérsia utilitarista em torno da utilização de animais em testes e experimentos científicos se revela também nas decisões cotidianas de adeptos do veganismo, quando, por exemplo, se veem diante da necessidade do uso de medicamentos, majoritariamente, produzidos a partir de experimentação em animais. Observa-se um impasse constante na fala de vegetarianos/*vegans* em relação a uma posição ideológica contrária aos testes e experimentos científicos em animais e a necessidade pessoal de utilização de medicamentos produzidos com base nessas práticas.

De modo geral, o uso desses animais em laboratórios de pesquisas sobre as mais variadas moléstias e em testes para a produção de medicamentos é injustificável do ponto de vista de uma ética animalista. Contudo, reconhece-se uma diferença significativa e uma escala de valores no que se refere a esse tipo de uso científico dos animais, baseado em necessidades de sobrevivência e saúde de seres humanos, e aqueles que, mesmo baseando-se em princípios e métodos científicos, são usados para testar produtos comercializados para suprir necessidades de segunda ordem, ou os conhecidos desejos supérfluos, como é o caso dos cosméticos, do cigarro, produtos de higiene, entre outros.

Medidas alternativas, propostas pelos grupos de defesa animal para os experimentos realizados na pesquisa voltada para o tratamento de doenças, baseiam-se no fato de que as correspondências entre diferentes organismos, de animais como macacos, cães, ratos, etc., e seres humanos não está comprovada e que, no final, esses testes precisam passar pelo crivo da análise clínica em seres humanos. Argumenta-se que os avanços alcançados através do uso de animais em laboratórios podem, na verdade, representar um atraso em relação ao real teste que precisa ser feito para que se comprove ou não a eficiência de qualquer terapia medicamentosa. O exemplo da talidomina é, emblematicamente, usado por esses grupos para ilustrar a inadequação de respostas produzidas por organismos diferentes do humano na comprovação da eficácia e riscos de substâncias medicamentosas. Conhecido mundialmente como um dos maiores desastres da indústria farmacêutica, o uso dessa substância como sedativo e antiemético para mulheres grávidas ocorreu pela primeira vez na Alemanha, na década de 1950, e circulou por 46 países, inclusive no Brasil. Os testes realizados em roedores que metabolizavam a substância de forma diferente da dos humanos, não indicaram problemas no uso durante a gestação. Mais tarde foi comprovada a associação do uso desse medicamento, durante os três primeiros meses de gestação, a malformações congênitas em pelo menos 10 mil bebês. Entre os problemas causados pela substância estão: defeitos estruturais, ausência das extremidades superiores, como os ossos rádio, ulna e úmero, com maior frequência e, às vezes, malformações

nas extremidades inferiores e ausência completa de braços e/ou pernas, ausência ou má formação dos dedos das mãos e pés. Também surdez, cegueira, abertura do palato, paralisia facial, anomalia crânio facial, ausência de orelha, ouvido pequeno, malformações nos órgãos internos, defeitos no coração, anomalia urogenital e intestinal e ausência de um dos pulmões. Há ainda um número expressivo de crianças natimortas ou que morreram pouco tempo após o nascimento (OLIVEIRA *et al*., 1999).

Se por um lado, o uso de animais em experimentos científicos é moralmente condenável por parte dos defensores dos animais, por outro, esses mesmos grupos lançam mão de argumentos utilitaristas para demonstrar a ineficácia ou os riscos que tal prática representaria aos seres humanos, principais beneficiários. Ainda que sob uma ótica distinta, ou utilizando-se de um reportório comum, e, dessa forma, inteligível aos sujeitos não comprometidos com a moral *vegan*, mesmo o ativismo mais radical direcionado a defesa dos interesses dos animais mostra-se credor, pelo menos do ponto de vista retórico, da lógica utilitarista sobre a qual dispara sua crítica.

Segundo Araujo (2008), o utilitarismo clássico de Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873) têm influencia direta no pensamento de Singer, que segue o princípio ético de busca pela obtenção de um grau máximo de felicidade, entendida como busca do prazer e fuga da dor. Princípio este que inspirou a formulação de leis e de políticas capazes de produzir um estado de bem-estar social em diferentes momentos. Araújo (2008) lembra que, para além das discussões de cunho abstrato, os utilitaristas estavam preocupados com problemas práticos, tais como:

> reforma institucional, reforma das penitenciárias, sufrágio da mulher, livre mercado,educação pública e gratuita, liberdade de imprensa, medicina preventiva e higienização,controle de natalidade, entre outros - buscaram solucionar dificuldades sociais atravésdo reconhecimento da união da utilidade e do prazer com o bem moral. (ARAUJO, 2008:14).

O exercício dessa ética utilitarista, por seu turno, só poderia ser efetuado através do uso da razão, o que revela a forte influência iluminista desse conjunto de ideias. Bentham, com base em pressupostos instrumentais, fazia oposição clara às ideias de Rousseau sobre direitos inalienáveis e afirmava que os indivíduos têm direitos na proporção em que suas ações contribuem para o bem da sociedade.

A Ética Prática, portanto, procura normatizar e prescrever as ações, não com base em valores absolutos do bem e do mal, ou em concepções estanques de certo e errado, mas pretende levar as pessoas a avaliarem os custos-benefícios de suas ações. Sendo assim, é necessário o

exercício da reflexão e do exame crítico para a tomada de decisões a respeito das consequências das ações, tanto na esfera individual quanto coletiva. A proposta de Singer é realizar "um juízo ético que possa transpor os interesses individuais e do grupo do qual se faz parte" (2002: 60). Dessa forma, ao realizar uma ação deve-se levar em conta os interesses de todos os seres envolvidos e atribuir a cada interesse peso igual. Para ele, "(...) um interesse é um interesse, seja lá de quem for esse interesse." (SINGER, 2002: 30). Mas a satisfação desses interesses, no entanto, deve ser avaliada em cada situação. Para explicar isso ele cita:

> Imaginemos que, depois de um terremoto, encontro duas vítimas, uma delas com uma perna esmagada, agonizante, e a outra com um pouco de dor provocada por um ferimento na coxa. Tenho apenas duas doses de morfina. O tratamento igual sugeriria que eu desse uma a cada pessoa ferida, mas uma dose não seria suficiente para aliviar a dor da pessoa com a perna esmagada. Ela ainda sentiria muito mais dores do que a outra vítima e, mesmo depois de ter-lhe aplicado a primeira dose, a segunda traria um alívio muito maior do que se eu aplicasse na pessoa com uma dor insignificante. Nessa situação, portanto, a igual consideração de interesses leva àquilo que alguns poderiam ver como um resultado não-igualitário: duas doses de morfina para uma pessoa e nenhuma para a outra. (SINGER, 2002:33).

O princípio da igualdade em relação aos interesses de cada envolvido, para que seja de fato equitativo, deve levar em consideração as diferenças e especificidades a fim de aperfeiçoar as respostas às necessidades e interesses de todos. O que norteia esse julgamento igualitário em relação à importância de interesses de membros de espécies diferentes, mesmo quando há um choque entre os interesses das espécies envolvidas, é "a capacidade de sofrer e de desfrutar as coisas" (SINGER, 2002: 67).

> A sensibilidade associada à consciência, portanto, a senciência é o elemento que determina quais indivíduos devem pertencer a comunidade moral, não na condição de agentes, mas na de pacientes morais. (ARAÚJO, 2008: 66).

No contexto da pesquisa de campo realizada entre vegetarianos e veganos, a condição de senciência partilhada entre animais não humanos e humanos reverbera o argumento das teorias sobre direitos dos animais. Ainda que se reconheça uma diferença qualitativa entre as espécies, a semelhança relativa à capacidade de sofrer emerge como fator preponderante e suficiente a favor de um estilo de vida vegano. Isso ocorre, inclusive, no contexto frequente de confronto por parte de pessoas não adeptas ao vegetarianismo que questionam a diferença entre a morte de animais e a "morte" de vegetais, considerados seres vivos, para a alimentação. Como revela a fala de uma das entrevistadas:

> A gente sabe que os animais têm sistema nervoso central, é ser senciente, sofre, sente dor, sente alegria, tristeza, saudade e não têm um sistema nervoso tão complexo quanto o nosso, mas esse fato não significa que seja pior, é apenas diferente do nosso. Não tem nada que prove a sensciência das plantas, não tem terminações nervosas, não tem sistema nervoso. Portanto, até aonde se sabe, pode ser que amanhã se descubra. Até aonde se sabe são incapazes de processar emoções. (N. M., 32 anos, ativista vegana).

Esse tipo de questionamento e crítica direcionados aos vegetarianos é relatado como frequente e generalizado, existindo até um termo específico para identificar as pessoas que tecem essas críticas - *alfacistas*. O termo é uma referência às páginas de redes sociais, como Orkut e Facebook, de comunidades *Alfacistas,* que se dedicavam à crítica ao vegetarianismo/veganismo, procurando, de forma irônica, defender o direito dos alfaces. O questionamento se direcionava ao tratamento desigual dado as diferentes categorias de seres vivos: os animais não humanos e os vegetais, em relação ao direito a vida e a capacidade de sofrimento. Essa acusação contra vegetarianos que "matam" outros seres vivos, os vegetais, toma como critério a definição de vida como organismo biológico; enquanto que o critério de senciência, amplamente utilizado em defesa da vida de animais, relaciona-se a uma sensciência cognitiva, ou seja, um sentir que vem de um processo de conhecer, como dito anteriormente. Como afirmou um dos participantes durante discussão aberta em um grupo de vegetarianos/veganos, em uma rede social, "as plantas sentem, da maneira delas, mas sentem, mas o processo de conhecer, raciocinar, memorizar e ser feliz, acredito, fica a mercê dos animais, eles, sem distinção, eu me privo por ser desnecessário a matança" (página do *facebook* Vegetarianos pensam melhor).

O tópico que traz essa discussão no grupo é o questionamento quanto à possibilidade de senciência dos vegetais. Os argumentos seguem na linha de uma impossibilidade de senciência ante a ausência de sinais que comprovem processos defensivos desses seres relativos às ameaças a sua integralidade física, como revela a resposta de outra participante:

> Quando colho frutas ou corto folhas não vejo a planta responder de forma negativa, pelo contrário. Acho que cada ser tem o seu papel, assim como alguns animais tb têm sim entre os seus papéis ser comida de outros animais carnívoros, por ex. Faz parte da natureza. Que bom que a natureza nos fez de um jeito que evoluímos e hoje podemos plantar (e trocar, trocar, importar) os vegetais que precisamos pra nos nutrir adequadamente, sem que precisemos criar e matar animais.

Os argumentos a favor da senciência vegetal baseiam-se nas reações fisiológicas de plantas em situações de risco, como, por exemplo, a liberação de alguma substância tóxica para se defender do ataque de um inseto predador, ou mesmo sinais de comunicação entre plantas

com a liberação de substâncias que alertam as outras espécies de um perigo de contaminação. Em texto publicado por um dos entrevistados da pesquisa em seu *blog*, essas reações são consideradas respostas e "mecanismos de autodefesa que fazem parte da seleção natural", e não traço de um tipo de consciência ou evitação de riscos próprios a seres que "constituem um fim em si mesmo e dotados de interesse de continuar vivendo" (R, 22 anos). E, acima de qualquer outro argumento, o fato das plantas e vegetais não possuírem um sistema nervoso, ou seja, de serem "desprovidos de órgãos nervosos e sensoriais", ou, na definição usada pelo autor do texto, citando o The skeptics dictionary: "plantas não têm cérebro, nem nada semelhante a um cérebro".

Singer considera a ausência de sinais expressivos que indiquem dor e sofrimento nas plantas, tanto quanto o fato de não possuírem um sistema nervoso organizado, indícios suficientes da inaplicabilidade do conceito de senciência a esses seres. Em suas palavras:

> É significativo que nenhum dos fundamentos em que nos baseamos para acreditar que os animais sentem dor se apliquem às plantas. Não podemos observar qualquer comportamento que sugira dor -- as afirmações sensacionalistas em contrário :, não foram comprovadas -- e é certo que asplantas não possuem um sistema nervoso organizado como nós (SINGER, 1993: 51).

De fato, a centralidade da dimensão mental para definição de pessoa, instaurou, historicamente, uma ruptura deste órgão e o corpo: o primeiro enquanto sede da identidade e elemento central na concepção de pessoa moderna, e o segundo, relegado à porção material da existência. Contemporaneamente, vivemos uma exacerbação dessa função atribuída ao cérebro, um "cerebralismo", na definição de Azize (2011), ou seja, "uma concepção fisicalista de pessoa que relaciona cérebro e indivíduo" (AZIZE, 2011:563). Claro que não estamos aqui tratando da extensão da concepção de pessoa às plantas, mas torna-se crucial entender a importância do cérebro e das funções cerebrais, entre elas, a consciência e a sensibilidade, ou a capacidade de sentir, que, por conseguinte, desaloja todo o reino vegetal da comunidade moral, mesmo que este se enquadre na classificação de seres vivos.

Tal critério é basilar, inclusive, em questões relativas à manutenção da vida de seres humanos em condições que escapam à definição "cerebralista" de pessoa, como é o caso dos fetos anencefálos, ou da definição de morte a partir da perda das funções cerebrais.

Recentemente, a polêmica envolvendo o projeto de lei que descriminaliza o aborto de anencefálos, no Brasil, trouxe à tona o debate a respeito do alcance e dos limites de uma definição pautada pela ênfase médica e moral nas funções cerebrais. O julgamento histórico do

Supremo Tribunal Federal decidiu pela descriminalização do aborto em caso de anencefalia. O Relator do processo, Ministro Marco Aurélio Mello, afirmou que:

> O feto anencéfalo é biologicamente vivo, por ser formado por células vivas, e juridicamente morto, não gozando de proteção estatal. [...] O anencéfalo jamais se tornará uma pessoa. Em síntese, não se cuida de vida em potencial, mas de morte segura. Anencefalia é incompatível com a vida.

Já a Lei de Biossegurança nº 11.105, de março de 2005, regulamentou o uso de células-tronco para fins de pesquisa e terapia, permitindo a utilização de células obtidas através de embriões provenientes de fertilização *in vitro*, a partir de condições específicas (que estejam congelados há mais de três anos, com autorização expressa dos pais, e que sejam considerados inviáveis). Apesar de estabelecer um marco no que se refere à legislação brasileira a respeito da pesquisa com células-tronco, a incipiência de suas definições cria espaços divergentes de interpretações, entre as quais, aquele que se refere ao estatuto jurídico do embrião humano. Este não é considerado um sujeito de direito, ainda não está apto a preencher a categoria pessoa, é considerado a partir de seu potencial para se tornar uma pessoa – "um ser *in spem*, em potencial, com direitos também em estado potencial; é expectativa de ser humano, possuindo expectativa de direitos" (NOGUEIRA FILHO, 2009: 230). Apesar da incipiência da legislação em vigor a respeito do estatuto moral e jurídico do embrião humano, particularmente, no que se refere a essa entidade específica - o *embrião extracorporal* (SALÉM, 2009), o debate atual, por diferentes critérios, estabelece marcos para determinar em que momento se inicia a vida, mais precisamente, quando a vida se torna humana, passando a ter significação moral (NUNES, 1998 *apud* NOGUEIRA FILHO, 2009), e, portanto, sendo depositária do respeito à dignidade da pessoa humana. Quando desse momento de validação do seu estatuto, seja nas interpretações com base no momento da concepção e formação do zigoto; naquelas que consideram a formação do córtex cerebral para essa designação; ou das que se referem especificamente à capacidade de sofrer; ou ainda nas versões mais radicais que localizam seu estatuto moral apenas no nascimento do bebê, o direito à dignidade da pessoa humana está relacionado à consideração da natureza humana em si, mesmo que considerada a partir de estados diferenciados. "Sendo o ser humano o suporte material da pessoa, todo ser humano, pelo simples fato defazer parte da espécie biológica *homo sapiens* possui uma dignidade própria" (NOGUEIRA FILHO, 2009: 227).

No caso da definição de morte cerebral ou encefálica, temos um marco legal em 1968, quando esta suplantou o diagnóstico de morte por parada cardiorrespiratória em vigor até aquele momento. O comitê conhecido como The Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School

to Examine the Definition of Brain Death e, posteriormente, como Harvard Brain Death Committee, constituído por 10 representantes da área médica, um advogado e um teólogo, estabeleceu, desde então, não apenas os critérios para a diagnose da morte, mas, consequentemente, definiu também o que seria vida. Não mais de acordo com uma concepção biológica do termo, de organismo vivo, um composto de células vivas, mas a partir de uma noção de vida mensurada por níveis de consciência. Neste caso, para os humanos, isso é feito a partir de testes neurológicos específicos. O que, por exemplo, estabelece as condições necessárias ao uso de técnicas e artifícios de manutenção ou prolongamento da vida através de tecnologias específicas. As discussões em torno da eutanásia ou da ortotanásia estão fundamentadas entre posicionamentos opostos: de um lado, a perspectiva de uma autonomia dos sujeitos em relação a sua vida e morte; de outro, a ideia de valor intrínseco e inviolável da vida humana. E entre esses, condições específicas que determinam a irreversibilidade de uma condição considerada imprópria à manutenção da vida. O conceito de dignidade da pessoa humana tem sido aplicado e servido para justificar os dois casos.

Já em relação às demais espécies, a definição parece vir de um consenso *apriorístico.* No sentido de que essa definição orienta o julgamento sobre a vida que merece ser vivida, no caso dos animais, especialmente daqueles que servem ao consumo alimentar, é fornecido com base no seu não pertencimento à categoria de pessoa, localizada no cérebro: na consciência, inteligência, nas emoções e nos sentimentos.

Do mesmo modo, os critérios utilizados para justificar o reconhecimento dos direitos dos animais não humanos para o movimento de defesa dos animais são, predominantemente, cognitivos. Acima de tudo, é o fato desses seres, ao contrário das plantas, possuírem um cérebro, que sustenta a existência de uma consciência presumida, justificando sua introdução na comunidade moral. Assim temos que o direito está ligado à pessoa e esta, por sua vez, tem como condição primeira a posse de uma consciência possível apenas àqueles que possuem um cérebro.

> O cérebro é um órgão limite para a concepção ocidental moderna de pessoa, um "limite somático" (FERRET, 1993: 12) além do qual cessamos de ser nós mesmos, seja para definir a identidade pessoal em vida, seja para definir os limites entre vida e morte. O cérebro – não a cabeça, nem a "mente" ou a "alma", mas o órgão físico ele mesmo –, nesse contexto cultural, é muitas vezes sinônimo de indivíduo. (AZIZE, 2011: 564).

Não apenas a razão, mas o sentir só é possível para seres dotados de um sistema nervoso capaz de conduzir as sensações e um cérebro que processe essas informações, memorize e

forneça algum sentido. Dessa forma, a senciência, como critério que justifica a inclusão dos animais na comunidade moral, pode excluir humanos em estado embrionário, até o momento em que estes não tenham seus cérebros formados e, consequentemente, são desprovidos de capacidade neurológica de sentir dor ou prazer (SALÉM, 2009). Se a consciência é a condição de pessoa, e se apenas as pessoas têm direitos, como considerar aqueles que mesmo partilhando da mesma natureza humana não possuem traços indicativos de consciência? Como utilizar critérios para a concessão de direitos como a consciência e a senciência sem recorrer a uma concepção de pessoa humana?

Ganha expressão um tipo de ordenamento do mundo em que ou se é *coisa* ou *pessoa*, *objeto* ou *sujeito*. Resultando em uma lacuna referente à situação dos intermediários ou híbridos (LATOUR, 1991), que obriga a lidar, singularmente, com as ambiguidades, os fora de ordem - nem *pessoa*, nem *coisa*.

Esse dilema muitas vezes se expressa na tendência à antropomorfização dos animais, especialmente os de estimação. Fenômeno cada vez mais comum, que tem alimentado o crescimento da indústria *pet*. Roupas e acessórios diversos, *spas* para cães e gatos, produtos de beleza, celebração de festas de aniversário, casamento, ritos funerários, etc. A classificação de um cão ou gato como membro da família, designado, muitas vezes, por expressões como *filho* ou *filha*, e através de toda uma rede de parentesco que se estende a partir disso: de tios, tias, irmãos, avós, etc., tem sido uma das formas de nos relacionarmos com os animais, colocando o problema da ambiguidade em evidência.

Além disso, critérios como inteligência, senciência, linguagem e interesses usados tanto para negar o valor da vida aos seres não humanos, quanto para requerer esse valor com base em tais condições, mostram uma fragilidade inerente ao uso de indicadores constituídos dentro do universo humano e, particularmente, dentro de uma cultura específica, que, de diferentes formas ao longo da história, usou desses mesmos critérios, para distinguir e opor humanos e não humanos, natureza e cultura de forma quase irreversível.

> ...se diz que os animais não têm inteligência, sem a qual é impossível estabelecer uma simetria de interesses. Mas um macaco demonstra maior inteligência do que um bebê, e não por isso consideramos este último um inferior. E também, que os animais não têm autonomia fora do seu ciclo instintivo. Mas um doente grave ou um bebê tampouco a têm, e não por isso descuidamos deles. E também, que os direitos supõem reciprocidade, e os animais não a concedem. Mas tampouco as crianças costumam outorgá-la, nem podem concedê-la aqueles que experimentam uma "vida vegetativa", e o fato de que as futuras gerações não existam ainda não é critério para fazer da terra um pântano. Enfim, que ausente nos animais uma linguagem auto-reflexiva, não haveria laço possível com o humano. Mas tampouco os bebês podem se expressar de tal maneira ainda que disponham da faculdade para o fazer no futuro, e em outras

> épocas os surdos-mudos também careciam de linguagem. Não há provas científicas para "comprovar" a necessidade de acabar com a destruição dos animais. Trata-se, apenas, de um ideal orientador. (FERRER, 2005: 94).

Não se trata então de provar as suposições a respeito da necessidade de igualdade de direitos entre as espécies, mas de orientar-se a partir desse "ideal", quer ele encontre respaldo ou não em nossos sistemas de validação da verdade. É disso que trataremos a seguir: em que medida é a igualdade o princípio que norteia a proposta e as práticas alimentares vegetarianas.

4.2 A proposta

Diante da confusão de fronteiras manifestada por relações ambíguas entre animais e humanos, muitos defensores dos animais propõem mudanças na qualidade dessas relações que, necessariamente, não precisam mudar o *status* moral destes, e muito menos lhes outorgar garantias e direitos que se restringem aos seres humanos. Essa é a proposta dos assim chamados bem-estaristas. Cujo debate em torno de suas propostas tem contribuído para uma rixa dentro do movimento dos direitos dos animais.

Mesmo diante da controvérsia a respeito da classificação de Singer (1977;1993) em uma posição bem-estarista, e não abolicionista, o fato é que seus princípios teóricos e sua ética prática têm fomentado o discurso abolicionista, principalmente a partir do critério da senciência e de igual consideração de interesses. E, de fato, suas afirmações servem de base de sustentação, juntamente com as ideias de outros pensadores, como Regan, Fracione e etc., na luta pela inclusão dos animais na mesma esfera de consideração moral dos humanos. A respeito das propostas bem-estaristas, os *veganos* que fizeram parte da pesquisa, apesar de reconhecerem que tais medidas podem acarretar em algum tipo de benefício para o animal, não as consideram como parte da solução do problema da exploração animal. Muito pelo contrário, essas ações despertam um olhar de desconfiança por parte desses sujeitos em relação ao objetivo das melhorias das condições de vida do animal, muitas vezes orientadas por interesses humanos, como mostra a fala de uma entrevistada do grupo AtiVeg - Recife:

> ...pra mim isso é meio conversa pra boi dormir, assim... eu tava até vendo uma entrevista no globo rural, realmente tão mudando muita coisa, não é mais como era antes, porque antes era uma coisa realmente horrível. Só que, no final das contas, isso só ajuda pra ter uma carne mais saudável, porque do jeito que os animais eram tratados nem a carne era legal, do jeito que eles eram criados, e do jeito que eles eram mortos, acho que a carne devia levar um pouco disso. E agora, como eles são mais bem tratados, a carne chega melhor nos pratos, mas é só isso também, porque no final das contas os animais são mortos e são explorados da mesma forma. (C., 23 anos).

Se não constituem parte da solução, tais medidas podem ainda ajudar a retardar a mudança completa na relação que estabelecemos com o animal não humano na sociedade ocidental. É o que acreditam os mais críticos do movimento abolicionista. E, por essa razão, se acirram as disputas em torno da legitimidade desses dois grupos enquanto porta-vozes dos interesses dos animais.

> O nosso lema é dizermos: nós não os comemos [animais]. É uma posição muito exigente, evidentemente; mas é a posição abolicionista sobre o tema dos animais. Se nós não dissermos isso, pelos animais, então quem o dirá? É preciso que a voz dos direitos dos animais exista, que ela se exprima. É por isso que é necessário seguirmos esta orientação, ainda que ela seja excessiva. Mas ela não exclui ninguém (REGAN, 2005).

A necessidade de representação de seus interesses por parte dos humanos também se coloca como um imperativo diante do reconhecimento da posição de vulnerabilidade que esses ocupam:

> A minha postura com os animais sempre foi, desde quando eu era pequena, foi de perceber a vulnerabilidade deles (N. M, 32 anos, AtiVeg -Recife).

Nesse sentido, o papel do ativismo em defesa dos direitos dos animais seria, de fato, como afirmou uma das entrevistadas, o de "reivindicar os direitos que a humanidade sequestrou dos não humanos". O que pressupõe que um tipo de direito forjado socialmente sobrepujou um "direito natural", um equilíbrio de forças naturalmente dado - uma justiça natural. Presentes na teoria do direito, os princípios fundamentais desse direito natural são: "o bem deve ser feito", "não lesar a outrem", "dar a cada um o que é seu", "respeitar a personalidade do próximo", "as leis da natureza", etc. Um tipo de direito espontâneo de caráter universal, eterno e imutável, que emana da própria natureza humana. Rousseau, quando se refere a essa espécie de direito, configura-o a partir do "fato de conseguir satisfazer suas necessidades sem estabelecer conflitos com outros indivíduos, sem escravizar e não sentindo vontade de impor a sua força a outros para sobreviver e ser feliz" (DIDEROT, 2008). Contudo, sabemos que esses princípios foram pensados e validados em relação aos seres humanos e não aos animais.

Entre os participantes da pesquisa, e também no contexto mais geral dos adeptos do vegetarianismo/veganismo, a consideração moral relativa aos animais os insere em uma esfera de equivalência para com os humanos. Mesmo não sendo iguais, e apresentando níveis de complexidade cognitiva e emocional diferenciados, os animais devem ter os seus direitos básicos respeitados na relação com os humanos. Se, de um lado, a morte de um animal produzida pela ação predatória de outro animal é percebida como parte da natureza, e alinha

todas as espécies não humanas nessa aprovação, a morte de um animal pela ação humana, independentemente de seus fins, é injustificável, salvo em raras exceções, e concebida enquanto assassinato. Dessa forma, ao aderir a uma dieta vegetariana, a pessoa está, acima de tudo, evitando assumir um papel ativo na morte de outro ser, semelhante em termos do direito básico à vida:

> Um benefício [de ser vegetariano] é você não ser assassino. Eu não sou assassina; eu durmo com minha cabeça tranquila todo dia, porque eu não matei nenhum ser pra viver. A não ser as bactérias e os seres minúsculos, que também são seres, mas que não dá pra gente evitar. Eu ainda não cheguei no ponto de me preocupar tanto com eles também. Mas essa é a questão: de uma consciência tranquila, de não ser assassina (N.C, 32 anos, Grupo Recife-SVB).

Abaixo, imagens que circulam na internet postadas por diferentes grupos ativistas através de sites, blogs e redes sociais:

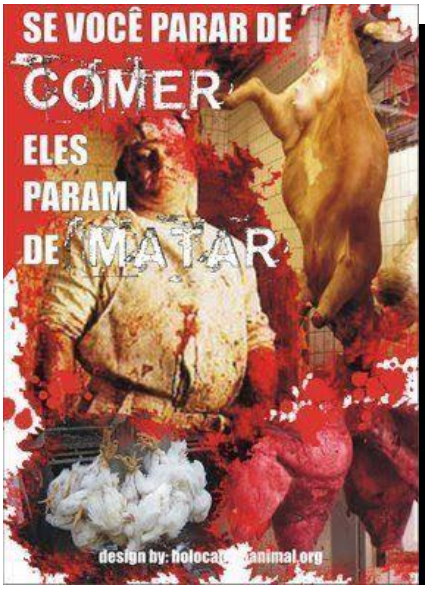




Essa sequência de imagens traz apelos diferenciados: a primeira lembra a cumplicidade das pessoas que consomem carne ao assassinato dos animais. Em seguida, uma figura que lembra o esforço mental e emocional necessário para se consumir esses produtos, desvinculando-os da violência empregada contra o animal. E, por fim, duas imagens que

associam o vegetarianismo à libertação dos animais do sofrimento e da morte. A ideia que norteia todas elas é a da responsabilidade individual dos consumidores que optam por uma alimentação "carnívora" no sofrimento e assassinato desses animais. Essa consideração, unânime entre os grupos de defesa dos direitos dos animais, tem sido a principal estratégia utilizada na promoção e defesa do estilo de vida vegetariano/vegano. No ponto de vista desses grupos, a neutralidade não é uma opção, ela não existe de fato, ou se está do lado da justiça e da prática da não violência para com animais não humanos; ou do lado de seus algozes, tornando-se cúmplice de seus sofrimentos.







A percepção da cumplicidade dos consumidores com os métodos de produção empregados pela indústria da carne só é amenizada, ou justificado, em parte, pela ignorância da maioria das pessoas a respeito da crueldade imposta aos animais, devido, principalmente, ao esforço da própria indústria em desvincular o produto final, ao qual o consumidor tem acesso, ao animal em si e aos meios empregados para que ele se tornasse tal produto. É o animal

embalado, fatiado, higienizado, purificado pelo processo industrial. Essa compreensão colabora com um tratamento mais condescendente por parte dos vegetarianos/veganos ativistas em relação aos consumidores de carne, classificados como onívoros, que procuram produzir um menor impacto negativo.

Para os grupos ativistas vegetarianos/veganos, essa noção aponta para necessidade de conscientização da população em geral a respeito de uma realidade – "uma verdade escondida", mascarada a partir de diferentes estratégias pelos responsáveis diretos pela matança e crueldade para com os animais, e que estão por trás desse processo. O que reforça a importância do ativismo como instrumento para a proliferação das informações que revelam essa realidade, produzindo uma transformação.

E o veganismo surge, então, como única alternativa para quem deseja romper com a cumplicidade relativa a todas as práticas de violência empregadas pela indústria, pela ciência, pela sociedade para com os animais. Uma opção resultante de um juízo moral que condena o uso de animais como propriedade humana. Trata-se de um posicionamento político posto em ação pela via das práticas cotidianas de consumo, de um consumo politizado. E essa politização do consumo é acionada e, ao mesmo tempo, aciona a perspectiva de um nivelamento ontológico entre as espécies humana e não humanas.

A perspectiva lançada por esse nivelamento, no entanto, não subtrai as diferenças existentes entre as espécies, mas, ao considerá-las, procura reinseri-las no mesmo plano de relevância e consideração moral.

4.3 Deslocamentos ontológicos: o lugar do *outro*

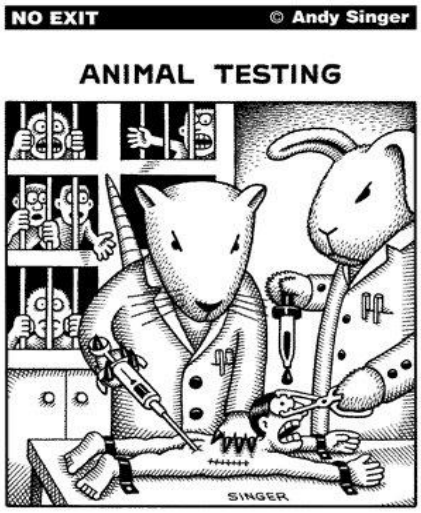
Em um primeiro nível de classificação simbólica, humanos e não humanos estão situados em blocos distintos, subsumindo na categoria animal uma enorme diversidade de espécies, basicamente por sua oposição em relação aos seres humanos. Em um nível secundário, temos uma classificação que, mesmo não singularizando as espécies, elege tipificações, como as de animais domésticos, de companhia, selvagens, em extinção, etc., o que envolve diferentes graus de consideração moral.

Para além do objeto da classificação, a consideração diferenciada em relação às diferentes espécies, incluindo, a humana, é a condição capital contra a qual o movimento de defesa animal luta para desestruturar através de diferentes estratégias, no sentido de conduzir à reflexão a partir do ponto de vista de outras espécies, operando deslocamentos retóricos entre os sujeitos e os objetos da reflexão.

Na retórica do ativismo vegetariano/vegano, um mecanismo importante usado para conduzir o público à reflexão sobre o tratamento ofertado aos animais é a inversão de papéis entre humanos e não humanos, utilizada, frequentemente, em alusão a ao nivelamento ideológico proposto por esses grupos. Abaixo algumas imagens de campanhas e ações que acionam esse mecanismo de inversão:













As performances e imagens de inversão pretendem mobilizar o público com o intuito de produzir uma reflexão acerca da relação de exploração e brutalidade estabelecida com os não humanos, partindo da contestação da diferença e do privilégio de uma espécie sobre a outra. A ideia é que o choque provocado pela imagem de um humano submetido ao mesmo tratamento dado aos animais leve a uma mudança de perspectiva em relação à arbitrariedade desse tratamento tradicionamente tomado como legítimo.

É, de fato, um convite a *sentir na pele* o que os animais experimentam à serviço dos interesses humanos. Para quem põe em prática, esse tipo de ação também funciona para sentir parte do que sentem os animais e busca-se defender o *sentir a causa*. Trata-se de um deslocamento para o lugar possibilitador do compartilhamento da dor e do sofrimento, entendendo que, para sentir a dor do outro, é necessário, antes, um processo de identificação, um *sentir na pele*. Significa, então, se colocar no lugar dos animais, seja por um esforço imagético de inversão dos papéis, tradicionalmente, atribuídos às espécies, seja por um deslocamento real vivido por aqueles que já operam essa troca em um nível moral.

Haraway (2011) faz uma reflexão acerca da possibilidade de uma moralidade multiespécies ao tomar como exemplo a relação do personagem de um romance com os porquinhos-da-índia, que faziam parte de um experimento científico no Zimbábue. Esses animais, expostos a uma rotina de trabalho, "eram mantidos em cestos apertados enquanto gaiolas de tela cheias de moscas picadoras eram colocadas sobre eles, que tinham tido a pele raspada e untada com veneno que podiam afetar os insetos ofensores com seus parasitas protozoários"(HARAWAY, 2011). O personagem que cuidava dos porquinhos na estação de pesquisa, um "velho vapastori", em certa ocasião coloca o próprio braço dentro da gaiola de moscas tsé-tsés, deixando que piquem sua pele e suguem seu sangue "para saber o que os porquinhos-da-índia estão sofrendo" (FARMER, 1996: 239 *apud* HARAWAY, 2011).

Perspectiva semelhante propôs uma ação realizada em Israel, em outubro de 2010, quando três ativistas *vegans* marcaram seu corpo com o número 269 com ferro aquecido em uma praça pública no centro de Tel-Aviv, após terem visitado uma fazenda/fábrica, em Israel, e visto um bezerro marcado dessa forma (a ferro e fogo) com o número. O site, criado pela organização 269life, exibe o vídeo que registrou a ação, no qual intercala essas imagens a de animais em condições de sofrimento na indústria alimentícia. Declara-se no video: "Fear is Fear, Blood is Bood, Suffering is Suferring". O texto incial informa:

> The manifesto of their organization 269life, states, "The branding of the calf's number, chosen by the industry to be '269,' is for us an act of solidarity and immortalization. We hope to be able to raise awareness and empathy towards those whose cries of terror and pain are only heard by steel bars and the blood stained walls of the slaughterhouses.

Inspiradas pelo grupo, pessoas de diferentes lugares do mundo aderiram ao movimento fazendo a marca com uma técnica chamada *branding*, que utiliza ferro em brasa para marcar o corpo. A ação Todos somos 269 está prevista para ocorrer em diversos países, no dia 21 de março, por ser esse o Dia Internacional da Luta pela Eliminação da Discriminação Racial, bem como pelo fato de:

> Neste mesmo dia, mas em 1933, o primeiro campo de concentração Nazi (O campo de Dachau, na Alemanha) estava terminado e abriria no dia seguinte. Neste mesmo dia, mas em 1960, em Sharpeiville, na África do Sul, começaram as primeiras marchas antiapartheid. Cerca de 20 mil manifestantes negros tomaram as ruas em sinal de protesto contra aquele sistema. A polícia abriu fogo contra eles, o que resultou em 180 feridos e 69 mortos.
> O dia 21 de Março é, assim, um importante e simbólico dia na luta contra a discriminação racial e a opressão.
> É tempo de ficar claro que atos horrendos de discriminação e inflicção de sofrimento não acontecem apenas contra humanos, mas sim, contra todos os outros animais.

> Animais que sentem dor tal como os humanos, e que, mesmo assim, são tratados como se assim não fosse e como se fossem desprovidos de sentimentos.
> Devemos, finalmente, assumir total responsabilidade pelo nosso comportamento e acabar com este horrível ciclo de violência e abuso de humanos e não-humanos.
> 269 é o número que simboliza o maior Holocausto da História da Terra. Junte-se a nós e venha demonstrar que é uma pessoa compassiva. Venha lutar pelo fim da passividade.
> Junte-se a nós!!

O texto acima é a convocação para a ação, que será realizada também no Brasil, e está sendo organizada por diversos grupos ativistas vegetarianos/vegans e de defesa dos direitos dos animais.

De forma semelhante, em Londres, uma jovem de 24 anos se voluntariou para participar dos procedimentos a que são submetidos diariamente os animais de laboratório. O objetivo da performance era chamar atenção para a dor e sofrimento causados por esses testes em animais. Abaixo a descrição da experiência a que foi submeitda Jacqueline Traide:

> Ela foi arrastada por uma corda pelo pescoço e colocada sentada em um banco. Era hora de Jacqueline Traide comer e, pelas suas feições, seu medo era real. Primeiro, sua boca foi aberta com dois grampos de metal, anexados a um elástico em torno de sua cabeça. Um homem, em um avental branco, a segurou pelo seu rabo de cavalo e a puxou até que sua cabeça fosse para trás. A jovem de 24 anos vivenciou um procedimento onde cosméticos são pingados em olhos de animais. Consumidores horrorizados param, olham e tiram fotos de Jaqueline, enquanto ela se senta em um banco, cheia de eletrodos. Quando o homem terminou de dar comida à Jaqueline, ela estava engasgando e tentando se soltar. Pelas próximas 10 horas, esta atraente artista de 24 anos levou injeções, teve sua pele esfoliada e melada com loções e cremes – e então teve um parte de seu cabelo raspado em frente à consumidores atônitos em uma das ruas mais movimentadas de Londres. Seus olhos lacrimejaram quando um produto irritante foi borrifado em intervalos de tempo, e seu braço começou a sangrar quando ela tentou resistir a uma injeção. Jacqueline, que parecia nervosa antes da apresentação, permaneceu calada durante toda a demonstração, mas pelas suas feições, seu sofrimento foi muito real. E, em algum lugar do mundo, talvez em um laboratório que esteja conduzindo testes para um novo rímel, um animal indefeso está sendo sujeito ao mesmo tratamento.A diferença é que Jacqueline – publicamente humilhada, tremendo de frio e com a pele vermelha nas bochechas – foi para casa depois que o experimento terminou. Um animal teria tido uma morte terrível. (Daily Mail, abril de 2012).



A estratégia nessa, e em outras ações, é provocar a reflexão quanto ao sofrimento a que são submetidos os animais, a partir de uma perspectiva humana. Defende-se, nesse caso, ser necessário, para o público, imaginar-se a si mesmo ou um semelhante naquelas condições para chegar a um nível de questionamento e conscientização a respeito da crueldade infligida aos animais não humanos. Nos termos de Haraway, é uma forma de "compartilhamento da dor", vivida diretamente pelo ativista, objeto da performance, e indiretamente pelo espectador, afetado pela visão de um *outro*, ontologicamente igual, experimentando tal sofrimento. E esse é o objetivo de ações desse tipo: proporcionar a transposição de barreiras ontológicas, que, de outra forma, inviabilizam o "compartilhamento da dor" e, consequentemente, a conscientização de nossa responsabilidade quanto ao sofrimento do outro. Seja por uma performance real, ou pelo efeito de uma manipulação de imagem, o sentido é o mesmo: provocar a inversão de papéis pela via imagética e, assim, proporcionar uma experiência real ou mediada, em cada caso, do *sentir na pele*. Aqui são os afetos, as emoções, os mecanismos atuantes para a reflexão.





As teorias de libertação animal de Singer, Regan e Fracione, fortemente inspiradas na filosofia kantiana, estão fundamentadas em uma perspectiva racional cartesiana; mesmo reconhecendo nesse pensamento as bases que constituíram um modelo de relação de dominação do humano em relação aos animais e à natureza. Contudo, esses deslocamentos não atuam somente com base em uma tomada de consciência a partir da reflexão racional e desprovida de emoções. Apesar dos teóricos da ética animalista defenderem o apelo restrito ao debate intelectual a respeito da legitimidade de sua proposta política de equidade entre humanos e não humanos, com base em uma "filosofia animalista racionalista" (NACONECY, 2012), não é isso que se percebe na prática das ações em favor de uma ética animal.

Singer é categórico a esse respeito ao afirmar que somente seguindo uma linha argumentativa lógico-racional chegar-se-á ao pleno reconhecimento da razoabilidade de uma ética da libertação animal. Essa ética para Singer "deveria ir além do 'eu' e do 'tu' para, a partir de uma perspectiva do espectador imparcial ou observador ideal, gerar uma lei universal, propiciando decisões universalizáveis" (KHEEL, 1996:23).

Em ocasião de uma entrevista, Tom Regan defendeu que "se deve mostrar todo o horror sofrido pelos animais...". Se, de um lado, "a mensagem verbal deve ser positiva a, mensagem

visual não deve poupar o público de nada". Acredita-se que a falta de informação e entendimento sobre o que realmente acontece com os animais durante o processo de produção, no caso da indústria, ou no cotidiano de um laboratório, no caso dos experimentos e testes científicos, ou ainda nos bastidores dos espetáculos de lazer, rodeios, circos etc., seja a causa da indiferença da grande maioria das pessoas em relação à violência e crueldade resultantes de seus hábitos de consumo. Nesse sentido, esse autor parece apontar na direção da necessidade de mecanismos afetivos para produzir a mudança paradigmática pretendida pelo movimento. Já que, se o fundamento dessas estratégias é oferecer a informação e produzir a reflexão a respeito da condição de vida dos animais e o tratamento ofertado pelos humanos, a partir de estratégias, como as de deslocamentos retóricos/imagéticos entre humanos e não humanos, também se está acionando mecanismos de identificação fortemente ancorados em emoções e sentimentos de compaixão e empatia.

O que ocorre também por outras vias e a partir de processos diferenciados, como o que se desenrola no interior do próprio movimento de defesa dos direitos dos animais, constituindo uma tendência à humanização ou antropomorfização dos animais como argumento para garantia de seus direitos. Muitas vezes, o discurso em prol de igual consideração moral entre animais não humanos e humanos passa por justificativas relativas às semelhanças que os primeiros apresentam em relação aos segundos. Já foi discutido a questão dos critérios para a inclusão desses animais na comunidade moral, alguns dos quais apelam para características humanizadas, como a inteligência, a comunicação, as emoções, o afeto, etc. Esse tipo de argumento se manifesta no ativismo através de imagens e quadros comparativos que buscam aproximar as espécies humanas e não humanas:





Busca-se, com isso, contestar a arbitrariedade das diferenças constituídas culturalmente entre humanos e não humanos. Muitas vezes, isso ocorre a partir de uma noção de "parentesco" tal como pensada por Lévi-Strauss, para quem essa noção existe apenas "na consciência dos homens; é um sistema arbitrário de representações, e não o desenvolvimento espontâneo de uma situação de fato" (LÉVI-STRAUSS, 1958: 61).

Isso também ocorre em relação a uma hierarquia explícita entre as espécies não humanas, por exemplo, em relação aos animais de estimação, gato, cachorro, principalmente, e os animais usados na alimentação, como bois, porcos, galinhas. Muitas organizações de defesa dos animais se dedicam, exclusivamente, a luta pelos direitos de animais considerados culturalmente mais próximos dos humanos. Essas organizações são conhecidas como "protetoras dos animais", mas não defensoras de seus direitos, já que excluiriam as espécies "menos humanizadas", incluindo os animais usados na alimentação. E assim, apesar de parcerias estabelecidas em momentos importantes como eventos anti-crueldade contra animais, esses grupos são constatemente criticados pelo ativismo vegetariano/vegano que se posicionam pela igualdade de direitos de todas as espécies, acusando os grupos protetores de restrigirem a defesa dos animais aos animais de estimação. Uma das campanhas mais difundidas em relação a isso é a que questiona essa hierarquia: "Se você ama uns, porque come outros?".







As campanhas dirigidas ao público, em geral, também têm como foco a crítica às entidades protetoras dos animais, que, de acordo como movimento de defesa animal, costumam ignorar o sofrimento dos animais usados na alimentação. Em 2011, um caso de maus-tratos a animais chocou o país e teve grande repercussão na mídia, trata-se de um vídeo-denúncia registrando uma seção de agressões físicas que levou a morte de um cão da raça *yorkshire* por sua "proprietária". A mulher teve sua foto e nome divulgados nas redes sociais e foi chamada de assassina. O clamor público exigiu que ela fosse indiciada e penalizada pela brutalidade dos

golpes desferidos contra o cão. As entidades “protetoras dos animais” organizaram protestos e ações para pedir maior rigor na condução de casos como esse e outros, geralmente, cães, gatos e cavalos agredidos e maltratados. Por ocasião desse caso, o movimento vegetariano/*vegan*, ou seja, o movimento de defesa dos direitos dos animais se manifestou publicamente também pela punição deste tipo de maus-tratos, inclusive se engajou em manifestações junto aos grupos protetores, mas criticou o que consideram como uma grande discrepância entre a comoção gerada pela brutalidade para com este cão e a indiferença dessas organizações de protetores dos animais, e do público em geral, em relação à brutalidade e assassinato dos animais usados na alimentação, na experimentação científica, no lazer e na indústria.

A oposição quanto à hierarquia existente entre as categorias de animais em relação à consideração moral que lhes é dispensada faz parte da retórica dos defensores dos direitos animais, da mesma forma que a crítica à hierarquia existente entre animais não humanos e humanos. Para esses grupos, são fenômenos interligados e baseados no mesmo padrão especista, que atribuem uma noção de superioridade à espécie humana em relação aos outros animais, e, também, estabelece uma hierarquia entre os animais, sendo alguns considerados superiores, especialmente cães e gatos, a outros, como bois, porcos, galinhas, etc. Isso ocorre por duas vias: a primeira relacionada ao processo de atribuição de características humanas e de laços afetivos próprios aos humanos aos animais de estimação, especialmente, gatos e cachorros; e, ao mesmo tempo, através de um processo de desvinculação emocional em relação aos animais usados na alimentação humana.







Como já mencionado anteriormente, em sua analogia entre os tabus alimentares e sexuais, Leach (1983) procura mostrar como as classificações sociais agem no sentido de separar e posicionar o *eu* em relação ao mundo, dividindo-o em zonas de distanciamento social em relação a esse eu. Essa separação atinge tanto o nível da linguagem quanto da ação, já que, para ele, esses dois níveis estão imbricados e são interdependentes. Na maioria das vezes, "o tabu é, simultaneamente, linguístico e social" (LEACH, 1983:174). Para entender melhor essa analogia, Leach elabora um quadro que mostra uma escala de graduação, *perto/longe, mais como eu/menos como eu*, e relaciona a esse modelo as classificações usadas para distinguir animais de estimação, domésticos e selvagens, responsáveis por fundamentar os tabus alimentares, e os compara às classificações relativas ao tabu do incesto:

(a) Ego (eu)..... Irmã..... Prima..... Vizinha..... Estrangeira (sob o ponto de vista masculino).
(b) Ego (eu)..... Casa..... Fazenda..... Campo..... Longe..... (Remoto)
(c) Ego (eu)..... Animal de estimação..... Animal doméstico..... "Caça"..... Animal Selvagem

O tabu que estabelece a comestibilidade dos animais segue a mesma lógica das permissões/proibições das relações sexuais, que, por sua vez, são proporcionais às relações de comestibilidade. Assim, a intensidade do tabu é classificada a partir da distância social das categorias em relação ao *eu*. A proximidade intensa do *ego*, tanto quanto uma maior distância

social, também constitui tabu, ficando os intermediários entre esses dois pólos sujeitos a uma gradação que permite o consumo alimentar ou o relacionamento sexual, em cada caso, a critério de fatores circunstanciais.

Aqui ficamos presos a um ciclo de relacionamentos diferenciados estabelecidos entre animais de estimação e humanos, de um lado; e animais usados na alimentação e humanos, de outro. Os primeiros, ao longo da história ocidental e com o crescimento das cidades, tornaram-se companheiros de vida de muitos humanos. Apesar de praticada há milhares de anos, como apontam os achados arqueológicos de diversas regiões do planeta, a prática de ter animais de estimação, ou animais de companhia, prosperou juntamente com o processo de urbanização da sociedade moderna (THOMAS, 1996).

Em especial entre as classes médias urbanas, ter um cão ou gato de estimação e tratá-lo enquanto membro da família é cada vez mais usual. E não apenas nas classes médias, como entre os grupos populares e classes mais abastadas, o crescimento dessa prática é vertiginoso. Estima-se que, no Brasil, a população de cães e gatos de estimação tenha atingido os 48 milhões, sendo 32 milhões de cães e 16 milhões de gatos. O segundo país no mundo em número de cães e gatos de estimação, perdendo apenas para os Estados Unidos. Esses números revelam a importância desses animais no cotidiano de milhares de pessoas, que estabelecem trocas intersubjetivas com eles - interagem de forma pessoal e íntima (WAIZBORT, 2006). É nessa perspectiva que a antropologia se volta para a compreensão de uma "socialidade multiespécies", como já falado, (HARAWAY, 2008) que se realiza no contexto urbano (ANTUNES, 2011). Como sugere Haraway:

> Pessoas e cães emergem enquanto parceiros mutuamente conectados no âmbito das naturezas e culturas dos grandes centros. É o momento de pensar seriamente sobre a importância desse encontro. (HARAWAY 2008:62 *apud* ANTUNES, p. 8).

Acentuadamente na cultura Ocidental contemporânea, o cão goza de privilégios não compartilhados por outras espécies domesticadas, entre elas, os animais usados pela indústria alimentícia. Este é detentor de privilégio e *status* diferenciado, como mostra Antunes (2011), que o classifica como *criatura intermediária*, que oscila "desconfortavelmente entre os postos de animal de *status* elevado e pessoa de *status* degradado" (SERPELL, 1995: 254 *apud* ANTUNES: 2011). Não por acaso, é entre esses animais que o fenômeno da antropoformização se revela mais acentuado e se manifesta tanto através da supressão de características próprias aos animais quanto pela atribuição de características humanas a eles, como personalidade, estados emocionais e processos cognitivos, além da imposição de um padrão racial, estético e comportamental correspondente aos desejos e necessidades de seus donos. Mas é preciso levar

em consideração, como aponta Antunes (2011), a reflexão de autores que consideram a antropoformização canina como processo inerente à própria domesticação desse animal. Apesar disso, é recorrente a crítica de grupos ativistas pelos direitos dos animais a esse processo bastante intensificado com o crescimento da indústria *pet*, que movimenta nove bilhões por ano só no Brasil. Contudo, Antunes aponta para o que chama de "construção ontológica recíproca":

> Estudos recentes têm mostrado que a antropomorfização, ainda que seja idealizada, não consiste necessariamente numa relação unilateral, pontuada por uma suposta "ética da dominação" (THEODOSSOPOULOS 2005: 30). Trata-se de entender a constituição dessa relação como um mutualismo, onde ambas as partes se constituem num processo que, mais do que se realizar por um devir assimétrico, parece mais condizer com uma construção ontológica recíproca (por meio do assim chamado *becoming with*). (ANTUNES, 2011:8).

Além dos produtos e serviços voltados para esses animais, a prática da comercialização de filhotes responde às demandas desse mercado em expansão e é alvo constante de crítica por parte dos movimentos vegetarianos/*vegans*, que estendem seu campo de atuação para além da conduta alimentar, focalizando todo tipo de conduta ligada ao que consideram exploração animal. A crítica direciona-se à prática de comercialização de um ser que estabelece com os humanos relações de amizade e "parentesco".





A prática da adoção, além de incentivada, é realizada por grande parte dos vegetarianos/*vegans* engajados ou não no movimento pelos direitos dos animais. Além das ações de cunho educativo, há, por parte dos grupos, a difusão e apoio a eventos realizados por entidades "protetoras dos animais", que proporcionam a adoção de cães e gatos abandonados,

como o Projeto Adote um vira-lata, da UFPE, e a Organização não-governamental Brala. Nesse sentido, observa-se o diálogo e parceria constante de vegetarianos/*vegans*, e suas respectivas entidades representativas, nas ações promovidas por entidades protetivas, ainda que se considere contraditória a posição dessas entidades em relação aos animais de abate.



Por ocasião da Manifestação Crueldade Nunca Mais, realizada em diversas capitais do Brasil, no dia 22 de janeiro de 2012, grupos locais, como o Recife-SVB, o AtiVeg Recife e o Grupo Ganapati, organizaram uma participação dentro do evento maior, dirigido, principalmente, por entidades protetoras dos animais, no intuito de "mostrar pacificamente que todos os animais (e não apenas cães e gatos) são iguais e merecem nosso respeito*!*", como afirmou a convocação de um dos grupos via rede social. Os integrantes vestidos de preto acompanharam a manifestação portando cartazes que procuravam ampliar o espectro da luta contra a crueldade para com os animais.



De fato, há uma ambiguidade relativa ao apoio mútuo entre grupos vegetarianos/ *vegans*, o movimento pelos direitos dos animais e grupos "protetores", cujo foco de atuação costuma excluir os animais usados na alimentação. Apesar de coalisões ocorrerem em diversas frentes, como nas manifestações contra a prática da eutanásia pelos Centros de Controle de

Zoonoses – CCZ, contra ás práticas de vivissecção realizadas nas universidades ou contra os maus-tratos impetrados contra animais domésticos; esses movimentos se distanciam quando entram em cena as demandas pela extensão dos direitos pleiteados para os animais defendidos por essas entidades àqueles usados cotidianamente pela indústria alimentícia.

Além disso, assistimos o crescimento e o florescimento, para além do âmbito das entidades protetoras e do engajamento ativista, de uma sensibilidade relativa ao sofrimento de animais usados pela indústria no entretenimento, ou ainda animais vítimas de maus-tratos por parte de seus cuidadores, no que se refere a animais domésticos como cães e gatos, e a ação predatória de animais silvestres, em virtude da própria difusão do paradigma ambientalista e da extensão do conceito de consciência ambiental aos animais selvagens. Bem como, grupos específicos que realizam trabalhos como protetores, como o projeto Adote um vira-lata, têm um posicionamento a favor dos direitos dos animais, ao menos entre seus membros que são ativistas vegetarianos/veganos. Pode-se dizer que há um consenso social evidente relativo à necessidade de proteção não só do ambiente físico, dos recursos naturais como água, florestas, rios, mares, vegetações, flora nativas, mas também da fauna, da vida animal destes ambientes. Destaque para uma preocupação crescente com os animais em risco de extinção, o que passou a fazer parte do debate público a partir da década de 1970-1980.

Contemporaneamente, com a grande proliferação de informações na Internet e as articulações via redes sociais, manifestações contra maus-tratos de animais têm tido cada vez mais espaço e angariado cada vez mais seguidores. Um dos casos emblemáticos envolveu a manifestação contra o uso de cães da raça *beagle* em teste da empresa *Green Hill* na Itália. Trata-se, na verdade, de "um criadouro multinacional que 'fabrica' animais para testes em laboratório ao redor do mundo". Apesar de a ação ter sido organizada por entidades protetoras dos animais, um público amplo e diversificado, que não costuma participar desse tipo de evento, tomou parte ativamente da ação, que culminou com a invasão da população presente, mais de mil pessoas, à empresa, resultando na soltura desses animais, tanto por ativistas como por donas de casa e moradores da região indignados com a situação. Em páginas de grupos defensores dos direitos animais nas redes sociais em que circulou a notícia foi destaque o fato de que "não foi meia dúzia de ativistas mascarados, foi a sociedade inteira". Essa chamada aponta para o desprestígio de ações desse tipo em relação ao seu poder de mobilização social, o que, inevitavelmente, compromete os resultados quando realizada por um contingente reduzido de ativistas, usualmente considerados radicais. Quadro esse que vem mudando, ao menos em relação à realidade vivida por determinados animais capazes de gerar uma comoção social em

torno do seu sofrimento, ou seja, aqueles que recebem algum tipo de consideração moral diferenciada, como os cães.

4.4 Lei e Ordem: o caso dos animais

No âmbito jurídico, a violência praticada contra animais vem sendo combatida em diversos países através de um sistema especializado, tanto na esfera legislativa, através de conjunto de leis protetivas, quanto a partir de uma estrutura policial com delegacias e equipes especializadas. No Brasil, a cidade de Campinas, em São Paulo, foi a primeira a criar uma Delegacia Especial de Proteção aos Animais no início de 2010. Outras cidades, em São Paulo e em outras regiões do país, já possuem delegacias específicas no combate a esse tipo de crime ou estão em vias de implantação. Em Pernambuco, o plano Pacto pela Vida Animal foi lançado no primeiro semestre do ano. A iniciativa é baseada em um programa de segurança pública da Secretária de Segurança Pública do Estado de Pernambuco, em vigor atualmente, chamado de Pacto pela Vida.

A execução de medidas protetivas e punitivas segue o curso da legislação em vigor baseada na Lei N° 5.197, anteriormente mostrada, que versa sobre a tutela dos animais por parte do Estado, bem como o Decreto Nº 24.645/34, validado em 1938, que estabelece medidas de proteção aos animais e descreve o que é considerado crime de maus-tratos, e a Lei Federal 9.605/98 dos crimes ambientais, que em seu artigo 32º considera crime:

> Art. 32º: Praticar ato de abuso, maus-tratos, ferir ou mutilar animais silvestres, domésticos ou domesticados, nativos ou exóticos:
> **Pena:** detenção, de três meses a um ano, e multa.
> **§ 1º** Incorre nas mesmas penas quem realiza experiência dolorosa ou cruel em animal vivo, ainda que para fins didáticos ou científicos, quando existirem recursos alternativos.
> **§ 2º** A pena é aumentada de um sexto a um terço, se ocorre morte do animal.

Já o decreto Nº 24.645, anterior aos demais, faz uma descrição do que seria considerado como maus-tratos, que ainda vigora:

> **Art. 3º**
> Consideram-se maus tratos:
>
> **I.**Praticar ato de abuso ou crueldade em qualquer animal;
> **II**. Manter animais em lugar anti-higiênicos ou que lhes impeçam a respiração, o movimento ou o descanso, ou os privem de ar ou luz;
> **III**. Obrigar animais a trabalhos excessivos ou superiores às suas forças e a todo o ato que resulte em sofrimento para deles obter esforços que, razoavelmente, não se lhes possam exigir senão com castigo;
> **IV**. Golpear, ferir ou mutilar, voluntariamente, qualquer órgão ou tecido de economia, exceto de castração, só para animais domésticos, ou operações outras praticadas em benefício exclusivo do animal e as exigidas para defesa do homem, ou no interesse da ciência;

V. Abandonar animal doente, ferido, extenuado ou mutilado, bem como deixar de ministrar-lhe tudo o que humanitariamente se lhe possa prover, inclusive assistência veterinária;
VI. Não dar morte rápida, livre de sofrimentos prolongados, a todo animal cujo extermínio seja necessário para consumo ou não;
VII. Abater para consumo ou fazer trabalhar os animais em período adiantado de gestação;
VIII. Atrelar, no mesmo veículo, instrumento agrícola ou industrial, bovinos com eqüinos, com muares ou asininos, sendo somente permitido o trabalho em conjunto a animais da mesma espécie;
IX. Atrelar animais a veículos sem os apetrechos indispensáveis, como sejam balancins, ganchos e lanças ou arreios incompletos, incômodos ou em mau estado, ou com acréscimo de acessórios que os molestem ou lhes perturbem o funcionamento do organismo;
X. Utilizar, em serviço, animal cego, ferido, enfermo, fraco, extenuado ou desferrado, sendo que este último caso somente se aplica a localidades com ruas calçadas;
XI. Açoitar, golpear ou castigar por qualquer forma a um animal caído sob o veículo ou com ele, devendo o condutor desprendê-lo do tiro para levantar-se;
XII. Descer ladeiras com veículos de tração animal sem utilização das respectivas travas, cujo uso é obrigatório;
XIII. Deixar de revestir com couro ou material com idêntica qualidade de proteção as correntes atreladas aos animais de tiro;
XIV. Conduzir veículos de tração animal, dirigido por condutor sentado, sem que o mesmo tenha boléia fixa e arreios apropriados, com tesouras, pontas de guia e retranca;
XV. Prender animais atrás de veículos ou atado às caudas de outros;
XVI. Fazer viajar um animal a pé, mais de 10 quilômetros, sem lhe dar descanso, ou trabalhar mais de 6 horas contínuas sem lhe dar água e alimento;
XVII. Conservar animais embarcados por mais de 12 horas, sem água e alimento, devendo as empresas de transporte providenciar sobre as necessárias modificações no seu material, dentro de 12 meses a partir da publicação desta lei;
XVIII. Conduzir animais, por qualquer meio de locomoção, colocados de cabeça para baixo, de mãos ou pés atados, ou de qualquer outro modo que lhes produza sofrimento;
XIX. Transportar animais em cestos, gaiolas ou veículos sem as proporções necessárias ao seu tamanho e número de cabeças, e sem que o meio de condução em que estão encerrados esteja protegido por uma rede metálica ou idêntica que impeça a saída de qualquer membro do animal;
XX. Encerrar em curral ou em outros lugares animais em número tal que não lhes seja possível moverem-se livremente, ou deixa-los sem água e alimento mais de 12 horas;
XXI. Deixar de ordenhar as vacas por mais de 24 horas, quando utilizadas na exploração do leite;
XXII. Ter animais encerrados juntamente com outros que os aterrorizem ou molestem;
XXIII. Ter animais destinados à venda em locais que não reunam as condições de higiene e condições relativas;
XXIV. Expor, nos mercados e outros locais de venda, por mais de 12 horas, ave em gaiolas, sem que se faça nesta a devida limpeza e renovação de água e alimento;
XXV. Engordar aves mecanicamente;
XXVI. Despelar ou despenar animais vivos ou entrega-los vivos à alimentação de outros;
XXVII. Ministrar ensino a animais com maus tratos físicos;
XXVIII. Exercitar tiro ao alvo sobre patos ou qualquer animal selvagem, exceto sobre os pombos, nas sociedades, clubes de caça, inscritos no serviço de Caça e Pesca;
XXIX. Realizar ou promover lutas entre animais da mesma espécie ou de espécie diferente, touradas e simulacros de touradas, ainda mesmo em lugar privado;
XXX. Alojar aves e outros animais nas casas de espetáculos e exibi-los, para tirar sortes ou realizar acrobacias;
XXXI. Transportar, negociar ou caçar, em qualquer época do ano, aves insetívoras, pássaros canoros, beija-flores e outras aves de pequeno porte, exceção feita das

autorizações pra fins científicos, consignados em lei anterior.

Esse conjunto de leis, atualmente em vigor, somado às diferentes determinações de âmbito estadual e municipal, tem ocasionado interpretações diversas para situações semelhantes.

Além disso, o cumprimento dessas medidas está longe de ser considerado adequado em relação aos animais usados pela indústria, pela ciência e no entretenimento. São inúmeros os casos de desrespeito à legislação, e, sem dúvida, a maior parte dos empreendimentos que utilizam os animais como matéria-prima não cumprem a maior parte do prescrito na legislação. Em relação a esses animais, as medidas protetivas visam promover o que se considera "sofrimento desnecessário", através da regulamentação do "abate humanitário", que estabelece padrões para o manejo e o abate dos animais nas instalações de empresas devidamente regulamentas. Mais uma vez, a operacionalização desse conjunto de leis sofre de insuficiências de definições, por exemplo, o que seria sofrimento desnecessário.

O abate humanitário é constituído por um conjunto orientações em relação aos procedimentos com a finalidade de garantir o "'bem-estar' dos animais que serão abatidos, desde o embarque na propriedade rural até a operação de sangria no matadouro-frigorífico" (GREIF, 2011), sendo o marco desse sistema regulatório a insensibilização dos "animais de açougue" antes do abate. Apesar da exigência legal, inúmeras denúncias são registradas por parte de organizações de defesa dos direitos dos animais, através de imagens e depoimentos de pessoas que trabalham ou trabalharam na indústria da carne mostram que tais procedimentos passam longe do cotidiano da produção acelerada desses lugares. Ademais, todos os grupos vegetarianos/*vegans* consideram um contrassenso o tipo de regulamentação que, teoricamente, visa o "bem-estar" dos animais através de um tratamento "humanitário" de seu abate. Já que a busca pela garantia de bem-estar do sujeito está contida no interior de um processo cujo objetivo final é a sua morte, em detrimento de seus interesses mais básicos de sobrevivência. Além disso, a insensibilização é um procedimento altamente questionável, uma vez que o sofrimento não pode ser quantificado. O problema está no emprego dessas expressões que compreendem uma noção de preocupação com os animais que, assegura-se, não é genuína do ponto de vista de seus próprios interesses, se limitando a correspondência com os interesses da indústria, do consumidor de carne e do mercado.

O conflito de interesses está novamente em foco nesse debate, já que a lei atua justamente na presença do conflito e este, a maior parte das vezes, está presente quando se trata do relacionamento entre humanos e não humanos. Ao menos, é inerente quando se trata do uso

de animais na alimentação. O sofrimento impingido a um grupo de seres em favor de outro esvazia qualquer conteúdo do que se considera necessário se não seguirmos a perspectiva de uma hierarquia de necessidades baseada unicamente em uma hierarquia ontológica – humanos e não humanos.

Segundo Dias (2009), o método do abate humanitário apresenta alto rendimento simbólico para a indústria da carne, pois permite a conjunção paradoxal entre a mitigação do sofrimento animal e a eficiência, súmula da lógica do capital industrial. Em relação a isso, o ativista Sérgio Greif, em artigo publicado no site da Sociedade Vegana, compara:

> Caso todo o problema inerente ao abate de uma criatura sensível se resumisse à dor perceptível, matar um ser humano por essa mesma técnica não deveria ser considerado um crime. Caso o conceito de abate humanitário fizesse sentido, atordoar um ser humano com uma marretada na cabeça antes de sangrá-lo e desmembrá-lo não seria um crime, menos ainda matá-lo com um tiro certeiro na cabeça (PRABHUPĀDA, 1990 s/n).

Temos uma designação geral, que serviria, em tese, para todos os animais, mas que, de fato, não se aplica aos animais usados nessas indústrias. Muitos dos itens classificados acima como crime de maus-tratos são praticados no cotidiano da produção de alimentos de origem animal, assim como na indústria de vestuário, calçados, cosméticos e de outros tantos produtos. Como pensar, então, no enquadramento jurídico de práticas consideradas cruéis, denunciadas pelos grupos ativistas pelos direitos dos animais, descritas como: o confinamento de animais em espaços abarrotados e insalubres; o transporte em caminhões superlotados; a mutilação em massa de frangos na debicagem; as condições de vida das vacas leiteiras e o descarte de seus filhotes; os pintos triturados aos milhares em moedores gigantes; entre tantas outras descritas pelos ativistas e mostradas em documentários por entidades de defesa dos direitos dos animais.

Além desses, ainda temos uma lista enorme de possibilidades de exploração e maus-tratos, elencados pelos grupos, cometidos nos laboratórios científicos, onde os animais são privados de suas necessidades básicas de mobilidade, convívio, e etc., animais como chimpanzés, babuínos, coelhos, cães, gatos, ratos, e outros que são submetidos a uma rotina de experimentos.

Descrições de animais torturados em circos, vaquejadas, lutas (rinhas de galo, brigas de *pitbulls*), mostram que alguns desses espetáculos utilizam métodos de treinamento que, segundo os ativistas, incluem boa dose de espancamento, privação de alimento e água, além do confinamento impróprio.

Por sua vez, a indústria *pet*, particularmente, a comercialização de filhotes de raça, é acusada de sustentar um sistema de produção que seria altamente prejudicial aos animais, as chamadas *fábricas de filhotes*, onde os animais seriam usados na procriação, vivendo isolados, em espaços muito pequenos, com alimentação precária, e obrigados a ciclos de reprodução sistemáticos e de desmames precoces. Também contra essa indústria pesa o fato de muitos dos animais produzidos nesse sistema serem abandonados mais tarde por seus cuidadores, que um dia pagaram para adquirí-los, na mesma lógica das demais mercadorias inanimadas, e que, por isso mesmo, teriam maior facilidade em serem descartados, tais como qualquer objeto não mais "necessário" à satisfação de uma necessidade humana. De acordo com os dados coletados por organizações de defesa dos animais, cerca de 50% dos animais de abrigo nos Estados Unidos são deixados lá por seus cuidadores, além dos que são abandonados nas ruas. Quanto a nossa realidade local, estima-se que, só na cidade de Recife, a estimativa é de 44 mil animais abandonados.

As situações aqui narradas e tantas outras se enquadrariam tanto nas definições de maus-tratos quanto nas de crime ambiental, e, por si só, exigiriam, por parte do Estado, responsável pela tutela desses seres, as providências para mudar essa realidade.

E apesar do avanço legislativo para mudar essa situação, uma distância entre o nível prescritivo e o nível prático das ações é evidente quando se trata do relacionamento humano e animal. A legalidade ou ilegalidade de uma prática pode não corresponder à moralidade que a inibe ou propicia, em cada caso. O próprio cumprimento da legislação em vigor acarretaria uma mudança radical, que ainda não ocorreu, do sistema de produção, que os utiliza enquanto matéria-prima.

E, de fato, as leis protetivas em relação à crueldade praticada contra animais se mostra ineficaz, pois não existe uma definição clara sobre o que pode ser definido como crueldade e quais espécies se encaixam nesse mecanismo de proteção. Ainda que todos sejam, por definição, animais, e na lei use-se essa definição genérica para demarcar sua atuação, na prática observa-se que:

> All states have anticruelty statutes, but those statutes do notprotect the vast majority of animals or constrain to any meaningful extent the infliction of horrific suffering on animals. Through exemptions for common practices attendant to research, entertainment, and food production, most owners of most animals completely escape the reach of state anticruelty law. Common practices and activities involving unowned animals, such as pest control and hunting, are generally exempt as well. Thus, state anticruelty statutes protect only very few kinds of animals, and those animals are protected only from certain acts of gratuitous violence too shocking for prosecutors to ignore. (BRYANT, 2007: 248).

Por esse motivo, o movimento de defesa dos animais não considera que leis protetivas e inibidoras de abusos possam, de fato, melhorar as condições de existência dos animais não humanos. Para esse grupo, a mudança precisa ser de princípio. Enquanto os animais forem considerados mercadorias, objetos inanimados, seus interesses e necessidades mais básicos continuarão a ser sistematicamente negados. A proposta de um estilo de vida *vegan* é, justamente, o de não compactuar com essa noção, realizando um protesto silencioso através da negação do uso dos animais não humanos por interesses próprios.



É justamente sobre os mecanismos atuantes no sentido de converter vidas em mercadorias que trataremos a seguir, tendo como premissa o objetivo dos grupos ativistas pelos direitos dos animais, tanto no nível retórico quanto a partir de um conjunto de práticas levadas a cabo por sujeitos orientados por um vegetarianismo/veganismo: instaurar uma nova ordem simbólica e social na qual animais não humanos passem do lugar de objeto ao de sujeito.

4.5 Do valor da vida à produção da mercadoria

Na fala dos grupos ativistas vegetarianos e *vegans* é premente o valor da informação a respeito dos aspectos envolvidos na produção de alimentos de origem animal, os quais, acredita-se, são ocultados do público consumidor desses produtos. A conversão da vida de animais em mercadoria, desprovida de sentido e valor próprio, de acordo com os grupos, sustenta as práticas

de consumo que envolvem a exploração ou morte desses seres. Nesse sentido, busca-se, neste capítulo, entender como ocorre esse processo e de que forma ele sustenta o hábito de comer animais.

Existe, sem dúvida, um esforço por parte da indústria da carne no sentido de construir uma imagem que desvincule a mercadoria final, a carne embalada no supermercado, de sua origem. E, principalmente, da violência implícita em sua manufatura. Um esforço que tem início com o afastamento e ocultamento do processo produtivo. Muitos autores já chamaram atenção para o processo de desvinculação entre consumidores e o sistema de produção dos alimentos. Com o crescimento das cidades, e a urbanização da população, ficou cada vez mais difícil manter uma espécie de consciência sobre o processo de produção dos alimentos, em geral. Tanto o sistema produtivo da agricultura como da pecuária se localiza nas regiões mais afastadas, longe dos grandes conglomerados habitacionais. Processo intensificado diante do monopólio dessas práticas por grandes corporações, que suprimiram as pequenas unidades de produção familiar.

Os grandes complexos agrícolas e pecuários ocupam extensões de terra cada vez maiores no Brasil. Isso se torna ainda mais intenso em relação à produção de grãos usados na alimentação dos animais de abate. E, principalmente, a partir do momento em que este se torna um dos maiores países exportadores de carne do mundo, colocando em prática um ciclo produtivo muito semelhante ao modelo industrial. De forma semelhante ao que ocorre em outros países, o processo se tornou extremamente complexo e dependente de insumos provenientes das tecnologias de ponta. As etapas subsequentes do ciclo do agronegócio: da produção ao processamento, deste a distribuição até chegar ao consumidor final, transformou o alimento em produto manufaturado, promovendo a invisibilidade de sua origem e processo produtivo. O consumidor final ainda encontra outro intermediário poderoso, o *marketing* e a publicidade, responsáveis pela imagem e representação do produto, subtraindo toda sua substância e sentido (SAHLINS, 2003).

Uma certa subversão do sistema produtivo, baseada no fato de que cada vez mais a produção do alimento está distante e independente dos ciclos naturais, tem sido alardeada, produzindo reações como a formação de grupos ativistas que buscam aproximar a alimentação dos ritmos naturais e torná-la mais adaptada ao conceito de sustentabilidade, como, por exemplo, o movimento internacional *Slow Food* e também o movimento pela alimentação natural e viva. Uma independência da "natureza" é notada em relação a todo o processo descrito

acima, envolvendo, inclusive, a produção de carne através dos insumos utilizados na alimentação de bois, vacas, porcos e aves.

Se tradicionalmente esses animais se alimentavam, respectivamente, de capim, restos de legumes e frutas, sementes e grãos em estado integral, variando as espécies utilizadas conforme propensões naturais das regiões de criação desses animais; hoje, a produção em larga escala de carne utiliza um sistema altamente padronizado na alimentação dos animais, que transforma essa diversidade de alimentos na categoria "ração". Uma espécie de alimento síntese, que aproxima bois, porcos, aves em termos de regime alimentar. Produzida com base em grãos, como soja, milho, sorgo ou trigo, transformados, em sua origem, através da seleção e mutação genética para produzirem cada vez maiores quantidades de energia a um custo cada vez menor, e também enriquecida com antibióticos, hormônios, enzimas e aminoácidos sintéticos com objetivo de potencializar e acelerar o crescimento dos animais, também para prevenir as doenças inerentes ao sistema produtivo em larga escala. Além da inclusão frequente de porções de proteína animal através de farinhas de carne, ossos, vísceras, penas e sangue, de bois, aves e peixes.

Em artigo de 2001, publicado originalmente na *Études Rurales*, Lévi-Strauss faz uma reflexão a respeito das consequências da transposição de fronteiras naturais através da intervenção humana na alimentação animal. A Doença da Vaca Louca, ou *encefalopatia espongiforme,* emergiu como epidemia na segunda metade da década de 1980, no Reino Unido, e perdurou até meados de 2004-2005, atingindo milhares de bois e vacas criados no sistema industrial de produção.

Depois de muita investigação, descobriu-se que a doença estava relacionada, exclusivamente, a um componente da dieta alimentar desses animais, o MBM – *Meat and bone meal*, ou seja, farinha de ossos e carne de animais, inclusive, bois e vacas. O fato chamou atenção pela transmutação forçada dessa espécie, herbívora por natureza, em carnívora e canibal. A canibalização de uma espécie que, tradicionalmente, evoca ideais idílicos de vida pacífica, em pastagens verdes, vivendo solta e alimentando-se do que a terra dá em abundância, sem disputas, nem grandes conflitos, foi desastrosamente substituída por um cenário de campo de concentração nazista: que, além de tortura e morte, inclui o ingrediente perturbador da experimentação sem limites, resultando numa transposição de fronteiras dificilmente imaginadas pelo consumidor de produtos bovinos.

A doença apavorou os consumidores, as agências de saúde e o mercado internacional, principalmente pela possibilidade de "transpor as fronteiras biológicas entre as espécies"

(LÉVI-STRAUSS, 2001). No mesmo período, variações da doença apareceram em gatos domésticos, Encefalopatia Espongiforme Felina, em felinos selvagens (pumas e chitas) e ruminantes selvagens (élande, Kudu, niala, gazela, e outros antílopes) mantidos em zoológicos britânicos. Novamente, a farinha de ossos e sangue ministrada a esses animais estava causando a doença. Como temido, a doença tinha quebrado a barreira interespecífica entre bovinos e muitas outras espécies animais diferentes. Isso implicava que pudesse fazer o mesmo em relação à espécie humana.

Em 1996, uma variante da Doença de Creutzfeldt-Jakob, em seres humanos, apresentou padrões semelhantes de lesões cerebrais e período de incubação aos da Encefalopatia Espongiforme. O uso de produtos bovinos contaminados na alimentação humana foi considerado causador dessa nova variante da doença em seres humanos. Em vista disso, o uso de alguns órgãos e vísceras (cérebro, medula espinhal, intestinos, baço, gânglios linfáticos e globos oculares) na alimentação humana e na produção de medicamentos foi proibida no Reino Unido.

Os episódios de canibalismo forçado, como no caso da alimentação de bovinos, suínos e ovinos, com carne da própria espécie, também se fazem presente diante das condições de vida oferecidas pela indústria aos animais de criação. São muitas as denúncias de entidades de defesa dos animais que mostram que essas condições em regimes de confinamento intensivo, com dezenas de animais mantidos em espaços pequenos junto a outros da mesma espécie, sob forte estresse, os levam à prática do canibalismo. Essas condições de vida, fortemente denunciadas pelo movimento de defesa dos animais, através da captação de imagens e descrições obtidas, muitas vezes, a partir da espionagem e invasão de propriedades, mostra um sistema de produção que esconde do público a precariedade das condições vividas pelos animais de abate. De acordo com os ativistas, essas condições respondem diretamente ao propósito de aumento da produção e diminuição máxima dos custos. Vídeos, clandestinos em sua maioria, serviram de base para documentários famosos produzidos por grupos de defesa dos animais com o intuito de denunciar e conscientizar o mundo a respeito do que acontece por trás dos galpões que abrigam e que abatem animais para alimentação. Entre eles *Terráqueos*, *a Carne é Fraca*, ATAVE, este último produzido por um ativista da HSI – Humane Society International, que é pernambucano e mantém relações estritas de cooperação com os grupos pesquisados.

Esses vídeos, e também os relatos de autores como Safran Foer (2011), narram e/ou mostram atrocidades contra os animais escondidas em porões escuros e fétidos. Analogamente à posição ocupadas por esses seres na estrutura social, abaixo de todas as camadas possíveis ao

grau de importância e consideração moral. O que, de acordo com essas narrativas, os tem feito surgir e desaparecer da Terra em grande velocidade e debaixo de grande sofrimento. Eles estão lá, "no porão da casa: o matadouro... mas as janelas dos andares superiores proporcionam uma vista muito bonita de céus estrelados" (HORKHEIMER, 1985: 379-380). Esses vídeos costumam causar grande mal-estar em seus espectadores, com cenas fortes que exploram, principalmente, elementos como sangue, urros, gemidos, muitas vezes captando olhares e reações de desespero, no intuito de expressar a forte insensibilização dessa indústria que "coisifica" os animais.

E apesar de todo o esforço pela objetificação dos animais, é possível obervar que o fato de se mencionar os passos desse processo, ou mesmo a morte inerente ao consumo de carne, se mostra um tema altamente incômodo, principalmente, se considerado numa conversa à mesa, ou para ser debatido à frente das crianças, mas também nas "incômodas" imagens expostas por cartazes em ações de grupos vegetarianos/*vegans* ou em imagens e vídeos postados nas redes sociais por ativistas e adeptos em geral do vegetarianismo/veganismo. Esse fato ficou notório com a censura sofrida pelos cartazes do Grupo Recife–SVB em exposição conjunta com o Grupo Ganapati no Aeroporto do Internacional do Recife em abril de 2012.

Bastante comum são as reações inflamadas por parte de não adeptos do vegetarianismo/veganismo diante dessas publicações, consideradas como "radicais", "inadequadas", "exageradas", "apelativas", "grosseiras", "ofensivas", "chocantes", "violentas", etc. A violência estaria, para essas pessoas, no fato de se exibir e tornar pública as práticas da indústria alimentícia. O flagelo não estaria, nesse caso, na prática em si, no que ocorre no porão da casa, mas em sua relocação para os andares superiores, para as janelas de cima. Afinal de contas, "toda reificação é um esquecimento" (HORKHEIM: 185:108). E o esquecimento é, de acordo com o ativismo em defesa dos animais, componente fundamental à manutenção de todo o sistema produtivo em vigor.

> Eles estão enganando você, estão te matando, matando os animais e acabando com o planeta. Essas vendas estão bem presas nos seus olhos, não são? Mas se você mantiver sua mente aberta hoje, e tudo que lhes peço é uma mente aberta, vou tirar essas vendas de vocês. Meu objetivo é simples. Tudo o que quero é religar as pessoas aos animais. Fazer acordar algumas emoções, sentimentos, e alguma lógica que foi intencionalmente enterrada por nossa sociedade.

Resume o ativista vegano Gary Yourofsky em um vídeo-palestra conhecido no Brasil pelo título "A melhor palestra que você irá ouvir na sua vida". Segundo Yourofsky, haveria uma predisposição natural nos seres humanos de empatia e de discernimento ético para com os

animais, manifestada no período da infância, posteriormente deteriorada, corrompida pela sociedade, que nos ensinaria a nos desligar ou desconectar do reino animal, ignorar as demais espécies, seu sofrimento, inclusive, justificá-lo em razão de nossos próprios interesses. É no combate a esse mecanismo que agem os grupos participantes do movimento de defesa animal, os grupos ativistas vegetarianos/*vegans*, procurando revelar a violência contida na exploração dos animais enquanto mercadorias. "Se os abatedouros tivessem paredes de vidro, todos seriam vegetarianos", afirma uma das mensagens mais reproduzidas do ativismo veg, atribuída a Paul e Linda McCartney, e que também se tornou o título de um vídeo produzido pelo PETA e narrado pelo cantor. Assim como este, diversos vídeos-documentários se mostraram fundamentais na "conversão" de milhares de onívoros em vegetarianos ou *vegans*: *Terráqueos*, *Meet your meat*, produzidos pelo PETA, *A Carne é fraca* e *Não matarás*, produzido pelo Instituto Nina Rosa, e outros como *Cow*, de Johan Renck. Todos marcados por conteúdos fortes de denúncia sobre a situação de animais não humanos em granjas-fábricas, abatedouros, laboratórios científicos, circos, etc.

Os vídeos seguem a mesma perspectiva de outros meios (livros, panfletos, exposição de fotos, etc.) de revelar ao mundo em que condições vivem e de que forma morrem os animais explorados pelo "capital". A informação para o movimento de defesa animal é considerada a principal estratégia de combate a essa realidade. Espera-se que esta se configure como informação "libertadora", proporcionando uma tomada de consciência e, posteriormente, uma tomada de decisão na esfera prática – qual seja: a abolição da carne e de todos os produtos que tem como origem a exploração animal. O trecho a seguir faz parte de um diálogo entre dois personagens do filme *The Meatrix*, uma série de vídeos virais, que realizam uma paródia da trilogia cinematográfica *Matrix*, cuja versão original trata da manipulação da realidade por parte das máquinas, que, por sua vez, exercem controle e domínio sobre a humanidade, sendo estes usados apenas como fornecedores de energia às mesmas. A Matrix, nesse caso, é um programa de computador responsável pela criação e manutenção de um mundo imaginado. A sátira *The Meatrix*, vista por pelo menos 15 milhões de espectadores no mundo, e traduzida para 30 idiomas, se desenrola no sentido de desvendar a realidade por trás da "meatrix", revelando um mundo de horrores vividos pelos animais explorados em benefício humano, cujo sofrimento é ocultado por uma rede fortemente articulada e envolvida na promoção de um mundo artificial em que haveria equilíbrio e tratamento adequado a esses seres. No trecho a seguir, o personagem Leo, um porco jovem, que acredita viver em uma fazenda, solto, junto a outros da

mesma espécie, é convidado pelo personagem Moopheus a conhecer a "verdade" por trás da *Meatrix*. Ele explica:

> A meatrix está em toda parte, é a ilusão que aceitamos sobre a procedência da carne e de outros produtos de origem animal... tome a pastilha azul e desfrute dessa fantasia; tome a pastilha vermelha e lhe mostrarei a verdade.



Em suas narrativas a respeito do processo de conscientização e posterior conversão ao vegetarianismo, os sujeitos participantes da pesquisa falaram de um descortinar da verdade em relação ao que, de fato, ocorreria em todo o processo produtivo envolvendo a produção de carne e derivados. Há uma noção de que algo lhes foi ocultado durante toda a sua vida até aquele momento e que sua escolha pela abstinência desses produtos representa uma posição de não aceitação e oposição a essas condições. A analogia a *Matrix* também é usada no contexto dessas narrativas como referência a descoberta de "verdade" até então ocultada por um complexo aparelho ideológico, tecnológico e cultural representado, em sua síntese, como o "sistema". Abaixo, o trecho de uma entrevista que descreve como os vídeos-denúncias atuam na conversão ao vegetarianismo/veganismo:

> Eu assisti o documentário *A carne é fraca*. Muita gente me falava dele, "ah, eu assisti, é chocante como funciona a indústria da carne!". Eu ficava "eu não vou assistir, se não eu vou querer deixar de comer". Aí eu ficava sempre brincando que eu não ia assistir o filme, até que teve um dia, eu conversando com um colega meu, na época eu fazia mestrado e ele fazia doutorado, ele falando que tinha visto o filme, que era muito interessante. Aí ele dizia "eu assisti, tirando a parte de ativismo que é muito emocional", disse que não gostou, "tem toda uma parte sobre meio ambiente", que ele viu que realmente tem todo um problema ambiental da produção de carne. Aí começou a falar um pouco do filme, aí eu fiquei curiosa e decidi que ia assistir. E, assim, a princípio sem nenhum planejamento do que eu iria fazer depois de assistir o filme, nem que iria mudar alguma coisa, nem que sim, nem que não. Aí assisti pela Internet o filme, que tem disponível no YouTube, né? Aí assisti e fiquei, "nossa senhora, não imaginava que era assim!". Então, foi como tomar a pílula lá do Matrix e descobrir que a realidade é diferente do que a gente sempre ouviu que é. Eu cresci ouvindo "ah, boi não sofre quando é abatido, eles dão uma martelada e ele não sente dor", "ah, os

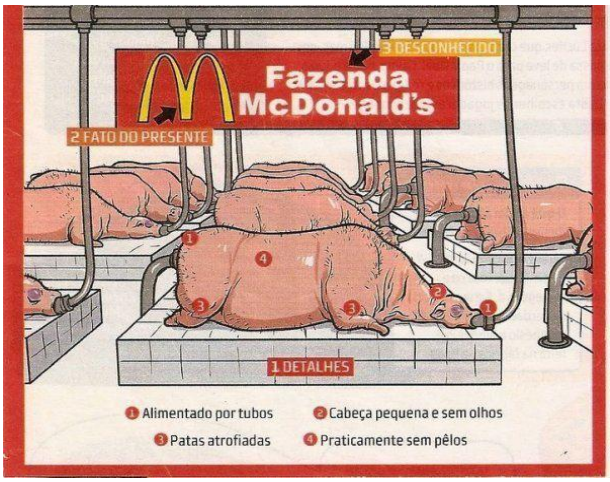
> animais eles não pensam, eles não sentem, eles não têm nenhum sofrimento". Eu ouvia isso dos meus pais, da minha família, de todo mundo com quem eu convivi. Então, eu aceitei, aceitei sem questionar. Aí quando eu vi o filme eu vi que não é como tinham me contado. (B., 31 anos).

Não é à toa que um verdadeiro serviço de espionagem é organizado quando se precisa de informações legítimas e de captação de imagens realísticas dos lugares que abrigam e abatem os animais usados na alimentação humana. Principalmente, quando vivem em um sistema de confinamento intensivo, como ocorre nas chamadas fazendas industriais. No Brasil, 80 milhões de galinhas poedeiras e 1.5 milhões de porcas vivem no sistema de criação industrial.

> As galinhas poedeiras são alojadas em gaiolas de arame, superlotadas, em um sistema conhecido como "gaiolas em bateria", onde não conseguem esticar as asas, andar ou realizar outros comportamentos naturais. Porcas prenhes são mantidas em baias individuais de metal, chamadas de "celas de gestação", tão pequenas e estreitas que não permitem sequer que se virem. (ARCA - Brasil).

De acordo com a crítica vegetariana/*vegan*, o prejuízo nesse sistema de criação intensivo começa pela impossibilidade desses animais manifestarem seu comportamento natural e satisfazerem suas necessidades biológicas, mediante a alteração radical de seu estilo de vida imposta por esse sistema. Tudo coopera para uma mecanização da vida, confinada a espaços mínimos que impedem, por exemplo, o simples abrir de asas de uma galinha; ou sua prática de ciscar; a distinção entre dia e noite, quando as luzes são mantidas initerruptamente acesas nos galpões para maximizar a produção de ovos; o chafurdar dos porcos; e o estabelecimento de um ordenamento social típico dessa espécie, a atividade reprodutiva de todos os animais nascidos nesse sistema, reduzida às inseminações artificiais programadas, etc. Além disso, denuncia-se o sofrimento físico intenso provocado pelo crescimento forçado, através dos hormônios para os frangos de abate, numa estrutura óssea incompatível com seu peso corporal, levando a fraturas constantes; a superlotação que leva à prática do canibalismo entre galinhas e porcos. A administração de medicamentos e alimentos que debilitam o sistema fisiológico desses animais, levando a quadros de enfermidade crônica. Enfim, o elenco de práticas consideradas subversivas em relação à natureza dos animais não humanos pelos grupos ativistas vegetarianos/veganos é ainda mais extensiva. O que está se afirmando com os numerosos exemplos citados e mostrados pelo ativismo vegetariano/vegano é que, na lógica desse sistema de produção, todos os instintos básicos dos animais são irrelevantes e considerados empecilhos ao cumprimento de metas produtivas.

A imagem a seguir circulou em páginas da rede social *facebook* de grupos ativistas veganos/vegetarianos, como o grupo Vegetarianos pensam melhor. Apesar de ficcional, representa bem a crítica à ausência de limites na transformação de animais em objetos inanimados, mercadorias cujo aproveitamento das partes é otimizado pelo emprego de tecnologias de ponta. Um processo iniciado na manipulação genética dos animais e que se estendem por toda a cadeia produtiva do sistema de criação intensivo. Representado aqui por um ícone da produção e consumo de alimentos à base de carne e de comida modificada – a rede de *fastfood* MacDonald´s.



A noção de subversão da natureza, a partir das tecnologias empregadas na criação de animais de consumo, vem sendo um dos focos da crítica do movimento de defesa dos direitos dos animais. O alvo dessa critica é, principalmente, a atuação das grandes corporações responsáveis por operar a conversão de seres vivos em objetos a serviço do capital. Ainda que se tenha também uma relação de exploração e maus-tratos para com os animais em criações de pequeno e médio porte, na produção familiar e de pequenos agricultores, o padrão baixo de produção e o respeito às necessidades e limites naturais das espécies isentam parcialmente esses criadores. O horror é maior diante do cruzamento de fronteiras, onde a natureza se dobra a cultura no sistema industrial.

No Brasil, o sistema de confinamento bovino é ainda restrito, majoritariamente, ao período da entressafra, entre maio e setembro, quando o tempo mais seco prejudica a pastagem e dificulta a engorda do animal destinado ao abate. É considerado um "manejo estratégico" para reduzir os custos da produção e elevar o ganho das empresas, justamente, próximo ao período de abate, que ocorre em outubro. 90% da pecuária ainda é extensiva no país, contrariamente

aos Estados Unidos, que tem apenas 10% de sua pecuária no modelo extensivo e 90% no modelo intensivo de confinamento. Contudo, a demanda crescente do mercado, e a consequente intensificação da pecuária, tem fomentado uma tendência ao aumento desse tipo de sistema no Brasil. Com um aumento de 19% previsto para 2012. O próprio contingente de animais preparados para suprir as demandas de um mercado em permanente expansão necessita de um tipo de tratamento automatizado.

De acordo com os ativistas vegetarianos/veganos, o sistema que põe em prática esse modelo de criação responde ao modelo de consumo da população, fortemente baseado em consumo excessivo de alimentos de origem animal. Fica claro, então, na retórica do grupo, que a decisão individual de comer animais alimenta, ainda que de forma indireta, a criação industrial.

> Todo esse imenso Golias que é a indústria de alimentos é, em última instância, impulsionado e determinado pelas escolhas que fazemos enquanto o garçom aguarda impaciente nosso pedido ou na qualidade prática ou extravagante daquilo que colocamos em nossos carrinhos no supermercado ou na sacola da feira. (SAFRAN FOER, 2011:176).

A responsabilização dos consumidores de carne, por parte dos grupos de defesa dos animais, baseia-se no fato de se considerar esse sistema produtivo intensivo como resposta a demanda pelo produto, que, por sua vez, acarreta em consequências significativas para a vida dos animais. Para esses grupos, é necessário pensar sobre a importância das consequências de nossas escolhas cotidianas a outros, ontologicamente semelhantes ou diferentes. Semelhança e diferença são componentes fundamentais para determinar o grau de preocupação a respeito do choque de interesses envolvido na relação "nós" e "eles". É possível, e parece ser esse o caminho tomado pelos grupos ativistas, que a distância espacial e simbólica seja determinante para o grau de comprometimento em relação às consequências de nossas ações. Dessa forma, faria mais sentido pensar e evitar as consequências imediatas de nossas ações, por exemplo, no transtorno causado a um vizinho pela forma que armazenamos o lixo, ou na perturbação causada pelo volume da música em uma festa, do que pensar nas consequências da compra de um tênis fabricado a partir da exploração de mão de obra infantil em países asiáticos, ou sobre a consequência de nosso desperdício de água para as futuras gerações. De acordo com essa perspectiva, o fato de estarmos diante da possibilidade de uma consequência e, portanto, de uma reação direta por parte daqueles que são afetados, aparentemente, levaria a maiores considerações a respeito de nossas ações. Isso é particularmente significativo no contexto das sociedades urbanizadas, em que a proximidade espacial conduz a um processo, explorado por

diversos autores, no qual ideais como o de “individualidade” e “privacidade” são elementos fundamentais da dinâmica social.

Mas o que pensar, então, do nosso grau de comprometimento em relação às consequências de nossos hábitos de consumo para seres ontologicamente distantes? Tudo indica que, quando estamos diante do sofrimento do outro, despersonalizado pela distância simbólica em relação a “nós”, isso se reflete de forma, diretamente, proporcional no nível de preocupação ou indiferença que lhes dispensamos. Entre tantos outros fatores, a própria densidade populacional dos animais usados na alimentação ajuda esse processo de despersonalização. Se numa fazenda familiar, os animais muitas vezes recebem um nome e têm suas características pessoais reconhecidas, como o touro “brabo”, o cabrito “teimoso”, a vaca leiteira apelidada pelas crianças, e outras tantas características que os aproximam dos humanos a partir da identificação de características de personalidade e do estabelecimento de vínculos específicos; no sistema de criação intensivo, os animais são marcados e identificados apenas por um número, como o novilho número 534 que teve sua trajetória de vida acompanhada por Pollan, em *O dilema do onívoro*. Um tipo de identificação que nem sequer o distinguia dos demais novilhos nascidos de sua mãe, designados igualmente pela numeração 534, significando que sua genitora era a trigésima quarta vaca nascida no ano de 1995. Sua própria origem se deve a uma intervenção tecnológica a partir de inseminação artificial iniciada com a encomenda de sêmen de um touro da raça Angus. A rápida trajetória de vida, acompanhada por Pollan, durou 14 meses, tempo que leva para o bezerro atingir o peso próprio para o abate. Isso graças a uma alimentação baseada em “enormes quantidades de milho, suplementos de proteínas e gordura, e um arsenal inteiro de novos medicamentos” (POLLAN, 2007: 81). Segundo o autor, uma realidade muito diferente da vivida por uma vaca em 1950, cujo tempo de vida, proporcionado por uma alimentação baseada em capim, só permitia que se chegasse ao peso próprio ao abate em dois ou três anos. Para Pollan (2007), a rapidez, impessoalidade e automaticidade do sistema de produção de alimentos de origem animal torna indiferente a violência embutida em todo o processo. A eficiência é o que importa nesse processo. E, como ele mostra, ela é medida pela quantidade de produtos extraídos desses animais, nos quilos de carne que ele produz em um mínimo de tempo possível e com o custo mais baixo que puder.

A teoria que fundamenta o ativismo vegetariano/vegan alega que a distinção homem/animal presente ao longo de todo o processo histórico da humanidade assumiu contornos ainda mais intensos nas sociedades ocidentais e com a expansão do sistema capitalista de produção. A ponto de se concluir que a exclusão ontológica e simbólica do não

humano é o alicerce dessa história. Essa ideia permeia a retórica do ativismo vegan/vegetariano e dá suporte a uma posição ideológica e política anti-capitalista, bem como a rejeição a economia de mercado e aos ideais da cultura de consumo, que, de acordo com essas bases teóricas, seria responsável pela transformação do animal em objeto, matéria-prima, propriedade ou recurso:

> A agricultura animal destruiu nosso senso instintivo de afinidade com os animais e o ambiente, substituindo-o por uma crença na dominação - uma licença divina para utilizá-los como nos parecer mais adequado - e um senso de alienação da natureza que está na raiz de muitas de nossas crises sociais e ambientais. (Declaração de ativista vegano na rede social Facebook).

Obras como as de Pollan (2007) ou Safran Foer (2011) procuram justamente mostrar o elo inevitável entre as escolhas individuais cotidianas, e, por essa razão, menos refletidas, e as políticas e práticas de criação animal. De tal forma, que "cada vez que você toma uma decisão sobre comida... está sendo um criador por procuração" (SAFRAN FOER, 2011:175). Com isso, o autor se refere à cumplicidade dos consumidores individuais em relação ao comportamento das grandes corporações, entidades as quais, de acordo com ele, delegamos a tarefa de produzir e fornecer toda a nossa comida.

Além dos trabalhos dos autores citados, o recurso a relatórios científicos, pesquisas, pareceres, como o relatório da FAO - *Food and Agriculture organization of the United Nations*, de 2006, sobre "a contribuição da pecuária no agravamento da crise ecológica global" (LEWGOY & SORDI, 2012:137), ou o Paracer da ADA – American Dietetic Association, de que dietas vegetarianas/veganas são nutricionalmente adequadas e benéficas à saúde em todos os estágios da vida, incluindo, gravidez, lactação, infância, quando adequadamente planejadas, entre outros, são usados, frequentemente, como recurso retórico na promoção da alimentação vegetariana/vegana. Para Lewgoy & Sordi (2012:149):

> A premência da busca por pareceres "científicos" nas guerras da carne pode ser compreendida à luz da polissemia do verbo "representar", tal como explicitada por Latour (2004, 2009): à medida que emergem atores sociais como ambientalistas e os defensores dos direitos dos animais, que arrogam para si o papel de "representar" o ambiente e os animais na esfera pública, reforça-se a mobilização daqueles agentes socialmente sancionados como dententores da representação legítica do real: os técnicos e os cientistas.

Apesar de todo o esforço do ativismo em defesa dos animais de seguir no intento de desvendar o mundo oculto do processo produtivo de alimentos à base de carne e derivados de

animais, e toda a sorte de exploração possível praticada em atenção aos interesses humanos; nem sempre a resposta às investidas de esclarecimento da população se revelam promissoras quanto a uma mudança efetiva de suas práticas individuais de consumo. O que faz parecer que, mesmo se as paredes das fazendas industriais e dos abatedouros fossem de vidro, ainda assim, a humanidade não seria vegetariana. Ao contrário do que afirma o movimento de defesa animal. Apesar do choque, repúdio e até revolta diante das imagens de maus-tratos, tortura, abusos físicos praticados por esse sistema, apenas uma parcela dos espectadores de vídeos-denúncias, por exemplo, consideram fundamental uma mudança em direção a outro tipo de consumo que poderia promover tratamento diferente aos animais.

Em diversas ocasiões, a exibição desses vídeos com imagens de abusos físicos cometidos contra animais em granjas industriais e abatedouros chegam a conhecimento público, como no caso dos funcionários de um abatedouro no Reino Unido, flagrados por câmaras instaladas secretamente pela organização Animal Aid, cometendo atrocidades contra porcos, queimando seus olhos com cigarro e espancando os animais. Apesar da denúncia, as ações sequer foram condenadas pela a FSA (Agência de Normas de Alimentos do Reino Unido), e nenhum funcionário foi responsabilizado pelo ocorrido.

Em situações diferentes, grandes empresas produtoras de carne dos Estados Unidos tiveram imagens flagrantes de seus funcionários usando bastões para surrar porcas grávidas, enfiando barras de ferro de trinta centímetros dentro do ânus e da vagina delas, serrando as pernas dos porcos e tirando-lhes as peles enquanto ainda estavam conscientes, chutando-os, jogando-os contra o chão de concreto, estrangulando-os, afogando-os, enfiando aguilhões elétricos nas orelhas, bocas, vaginas, ânus, chutando, pisoteando e mutilando galinhas até a morte, fazendo a sangria de bois, galinhas e porcos quando estavam totalmente conscientes. Registros feitos secretamente em diferentes instalações mostram a compassividade dos gerentes e administradores das empresas com os abusos extremos cometidos contra os animais em suas dependências. A boa dose de sadismo e perversidade contida nas imagens capturadas no interior dessas empresas não foram suficientes para gerar nenhum tipo de medida punitiva, muito menos de mudança dessa situação.

Segundo Wise (2012), isso se deve, principalmente, às instâncias normativas localizarem os animais não humanos “do outro lado do muro”. E o fato de eles não terem o reconhecimento de seus direitos mais básicos, ou de terem uma personalidade jurídica, resulta dessa localização no âmbito moral. São entidades culturalmente constituídas fora do círculo de moralidade, excluindo a possibilidade de um nível mínimo de consideração de seus interesses.

Nesse caso, para que se acessem os códigos que definem o enquadramento moral e legal dos sujeitos torna-se necessário a promoção de mudanças conceituais profundas, que, para Wise, poderiam ser alcançadas através da mobilização de categorias sensíveis aos valores socialmente constituídos, tais como a liberdade e a integridade física, mas, principalmente, tornando acessíveis os argumentos científicos que informam sobre capacidades cognitivas, emocionais e sociais dos animais não-humanos, criando uma atmosfera de empatia em relação a eles.

Uma realidade que, de acordo com a retórica dos defensores dos direitos dos animais, está longe de ser observada no atual sistema produtivo. Por exemplo, o processo de abate que segue uma linha de montagem ao estilo fordista, em que os trabalhadores executam processos diferenciados, desvinculando-os do real sentido de sua atividade, automatiza a execução de seu trabalho a tal ponto que "desmembrar seres até pouco tempo vivos" (SAFRAN FOER, 2011) passa a ter o mesmo sentido do que lidar com objetos inanimados. "Quando um porco [um boi, uma galinha, um peru] entra em seu campo de visão, ele ou ela já é uma coisa" (SAFRAN FOER, 2011: 158). De fato, tudo leva a crer que o sistema de criação industrial depende de sua capacidade em ocultar e disfarçar o que ocorre na criação e abate dos animais, desvinculando o produto final, a carne, de todo sofrimento e morte envolvidos no processo.

É justamente a desqualificação moral desses seres enquanto sujeitos que torna aceitável o sofrimento que lhes é imposto, ainda que "as paredes fossem de vidro". A própria noção de sofrimento está relacionada a um sujeito que sofre e, portanto, à existência de uma subjetividade, e isso, sabemos, é negado aos bilhões de animais mortos a cada ano para a alimentação humana. Quando argumenta-se a favor de uma alimentação vegetariana, "livre da morte e da dor", como afirmado no contexto de pesquisa, usa-se frequentemente, critérios como da sensibilidade a dor e sofrimento, a senciência, buscando-se alinhar a capacidade fisiológica dos animais não humanos a de humanos.

Contudo, a noção de sofrimento parece ser mais complexa, pois supõe uma experiência compartilhada com outros, experiências que podem ser medidas pelo grau de afinidade entre sensações, sentimentos, pensamentos dos diferentes sujeitos. Mas quando se nega a especificidade ontológica dos envolvidos, considerando-os fora do eixo de consideração moral, seu sofrimento é de outra ordem, é menor e menos importante, pois não se encaixa na definição baseada em experiências de nossa própria espécie, e inteligível apenas a quem compartilha de forma de existência similar.

Após ler os relatos, ouvir as conferências, assistir aos vídeos, resta a dúvida quanto à nossa capacidade de entender o que sentem os animais, e em nome de quem o ativismo

vegetariano/vegano está falando. Questões como: saber como um boi sente a experiência de ser marcado a ferro em brasa ou castrado sem nenhum tipo de anestésico? Ou o que porcos filhotes sentem ao terem seus rabos arrancados e suas orelhas cortadas a cru? Como as galinhas se sentem ao serem apinhadas em espaços mínimos com dezenas de outras galinhas? Ou quando têm seus bicos cortados com ferro quente e suas pernas fraturadas durante toda sua existência? Como um pato se sente ao ser alimentado forçosamente e mais do que pode suportar, por um tubo enfiado em sua garganta? Como um bezerro se sente preso a correntes que impossibilitam seu movimento durante toda a sua breve existência? Como se sentem todos eles ao receberem alimentos que não correspondem ao que seu organismo está fisiologicamente adaptado para receber? Como se sentem ao viver em condições de existência que os deixam permanentemente num estado de convalescência? Como afirmam as narrativas. Viver e morrer pelas mãos de um sistema de criação industrial que considera sua natureza um obstáculo a ser vencido pela tecnologia e em nome da produtividade. A declaração de um interlocutor entrevistado pelo autor de *Comer Animais* revela o caráter e o limite da intervenção da indústria sobre os corpos e a vida desses animais, afirmando que "esses criadores calculam o quão perto da morte podem manter os animais sem mata-los. É o modelo de negócio". É apenas um negócio, muito bem-sucedido, por sinal. É essa a conclusão que se chega na maioria dos casos.

Na verdade, falamos sobre *nós,* quando falamos em defesa ou contra o uso que outros humanos fazem dos animais. A tentativa de aproximar nossas experiências das experiências deles está presente nos dois posicionamentos. Quando as corporações incorporam uma linguagem de supostos benefícios e do bem–estar experimentados pelos animais de sua propriedade, mortos num tipo de abate "humanitário", ou utilizam estratégias de *marketing* que apelam a *slogans* como "galinha feliz", "vaquinha feliz", etc., bem como as imagens que aludem à ideia de felicidade e satisfação dos animais de abate:



O Site Suicide Food possui um verdadeiro acervo de imagens usadas por empresas, como abatedouros, frigoríficos, granjas industriais, produtoras de alimentos industrializados,

restaurantes, etc., cujo intuito é criar uma imagem positiva desses animais que nos servem de comida. O tom crítico do site procura mostrar a incoerência da representação de animais felizes e até desejosos para serem consumidos. A descrição explica:

> What is Suicide Food? Suicide Food is any depiction of animals that act as though they wish to be consumed. Suicide Food actively participates in or celebrates its own demise. Suicide Food identifies with the oppressor. Suicide Food is a bellwether of our decadent society. Suicide Food says, “Hey! Come on! Eating meat is without any ethical ramifications! See, Mr. Greenjeans? The animals aren’t complaining! So what's your problem?” Suicide Food is not funny.

Abaixo, um exemplo das imagens alvo de críticas:



A imagem mostra, de um lado, o porco vivo e sorrindo; do outro, morto e fatiado por mãos humanas. O texto de análise da imagem diz que aqui o porco é praticamente um membro da família, mas que muda facilmente de categoria, na esquerda ele é um ser senciente, no lado direito um pedaço de carne delicadamente cortado. Separados por um fio tênue, cada metade pode considerar o outro com graça: “Olá irmão, que será!”, “Olá irmão, que já foi!”. O texto afirma que a mensagem transmite a ideia de que, para os porcos, é apenas a confirmação da “justeza” da vida, uma validação do “caminho das coisas”. É o que sugere a imagem do porco tranquilo e satisfeito com sua situação.

O movimento de defesa animal acusa as grandes corporações de acionarem, deliberadamente, estratégias para desviarem a atenção do consumidor da verdadeira origem dos alimentos e das implicações de sua produção para os animais. Esse disfarce ocorre de diferentes formas e inclui a etapa de processamento do alimento que encarna diferentes produtos, quase como personagens: nuggets, coxinhas, salsichas, hambúrgueres, salames, presuntos e outros embutidos, que fazem parte de um repertório amplo de produtos responsáveis por desvincular o consumidor da imagem de um pedaço de carne demasiadamente “orgânico”. A predileção das crianças por esse tipo de alimento pode estar relacionada, nos dias de hoje, a essa necessidade de desvinculação da carne em relação à morte e ao sofrimento de animais. Principalmente, em tempo de numerosos filmes, desenhos e histórias infantis permeados de personagens animais

que falam, pensam, sentem, agem tal como humanos. Expressam conflitos e julgamentos éticos sofisticados, inclusive, a respeito do problema de se tratar outros animais como alimento.

5 DISTÂNCIAS E APROXIMAÇÕES SIMBÓLICAS

Neste capítulo, faremos a discussão das categorias simbólicas que norteiam o consumo dos alimentos, no que se refere às associações dos alimentos disponíveis ao consumo humano com as categorias de indivíduos adequadas a cada tipo de consumo. E chegaremos à discussão a respeito do papel das emoções, ou de sentimentos específicos como a empatia, na constituição dos direitos dos animais. A partir da perspectiva de que esses sentimentos acionam mecanismos de identificação capazes de realizar uma trans-especiação no contexto contemporâneo do movimento vegetariano/*vegan*.

É possível observar que existe um recorte de gênero no contexto mais geral no qual as carnes são consumidas de acordo com classificações ligadas a características como teor de gordura, leve/pesado, forte/fraco, vermelho/branco. Além disso, uma escala mais sútil em relação a níveis tolerância relativa ao consumo de diferentes espécies de animais responde a hierarquias simbólicas constituídas a partir de uma relação de proximidade e afastamento entre humanos e animais.

Nesse sentido, o consumo de carne revela diferenças significativas entre homens e mulheres. Em relação aos homens, percebe-se que diferentemente das crianças e das mulheres, esses são consumidores assíduos de pratos cuja natureza orgânica não pode ser negada nem pela aparência, nem pela designação de alguns pratos: “buchada”, “sarapatel”, “língua de boi”, “mão de vaca”, “costela de porco”, “coração de galinha”, “bifes sangrando”, etc. São alguns dos alimentos que perdem em predileção entre crianças e mulheres. Por outro lado, as chamadas carnes “brancas”, peixe e frango, estão entre as mais consumidas pelo público feminino. Isso pode estar relacionado a um possível abrandamento do sentido da morte na carne desses animais. O sangue, elemento por excelência de ligação com a morte e a organicidade das carnes, está, na maioria das vezes, ausente dos pratos diários à base de frango e peixe. Estamos falando de um padrão alimentar que associa categorias específicas de alimentos ao gênero masculino ou feminino, a partir da formação de contrastes e estereótipos culturais que podem influenciar os padrões alimentares em algum grau (TWIGG, 1981). Sobre a carne vermelha recaem tradicionalmente conotações masculinas de alimento “forte”, “quente”, “pesado”, “cozidos”; em contraste com os alimentos “frios”, “leves”, “fracos”, “crus”. Sendo as saladas também associadas às mulheres e os pratos quentes aos homens. Twigg (1981) elaborou o quadro dessa série de oposições da seguinte forma:

masculino	Feminino
vermelho	Branco
sangue	não de sangue
quente	Frio
cozinhado	Cru
pesado	Luz

Como referido no primeiro capítulo, um estudo anterior a respeito das classificações simbólicas historicamente constituídas na cultura ocidental envolvendo a carne (LIRA, 2006) observou como essa foi caracterizada como elemento de grande capacidade de contaminação do corpo e do espírito, principalmente em relação às mulheres. Inspirada tanto na cosmologia judaico-cristã quanto em conceitos médicos a respeito do grau de comprometimento do consumo de carne, no que tange à moralidade e à saúde das mulheres, a carne, particularmente a vermelha, foi associada à falta de controle sobre os impulsos sexuais, às paixões desregradas, no plano moral-religioso, mas também, com base nos conceitos médicos, considerada alimento "pesado", "rico em gordura", "sangue", "energia" e "tóxinas" apropriadas apenas a organismos mais firmes, como os dos homens.

> É comum encontrarmos entre os conceitos médicos e dietéticos, a recomendação de uma abstenção do consumo de 'carne vermelha" (de boi, porco e carneiro), classificada como uma ameaça à saúde, por ser mais gordurosa e, portanto, ter maior probabilidade de estimular o acúmulo de gordura no organismo, o que difere da "carne branca" (de frango e peixe consideradas menos gordurosas e, assim, menos poluente. (LIRA, 2006: 79).

Bourdieu (2002) refere-se a uma associação entre o que chama de "filosofia prática do corpo masculino", relacionado a características de força e potência com uma necessidade alimentar brutal e imperiosa de grandes quantidades de alimentos, cujas qualidades reflitam esses ideais de força e virilidade. Perspectiva que estaria na origem da divisão dos alimentos entre os sexos. Segundo ele:

> a carne, alimento nutritivo por excelência, forte e fornecedora de força, vigor, sangue, saúde, é o prato dos homens que têm direito de repetir, enquanto as mulheres servem-se apenas de uma pequena porção: em vez de significar, propriamente falando, de uma privação, trata-se simplesmente de perda de apetite por algo que pode fazer falta aos outros e, em primeiro lugar, aos homens, ou seja, os destinatários por definição da

> carne; assim, sentem-se gratificadas por não terem vivenciado tal situação como privação. Além disso, elas não têm gosto por alimentos próprios de homem que, sendo considerados nocivos ao serem absorvidos em grandes quantidades pelas mulheres – por exemplo, comer carne demais faz "o sague ferver", fornece vigor anormal, provoca espinhas, etc. –, podem até mesmo suscitar uma espécie de nojo. (BOURDIEU, 2002:180).

A distinção entre homens e mulheres no tocante à carne é operada tanto a partir de critérios como quantidade, como os que se referem à qualidade da carne: carnes vermelhas/carnes brancas, gordurosas/magras, mal passadas/bem passadas, sempre em alusão a uma corporalidade e moralidade distinta entre os gêneros.

Quanto à classe, animais que dão origem ao alimento "carne vermelha" estão localizados, assim como nós, entre os mamíferos, e este elo parece ter algum significado no plano simbólico e moral. É o que sugere a leitura de Naconecy (2007) sobre certo especismo dentro da filosofia animalista, particularmente, inspirada em autores como Singer e Regan, e que tem sido usada como embasamento para o movimento de defesa dos direitos dos animais. De acordo com ele, deveríamos falar em uma ética dos vertebrados, ao invés de nos referimos a uma ética animal, se tomarmos a posição desses autores. Segundo Naconecy, para Singer, o critério da senciência, deixa de fora da esfera de consideração moral todos os animais não-sencientes como os insetos, mesmo sendo este "o maior e mais diversificado grupo de animais existente na Terra" (NACONECY, 2007:125), e apenas 2% do total de espécies sendo composta por vertebrados. Já Regan, de acordo com Naconecy, é ainda mais excludente, pois:

> toma como sujeito de consideração moral (i.e. o sujeito-de-uma-vida) o indivíduo mamífero adulto normal (de um ano de idade no mínimo). Isso significa que, quando Regan articulou a defesa dos Direitos dos Animais, ele se referia, de fato, aos Direitos dos Mamíferos somente. (NACONECY, 2007:125).

O que implica a inclusão de uma classe que representa apenas 0,3% de todas as espécies de animais. Citado também por Naconecy, Regan explica sua posição:

> As considerações que sustentam que os mamíferos são sujeitos-de-uma-vida não excluem a possibilidade de a mesma coisa ser verdadeira para outros tipos de animais. É especialmente difícil entender que os pássaros não possam ser sujeitos-de-uma-vida. [...]
> Pássaros têm direitos? [...] Devemos tratá-los com respeito? Logicamente, nenhuma outra conclusão é sustentável. [...] Deveríamos ir mais longe? Deveríamos dizer que todos os vertebrados, incluindo os peixes, têm psicologia? [...] Ainda que minha posição seja clara, estou disposto, para fins de argumentação, a limitar as conclusões sobre minha discussão aos casos *menos controversos*, quero dizer, os mamíferos e os pássaros. (REGAN, 2006 *apud* Naconecy, 2007:126).

Apesar de pertencer à classe dos vertebrados, o peixe parece ocupar um lugar distinto no que se refere à percepção humana quanto a sua capacidade de sentir, bem como em relação a qualquer noção de que este possua consciência ou autoconsciência. Critérios definidores para exclusão destes da comunidade moral, seguindo a perspectiva das abordagens de Singer e Regan. Apesar de na taxonomia oficial, serem aptos a integrar tais classificações, em termos práticos observa-se que, de modo geral, esses animais têm sido menosprezados quanto aos critérios acima descritos.

Observa-se em relação ao peixe, uma tendência a ter seu sofrimento minimizado por diferentes motivos, mas, particularmente, pela distância e isolamento relativo que desfrutamos em relação a ele, cujo *habitat* supõe uma forma de vida radicalmente diferente da nossa (NACONECY, 2007). Para Willis (2005) o ambiente aquático representa um estranho domínio do ponto de vista dos humanos. Isso inclui a possibilidade de as inferências a respeito desses animais serem de outra ordem em relação aos animais terrestres (MORRILL, 1967 *apud* WILLIS, 2005). Até mesmo a prática da captura dos animais aquáticos depende de um tipo de observação indireta, já que o pescador está fisicamente separado desses, o que lhe exige um modelo mental desta realidade que está fora de seu alcance.

Contudo, dados de organizações de defesa dos animais apontam que 60% dos animais mortos para a alimentação são aquáticos. Uma média de 3.000 animais mortos por segundo. Alguns programas instalados em sites de grupos e organizações de defesa dos animais que realizam a contagem ininterrupta de animais mortos para a alimentação indicam que a contagem relativa a peixes e animais aquáticos é impossível de ser feita, pois "*o número é incomensurável*" (blog Gato Negro).

Roy Willis cita Kleivan (1964) para afirmar que os peixes raramente são usados como metáforas das sociedades humanas, já que possuem poucos pontos óbvios de semelhança com os seres humanos. Vivem na água, são animais de sangue-frio e não possuem um tipo de comunicação por meios acústicos semelhantes à linguagem articulada. Percebe-se que uma hierarquia é estabelecida tendo com base uma relação de proximidade/afastamento com a espécie humana, sendo esta relação o alicerce que permite o sofrimento de algumas espécies. A fala a seguir de uma entrevistada relata o período em que ela deixou de comer as demais carnes, e se limitou, por algum tempo, ao consumo esporádico de peixe. "O peixe ele é mais isolado da gente. O boi ele interage, ele emite sons, ele olha no olho da gente. O peixe ele é meio...parece um bonequinho" (B., 31 anos).

Essa fala revela um pouco da dificuldade em se estabelecer vínculos emocionais e simbólicos com esses animais. Apesar de enfaticamente negada pelo movimento, que luta contra qualquer tipo de hierarquia em relação à consideração moral e ao grau de relevância ética do uso de animais não humanos como alimento; no contexto geral, há uma relativa flexibilidade em relação à noção de sofrimento de algumas espécies aquáticas. Peixes e crustáceos estariam localizados em um ponto limítrofe na conversão de "carnívoros" em vegetarianos. É bastante comum nas narrativas a respeito da história da conversão que este seja, justamente, um nível intermediário do processo de mudança. A ponto de pessoas que optam por ingerir apenas o peixe serem consideradas vegetarianas no contexto mais amplo – onívoro, por assim dizer. Como afirma a mesma entrevistada, que conta ter decidido eliminar o consumo do peixe da sua dieta por enfrentar um problema identitário, estando no limite entre a dieta vegetariana e onívora:

> Quando eu resolvi tirar o peixe da minha dieta, uma das principais motivações é porque eu tava sofrendo uma crise de identidade, nem era vegetariana, nem era onívoro. Então, os amigos, onívoros, começavam a dizer que eu era vegetariana e eu não era, porque eu já tinha lido em vários fóruns e discussões que quem como peixe não é vegetariano. Eu tava bem consciente disso. Aí eu pensava "pôxa, eu não sou nada, eu tô no meio do caminho, eu vou ser rejeitada por todos. Não posso me aproximar muito dos vegetarianos, porque os próprios vegetarianos vão me rejeitar por eu não ser. E os onívoros também já tão me tratando como vegetariano sem eu ser". E como na época eu comia um sushi aqui e ali, raramente, eu vi que não ia demandar nenhum esforço muito grande da minha parte pra eu fazer essa mudança, e me sentir mais, como eu diria? Localizada dentro da sociedade. É melhor fazer parte de uma minoria do que não fazer parte de nada. (B., 31 anos).

> Nesse primeiro ano que eu parei de comer carne foi um pouco mais difícil, porque tinha vestibular, foi um ano bem tumultuado na minha vida pessoal também. Tanto que eu ainda fiquei comendo peixe por uns dois anos, na verdade, é como se eu fosse vegetariana há menos tempo. Mas eu comi peixe só umas três vezes no ano, porque às vezes eu entrava nessa crise um pouco, "será e tal?". Tinha vontade, todas as vezes que eu senti vontade de comer, comi, foi peixe, porque as outras carnes eu não sentia a menor vontade mesmo. Acho que é por esse mito da carne branca ser mais saudável, peixe ser mais saudável. Também porque era uma coisa assim, de ir com o namorado pra praia e daí não ter tanta opção também, eu achava mais difícil. "Ah, um peixe que foi pescado aqui mesmo e tal", aí eu "tá, vou abrir uma exceção, vou comer aqui peixe". Mas não um peixe comprado em supermercado assim, um atum em lata não, uma coisa que tinha a ver com o próprio contexto social e emocional também. (T., 28 anos, SVB-Recife).

> Logo quando eu parei, abri alguma exceção pra peixe e frutos do mar. (D. V., 33 anos).

A próxima fala reflete a respeito de mudança alimentar, no qual, o peixe ocupa lugar no momento intermediário do "processo" de conversão:

> Como eu disse, eu fiz essa coisa “ah, agora eu sou vegetariana”, eu comecei um processo de não colocar no meu prato. E eu fui pra um restaurante com minha mãe, o Manga Rosa, que é um restaurante que eu adoro, que ele tem uma variedade imensa de salada, e tem uma parte de sushi também e tem uma parte no fim que tem feijão, arroz e uns pratos bem diferentes e tem peixe também, peixe cozido, com molho disso e daquilo outro. Aí, nesse dia, eu coloquei uns dois sushis, um com salmão e outro com aquele peixe branquinho e coloquei um pouquinho de um outro peixe. Pronto, foi nesse momento e um outro momento que, sei que tiveram dois momentos que eu consumi peixe a partir do momento que eu botei na minha cabeça, que eu expus pra todo mundo. Na verdade, eu tenho até dificuldade de dizer, “ah, eu sou vegetariana”. Tá tão recente, eu prefiro dizer que eu tô em processo de..., mas, realmente foram só essas duas vezes que eu consumi, e que eu não me culpei não, porque eu acho que a gente tem que respeitar, acho que o mais importante é o processo que eu tô passando e não dizer “agora você comeu”. Então, eu consumi essas duas vezes. Mas foi em menor quantidade, se eu não tivesse pensado eu teria colocado muito mais. Foi diferente. (G., 21 anos, SVB-Recife).

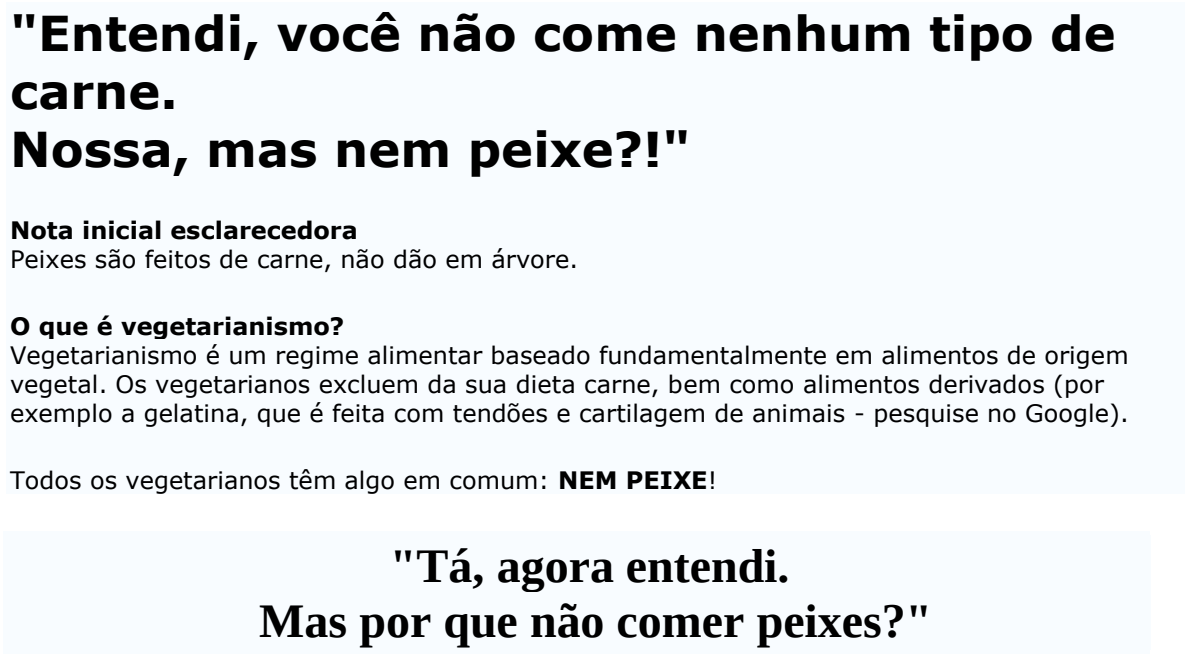
A crise de identidade revelada em uma das narrativas se refletiu no trajeto de pesquisa, quando na ocasião da primeira pessoa entrevistada, que havia sido indicada por uma amiga, tive a surpresa de ela relatar que nos últimos tempos voltou a comer peixe, ocasionalmente. Na verdade, ela explicou que não comia nenhum tipo de carne até bem pouco tempo, por uma questão ética, “de dó dos bichos” (L., 29 anos), mas por causa de um estado atual de debilidade em termos de carência protéica e nutricional, optou pela inclusão esporádica de peixe em sua dieta. Esse fato nos leva a pensar sobre as diferentes classificações atribuídas pelo olhar dos sujeitos de acordo com seu engajamento com o objeto de classificação. Ou seja, de modo geral a entrevistada era classificada como vegetariana e, por isso, foi indicada; enquanto que, ela própria, e as pessoas que são adeptas ao vegetarianismo, não a classificavam dessa forma. A ideia de um quase vegetarianismo, ou de uma classificação intermediária entre este e o onivorismo se expressa no termo “flexvegetarianos” ou “semi-vegetarianos”, que, na verdade, fazem referência a indivíduos que, ocasionalmente, uma a duas vezes na semana, consome algum tipo de carne, mais comumente a de peixe ou frango, as chamadas carnes brancas.

Vegetarianos e *vegans* relatam que, frequentemente, quando questionados em relação a sua conduta alimentar, são alvo de um tipo de interrogatório que segue um roteiro de exclusão em relação aos alimentos considerados menos nocivos à saúde, ao meio ambiente e/ou a algum tipo consideração moral. E que, por isso, causam maior surpresa por fazerem parte do rol de privações alimentares dos sujeitos pesquisados. Esse fato se mostra revelador em relação às classificações com base em uma hierarquia moral mais ampla iniciada com animais como bois, vacas, carneiros, intermediada pela galinha e peru e finalizada com peixes e crustáceos.

As perguntas iniciais revelam o estranhamento diante do sujeito que não come carne, “nem de vez em quando?”, e segue, para uma linha de raciocínio que desloca outras espécies de sua origem animal e os situa enquanto carne - objeto inanimado: “mas, nem um franguinho?”, “nem mesmo um peixinho*?”*. Longe de se constituir uma exceção, a insistência desse roteiro de perguntas faz parte do relato da quase totalidade dos vegetarianos, digo quase por uma questão retórica, tendo sido experenciado por mim diversas vezes. O que me parece bastante expressivo em relação a uma posição diferenciada entre os animais usados na alimentação. Esse fato, de tão comum, tomou a forma de uma anedota no meio “veg”. Muitas vezes no diminutivo, “franguinho” ou “peixinho”, ou na expressão “frutos do mar”, esses termos nos remetem à menor importância da existência desses animais em nosso meio, bem como do seu sofrimento e dos seus interesses.

A resposta do ativismo vegetariano/vegano a essa interpretação por parte da sociedade não-vegetariana é a sátira ao desconhecimento ou a violência simbólica praticada ao ignorar-se a natureza animal desses seres. A frase: “Peixe não dá em árvore”, que estampa camisetas e panfletos pró-vegeterianismo mostra a força de um imaginário social contra o qual o movimento se contrapõe.

Também o site Nem peixe, fundado e administrado pelo ciberativista Fábio Chaves, explora essa temática com humor, como mostra a página inicial parcialmente contida na imagem abaixo:



Segundo a wikipédia - e nem precisaríamos procurar lá -, "peixes são animais" Fonte.
E como animais sencientes que são, sofrem, sentem dor e agonia assim como você e eu.

Também a campanha da Sociedade Vegetariana Brasileira – SVB se refere à invisibilidade simbólica dos animais marinhos no que se refere às implicações de seu uso na alimentação, como afirma um dos folders publicados pela organização:

> O mar não dá frutos. E a maré não está para peixe...
> Chamar siris, camarões, ostras, lagostas e outros habitantes dos mares de "frutos do mar" é cruel e sinistro. Ora, fruto se colhe! O que a indústria pesqueira faz é arrancar com brutalidade bilhões de animais do seu ambiente natural. O camarão é o "fruto" mais caro à vida marinha: para cada quilograma que chega ao consumidor final, são mascarados "acidentalmente", cerca de 20 quilos de outros seres. Algas, crustáceos, corais, polvos, inúmeras espécies de peixes e uma quantidade significativa de tubarões, arraias, tartarugas, focas, pássaros marinhos, golfinhos e baleias morrem ou ficam gravemente feridos pelas hediondas redes de arrastão.

A referência especial à captura de camarões baseia-se em dados que apontam o alto impacto dessa atividade para a vida marinha, correspondendo a 35% do total de desperdícios oriundos da pesca em termos globais para um tipo de pescado que responde apenas a 2% do total que é pescado anualmente. Estima-se que cerca de 150 mil tartarugas são vítimas acidentais dessas redes para camarão, e ainda, que mil mamíferos sejam mortos por dia em decorrência dessa prática. Apesar de se constituir em uma das práticas alimentares de maior dano ambiental, no que concerne às toneladas de vidas desperdiçadas para atender a uma demanda de mercado, bem como apesar de todas as informações a respeito do grau de comprometimento da carne desses animais com relação a substâncias tóxicas que são continuamente despejadas nos oceanos e rios, que nos dão conta de graves efeitos provenientes, por exemplo, da contaminação por chumbo e outros metais pesados nesses alimentos; existe, por outro lado, uma noção amplamente difundida que relaciona tal consumo a noções de saúde, bem-estar e mesmo de sustentabilidade.

Há também uma série de dúvidas e certo desconforto diante de alguém que aboliu de sua dieta a carne de animais que é sempre maior à medida que se avança em direção ao fim dessa escala, constituída a partir de um sistema classificatório comum à cultura ocidental. Além disso, observa-se o apoio de um discurso técnico-científico, amplamente difundido, a respeito do grau de nocividade do consumo de carnes vermelhas para a saúde e para a manutenção de uma imagem corporal ideal, associando a menção positiva do consumo de carnes brancas a uma dieta saudável. Especialmente em relação ao peixe, que tem figurado entre as recomendações

dietéticas de caráter preventivo para doenças crônico-degenerativas como as patologias coronárias, o câncer e a diabetes. O consumo de substâncias como o ômega 3 e 6, consideradas "protetoras" do coração, por serem ricas no chamado "colesterol bom", tem sido insistentemente estimulado por esse discurso, que classifica espécies como o salmão, o atum e a sardinha entre as de maior teor nutricional nesse sentido.

A positividade do consumo de peixes e frutos do mar parecem não levar em consideração as implicações ambientais apontadas pelos grupos de defesa dos animais, tampouco as informações a respeito do risco de contaminação por substâncias tóxicas e cancerígenas a partir de seu consumo. Muito pelo contrário, observa-se uma ampla divulgação dos benefícios de uma dieta rica em peixe, seja para a saúde, para a obtenção de uma imagem corporal valorizada socialmente, em prol da sustentabilidade do planeta, etc. Uma série de características tem sido elencada para referir-se ao consumo dessa carne, considerada "leve", "rica em nutrientes", "protetora do coração", "pobre em calorias", "excelente para a memória", "que auxilia no combate ao câncer e outras doenças degenerativas". Um tipo de alimento também denominado como "natural", "puro", "seguro", "livre da toxicidade da indústria", etc. Essas informações e adjetivos difundidos através de diferentes meios de comunicação que, em sua maioria, decorrem de pesquisas científicas, têm grande legitimidade e um alcance cada vez mais amplo.

Mas, acima de tudo, a constituição de uma empatia em relação aos animais usados na alimentação diminui no decorrer de uma escala de identificação entre animais e humanos a partir de características como linguagem, comportamentos ligados à reprodução e a sociabilidade entre os membros da mesma espécie, etc., que colaboram para equacionar o grau de proximidade entre humanos e animais e, assim, determinar o grau de consideração moral outorgado a cada espécie. Peixes e invertebrados aquáticos estão em desvantagem por esses critérios. Mais uma vez a senciência é colocada em cheque, existindo uma dificuldade maior em relação à percepção e reconhecimento da dor na ausência de sinais mais expressivos de comunicação. O argumento a favor da incapacidade animal em experimentar o sofrimento da mesma forma que o ser humano, por sua incapacidade de antecipar o martírio futuro ou de lembrar-se do vivido, é utilizado para minimizar o sofrimento como um todo. Da mesma forma, a ausência de sinais expressivos em relação à dor nos animais aquáticos os situa em um patamar ainda mais baixo na escala de consideração moral de relação empática.

No plano estético, o fato de esses animais apresentarem menor quantidade de sangue quando abatidos, sendo, muitas vezes, imperceptível ao consumidor, colabora para desvincular seu consumo do sofrimento e da dor. Morrem sem que seja necessária uma intervenção em seu corpo, asfixiados, mas em silêncio – uma morte inaudível, invisibilizada por outros sinais expressivos para os humanos, não fosse pelo fato de se debaterem quando retirados da água.

Twigg (1981) se refere a uma longa tradição simbólica que, por diferentes caminhos, atribui ao sangue um caráter tanto sagrado quanto proibido. Desde as concepções pré-modernas alquímicas, uma medicina humoral que lhe atribuía a função de promover a unidade o corpo e o cosmos. Também as concepções de sangue como sede da alma, elemento que transporta a vida, e seu derramamento é símbolo de morte. Nesse sentido, emergem imagens de contaminação corporal, moral, espiritual, a partir de expressões como: "mãos sujas de sangue", "sangue derramado", "sacrifícios de sangue". Entram em cena também noções de transmissão identitária, organizando relações de parentesco: uma herança comum, e também um transmissor de caráter, "está no sangue". E como sede das paixões. Twigg (1981) destaca os três principais focos de significados ligados ao sangue: como essência divina, como caráter especial do indivíduo, a espécie ou grupo, e como sede das paixões.

Permeado por ideias de sacralidade, o sangue é detentor de grande poder, e, por isso, um fator de risco e contaminação, justificando os tabus relacionados a ele. Como o tabu referente ao consumo de carne com sangue entre os judeus (DOUGLAS, 1977). Comer animais envolve a ingestão de sua natureza animal, o sangue, por sua vez, associado à essência viva do animal, acaba por se tornar grande fonte de ambivalência. Assim como a carne crua, banhada em sangue, que é rasgada com os dentes, retrata imagens de animais carnívoros, monstros e semi-humanos; a carne cortada, tratada, cozida, e consumida com uso de pratos e talheres transforma fatos brutos da natureza em fatos legítimos da cultura. A partir desse processo, o homem se coloca para além dos animais, como afirma Lévi-Strauss (1966). De forma semelhante ao que ocorre em relação aos Piraoa, estudados por Overing (1995), já referido anteriormente, para os quais o comer sentado, devagar e em silêncio busca afastá-los simbolicamente dos animais predadores.

Mesmo quando se tornam apenas carne, os animais usados para consumo estão carregados de simbolismos associados a noções de pureza e poluição: substancial, estética e moral. Para Sahlins (2003) a noção de pureza do alimento é inversamente proporcional à ideia

de “carnalidade” a ele associada. Ou seja, quanto mais fortes as características que lembrem sua origem orgânica, mas distantes dessa noção. A cor figura como uma das características mais importantes nessa classificação, além da textura e quantidade de sangue e outros fluídos presentes no alimento cárneo. Reproduzo abaixo trecho de uma conversa gravada com duas entrevistadas em que se debate a tolerância das pessoas em relação à morte de peixes e crustáceos. C. (23 anos) e J. (21 anos), do grupo AtiVeg-Recife, falam o que algumas pessoas costumam argumentar a esse respeito:

> C: [as pessoas dizem]’ah! eu queria tentar, mas e peixe, mas o peixinho pode, não sei o que, peixe morre rápido’. Como assim? Uma amiga me falou, ‘mas o peixe sofre muito quando vai morrer’ Não ele fica se debatendo porque o ar dele tá faltando, não é de felicidade porque tá fora da água não. O peixe fora da água se debatendo não choca as pessoas, não sei se é porque você é acostumado a ver em desenhos animados ele se debatendo...
> J: porque não vê sangue...
> C: é. talvez isso, porque não tenha sangue, por que não é uma coisa tão pesada assim, mas não choca as pessoas. Mas se você parar pra pensar que ele tá perdendo o ar, vai parando porque tá faltando e tal, talvez.
> P: eu acho interessante, porque de fato, existe uma maior tolerância com a morte do peixe...
> C: geralmente isso é com os frutos do mar, o camarão e tal. Acho que, talvez, quanto menor o bicho, menos importância tenha assim. Mas o peixe é muito interessante essa relação do público com peixe, porque sempre se pergunta, “mas e o peixe, pode?”. Poder, pode, mas não quero, né.

A partir desse mesmo critério, e mais abaixo da escala de consideração moral dos animais não humanos, estão os crustáceos e moluscos. O reconhecimento da vida animal e do sofrimento vivido por esse conjunto de espécies é ainda mais difícil, principalmente, pelo fato deles apresentarem ainda menos características que se assemelhem aos critérios de consideração de uma vida, e assim, dos critérios que definem a consideração moral que lhe é dispensada. Algumas espécies podem até ser deslocadas para a categoria vegetal dada suas limitações relativas aos sinais de “vida” nos termos humanos. Se assemelham aos peixes em relação à ausência de uma linguagem acústica identificável ao aparelho auditivo humano, possuem poucas características societárias, e, em alguns casos, ausência de movimentos corporais mais perceptíveis e deslocamento limitado ou nulo, caso das ostras. No Brasil, e especialmente nas cidades litorâneas do Nordeste, a escolha do animal ainda vivo pelo cliente é praticada em restaurantes e bares, principalmente, quando se trata do caranguejo, da lagosta e do guaiamum. Na maioria das vezes, colocados em tanques e expostos ao público, esses animais são escolhidos de acordo com o tamanho, que se converte em quantidade de carne

disponível aos comensais. Esses precisam usar um arsenal de instrumentos para quebrar a casca e retirar do seu interior as partes comestíveis. Assim como para outras espécies como camarão, polvo, lula, mariscos, etc. vivos ou mortos a integralidade de seus corpos, e, assim, de sua natureza orgânica não necessita de ocultação ou qualquer tipo de disfarce. A visão deste corpo inteiro, e, como dito, às vezes do animal vivo, não parece constituir um problema à sensibilidade de seus futuros consumidores.

Diferentemente do que ocorria séculos atrás quando um leitão inteiro assado era posto à mesa como símbolo de sofisticação e abundância, a sensibilidade urbana moderna buscou eliminar a presença da ideia de um animal morto, do corpo, de um cadáver exposto à mesa. No caso dos crustáceos e moluscos, pode ser que a estrutura física do animal não faça a transição simbólica para a condição de cadáver, porque isto implicaria a noção de morte, de fim da vida, que está ofuscada pela objetificação conceitual desses seres. A coisificação desses animais também se expressa em objetos fabricados, seja na decoração e confecção de acessórios, com partes de suas carapaças cujo atrativo está no fato de remeterem ao ambiente marinho, à vida marinha e à beleza natural, e ser desvinculada da ideia de morte. O uso das carapaças e de outros resíduos de crustáceos na indústria tem se estendido cada vez mais. Com um aproveitamento diversificado que vai da construção aos cosméticos. Entre as substâncias extraídas a partir dos crustáceos estão a quitina e quitosana, que são chamadas de biopolímeros, e possuem diversas aplicações na indústria farmacêutica, na produção de cosméticos, em suplementação alimentar, etc.

Classificações relativas ao tamanho e a complexidade nervosa dos animais podem também exercer influência sobre a consideração de seus interesses e de sua vida. É o caso dos crustáceos, em geral, pequenos e conhecidos por sua classificação enquanto animais pertencentes à categoria dos invertebrados. É nesse sentido que segue a crítica de Naconecy (2007) às bases filosóficas dos Direitos dos Animais, mostrando como esse modelo ético se torna paradoxal “ao não abranger animais como insetos, crustáceos e moluscos, a Ética Animal parece validar o especismo” (2007:127).

Sahlins vai além de uma classificação baseada em características sensoriais em sua análise do sistema alimentar americano, e de forma semelhante à Leach (1983), considera a distância social entre humano e animal o ponto crucial para determinação do tabu alimentar, para ele, “a razão principal postulada no sistema americano da carne é a relação das espécies com a sociedade humana” (SAHLINS, 2003: 173). Nesse sentido, a oposição entre “carnes

vermelhas" e "carnes brancas" estaria baseada no grau de proximidade entre animais como boi, porco, cordeiro em relação à espécie humana; e peixe e galinha considerados mais distante de nossa espécie. Sahlins (2003) utiliza aqui a metáfora do canibalismo para explicar a classificação das espécies comestíveis e espécies tabus, relacionando a "comestibilidade com a aproximação com a humanidade". Ou seja, espécies que se relacionam com algum tipo de característica humana seriam menos indicadas ao consumo, pois entraria em choque com a proibição ao canibalismo. Entre os argumentos comumente utilizados na defesa da abstinência de carne animal, no vegetarianismo/veganismo, encontramos uma aproximação com a metáfora do canibalismo de Sahlins, a partir da preocupação com o tratamento dado aos animais utilizar de uma revisão quanto ao estatuto moral desses seres, comparando-os aos seres humanos. O exercício comparativo realizado pela crítica vegetariana/vegana, que procura elencar diferentes características partilhadas entre as espécies animais humanas e não humanas, caminha, nesse sentido, ao tornar o ato de comer carne de animais, ainda que em termos retóricos, um ato de canibalismo.

Apesar de situado em um contexto sociocultural completamente distinto, a interdição do consumo de carne pelo grau de proximidade das espécies com a espécie humana remonta à Antiguidade grega e latina. A partir de critérios como o das relações de cooperação estabelecidas com a sociedade humana, animais como bois e ovelhas receberam lugar de destaque entre os interditos alimentares, ficando fora do que se considera um consumo "comum". Esse fato relacionava-se à importância da participação dessas espécies na sobrevivência humana, que ia muito além do fato de fornecerem carne. Por exemplo, a importância do carneiro, que fornecia lã, e do boi, considerado um amigo do homem por seu trabalho no arado e sua importância no cultivo de cereais - base da alimentação cotidiana. Isso tornava o consumo desses animais um interdito na maioria das situações, ficando reservado apenas ao consumo ritual, realizado em banquetes suntuosos (GROTTANELLI, *in* FLADRIN & MONTANARI, 1998). Segundo Grottanelli, fontes gregas e latinas mostram que essa interdição relativa ao boi de lavoura constava das leis atenienses que puniam o que chamavam de "*bovicídio*" tão duramente quanto o homicídio. Tal tradição é confirmada por muitos textos da literatura antiga, que classificam o boi como animal humano, bem como por evidências arqueológicas na Grécia e na Itália, que mostram o baixo consumo de carne bovina por parte da população da época.

O tabu relativo ao consumo de carne bovina se aproxima do contemporâneo tabu da carne de cachorro e de cavalo na cultura ocidental, pela via da identificação e classificação desses animais como "amigos do homem", de forma semelhante ao *status* reservado ao boi de arado na antiguidade clássica. Contudo, se distancia no que se refere à permissão desse consumo no contexto ritual, uma vez que o cachorro em nenhuma ocasião é considerado animal de consumo alimentar. Ainda que esse animal seja mundialmente conhecido como parte do repertório alimentar de países asiáticos, particularmente entre coreanos e chineses.

O fato mesmo do consumo da carne desses animais ser possível fisiologicamente não impedem que seu tabu, entre os ocidentais, seja, por hora, irrevogável; ainda que, como reitera Sahlins, tanto a carne de cachorro quanto a carne de cavalo representem alternativas plausíveis em termos de produção e de valor nutricional. Em ocasiões específicas, como em períodos de crise econômica marcada por forte recessão, a carne de cavalo foi considerada, em parte, pelos produtores e por alguns governos, uma saída viável ao consumo de proteína por um custo mais baixo. Contudo, é notório que todas as tentativas nesse sentido fracassaram pela simples razão de os consumidores não aderirem ao seu consumo. A crise do início da década de 1970 nos Estados Unidos, citada por Sahlins, bem como uma tentativa de inserção do consumo de carne de cavalo no contexto político-econômico do Brasil caracterizado pelo acesso restrito a itens alimentares como carne e outros derivados de origem animal na década de 1980 são exemplos do fracasso dessas investidas; embora a carne desses animais seja usada em diversos países na produção de ração para cachorros e gatos, principalmente, nos Estados Unidos. Já o Brasil é considerado hoje um dos maiores exportadores de carne de cavalo do mundo, apesar do consumo interno dessa carne ser baixíssimo ou quase nulo. Os principais países compradores das 15 mil toneladas de carne de cavalo exportadas por ano pelo Brasil são França, Bélgica e Itália. Essa carne é usada na produção de embutidos como salames, mortadelas e salsichas nesses países. Já o sangue e os ossos são usados na produção de ração e o peêlo da crina na fabricação de pincéis.

A fala de um dos organizadores dos protestos por ocasião do incentivo de autoridades americanas ao consumo de carne equina é destacada por Sahlins na afirmação de que: "Cavalos são para ser amados e cavalgados... cavalos recebem afeto, enquanto o gado de corte... eles nunca tiveram alguém afagando-os, escovando-os ou algo assim" (SAHLINS, 2003: 172). O mesmo tipo de argumento pode ser usado para justificar o tabu referente à carne de cachorro nos países ocidentais. Sendo ainda maior sua interdição relativamente à carne de

cavalo, seguindo a lógica de maior aproximação desses em relação aos seres humanos. Os cachorros ocupam posição privilegiada na cultura ocidental, e cada vez mais assumem o lugar de "membro da família", um *status* de "quase-pessoa'. Para Sahlins, "a diferenciação parece estar na participação como sujeito ou objeto quando na companhia do homem" (SAHLINS, 2003: 174). Isso explica o maior rigor relativo à interdição da carne de cachorro em relação à de cavalo, pois enquanto o primeiro ocupa a posição de "membro da família"; o segundo, estaria localizado numa relação mais servil para com os humanos, como "empregados e não-aparentados". Daí a conclusão de Sahlins de que comer carne de cachorro "evoca alguma repulsa do tabu do incesto" (2003: 174).

Tanto o cachorro quanto o cavalo também estão envoltos em histórias de relações de amizade com humanos. Livros e filmes que tratam dessa temática permeiam o imaginário ocidental a respeito da relação dos humanos com esses animais, principalmente a partir de histórias que constroem personagens heroicos, leais e motivados em suas trajetórias por sentimentos bem semelhantes aos humanos. Cães e Cavalos que salvam a vida de seres humanos, que se dedicam a esses durante toda sua vida, que os transformam em pessoas melhores, e, muitas vezes, dão suas próprias vidas para salvá-los, são exemplos das relações exploradas no cinema e na literatura.

A subjetivação do par cachorro e cavalo, em contraste com a objetificação do boi e do porco pode apresentar ainda uma variação referente ao contexto urbano ou rural. Se no âmbito urbano estamos lidando com um tipo de "distinção radical entre a vida do animal e o consumo de sua carne; por outro, existe um engajamento do camponês com o animal enquanto ele está vivo e é este mesmo animal que vai ser comido: o boi é subjetivado e sacrificado" (LACERDA, 2007). Essas "distinções categóricas de comestibilidade" (SAHLINS, 2003) são significativas para entendermos as relações estabelecidas entre animais humanos e não humanos em diferentes contextos.

Os grupos vegetarianos/veganos procuram gerar através do tabu ocidental relativo ao consumo de carne de cachorro associações com o consumo de animais tradicionalmente usados na alimentação (bois, aves, peixes, etc.). Por isso, frequentemente, imagens de sociedades e culturas onde o cachorro é consumido como alimento são utilizadas no sentido de alinhar esse consumo ao praticado todos os dias em nossa sociedade e cultura. Esses deslocamentos acionados pelo ativismo vegetariano/vegano teriam como resultado levar o consumo de animais tradicionalmente despersonalizados (bois, vacas, peixe, galinha, etc.) a se

constituir em tabu, tanto quanto o consumo de animais de estimação, como o cachorro, remetendo a "imagem" do canibalismo atribuído a essa prática.

Entendemos que, por mais comum que sejam os termos que sustentam essas relações, também apontam para diferentes orientações. Sendo assim, as análises sobre sistemas classificatórios se efetivadas apenas a partir de um instrumental teórico e analítico baseado em noções dicotômicas a respeito dos objetos aqui tratados pode não dar conta da complexidade etnográfica em que se manifestam diferentes formas de apreciação e classificação. O lugar relegado à ambiguidade em diferentes esquemas classificatórios deve ser repensado para a devida compreensão da "teia de significados" acionada a partir das práticas alimentares nas sociedades complexas. Se seguirmos o argumento de que o fato de reservamos um *status* inferior aos animais, especialmente àqueles usados na alimentação humana, é o que possibilita a manutenção de um hábito alimentar fundado na dor, sofrimento e morte desses animais, moralmente degradados; como poderemos pensar situações nas quais os animais, principalmente em contextos rurais, em vida recebem tratamento respeitoso, recebem nome e estabelecem vínculos afetivos com as pessoas, e ainda assim são mortos em um determinado momento para fins de consumo?

Mas, em que momento eles deixam de ser vistos enquanto amigos, companheiros de trabalho, enquanto sujeito, para servirem de comida àqueles com quem conviviam? Ou como essas duas visões sobre o mesmo ser podem coexistir? Aqui a dúvida é se há um processo de mudança em relação ao olhar lançado sobre esses "animais de fazenda", que de sujeitos passam a um processo de objetificação que possibilita o seu consumo; ou se estamos falando de um processo que se desenrola independente da percepção ou *status* de sujeito ou objeto que seja dispensado ao animal a ser consumido. Nesse caso, o caráter de sujeito não implicaria a inviabilidade de seu uso na alimentação. Isso significa que a proteção a outros animais como os cães não estaria necessariamente relacionada ao seu *status* de sujeito, mas de um sujeito diferenciado.

5.1 A metáfora canibal: os modelos de transespeciação

Diante da discussão anterior, este capítulo tratará das possibilidades de inclusão e exclusão dos animais na comunidade moral - que se expressam a partir de modelos de transespeciação possíveis no mundo ocidental. Para isso, recorremos a outras sociedades e cosmologias como os Piaroa, etnografados por Joana Overing (1995), e os Wari', etnografados

por Maria Aparecida Vilaça (1998), no intuito de pensar comparativamente o modelo de transespeciação da sociedade ocidental.

A metáfora do canibalismo tem sido usada para entender os diferentes níveis de interdição do consumo de carne em diferentes contextos. Podemos utilizar os exemplos etnográficos a respeito dos povos adeptos dessa prática, como os canibais de Montaigne, para quem a crueldade implícita do ato em si praticado pelos indígenas não podia superar as barbáries da civilização ocidental, já que dotado de significado, como afirma Smith: "o canibalismo dos indígenas, ainda que bárbaro e cruel, é compreensível e tem um significado" (SMITH, 1964:30). Para Montaigne, o ato canibal manifesta um tipo de vingança extrema, não contra um inimigo desqualificado, muito pelo contrário, um que prefere ser morto e devorado a se dobrar, reconhecendo a derrota. Por isso, seus algozes:

> mantêm-nos em toda liberdade, para que a vida lhe seja tanto mais cara, e os entretêm com ameaças de sua morte futura e dos tormentos que terão que sofrer, dos preparativos que fazem para esse fim, do esquartejamento de seus membros e do festim que se fará graças a ele. Tudo isso com o único propósito de arrancar de sua boca alguma palavra vacilante ou humilhada, ou de dar-lhe vontade de fugir, para obter a vantagem de lhe ter assustado e confrontado na sua constância. (MONTAIGNE, 2009:63-64)

Não há vantagem em matar e comer um inimigo indefeso, humilhado, fraco, derrotado, sofrido. Os que assim se sentem e expressam são poupados. Por esse motivo, Montaigne afirma que "a valentia e o preço de um homem consistem no seu coração e na vontade, é lá que se encontra sua verdadeira honra. A valentia é a firmeza, não de suas pernas e braços, mas da coragem e da alma". A carne de um valente é consumida ritualmente para expressar o tamanho da vitória alcançada, tendo em vista o valor do inimigo enfrentado, que é "morto, não vencido". A descrição de Montaigne do respeito dispensado à vítima sacrificial no canibalismo indígena vai à contramão do contemporâneo tratamento ofertado aos animais mortos pela indústria para nos servir de alimento:

> Depois de ter por bom tempo tratado bem seus prisioneiros, dispondo-lhes de todas as comodidades que podem considerar, aquele que está no comando faz uma grande reunião com todos os seus conhecidos. Amarra uma corda num dos braços do prisioneiro puxando-o pela outra ponta, afastado de alguns passos, por medo de se ferir, e oferece ao seu melhor amigo o outro braço, para que o puxe do mesmo modo. E ambos, em presença de toda assembleia, fulminam-no a golpes de espada. Feito isso, assam-no e comem-no em conjunto, guardando pedaços para os amigos ausentes. (MONTAIGNE, 2009:60).

Temos aqui um tipo de morte e consumo da carne que não prescinde de um deslocamento ou invisibilidade ontológica para que possa ser levado a cabo. De forma semelhante ao que ocorre em sociedades nas quais os animais abatidos para o consumo não se distinguem moralmente de seus consumidores.

Ainda em relação à prática do canibalismo, lembramos o canibalismo funerário e guerreiro praticado até meados da década de 1960 entre os Wari', que costumavam comer os seus mortos durante rito funerário, bem como os inimigos com os quais guerreavam. Villaça (1998), ao pesquisar a respeito dessa prática entre o grupo, conclui que é através do canibalismo que se opera a passagem de sujeito a corpo – é por meio do ato de ser comido que se dá o processo de objetificação. "É antes de tudo um meio de desumanizá-los, situando-os na posição de presas, diferenciando-os assim dos vivos que, por atuarem como predadores, adotam para si a posição de humanos". Isso porque acredita-se que quando um Wari' morre ele revive em outro lugar, na água. Passa a viver em outro mundo físico e social, e só poderá retornar ao mundo em que vivia por um breve tempo e na forma de queixada (um tipo de porco-do-mato). A morte é assim uma troca de corpo, uma "trans-especiação", afirma Villaça (1998). Por isso os animais não experimentam a morte, já que se refazem, imediatamente, em um corpo idêntico.

O canibalismo aqui é o veículo para a transmutação do corpo, iniciada no momento em que um Wari' se faz cadáver. A prática do canibalismo, abandonada pelos Wari' há muitas décadas, contemporaneamente, "persiste na forma figurada ou puramente simbólica: os Wari' comem presas animais que concebem como humanas e matam e comem metaforicamente os seus afins, embriagando-os com chicha de milho azeda". Villaça traz a observação de Viveiros de Castro sobre o fato de que para diversos povos ameríndios "o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos" (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 115).

O canibalismo, neste caso, é algo mais do que uma figura de retórica, já que outras espécies são classificadas como humanas na cosmologia Wari', e é a presença do espírito "o que caracteriza a humanidade, o que torna qualquer ser, Wari', que significa "nós" no plural inclusivo, "ser humano", "gente"" (VILLAÇA, 1998). Isso inclui, "os Wari', inimigos (índios de outras etnias e brancos), determinados mamíferos (onça, queixada, anta, caititu, macaco-prego, veado roxo e veado vermelho, dentre outros), todos os peixes, algumas aves, todos os tipos de abelhas e cobras, além de alguns poucos vegetais". O espírito ou a cultura é assim o ponto de semelhança, já a diferença é dada na especificidade dos corpos (VIVEIROS DE

CASTRO, 1996; VILLAÇA, 1998). O fato de seus corpos serem diferentes é o que conduz a pontos de vista diferentes, assim os animais veem como coisas distintas do que humanos veem (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Significa que:

> Todos os seres dotados de humanidade têm, digamos assim, uma mesma cultura, que é a cultura dos Wari'. Por isso caçam, matam inimigos, usam o fogo para preparar seus alimentos, cultivam o milho, etc. No entanto, esse é o modo como eles vêem as coisas. Os Wari' sabem que a onça mata as suas presas com seu corpo e com seus dentes, e que as come cruas. Mas para a onça, ou melhor, do ponto de vista da onça (que o xamã pode partilhar, mas não os demais Wari'), ela flecha a sua presa como um Wari' mata uma caça ou um inimigo, leva-a para sua casa e a entrega à sua esposa, que vai prepará-la usando o fogo. (VILAÇA, 1998).

É, então, o ponto de vista que define a humanidade de um ser e esse é dado pelo corpo, fonte de afetos e memória, lugar de expressão da subjetividade e, portanto, da diferença. E o animal é o ser que melhor expressa essa singularidade através do corpo; ao contrário dos humanos, cujo corpo é demasiadamente genérico e por isso não serve à diferenciação, necessitando passar pelo processo de objetificação da morte e retornar na forma animal para, aí sim, encontrar a singularidade de um corpo. Em relação a isso, Viveiros de Castro observa que:

> Não por acaso, então, a objetivação social máxima dos corpos, sua máxima particularização expressa na decoração e exibição ritual, é ao mesmo tempo sua máxima animalização [...], quando eles são recobertos por plumas, cores, grafismos, máscaras e outras próteses animais [...] O modelo do espírito é o espírito humano, mas o modelo do corpo é o corpo animal. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996:131).

E prossegue Vilaça:

> o próprio corpo é, por definição, invisível, em oposição ao corpo do outro que é visível, e sempre como um corpo animal (modo como os animais também percebem os Wari'). A visibilidade do corpo animal, ou do corpo como animal, está na sua identidade contrastiva. Em outras palavras, o modelo de corpo é o corpo animal, como notou Viveiros de Castro, porque os animais conseguem, aos olhos dos Wari', produzir um corpo que singulariza a sua espécie. Ser bicho não é ser objeto, outra coisa que humano; ser bicho é ser um tipo de humano que sabe se fazer diferente aos olhos dos Wari'.

Essa "identidade contrastiva" existe apenas na presença do outro, já que é o olhar, ou melhor, o ponto de vista do outro que possibilita a existência do corpo animal. Os Wari' veem a si mesmos como humanos e distintos dos animais; enquanto os animais se percebem como humanos e veem os Wari' como animais. Mas, os animais são imortais, pois renascem sempre no mesmo corpo, pelo fato de esse ser visível. Já para os humanos, a morte é "uma necessidade lógica, porque só morrendo são capazes de produzir um corpo" (VILAÇA, 1998). Por essa razão, o corpo passa por um processo natural de apodrecimento, que o torna visível, para depois

ser cortado, assado e comido ritualmente. É, então, a necessidade de tornar-se corpo e, assim, singularizar-se o que orienta o canibalismo funerário Wari'. Segundo Vilaça, “para que essa relação entre mortalidade e invisibilidade do corpo possa ser afirmada, é preciso mostrar que o morto é identificado a uma presa, a um corpo animal, visto que este é o modelo do corpo”.

Estamos falando aqui de contextos etnográficos radicalmente distintos, de ontologias distintas das que emergem nas sociedades ocidentais contemporâneas e isso se expressa também nas noções de corpo, natureza, cultura, humano e animal, porém, como propõe Overing (1995) quando comparou o conhecimento do xamã com teorias filosóficas; trata-se de pensar com outros pontos de vista temas semelhantes, “abrindo a possibilidade de tradução entre culturas diferentes”, ainda que se ressalte a limitação e dificuldade dessa empreitada.

Pensar a flexibilidade de fronteiras, e mesmo a interdependência entre conceitos de morte e vida, humano e animal, natureza e cultura entre Wari' contrastando com os conceitos ocidentais pode ajudar a refletir sobre os termos que sustentam as práticas dominantes de relação entre as espécies, bem como o significado da mudança proposta pelo vegetarianismo/veganismo.

Assim, em contraste com o pensamento Wari', podemos imaginar como a prática do canibalismo, literal ou simbólico, torna obsoleta a noção de interdição relacionada ao ato de comer um semelhante, ou alguém que pertence à mesma comunidade moral do comedor, alguém e não alguma coisa, um sujeito que está posto em uma situação de igualdade de estatuto. Na contramão do que dizem as perspectivas de Douglas e de Sahlins e o próprio argumento do ativismo vegetariano/vegano, que afirmam que a interdição do consumo de carne de alguns animais está ligada à qualificação moral das espécies de acordo com seu grau de aproximação com a espécie humana; no contexto da sociedade Wari', e para diferentes povos ameríndios, não há contradição e, dessa forma, interdição em relação à comestibilidade de humanos e animais considerados sujeitos e integrantes da comunidade moral da qual fazem parte. Do contrário, o consumo de sua carne é uma profunda demonstração de respeito e admiração a ponto de aqueles que se recusam a sua ingestão durante a cerimônia de ritual canibal serem questionados e repreendidos pelos parentes do morto pela falta de apreciação e respeito em relação ao sujeito objeto do consumo. Semelhantemente, a etnografia Kaxinawá de McCallum (1996) revelou o sentido profundamente emotivo da prática canibal:

> Consumindo a carne, os parentes podiam talvez reter em si mesmos alguma coisa do morto, liberando a sua alma para voar em direção à floresta. O endocanibalismo era ao mesmo tempo um ato de amor, de compaixão e de auto-proteção (por causa da

> rápida libertação da alma do corpo). Como era possível desfazer-se do corpo por outros meios, o ato de comê-lo era motivado, sobretudo, pelo amor e pelo parentesco - e não deve ser visto como predação. Ou seja, outros, tais como feiticeiros, gente ruim, não-parentes, simplesmente não eram comidos. (McCallum, 1996: 70 *apud* VILAÇA, 2000:6).

Os Piaroa, etnografados por Overing (1995), exibem uma noção de tempo distinta da percepção linear e contínua do Ocidente, entendendo que o animal era/é humano no *tempo-antes*. Um tempo não situado apenas no passado, como concebemos, mas um tempo mítico, que tem efeito direto no "tempo de hoje*"*. E é ao xamã que cabe organizar esses tempos. Entre e através desses tempos, humanos, animais e vegetais invertem posições e alternam sua forma de existência:

> Os Piaroa sustentam (primeiro postulado de realidade) que os animais eram/são humanos no "tempo-antes" dos eventos míticos. Sustentam também (segundo postulado de realidade) que os animais só vivem na selva hoje porque seus ruwatu (xamãs especialistas) transformam os seres humanos do "tempo-antes" que agora vivem com seus pais primordiais na terra) em animais e em seguida os transferem para superfície da terra, para selva. (OVERING, 1995: 126).

Nesse caso, a permeabilidade de fronteiras humano-animal está fundada em uma relação de continuidade infinita, cíclica. E, nesses termos, ingerir carne animal equivale a um ato de canibalismo; a não ser que essa carne já tenha passado por um processo de transformação que a conduza a uma forma vegetal (terceiro postulado de realidade), numa operação realizada pelo xamã. Dessa forma, um vegetal, seja ele qual for, pode, na interpretação Piaroa, ter sido um humano transformado pela ação do xamã em animal, que, por sua vez, é novamente transmutado agora para forma vegetal, permitindo seu consumo por parte dos Piaroa. Em relação aos limites da apreensão de postos de vistas tão distintos, quanto os apresentados pelos Piaroa, Overing revela:

> [...] quando um Piaroa diz que está na verdade comendo uma batata (ou, em outro nível, um ser humano), se o que ele está comendo para mim tem toda aparência e o sabor de carne de caititu, o que significa vivenciar? Como se dá a articulação entre o físico e o conceitual? Eis um enigma para o qual eu não tenho resposta. (OVERING, 1995: 126).

A respeito desses limites, Lima conclui que;

> [...] se afirmo que certos povos atribuem características humanas e sociais aos seres naturais, suponho uma distinção ontológica entre o homem e a natureza que pertence apenas ao meu pensamento; assim, perco toda chance de aproximação do sistema que quero compreender (LIMA, 1996:26).

A afirmação de Lima, a respeito das balizes impostas pelo ponto de vista do pesquisador em relação às ontologias radicalmente distintas da ocidental, pode ter um efeito inverso para uma reflexão a respeito das relações homem-animal no contexto dos grupos vegetarianos/*vegans*. No caso desses grupos, podemos entender, por contraste, que a atribuição de características humanas e sociais, que tem servido de alicerce à defesa de uma consideração moral privilegiada dispensada aos animais enquanto sujeitos, só pode existir perante fronteiras e limites rígidos de distinção homem/animal.

Em sua interpretação da moral do canibalismo no contexto das sociedades ameríndias, Fausto (2002) propõe que:

> uma distinção entre um consumo do outro na condição de sujeito e seu consumo na condição de objeto. Essa distinção, porém, é dinâmica e complexa, pois supõe que cada sujeito do cosmos possui, em proporções próprias à sua espécie e condição, uma potência positiva para ocupar a posição de agente e outra negativa para ocupar a de paciente em uma relação de predação. (FAUSTO, 2002:34).

No caso das cosmologias ameríndias, a distinção pode ser dinamizada através da partilha de características de agência e paciência moral encontradas em diferentes graus entre as espécies, as quais se alternam conforme circunstâncias específicas.

A dificuldade de Overing a respeito da articulação entre o físico e o conceitual se expressa através de características de "aparência e sabor" da comida: para ela, carne de caititu, e no conceito Piaroa, classificada como batata, pode ser comparada às diferentes atribuições feitas com base em pontos de vista distintos. Assim é que:

> Comer um alimento que tem "toda a aparência e o sabor da carne de caititu" pode parecer um fato de ordem física, mas certamente a "aparência e sabor" não são em si mesmos dados da físico-química: esta apontaria para proteínas e moléculas, e para a fisiologia do corpo humano responsável pela noção de sabor. A mesma "aparência e sabor", se somos avisados de que são na verdade carne humana, causariam repugnância à maioria das pessoas, e a mesma "aparência e sabor" continuam a causar repugnância para vegetarianos éticos ou religiosos. (BARRETO, 2010: 16).

Aqui se fica tentado a extrair uma equação na qual os sentidos e a ordem física, como um todo, estão subordinados ao conceito expresso por distintos pontos de vista. Conceitos que, por sua vez, apontam para ontologias distintas, no caso, a da pesquisadora e a dos Piaroa. Principalmente, no caso de uma ontologia que percebe uma relação de continuidade entre humanos, animais e vegetais, por exemplo, quando afirma que o alimento a ser ingerido passou

por um processo anterior de transformação: do ser humano para o animal e do animal para o vegetal, neutralizando a possibilidade da prática canibal. Expressamente diversa da concepção de ruptura entre esses elementos na cosmologia ocidental, que os distingue em "reinos" separados, estanques e, por vezes, incomunicáveis.

Apresenta-se na cosmologia Piaroa níveis diferenciados de equivalência, já que a primeira transformação, do humano para o animal, deixa as duas categorias de seres em posição de equivalência moral, o que torna comer um animal um ato de canibalismo; por outro lado, o posterior processo de transformação do animal para o vegetal, opera uma transformação não só de ordem física, mas de ordem moral, e assim, alimentar-se desse último não constitui um ato canibal, a partir do momento em que ele foi neutralizado pelo processo de transformação animal-vegetal.

Se for possível estabelecer um paralelo entre realidades tão distintas pode-se afirmar que, de forma semelhante aos diferentes níveis de interdição e consideração moral atribuídos a homens, animais e vegetais entre os Piaroa, para grande parte dos vegetarianos e *vegans*, os níveis de interdição correspondem a relações de equivalência entre humanos e animais, de um lado; e vegetais, de outro. Uma hierarquia que posiciona os dois primeiros numa mesma categoria: a de sujeito para os vegetarianos, e de humanos para os Piaroa. O que significa, na perspectiva de vegetarianos e *vegans*: "sujeitos de direito", "sujeitos-de-uma-vida", "seres sencientes", "racionais", que partilham um rol de aptidões e características físicas, emocionais e sociais. E que, em última análise, são também humanos, ou deveriam assim ser concebidos, ao menos em termos de consideração moral e equiparação dos direitos. A fala de uma das entrevistadas ao ser questionada a respeito dos benefícios da alimentação vegetariana mostra essa relação:

> Um benefício é você não ser assassino, eu não sou assassina, eu durmo com minha cabeça tranquila todo dia que eu não matei nenhum ser pra viver. A não ser as bactérias e os seres minúsculos, que também são seres, mas que não dá pra gente evitar. Eu ainda não cheguei no ponto de me preocupar tanto com eles também. Mas essa questão de uma consciência tranquila, de não ser assassina... O principal é isso. O principal beneficio é não tirar a vida de um ser. (N., 32 anos).

Assim como na fala dessa entrevistada, em particular, em incontáveis momentos durante a pesquisa, a equiparação de humanos e animais na categoria "ser" ou "ser vivo" é utilizada para nivelar o grau de consideração moral que deve ser dispensado a todas as espécies localizadas nessa categoria. Outras designações como "nossos irmãos", "amigos", expressam a

intenção de posicionar animais humanos e não humanos em um mesmo grupo, ou parte da mesma comunidade moral. Excluindo-se os demais: “bactérias e seres minúsculos” na fala de N., da mesma forma que os vegetais são excluídos pelos Piaroa e também pelos vegetarianos, em geral, como já discutido a respeito do embate entre vegetarianos/*vegans* e a crítica “alfacista”. E também na atribuição da capacidade de transferir vida através da “alimentação viva”, baseada em vegetais crus, que concentram a energia vital, o prana, do qual todos os seres são feitos e que alimenta para manter e potencializar a vida. Contudo, tal como entre os Piraoa, os vegetais têm seu consumo liberado, pois seu conteúdo de vida não implica em canibalismo, já que são de outra ordem, de outra natureza.

Lévi-Strauss (1967) trouxe o exemplo do modelo de exclusão ontológica dos *Dobu* em relação aos brancos, considerados seres de outro tipo, cujas características eram diferentes dos seres humanos (*Dobu*), ao passo que o inhame, que constitui a base da alimentação do povo *Dobu*, é considerado e tratado como pessoa.

> Os dobuanos dirigem a palavra aos inhames (que entendem), atribuem-lhes mobilidade (eles passeiam à noite) e intencionalidade (eles são terrivelmente suscetíveis).Esse tubérculo tem seus ciclos reprodutivo e vegetativo intimamente associados à distinção e continuidade das linhagens matrilineares dos dobuanos; cada linhagem humana produz e consome exclusivamente sua própria linhagem de inhames, e quem perde suas matrizes do tubérculo perde a capacidade social de se reproduzir. A sociedade de Dobu, diz Lévi-Strauss, é uma comunidade substancial de inhames e de parentes, da qual estão excluídos os brancos; por isso os inhames são gente, ao contrário dos brancos. (CALHEIROS, s/d).

Em diversos escritos, Lévi-Strauss (1967; 1952; 2004) analisa modelos de distinção ontológica expressos por diferentes povos, das cosmologias indígenas à sociedade europeia do século XVI. O que para ele, de certa forma, sugere um alinhamento existente na diversidade de culturas humanas no tocante à constituição de modelos de inclusão e exclusão de humanidade. Como na passagem citada a seguir:

> Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de inquérito para investigar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes se dedicavam a afogar os brancos que aprisionavam, a fim de verificar, por uma demorada observação, se seus cadáveres eram ou não sujeitos à putrefação. (LÉVI-STRAUSS, 1952 apud CALHEIROS, s/d).

“Ao dizer-se quem é parte, diz-se quem não é” (FELIPE, 2007:2). E isso vale, acredito, para qualquer “ponto de vista” que se trate. A diferença, então, está situada nos critérios de

constituição que definem quem participa da comunidade moral, e no caso da sociedade ocidental:

> "os seres racionais", "os seres capazes de linguagem", "os seres capazes de contrato", "os capazes de cidadania", "os proprietários", "os brancos", "os católicos", etc., a resposta é o lugar onde a questão filosófica se põe, pois acaba por indicar o critério de constituição da comunidade moral, e, desse modo, os limites dos deveres morais diretos positivos e negativos. (FELIPE, 2007: 1).

Mas pensar na própria noção de comunidade moral com base em direitos positivos e negativos não parece apropriado no contexto dos povos ameríndios, já que as noções de moral e direito, conceitos filosóficos ocidentais, estão fundamentados em pressupostos ocidentais e em uma ontologia específica. Em todo caso, a transposição de conceitos pode ser perigosa, pois se arrisca à leviandade. Ao mesmo tempo, podemos usar as relações distintivas que posicionam alguns sujeitos dentro de uma categoria, que, por exemplo, os torna interditados para servirem de comida, na maioria das vezes, por critérios de semelhança, e aqueles que são deixados de fora dessa categoria e, assim, podem se prestar a esse papel.

Usando ou não dos mesmos conceitos, estamos sempre no terreno da alteridade e da dicotomia "nós" e "eles", mas por limites e fronteiras definidas por "pontos de vista" específicos. É assim que um vegetal, apesar de não ser da mesma ordem que humanos e animais, não estando, assim, sujeitos à interdição alimentar, tem para com esses uma relação de continuidade e não de ruptura, ainda que sob uma forma que lhe permite ser comida. Assim como o cadáver Wari' pode e deve ser comido, ainda que continue sendo um Wari', ou que os animais se percebam enquanto um Wari', e ainda assim possam ser transformados em presa e servir de alimento. Ainda que todos esses sejam iguais em espírito, em cultura, mas de outra natureza.

Os critérios que igualam e diferem os sujeitos estão fundamentados em "pontos de vista" específicos, e, portanto, nos cabe refletir sobre a possibilidade de que mesmo se os abatedouros fossem de vidro a humanidade poderia não ser vegetariana. Não se trata apenas de saber, no sentido de ter informações a respeito do sofrimento dos animais e das consequências do consumo de carne, de seu martírio e morte; mas, de fato, trata-se de uma conversão de sentido, de uma mudança de "ponto de vista" que proporcione localizar os animais no âmago da comunidade moral humana. O retorno à metáfora do canibalismo utilizada por Sahlins nos induz a pensar que apenas quando os animais forem situados na parte de dentro da linha divisória que distingue humanos e não humanos poderá se alcançar uma relação com esses seres

que os interdite enquanto alimento, ou matéria-prima, para o que quer que seja. É tentando operar essa mudança que se acredita, como afirma Felipe (2007), que "se não se aponta, nominando, quem fica de fora da comunidade moral numa determinada perspectiva ética, nada se faz por sua inclusão". E é isso que procura fazer a denúncia da desigualdade que marca a relação homem-animal feita pelo movimento de defesa dos direitos dos animais, e, especialmente, o ativismo vegetariano/*vegan*.

A verdadeira luta do movimento, então, está na busca, através de toda denúncia e crítica lançada sobre o tratamento ofertado aos animais, por desconstruir os pressupostos ocidentais de oposição entre a espécie humana e todas as demais espécies, localizadas no domínio da natureza. Sendo, então, uma oposição entre natureza e cultura o sustentáculo da separação humano/animal. Ao contrário do que mostra a etnografia dos povos amazônicos, os quais situam natureza e cultura dentro de um mesmo campo sociocósmico (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Inscritos em um mesmo campo, humanos e animais se diferenciam em aspectos de sua natureza, o que lhes confere algumas especificidades, mas, inversamente ao que ocorre na sociedade ocidental, a diferença não é um problema de ordem qualitativa, nem, tampouco, produz relações hierárquicas de dominação/subjugação. São sujeitos de uma só cultura e essa não se opõe ou estabelece nenhuma ruptura com suas diferentes naturezas. Ao mesmo tempo, essa diferença de natureza revela uma unidade anterior, o que ainda supõe uma partilha.

> se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado original de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia... A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos e não os humanos ex-animais. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012).

Embora se tenha uma noção de diferenciação progressiva entre humanos e animais, ela não tem o mesmo sentido que a ideia de evolução carrega, apontando para um melhoramento, aperfeiçoamento da nossa espécie que teria caminhado em direção a uma forma de vida superior à medida que se afastou dos limites biológicos impostos pela natureza e de características animais, como o instinto. Mesmo sendo os animais os que passam por um processo de diferenciação em relação aos humanos, tornando-se ex-humanos, isso não os conduziu a uma mudança qualitativa de posição em nenhuma escala evolutiva. Evidencia-se aqui uma ontologia

que não necessita posicionar o outro a partir de noções de inferioridade e superioridade. Nem mesmo de um tipo de fronteira identitária que defina-o rigidamente incluído ou excluído em uma só categoria. É o caso dos Wari', que após passar pela morte, o apodrecimento e finalmente ser ingerido pelos seus semelhantes, passando a viver na forma de uma queixada. Ou entre os Piaroa, que expõem uma perspectiva cíclica e de continuidade entre as formas humana, animal e vegetal. E a própria condição do xamã, que partilha a perspectiva tanto dos animais quanto dos humanos.

São modelos de transespeciação possíveis dentro de contextos cujas noções de natureza e cultura se expressam pela continuidade; diferentemente, do modelo ocidental, cuja concepção dualista implica em deslocamentos ontológicos tornados possíveis através do afeto. Como ocorre, por exemplo, em relação aos animais de estimação, que são singularizados e tornados sujeitos a partir de relações afetivas constituídas com os humanos, ou mesmo, pela mera possibilidade de uma relação afetiva endossada pelo imaginário social. Nesse caso, torna-se comum no cotidiano das pessoas que animais como cachorros sejam chamados de filhos, recebam nomes próprios, tratamento cuidadoso e amoroso, tal qual um membro da família, aos quais se atribui personalidades singulares, baseadas em características humanizadas: "briguento", "manhoso", "alegre", "carinhoso", "esperto", "teimoso", etc., ou ainda, em alguns casos esses são colocados na posição de herdeiros de bens materiais das famílias, entre outras situações. Todas essas circunstâncias nos levam a pensar em um modelo de transespeciação, presente na sociedade ocidental para além da especificidade de perspectivas de vegetarianos/*vegans*, em que ao menos em relação a algumas espécies, um processo de transespeciação se desenrola acionado por mecanismos afetivos.

Voltando às cosmologias ameríndias, entre os Juruna, por exemplo, a condição de xamã é a de compartilhamento da condição animal. Sendo esse iniciado no ofício pelo xamã animal (porco), e com ele estabelece acordos para promover a caça de seus semelhantes. O vínculo do porco-xamã com os Juruna é tão significativo que eles irão partilhar de uma mesma vida pós-morte, sendo sua caça interditada sob pena do caçador Juruna tornar-se porco. Assim explica Lima (1996): "A morte de um porco-xamã traz-lhe um destino singular. Sua alma vai viver com as almas dos mortos juruna, de cuja vida participa como um semelhante. Em contrapartida, um caçador que morresse na caça se tornaria um porco" (LIMA, 1996: 23).

Neste caso, não estamos falando de uma igualdade plena de condições, há diferenças e elas são incomensuráveis, mas a diferença não implica em separação e não os distingue, homens

e animais, em níveis hierárquicos. Muito menos a caça desses animais, sua localização na condição de presa, não expressa uma relação de dominação. Os Wari' também assumem a condição de presa para os animais. Quando se diz que um porco, especial que seja, partilha de uma mesma vida pós-morte que os Juruna, esse é colocado na condição de semelhante, não igual. A semelhança expressa, enfim, não uma condição de igualdade, mas de mesma apreciação moral, para usar os nossos conceitos. E aqui uso tal conceito de moralidade estranho em relação ao contexto de seu emprego, no intuito de pensar com o conceito do nativo, neste caso, um conceito da sociedade ocidental na qual se localiza o vegetarianismo/veganismo, enquanto proposta subversiva da moral constituída em torno da relação homem/animal. E que também pode ser encontrado nas relações socialmente sancionadas que dispõem os animais de estimação, cachorro, gato, cavalo, etc. como sujeitos em condição de semelhança quanto à consideração moral. Também podemos pensar os exemplos em que animais domesticados, ou domésticos em contextos rurais, muitas vezes mesmo sendo singularizados e tratados como sujeito, têm seu consumo livre de interdição. Ainda assim, são comuns no contexto vegetariano/vegano histórias sobre conversão ao vegetarianismo por parte de pessoas diante do choque de saber que algum animal doméstico foi morto para consumo da família.

Nesse esforço comparativo entre sociedades e grupos tão distintos, acredito que o problema da tradução, apesar da verossimilhança, não é insolúvel, quando se podem esclarecer as especificidades em que estão ancorados os termos da tradução.

É do que se trata a Antropologia em todo caso, uma disciplina da tradução (SANTILLI, 2001). Faz isso com o cuidado e a precaução de quem já trilhou caminhos obscuros, enquadrando povos e culturas em esquemas analíticos e interpretativos apriorísticos e fundados em premissas alheias à realidade sobre a qual se debruçava. Nesse sentido, Santilli cita Overing (1985) que resume a tarefa da antropologia:

> nossos interesses de conhecimento dizem respeito a compreensão das teorias, do conhecimento, do pensamento ético e das práticas de outras culturas, antes que a defesa de uma noção particular de racionalidade, de humanidade e de ciência ocidental. (OVERING, 1985:3).

E, ele mesmo continua:

> como precisamente definiu Overing (1989)...os fatos etnográficos derivam, no mais das vezes, do que chama de “mundos valorados”. Sua tradução pelo antropólogo, portanto, só se faz possível no quadro dos valores e sentidos que os sustentam. (SANTILLI, 2001: 124).

Pensar a relação humano/animal a partir de um panorama específico de interações, conceitos e simbologias não inviabiliza a possibilidade de comparação através de outros horizontes semânticos e relacionais. Do contrário, olhar para esses outros horizontes nos permite acessar o nosso modo específico de nos relacionarmos e de concebermos os animais. Entende-se que a natureza dessas relações, e a maneira como os animais são considerados em diferentes sociedades, sempre dependeu de como "nós", seres humanos, nos vemos e ocupamos nosso lugar no padrão de existência (MANNING & SERPELL, 1994). E apesar da história dessa relação ser uma via de mão dupla, ou seja, assim como os seres humanos têm uma história de suas relações com os animais, os animais têm uma história de suas relações com os seres humanos, somente os seres humanos constroem narrativas dessa história (INGOLD, 1994). Narrativas, que, para Ingold, dizem muito sobre como os narradores veem sua própria humanidade e como veem suas atitudes e relações para com animais não humanos. Em particular, a história ocidental de exploração humana e da domesticação dos animais, que faz parte de uma história mais abrangente sobre como os seres humanos têm se colocado acima e procurado exercer o controle sob o mundo da natureza, incluindo aí sua própria animalidade (INGOLD, 1994).

Nesse caso, a animalidade representa o "outro lado do muro" (WISE, 2012) da ética, já que esta compreende um sujeito "agente", que pode executar a ação, que pode ser um sujeito moral qualificado (DERRIDA, 2006). Para a sociedade ocidental, é preciso fazer a passagem de "o que" para "quem". Da mesma forma que essa passagem é possível pela via do afeto em relação a certos animais, indivíduos ou espécies, operando a transespeciação; também dispensamos tratamento distinto a outros seres humanos de acordo com noções de classe, raça, gênero, etnia, etc., muitos, inclusive, através de processos em que são destituídos de sua humanidade:

> Ahora bien, ¿acaso sólo se tiene deber hacia el hombre y hacia el otro como otro hombre? Y, sobre todo, ¿qué responder a aquellos que no reconocen em algunos hombres a sus semejantes? Esta pregunta no es abstracta, como ustedes saben. Todas las violencias, y las más crueles, y las más humanas, se han desencadenado contra seres vivos, bestias u hombres, y hombres en particular, a los que justamente no se les reconocía la dignidad de semejantes (y no es sólo un asunto de racismo profundo, de classe social, etc., sino a veces de individuo singular como tal). Un principio de ética o, más radicalmente, de justicia, en el sentido más difícil que he intentado oponerle al derecho o distinguirlo de él, es quizá la obligación que compromete mi responsabilidade con lo más desemejante, con lo radicalmente otro, justamente, con lo monstruosamente otro, con lo otro incognoscible. Lo «incognoscible»–diría yo de manera un tanto elíptica– es el comienzo de la ética, de la Ley, y no de lo humano.

> Mientras hay algo reconocible, y semejante, la ética dormita. Duerme un sueño dogmático. Mientras sigue siendo humana, entre hombres, la ética sigue siendo dogmática, narcisista, y todavía no piensa. Ni siquiera piensa el hombre del que tanto habla. Lo «incognoscible» es el despertar. Es lo que nos despierta, es la experiência de la vigilia misma (DERRIDA, 2010:139).

Também neste caso o mecanismo da identificação por empatia seleciona entre todas as possibilidades alguns grupos de humanos para fazerem parte de um círculo moral privilegiado, e tal como ocorre em relação aos animais, apresenta graus diferenciados de consideração moral, como a família, os amigos, os vizinhos, os desconhecidos, definindo eixos de aproximação e distanciamento do círculo moral pela via dos afetos.

5.2 A constituição do *outro*: natureza e cultura

Há algumas décadas a abordagem antropológica do corpo tem focalizado o debate em torno da dicotomia e hierarquia mente/corpo, que marca os conceitos ocidentais a respeito da corporalidade e orienta suas práticas. Uma dicotomia que se refere em termos análogos àquela estabelecida entre natureza e cultura, localizando o corpo na dimensão da natureza, perecível e caótica; enquanto a mente ou espírito na dimensão da cultura, ordenadora e disciplinadora. Esse eixo dualista objetiva a submissão do corpo "natural" a uma ordem racional, que exerce seu poder contra as necessidades, prazeres e instintos considerados impróprios à ideia de civilização (LIRA, 2006:51-52). Uma ideia de que é necessário "preservar a clara distinção entre homem e natureza: separar-se do animalesco, do incontrolável, do irracional e, assim, operar a passagem da natureza à cultura" (LÉVI-STRAUSS, 1996 *apud* LIRA, 2006: 51).

Com já comentado anteriormente, em contraposição à noção ocidental de corpo biológico, as sociedades ameríndias não supõem uma corporalidade unicamente expressa em termos de uma natureza universal, como mostra a anedota narrada por Peter Gow a Viveiros de Castro, com respeito ao encontro entre uma professora da missão de Santa Clara e uma mulher Piro:

> Uma professora da missão Santa Clara estava tentando convencer uma mulher piro a preparar a comida de seu filho pequeno com agua fervida. A mulher replicou: "Se bebemos água fervida, contraímos diarreia". A professora, rindo com zombaria da resposta, explicou que a diarreia infantil comum é causada justamente pela ingestão de água não-fervida. Sem se abalar, a mulher piro respondeu: "Talvez para o povo lá de Lima isso seja verdade. Mas para nós, gente nativa daqui, a água fervida dá diarreia. Nossos corpos são diferentes dos corpos de vocês" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Opostamente à percepção tradicional das sociedades ocidentais, a diversidade de perspectivas está situação no corpo, expressão de uma natureza múltipla, enquanto o espírito ou a cultura é o lugar da unidade, da semelhança. Como expressa Vilaça (2000) a respeito dos Wari':

> O corpo (kwere-, sempre seguido de sufixo indicador de posse) é o lugar da personalidade, é o que define a pessoa, animal, planta ou coisa. Tudo o que existe tem um corpo, que é o que lhe dá características próprias. Os Wari' costumam dizer: "Je kwere" ("meu corpo é assim"), que significa: "esse é meu jeito", "eu sou assim mesmo". E também quando se referem a animais ou coisas. Se perguntamos a eles por que os queixadas andam em bando, eles dirão: "Je kwerein mijak"("o corpo do queixada é assim"). Desse modo, enquanto o corpo (kwere-) é o lugar da diferença - é o que diferencia as espécies e os indivíduos -, o espírito é o lugar da semelhança. Todos os seres dotados de humanidade têm, digamos assim, uma mesma cultura que é a cultura dos Wari'. Por isso caçam, matam inimigos, usam o fogo para preparar seus alimentos, cultivam o milho etc.

Viveiros de Castro nos fala de um conceito de corpo que está implicado no conceito de perspectiva, defendido também nas interpretações de Lima (1996), Carneiro da Cunha (1998), Descola (1998), Leite (1998), Ingold (2000), Vilaça (2000). Assim como já apontado em algumas das referências feitas aqui, o que se apresenta é "uma relação dialógica em que se parte de um ponto de vista ou da perspectiva do falante e de suas relações com o mundo que o cerca" (LEITE, 1998: 99). O mesmo sentido pode ser percebido em relação à gramática tapirapé analisada por Leite (1998), que percebe no uso gramatical "a preponderância de um conhecimento presenciado, atestado e acontecido, e os limites da visibilidade, o "eu" se situando em relação a quem a ação beneficiará, a seus interlocutores e ao mundo circundante" (LEITE, 1998: 100). Ou no olhar que constitui a si mesmo e ao outro no tocante à noção de pessoa entre os Wari', etnografados por Vilaça (2000). A onça que vê a si mesma como humano, um wari' mais precisamente, e vê os humanos como animais. Ou na afirmação de Lima (1996), quando diz que "o que existe para o caçador quando ele toma a palavra para falar de si mesmo é apenas parte daquilo que existe para *outrem*" (1996:31).

Nos exemplos citados acima, vemos construções identitárias que também se orientam pela diferença. Contudo, uma diferença que não conduz, necessariamente, a exclusões dentro de um círculo de valor e importância de um determinado ser em detrimento de outro. Não se trata de uma diferença fundada em distinções qualitativas hierarquizantes, do contrário, trata-se de uma diferença forjada pelo olhar, por uma perspectiva diversa, tão legítima e valiosa quanto todas as outras. Fazendo com que, por exemplo, a posição de caçador e presa se inverta ao mudar a perspectiva.

No ocidente, historicamente, temos formulado as ideias sobre nós mesmos a partir de uma série de critérios de exclusão. A primeira delas diz respeito à noção de humano constituído a partir da exclusão de todos os outros animais, e, a partir de então, os demais *outros* vão surgindo, por critérios e categorias diferentes. E essas exclusões sistemáticas conduzem a relações de poder e a níveis de consideração moral diferenciados.

De acordo com a ideia durkheimiana, a vida social é fenômeno essencialmente moral, no que tange à orientação de nossa conduta guiada tanto a partir de critérios de satisfação em relação aos nossos próprios interesses, mas, principalmente, orientada pela necessidade de manutenção da ordem social, o que inclui a necessidade de proporcionar a satisfação dos interesses dos outros, e não, simplesmente, usá-los como meios para a satisfação de nossos interesses. Então, podemos entender que ao usar os animais como meios para obtenção de nossos fins, seja como espécie ou indivíduo, excluímos esses de qualquer moralidade possível, assim como os excluímos de participação no que chamamos de sociedade, apesar do papel ativo que desempenham em diversos aspectos de sua constituição e manutenção.

A tradição do pensamento ocidental, da qual somos herdeiros, e sobre a qual traçamos os limites de nossas ações, apoia-se na premissa da razão como base para a configuração da comunidade moral, bem como toma como suspeita a inclusão de qualquer ser que não seja considerado um *agente* moral, capaz de refletir sobre suas ações passadas e futuras visando evitar danos a si mesmo e aos demais membros da comunidade (FELIPE, 2007).

Essa premissa passou a ser questionada, no âmbito da filosofia moral, desde obras como a do teólogo Humphry Primatt, que passou a tratar, no século XVIII, da inclusão de seres sencientes na comunidade moral, tendo em vista o dever dos seres racionais, agentes morais, portanto, em evitar e "respeitar a dor e sofrimento de qualquer ser vivo, mesmo que este não tenha nascido da espécie *Homo sapiens"* (FELIPE, 2007:71). Também em Jeremy Bentham, e sua reivindicação a respeito da extensão da Proclamação Universal dos Direitos do Homem aos animais, reclamando, com base nos mesmos argumentos usados para abolir a discriminação feita a humanos, considerados naquele período de natureza sub-humana, os escravos –, aos animais sencientes (FELIPE, 2007:72). E, em Henry Salt, e sua defesa dos interesses dos animais sencientes e da inclusão desses na comunidade moral. Um modelo de contestação da moral vigente que, muitos séculos depois, irá influenciar e fundamentar o ideário do movimento de defesa dos direitos dos animais, sob o prisma do dever moral dos seres humanos, enquanto

agentes morais, tanto em termos positivos (de beneficência), quanto negativos (de não-maleficência) em relação a qualquer paciente moral senciente (FELIPE, 2007).

> Desde o final do século XVIII a filosofia moral sofre a pressão dos argumentos que invocam a moralidade humana a considerar não apenas os interesses racionais dos seres da espécie *Homo sapiens*, mas também interesses naturais não-racionais, abrangendo todos os seres capazes de sofrer dor ou dano em consequência das ações de agentes morais. (FELIPE, 2007: 72).

Passamos, assim, à coexistência de modelos diferenciados: um que tem na racionalidade o critério definidor para a inclusão na comunidade moral, restringindo-se àqueles tomados como *sujeito* ou *agente* moral; e o modelo utilitarista, menos aceito, ou aceito apenas em parte, que tem como critério a senciência e inclui todos os seres que estão sujeitos (paciente moral) à dor e sofrimento provocado por um agente moral.

Em ambos os casos, as definições estão ancoradas em critérios de humanidade e agência, de um lado; e animalidade e paciência, de outro, o que dá continuidade à localização dos animais não humanos do outro lado da fronteira da consideração moral. Nesse sentido, o direito dos animais seria um dever de agentes, cognitivamente e emocionalmente capazes, de gerir a vida de outros, incapazes e dependentes.

Aqui a proposta de ruptura com a moral tradicional sofre a crítica por carecer de definições mais inclusivas e definitivas. Entram em cena, então, as ideias de Goodpaster, Regan e Taylor, segundo as quais, a comunidade moral abrange igualmente seres que podem ser afetados por ações de agentes morais à revelia de seu enquadramento como ser racional ou senciente, mas, simplesmente, por serem vulneráveis àquelas ações (FELIPE, 2007). Dessa forma, todos os seres vivos passíveis de sofrer danos provocados por agentes morais devem fazer parte da comunidade moral, sob a classificação de pacientes morais. Trata-se de uma definição mais abrangente, que coloca dúvidas em relação à relevância moral dos seres vivos (FELIPE, 2007), já que a sobrevivência e, assim os interesses, de cada espécie estão ligados ao destino de outras, desde a mais rudimentar necessidade alimentar. Um impasse se instaura aqui em relação à necessidade de usar vidas, ferindo os interesses biológicos de sobrevivência e reprodução das espécies, sejam elas quais forem. A ideia de sacrifício de uma espécie em detrimento de outra é inevitável. Sobretudo, a partir de uma classificação hierárquica que continua a estabelecer critérios sobre a vida que merece ser vivida e a que pode e deve ser sacrificada e permanece sob a tutela dos interesses humanos. A distinção proposta por Goodpaster entre “coisas vivas” e “seres vivos” caminha nesta direção.

> Há coisas vivas que embora não tenham *interesse* em permanecer vivas, são constituídas por uma energia vital destituída de qualquer outra finalidade que não seja estar vivo. Mas, há seres vivos que produzem coisas vivas e além de as produzirem têm naturalmente a força vital para prosseguirem em vida. A energia vital de um fruto, grão ou semente maduros, caso não sejam cultivados, se esvai irreversivelmente até a decomposição, sem que essas *coisas vivas* possam reproduzir seu estado vital.
> Ao contrário, a árvore que os produz tem uma força vital própria, uma espécie de interesse biológico continuado no tempo, atendido pela interação específica do organismo vivo com o ambiente natural no qual está fixado. A vida da planta, neste caso, resulta de processos e do empenho autônomo do próprio organismo em manter-se, adaptando-se ao máximo às variações ambientais naturais. Nesse sentido, entre colher a maçã, quando esta alcança o grau máximo de maturidade que precede sua decomposição, e cortar a macieira, há uma distinção moral inegável. (FELIPE, 2007:73).

Um círculo moral mais abrangente que possibilita a inclusão de organismos vivos os mais diversos, baseia-se na defesa dos interesses vitais, naturais a todos os seres vivos, independentemente dos interesses racionais ou psicológicos envolvidos, e na presença destes ou não. Inegável o interesse dos animais não humanos na manutenção da vida e da satisfação de necessidades vitais, ainda mais, diante do notável esforço desses seres na manutenção da própria vida. Sendo o movimento físico apenas um dos elementos marcantes dessa busca por provisão e manutenção da vida, tal como é comumente enfatizado na defesa da consideração moral dos animais não humanos no contexto do ativismo vegetariano/*vegan*.

Apesar de inclusivo, esse modelo de configuração da comunidade moral estabelece, como dito anteriormente, hierarquias necessárias à reprodução da vida em alguma instância, e assegura a continuidade do dualismo expresso agora na oposição entre "coisas vivas" e "seres vivos". Para usar o termo de Descola (2012), estamos diante ainda de uma "paisagem" que se divide entre objetos animados e inanimados, e entre esses outras subdivisões são possíveis. Uma classificação que responde, tal como vem ocorrendo, tradicionalmente, no mundo ocidental, à oposição entre o selvagem e o doméstico, a natureza e a cultura. Constituídos como domínios separados que interagem à medida que um, a cultura (humano), interfere no outro, a natureza (animal), pela via da dominação, expressa, por exemplo, na prática da domesticação de um mundo, anteriormente, selvagem e exterior. Ao mesmo tempo, esse processo de domesticação não implica, necessariamente, uma inclusão social completa, já que o doméstico, apesar de se constituir como cultura, permanece alheio ao humano e à consideração que lhe é inerente.

Contrariamente, os *Achuar* estudados por Descola (2005), de forma semelhante a outros povos ameríndios, concebem a "paisagem' como espaços humanizados, produzidos ao longo

dos tempos míticos e históricos pela *práxis* dos sujeitos. Dessa forma, mesmo os lugares inacessíveis à esfera do doméstico são anexados conceitualmente pela *práxis* humana (DESCOLA, 1996). Então, a natureza não é, na cosmologia e *práxis* desses povos, algo que lhes é exterior e inerte, mas é constituída a partir da interação com os humanos e repleta de intencionalidade e agência (DESCOLA, 1996; 2005; VIVEIROS DE CASTRO, 1996; 1998; 2002; LIMA, 1996; 2002; STRATHERN, 1992).

As sociocosmologias indígenas expressam contingências que devem ser levadas em consideração no exercício comparativo que se pretende aqui, entre as quais, o fato de que essas sociedades dependem, para sua sobrevivência, da prática da caça, que em si presume uma relação entre predador e presa. A intensidade de processos interativos como esse (predador e presa) conduz ao reconhecimento da subjetividade do animal, e de sua condição de sujeito pleno. Sendo a atribuição de humanidade a esses *outros* seres o resultado de interações específicas entre humanos e não humanos (SZTUTMAN, 2009). Isso pode ser notado com relação às simbologias expressivas de animais como jaguares, sucuris e harpias, principalmente, pela capacidade que esses têm de ocupar os dois lugares: o de presa e de predador dos humanos, supondo além da intensidade dos processos interativos, uma alternância de lugar que os coloca em pé de igualdade.

Disso depende, essencialmente, a condição humana. Sua interação com todas as espécies, incluindo aquelas vinculadas a diferentes modelos de interação "como os peixes, plantas cultivadas, plantas alucinógenas, com espíritos – muitas vezes 'imagens', 'espectros', duplos de espécies naturais ou mesmo de humanos... ou ainda, com relação a espécies como os porcos-do-mato, especialmente, as queixadas", todas, sem distinção, servem para pensar a condição humana (SZTUTMAN, 2009).

> Not only would these people commonly attributehuman dispositions and behaviours to plants and animals—one of the oldest anthropological puzzles—but often they would alsoexpand the realm of what are, for us, non-human living organisms to include spirits, monsters, artefacts, minerals or any entity endowed with defining properties such as conscience, a soul, a capacity to communicate, mortality, the ability to grow, a social conduct, a moral code, etc. In many cultures where the distinctions between living kinds, artefacts and chimeras appear fuzzy, and where non-humans seem to share many specificities of humankind. (DESCOLA, 2009: 82).

Portanto, qualquer exercício comparativo entre sociedades ameríndias e sociedades ocidentais em relação à interface natureza e cultura deve levar em consideração as condições que comportam ontologias distintas, principalmente, a partir da interação e dependência que as

construções conceituais têm em relação à *práxis* nas primeiras e que, nem sempre, estão presentes nas segundas.

Em relação ao Ocidente, falamos excessivamente de uma formação ideológica que opõe natureza e cultura a partir de diferentes orientações, seja no âmbito da filosofia, da ciência e/ou da religião, com reflexos sobre o contexto da vida. Embora também não seja possível deixar de perceber a relevância das ações para as formações ideológicas. Tratando-se, de fato, de construções complexas que envolvem formações conceituais e o nível prático das ações. Como exemplo dessa interface, podemos citar a influência do afastamento paulatino dos consumidores de produtos cárneos em relação aos animais que lhe deram origem, provocado pela urbanização e pelos fluxos migratórios campo-cidade. Fato que, por sua vez, permitiu o deslocamento conceitual do alimento em relação à sua origem orgânica, tão denunciado pelo ativismo vegetariano/*vegan*.

O conteúdo dos conceitos de natureza e cultura, utilizados como índices classificatórios, sempre se referem, implicitamente, aos domínios ontológicos abrangidos por essas noções na cultura ocidental (DESCOLA & PÁLSSON, 1996). A negação da animalidade no, ou, do ser humano responde à ontologia negativada do animal em nossa cultura baseada na oposição e hierarquia entre cultura e natureza, mente e corpo, domesticado e selvagem, homem e mulher.

No domínio das práticas cotidianas, a invisibilidade dos processos envolvidos na obtenção do alimento de origem animal e a indiferença para com o conhecimento de tais processos resultam de uma desvinculação intencional ancorada em um conjunto de ideais e conceitos historicamente construído. Um modelo higienista de disposição dos alimentos, cortes, embalagens, processamentos, que, por sua vez, apenas põe em prática um modelo mental culturalmente construído de separação humano e animal, natureza e cultura.

Resta saber se a rejeição teórica do dualismo natureza-cultura, por parte desses movimentos contestatórios, conduz a uma mudança na direção de uma virada conceitual, permitindo a inclusão de todas as espécies não-humanas na comunidade moral. Ao mesmo tempo, também não está certo que a inclusão dos animais não humanos na comunidade moral por parte de adeptos do vegetarianismo e do veganismo signifique, de fato, uma ruptura com a dicotomia natureza/cultura. A necessidade de encontrar aspectos humanos em animais não humanos, ou, ao menos, a ênfase retórica na aproximação entre essas espécies a partir de qualidades específicas: cognitivas, sociais e emocionais, nos levam a pensar na ideia de uma humanidade partilhada, que é tomada como justificativa para a posição de igualdade em relação

ao estatuto moral, abandonando a perspectiva de domínios ontológicos distintos. Entretanto, em muitos casos, a busca por essa igualdade de estatuto, institui apenas o compromisso de *agentes* morais com relação a *pacientes* morais, nos termos de Goodpaster e Regan. Não há, nesses termos, uma igualdade essencial, mas uma possibilidade de igualdade forjada como garantia de proteção aos interesses de seres de segunda natureza, os não agentes, não sujeitos; os pacientes, objeto da consideração moral.

Difícil solucionar o problema de se pensar a natureza como socialmente construída, e, ao mesmo tempo, desviar, epistemologicamente, da definição ocidental de natureza que serve de medida implícita, inclusive em termos comparativos, para todos os *outros*, como alertou Descola (2009).

Percebemos um problema em relação à proposta de ruptura da fronteira entre natureza e cultura, humano e animal, quando o próprio movimento de defesa animal procura relacionar a opção vegetariana/vegana à possibilidade de livre escolha dos seres humanos diante da sua independência em relação aos imperativos e limites da natureza, expresso por um organismo biológico que lhe é subjugado pela cultura. Associações entre esta opção alimentar e um nível de reflexividade e racionalidade mais elevado são constantemente estabelecidas no meio "*veg*", tal como a rede "*vegetarianos pensam melhor*", ou mesmo, as constantes exaltações da lista de personalidades conhecidas por suas qualidades intelectuais e que são/foram adeptos do vegetarianismo/veganismo. Também a busca por aproximações qualitativas dos animais não humanos em relação aos humanos, enfatizando o reconhecimento da dependência dos não humanos em relação aos desígnios da natureza, manifesta através de suas necessidades biológicas.

A dependência em relação à natureza e sua destituição no plano da razão e da linguagem são usadas para afirmar a necessidade de representação dos interesses dos animais por parte dos humanos, sujeitos ou agentes morais, detentores de um dever moral para com esses pacientes morais, tendo em vista as suas limitações naturais. Nesse sentido, parece haver uma continuidade em relação à ruptura natureza e cultura nos argumentos e ideais propostos pelo movimento de defesa dos direitos dos animais, situando o socialmente construído no domínio da razão e da cultura, lugar do humano, que, por sua vez, encontra-se livre das amarras da natureza, do instinto ou das necessidades fisiológicas, por exemplo, em relação à necessidade de se alimentar de carne e derivados animais, podendo assim conduzir seu próprio destino e o destino das espécies situadas no plano da natureza, inferiorizadas em algum sentido.

5.3. *Terráqueos*: o biocentrismo como a terceira via

A partir da crítica lançada ao projeto de mudança conceitual proposto pelo movimento dos direitos dos animais, referente ao que se considera uma permanência de binarismos tais como natureza/cultura, humano/animal, sujeito/objeto, emerge uma terceira proposta para a consideração dos animais, que rejeita tanto o paradigma antropocêntrico, que situa os animais não humanos fora do âmbito da consideração moral, quanto as propostas que acionam a inclusão desses seres no círculo moral, mas a partir de critérios e pressupostos que reforçam a mesma separação de domínios, natural e cultural, deixando de fora outros sujeitos, tais como os microorganismos, a vegetação, os biomas, as paisagens, a água, o solo, os ecossistemas, a natureza, etc. que não possuem requisitos como racionalidade, autoconsciência ou senciência. A proposta dessa linha argumentativa é abranger esses e outros sujeitos situados dentro e fora do reino *Animalia*, caracterizando-se como um ponto de vista mais amplo de consideração dos interesses primordiais de todo ser detentor de vida, a partir da perspectiva de "Ética da vida".

Esse tópico inicia sua reflexão a partir do uso retórico de conceitos que procuram romper com a dicotomia humano e animal, e segue no sentido de trazer outros ainda mais abrangentes como os de "ser vivo", que engloba categorias como as citadas acima, e procura eliminar as fronteiras conceituais e morais entre o que, tradicionalmente, vem sendo distribuído nas categorias humano e não humano, analogamente a classificação entre pessoa e coisa, sujeito e objeto. Por fim, pretende-se pensar na possibilidade de um alinhamento comparativo de tal proposta com as interpretações a respeito dos povos ameríndios produzidos pela reflexão antropológica destacada anteriormente.

O filme *Terráqueos*, documentário produzido pelo PETA, inicia sua narrativa defendendo o uso do termo título como o mais apropriado na definição de todos os seres do nosso planeta, por não conter, em sua essência, "qualquer sinal de racismo, sexismo ou especismo", designando aquele que habita a Terra: "ele abrange cada um de nós: de sangue quente ou frio, mamífero, vertebrado ou invertebrado, réptil, pássaro, anfíbio, peixes e humanos". O princípio de igualdade defendido aqui não exclui as diferenças, mas as enfatiza como expressão da diversidade, um princípio de existência/vida. Entende-se que mesmo com diferenças significativas existentes em termos de desejos e necessidades entre as espécies, todos compartilham um conjunto de necessidades e desejos primordiais, tais como: água, comida, abrigo, companhia, liberdade de movimento e não sentir dor. Nisso reside o princípio de

igualdade defendido na narrativa do documentário, e por uma parcela do movimento de defesa dos direitos dos animais.

Apesar disso, pouco vem sendo discutido no âmbito das práticas do movimento vegetariano/vegan sobre a possibilidade de extensão da consideração moral a categorias e espécies pouco visibilizadas, tais como os microrganismos (fungos, bactérias, germes, etc.), os insetos e as plantas. Isso poderia ser explicado pela ideia de inviabilidade prática de uma consideração de tal por parte dos agentes morais, tendo em vista as implicações para no contexto da vida prática dos indivíduos.

De modo geral, o recurso ao vocabulário jurídico através do uso da noção de "direitos fundamentais" tem como alicerce um fundamento ético e procura afastar noções de empatia ou identificação. Entendido dessa forma, o vegetarianismo ou qualquer outra ação que se oponha ao uso de animais como mercadoria, objeto ou propriedade se constitui como prática de cidadania. No trecho abaixo, uma entrevistada do Grupo Recife SVB se refere ao motivo que a levou a escolher pela alimentação vegetariana:

> Começou quando eu assisti aquele documentário *A carne é fraca*. Então, ali ele mostra bem a questão da exploração animal e também os impactos ambientais. Isso mexeu comigo como uma questão de cidadania, né? Em você pensar em você com o mundo e com os outros seres que estão convivendo com você nesse lugar que foi cedido pra você viver. Foi aí que me despertou. (G., 21 anos).

Contudo, de forma recorrente, o termo "nossos irmãos*"* foi empregado no contexto da pesquisa de campo, cujo potencial de correlação com a noção de parentesco se dava a partir de diferentes frentes. Na maioria das vezes, o emprego dessa expressão tem como princípio um tipo de "parentesco" baseado no compartilhamento de um mesmo espaço - o mundo. Da mesma forma, também corresponde à noção de que os humanos e todos os demais seres vivos evoluíram em um processo de co-dependência, com base na teoria evolucionista de Darwin. A imagem abaixo foi postada em páginas da rede social "*Facebook"*, por um integrante da rede de vegetarianos e *vegans*.



Em frases e cartazes usados no ativismo dos grupos estudados nesta pesquisa a referência à ideia de um princípio de igualdade baseada no processo evolutivo comum a todos os seres vivos é, repetidamente, utilizada. Isso ocorre tanto a partir de uma racionalização com base unicamente no conhecimento científico, principalmente, por parte dos integrantes que se declaram ateus ou agnósticos; quanto por parte dos que se identificam com princípios ético-religiosos, a partir de diferentes referenciais como os da doutrina espírita-kardecista, aqueles ligados a concepções e práticas exotéricas ou de uma espiritualidade fundada na relação com natureza, seguindo uma linha *new age*. Mas, também, entre os sujeitos ligados à cosmologia cristã, católica e evangélica, particularmente, um entrevistado religioso ligado à Igreja Católica, e um entrevistado da Igreja Adventista do Sétimo Dia - Movimento de Reforma.

A perspectiva de "vida universal" integra e expressa o *valor inerente* à vida de todos os seres. Expressa a noção de universalidade do respeito à vida, sem condicionantes, que esbarra, segundo os grupos estudados, na maneira como a nossa espécie tem tratado os demais seres vivos e a natureza não-animada. De acordo com essa perspectiva, o antropocentrismo que marca a nossa relação com o mundo, sendo a base de sustentação de um modo de viver, vem sendo reproduzido de geração em geração, tornando problemática a preservação e o respeito aos interesses das demais espécies, tendo em vista que o modo de vida de um inviabiliza a satisfação dos interesses do outro, ao menos, pela via que constituiu e mantém a forma específica humana de viver. É nesse sentido, que o ativismo pelos direitos dos animais procura expor a possibilidade de satisfação das necessidades humanas, em termos de nutrição e saúde, principalmente, sem a utilização de animais para tanto.

Durante o período de trabalho de campo, foram realizadas algumas palestras com essa finalidade pelo Grupo Recife–SVB, utilizando de um arcabouço de estudos e pesquisas

científicas para comprovação dos benefícios de uma dieta vegetariana/vegana, bem como na exposição dos danos à saúde provocados pela alimentação com produtos de origem animal. O foco na saúde parece ser uma peculiaridade da Sociedade Vegetariana Brasileira como um todo, marcada pela presença de um debate constante e por ações promovidas nesse sentido. Sendo o mesmo grupo assessorado em âmbito nacional por um dos nomes mais referidos em publicações a respeito dos benefícios da dieta vegetariana estrita, o Dr. Eric Slywicth, médico, nutrólogo e autor dos Livros *Alimentação sem carne*, *Virei Vegetariano e Agora*?, entre outros, que ocupa atualmente o cargo de Coordenador do Departamento Científico da SVB e presta assessoria nutricional a membros do grupo. No contexto local, o Grupo Recife–SVB também tem um suporte de membros do grupo com formação no campo da saúde: médicos e nutricionistas, principalmente, responsáveis pelas atividades que visam à divulgação e conscientização do vegetarianismo nesse aspecto.

Essas iniciativas constituem um "contradiscurso" em resposta, principalmente, às suspeitas e acusações de parte do conhecimento científico tradicional, especialmente, orientado nos campos da medicina e da nutrição pela afirmação da carne e de derivados como leite e ovos como sendo essenciais para a manutenção da saúde dos seres humanos. Para esses grupos, o conhecimento científico tradicional tem sido responsável por sancionar as ideias correntes no senso comum sobre o imperativo de uma alimentação rica em proteína e outros nutrientes associados a alimentos de origem animal, atuando na reprodução de valores e práticas associados à naturalização de tal consumo.

Contudo, o *habitus* referente ao consumo de carne, no sentido dado por Mauss e refinado por Bourdieu, deriva de um conhecimento *praxiológico*, ou seja, gerado a partir do encontro entre as interações cotidianas e o nível discursivo, e, assim como ocorre em relação a outras disposições corporais, a alimentação se estabelece como prática ligada à manutenção de um ideal de corpo, nesse caso, um corpo saudável e nutrido. Voltarei a esse ponto em outro capítulo. Mas vale ressaltar que a construção de um ideal de saúde com base na ingestão de carne, ou na linguagem médica, foi e continua sendo incorporada pelo discurso leigo, o que no tocante à ingestão de proteína animal corrobora para a formação de uma escala de prioridade que localiza a sobrevivência humana, e assim, a satisfação de seus interesses, como naturalmente oposta ao interesse das espécies que lhe servem de alimento.

Nessa batalha de argumentos a favor e contra o consumo de carne e derivados de origem animal, os interesses de uma espécie prevalecem sobre os das outras, mesmo que pelo prisma

de sua superação em nome de um "bem maior", mas que comumente necessita lançar mão de argumentos e provas de sua capacidade de não prejuízo, e, no mais das vezes, de benefício para a espécie humana. Isso tem, como efeito, um discurso, por parte de grupos vegetarianos/*vegans*, que incorpora a ideia de mostrar que o consumo de carne pressupõe uma "morte desnecessária" e/ou um "sofrimento desnecessário" (VERGOTTI, 2010), no sentido deste consumo não corresponder a uma necessidade vital para a humanidade, supondo, nesse caso, que existe uma morte necessária ou um sofrimento necessário, de acordo com a lógica prioritária dos interesses humanos.

Alguns grupos ativistas se opõem ao uso desse recurso ligado à racionalização de custos-benefícios do consumo de carne e de produtos de origem animal para a saúde humana ou a qualquer um de seus interesses. Um ativismo ligado estritamente ao aspecto ético do uso de animais para a satisfação dos interesses humanos parece perceber no recurso ao discurso da saúde ou da preservação ambiental um empecilho à constituição e defesa de um ideário que se volte genuinamente aos interesses dos animais, inclusive, quando esses interesses entram em conflito com interesses humanos. Uma das entrevistadas falou sobre essa diferença de perspectiva entre grupos:

> Nossa causa é uma causa só. Claro que tem muita gente na SVB que é vegetariana por uma questão de saúde. Então, assim, no AtiVeg o pessoal vê isso com péssimos olhos. Aí é que eu falo, minha gente, façam a sua parte. Porque se você me diz não, não faço ativismo vegentariano por motivo de saúde, se for colocar isso numa escala de um a cem, isso eu vou colocar no cem. Porque o meu foco é sempre a exploração animal. E ainda se diz assim, que algumas pesquisas associam a questão da longevidade aos vegetarianos, já se atribui dez anos a mais em média aos vegetarianos, eu brinco dizendo, se fosse dez anos a menos eu ia continuar sendo. É uma questão de ética para com seres que não podem reivindicar nada e que eu não me conformo que não sejam vistos como criaturas que dividem esse planeta com a gente. Eu não me conformo! Eu vou morrer inconformada. Não é porque eu vi Terráqueos não, porque nem Terráqueos eu tive coragem de ver, eu vi alguns pedaços assim, sabe? Mas acho que isso é meu mesmo, eu sempre tive uma visão muito holística... pra mim é muito óbvio que tudo aqui é um sistema todo interligado e as pessoas, o senso comum ver com a natureza lá na frente e ele aqui, separa, como se a coisa não tivesse toda aqui interligada. Eu não me conformo, você considerando o planeta Terra, o boi, o cavalo, uma árvore não seja considerado parte dele como eu sou. Eu não me conformo que uma vaca, um bode, um porco, não seja um ser vivo considerado tão digno da vida e da liberdade neste planeta como eu sou. Porque qual o mérito que eu tenho de ser humana, nenhum, eu nasci desse jeito. E aí a gente simplesmente estabeleceu que a gente ia dominar o mundo e ia roubar os direitos, porque eu considero isso um sequestro, um roubo de direito, de direito a vida, de direito a integridade física, de direito a integridade psicológica, os animais que são explorados para todos os fins possíveis para entretenimento, pra qualquer coisa que seja, é um sequestro, é um roubo de direitos, todos os tipos de direitos. Foi o que nós fizemos com as outras espécies animais nesse planeta. Eu sou advogada, eu tenho essa formação em direito, então eu tenho um senso de justiça muito a flor da pele em mim. Não como porque não é justo,

> não é justo e eu poderia ficar até à noite aqui te mostrando por A mais B que não é justo. Mas resumindo, não como porque não é justo, os animais estão nesse planeta não para serem nossos escravos, eu não sei quando foi que estabelecemos isso, e alguém estabeleceu e o resto seguiu, porque é isso que acontece. Alguém disse somos o topo, estamos no topo, então lá em baixo foda-se e vai ser assim, o resto segue e não para nem pra pensar. Quando eu comecei, já foi por causa disso, mas na época eu nunca tinha ouvido falar de veganismo, então eu achava que eu já estava dando uma contribuição boa, que continuo achando que é boa. Porém, não é perfeita, não é o ideal, mas na época eu comecei a me questionar. Na verdade, eu acho que ninguém pega da noite pra o dia e diz 'ah, a partir dessa noite eu vou me tornar vegetariano', porque você vive num contexto que tudo leva à exploração do animal, você é levado a acreditar dentro de casa e fora dela que isso é normal, sempre foi assim e sempre vai ser assim. (N., 32 anos).

A noção de justiça expressa no relato está diretamente relacionada ao reconhecimento de uma condição de igualdade de direitos em relação a todas as espécies que dividem um mesmo espaço natural e social. Ajustada à retórica da condição de "*irmandade*" entre todas as espécies que coabitam nesse espaço, cujo "parentesco" se refere, primeiramente, a essa condição. Equipara-se assim, a situação de injustiça social em qualquer outra circunstância, incluindo, aquelas em que o objeto da injustiça é outro ser humano sob condições de diferença moralmente instituída (mulheres, negros, homossexuais, etc.). Sendo esta uma situação que, por si só, justifica um posicionamento ativo em relação à luta pelos direitos dos animais.

Outra entrevistada quando perguntada se, de fato, sua motivação principal para ter se tornado vegetariana era a questão do direito dos animais, respondeu: "É. Só! Tipo, dane-se a saúde*"*(J., 19 anos). Abaixo outro depoimento que novamente expõe-se a diferença de postura dos grupos:

> É. Dá pra ver, nitidamente, que a galera da SVB é muito assim: saúde, saúde, saúde. O AtiVeg é mais animal. Então, a gente não liga muito pra saúde, a gente liga pros bichos. Não que elas não liguem, mas é mais saúde, saúde, dá pra ver claramente isso. (C., 23 anos, AtiVeg - Recife).

De fato, os discursos se alternam na Sociedade Vegetariana Brasileira, tanto em âmbito nacional quanto local, porém isso não significa, de fato, que a luta pelos direitos dos animais seja menos importante, mas que ela é potencialmente aglutinadora em relação aos demais aspectos envolvidos na produção e consumo de carne. E na possibilidade de não conciliação entre os diferentes aspectos do consumo de carne ainda prevalece a noção de prioridade de defesa do "bem comum":

> Pra mim é do pensamento coletivo. O que me motiva a ser vegetariana é isso. É pensar no interesse geral, no bem comum, o bem-estar dos animais, das pessoas que vivem no mesmo ambiente que eu, que sofreriam os impactos de um consumo desenfreado. Termina sendo pra mim também, mas isso termina sendo secundário. Se provassem pra mim que é melhor pra minha saúde comer carne, ainda assim eu não comeria, porque a minha saúde é menos importante do que o bem comum. (B., 31 anos, SVB-Recife).

Enquanto um grupo procura aliar razões, formando um quadro de aspectos relevantes para a mudança em direção a uma alimentação vegetariana: "Pelas Pessoas, Pelos Animais, Pelo Planeta". E utiliza de argumentos relativos aos interesses próprios à espécie humana; o outro focaliza seu discurso na libertação dos animais da condição de propriedade, se posicionando contra o uso desses seres mesmo em detrimento dos interesses da própria espécie, entre os quais, a manutenção dos níveis de saúde considerados adequados por parte do corpo de médicos e nutricionistas. Com isso procura-se eliminar qualquer outro aspecto envolvido no consumo da carne que possa legitimar, mesmo que parcialmente, o uso dos animais na possibilidade desse uso corresponder aos interesses da nossa espécie. Os demais aspectos devem, então, ser sumariamente desprezados diante da importância e urgência da defesa dos interesses dos animais não humanos.

Contudo, a busca por uma possibilidade de alinhamento de interesses: humanos, ambientais e animais, pode se firmar como estratégia retórica para atingir o público não-vegetariano. Ao utilizar-se de argumentos científicos que se contrapõem àqueles usados, tradicionalmente, para justificar a necessidade do consumo de carne e derivados para a saúde humana, e, no caso das questões de ordem ambiental, apontar os prejuízos ambientais da produção de carne e suas consequências para a vida humana na Terra, estabelece-se uma conexão com preocupações prementes da sociedade contemporânea, e, por isso, de forte apelo social. De uma forma ou de outra, esses dois argumentos atuam como "idiomas retóricos" (MAURER, 1995) potencialmente aglutinadores em relação à causa animal, principalmente, junto a setores da sociedade mais resistentes a uma perspectiva purista em relação a igual consideração de interesses entre animais e humanos. Além disso, essa pode ser uma forma de efetivar o tipo de mudança que se pretende em termos de hábitos e costumes, compreendendo que esse processo necessita do amparo de argumentos que cerquem a questão, tornando o problema de difícil solução, e, assim, não deixando alternativa a não ser a transformação radical da estrutura de relacionamento humano e animal, que, segundo essa estratégia retórica, se estabelece como uma situação de risco para ambos os lados.

Ao partilhar desse universo particular, foi possível entender que as dinâmicas específicas dos grupos e suas particularidades em relação tanto ao nível discursivo como prático, espelham tendências que coexistem dentro do movimento de defesa dos direitos dos animais no plano individual, o que fica claro, em relação à heterogeneidade do Grupo Recife–SVB em relação aos motivos de sua conversão ao vegetarianismo em um primeiro momento; e dos sujeitos do grupo AtiVeg, exclusivamente, motivados, desde o momento incial pela causa animal. Nesse sentido, as diferenças individuais se expressam coletivamente pela via da adesão aos grupos ativistas vegetarianos/*vegans*.

Voltamos à questão da definição do espectro moral em relação ao reconhecimento de novos ou outros sujeitos condicionados por uma ética da vida. O critério de *vida* foi utilizado por Goodpaster (1998) para estender a fronteira da comunidade moral a todos os seres vivos, independente de sua espécie, o que para Regan ainda não resolve os conflitos morais resultantes da ética antropocêntrica. Sendo impreciso tanto para substituir o critério da *racionalidade*, empregado pela moral tradicional; quanto para substituir o critério da *senciência,* que tem fundamentado parte da ética animalista, devendo, dessa forma, incluir na comunidade moral a classe dos "seres dotados de razão, seres dotados de senciência" os "seres destituídos de razão e de senciência" (FELIPE, 2009: 74). Através de uma proposição que versa sobre "...o apreço moral por "coisas vivas ou não", que compõem o que costumamos denominar de paisagens e ecossistemas naturais". Isso, para ele, é o que significa uma ética ambiental autêntica, capaz de tirar do centro a preocupação com os interesses humanos. É o que ele afirma com o conceito de *valor inerente* aplicável a seres e coisas, que escapa à lógica da tradição moral antropocêntrica, segundo a qual "seres vivos e não-vivos têm seu valor reconhecido por ser "instrumental para a humanidade" (FELIPE, 2009: 74-75). Nesse sentido, advoga pela abolição definitiva da moralidade contemporânea, devido a impossibilidade de esta escapar à finalidade primeira de responder às necessidades humanas. Principalmente, se considerarmos que a própria constituição da humanidade, enquanto produto de um processo cultural, dependeu em larga escala da criação do não humano, e do descarte desse como agente ou sujeito moral.

É contra essa ética antropocêntrica e especista que se constitui a proposta de uma ética biocêntrica (TYLOR, 1998), o que significa para Regan (1981), uma ética verdadeiramente ambiental. Enquanto a primeira atenderia apenas às necessidades humanas, que tem na natureza uma fonte ou recurso à satisfação de suas necessidades, numa perspectiva instrumental, que subjuga seres vivos e não-vivos, a natureza e os ecossistemas em benefício da espécie humana.

A segunda, responde pelos interesses de todos os seres vivos, da natureza e dos ecossistemas naturais, no sentido de conceder a todos o seu *valor inerente*, que independe das necessidades humanas. Em outras palavras, o seu valor está em si mesmo e não na sua qualidade de recurso, meio, instrumento, coisa, objeto de propriedade (FELIPE, 2009). Dessa forma, mesmo enquanto *pacientes* morais, os seus direitos e interesses devem ser respeitados e garantidos pelo *agente* moral, que deve agir de acordo com o interesse do sujeito que será afetado pela ação; e não pelo seu próprio bem e interesse.

Para Paul Tylor (1998), somente a partir de uma perspectiva que leve em consideração os interesses daqueles afetados pelas ações de sujeitos *agentes* morais, é que se pode garantir uma justiça "interespecífica". Todavia, isso exige de nós, seres humanos e *agentes* morais, uma igual consideração moral em relação ao bem que nos é próprio e ao bem que é próprio à natureza, aos animais, ecossistemas, etc., aos sujeitos *pacientes* morais em relação às situações de conflito entre nós e as outras espécies que dividem esse planeta. A resolução, para ele, não deve partir de um viés inicial que privilegie os nossos próprios interesses, mas de uma perspectiva imparcial que deveria funcionar também quando existe conflito entre nosso interesse e o de *outros* humanos.

O biocentrismo defendido por Tylor e Regan avança em uma perspectiva de mudança paradigmática completa em relação aos limites da comunidade moral e do valor da vida *per se*. Claramente, a proposta de um "igualitarismo das bioespécies", representada por um conjunto de valores que se encaixam na chamada ecologia profunda (DEVALL & SESSIONS, 1995; MAESS, 1973), antagoniza com o "paradigma social dominante", que percebe a natureza a partir do seu potencial em relação à exploração dos recursos em benefício dos interesses humanos. Nessa linha, mas através de enfoques específicos, propostas como as da ecologia espiritual (FOX, 1990), a ecologia social (BOOKCHIN, 1990) e o ecofeminismo (MERCHANT, 1980; 1992; SALLEH, 1984; WARREN, 1990) também rivalizam, cada um a sua maneira, com esse paradigma dominante de percepção e relação com a natureza.

Diante da percepção de uma crise em relação ao modelo hegemônico, alardeada a partir dos recentes estudos sobre os desequilíbrios ambientais, a solução apontada tem sido a de um reposicionamento em relação à busca pelo equilíbrio entre os interesses da humanidade e os da natureza. Hoje, nas diversas arenas, políticas, científicas, sociais, filosóficas, etc., discute-se a respeito de um "conflito duradouro" (SCHNAIBERG & GOULD, 1995) "entre a lógica e a dinâmica dos ecossistemas naturais e os da sociedade industrializada, que impedem qualquer

síntese significativa" (EGRI & PINFIELD, 1992). Isso significa, na prática, que o modo de vida, ou estilo de vida das sociedades capitalistas e industrializadas, bem como os valores que lhe dão sustentação, são incompatíveis com um tipo de relação harmoniosa com a natureza; contrariamente, esse modo de vida sustenta uma relação predatória, hierarquizada e degradante com a mesma.

Se contrapondo a essa realidade, o termo "biocentrismo", elaborado em 1866 pelo zoólogo alemão Ernst Haeckel, remete ao conceito do estudo das "relações entre o animal e o seu meio ambiente", incluindo o animal humano, e abrange os diversos aspectos dos fenômenos natural e social (MCINTOSH, 1985). Egri & Pinfield, chamam atenção para:

> princípios do holismo (interconexões dentro e entre sistemas e ambientes; o equilíbrio da natureza (equilíbrios autorregulados de sistemas biológicos e não-biológicos), diversidade (tendência para maior biodiversidade em sistemas naturais); limites finito do sistema planetário de suporte à vida (capacidade de sustento para suportar populações e comunidades de organismos); e mudança dinâmica dos processos e ciclos naturais. (EGRI &PINFIELD, 1992:2)

O termo "ambientalismo" se tornou paradigmático desse engajamento, representando "as interações entre a biosfera, a tecnosfera e a socioesfera" (EGRI & PINFIELD, 1992). A defesa e adoção de uma alimentação vegetariana e um estilo de vida vegano emergiram na esteira do processo paulatino de engajamento político de organizações, grupos e setores da sociedade em favor de uma mudança paradigmática da relação do homem com a natureza.

Contudo, no âmbito de uma ética constituída em torno de valores associados às razões práticas, a ética animalista, que fundamenta o ativismo vegetariano/*vegan*, busca tratar: "das pressões concretas das circunstâncias do relacionamento humano/não humano" (NACONECY, 2007:7). Já o paradigma biocêntrico expõe permanentemente o problema do conflito de interesses entre as diferentes formas de vida e os interesses humanos, se constituindo em desafio às atividades mais básicas necessárias à manutenção da vida humana, tais como o ato de respirar, andar, comer, entre outros, que provocam a morte de milhares de seres vivos que nos são "invisíveis", assim como a "morte" de plantas como as usadas na alimentação ou na produção de medicamentos, etc. Naconecy (2007:8) explica que o chamado Biocentrismo moral considera igualmente o valor de organismos multicelurares racionais, como as pessoas, e os unicelulares não-sencientes, como as amebas, a partir do seu valor como indivíduos vivos:

> ele não implica que apenas humanos têm valor inerente ou valor intrínseco. Ele não implica que o valor de todas as entidades não-humanas é derivado do valor dos seres

> humanos. Ele não implica que o valor de todas as entidades não-humanas é dependente da sua valoração pelos seres humanos. Ele não implica que as únicas demandas do mundo sobre os agentes morais humanos sejam seu próprio desenvolvimento e o desenvolvimento de outros humanos. Ele não posiciona os humanos num lugar especial e privilegiado na natureza (ou fora dela). Ele não atribui aos indivíduos um estatuto moral especial meramente na base da sua pertença à espécie *Homo sapiens.* (NACONECY 2007:8).

Portanto, se por um lado, todas as correntes que procuram se distanciar de uma Ética antropocêntrica compartilham do ideal de consideração moral estendida para além da espécie humana; por outro, essas correntes teóricas exibem variações significativas quanto à extensão dessa consideração moral no tocante às diferentes categorias de espécies. Diz Naconecy (2007:9), "a questão disputada, por sua vez, gira em torno de quão longe tal extensão deve avançar, abrigando os animais com capacidades semelhantes às humanas, todos os seres sencientes, todos os seres vivos, ou mesmo todos os sistemas naturais".

5.4 O meio ambiente e o consumo de carne

Apesar das origens e especificidades locais do movimento e da fragmentação do ativismo ambiental, que se expressam, sobretudo, em motivações e ambições diferenciadas (*ex*: preservação de locais selvagens, desenvolvimento de políticas ambientais, gerenciamento de resíduos tóxicos, proteção e conservação de recursos, direitos dos animais, entre outros); podemos afirmar que, em qualquer direção que sigam, esses enfoques compartilham de uma perspectiva de oposição, amena ou feroz em relação aos valores e práticas da sociedade industrial, urbana e capitalista.

O movimento de defesa dos direitos dos animais, e as opções vegetarianas e veganas constituem parte desse processo, não sendo unanimidade entre aqueles que se posicionam pelo ativismo ambiental, de acordo com a própria característica multifacetada desse ativismo. Postura que tem sido duramente criticada pelos grupos estudados, principalmente, a partir de uma percepção de incoerência entre os valores ambientais e o consumo de carne e derivados de animais, tendo em vista as consequências geradas por toda a cadeia produtiva para o meio ambiente.

O ativismo ambiental, como um todo, comunga da visão de que os nossos hábitos de consumo, individuais e coletivos, são responsáveis diretos pela degradação do meio ambiente e pelas "catástrofes naturais" vividas nos últimos anos, bem como pelas que estão anunciadas para os vindouros, tais como: a poluição atmosférica e a elevação da temperatura na Terra (o

aquecimento global), com inúmeras consequências para os ecossistemas terrestres, como o degelo da Antártica, inundações, elevação dos oceanos, tsunamis, tempestades; a poluição e assoreamento de rios e oceanos, e a escassez de água potável, a desertificação de grandes áreas, o desmatamento das florestas tropicais e extinção dos demais biomas marinhos e terrestres, a perda de sua biodiversidade, entre outros. Particularmente, para aqueles envolvidos no ativismo vegetariano/*vegan*, o consumo de carne figura como um dos maiores responsáveis por esses efeitos nefastos, constituindo uma ameaça à vida na Terra. O fato de existir atualmente um "estoque vivo" de dezenas de bilhões de animais usados nessa indústria que ultrapassa a população humana, que, por si só, já pressiona os ecossistemas, requer, segundo os dados de organizações ativistas pró-vegetarianismo, para a manutenção de seu sistema produtivo, um alto custo ambiental, já que "demanda sua porção de terra, água, comida e energia (principalmente fóssil), despeja seus dejetos sobre a terra e gera, direta e indiretamente, além da emissão de poluentes no solo, no ar e na água" (Cartilha de Impactos ambientais do Consumo de Carne da SVB).

Por esse motivo, nas ações informativas do Grupo SVB-Recife, como as palestras e a distribuição de material informativo, o espaço reservado para a abordagem ambiental do consumo de carne tem dividido as atenções com os demais aspectos, principalmente, os relativos à Ética Animal e às consequências desse consumo para a saúde humana. Outros aspectos, como as relações e condições de trabalho da indústria da carne também são relacionados, mas são tratados de forma mais pontual dentro das discussões maiores.

Existe uma crítica direcionada a indivíduos e organizações ambientalistas que não consideram a importância da adoção de uma dieta vegetariana/vegana como parte essencial das práticas de conservação dos recursos naturais. Tema frequente nas reuniões de grupos ativistas e nas conversas mais informais de vegetarianos e *vegans* é a percepção de uma postura incoerente por parte do ativismo ambiental, e, também, por parte dos cidadãos comuns preocupados em praticar hábitos de consumo sustentáveis, sem deixar o consumo dessa categoria de alimento. O quadro abaixo compartilhado pelo grupo de "*vegetarianos e veganos de Recife*", procura dimensionar a chamada "pegada ecológica" do consumo de carne em relação às práticas sustentáveis mais difundidas:



Um dos pontos mais fortes dos argumentos direcionados ao desgaste ambiental provocado pelo consumo de carne é o gasto exorbitante de água necessário para a produção desse alimento. Apenas no Brasil, 45% da água doce é utilizada na pecuária, o que inclui a água que os animais bebem ao longo de suas vidas, a água utilizada na irrigação do pasto e a água que é utilizada no processamento realizado nos abatedouros. Além disso, a contaminação de rios, lagos, oceanos e dos lençóis freáticos, principalmente, com coliformes fecais, é responsável pela proliferação de doenças, bem como o despejo de hormônios e antibióticos usados nos animais que constituem uma ameaça à saúde humana.

As maiores extensões de terra no país são destinadas à produção de carne, transformadas em pasto, especialmente na região Amazônica, respondendo por uma área 50% superior a toda área agrícola do Brasil (Cartilha sobre Impactos Ambientais da SVB). Cerca de 80% dos desmatamentos de florestas realizados ao redor do mundo é causado pela atividade promovida pela pecuária, pela criação de pastos e de alimentos para o gado. Os números são, de fato, impressionantes e ganham destaque na retórica do grupo através de comparações entre os custos, econômicos, ambientais e sociais destas práticas com aqueles necessários para a produção de alimentos vegetais para a população humana e os prejuízos ambientais de tal produção. Nesse sentido, quadros comparativos demonstrando a inviabilidade e insustentabilidade desse sistema alimentar, baseado no consumo exacerbado de produtos de origem animal, em relação ao sistema de produção de alimentos vegetais são usados para expressar a desigualdade social resultante dessa prática, já que os altos custos da produção de carne e derivados e a expansão da pecuária, cujo produto final é acessível e consumido em

grandes quantidades por uma parcela pequena e privilegiada da população, tornaria ainda mais injusta a distribuição de alimentos e a condição de escassez vivida por parte significativa da população mundial. Como mostra o cartaz:



A noção de "injustiça social" usada para expor as relações interespecíficas, humano e não humano, é, a partir desse conjunto de argumentos, estendida para a relação entre os seres humanos. Homens, brancos, europeus e/ou norte-americanos, encarnam o perfil do comedor de carne e consumidor do que tem sido produzido com um altíssimo custo social e ambiental nos países em desenvolvimento, como é o caso do Brasil, considerado hoje um dos maiores exportadores de carne no mundo, destinando sua produção, principalmente, ao mercado europeu e norte-americano. Com uma média mensal de 77 mil toneladas de carne bovina, quase 50 mil toneladas de carne suína e uma média de 350 mil toneladas de carne de frango exportadas ao mês.

A consequência indireta das cifras milionárias envolvidas nesse mercado seria, então, o aumento da desigualdade entre seres humanos através do estabelecimento de monoculturas, especialmente, relacionadas à produção de grãos para alimentar o gado, além da extensão de terra, que poderia ser usada na agricultura e é usada para a produção de alimento para esses animais. Afora o uso da terra como pasto, o gasto dos recursos como água potável para sustentar essa produção é um grave problema, apontado, inclusive, no relatório do Painel Internacional de Gerenciamento dos Recursos Sustentáveis do Programa Ambiental das Nações Unidas (UNEP). Afirma-se nesse relatório ser necessário gastar 43 000 litros de água para produzir 1 quilo de carne; enquanto 1 quilo de tomates utilizaria menos de 200 litros de água. Chama-se atenção para o processo de degradação ambiental, que também contribui para este quadro de

desigualdade entre os seres humanos, e entre esses e os animais usados como matéria prima do sistema produtivo em questão, bem como a degradação de biomas naturais, terrestres como o cerrado, a caatinga, a mata atlântica, etc., e toda a fauna que sofre pela degradação desses ambientes. Sem falar na degradação dos biomas aquático, nos quais milhares de animais perecem diante da deterioração de manguezais pela aquicultura, principalmente, pelas fazendas de criação de camarões, fora os animais mortos "acidentalmente" pela pesca industrial em rios e oceanos. Abaixo, trecho da Cartilha de Impactos Ambientais da SVB que resume a degradação dos biomas brasileiros provocada pela produção de carne:

> Zona Costeira - Esse bioma litorâneo inclui as restingas e os manguezais – estes últimos, áreas de berçário, refúgio e alimentação de uma diversificada fauna marinha. Com vegetação única e adaptável a elevados teores de salinidade, os mangues estão sendo arrasados pela criação de camarões. No Nordeste, no lugar desses ricos ecossistemas há centenas de tanques para a carcinicultura e já se verifica a diminuição da biodiversidade, que prejudica diretamente a economia e a segurança alimentar de inúmeras comunidades tradicionais de índios e pescadores.
> Como o litoral brasileiro é recortado por incontáveis rios e lagunas, o impacto da produção industrial da carne também pode ser medido pela poluição, assoreamento e eutrofização das fontes de água doce de toda a região costeira.
>
> Cerrado - Os cerrados eram considerados áreas improdutivas do ponto de vista agrícola. Havia apenas pequenas lavouras e criações de animais. Com as novas tecnologias agrícolas, no entanto, os cerrados foram tomados por grandes latifúndios de monocultura, responsáveis por 40% da produção nacional de grãos. Há milho, feijão e outros, mas a soja – que vira ração para o gado europeu e norte-americano – predomina: a região responde por 41% da produção nacional. Para completar o estrago, 42% do rebanho bovino brasileiro pasta nessas terras. Desde os anos 70, o cerrado, que é o segundo maior bioma do país, perdeu 50% de sua vegetação nativa e viu comprometidos nascentes, rios e riachos. Se essa vegetação sumir, acabam os mananciais da região, "a grande caixa d'água brasileira". Um rio como o São Francisco tem ali 80% da origem de suas águas. É do Planalto Central que se alimentam bacias hidrográficas que correm para os quatro pontos cardeais. Mas a devastação é tão veloz que ambientalistas asseguram que só uma moratória integral da expansão agropecuária pode salvar o que resta do cerrado.
>
> Caatinga - A pecuária não ameaça mais esse bioma rico em biodiversidade, tanto vegetal quanto animal (sobretudo de insetos), simplesmente porque não é mais viável economicamente. Mas, no final do século 16, quando o gado do litoral foi levado para o interior, a fim de não competir com a cana e o algodão plantados na zona costeira, é que a tendência à aridez da caatinga começou a se intensificar. A terra que era antes viável, hoje é quase um deserto.
>
> Pantanal - Essa vasta planície de inundação, toda entrecortada por cursos d'água, é um bioma vital para uma infinidade de aves aquáticas, espécies migratórias, grandes répteis e mamíferos de todos os tipos e ainda apresenta uma das mais ricas reservas de vida selvagem do mundo. Entretanto, as queimadas, derrubadas de árvores e assoreamento dos rios ameaçam sua vida. Mais uma vez, o motivo é a sede da pecuária por novos pastos. O turismo, que parecia ser uma boa alternativa econômica à criação de gado, na realidade é um perigo a mais: tragicamente, pesca e caça esportivas já ultrapassam os limites de sustentabilidade daquele ecossistema.

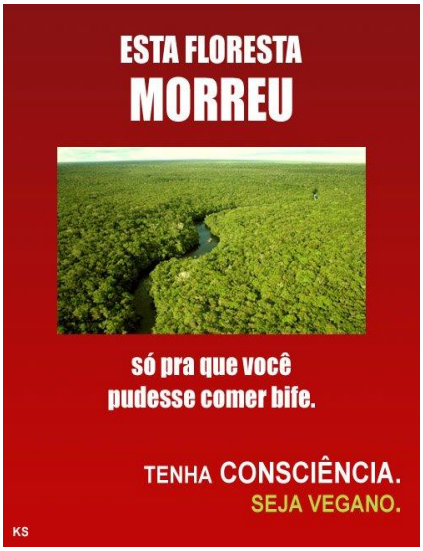
> Mata Atlântica - Da floresta original que recobria todo o litoral brasileiro, hoje resta menos de 7%. O mais rico bioma brasileiro em biodiversidade por km2 foi, ao longo da história, trucidado pela exploração de pau-brasil, cana-de-açúcar, café e, quando ainda havia algo a ser salvo, pela abertura de pastos, sobretudo para gado leiteiro. É o exemplo mais contundente e visível – no bioma vivem mais de 80% dos brasileiros – do nosso modelo de desenvolvimento predatório.
>
> Pampa - Campos vastos, matas ciliares, matas de encosta, banhados e capões.
> Apesar de caracterizada por extensas planícies aparentemente homogêneas, a região tem fauna e flora ricas – uma infinidade de insetos alimentam enorme variedade de pássaros. O bioma ainda sofre as conseqüências do erro cometido nos anos 60, quando o governo estadual trouxe sementes de um tipo de capim africano sem antes realizar testes. Difundidas entre os fazendeiros, parte dessas sementes escondiam um intruso: o capim annoni. Pesquisas posteriores mostraram o baixo valor do capim africano como alimento para o gado e, em 1978, foi proibida a comercialização daquelas sementes. Tarde demais: o annnoni é hoje uma praga que infesta parcela significativa do pampa. Outra ameaça ao bioma é a expansão descontrolada da soja, que vem promovendo a passos largos a transformação dos campos naturais em áreas de monocultura, com uso intensivo de agrotóxicos e emprego de cultivares transgênicos.
>
> Amazônia - A Amazônia guarda a maior diversidade biológica do mundo, escoa 20% de toda água doce do planeta e é mais um bioma na mira implacável da pecuária. O estrago começou nos anos 70, quando o projeto desenvolvimentista do regime militar vendia a idéia de que a Amazônia era "uma terra sem homens para homens sem terra". Um dos resultados é que, em menos de 40 anos, o rebanho amazônico passou de 1,5 milhão para 60 milhões de cabeças – um terço do rebanho brasileiro. Hoje há, na Amazônia, três vezes mais bois do que pessoas. E 70% da carne produzida lá é consumida na rica região Sudeste. Churrasco de floresta amazônica: é isso o que as pessoas fazem quando comem o tal "boi verde" brasileiro. Além da perda de biodiversidade, da interferência nefasta no ciclo das águas e da ameaça à vida das frágeis populações locais, o desmatamento de 3 milhões de hectares de floresta por ano joga 300 milhões de toneladas de carbono na atmosfera, ou dois terços das emissões totais no país. E assim o Brasil fica entre os cinco maiores poluidores no ranking do aquecimento global!

A Cartilha, assim como o conjunto de informações usadas pelo ativismo vegetariano/*vegan*, busca informar e conscientizar sobre as consequências da produção de carne para o meio ambiente, para os animais e para as pessoas, utilizando para isso o idioma da responsabilização individual, como informa o texto final da cartilha, que conclui:

> É preciso deixar claro que esse guia não pretende insinuar que o consumo de carne seja o único nem sequer o principal responsável pelas mazelas ambientais que a espécie humana tem causado ao planeta. Mas certamente é um dos principais, e o que queremos aqui é enfatizar que este fator diz respeito, única e exclusivamente, à escolha de cada um. Talvez você não possa morar fora de uma grande metrópole, nem gastar mais para consumir alimentos orgânicos, nem tenha alternativa para se deslocar até o trabalho em transporte coletivo. Mas a decisão de incluir carne em seu cardápio diário está ao seu alcance e, em última instância, só depende de você.

A decisão individual de comer ou não carne pode ser contabilizada pelo número de vidas que preserva ou põe fim, como os contadores de animais mortos por segundos disponilizadas

em sites vegetarianos/veganos; também com informações sobre os litros de água que poupa ou desperdiça; o número de hectares de floresta amazônica que preserva ou destrói. Como em campanhas que panfletos que questionam ao leitor: "*Você já comeu sua fatia da Amazônia hoje*?", diante da imagem de parte da floresta cortada em formato de um bife. Ou, nas imagens que se seguem:





As informações e dados relativos aos custos do sistema alimentar baseado no consumo de carne não estão presentes apenas nos relatórios, cartilhas, campanhas, filmes, cartazes e palestras, mas no cotidiano e nas falas de sujeitos adeptos do vegetarianismo, em algum grau. E, usualmente, lhes servem em disputas retóricas a respeito do consumo de carne com outros sujeitos "onívoros", "carnistas", ou outra designação preferida para representar aqueles que consomem carne em sua alimentação. A consciência a respeito desses custos ambientais e

sociais também foi referida durante a pesquisa como parte ou principal motivação para a adesão ao vegetarianismo, ao menos em um primeiro momento, como relata uma entrevistada do grupo SVB:

> Eu sou sócia do Greenpeace desde 2004. Eu sempre fui preocupada com a questão ambiental. Até quando eu era criança eu dizia, "quando eu crescer vou trabalhar no Greenpeace, vou salvar as baleias". Eu me identificava com essas coisas do ativismo, de pegar um barquinho ir pro meio do mar. Mas aí fui crescendo, me preocupando com estudo e esqueci desse assunto. Aí, em 2004 o foi que um amigo meu que era sócio do Greenpeace me falou, aí eu resolvi me associar, aí comecei a ter mais informações, porque eu recebia a revista, entrava no site, tava sempre por dentro das novidades na questão do ativismo ambiental. E já tinha visto algumas pessoas questionarem como um ativista ambiental poderia comer carne. Inclusive na comunidade do Orkut do Greenpeace tinha um debate bem longo sobre isso. E eu me perguntava, antes de assistir *A carne é fraca*. Na verdade, eu acho que isso foi no mesmo ano, ou no ano anterior, foi numa época próxima, que eu me deparei com esse questionamento sobre os ambientalistas. De que "como é que você se preocupa com o meio ambiente e você consome carne, que é em sua maioria, produzida na Amazônia, que gera muita poluição, consome muitos recursos naturais". E eu, na época, "não, mas deve ter formas sustentáveis de produzir carne e que o papel do ativismo ambiental deveria ser buscar isso e não impor uma opção alimentar as pessoas, isso deve ser uma decisão individual". Mas aí quando eu assisti *A carne é fraca* eu vi que não era tão simples, porque, simplesmente, com a quantidade de pessoas que tem no mundo, se todos decidissem comer carne como um brasileiro típico come, não dava. Não existem recursos naturais suficientes pra isso. E, além disso, nos dias de hoje não existe uma fiscalização adequada da produção de carne, então, eu não posso dizer, "eu vou ter um consumo consciente de carne". Eu não tenho informações adequadas sobre isso, as empresas não cumprem a legislação. Recentemente eu vi uma notícia que... porque alguns anos atrás o Greenpeace fez um relatório que era " A Farra do Boi", que falava sobre a produção de carne na Amazônia, aí o Ministério Público foi atrás de investigar isso, quem tava usando carne da Amazônia e descobriu que os grandes frigoríficos não tem um rastreamento de onde vem a carne que eles usam. Então, eles distribuem a carne pros grandes supermercados do Brasil sem saber se aquela carne veio de uma área de desmatamento ou não. E isso já faz uns dois anos e os frigoríficos continuam sem rastrear essa carne, aí muitos ficaram pensando, "não, mas nessa época todos os supermercados, o Carrefour, o Bompreço, assinaram um compromisso de não vender carne da Amazônia", mas eles não têm como saber. Então, não existe hoje opção de consumir, pelo menos carne vermelha, de forma sustentável e você sabendo a procedência dela. Então, eu vi que se eu era contra aquilo a única opção que eu tinha pra ser coerente com o que eu pensava seria deixar de comer. Aí assim, caiu a ficha, e eu disse "pronto, eu tenho que mudar, mas como é que eu vou fazer?" porque eu gostava muito de comer carne. Aí eu pensava "será que eu tô disposta a fazer esse sacrifício?". Fiquei naquela, né? Aí eu resolvi experimentar. Eu disse, "eu vou tentar viver sem carne". Eu não lembro exatamente porque o peixe eu não cortei, mas eu acho que também pelo impacto ambiental da produção do peixe ser menor do que da carne vermelha, especificamente. Mas eu cortei todas as carnes, exceto o peixe, inclusive, frango, porco, todos os outros. Inclusive na época eu consumia muito carne de bode, que é uma carne que tem impacto ambiental menor, inclusive, nem falam no filme *A carne é fraca.* No dia que eu assisti o filme, inclusive, meu almoço ia ser bode. Eu disse, "ainda bem que é bode, porque eu vou ficar com a consciência menos pesada". Aí, assim, eu parei de comprar carne". (B., 31 anos, SVB-Recife).

Se o impacto ambiental é o motivo principal em um primeiro momento, os demais aspectos relacionados à saúde e, principalmente, ao sofrimento e morte dos animais ganham relevo em momento posterior, particularmente, à medida que ocorre um maior envolvimento com o ativismo ou, simplesmente, busca-se mais informações a respeito do vegetarianismo e se estabelece contato com outros vegetarianos e veganos. Esse tem sido um repertório comum, no contexto em que foi realizada a pesquisa, àqueles que inciaram uma dieta vegetariana motivados por questões de saúde ou pelo impacto ambiental do consumo de carne, tendo em vista o acesso às informações sobre as condições a que estão expostos os animais usados na alimentação e os argumentos teóricos que condenam esse uso. A ponto de sobrepor as motivações iniciais.

5.5 Do consumo consciente à desobediência civil

A informação continua sendo elemento-chave, tanto na conversão para o vegetarianismo, quanto no engajamento com tudo que envolve essa escolha alimentar, que se constitui, sobretudo, em uma escolha política. Pensando nisso, uma grande rede internacional de organizações não governamentais, a Oxfam, elaborou um relatório feito a partir de uma extensa pesquisa e coleta de dados em diferentes regiões do mundo, tratando da relação entre padrões alimentares contemporâneos, escassez de alimentos e desigualdade de distribuição, crise econômica, ambiental e política mundial, chegando à seguinte conclusão:

> A concentração atmosférica dos gases de efeito estufa já está acima dos níveis sustentáveis e continua a subir de forma alarmante. O solo se desgasta pela ação humana e expõe erosões. Os mananciais de água potável estão se esgotando. Chegamos por nossa própria obra à "Era Antropozóica" – a era geológica em que a atividade humana é o principal propulsor da mudança planetária.
> O descontrole de nosso sistema de produção de alimentos é uma das principais causas desta crise, que irá rapidamente se traduzir em baixas. À medida que as pressões por recursos se acumularem e a mudança climática se acelerar, os primeiros a sentir as consequências serão os pobres e os mais vulneráveis. Eles sofrerão sob os efeitos das condições climáticas extremas, da escalada dos preços dos alimentos e das disputas por terra e água. (OXFAM, 2011).

Ao mesmo tempo, o documento referido propõe uma tomada de consciência e uma ação prática no nível coletivo e individual expresso na campanha "'Cresça!' (Grow): comida, justiça, planeta. Crescendo para um futuro melhor: justiça alimentar em um mundo de recursos limitados". Entre as propostas está a redução do consumo de carne e outros produtos de origem

animal, no esforço de combater a degradação ambiental e a desigualdade de acesso aos alimentos.

A ideia de "consumo consciente" amplamente difundida e utilizada genericamente para fomentar a ideia da responsabilidade individual, e o exercício de uma micropolítica do cotidiano por parte dos cidadãos informados e conscientes das consequências de seus hábitos de consumo, nos leva a uma perspectiva de produção de "contrapoderes" (EVANS, 1998). No sentido de transformar o consumo numa arena de protesto e em espaço de cidadania - uma cidadania de protesto. Mobiliza-se através da redução, boicote ou abstenção de um produto ou mercadoria, de acordo com a causa específica, a crítica contra o sistema de dominação/produção estabelecido. E assim, converte-se o poder de compra em ferramenta de uso político, global ou local. Nesse sentido, Evans (1998) cita os exemplos de ações organizadas por "redes transnacionais de consumidores*",* no caso da publicidade negativa gerada contra a Nike, diante das denúncias a respeito das condições de trabalho de sua linha de produção no Camboja; de forma semelhante, ao boicote difundido pela Internet em relação aos produtos indonésios para pressionar mudanças nas relações com o Timor Leste. O que se defende com isso é não somente uma proposta de mudança pela via da lei e da gestão política de maior alcance, mas, principalmente, uma mudança alcançada através de modelos alternativos de consumo que "remodelem" a atuação dessas forças e produzam novas forças sociais e novos modelos de atuação. Por exemplo, um modelo de produção e consumo pautado na justiça social e ambiental, no seu sentido mais amplo.

Por definição, a proposta abolicionista se alinha ao veganismo por este rejeitar qualquer uso ou exploração animal em benefício humano. Sendo assim, o vegetarianismo/veganismo coloca para o indivíduo a responsabilidade por toda a cadeia produtiva do que ele consome, ficando ao seu critério vincular-se ou não ao que ele concorda e ao que discorda. Isso atribui autonomia aos sujeitos, poder de decisão, controle e responsabilidade diante da mensagem que veicula ao aderir ou boicotar um determinado produto.

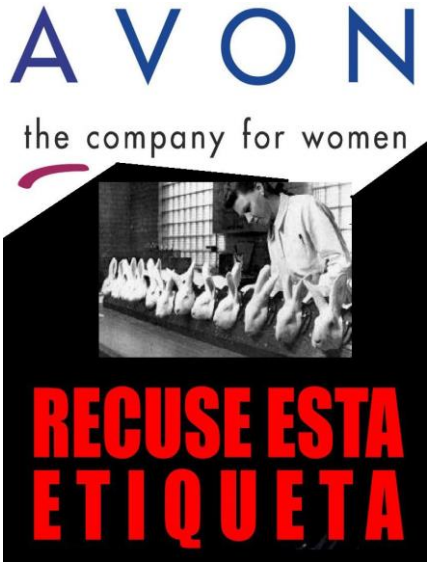
Tal noção de consciência alimentar estende o conceito de alimentação para além de suas funções nutritivas e simbólicas, e instaura uma relação de compromisso com o *outro* por diferentes perspectivas. Se estruturando como prática distintiva em relação às concepções e práticas hegemônicas. Como neste trecho de uma das entrevistas.

> Pelo menos eu tento ser mais consciente daquilo que eu como. Eu encaro a comida não só como aquilo que tá ali no prato, porque se você for encarar a comida como

> aquilo que tá no prato, você comeria a carne, porque não saberia que aquela carne veio de um animal, mas é você pensar toda cadeia produtiva do alimento e acho que isso falta um pouco nas pessoas. E nisso entram as questões de sustentabilidade, da Terra, do planeta que a gente vive, entra a questão de exploração animal, de exploração até dos trabalhadores que tão nesse processo da indústria da carne. Então, eu acho que me torna diferente por você ter essa visão ampliada realmente. (G., 21 anos, SVB-Recife).

O vegetarianismo/veganismo se constitui, assim, numa escolha que desafia a maneira tradicional da cultura ocidental de conceber a relação humano e não humano do ponto de vista ético e político, chegando a ser considerado em algumas abordagens, como forma de desobediência civil, por se caracterizar "enquanto manifestação de resistência desarmada no combate à violência, à injustiça e desrespeito aos direitos dos animais" (ARGÔLO, s/d). A desobediência estaria, segundo essa perspectiva, na oposição e escolha deliberada em não seguir os hábitos respaldados pelo paradigma ideológico e jurídico vigentes socialmente, que justifica o uso de animais como objeto de propriedade humana.





Soma-se a isso as ações de boicote a produtos advindos da exploração animal, invasões e registros de imagens e divulgação de relatos a respeito dos maus-tratos sofridos pelos animais no interior da indústria da carne. Na lista informativa sobre o que pode ser considerado ato de desobediência civil no ativismo vegetariano/*vegan*, estão:

> -Ocupação ou invasão.
> - Obstrução e perturbação das pessoas envolvidas nas atividades de exploração animal (por exemplo, sabotagem de caçadas). A ideia é tornar dificultoso ou embaraçoso para as pessoas continuar essas atividades.
> - Espionagem e infiltração de indústrias e organizações de exploração animal. As informações e evidências coletadas podem ser uma arma poderosa para os ativistas dos DA.
> - Destruição de propriedades relacionadas à exploração e abuso dos animais (equipamento de laboratório, carne e roupas nas lojas e estoques, etc.). A ideia é tornar mais custoso e menos lucrativo para essas indústrias animais.
> - Sabotagem das indústrias de exploração de animais (por exemplo, destruição de veículos e edifícios). A ideia é impossibilitar as atividades exploratórias.
> - Invasões a lugares associados com a exploração animal (coletar evidências, sabotar, libertar animais) (VEGETERIANOS.COM.BR).

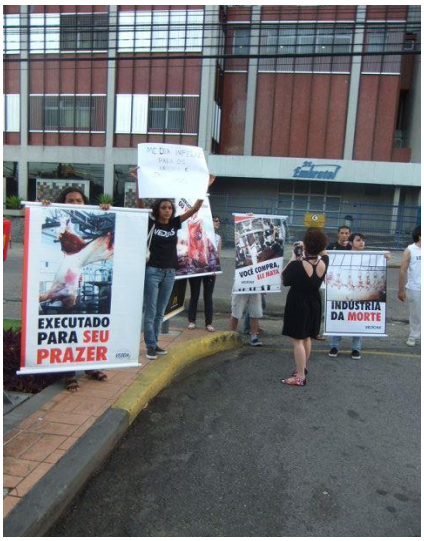
Em tempos distintos a desobediência civil foi utilizada com o intuito de denunciar a prática da injustiça contra grupos minoritários da sociedade, visando uma mudança normativa, mas também uma mudança no nível da ação e do costume. Por diferentes medidas, seja no descumprimento de uma lei ou na infração a regras de comportamento socialmente legitimados, a desobediência civil fundamenta-se em motivações morais de desacordo com a realidade instituída. E, muitas vezes, encontra respaldo jurídico através da terminologia "crime de consciência", que recebe interpretação e punição diferenciada em relação a outros tipos de crime ou infração. Entende-se que no Estado democrático de direitos, esse instrumento atua no

sentido de chamar atenção para uma situação de injustiça, e, assim, na constituição e efetivação de direitos. Como características, atos de desobediência civil precisam ser coletivos, não-violentos, público, motivados por uma razão moral, denunciando situações de injustiça, com objetivo de provocar uma mudança na norma, lei ou costume (COSTA, 2011).

Como movimento de resistência coletiva, a desobediência civil pode se caracterizar a partir de diferentes situações transgressivas em relação à lei ou a norma instituída, como os casos de invasão de abatedouros, resgate de animais em situações de maus-tratos, também as manifestações em estabelecimentos *fast-food*, o que poderia ser enquadrado nos crimes de invasão de propriedade, e na Lei de Contravenções Penais poderia ser considerado perturbação do trabalho ou sossego alheio (COSTA, 2011).

De acordo com Costa (2011), o ativismo ambientalista e em defesa dos animais tem utilizado de ações que se caracterizam como atos de desobediência civil, e cita o caso das ações empreendidas pelo Greenpeace, a nível internacional, e da organização brasileira VEDDAS – vegetarianismo, defesa dos direitos dos animais e sociedade. As fotos abaixo mostram o protesto realizado em frente à lanchonete McDonald´s, durante a ocasião do evento anual McDia Feliz, em que durante um dia a rede de *fast-food* destina parte da renda com a venda do sanduiche *BigMac* para instituições de apoio a crianças com câncer. Neste dia a organização VEDDAS organiza a ação McDia Infeliz, parodiando o consagrado evento, abordando os clientes na entrada da lanchonete, denunciando e gritando palavras de ordem em frente à mesma, com cartazes e faixas contendo imagens e informações que procuram denunciar a crueldade infligida contra os animais. O discurso alerta para uma posição marcada pela "hipocrisia" por parte da rede de lanchonetes, que promoveria o câncer e outras doenças com uma alimentação hipercalórica, pobre em nutrientes e repleta de substâncias nocivas à saúde, ao passo que escolhe um dia no ano para reverter parte de suas vendas ao tratamento dessa doença. O Slogan "*364 dias no ano vendendo câncer, 1 dia fingindo combatê-lo*" resume bem a tônica da ação-protesto. Esse ano, a ação foi organizada também em Recife pelo próprio presidente do VEDDAS, George Guimarães, ao final do último dia do Congresso de Bioética e Direito dos Animais realizado em Recife, além os protestos realizados e São Paulo e outras capitais. Abaixo algumas imagens da ação em Recife, que captam parte dos momentos de tensão entre o grupo ativista e os seguranças da *McDonald´s*.





Algumas ações são ainda mais ousadas, e a própria estratégia-chave do movimento que é a divulgação de informações, que estariam ocultadas do grande público, e qualquer tipo de denúncia em relação a empresas e grupos profissionais pode ser passível de ação judicial.

As chamadas ações diretas são o foco de trabalho de grupos, como a ALF – *Animal Libertation Front*, presente em 35 países, inclusive no Brasil, conhecida pela sigla FLA- Frente de Libertação Animal. De acordo com Best (2004), as diretrizes do grupo, são:

- Infligir dano aos que lucram com a miséria e a exploração dos animais.
- Libertar animais desde centros de abuso, como laboratórios, granjas, fábricas, fazendas de pele, etc., e colocá-los em bons lugares onde possam viver naturalmente, livres de sofrimento.

- Revelar o horror e atrocidades cometidas contra animais atrás de portas fechadas (matadouros), realizando ações diretas não violentas e libertações.
- Tomar todas as preocupações necessárias para não causar danos a animais humanos e não humanos.
- Qualquer grupo de pessoas que sejam veganas e que realizem ações de acordo com as diretrizes da FLA tem o direito a nomear-se parte do FLA

Em 2008 o grupo promoveu a invasão do laboratório do Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo – USP, e provocou uma série de danos ao material de pesquisas, equipamentos e computadores. Uma declaração de apoio a essa ação por parte de outros grupos ativistas explica a intenção da "ação direta" posta em prática no caso do laboratório da USP:

> O coletivo ativismo (ativismo.com) e o Odeio Rodeio consideram legítimo e justo os atos praticados contra a política vivisseccionista da Universidade de São Paulo, que não respeita o direito à integridade física dos indivíduos abusados em seus laboratórios. Salientamos que atos como estes visam a trazer avanços na luta pela abolição do uso de animais no sistema de consumo, como ocorrido na Inglaterra, em que construção de novos laboratórios envolvidos em testes com animais foi freada dados os altos custos com segurança (ativismo.com).

O foco dessas ações, então, não seria apenas a resolução imediata da situação experienciada pelos animais em contextos específicos, como o laboratório, mas dificultar a manutenção dessas práticas a partir da constituição de uma atmosfera de insegurança em relação aos investimentos necessários a tais empreendimentos, inviabilizando novas situações de opressão contra os animais. No caso relatado, ninguém chegou a ser preso ou responsabilizado legalmente pela ação, mas em diversas outras situações ativistas foram presos ou responderam a processos penais em ações diretas como as da ALF, da SHAC (*Stop Huntingdon Animal Cruelty*), em que seis ativistas foram presos após ataques os laboratórios da *Huntingdon Life Sciences* – HLS, nos EUA. E tantas outras ações como as invasões a arenas de rodeios, biotérios, abatedouros, laboratórios, empresas de peles de animais, bem como os ataques pessoais a pessoas famosas ligadas a essa indústria, como o ataque à modelo brasileira Gisele Bündchen durante um desfile, em que o PETA – *People for the Ethical Treatment of Animals*, mostrou cartazes que acusavam a modelo de explorar peles de animais, e tantos outros casos com uso de estratégias e objetos diferentes de ação. Muitos deles levaram os ativistas envolvidos nas ações a responderem a processos, alguns sendo punidos com multas e prisões. O ativista Gary Yourofsky ressalta em suas palestras que já foi preso mais de 10 vezes e condenado a uma sentença de 77 dias em uma prisão de segurança máxima por suas ações em defesa dos animais.

Costa (2011) considera que a aceitação da punição para o ativismo em defesa dos animais constitui estratégia para chamar ainda mais atenção para a causa, além de situar o movimento dentro da categoria de desobediência civil, já que reconhece a autoridade e legitimidade do Estado ao se sujeitar às instâncias normativas. Esse autor cita Regan a respeito da importância das medidas punitivas na caracterização da desobediência civil dos ativistas pela causa animal. Para ele "se os ativistas se dispõem a serem presos a fim de defender seus interesses, isso expressa a força das suas convicções, além de captar a simpatia do público" (COSTA, 2011: 298). O pequeno grupo de ativistas *Black Fish* planeja ainda este ano travar uma batalha marítima em prol dos peixes no mar mediterrâneo durante os próximos três anos, especificamente, o atum-rabilho, no intuito de impedir as companhias de pesca comercial de dizimarem essa espécie ameaçada por uma pesca intensiva na região, sendo a maior parte destinada ao mercado japonês. As ações já realizadas pelo grupo incluem a identificação de áreas de confinamento ao longo do mar da Croácia, e consequente libertação de milhares de atuns, além de bem-sucedido ataque promovido por mergulhadores que libertaram golfinhos confinados no Japão, que seriam destinados a parques temáticos. A declaração a seguir de um dos fundadores do grupo mostra a importância de ações como essa para o grupo, incluindo, os processos punitivos direcionados aos seus empreendedores no sentido de promover maior visibilidade à causa que defendem:

> Não queremos ser testemunhas; queremos impor o cumprimento da lei. Queremos provas de ações ilegais, e estamos preparados para conduzir ações diretas. Não queremos só conscientizar, mas promover a mudança. Queremos ser julgados por nossas ações e agir de modo efetivo. (VAN DER WERF para a FOLHA DE SÃO PAULO, 20/08/2012).

Assim considera-se que esse tipo e ação, além de resolver eficazmente o problema de pelo menos um grupo de animais em situação de risco e maus-tratos relevantes, também teria como consequência direta a possibilidade de tornar audível a voz de uma minoria engajada na mudança de um paradigma moral e legal dominante, podendo atuar como mecanismo para a transformação de "costumes ou atos antes considerados corretos e justos para a maioria" (COSTA, 2001:306). Essas ações exerceriam, então, o papel de "canal de comunicação entre os ativistas e a sociedade em geral, como também entre os ativistas e o Estado" (COSTA, 2011:322). E, embora sejam enquadradas como ações ilegais ou transgressoras, tais estratégias se constituem em instrumento político legítimo de resistência, expressando a insatisfação social diante de uma lei, ato ou costume considerado injusto.

Notórios são os casos de ativistas processados e condenados, principalmente, quando seus atos políticos incluem dose significativa de violência, como é o caso do ativista britânico Barry Horne, que morreu em 2001, por complicações resultantes de sucessivas greves de fome empreendidas durante o período em que estava preso depois de ter sido condenado a 18 anos de prisão por implantar dispositivos incendiários em lojas que vendiam produtos animais. Até hoje essa é considerada a maior sentença proferida contra um ativista pelos direitos dos animais. Porém, tem se formado também uma jurisprudência a respeito das interpretações de ações de cunho menos violento e ofensivo com tendência à absorção ou abrandamento das sentenças, seguindo conceitos democráticos do direito à liberdade de expressão. O caso recente da ativista brasileira Bianca Turano, membro do GRUPO-RIO da Sociedade Vegetariana Brasileira, expressa essa tendência. A ativista foi processada por danos morais por um vizinho seu, pelo fato de ter realizado protestos em frente a sua casa em favor de uma cadela que, de acordo com ela, recebia um tratamento inadequado, ficando presa em uma sacada, sem contato com seres humanos e com alimentação precária. Comemorado pelos grupos ativistas brasileiros, a decisão de improcedência do pedido de dano indenizatório da proprietária da cadela "Shakira", cuja decisão se baseou no direito da ativista à livre expressão em defesa da cadela. Mas, nem sempre as sentenças são positivas e são diversos os casos de ativistas que são processados por danos morais quando esses expõem ou denunciam uma situação considerada, pelo movimento, como potencialmente danosa aos animais. O ativista Paulo Pinguim, da Organização *Divers for Sharks* responde a processo semelhante ao de Bianca Turano por criticar a atuação do Comitê Estadual de Monitoramento de Incidentes com Tubarão, formado por membros da Secretaria de Defesa Social (SDS) de Pernambuco, o Instituto Oceanário de Pernambuco, a Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), o Corpo de Bombeiros de Pernambuco (CBMPE), o Instituto de Medicina Legal (IML) e a Agência Estadual de Meio Ambiente e Recursos Hídricos (CPRH). Pinguim questionou a atuação da UFRPE no recebimento de carcaças de tubarões capturados por barcos de pesca com a justificativa de seu uso para pesquisa e monitoramento, tendo sido processado por danos morais pelo professor responsável pelo grupo.

Mas não somente as chamadas "ações diretas" podem ser consideradas atos de desobediência civil. Acima de tudo, a abstinência voluntária do consumo de carne e derivados de animais, o boicote a empresas e produtos, a divulgação de informações e imagens a respeito das razões para essa escolha, podem ser percebidos a partir desse prisma de resistência pacífica ao que se considera uma situação de "injustiça" em relação aos animais não humanos.

Principalmente, diante da concepção de que a vida desses animais possui um valor moral, e, como nós, eles partilham do interesse pela vida, pela liberdade e pela manutenção de sua integridade física. Contudo, como discutido, até mesmo a ação direta, que muitas vezes envolve algum grau de ilegalidade, como a invasão a propriedades, as situações de protesto, que podem ser interpretadas legalmente como atos vandalismo, os boicotes a empresas específicas com divulgação de imagens e informações não autorizadas, etc., não significam, necessariamente, uma ruptura com o Estado e seus aparatos legais e ideológicos, já que, para Costa (2011), o contestador civil:

> prova sua lealdade na medida em que aceita sujeitar-se às sanções previstas. Ainda mais, procura participar das decisões políticas e jurídicas, ao se movimentar para denunciar a situação injusta a manchar o equilíbrio da sociedade com o que é considerado o ideal de dignidade e evolução social. (COSTA, 2011: 307).

Principalmente, diante de uma situação na qual existe um amparo legal que caracteriza a situação denunciada pelo desobediente civil, referente à garantia constitucional de proteção dos animais em relação a práticas cruéis, que, de acordo com o movimento, não se encaixam na realidade vivida por esses nas granjas industriais, abatedouros, criadouros, circos, rodeios, etc.

Apesar disso, alguns grupos de "anarquistas vegetarianos/*vegans*" ou "vegetarianos/*vegans* anarquistas", considerados mais radicais, e que, na maioria das vezes, não se articulam com outros grupos vegetarianos/*vegans*, enfatizam em sites e páginas da rede social uma oposição tácita a qualquer tipo de opressão e exercício de poder por parte de instituições normativas que organizam as relações entre os sujeitos, como Estado, Igreja, Mercado. Da mesma maneira, anunciam sua rejeição aos valores instituídos no âmbito moral tradicional.



Também chamado de "vegetarianismo radical" ou "veganarquismo", essa filosofia política se popularizou com a publicação de *Animal Liberation and Social Revolucion* de Brian A. Dominick, em 1995. Por definição, percebe a interconexão entre dinâmicas opressivas distintas praticadas pelo Estado e suas instituições, entre elas, o autoritarismo estatal, o racismo, o sexismo e a supremacia humana em relação aos outros animais. Sendo, então, o Estado, seu aparato jurídico e sua organização econômica, fundada na economia de mercado, os agentes opressores dos sujeitos considerados desprovidos de uma agência moral completa. Abaixo o símbolo difundido por Dominick:

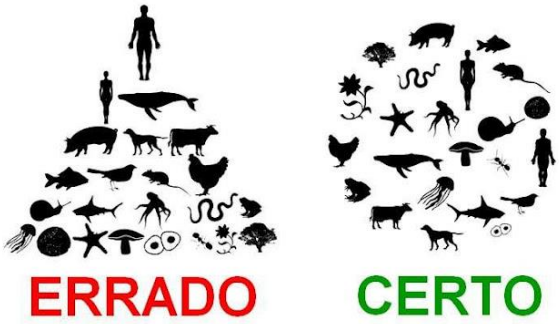


Contudo, essa associação entre diferentes causas não está circunscrita ao âmbito do movimento "vegetariano radical" ou "vegano-anárquico", como já discutido anteriormente, faz parte da agenda dos grupos vegetarianos/veganos, e do embasamento teórico do movimento a associação entre as diversas formas de desigualdade socialmente e culturalmente constituídas e a oposição ideológica em relação a todas elas.

Diante de especificidades retóricas e práticas dos grupos, que inclui uma posição neutra em relação a sistemas religiosos, como no caso da SVB; a outros de postura engajada em determinado sistema de crenças, como os Adventistas ou as espiritualidades *new age;* até entre

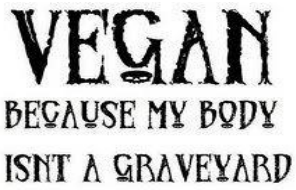
os ateus e agnósticos, entre eles, os membros do AtiVeg, encontramos em comum uma noção de oposição a hierarquias instituídas não apenas entre humanos e não humanos, mas entre humanos de diferentes categorias como as de gênero, raça, etnia, classe social, etc.

Apesar de não poder ser generalizada, a adoção de uma perspectiva que se aproxima de uma ética biocêntrica orienta boa parte das tomadas de decisões e das concepções que as ancoram. Uma imagem bastante difundida entre os diferentes grupos estudados parece congregar esse conjunto de valores:



Uma "ética planetária" é algumas vezes mencionada para explicar a necessidade de um novo paradigma contrário ao paradigma dominante, considerado antropocêntrico-especista, que disponibilizaria uma igual consideração ao valor da vida de diferentes seres, incluindo aqueles que estão fora de qualquer critério hierárquico: os inanimados, inconscientes e/ou insensíveis – os abjetos sobre os quais formou-se a base da classificação extra e interespécie.

5.6 Comendo cadáveres



Entre os termos usados para descrever ou classificar as pessoas que consomem carne, um deles chama atenção para um aspecto importante envolvido na simbologia desse consumo para vegetarianos/veganos: trata-se do termo *creófilo*, usado algumas vezes para destacar a noção de morte que é inerente ao seu consumo. Em algumas situações de pesquisa, o termo surgiu como definição para uma escolha alimentar baseada na morte de seres vivos, sejam estes

conscientes ou não, senscientes ou não. Considerado um termo agressivo por uns, em contextos mais reservados a adeptos do vegetarianismo/veganismo, como reuniões e palestras, é motivo de satisfação e quase desabafo diante do horror e incompreensão gerado pelo que se considera a supremacia do paladar, ou dos "caprichos gastronômicos", sobre o valor da vida e da evitação da dor e sofrimento. Apesar de circunscrito aos "bastidores" da socialização entre vegetarianos/vegans, a referência à morte é frequente também nas interações com não-vegetarianos.

> Às vezes eu abro o congelador e tá cheio de carne , aí eu falo "tá parecendo o IML aqui, cheio de corpo de animal". É meio louco assim, eu tento abstrair algumas coisas"(C., 23 anos).
>
> ...de vez em quando eu fico enchendo o saco da minha avó: "ah, a senhora é assassina, isso é um cadáver...Isso era um peixinho, coitado do peixe" (J., 19 anos).
>
> ...eu comecei a me sentir mal diante da carne. Eu brincava que era como se a carne agora tivesse olhos. Eu não via a carne da mesma forma. Eu não via mais carne como um prato de comida. Eu via como um pedaço de animal morto (B., 31 anos).

Comparativamente aos derivados como queijo, leite e ovos, a percepção da morte diante de um prato de carne gera sentimentos de repulsa e nojo não mencionados em relação aos demais alimentos de origem animal. Apesar do reforço a respeito da noção de que a produção de tais alimentos está baseada em um processo de exploração, sofrimento e desrespeito aos direitos desses animais de forma semelhante ou mais intensa, por ser um tipo de sofrimento ainda mais prolongado do que no caso da produção de carne; a evidência da morte em relação à carne envolve a experiência de sua ingestão como uma prática muito mais aterradora.

> Ele [a carne] veio de um animal que tava vivo, embora a gente sabe da exploração e tudo mais. Mas a gente tá falando de outra coisa, de você ter repulsa ou não à aparência daquilo. Você pode tomar seu leite, seu sorvete, eu não vou sentir repulsa nenhuma. Posso chegar ali e fritar um ovo pra minha mãe, não tenho problema nenhum com isso. Fazer um sanduíche de queijo pra minha mãe. Agora fazer um sanduíche de queijo com presunto, aí já muda, porque aí eu vou botar minha mão na morte. Aquilo ali tá morto. As pessoas não tão vendo isso, minha gente! Se não tivesse refrigeração aquilo taria podre, cheio de 'tapurú'. Mas em relação aos derivados, não. Faço sanduíche de queijo pra quem quiser, sirvo sorvete, sirvo bolo. No meu aniversário tem um bolo convencional e um bolo vegano. Sirvo os convidados com bolo, não tem problema nenhum. Em relação aos derivados de jeito nenhum, mas em relação à carne, ao bicho em si, do camarão ao... tá morto aquilo. Se não tivesse na geladeira tava cheio de 'tapurú'. Claro, que esse tipo de percepção e de reflexão não é do dia pra noite. Você tem uma história aí de dez anos pensando a respeito. Não dá pra chegar pra uma pessoa que ouviu falar nisso hoje e dizer: olha, isso aqui tá morto! Não. Mas eu já tenho essa percepção. Então, se eu fosse chegar na casa de um estranho eu não ia dizer: olha, coloca tudo isso pr'ali. Não. Você tem que saber se comportar. Mas na casa dos meus amigos, do meu namorado, das pessoas que eu sei que me conhecem,

> eu “por favor, coloca pra lá”. As pessoas já colocam, não precisa nem eu pedir (N., 32 anos).

> Antigamente, logo quando virei vegetariana, eu olhava aquilo e achava um absurdo e queria dizer pras pessoas que aquilo era errado, mas as pessoas viam e não se importavam. Aí eu ficava, como é que ela tem coragem de fazer isso? Aí eu começava a criticar, falar o tempo todo, encher o saco das pessoas, aí eu vi que isso não é legal, que isso só afasta. Daí eu “morguei” mais, mas se eu ver *Terráqueos* eu fico com ódio do mundo, eu olho cada pessoa na minha frente, assassina, idiota, eu fico morrendo de ódio. E antigamente eu era muito assim, criticava e tal, mas aí eu vi que isso não adiantava muito. E vi que as pessoas não se importam tanto. Porque eu pensava do mesmo jeito quando eu não sabia, se as pessoas souberem elas vão parar, elas não vão conseguir fazer a mesma coisa, mas aí eu vi que não era assim (J., 19 anos).

> ...eu não sei se é porque é derivado, porque quando é a carne é o animal morto ali, quando é o leite e tal... se bem que quando é o derivado a exploração é bem maior, você vê o animal ali o tempo inteiro, sendo explorado, obrigado a produzir o leite e tal. Mas acho que o peso é bem menor por não ser o animal (C., 23 anos).

A evidência da morte no prato tem como precedente, então, um processo de “conscientização” da sua origem em um animal vivo. Na maior parte dos casos, isso ocorre após o contato com informações, mas, principalmente, a partir de imagens que, de fato, (re)liguem a carne, o objeto, mercadoria de consumo alimentar, ao ser que lhe originou - um ser vivo, que, de forma semelhante aos humanos, tem interesse próprios, entre os quais, o de permanecer vivo. Em matéria publicada em abril de 2002 sobre o vegetarianismo a Revista Superinteressante colocou em prática a ideia do contraste de perspectivas possíveis em relação à carne:

> A faca desce macia, cortando sem esforço o pedaço de picanha. Dourada e crocante nas bordas, tenra e úmida no centro. Você põe a carne na boca e mastiga devagar, sentindo o tempero, a maciez, a temperatura. O sumo que escorre dela enche a boca e, com ele, o sabor incomparável. Carne é bom.
> Mas que tal assistir à mesma cena sob outra perspectiva? No prato jaz um pedaço de músculo, amputado da região pélvica de um animal bem maior que você. Com a faca, você serra os feixes musculares. A seguir, coloca o tecido morto na boca e começa a dilacerá-lo com os dentes. As fibras musculares, células compridas – de até 4 centímetros – e resistentes, são picadas em pedaços. Na sua boca, a água (que ocupa até 75% da célula) se espalha, carregando organelas celulares e todas as vitaminas, os minerais e a abundante gordura que tornavam o músculo capaz de realizar suas funções, inclusive a de se contrair. Sim, meu caro, por mais que você odeie pensar que a comida no seu prato tenha sido um animal um dia, você está comendo um cadáver. (BURGIERMAN & NUNES, 2002).

Não é à toa que a indústria da carne desde fins do século XIX procurou operar uma desvinculação entre o animal e seu produto final - a carne, através de diferentes mecanismos. Dias (2009), em seu estudo sobre a construção simbólica do “animal de açougue”, realizou uma extensa pesquisa histórica que reuniu informações a respeito da trajetória dessa poderosa

indústria e de suas estratégias para pôr em prática tal transformação. Uma operação que incluiu o afastamento dos matadouros dos centros urbanos, assim como fizeram com os cemitérios e com a mesma proposta pela qual destruíram os cortiços, seguindo o projeto higienizador em relação às cidades. Na tentativa de afastar tanto a poluição física quanto estética das quais esses cenários: cemitério, matadouro e cortiços, eram exemplares. A política higienista do Estado com relação aos matadouros buscava colocar em prática esse ordenamento "mantendo distantes da população a visão do abate dos animais, os odores putrefatos e contagiosos, o sangue derramado – seus aspectos indesejáveis e suas mazelas" (DIAS, 2009:7).

Só muito tempo depois, a assepsia das embalagens a vácuo, a padronização dos cortes e atribuições de nomes que os distinguem de qualquer parte de um animal foi posta em prática como estratégia de assepsia do produto final. Primeiramente, a necessidade de afastar os dejetos, o cheiro de morte e o sangue dos olhos dos cidadãos urbanos, cuja sensibilidade para com a percepção da morte e de seus restolhos tornava insustentável a presença desses estabelecimentos nas cidades. Com o passar dos anos e com a intensificação dessa sensibilidade em relação à morte restava a assepsia do produto final, a mercadoria exposta aos consumidores nas gôndolas de supermercado, através de cortes, embalagens, legendas, limpeza do local, principalmente, em relação aos sinais de sangue, que passariam a ser minimizados. Entra em cena uma série de ações higiênicas e projeções estéticas sobre a mercadoria carne com o intuito de esconder os traços de sua organicidade. Papel desempenhado eficazmente pelos embutidos, cuja própria definição desafia qualquer lógica da transparência.

Adams (1990) usa o conceito de "*referente ausente*" para entender esse processo de desconexão entre a carne e o ato de comê-la em relação ao animal e sua morte.

> Animais, em nome e corpo, são ausentados como animais para que a carne possa existir. As vidas dos animais precedem e viabilizam a existência da carne. Se os animais estão vivos eles não podem ser carne. Logo, um corpo morto substitui o animal vivo. Sem animais, não se comeria carne, entretanto eles estão ausentes no ato de comer carne porque foram transformados em comida. (ADAMS, 1990).

O *referente ausente*, ao qual se refere Adams, está presente em todas as etapas da produção até a comercialização, operando em cada uma delas a partir de estratégias diferentes. Dias (2009) afirma que, além do afastamento dos locais de abate das áreas urbanas, principalmente, com o aumento paulatino da demanda pelo produto e a consequente necessidade de uma produção em maior escala, que gerava reações negativas por parte da população, as técnicas de abate, transporte e conservação da carne ajudaram na consolidação

de uma política de higienização, exigida tanto pelos órgãos de fiscalização e controle; como pelo público consumidor, no tocante ao ocultamento da morte.

> Behind every meal of meat is an absence: the death of the animal whose place the meat takes. The ‘absent referent’ is that which separates the meat eater from the animal and the animal from the end product. The function of the absent referent is to keep our “meat” separated from any idea that she or he was once an animal, to keep the ‘moo’ or “cluck” or ‘baa’ away from the meat, to keep something from being seen as having been someone. (ADAMS, 1998:43).

Thomas (1996) enxerga nesses recursos de velamento da morte, como o ocultamento dos matadouros do olhar público, a expressão de uma “*consciência culpada*”, resultado do choque entre a realidade material e as sensibilidades privadas daqueles que, paradoxalmente, não se furtam em ingerir o produto desse processo que lhes é aterrorizante aos sentidos. Um tipo de sensibilidade que começou a ganhar espaço desde o século XVIII:

> No passado fora hábito servir leitões, vacas, lebres e coelhos à mesa acompanhados de suas cabeças, mas ao se chegar ao final do século XVIII parece ter havido uma tendência crescente a ocultar os traços mais reconhecíveis da criatura abatida. "Os animais usados para alimento", escrevia William Hazlitt em 1826, "devem ser ou bastante pequenos para passarem despercebidos, ou então [...] não devemos deixar que a forma exposta nos reprove a gula e a crueldade. Detesto ver um coelho costurado, ou uma lebre trazida à mesa na forma que exibia quando viva". (66) Matar animais para comida agora era uma atividade diante da qual um número cada vez maior de pessoas sentia-se esquivo ou embaraçado. (THOMAS, 1996: 65-66).

O embaraço e culpa, por sua vez, não impedia o consumo dessa mercadoria cada vez mais comum à mesa dos cidadãos ingleses, estudados por Thomas. A solução foi disfarçar o conteúdo implícito dos pacotes de carne comercializados em feiras livres, açougues e mercados, começando por estabelecer uma distância espacial e simbólica do ambiente em que essa a morte se materializa, o abatedouro.

É, neste ambiente, aliás, que a análise de Dias (2009) aponta para um segundo processo: dessa vez, no interior dos estabelecimentos que entraram no ritmo de produção em massa no início do século XX, intensificado ao longo desse período até os dias de hoje - trata-se da “linha de desmontagem”. Um processo de mecanização do abate, com o uso de “esteiras rolantes e ganchos circulantes”. Um modelo que inspirou Henry Ford na organização do trabalho e da produção em massa de suas indústrias, conforme explica Dias: “segundo J. Rifkin (1992: 119), o matadouro de Chicago teria sido a primeira indústria norte-americana a desenvolver a linha

de montagem, fornecendo um modelo para a organização do trabalho e da produção em massa nas indústrias que surgiam" (DIAS, 2009: 24).

> O sistema adotado por Ford da divisão das tarefas auxiliado pelas esteiras móveis proporcionaria, portanto, uma brutal transformação na produção: intensificava a produção, diminuía o domínio do trabalhador sobre cada processo da produção, colocando em circulação peças e fixando os homens. O trabalho humano movimento. Com o processo da linha de montagem, o movimento devia ser preciso; ocupar um espaço de tempo exato, pensado e calculado de acordo com uma média das capacidades de trabalho de um homem. Padronizado, este trabalho não necessitava mais estar preparado para lidar com as variações da matéria. Pela soma dos inúmeros atos, quase insignificantes em si quando tomados individualmente, compor-se-ia o produto final, sem que nenhum de seus operários fosse capaz de produzi-lo sozinho. (DIAS, 2009: 24).

O documentário brasileiro *Carne e Osso*, que trata das condições de trabalho na Indústria da Carne no Brasil, aponta além das infrações aos direitos trabalhistas, muito comuns a esses estabelecimentos, um altíssimo número de acidentes de trabalho, sendo considerada a maior responsável por este tipo de acidente no mundo. Com números assustadores como: duas vezes mais traumatismos de cabeça, três vezes mais traumatismos de abdômen e de ombros e braços comparativamente as demais indústrias. Jornadas exaustivas e repetitivas que adoecem fisicamente os trabalhadores e desrespeita seus direitos constituídos. A morte, sangria, desmembramento, inúmeros cortes e todo o processamento da carne feito em segundos por dezenas de trabalhadores em suas esteiras ou diante de ganchos que se movimentam em um ritmo frenético. O documentário afirma que esses trabalhadores se veem obrigados a executar cerca de 180 a 200 movimentos por minuto, quando o padrão de segurança é de até 35 movimentos por minuto, de acordo com os dados do Ministério do Trabalho. Mas, como todo o resto do sistema fordista, a máquina dita o ritmo do trabalhador, e é orquestrada de acordo com a meta de lucro das empresas. O documentário traz ainda dados do Ministério da Previdência Social e de especialistas em saúde do trabalhador que indicam riscos altíssimos de dezenas de problemas de saúde e lesões relacionadas a esse setor industrial.

Outro dado importante é o que se refere ao índice de depressão entre aqueles que praticam essa atividade, chegando a um número três vezes superior do que a média de toda a população economicamente ativa no Brasil. Imagine "matar mil bois até a hora do almoço", é a reflexão de um dos trabalhadores entrevistados.

Dias (2009) fala não só de um modo de produção que toma como base um trabalho alienado do sujeito que o produz, mas, especificamente na indústria de abate, de:

> ...uma outra consequência, simbólica, que importa para este trabalho, incide sobre a produção da mercadoria. A linha de desmontagem que caracteriza o abate industrial de animais não apenas introduz a alienação do trabalho humano, mas, como seu próprio nome indica, ao fragmentar o corpo animal em partes – a partir de que o todo é irreconhecível e irrecuperável -, materializa a alienação neste próprio corpo. Ou seja, em analogia ao que disse K. Marx [(1867) 1987] sobre o trabalho humano, o corpo animal também se torna um "hierglifo social". (DIAS, 2009: 26).

Com a fragmentação do corpo do animal gera-se uma multiplicidade de produtos, muitos dos quais fabricados a partir do aproveitamento de sobras e partes que não seriam apreciadas pelos consumidores, caso estes soubessem de sua origem, são os "subprodutos do abate", que têm tornado a perda de matéria orgânica obtida através da morte desses seres quase nula. "Tudo se aproveita", afirmam os representantes das próprias empresas tratadas no documentário.

A conservação da carne através de frigorificação também anulou as perdas em momento secundário e alongou as distâncias percorridas pelo produto e seu tempo de "vida". Da esteira ao resfriamento foi possível romper com a natureza através da técnica. Multiplicaram-se os produtos, o alcance da distribuição e, ainda, diminuiu-se o tempo necessário à produção e ao transporte da carne, e, principalmente, essas ações permitiram a desvinculação do animal de seu produto final. São práticas que realizam o ocultamento da morte, neutralizando a corruptibilidade da carne (DIAS, 2009).

> O efeito combinado dessas muitas estratégias gerenciais foi fazer com que a carne parecesse menos um produto de primeira natureza e mais um produto do artifício humano. Com a concentração do abate e processamento em Chicago, a carne passou crescentemente a ser entendida como um produto urbano. (W. CRONON, 1991:256 *apud* DIAS, 2009: 26).

O animal transformado pelo processo industrial em carcaça pode ser transportado a longas distâncias e, o mais importante, é desvinculado da imagem de um corpo íntegro. Abaixo, a descrição da Embrapa para esse processo:

> Entende-se por carcaça o bovino abatido, sangrado, esfolado, eviscerado, desprovido de cabeça, patas, rabada, glândula mamária (na fêmea), verga, exceto suas raízes, e testículos (no macho). Após sua divisão em meias carcaças retiram-se ainda os rins, gorduras perirrenal e inguinal, "ferida-de sangria", medula espinhal, diafragma e seus pilares. A cabeça é separada da carcaça entre o osso occipital e a primeira vértebra cervical (atlas). As patas dianteiras são seccionadas à altura da articulação carpo-metacarpiana e as traseiras na tarso-metatarsiana.

Partes importantes na identificação do animal como patas e cabeça que poderiam servir de referências identitárias são retiradas. Cronon, citado em Dias, considera esta a segunda morte do animal, processada no pensamento dos consumidores, que diante da mercadoria transformada esquece-se de sua origem animal. Uma transformação "que se inscreve no corpo retalhado e, agora, irreconhecível, dos animais" (DIAS, 2009: 28). Uma frase conhecida e bastante utilizada no meio vegetariano/vegano, e que foi utilizada por um dos entrevistados da pesquisa, afirma: "eu não como nada que tenha olhos".

A fragmentação do corpo do animal o destitui de qualquer traço de subjetividade ética lhe que possa ser atribuída (ADAMS, 1998). Assim, a separação em pedaços facilita a concentração das partes iguais de animais diferentes em um mesmo balcão, ajudando ainda mais nessa descaracterização, segundo os autores. Sendo as partes mais valorizadas aquelas consideradas mais assépticas, no sentido da ocultação de sua natureza orgânica, - as chamadas carnes nobres como contrafilé e alcatra. Outros processos de corte operam transformações secundárias, por exemplo, os bifes ou medalhões, que remodelam e renomeiam o produto antes dele chegar ao consumidor final. O que para Adams significa que "os animais foram ausentados através da linguagem que renomeia os corpos mortos antes dos consumidores participarem no ato de comê-los" (ADAMS, 1998:66).

A organização espacial das partes comercializadas nos supermercados também seria reveladora dessa lógica, subdividindo os consumidores de carne de acordo com o grau de sensibilidade gustativa, estética e moral. Por exemplo, a separação das partes mais consumidas, os cortes mais assépticos do ponto de vista de sua desvinculação orgânica, e as que são menos consumidas e que trazem à memória a presença da morte, ao menos em termos de linguagem: "língua", "coração", "músculos", "miúdos", "articulações", etc. Carnes mais "exóticas", que encontrariam um número menor de paladares disponíveis, talvez por possuir menos disfarces.

Essa ausência do referente animal na carne se dá através da linguagem, como apontou Sahlins (2003) sobre a distinção das partes "internas" e "externas", representando para ele "o mesmo princípio da relação com a humanidade". Assim, Sahlins tece sua análise diferenciando a expressão *flesh*, ligada à natureza orgânica da carne, e que traz à tona a ideia de corpo, de sua substituta *meat* – usada para indicar o produto de consumo. As expressões decorrentes dessa designação aludem às partes sem referências explícitas a sua origem orgânica: "filé", "lagarto", "bisteca", etc. Já para as partes internas não se usa qualquer disfarce: "coração", "língua", "estômago", etc. Essas partes usadas numa culinária conhecida como tradicional e considerada

"pesada" em muitos aspectos ("gordurosa", "indigesta", "reimosa"), algumas vezes, recebem um tratamento específico, sendo cortadas em pedaços pequenos como no sarapatel, ou ainda, em misturas como a feijoada e a dobradinha.

O sangue é um aspecto fundamental dessa investida, tanto por parte dos órgãos de controle, no tocante ao ideal de higienização, já que é considerado um veículo de contaminação e transmissão de doenças e pelo seu simbolismo associado na cultura ocidental ao potencial de poluição moral e à morte. Mesmo nos rituais de sacrifício em que a morte é o elemento fundador, o sangue, assim como a gordura e partes como órgãos internos são interditados enquanto alimento, como mostra a análise de Douglas (2004) acerca do ritual judaico. O texto bíblico instrui a esse respeito:

> O Todo-Poderoso mostrou-se muito enfático em seu mandamento de que nos abstenhamos de comer o sangue do animal e das aves de curral. Repetiu este mandamento várias vezes em Sua Lei (Gen. IX:4; Lev. XVII:14; Deut. XII:16, 23-24; XV:23). Em conformidade, nossos sábios talmúdicos têm estipulado uma lei que determina que, com o objetivo de remover de forma efetiva o sangue da carne, esta deve ser deixada de molho para abrir os poros e, logo, salgada, a fim de extrair todo o sangue. (TOPEL, 2003: 208).

Para Douglas (1966), toda impureza representa desordem, "qualquer coisa que não está no seu lugar", e a higiene é uma forma de organizar as experiências que vivemos. O sangue, as vísceras, a gordura, partes internas ou partes externas que expressam a materialidade de vida e da morte do animal, podem ser associadas às nossas próprias partes do corpo, como é o caso de alguns órgãos. Portanto, estão localizados no território da desordem, são ambíguos em essência, já que nos fazem confrontar as contradições e paradoxos de nosso sistema alimentar (LÉVI-STRAUSS, 2001). E, como sintetiza Douglas (1966:49), "nosso comportamento face à poluição consiste em condenar qualquer objeto ou qualquer ideia suscetível de causar confusão ou de contradizer as nossas preciosas classificações".

Ainda de acordo com Douglas, a neutralização da impureza pode seguir vários caminhos, entre os quais aquele em que "os fenômenos anômalos podem qualificar-se como perigosos... qualificar um fenômeno como perigoso é furtá-lo à discussão. E atingir, ao mesmo tempo, um grau mais elevado de conformismo" (DOUGLAS, 1966:55). Esse parece ter sido o caminho encontrado para neutralizar a impureza que emerge da contradição do consumo de carne, ou seja, eliminar os elementos como sangue, vísceras e gordura, associados ao risco

potencial que representam na constituição de ideais estéticos e de saúde, "purificando" a carne organicidade e transformando-a em mercadoria.

Em etapas diferentes, o risco representado pelo sangue e outras partes consideradas dejetos pela indústria e pelos órgãos de inspeção, foi, primeiramente, neutralizado ou purificado afastando-se os matadouros dos centros populacionais, bem como a partir da divisão do trabalho, que tem na sangria, no desmembramento, na retirada das vísceras, e na produção da carcaça o expediente de eliminação do perigo e a construção da imagem asséptica nos açougues, mercados e até nas chamadas "boutiques de carne", especialmente, no que concerne ao sangue, eliminado tanto quanto possível da visão dos consumidores: nas embalagens, balcões e vestimentas brancas dos açougueiros. Uma higienização que pretende eliminar o risco biológico e moral. Paralelamente, os outrora considerados dejetos, como ossos, sangue e vísceras foram transformados em uma variedade de subprodutos, que passam por processos de descaracterização de sua origem na aparência, na denominação (linguagem) e de todas as formas possíveis, são convertidos em alimento para os consumidores e fonte de lucro para as empresas.

Contudo, não se pode deixar de falar de produtos que, contrariando essa lógica, são considerados iguarias de valor monetário e simbólico elevado, mesmo tendo sua origem em partes demasiadamente orgânicas de animais, como o famoso fígado de ganso, o *foie gras.* O valor associado a esse alimento, que faz parte do repertório nobre e tradicional da culinária francesa, remonta sua origem ao Egito Antigo e em todos os lugares em que foi incorporado, passando pela Roma Antiga, esse alimento sempre representou um alto padrão gastronômico e serviu como operador distintivo de classe, gosto e estilo, mesmo diante de sua origem pouco asséptica, nos termos levantados na discussão anterior.

Então, as partes "internas" também estão ali e é tratando delas que Sahlins (2003) explica sua distinção em relação às partes "externas". Ele afirma uma distinção que "duplica no animal a diferenciação estabelecida entre espécies comestíveis e espécies tabu" (2003:176), sobre as quais incide a proibição do canibalismo. Trata-se de uma lógica simbólica que organiza e determina o valor econômico da mercadoria, ao dispor: filé e alcatra, de um lado; e tripa ou língua, de outro, e, de forma semelhante, distribui os consumidores de filé, de um lado; e os consumidores de tripa, do outro. Esse autor aciona ainda o totemismo usado como eixo analítico por Lévi-Strauss no *Pensamento Selvagem* para referir-se às articulações feitas entre características naturais e marcadores culturais. Para Sahlins, no caso da sociedade capitalista

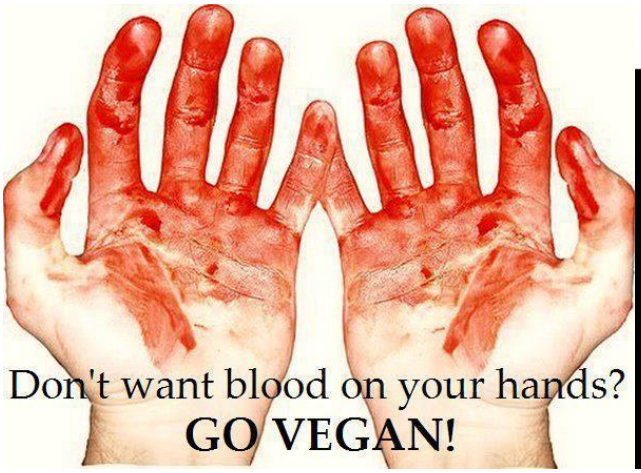
contemporânea, recorre-se aos objetos manufaturados como operadores totêmicos, entre os quais, as peças de carne industrializadas ou seus subprodutos, dotados de propriedades individuais, que operam a classificação social dos seus consumidores.

Por sua vez, a animalidade representada pelas partes internas dos animais: vísceras, sangue, gordura, pode ser transferida aos seus consumidores. O que se tornou altamente indesejável aos cidadãos "civilizados", de camadas médias e abastados, de paladar refinado e sensibilidade aguçada, com exceções como as de fígado de ganso, detentor de *status* diferenciado. Produto que também recebe um acabamento estético e uma terminologia gastronômica que parece contribuir fortemente para sua distinção em relação a outras partes menos privilegiadas.

A oposição entre natureza e cultura toma lugar aqui a partir das classificações acionadas pelo consumo de produtos cárneos, numa economia simbólica das partes e dos padrões de corte, em sua aparência e valor econômico. Particularmente, em relação à distância relativa para com marcadores como organicidade, animalidade, vida e morte.

5.7 "Eles matam porque você come": (re)ligando o animal à mercadoria

O ativismo vegetariano/*vegan* procurar (re)ligar a carne, enquanto objeto do "mundo das mercadorias" (MARX, 1987), à sua condição de existência primeira: o animal e sua morte. E, diante disso, procura imputar ao consumidor, comedor de carne, a responsabilidade sobre o destino de sofrimento, dor e sangue desses seres. Essa responsabilização do comedor pelo destino dos animais de consumo está presente na retórica vegetariana desde seus primeiros registros na cultura ocidental como mostra Plutarco no primeiro século d.C. quando conclui: "que luta pela existência ou que terrível loucura vos levou a sujar vossas mãos com sangue - vós, repito, que sois nutridos por todas as benesses e confortos da vida? Por que ultrajais a face da boa terra, como se ela não fosse capaz de vos nutrir e satisfazer?". De forma semelhante às afirmações apontadas pelas imagens a seguir retiradas de sites e páginas de redes sociais de grupos ativistas vegetarianos:









As imagens de violência, sangue vertido e cadáveres projetam essa (re)conexão entre o alimento e a morte, direcionando a crítica para as escolhas individuais dos sujeitos; e não apenas à indústria da carne.

Embora, o efeito pretendido seja provocar a reflexão a respeito da naturalização do consumo de carne, trazendo à tona o elo perdido entre o produto e suas condições prévias de existência; o desconforto com as imagens, com a "reconexão", com a materialidade de morte ocultada por sua transformação em "mercadoria", não resulta necessariamente em transformação ao nível das consciências e das práticas. O depoimento de N. C., 33 anos, do Grupo SVB–Recife, procura refletir sobre o efeito do ativismo vegetariano:

> O papel hoje, isso é um negócio amplo, porque se eu pensar por mim, eu não precisei de ativismo pra me tornar vegetariana, mas eu não posso dizer que todo mundo é igual a mim, porque muitas pessoas se tornaram vegetarianas depois de receber um panfleto de um cara que é ativista... Mas eu acho que ser vegetariana é mais um processo único de cada pessoa. Talvez se tiver uma pessoa distribuindo panfleto, fazendo uma palestra, fazendo qualquer tipo de promoção do vegetarianismo, aquilo seja um toque pra cada um despertar, mas isso é de cada um. Então, assim, nesse sentido, eu sou a favor das campanhas e tal, mas eu acho que eu sou a favor, mas com muitas reticências, depende da campanha, depende do modo com que ela é feita. A forma de expressão de seu ativismo, senão a gente volta pra aquele piegas de religião, de fé

> cega, que cada tem a sua, e aí? É só um despertar, é um processo educativo na verdade. Se for um ativismo educativo, eu sou a favor. Mas o ativismo pelo ativismo. Você dizer "pare!" sem a pessoa entender o porquê. Cada um tem o seu processo, tem gente que passa anos, deixou de comer o frango, mas ainda come carne, parou de comer carne, mas ainda come o frango: é o processo de cada um. Eu acho que a gente tem que ser mais educador do que ativista. Educação mesmo, você mexer com aquelas esferas que tão lá dentro e você fazer com que a pessoa pense e só a pessoa mesmo pensando e refletindo ela vai tomar atitude, não adianta, você explica, "olha, tantas cabeças de gados destruindo tantos hectares de floresta no mundo, metano, tan, tan, tan, animais morrendo, sangue". Isso às vezes choca muito, mas a gente tem que internalizar outros processos também, não é só por aí não...
> Eu acho importante a gente frisar que as pessoas não têm consciência de onde vem esse alimento delas, sabe? É o que eu falo sempre, se eu te der uma faca você come carne? Se eu te der uma faca e uma vaca, vai lá e mata a vaca e a gente faz um churrasco? Se você matar essa vaca e fizer um churrasco eu como com você. Por que eu duvido que as pessoas se elas tivessem consciência de que aquilo é uma vaca, que ela tem uma faca, e que ela tem uma mesa, um banquete com vários pratos que não precisam matar essa vaca, e se ela mesmo assim decidir matar essa vaca, ir lá esfaquear, esfolar mesmo... Porque a maioria das pessoas comem sem saber o que estão comendo, elas não têm a consciência daquilo. Tem crianças que nunca viram uma galinha, e acham que a galinha é um peito, que tá lá numa bandejinha no mercado. Então, assim, mostraria mais isso aí, a importância da consciência do alimento, de onde vem, quais os processos que eles passam pra poder chegar na mesa bonitinho lá, com cheirinho bom. E outra coisa, se você pegar uma carne e não pôr tempero nenhum e cozinhar ela, ela não vai ter sabor de nada, você não vai conseguir nem comer ela. Então, na verdade a sociedade se acostumou ao sabor dos temperos que se botam naquilo, no molho, mas não é aquilo mesmo. Precisa disfarçar, porque se tiver crua, se não colocar sal, tudo com sal é gostoso. É muito disfarçado, porque quem ganha com a carne não é a saúde da pessoa, são os caras que tão lá desmatando e matando fazendas e fazendas, eles é que tão lucrando com isso daí. Não é a gente não; pelo contrário.

O disfarce que envolve a carne em todas as etapas produtivas, e esconde sua materialidade orgânica, aparece na fala de N. C. também em relação no preparo, numa dinâmica que envolve temperos diversos e modos de cozimento que tornam a carne comestível. Para ela, são diversos os mecanismos que ocultam sua origem, modo de produção, cheiro e sabor, em suas palavras: "a gente só come porque bota tempero, sal, molho, precisa disfarçar se não ninguém come". De acordo com a retórica dos grupos, nada seria real na produção e no consumo desse produto, e é essa "realidade" ou "verdade" escondida no prato que o ativismo vegetariano pretende revelar.

Nas narrativas dos sujeitos pesquisados, trata-se de uma disputa simbólica fundamental fundada na oposição entre vida e morte. Simbolicamente, alude-se ao potencial poluidor desse alimento: o sangue, a morte, o sofrimento do animal é transferido ao seu consumidor, que passa a ter "*sangue nas mãos*", torna-se cúmplice do ato de matar. A alusão feita com imagens e mensagens remete a um alto grau de poluição estética, moral e espiritual.

> Eu defino [comida], pra mim, como vida ou morte. Se eu usar estou optando pela vida, se eu deixar de usar o vegetarianismo, e passar a usar um alimento... comer geral, comer de tudo, então, estaria optando pela morte. Não só a minha, mas de outros. Na verdade eu estaria incentivando a indústria assassina. (R. A., 32 anos).

Por outro lado, o processo reflexivo que leva à transformação, primeiramente no nível das ideias e depois das práticas, depende, em última instância, de uma sensibilidade prévia e individual para que seja uma verdade "reconhecida" pelos sujeitos: inteligível e significativa.

Isso fica claro em diversos momentos na fala dos entrevistados, nas conversas informais, nas reuniões dos grupos. O reconhecimento de que todas as ações informativas e educativas só têm resultado em pessoas com alguma sensibilidade para as consequências do consumo de carne e derivados, seja por qualquer um dos aspectos envolvidos: ambientais, morais ou de saúde.

Além disso, a responsabilização do consumidor em relação à morte e o sofrimento dos animais, muitas vezes utilizando-se um tom acusatório, é motivo de críticas dentro e fora do movimento. Muitos vegetarianos engajados ou não no ativismo afirmam que esse tipo de estratégia afasta e cria um sentimento de repulsa entre os não-vegetarianos. Apesar dessa crítica interna, na prática, através de mecanismos diversos alude-se a características distintivas para aqueles que consomem e os que se abstêm da carne, por exemplo, quando há o reforço positivo através de frases e imagens que associam o vegetarianismo à vida, à compaixão pelos animais, ao respeito à natureza, à saúde, etc. Camisetas, adesivos, banners, vídeos, botons, com dizeres como "Eu respeito a vida", "Vegano", "Vegetarianos semeiam a paz", "Força Vegetariana", "Não como nada que tenha olhos", "Vegetarianos pensam melhor", "Libertação Animal", "Não comer defuntos, uma opção de vida", "Os animais são meus amigos...e eu não como meus amigos*",* dentre tantos outros que destacam os valores moralmente superiores associados ao vegetarianismo/veganismo. Essa noção de diferença está presente não apenas na retórica vegetariana do ponto de vista de sua promoção, mas no cotidiano dos adeptos do vegetarianismo. A seguir algumas respostas que surgiram durantes as entrevista em relação à pergunta "considera que sua alimentação torna você diferente das outras pessoas?":

> Me torna eu acho. Pelo menos eu tento ser mais consciente daquilo que eu como. Eu encaro a comida não só como aquilo que tá ali no prato, porque se você for encarar a comida como aquilo que tá no prato, você comeria a carne, porque não saberia que aquela carne veio de um animal, mas é você pensar toda cadeia produtiva do alimento e acho que isso falta um pouco nas pessoas. E isso entra as questões de sustentabilidade, da Terra, do planeta que a gente vive, entra a questão de exploração animal, de exploração até dos trabalhadores que tão nesse processo da indústria da

> carne. Então, eu acho que me torna diferente por você ter essa visão ampliada realmente. (G., 21 anos, SVB- Recife).

> Eu acho que é mais a sensibilidade de saber de onde vem o que você come. Porque muitas pessoas sabem, "ah, eu sei que a vaquinha é morta, isso sempre aconteceu", minha mãe fala muito isso: "mas não sou só eu que como". Tá não é só você que come. Não sei, não se sensibiliza muito pra isso, não sei se é porque não conseguiriam parar, eu não sei dizer. (T., 28 anos, SVB- Recife).

> No começo eu me achava tipo totalmente superior, pensava esses assassinos e tal. Depois eu morguei mais isso, mas eu falava com os outros como se eu fosse superior...eu me sinto bem sabendo que eu não como nada que envolva a morte e tal. Depois você vai se acostumando mais, mas logo quando você vira você se sente muito bem, velho. (J., 19 anos, AtiVeg-Recife).

> Esse negócio de superior, eu acho meio perigoso, assim é demais. É uma escolha que você faz pra sua vida, e não uma escolha que você faz pra dizer aos outros "olha, eu sou melhor que tu porque eu não como e tu come", mas é porque é aquilo que você acredita, é aquilo que você segue. E aí, é você entender que nem todo mundo vai concordar com você, vai seguir o que você segue e a vida é assim, cada um, cada um. Agora, é muito triste, bem que você queria convencer as pessoas e tal, que as pessoas abrissem os olhos, mas pra muitos realmente não importa...é porque você acha que é aquilo que é certo, que é justo e tal, que é mais ético, então, você se sente muito bem com você. (C., 23 anos, AtiVeg-Recife)

> Pra mim quem come carne também não é diferente não, come porque não teve a consciência do processo todo ainda. E, principalmente hoje, que eu sei de cada passo que o animal passa pra se tornar um bife. Aí é que eu não comeria mesmo, mas tem pessoas que não sabem disso tudo e comem. Então, assim, falta um pouco de consciência. (N., 32 anos, SVB- Recife).

> É uma coisa bem relativa a questão de ser diferente. Pessoalmente eu me sinto mais esclarecido do que outras pessoas. Da mesma forma que um ateu que estuda religiões, religião comparada, mitologia, ele se vê num estágio que nunca mais vai voltar a ter uma religião, porque já alcançou um nível de discernimento histórico, lógico, filosófico avançado demais pra voltar a aderir sem questionamento uma religião. Da mesma forma, um vegetariano esclarecido nunca mais vai voltar a comer carne, tomar leite, laticínios, ovos, mel, nunca mais voltar, né? Porque já tem um discernimento avançado das consequências da alimentação de origem animal, dos alimentos de origem animal pros animais, pro ambiente, pra própria saúde, a própria sociedade, na questão da distribuição alimentar que vem sendo um assunto muito debatido hoje em dia, tá voltando a ser debatido (R., 24 anos, ativista independente, mas participa em ações de todos os grupos).

De fato, surgem questões relativas ao uso dessas práticas e discursos como indicadores de distinção. A privação dos produtos de origem animal, apesar de não ser imediatamente incorporada a estilos e gostos sofisticados ou elitizados, já que concorre diretamente com o símbolo de abundância e refinamento outorgado ao consumo de carnes, principalmente as mais nobres, releva-se, observando as narrativas e o próprio discurso vegetariano/*vegan*, como dispositivo de distinção estética e moral. Ao privar-se desses alimentos os sujeitos estariam abdicando de uma prática, muitas vezes, referida no próprio contexto dos grupos como:

"medieval", "primitiva", "irracional", em favor de uma alimentação mais "consciente", "informada" e moralmente superior. Mesmo que os discursos se alternem, e que, algumas vezes, a noção de uma consciência alimentar possibilitada pelo acesso à informação não responda sozinha pela mudança em direção de uma alimentação considerada eticamente correta. Nos diferentes depoimentos percebe-se uma relativização da ideia de que a informação sozinha conduza ao vegetarianismo. Também emergem sentimentos conflitantes a respeito da superioridade de suas escolhas alimentares: ora fruto de um acesso privilegiado à informação, que, assim, iguala o posicionamento moral dos sujeitos, condicionando-o ao acesso à informação; ora implica em distinções morais prévias não condicionadas apenas pela informação, já que uma sensibilização moral prévia parece ser necessária.

Nesse sentido, listas de nomes de pessoas que são destaques em diversas áreas, tais como: intelectuais, cientistas, artistas, políticos, pensadores, etc., são comumente usadas para legitimar a prática vegetariana/*vegan* e servir de respaldo à ideia de elevação moral expressa na conduta alimentar. A imagem de pessoa bem informada e conectada com as necessidades de outros sujeitos humanos e não humanos também confere uma áurea distintiva em relação à população em geral, alienada diante em relação às implicações do consumo de carne e/ou insensível a esta.

Como apontado em alguns depoimentos, a consciência em relação à realidade vivida pelos animais e a consequência da produção e consumo de carne nos diversos aspectos: ambiental, social, de saúde, etc., nem sempre conduz a uma mudança no nível prático das ações. Em parte, isso é explicado pela própria constituição dos gostos e *habitus* de consumo, que ultrapassam as construções e valores ideológicos.

Em todo caso, tanto em relação às ações diretas, conhecidas por serem mais agressivas e invasivas em relação ao espaço do outro, quanto em relação às ações mais pacíficas e de cunho informativo, educativo, ou mesmo o ativismo jurídico, praticado por entidades e grupos de defesa dos direitos dos animais, ou qualquer outra estratégia para promover uma mudança em relação ao *status* moral e tratamento ofertado aos animais entende-se como imprescindível à recorrência às práticas de consumo que expressam, pela via subjetiva, uma micropolítica do cotidiano. Neste plano, e em consonância com o desafio político contemporâneo, é que se expressam novas formas de fazer política contrapondo-se às formas institucionalizadas e representativas de um modelo político pouco aberto a demandas sociais como as representadas pelo movimento dos direitos dos animais. Nesse contexto, a constituição de subjetividades

pautadas na resistência aos valores e modos de vida hegemônicos põe em cena novos atores políticos e, principalmente, fortalece um cenário político em ascensão: o das práticas de consumo, capaz de converter o próprio mercado econômico em espaço privilegiado a uma política de resistência.

5.8 Entre a verdade e o prato

Em vídeo de ação realizada na Avenida Paulista pelo grupo AtiVeg-São Paulo, dezenas de pessoas param em frente à tela e assistem horrorizadas a imagens de abatedouros de bovinos, aves e suínos. O sangue, sofrimento e morte daqueles animais geram reações imediatas no público: choque, choro, consternação, indignação, comoção em homens, mulheres, jovens, crianças, idosos de diferentes origens, classes sociais, estilos e histórias de vida. Contudo, mesmo diante dessas reações não podemos afirmar que o passo seguinte daquela audiência foi uma mudança no plano do consumo alimentar.

Não podemos responder o que na história pessoal dos sujeitos faz com que essa realidade, quando conhecida ou revelada adquira o sentido que conduz à mudança. Mas, podemos pensar que a permanência de um hábito de consumo e de um mesmo estilo de vida, mesmo diante do confronto com uma realidade não conhecida ou conhecida apenas em parte, esbarra em outros mecanismos que atuam na conformação das ações individuais e coletivas - a ordem simbólica e cultural.

No livro *Why we love dogs, eat pigs and wear cows: An introduction to carnism*, Melanie Joy (2010) explora as razões que nos levam a elencar algumas espécies de animais para o consumo, enquanto consideramos outras como parentes ou amigos. Essa diferença, segundo Joy, está ancorada em um conjunto de premissas reproduzidas culturalmente no Ocidente através de mecanismos como a invisibilidade dos animais de consumo e dos processos que produzem o alimento cárneo. Sendo assim, a diferença seria determinada pela percepção que temos dos animais, que, por sua vez, determina e é determinada pela relação que estabelecemos com eles. Um processo cíclico, no qual nossas percepções conduzem a tipos específicos de ações, bem como nossas ações atuam no reforço das nossas percepções. Para ela, “quanto mais comemos vacas e não comemos cachorros, mais reforçamos a percepção de que vacas são comestíveis e cachorros não”. Com notória referência à realidade vivida no contexto urbano e em sociedades industrializadas, a autora afirma que o fato de não termos contato com

animais de algumas espécies, fora daquele momento proporcionado pelo consumo de sua carne, faz com que este consumo não se torne objeto de preocupação ou de questionamentos.

Também, de acordo com Joy, as ideias correntes sobre a naturalidade do ato de comer animais são reforçadas pelos próprios termos que definem tal consumo. É nesse ponto, segundo Joy, que encontramos um mecanismo culturalmente constituído que legitima e isola o ato de comer em relação ao discernimento ético-moral necessário às escolhas alimentares que envolvem a vida de outros seres. Por exemplo, na compração entre os termos: "vegetarianos" e "comedores de carne" ou "carnívoros", ela afirma que o primeiro nos leva à descrição de um sujeito adepto de um sistema de crenças: racionais, éticas, religiosas, etc. - conduz a uma noção de escolha, inclusive, através do sufixo "ariano", que denota uma pessoa que advoga, apóia e pratica certa doutrina ou princípio. E, por outro lado, termos como "onívoro" e "carnívoro" isolam a prática de comer carne em relação aos princípios e crenças do indivíduo. Principalmente, diante do fato de que essa prática representa a conduta da maioria, invisibilizando a noção de escolha e reforçando a de norma e padrão.

Nesse sentido, Joy (2010) propõe a utilização do termo "carnista" ou "carnismo" para religar o ato de comer carne aos princípios e crenças que lhe dão sustentação. Sua sugestão parece ser a de levar os indivíduos à compreensão de que se trata de uma escolha, de uma opção ligada a uma ideologia – a carnista. Para ela, "a principal forma pela qual ideologias enraizadas continuam enraizadas é permanecendo invisíveis. E a principal forma de permanecer invisível é continuar sem nome. Se não a nomeamos, não podemos falar sobre ela, e se não podemos falar sobre ela, não podemos questioná-la" (JOY, 2010). Uma invisibilidade proporcionada por diferentes mecanismos, que incluem a invisibilidade das "vítimas" dessa ideologia alimentar - os dez bilhões de animais mortos por ano para a alimentação, os quais não são vistos por seus consumidores, que têm acesso apenas ao produto final de todo o processo de vida e morte ao qual esses foram submetidos. A autora explica que em qualquer situação de atuação de uma ideologia violenta a estratégia para evitar os questionamentos reside na ocultação do sofrimento de suas vítimas. Mas não se trata de não saber, pois a origem da carne é conhecida, mas de cooperarmos com uma invisibilidade dessa realidade proporcionada pela indústria. É "um saber sem saber", afirma Joy. Na prática, quando estamos diante de um prato com carne, não visualizamos o animal que há por trás. Simplesmente vemos "comida". O nosso foco é no sabor, aroma e textura (JOY, 2010). Mas, acima de tudo, para ela, trata-se de um problema de percepção forjado por um complexo sistema econômico, social e cultural, e reforçado por

nossas escolhas individuais, quando se opta pelo lugar de conforto oferecido pelo consenso social: “I saw the same things differently” (JOY, 2012).

No livro *Jaulas Vazias – encarando o desafio dos direitos dos animais* (2006), Regan expõe um modelo classificatório dos tipos de Defensores dos Direitos dos Animais, designados por ele pela sigla DDA. Para ele, haveria três tipos de DDAs: os “vincianos”, seres humanos que nascem com uma inclinação para a compreensão intuitiva dos animais. Sua inspiração para o termo foi Leonardo da Vinci, conhecido no meio “veg” por ter tido um profundo afeto pelos animais. O segundo tipo apresentado por Regan é o “damasceno”, inspirado na história de Saulo cuja experiência de encontro com Cristo transformou-o tão profundamente a ponto de ele passar de perseguidor de cristãos a defensor e divulgador da crença que perseguia. Os indivíduos assim classificados, de forma semelhante, teriam vivido algum tipo de experiência marcante ou traumática, capaz de converter seu pensamento e ação em relação aos animais, como nos casos em que as pessoas descobrem que animais com os quais mantinham uma relação de afeto foram mortos para serem servidos como comida, experiência comum na infância em ambientes rurais. E o terceiro tipo chamado por ele de “relutante”: indivíduos que não se encaixam nas categorias anteriores, e que vão desenvolvendo pouco a pouco a consciência relativa aos direitos dos animais, particularmente, orientados pelo acesso a informações sobre o tema. Regan afirma que a grande maioria das pessoas se encaixaria apenas no terceiro tipo de vegetarianos, por essa razão, para ele, o objetivo do movimento de defesa dos direitos dos animais seria divulgar as informações que dizem respeito ao vegetarianismo, assim como os argumentos de contestação do modelo hegemônico de consideração desses seres para que uma mudança efetiva possa tomar forma.

Contudo, segundo Trindade (2012), apesar do movimento ter se instituído e intensificado há mais de uma década nos Estados Unidos, alguns dados apontam para uma estagnação em relação ao número de adeptos do vegetarianismo nesse país. A panfletagem e as marchas organizadas em defesa dos animais têm sido os principais instrumentos das ações dos grupos ativistas desde a década de 1990. Dados da HRC – *Humane Research Council* afirmam que cerca de 5.7 milhões de panfletos foram distribuídos ao longo desse período nos Estados Unidos. No entanto, nesse mesmo período, a percentagem de 5% de vegetarianos e 2% de veganos em relação à população total americana tem se mantido a mesma. De acordo com Trindade (2012), isso significa que a máxima: “*um panfleto vegano, um vegano*”, defendida por grupos ativistas, não tem sido confirmada. Contrariamente, ele defende que a distribuição

massiva de informação e imagem sobre a realidade vivida pelos animais na indústria da carne não teria um impacto significante em relação à conversão dos indivíduos ao vegetarianismo/veganismo.

Por outro lado, uma grande pesquisa realizada em diversas cidades americanas pelo HRC de 2005 a 2007 revelou que segmentos significativos da população adulta têm optado pela redução do consumo de carne ou por seguir uma dieta "semi-vegetariana". Uma escolha alimentar fortemente influenciada por interesses pessoais de diferentes tipos. Preferências de gosto e preocupações pessoais com a saúde têm se destacado como fatores fundamentais para a redução do consumo ou restrição a tipos específicos. Especialmente, no que se refere às questões de saúde, a redução e/ou restrição do consumo de carne tem se mostrado especialmente importante para mulheres e consumidores acima dos 45 anos. Esses segmentos se mostraram mais propensos à adoção do semi-vegetarianismo e também mais propensos a reduzirem o consumo de carne no futuro. Mais de dois terços dos atuais semi-vegetarianos e dois terços dos vegetarianos potenciais são do sexo feminino, enquanto mais da metade daqueles que reduziram o consumo de carne tem 45 anos ou mais (HRC, 2007). A pesquisa também mostrou que existe uma percepção de que a retirada total da carne do cardápio é considerada por boa parte da população adulta como uma atitude "extrema" e, portanto, potencialmente danosa à saúde.

Pesquisa realizada pelo Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística – IBOPE e publicada em outubro de 2012 mostrou que 8% da população brasileira se declara vegetariana, um total de 15,2 milhões de pessoas. No ranking das capitais com maior número de vegetarianos São Paulo ficou em primeiro lugar com 792 mil, o que representa 7% da população da capital paulista, seguido do Rio de Janeiro com 630 mil. Fortaleza é a capital brasileira com maior índice de pessoas que se declararam vegetarianas em sua população, um total de 14%, correspondente a 350 mil pessoas. Em Curitiba 11% dos moradores se declaram vegetarianos. Brasília, Recife, e Rio de Janeiro têm 10%, Belo Horizonte 9%, Bahia 7% e Porto Alegre 6%. A pesquisa afirma que apesar de não haver diferenças significativas entre homens e mulheres, existe uma tendência de aumento em relação às pessoas de 65 a 75 anos, somando 10% da população nessa faixa etária, sendo 7% na faixa dos 20 a 24 nos e também entre 35 a 44 anos.

Mais para entender esses dados é necessário ter em mente a possibilidade de em alguns casos estarmos diante de uma confusão de conceitos já discutida ao longo do trabalho. Refiro-me à interpretação corrente sobre a classificação "vegetarianos" para pessoas que optam por uma ingestão maior de vegetais e uma redução do consumo de carne, ou uma restrição relativa

a certos tipos, consumindo apenas as chamadas carnes brancas ou apenas peixe. Motivadas, principalmente, por questões de saúde e bem-estar. É o que se depreende do aumento dessa classificação em relação às pessoas na faixa etária dos 65 a 75 anos, notoriamente, adeptas de práticas alimentares relacionadas a conceitos de saúde.

Em relação a isso o relatório da HRC sobre semi-vegetarianos e redutores de carne mostrou uma tendência à maior aceitação de mudanças consideradas graduais. É o que mostra o sucesso da campanha "segunda sem carne" da Sociedade Vegetariana Brasileira - SVB. De acordo com os estudos da HRC, 49% das empresas de *food service* que implementaram o projeto tiveram um aumento nas compras de vegetais e hortaliças, e uma diminuição de 30% nas compras de carne. Os estudos da HRC sugerem que o projeto iniciado em 2003 pode ser responsável em parte pelas recentes quedas no consumo de carne nos Estados Unidos. A ideia é que incentivo a mudanças mais graduais pode ser uma estratégia mais efetiva em relação ao objetivo maior de reduzir o consumo de carne. Além disso, o estudo conclui que pessoas previamente sensibilizadas a uma determinada ação, mesmo que por razões diferentes da que norteia o vegetarianismo ético, apresentam maior probabilidade de se tornarem sensíveis à causa animal. Por isso, o estudo defende que concentrar esforços no incentivo a pequenas mudanças de comportamento pode conduzir com maior eficácia a conversões futuras ao vegetarianismo/veganismo. A noção de "defesa incremental" tem sido percebida por alguns como estratégia de ação que produziria uma mudança futura mais fundamentada e definitiva.

Nick Cooney, autor do livro *Change of Heart* defende que tal estratégia tem como função uma mudança de autopercepção, e exemplifica: "convencer uma pessoa a usar um pino sobre a conscientização do câncer de mama pode fazer muito pouco em si, mas a pessoa que concordou em usá-lo agora tem maior probabilidade em acreditar "eu sou o tipo de pessoa que se preocupa com o câncer de mama". Essa crença tornaria mais fácil para os grupos de combate ao câncer de mama solicitarem que a pessoa ofereça um tempo ou doe dinheiro para combater o câncer de mama". Assim, o fato de se perceber engajado em uma determinada conduta, sem precisar tomar atitudes consideradas drásticas ou radicais, contribuiria para a percepção de outros aspectos envolvidos e conduziria a mudanças mais profundas em momento posterior. Corrobora com essa noção a tendência demonstrada na pesquisa realizada pela HRC de indivíduos adultos estarem mais propensos a aderir a um semi-vegetarianismo ou a uma redução no consumo de carne, e apenas uma minoria aderir ao vegetarianismo/veganismo após uma sensibilização inicial. Nesse sentido, a constituição de um novo modelo alimentar com base em

noções socialmente legitimadas de moderação em relação ao consumo de alimentos específicos, particularmente, com base no teor de gordura ou no potencial risco à saúde de seus componentes um aliado para a conversão ao vegetarianismo/veganismo. A busca por um estilo de vida próximo dos conceitos de saúde, longevidade, bem como uma aproximação com noções de sustentabilidade e preservação ambiental, mesmo tendo como motivação principal a autossatisfação e/ou a satisfação de interesses humanos, pode se transformar em terreno profícuo a sensibilização da causa dos animais. De acordo com essa perspectiva, haveria menos empatia do público em geral a mudanças radicais movidas por argumentos baseados, exclusivamente, em uma ética animalista. Ressalvando-se os contextos relacionados a indivíduos já sensibilizados à proteção de animais em algum nível, ainda que baseados em uma noção de proteção seletiva, por exemplo, pessoas ligadas a grupos e entidades protetoras de cães e gatos. Nesse caso, o foco da ação dos grupos tem sido o questionamento quanto à proteção de uns, considerados sujeitos, e a utilização de outros objetificados.

A proposta de defesa incremental, em que as camadas relativas à conscientização e mudança vão sendo acrescentadas gradualmente, serviria também a outros tipos de defesa animal. Nesse sentido, artigo publicado pelo HRC (2011) defende que:

> **Para os defensores dos animais de companhia:**
>
> Em um país (os EUA), onde milhões de animais de companhia saudáveis são sacrificados todos os anos, a noção de reprodução "responsável" é paradoxal para muitos defensores dos animais. Dito isto, muitos não-defensores pensam que a criação de animais é uma prática aceitável e, claro, muita gente compra cães e gatos criados em vez de adotar. Nesse contexto, concentrando-se a opinião pública na abolição dos criadores chamados de fundo de quintal, sem normas e sem fiscalização, seria um passo positivo para animais de companhia. Mesmo que ele não vá longe o suficiente, isso representaria uma importante vitória incremental para esses animais e iria chamar a atenção para toda a prática de criação de animais de companhia para o lucro.
>
> **Para os defensores da vida selvagem:**
>
> Para os defensores da vida selvagem, uma abordagem incremental pode significar não pretender abolir zoológicos e aquários amanhã, mas melhorar essas instituições e, potencialmente, redirecioná-las. Ao longo do tempo, com a oposição pública aos aumentos de animais selvagens de cativeiro, os advogados poderiam desenvolver um sistema melhor que envolve-se uma rede de santuários para animais vítimas de abuso, lesionados, e ameaçados de extinção que iriam substituir os zoológicos. A maioria dos defensores reconhecem que devemos também trabalhar com os envolvidos em Zoos e Aquários para encontrar formas alternativas e não-invasivas, o que é cada vez mais possível através da inovação técnica. A maior ameaça para a vida selvagem é provavelmente a destruição do habitat causado por seres humanos, no entanto, e, nesse caso, uma abordagem incremental pode ser tarde demais para salvar muitos dos animais do mundo.

> **Para anti-vivissecção defensores:**
>
> Esta é uma das questões mais difíceis para os defensores, dados os benefícios percebidos para os seres humanos de testes em animais. No entanto, quase todo mundo suporta o uso de alternativas quando eles estiverem disponíveis, e a tecnologia está trabalhando a nosso favor, oferecendo alternativas cada vez mais viáveis para o uso de animais (modelos digitais, testes in vitro, etc.). Apoiar o desenvolvimento e a utilização dessas alternativas é uma estratégia fundamental para os defensores contra testes em animais. Nós também usamos a abordagem incremental de outras maneiras, como foco em testes de cosméticos e produtos domésticos em animais (que a maioria das pessoas se opõem) e/ou com foco em um fim de testar em certas espécies como chimpanzés. Por uma questão como a vivissecção, que é apoiada por uma pequena maioria dos adultos norte-americanos, é especialmente importante para ser estratégico sobre a nossa abordagem, e isso inclui a luta por ganhos incrementais para animais em laboratórios.

Fracione se refere a essa proposta como a segunda onda bem-estarista ou um "Novo Bem-estarismo", que aceitaria e, de fato, lutaria por mudanças de cunho bem-estarista, por exemplo, como a proibição das gaiolas de bateria para galinhas poedeiras, visando uma melhoria momentânea para os animais usados nesse sistema, e uma futura mudança em direção à extinção do uso desses animais para a produção de ovos. A crítica de Fracione considera que qualquer regulamentação de cunho bem-estarista age retardando ou impedindo a reforma abolicionista, no sentido de criar instrumentos que ajudem na manutenção do sistema que explora animais, atenuando as implicações éticas de seu uso, e reforçando sua legitimidade. Ele compara a perspectiva de mudança gradual na defesa dos animais a propostas de mudança em relação ao abrandamento relativo a práticas como o estupro, a escravidão e a pedofilia. Por exemplo, uma tolerância ou incentivo ao estupro com maior zelo, ou com menos violência. E considera que qualquer proposta que não se baseie na abolição total e irrestrita da exploração animal não pode, efetivamente, ser considerada do ponto de vista da defesa dos animais, já que, em última análise, implicaria legitimar o uso desses seres pelos humanos. Em sua crítica a posição de Fracione, Naconecy (2006) explica:

> Inspirado por Francione, o discurso abolicionista frequentemente compara uma ética da suavização do sofrimento animal com uma ética da suavização da pedofilia, estupro e outras violências hediondas. Trata-se, entretanto, de analogias enganadoras no sentido prático, uma vez que a escravidão, estupro e pedofilia já são condenados pela nossa moralidade social e já são considerados legalmente crimes, enquanto que a sociedade e os juízes aceitam o uso e a exploração de animais. Pensar em eliminar a exploração animal gradativamente não é pragmaticamente análogo a consentir no combate à exploração infantil também de forma gradual, pois a exploração de menores já é entendida como moralmente inaceitável nas sociedades contemporâneas. Já há leis contra o abuso infantil e as pessoas já se revoltam em face da violência contra crianças, pelo simples fato de saberem que isso está acontecendo diante delas. Mas expor o confinamento de uma porca-parideira numa gaiola de gestação não gera indignação moral da maioria das pessoas. Uma reportagem sobre alguém que abusou

> de uma criança já provoca a prisão do autor. Mas uma reportagem sobre a criação de porcos não provoca a interdição da fazenda. (NACONECY, 2006:4).

Nesse sentido, a sanção social preexistente que considera crime as práticas abusivas contra seres humanos, listadas por acima, fornece o significado necessário ao engajamento emocional e praxiológico no combate a esses crimes. Enquanto, no caso dos animais, a ausência de um consenso social e de uma regulamentação jurídica que condene as ações praticadas contra eles dificulta tal engajamento. Novamente, a noção de propriedade e a desconsideração dos animais como sujeitos servem de esteio à flexibilidade quanto ao tratamento que lhes é ofertado, incluindo, aqueles que incluem dor, sofrimento, privação de liberdade e morte.

Aqui é necessário voltar às noções de uma constituição de si, simbólica e moral, em contraste com o outro: seja este o habitante de um povoado vizinho, de um país estrangeiro ou pertencente a outro gênero ou espécie. O humano, como noção culturalmente constituída, tem se apoiado em uma relação de oposição ao não humano: em contraste com os seres "imperfeitos" ou "incompletos", que devido às suas qualidades intrínsecas devem ser dominados e servir à satisfação dos interesses humanos. Percebido como "coisa", o não humano tem na diferença um componente fundamental à sua instrumentalização; mesmo diante das semelhanças que possa apresentar com relação ao humano. Dessa forma, qualquer tentativa de expor a arbitrariedade desse sistema de classificação pode constituir-se em ameaça à humanidade, nos termos em que esta foi fundada.

Há, por um lado, a intensificação dos processos industriais que concebem os animais como matéria-prima para produção de alimentos e bens manufaturados em escala nunca antes vista na história da humanidade, constituindo uma população mundial de animais que ultrapassa muitíssimo a população humana, com a qual é estabelecida uma relação de exploração que os destituí de qualquer valor próprio; por outro, é evidente o aumento da sensibilidade relativa às condições de existência desses seres, e o questionamento do estatuto que lhes tem sido dispensado. Todavia, no interior desse debate, e das ações individuais e coletivas em defesa de uma mudança de paradigma em relação ao tratamento e a consideração moral ofertada a não humanos, é possível observar uma diversidade de abordagens e propostas que nem sempre conseguem fugir das formações ontológicas tradicionais tanto em relação aos humanos, quanto aos animais. O antropocentrismo parece marcar de forma indelével as circunstâncias e os termos dos compromissos de mudança paradigmática, com base em situações de empatia condicionadas pela aproximação com o *outro*. Animais que, de uma forma ou de outra,

compartilham características consideradas humanas. Ou seja, características que são consideradas previamente enquanto humanas percebidas em algumas espécies de animais. E é com base nesse compartilhamento que algumas espécies passam a gozar de uma consideração diferenciada, seja por aspectos de sua fisiologia, linguagem, emoções ou faculdades cognitivas. As notícias sobre os progressos da neurociência sobre animais e as descobertas da etologia sugerem uma busca para desvendar as possibilidades de qualidades intrínsecas a esses seres, independente de seu valor enquanto parte do repertório humano. Contudo, a instrumentalização desse saber por parte daqueles que defendem a inclusão dos animais na comunidade moral tem seguido critérios de qualidade definidos pela sua aproximação com o humano. Na prática, tal uso aponta para o fato de que o desconforto com o tratamento que, tradicionalmente, a sociedade humana reservou aos não humanos nem sempre ultrapassa a fronteira da identificação. É assim que Descola (1998) descreve esse limite:

> Ninguém, assim, parece se preocupar com a sorte dos harenques ou dos bacalhaus, mas os golfinhos, que com eles são por vezes arrastados pelas redes de pesca, são estritamente protegidos pelas convenções internacionais.
> Quanto às medusas ou às tênias, nem mesmo os membros mais militantes dos movimentos de liberação animal parecem conceder-lhes uma dignidade tão consequente quanto a outorgada aos mamíferos e aos pássaros.
> O antropocentrismo, ou seja, a capacidade de se identificar com nãohumanos em função de seu suposto grau de proximidade com a espécie humana, parece assim constituir a tendência espontânea das diversas sensibilidades ecológicas contemporâneas, inclusive entre aqueles que professam as teorias mais radicalmente anti-humanistas. (DESCOLA, 1998:24).

O argumento racional-científico que tem formado a base da promoção dos direitos dos animais em diferentes frentes, como é exemplo a recente *Declaração de Cambridge sobre a Consciência em Animais Humanos e Não-humanos*, na qual um grupo de renomados pesquisadores internacionais formado por neurocientistas, neurofarmacologistas, neurofisiologistas, neuroanatomistas e neurocientistas computacacionais cognitivos reuniram-se no *Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals*, para a avaliação dos "substratos neurbiológicos da experiência consciente e comportamentos relacionados em animais humanos e não humanos". As afirmações resultantes desse estudo se tornaram uma referência dentro do movimento desde julho de 2012, quando passou a ser instrumentalizado no discurso vegetariano/vegano como fato científico que comprova a presença da consciência em animais não humanos. Como sugere o trecho da declaração traduzido a seguir:

> *-Estudos com animais não humanos mostraram que circuitos cerebrais homólogos, correlacionados com a experiência e à percepção conscientes, podem ser seletivamente facilitados e interrompidos para avaliar se eles são necessários, de fato, para essas experiências.*
> -Os substratos neurais das emoções não parecem estar confinados às estruturas corticais. De fato, redes neurais subcorticais estimuladas durante estados afetivos em humanos também são criticamente importantes para gerar comportamentos emocionais em animais. A estimulação artificial das mesmas regiões cerebrais gera comportamentos e estados emocionais correspondentes tanto em animais humanos quanto não humanos. Onde quer que se evoque, no cérebro, comportamentos emocionais instintivos em animais não humanos, muitos dos comportamentos subsequentes são consistentes com estados emocionais conhecidos, incluindo aqueles estados internos que são recompensadores e punitivos. A estimulação cerebral profunda desses sistemas em humanos também pode gerar estados afetivos semelhantes. Sistemas associados ao afeto concentram-se em regiões subcorticais, onde abundam homologias neurais. Animais humanos e não humanos jovens sem neocórtices retêm essas funções mentais-cerebrais. Além disso, circuitos neurais que suportam estados comportamental-eletrofisiológicos de atenção, sono e tomada de decisão parecem ter surgido evolutivamente ainda na radiação dos invertebrados, sendo evidentes em insetos e em moluscos cefalópodes (por exemplo, polvos).
> -As aves parecem apresentar, em seu comportamento, em sua neurofisiologia e em sua neuroanatomia, um caso notável de evolução paralela da consciência. Evidências de níveis de consciência quase humanos têm sido demonstradas mais marcadamente em papagaios-cinzentos africanos. As redes emocionais e os microcircuitos cognitivos de mamíferos e aves parecem ser muito mais homólogos do que se pensava anteriormente. -Além disso, descobriu-se que certas espécies de pássaros exibem padrões neurais de sono semelhantes aos dos mamíferos, incluindo o sono REM e, como foi demonstrado em pássaros mandarins, padrões neurofisiológicos, que se pensava anteriormente que requeriam um neocórtex mamífero. Os pássaros pega-rabuda em particular demonstraram exibir semelhanças notáveis com os humanos, com grandes símios, com golfinhos e com elefantes em estudos de autorreconhecimento no espelho.
> - Em humanos, o efeito de certos alucinógenos parece estar associado a uma ruptura nos processos de *feedforward* e *feedback* corticais. Intervenções farmacológicas em animais não humanos com componentes que sabidamente afetam o comportamento consciente em humanos podem levar a perturbações semelhantes no comportamento de animais não humanos. Em humanos, há evidências para sugerir que a percepção está correlacionada com a atividade cortical, o que não exclui possíveis contribuições de processos subcorticais, como na percepção visual. Evidências de que as sensações emocionais de animais humanos e não humanos surgem a partir de redes cerebrais subcorticais homólogas fornecem provas convincentes para uma qualia afetiva primitiva evolutivamente compartilhada.
> -Nós declaramos o seguinte: "A ausência de um neocórtex não parece impedir que um organismo experimente estados afetivos. Evidências convergentes indicam que animais não humanos têm os substratos neuroanatômicos, neuroquímicos e neurofisiológicos de estados de consciência juntamente como a capacidade de exibir comportamentos intencionais. Consequentemente, o peso das evidências indica que os humanos não são os únicos a possuir os substratos neurológicos que geram a consciência. Animais não humanos, incluindo todos os mamíferos e as aves, e muitas outras criaturas, incluindo polvos, também possuem esses substratos neurológicos.

A referência a esse e outros dados sobre evidências de consciência e estados afetivos experimentados pelos animais, apontam para um discurso de defesa dos seus direitos ancorados em características compartilhadas com os humanos. O humano, como conceito, permanece no

lugar de referência e autoridade para designar a percepção do outro e sua inclusão na comunidade moral.

Se no plano do argumento racional-científico são os parâmetros humanos que contam no discurso de defesa dos direitos dos animais; há, por seu turno, um componente emocional essencial para o engajamento dos indivíduos em defesa dos não humanos. Parece ser a associação desses dois planos, o da razão e o da emoção, ou melhor, uma interdependência entre eles o que possibilita a defesa dos direitos dos animais. Pois, mesmo com todo o avanço do conhecimento científico no que se refere às capacidades e necessidades dos animais não humanos, e de todo o poder argumentativo dessas descobertas, há, por outro lado, desafios à manutenção de sua capacidade de convencimento e transformação diante de indícios da mesma natureza, ou seja, racionais-científicos, que põe em cheque a precisão dos seus argumentos.

Um desses desafios é chamado por Naconecy (2012) de "agência da predação", uma crítica ecológica que se constitui como contra-discurso no questionamento da filosofia subjacente aos direitos dos animais. Como exemplo, ele cita o problema: "Por que devemos salvar uma ovelha de afogamento, mas não devemos salvá-la de um lobo?", ou, "Por que devemos salvar um humano do ataque de um crocodilo e não devemos salvar um antílope?" e "se os ratos têm direitos, porque não salvá-los dos gatos?". Utilizando-se do argumento em prol da primazia da predação como elemento indispensável à manutenção do equilíbrio populacional das espécies, deixa-se de fora a predação humana, mesmo nos casos em que essa seja equiparável em termos da função de equilibrar um determinado ecossistema.

Para Naconecy (2012), outro desafio lançado em relação à filosofia dos direitos dos animais se refere à crítica do "ceticismo moral pragmático", que aponta para o excesso de indefinições normativas nos direitos dos animais, por exemplo, em relação ao uso de animais que estão nas camadas inferiores da escala zoológica, em relação aos quais se mantém um distanciamento ontológico ainda mais significativo. É o caso dos animais marinhos que representam 60% dos animais mortos por ano pela ação humana. O que corresponde a cerca de 3.000 animais mortos por segundo. Ou, ainda, animais como as abelhas que correspondem a 99% dos animais explorados pelos humanos. Ainda mais significativo quando se pensa nos 98% dos animais conhecidos na Terra que não são sencientes. E no nosso distanciamento em relação aos insetos de várias espécies que correspondem a 75% do total de animais. Para Naconecy, isso significa que não estamos preparados para aceitar os animais como iguais, como defende a filosofia dos direitos dos animais. Basta pensar em problemas rotineiros como o uso

de aviões que perturba e mata milhares de aves, ou a construção de estradas que traz graves prejuízos, desaloja e mata centenas ou milhares de animais; o processo de domesticação que pode ser considerado como forma de escravização, o direito a reprodução livre das espécies categoricamente desrespeitado, entre muitos outros exemplos. O que coloca o problema de operar o princípio da igualdade de direitos e de igual consideração dos interesses defendida pelos teóricos dos direitos dos animais e pelo conjunto de ações e discursos dos grupos ativistas diante da manutenção de desigualdades profundas e persistentes entre as espécies. Assim como nos lembra a frase registrada na parede da fazenda que foi palco da "Revolução dos Bichos" de Orwell (2000:135): "Todos os animais são iguais, mas alguns animais são mais iguais do que outros".

Naconecy também tece suas críticas à diferença que se traduz em desigualdade entre as espécies encontrada no "argumento dos casos marginais" usados por Regan e Singer. Para ele, a retórica dos casos marginais é uma fonte de produção de desigualdades no interior da espécie humana. Trata-se de equações que procuram contabilizar os custos-benefícios de uma determinada ação pela quantificação do sofrimento ou da satisfação. A intenção desse tipo de argumento seria desconstruir a linha divisória entre humanos e não humanos, ou seja, mostrar a inconsistência da prerrogativa humana do "valor moral". Contudo, ao basear seu cálculo e a equação em valores diferenciados relativos às qualidades cognitivas ou senscientes dos sujeitos envolvidos acaba por reiterar as desigualdades estabelecidas entre humanos adultos, saudáveis e produtivos em relação a crianças recém-nascidas, idosos ou pessoas com alguma deficiência mental. O recurso ao que se convencionou chamar de "casos não-paradigmáticos" ou "sujeitos não-paradigmáticos" (PLUHAR, 1995: 63) expõe situações em que a referência a qualidades como autonomia, autoconsciência, racionalidade são usadas para determinar o *status* moral de um humano. A ideia de provar a inconsistência da desigualdade em relação à consideração moral de humanos e não humanos é feita através da contestação da atribuição de estatuto moral a humanos não-paradigmáticos como é o caso dos bebês, indivíduos com graves deficiências mentais, pacientes em coma irreversível, ou atingidos pelo mal de Alzheimer. Busca-se com isso nivelar humanos e não humanos por partilharem da incapacidade de agir de forma autônoma e responsável. Sendo assim, para Regan:

> caso sejam atribuídos direitos morais a indivíduos humanos não-paradigmáticos, por conta do fato de que tais indivíduos, se não são agentes morais, são pacientes morais, isso significa que não há diferença entre agentes e pacientes, no que tange ao ponto: atribuição de direitos morais. Dado que alguns animais a despeito de não serem

> agentes morais são pacientes morais, uma vez que exibem capacidades cognitivas e afetivas semelhantes aos humanos não-paradigmáticos, e podem, por conseguinte, ser afetados pelas ações dos agentes morais, então a eles não se pode, por uma questão de coerência lógica e moral, deixar de atribuir direitos. (CARVALHO, 2007:62).

O ponto-chave que Regan procura defender com sua teoria do "valor inerente" daqueles que são classificados como "sujeitos-de-uma-vida", ou seja, sensíveis e conscientes de si mesmo, com percepção de passado e futuro, é o de que a esses, independentemente da espécie, devem ser atribuídos os direitos fundamentais. E esse princípio, apesar de estar baseado numa igual consideração de interesses, soluciona as situações de conflito tendo como base medidas especistas a respeito das implicações ou consequências das ações para diferentes qualidades de sujeitos. Ao abordar situações hipotéticas que demandariam o julgamento entre o valor da vida de humanos e animais não humanos, destaca-se uma perspectiva desigual quanto a esse julgamento. Como no exemplo clássico do "bote salva-vidas" narrado por Regan (1979), no qual o autor faz a seguinte reflexão: "há cinco sobreviventes, quatro humanos adultos e um cão, no bote salva-vidas. O bote comporta apenas quatro, logo, um deve ser retirado do bote ou todos afundarão. Qual deve ser retirado do bote?". Para o autor, apesar de todos possuírem o mesmo "valor inerente" e partilharem do mesmo direito de não maleficência, a resposta a este problema irá se basear no dano que a morte dos envolvidos representa em função das oportunidades de satisfação dos mesmos. Nesse caso, ele chega à conclusão que a morte de qualquer um dos quatro humanos seria um dano maior do que a morte do cão, tendo em vista às oportunidades de satisfação muito superiores dos humanos em relação aos animais. E ainda, que mesmo se o número de cães mortos fosse bem maior do que o de humanos salvos, ainda assim, o dano relativo à morte de humanos e cães não podem ser comparáveis, pois os vários danos aos cães não se somam (PAIXÃO, 2007). Regan afirma ainda que os humanos poderiam comer o cão no bote, sem que isto implique que as atuais práticas de alimentação a partir dos animais sejam aceitas pela visão dos direitos, dado à excepcionalidade da situação (REGAN, 1983: 352).

Singer (1994) chama atenção para o objetivo do "argumento dos casos marginais" que é o de afirmar que os animais devem ser tratados com mais consideração e não que os humanos não-paradigmáticos devam ser tratados como animais. Para ele, a igualdade em relação à consideração de interesses representa um fundamento mínimo ao qual podemos chegar para garantir um grau máximo de igualdade, inclusive, para humanos não-paradigmáticos:

> Há outra resposta possível à afirmação de que a autoconsciência, a autonomia, ou qualquer característica semelhante, podem servir para distinguir os seres humanos dos animais: lembremo-nos de que existem seres humanos com deficiências mentais que podemos considerar menos autoconscientes ou autônomos do que muitos animais. Se usarmos essas características para colocar um abismo entre os seres humanos e outros animais, estaremos colocando esses seres humanos menos capazes do outro lado do abismo; e, se o abismo for usado para marcar uma diferença de status moral, então esses seres humanos teriam o status moral de animais, e não de seres humanos. (SINGER, 1977: 85).

Embora o argumento dos casos marginais intencione levar à reflexão a respeito da incoerência de deixar de fora da comunidade moral animais não humanos e incluir humanos que estão fora dos critérios estabelecidos de relevância moral, a constituição desse argumento se mostra extremamente polêmica e problemática, na medida em que equaciona o valor da vida humana e não-humana a partir de critérios como consciência de si, capacidade de pensamento abstrato, de percepção e planejamento de ações através do tempo passado e futuro, etc., e reafirma a condição de "pessoa" para avaliação quanto ao valor da vida. Um valor medido pela quantidade total de sofrimento envolvido a partir de uma escala de interesses e qualidades constituída por parâmetros determinados para avaliar valores que estão além dos que se encaixam em suas escalas, reforçando e reproduzindo desigualdades interespecíficas e intraespecíficas.

De um lado, a possibilidade e quantidade de satisfação é medida partindo de uma consideração *a priori* sobre a superioridade do valor moral da vida humana; de outro, estabelece critérios que condicionam a satisfação a requisitos baseados em uma moral racionalista e utilitarista que exclui uma série de grupos humanos de acordo com graus de relevância moral numa ordenação pré-determinada e, absolutamente, não-consensual. Se os interesses são comparáveis, como no exemplo do bote salva-vidas, é o interesse humano que está prevalecendo na perspectiva desses autores, isso porque características específicas garantiriam um grau mais elevado de satisfação.

É nesse sentido que Paixão (2007) traz a discussão a respeito da crítica à arbitrariedade do conceito de espécie através de autores como Holsinger (1984), que procura expor a arbitrariedade da classificação das espécies, pois, segundo ele, mesmo sendo inequívoco que "existam entidades acima do nível do organismo individual... o que é "arbitrário" é o modo pelo qual nós decidimos aplicar nomes a essas entidades" (PAIXÃO, 2007:75). Daí decorre uma longa discussão a respeito da arbitrariedade dos conteúdos utilizados para determinar o enquadramento das espécies. No entanto, interessa-nos o fato de que independente dos critérios biológicos baseados na morfologia, genética e reprodução, tais conteúdos são posteriormente

moralizados, e que essa moralização de critérios biológicos está sujeita a reavaliações e críticas por parte do movimento de defesa dos direitos dos animais. Por exemplo, para refutar a ideia de que existe uma competição biológica entre as espécies que justificaria o direito dos seres humanos de competirem e explorarem outras espécies com vistas à preservação e proteção de sua própria, Paixão (2007) traz o argumento de Graft (1998), para quem a fragilidade desse recurso pode ser demonstrada através de três pontos:

> 1) O próprio conceito de espécie pode ser incoerente no contexto da moralidade. Se definirmos espécie tomando como base o genótipo não devemos nos surpreender que as diferenças entre chimpanzés e humanos se encontram basicamente no mesmo percentual que as diferenças entre humanos. E, mesmo assumindo o determinismo biológico, ainda restaria a dúvida colocada pelo autor: "Quais são os genes que conferem status moral?" ou ainda "...porque a ligação relevante se dá no nível de espécie e não nos genes, indivíduos, subespécies, ordem, filo ou reino?" (GRAFT, 1998: 198). Também, se levarmos em consideração o conceito de espécies que diz que dois animais pertencem à mesma espécie quando são capazes de acasalar e produzir prole viável, então veremos que existem exceções e, portanto, podemos questionar esse conceito.
>
> 2) pode-se demonstrar que o "que é necessário" para assegurar a sobrevivência de uma espécie é difícil de ser determinado e, na verdade, colocaria limites à própria exploração das outras espécies pelo homem.
>
> 3) pode-se demonstrar que as consequências dessa posição são inaceitáveis e absurdas. O entendimento de que nossa sobrevivência depende da sobrevivência da biosfera torna difícil, na prática, determinar quando um ato especista é realmente justificado. (GRAFT, 1998:198 *apud* PAIXÃO, 2007:76).

Segundo Singer, o argumento da competição também tem sido naturalizado na forma da chamada “Objeção Benjamin Franklin”, segundo o qual: “os animais se comem uns aos outros; por que, então, não deveríamos comê-los?” (SINGER, 1994:80). Singer (1994) chama atenção para o fato de que o reconhecimento de um comportamento que resulta de “leis naturais” não signifique que há uma adequação no campo dos valores, nem que este não possa ser aperfeiçoado. Nessa perspectiva, a “lei natural” que governa a relação entre as espécies tornaria as atividades humanas de exploração e morte dos animais apenas mais um elo inextricável da marcha competitiva pela sobrevivência. Paixão (2007:76) chama essa objeção de “falácia naturalística, que pretende passar “daquilo que é” para “aquilo que deve ser”, ou seja, confundo fatos e valores”. Usa como exemplo o estudo de Roger Johnson (1979), que procurou reconhecer a agressão entre humanos como um comportamento que se adaptou às necessidades de sobrevivência da espécie, e que apesar disso tais constatações científicas não devem ser utilizadas para a avaliação moral do comportamento, por exemplo, afirmando que

certos comportamentos não devam ser controlados ou prevenidos (JOHNSON, 1979:33 *apud* PAIXÃO, 2007:76).

Além disso, outro conjunto de argumentos ligados ao dilema entre a proteção por espécie ou por indivíduo emerge das discussões. Particularmente, quando se leva em conta a ideia de uma lei natural de "dependência entre os seres" que supera em significância a de "competição de todos contra todos" (PAIXÃO, 2007). Nesse sentido, a crítica ao especismo se posiciona em uma perspectiva de individualismo moral, como forma de evitar a confusão provocada por um julgamento baseado em qualidades generalizadas na categoria espécie. O tipo de generalização que opera a correspondência entre espécies e diferentes categorias morais, localizando, especialmente os seres humanos, em categoria moralmente superior a todas as demais, e produz diferentes modelos de tratamento. Paixão (2007:77) afirma que para um dos maiores críticos dessa perspectiva, James Rachels (1987): "essa moralidade baseia-se na pretensão de que há algo moralmente especial nos seres humanos, e, portanto, o fato de ser um humano, ao invés de ser um cão ou um boi, faz uma grande diferença em como ele deve ser tratado". A favor de sua crítica ao modelo de consideração baseado na espécie, Rachels (1987) utiliza a teoria de Darwin como principal fundamento para o reconhecimento de que a vida está interligada entre espécies. E que o fato das classificações e agrupamentos serem arbitrário coloca o indivíduo como protagonista da reflexão moral a respeito do valor de vida. Para ele:

> Para entender essa diferença torna-se necessário distinguir duas noções importantes: "estar vivo" e "ter uma vida" (Rachels, 1990: 199). A idéia de "estar vivo" é uma noção biológica, refere-se a um organismo que apresenta-se em funcionamente biológico, em oposição àquele que está morto, ou àquele que nunca teve a condição de possibilidade de estar vivo ou morto, como por exemplo uma pedra. A idéia de "ter uma vida" não é uma noção biológica e sim biográfica. Relaciona-se à história, a características, ações, interesses e relações. (RACHELS, 1990 : 199 *apud* PAIXÃO, 2007:78).

Nesse caso, a vida biológica teria um mero valor instrumental, por ser o suporte de uma vida biográfica. O fato é que essa divisão aciona outros mecanismos que dividem os seres e organizam o tratamento que lhe deve ser ofertado, não mais considerando a espécie como único critério definidor, mas o indivíduo em sua particularidade. Contudo, tal fórmula também afirma haver diferenças substanciais entre "estar vivo" e "ter uma vida". Nesse sentido, haveria diferentes formas de proteção destinadas a responder tanto a demandas que se relacionam a uma vida individualmente quanto às que se referem a "apelos ecológicos, que se relacionam a espécies e a populações inteiras" (MDGLEY, 1983:90 *apud* PAIXÃO, 2007:80). Para a determinação do tipo de abordagem que deve ser aplicada para justificar a proteção, como as

que dizem respeito “a unicidade e a irrepetibilidade da vida em questão” (GONZÁLEZ, 1996 *apud* PAIXÃO, 2007:80). E explica:

> Nesse caso, é preciso levar em conta que ‘todo ser humano é único e irrepetível, e realiza uma experiência de vida insubstituível" (González, 1996: 76). Segundo González (1996: 76), os animais têm algo de "repetibilidade" quanto "mais inferiores" são, de tal forma que quando desaparece um membro da espécie e, após, aparece outro membro, não se verifica uma perda irreparável. E, de acordo com essa visão, no caso dos animais inferiores é a espécie e não os indivíduos que merecem proteção primariamente. E, ainda valendo-se deste critério, pode-se dizer que a perda de uma única vida humana é um mal que unicamente pode comparar-se à extinção de uma espécie animal completa. (PAIXÃO, 2007:80).

Ao levar em conta a necessidade de uma abordagem sob o ponto de vista de um “individualismo moral” esses autores pretendem mitigar as falácias da consideração moral baseada unicamente na classificação por espécies. Nesse caso, “nosso tratamento para com os organismos deve ser sensível às suas similaridades e diferenças, e não à consideração sobre a que espécies o organismo pertence” (RACHELS, 1990: 195*apud* PAIXÃO, 2007:81). Por outro lado, isso não implica um apagamento das diferenças entre humanos e animais, tampouco das diferenças existentes no interior dessa categoria, pelo contrário, são as diferenças ainda mais importantes para estabelecer o *status* moral de cada organismo, tendo como critério orientador a classificação como ser biográfico ou “sujeito de sua vida”, dado a superioridade do dano causado a quem “tem uma vida” em relação àqueles que não a tem. Portanto, a complexidade de uma vida em termos biográficos a definiria, primordialmente, como merecedora de proteção. Dessa forma, Paixão (2007:82) afirma que:

> Considerando a escala filogenética e as investigações sobre a capacidade mental de certos animais, pode-se dizer que os mamíferos são seres biográficos, embora suas vidas, intelectualmente e emocionalmente, não sejam tão complexas quanto às dos seres humanos. (RACHELS, 1990: 208-209).

E, por outro lado:

> O individualismo moral requer que modifiquemos a visão kantiana de que toda vida humana tem "valor intrínseco" e vale mais do que qualquer vida de um ser não humano. É a partir do "individualismo moral" que Rachels (1990: 209) se coloca como um dos defensores do argumento dos casos marginais (PAIXÃO, 2007: 82)

O que autores como Rachels defendem é uma perspectiva que ultrapasse as classificações específicas, baseanda em um ponto de vista singularizante sobre o sujeito e sua biografia. Contudo, tal perspectiva acaba por determinar o valor da vida a partir de uma escala

também arbitrária que define o que é "ter uma vida" ou "estar vivo", atribuindo um peso moral a essa classificação.

5.9 Emoção e luta: a defesa dos direitos dos animais

A abordagem racionalista dos direitos dos animais tem sido concebida, muitas vezes, como única via de acesso a uma mudança paradigmática em relação à consideração moral dos animais. Uma noção que tem recebido críticas por parte de perspectivas como a de uma "ética feminista do cuidado", que considera abordagens como as de Regan e Singer limitadas quanto à participação necessária das experiências emocionais que integram o campo relacional de humanos e não humanos. As teorias dos direitos dos animais, representadas por nomes como os desses autores, têm procurado afastar o elemento emocional das suas discussões, considerando que essas experiências impedem a reflexão racional pura – tida como única medida eficiente para a constituição de uma verdadeira "Ética Animalista". É comum, em declarações oficiais dos grupos ativistas ou em comentários individuais, baseando-se fortemente na posição desses dois autores, a rejeição de sentimentos como "compaixão", "pena", ou qualquer tipo de apego emocional a um animal específico, espécie ou a toda categoria animal.

Para Naconecy (2012), esse é um paradoxo instituído pela ética animalista: ou seja, ao mesmo tempo em que lança sua crítica em direção à exploração animal como notoriamente um produto do cartesianismo; reedita esse paradigma em seu discurso ao negar o papel mobilizador das emoções e sua agência no campo da luta pelos direitos dos animais não humanos.

Apesar disso, tal conduta não pode ser generalizada, e na pesquisa de campo, por diversas vezes, emergiram práticas motivadas por uma carga emocional muito forte. Parece haver, por parte de alguns ativistas, um afastamento retórico no que se refere ao papel das emoções em sua conduta e princípios éticos, bem como em suas ações; mas, por outro lado, esse posicionamento retórico não corresponde à realidade vivida em suas práticas. Além disso, o próprio argumento-chave da senciência usado por Singer e tomado como razão principal para a defesa dos direitos dos animais em diversos grupos é incorporado em alguns discursos e ações a partir de uma perspectiva emocionalmente envolvida com os animais. Isso ocorre, por exemplo, no momento em que a senciência enquanto capacidade fisiológica de sentir dor, fome, sede, frio, se converte no discurso vegetariano/*vegan*, seja em filmes, relatos ou imagens em

sofrimento psíquico e em sentimentos normalmente atribuídos a seres humanos, como angustia, tristeza, medo, saudade, aflição, etc.



É, assim, o compartilhamento da dor o que torna possível um processo de identificação entre esferas ontológicas distintas. Processo que, por sua vez, aciona a equivalência moral entre humanos e animais.

Darwin, em seu livro *A Expressão dos sentimentos e das emoções em animais e seres humanos*, comparou a manifestação de sentimentos e emoções em diferentes espécies a partir da observação *in loco* de expressões corporais e faciais, numa tentativa de identificar vestígios de emoções e sentimentos similares. E chegou à conclusão:

> que os sentidos e intuições, as várias emoções e faculdades, tais como o amor, a memória, a atenção e a curiosidade, a imitação, a razão, etc., das quais o homem se envaidece, podem ser encontradas em grau incipiente, ou até mesmo às vezes em condições bem desenvolvidas nos animais inferiores. (SINGER, 1997).

De fato, relatos emocionados e emocionantes sobre animais em condições de sofrimento, seja no zoológico, animais de rua ou animais usados como transporte de carga, fizeram parte do cotidiano de pesquisa, seja na convivência presencial ou virtual com os membros dos grupos estudados. Assim como as histórias de resgates de animais e envolvimento de ativistas com animais em condições de sofrimento, que nos levam a pensar ou sentir que estamos diante de outro parâmetro ético. Não apenas de um alargamento do parâmetro utilizado majoritariamente, mas de um diferente, que, em alguns casos, funciona como um agente mobilizador para intervenção e mudança da realidade vivida por animais específicos. Situações que particularizam o engajamento do ativista, que normalmente luta de forma indiscriminada por todas as espécies, mas que em situações específicas, se vê envolvido na luta para salvar uma cadela de rua, por exemplo, ou um cavalo utilizado por carroceiros na região metropolitana.

Lembro de um relato específico que partiu de uma das pessoas entrevistadas na pesquisa sobre uma situação vivida quando passava de ônibus em uma avenida da cidade e viu um cavalo extremamente maltrado abandonado pelo carroceiro agonizando em plena rua. Sua atitude naquele momento foi a de descer do ônibus e passar horas tentando minimizar de diferentes formas o sofrimento do cavalo caído no asfalto, e, ao mesmo tempo, tentar mobilizar instituições e pessoas que pudessem tirá-lo daquela situação. O reconhecimento do valor individual da vida de um animal específico seria, seguindo uma posição racionalista, pouco eficiente para a transformação da condição de vida da espécie usada como força de tração, já que não atinge o objetivo maior de abolir tal uso.

Contudo, o engajamento ético-ideológico necessita, em relação a casos particulares, de um engajamento emocional para que ocorra a intervenção. E isso não parece ser problemático para os sujeitos no cotidiano de suas ações em defesa dos animais. Nem faz colidir em suas falas lados opostos e conflitantes na construção de uma ética animalista, pelo contrário, surgem como dimensões interdependentes e intrínsecas à sua conduta ética pessoal. Nesse caso, estamos diante de uma ética construída em torno de princípios racionais, cujo fundamento pode revelar-se dependente de uma base emocional, tornando as duas dimensões (razão e emoção) constituintes uma da outra. E se seguirmos a ideia de Maturana (1999) poderíamos afirmar que "a aceitação apriorística das premissas que constituem um domínio racional (ideológico) pertence ao domínio da emoção e não ao domínio da razão, mas nem sempre nos damos conta disto" (MATURANA, 1999:51).

A dicotomia razão e emoção é substituída, assim, por um entrelaçamento entre essas dimensões. Podemos usar neste ponto a distinção feita pelo autor entre divergências lógicas e divergências ideológicas para entender a constituição de uma ética que se opõe ao modelo aceito socialmente. Para o autor, a diferença está no fato de que, no primeiro caso, estamos diante de desacordos baseados na aplicação de coerências lógicas, que poderá ser dissolvido quando se esclarecem os termos que orientam as decisões ou afirmações, corrigindo-se os erros; no segundo caso, "o conflito se estabelece e é a vivência do desacordo como ameaça existencial que leva à explosão emocional" (BATTAGLIA, 2000). Isso porque os participantes no desacordo o experimentam como ameaças existenciais recíprocas. Para Maturana, "desacordos nas premissas fundamentais são situações que ameaçam a vida, já que um nega ao outro os fundamentos de seu pensar e a coerência racional de sua existência " (MATURANA, 1999:17).

Dessa forma, são divergências ancoradas em desacordos que decorrem de distintos domínios racionais (o especista e o antiespecista) e deflagram conflitos emocionais. Ocorre que, segundo Maturana, “as premissas fundamentais de qualquer sistema racional não são racionais; são verdades que aceitamos *a priori* porque nos agradam” (BATTAGLIA, 2000). Dessa forma, qualquer domínio lógico depende, em primeira instância, de um engajamento emocional para que seja acionado.

Não haveria sentido, então, opor razão e emoção, tampouco, excluir o elemento emocional da argumentação e da ação a favor de uma ética que defenda os animais, já que ética, como uma preocupação sobre as consequências de nossas ações para o outro, depende de uma aceitação prévia do outro e depende, para Maturana, de sentimentos como o amor. Definido por ele como sentimento que expressa a "aceitação do outro como legítimo outro na convivência". Nesse sentido, afirma que o fundamento da ética é emocional, e não racional.

> Em consequência, se trazemos à tona distintas realidades, ao operarmos através de distintos sistemas racionais, nem o que apontamos como razão, nem o que apontamos como real, através de um sistema de racionalidade, podem justificar nossos argumentos. A "razão" e o "real" são também argumentos que subsistem e se justificam mutuamente, em um determinado contexto de coerências operacionais que surge ao decidirmos aceitar determinadas premissas como princípios. E uma vez que a decisão por alguns princípios é sempre uma decisão *a priori*, este ato consiste em um ato de "vontade". É por isso que Maturana afirma que o fundamento da razão não se encontra nela mesma, mas sim na emoção. Ele afirma também que ainda que as emoções não determinem as coerências operacionais do domínio de racionalidade no qual nos encontramos, elas determinam o domínio de realidade no qual vivemos, e, portanto, determinam o domínio de racionalidade através do qual geramos nossos argumentos. (GRACIANO, 1997).

No contexto do movimento de defesa dos direitos dos animais, muitas vezes, as possibilidades de consideração moral parecem apoiar-se apenas em dois modelos opostos: na ética que é majoritariamente aceita em nossa cultura e sociedade – a ética especista, e naquela que o movimento defende e procura fundar – a ética não-especista, ou animalista. O debate travado entre as partes corresponde a uma tentativa de equacionar domínios de racionalidade distintos, e, por essa razão, implicados em forte carga emocional. Muitas vezes, o debate produz uma carga emocional forte, o que só ocorre em desacordos ideológicos, como aponta Maturana, isto porque a diferença, que orienta a discussão, “está nas premissas fundamentais que cada um tem” e que os define.

O apagamento relativo das emoções que parte do movimento procura realizar tem em vista a consideração da emoção como um elemento desorganizador e ameaçador, capaz de desmontar as bases argumentativas previstas e trazer à tona a imprevisibilidade. O que parece

ser o mesmo tipo de dificuldade, apontada por Maturana, em aceitar a emoção como fundamento da racionalidade, por essa, tradicionalmente, aparecer implicada “ao caos da desrazão, onde tudo é possível e válido” (GRACIANO, 1997). Nas palavras de Graciano (1997):

> Não obstante, para ele (Maturana), o caos surge apenas quando perdemos nossa referência emocional e não realizamos o que queremos e podemos realizar fluindo em nosso viver através de emoções contraditórias. Mais ainda, ele afirma que as emoções não constituem um limite da razão, mas são a sua condição de possibilidade, assim como a nossa corporalidade não nos limita, mas nos possibilita. Só podemos agir racionalmente quando assim nos dispomos a agir.

Seria, precisamente, a definição de emoções como “disposições corporais para um agir” que determinaria nossas escolhas cotidianas:

> ...o que distinguimos biologicamente ao distinguir distintas emoções são distintas dinâmicas corporais (incluindo o sistema nervoso) que especificam em cada instante as ações como tipos de conduta, medo, agressão, ternura, indiferença... que um animal pode realizar neste instante. Dito de outro modo, é a emoção (domínio de ação) a partir do qual se realiza ou se recebe um fazer, o que dá a esse fazer o seu caráter como uma ação (agressão, carícia, fuga) ou outra. Por isso nós dizemos: se queres conhecer a emoção observa a ação, e se queres conhecer a ação observa a emoçã.o (MATURANA *apud* GRACIANO, 1997).

Nesse sentido, determinadas emoções são disposições corporais para um agir determinado, e, portanto, as emoções corresponderiam a distintos domínios de ações possíveis. Em consequência disso, não haveria ação humana sem uma emoção que a fundamente enquanto tal e que a faça possível como ato (MATURANA, 1999). São disposições que tornam determinadas ações possíveis e outras não.

> Ou seja, ele está dizendo que quando as nossas emoções mudam, mudam as nossas ações, e vice-versa. E as emoções são precisamente isto, dinâmicas corporais que nos dispõem a agir de um modo e não de outro. Sendo assim, quando estamos nos movendo sob determinada emoção, aceitamos argumentos que não aceitaríamos em outras condições, aceitamos determinadas premissas que não aceitaríamos em outras condições; ou inversamente, já não aceitamos determinadas premissas que poderíamos voltar a aceitar sob novas disposições. Deste modo, ao determinar que premissas aceitamos como um princípio sobre o qual se apoiam nossos argumentos racionais, nossas emoções determinam qual o domínio de racionalidade através do qual construiremos nossos argumentos. (GRACIANO, 1997).

Sentimentos como compaixão, muitas vezes acionado no discurso em defesa dos animais, mas também temido e rechaçado por parte do movimento devido à conotação negativa que assume quando associada à “fraqueza” ou “pena”, podem ser (re)tomados a partir da noção de “um sentir profundamente”, que, por sua vez, depende de um processo anterior de

reconhecimento do outro. A própria paixão, reconhecida como elemento mobilizador, depende de um processo de identificação, "sentir a nossa dor ao pensar a dor dos animais" (PELIZZOLI, 2012), parece ser isso que define o movimento seguinte.

Como sugere Naconecy (2012), o compartilhamento de sentimentos morais torna mais fácil a concordância em relação a princípios morais. E aqui o papel da empatia é fundamental, sem ela não ocorreria o movimento seguinte - a ação em defesa dos animais. Um tipo de sentimento que não pode ser traduzido e nem é universal. Parte-se assim do princípio de que estamos falando de emoções socialmente construídas.

E da mesma forma que a indiferença moral em relação a determinados sujeitos, a empatia também é socialmente construída. Todavia, no caso em que os padrões eletivos são limitados (modelo especista) ela pode ser ampliada a partir de construções individuais tecidas no decorrer dos percursos de vida, das experiências e histórias dos sujeitos. A emoção prévia, contida nas histórias dos entrevistados que relatam, por exemplo, uma infância permeada pela sensibilidade para com animais abandonados que, em alguns casos, os levaram a oferecer alimento, abrigo e acolhida a esses animais ou histórias sobre a relação afetiva importante com um determinado animal na infância são associadas à narrativa sobre a história de conversão ao vegetarianismo/veganismo ou ao seu engajamento no ativismo em defesa dos animais. Nesse caso, a empatia seleciona o que/quem receberá a nossa atenção, constituindo-se em condição *sine qua non* para a identificação de quem será incluído no nosso guarda-chuva moral. Sendo, então, a emoção orientada por uma perspectiva moral o motor do ativismo.

Nesse ponto, voltamos a afirmar que é a emoção que põe em movimento contínuo e instável a trans-especiação, gerando acordos e contradições com relação ao sistema moral e simbólico vigente. O que permite, inclusive, o reconhecimento, ao menos parcial, das demandas dos grupos ativistas por parte da sociedade mais ampla.

Falamos em formações morais largamente orientadas por sentimentos morais, que, por sua vez, conduzem a ação. Grande parte das histórias de conversões ao vegetarianismo, por exemplo, são provenientes de experiências emocionais marcantes com animais específicos ou com imagens generificadas de animais em condições de abuso, mais do que norteadas por um tipo de convencimento baseado no discurso fundado na racionalidade. O que não significa que a escolha ou a ação não sejam racionalmente orientadas, mas que a racionalidade, como mostra Maturana, está fundada sobre bases emocionais, na experiência encarnada dos sujeitos que em algum momento se viram diante de um conflito entre seus interesses: gustativos, nutricionais,

culturais e o dos animais. O silêncio direcionado às emoções e ao corpo em seu papel de agente na constituição da racionalidade, também é o destino relegado aos animais associados a sua corporalidade (biologia) e desprovidos de razão. A crítica da teoria feminista dos direitos dos animais dirige-se ao discurso animalista, que ao purificar-se de toda carga emocional também opera silenciando os animais, e exercendo contra eles outro tipo de violência significativa. A alternativa discursiva proposta por essa abordagem é a de constituir sua percepção do animal como o "outro" concreto e particular (indivíduo real), que se opõe à percepção do animal como mero portador de interesses e direitos (NACONECY, 2012). Visto em sua individualidade, a partir de uma ética do cuidado, que, por sua vez, não deve ser resumida à ética da empatia e compaixão, mas a construções imaginativas sobre a vida do outro que deflagram um posicionamento em sua defesa. Uma vez que o agente vê a situação do animal como ele mesmo naquela situação, partilhando com ele o sentido da experiência. Nesse caso, simpatia e empatia atuam diretamente no desenvolvimento de uma noção de justiça que poderá incluir os animais não humanos, e a compaixão, é concebida como sentimento que desempenha papel fundamental na luta pelos direitos dos animais.

Por outro lado, a crítica racionalista dirigida aos sentimentos morais como fonte para a efetivação de direitos, os situa em uma zona problemática, já que as emoções são consideradas voláteis e a simpatia ou empatia sentimentos distribuídos aleatoriamente entre as pessoas, implicando em respostas emocionais diferentes e não permitindo a universalização que a instituição normativa exige. Ao que pode ser respondido, como expõe Naconecy, que a empatia não é desigualmente distribuída, pois é, de fato, uma simpatia por estranhos, permitindo que respostas morais possam ser universalizadas. Sendo a atenção moral, a inspiração necessária ao engajamento na luta em defesa dos animais e o compartilhamento de sentimentos morais elemento fundamental na promoção de um consenso em relação a princípios morais. A posição de parte dos defensores dos direitos dos animais, por outro lado, procura assegurar que o direito independe da empatia. Ou seja, distância ou proximidade afetiva não serveriam como parâmetro para a constituição de direitos.

Aqueles que defendem a inclusão da empatia e seu papel de destaque na consolidação de direitos, ou para o engajamento em defesa dos animais, consideram que essa se constitui em estratégia à formação de um cenário propício à argumentação em prol da constituição desses direitos. De forma semelhante, aqueles que consideram que as emoções podem comprometer a constituição normativa em favor dos animais, também utilizam de estratégia similar ao recorrer

ao vocabulário jurídico, especialmente, a noção de "direito", "um símbolo relevante e socialmente inteligível" (FELIPE, 2011) no intuito de produzir a plausibilidade da proposta de mudança no *status* moral e jurídico dos animais a partir de um contexto favorável. Principalmente, se levarmos em conta "o momento histórico marcado pela reivindicação da legitimidade dos direitos da mulher, da criança, do adolescente, do homossexual, do negro, à saúde e à qualidade de vida, etc." (FELIPE, 2011). Contexto que propicia um cenário profícuo às demandas em torno dos "direitos dos animais" e dos "direitos da natureza".

A crítica feminista aos teóricos dos direitos dos animais afirma que há por parte desse grupo uma reedição do cartesianismo ao enfatizar a racionalidade como único caminho para a constituição de uma ética animalista, atribuindo à razão, à mente, um *status* superior e elevado em relação à emoção, ao corpo. E, por conseguinte, localiza os animais não humanos, desprovidos da faculdade da razão, nas instâncias inferiores. A saída, então, apontada pela *Right and Feminist Theory* é, justamente, atribuir às emoções e ao corpo o papel de agente na transformação desejada em relação à localização paradigmática dos animais em termos ontológicos, morais, políticos e jurídicos.

Teresa de Lauretis (1987), pensando a condição das mulheres afirmou que "ninguém consegue realmente se ver como um objeto inerte ou um corpo cego", ao que completa Adams: "...ninguém consegue realmente se sentir como um pedaço de carne porque a carne é algo, por definição, violentamente privado de sentimento". Se a empatia é, de fato, a condição para a possibilidade de uma mudança paradigmática em relação aos animais, tornando-os dignos de consideração moral; do mesmo modo, a ocultação das suas qualidades, sua complexidade, tanto em termos coletivos (por espécie) ou individuais, coopera para uma insensibilização relativa ao seu destino quando transformado fisicamente e retoricamente em carne. Sendo o domínio da moralidade concebido como o comportamento que afeta os outros, para fazer parte desse ciclo moral, antes de tudo, é imprescindível ser considerado um "outro". Não é o caso dos alimentos forjados a partir dos animais - esses são de outra matéria, apenas carne.

A ética do cuidado proposta por teorias feministas como as de Carol Gilligam (1982) propõe, assim, um contraste com a chamada ética da justiça, acentuadamente masculina, e considerada incapaz de incluir dimensões importantes do cuidado e do sentido de responsabilidade pessoal que caracterizam a ética feminina. Isso porque, segundo afirma, a masculinidade se definiria através da separação, enquanto a feminilidade através do apego (LIMA, 2004). Para Gilligan, a diferença contida na voz das mulheres é a de uma moralidade

fundamentada no cuidado com o outro, a partir de uma sensibilidade para as necessidades desse e um senso de responsabilidade que conduz à inclusão de pontos de vistas alheios em seus julgamentos (LIMA, 2004). Ou seja, o desenvolvimento de uma moralidade que se baseia no contexto e no relacionamento para conciliar desejos e necessidades de todos os envolvidos, portanto, ancorada em uma perspectiva particularista. O oposto do que ocorre com uma ética preponderantemente masculina, cuja noção de justiça é baseada em regras abstratas e em uma perspectiva universalista. Trata-se, assim, de "uma ética em que as questões do contexto e circunstâncias particulares são encaradas como legitimamente envolvidas na formação de um juízo moral" (MAUTNER, 2010).

É nesse sentido, que, na defesa dos direitos dos animais, sentimentos como compaixão, como um "sentir profundamente", acionam discursos e práticas levando em consideração o respeito às necessidades e desejos desses seres, em circunstâncias que particularizam suas condições de vida, e não somente na abrangência de conceitos filosóficos e políticos.

5.10 O outro possível

Falamos de uma perspectiva do envolvimento em relação às práticas e discursos voltados para a defesa dos direitos dos animais. Um envolvimento que ocorre tanto adesão racional-ideológica a um conjunto de ideias e princípios morais transpostos aos animais não humanos, mas, sobretudo, falamos de um engajamento emocional/corporal que alicerça o posicionamento político e engendra as ações. Esse sentir, muitas vezes, inclui uma transposição retórica de características humanas aos animais, um processo de antropomorfização frequentemente utilizado no ativismo vegetariano/vegano no intuito de produzir uma identificação que leve ao engajamento tanto racional quanto emocional que, por sua vez, conduza a uma mudança de perspectiva.

No plano racional-científico, isso se realiza através do discurso comparativo entre humanos e não humanos, enfatizando características partilhadas entre as espécies. Ao mesmo tempo, imagens e narrativas difundidas pelo ativismo vegetariano/vegano procuram nos levar ao lugar do outro que sofre, que morre, que é objetificado, que é explorado, etc., procurando produzir um envolvimento emocional. No entanto, nos deparamos com os limites próprios ao distanciamento ontológico entre humanos e animais, e em relação às diferentes espécies de animais. De um lado, o uso de parâmetros humanos como medida para a concessão de direitos e respeito à vida; de outro, o problema da escala zoológica que situa algumas espécies de animais fora do eixo do engajamento emocional, fazendo persistir as desigualdades específicas.

Se a antropomorfização parece ainda situada em uma perspectiva antropocêntrica de aproximação/distanciamento com relação à humanidade, perspectivas transgressoras em projetos de animalização do humano através da literatura e da arte podem nos levar a novos desafios lógicos e emocionais. Como exemplo, podemos lembrar as narrativas perturbadoras, tanto quanto libertadoras, como as de Kafka sobre um rapaz que acorda besouro, sem maiores explicações sobre a origem ou desfecho do fenômeno. Além da perturbação provocada pela narrativa da metamorfose sem legenda explicativa, a trans-especiação possível na arte e na literatura, por vezes, apontam para uma perspectiva libertadora em relação às fronteiras entre as espécies.

A projeção do animal no humano na narrativa de Kafka não se dá pela exclusão deste. Tampouco a humanidade projetada nos animais no antropomorfismo, descrito em momento anterior, assenta sobre a exclusão da animalidade. Ambos os fenômenos podem se constituir apenas em expressão de uma possibilidade.

Uma possibilidade que desafia os fundamentos de uma ontologia que, tradicionalmente, opera por contrastes entre o humano e o animal. Formada de uma estrutura opositiva, que tem sustentado sua pureza essencial a partir de uma distância relativa aos animais. Não sem ambiguidades, encontradas tanto nos espaços subversivos, como a arte e a literatura, como nas diversas ocasiões cotidianas em que recorremos a "imagens" de animais para descrever características, comportamentos e emoções expressos por humanos: "leal como um cão", "esperto como uma raposa", "forte como um touro", são exemplos de projeções de traços animais em humanos – um processo de zoomorfização.

Como numa anedota contada por um palestrante que ao terminar sua exposição sobre os cetáceos foi acusado por alguém da plateia de ser antropomórfico por atribuir traços do temperamento humano aos golfinhos. Cuja resposta desconcertou a plateia ao questionar se não estariam os seres humanos sendo zoomórficos quando atribuem emoções animais a seres humanos. Dado que os animais existem há milhões de anos antes dos seres humanos e, como havia sido demonstrado desde Darwin, há entre esses seres uma grande extensão de emoções. Seria assim, uma perspectiva centrada no humano a única explicação para ver antropomorfismo na atribuição de emoções, como de qualquer outra qualidade que relacione a espécie humana a outras espécies.

Perspectivas como as de Roberto Marchesini (2002), a partir do conceito de "alteridade não-humana", enxerga na polaridade humano/animal uma fonte mútua de dependência e

criatividade. O próprio processo de domesticação, particularmente, de bois, cães e cavalos é, na perspectiva de autores como Tyler (2009), um encontro de mentes, possibilitada pelo antagonismo entre as partes. Esse autor compara a força criativa dos "encontros antagônicos" à própria formação desse campo de estudos em ascensão, formado por objetivos e preocupações diversas, e que utiliza ferramentas disciplinares e metodológicas diferentes. Uma diferença que se traduz na falta de consenso sobre a nomeação do campo, que ora é chamado de *Animal Studies* (SHAPIRO, 1993), *Human-Animal Studies* (SHAPIRO, 2008) e *Anthrozoology* (ROWAN, 1987). Nisso reside, para Tyler, a força desse campo e não sua fraqueza: a diversidade de abordagens, e mesmo o conflito entre elas, denotam um compromisso genuíno com a multidisciplinaridade. Define-se, de fato, como um campo aberto, sem cânone claro, como um ponto de encontro onde diferentes espécies de pesquisadores se reúnem (TYLER, 2009).

Embora, Tyler perceba na polarização uma força emancipadora, proporcionada pelo encontro entre espécies; é preciso entender os termos dessa polarização, já que, por si só, ela significa a generalização de um mundo de espécies reunidos na categoria "animal", subsumindo sua heterogeneidade e riqueza em favor do contraste com o único animal singularizado dessa categoria, o humano. Podemos dizer que, de saída, a constituição da alteridade sofre o viés da homogeneização de um dos lados envolvidos, o que compromete as condições do encontro. De um lado, o reducionismo da categoria "animal"; de outro, o excepcionalismo do humano.

A domesticação, pensada como a súmula desses encontros ao longo da história humana, pode servir de expressão máxima dos termos que regem esses encontros. Já que é, ao mesmo tempo, a face mais vantajosa aos seres humanos e, possivelmente, a mais nociva às demais espécies. Sociedades diversas usaram e usam, dependeram e dependem dos animais domesticados para sua sobrevivência e desenvolvimento. A partir desse processo (domesticação) os animais têm fornecido carne, leite, ovos, mel, seda, lã, couro, pelo, penas, matéria óssea, transporte, trabalho bruto, etc. Têm servido ainda como animais de estimação e companheiros, além de serem usados como objeto de experimentação científica (TYLER, 2009:8).

Na realidade, o ser humano sempre fez uso da "aliança cultural com o mundo animal" (MARCHESINI & ANDERSEN, 2001). Um "mundo" que serviu de inspiração e participou ativamente dos processos de conhecimento, corroborando com grande parte da produção cultural e material. O que proporcionou tanto interações benéficas, quanto consequências

nefastas para a diversidade de espécies alocadas na categoria homogênea "animal". Nos últimos anos, um tipo específico de encontro se tornou recorrente. Trata-se do encontro "mediado" através de veículos como a televisão, os filmes, jogos digitais e o entretenimento *online*, a arte, o design, a fotografia, o romance, jornais, revistas, etc., constituindo um arsenal de possibilidades de encontrar os animais por meio das (re)apresentações (TYLER, 2009). Mas que também pode significar a produção de um estranhamento que torna mais fácil a dominação e toda sorte de maus-tratos praticados contra os animais.

A distância física e simbólica estabelecida a partir de diferentes frentes: o confinamento dos animais em galpões inacessíveis e distantes dos centros populacionais; um projeto de urbanização e higienização que levou para longe os vestígios dos animais abatidos; as diversas elaborações filosóficas e científicas que ajudaram a fundamentar uma desqualificação ontológica do animal, considerado objeto: o animal doméstico concebida como propriedade de um sujeito de direito e o selvagem ficando sob a tutela do Estado; o arcabouço jurídico, que fundamentado nas premissas tratadas ao longo desse capítulo, regimentou as bases da consideração moral que lhes tem sido negada; ou como referido no trecho acima, a mediação exercida por meios de representação do animal, que lhes subtrai a possibilidade do encontro com o outro, no caso, o humano, com quem divide esse espaço entre outros aspectos tratados ao longo do trabalho que sustentam hábitos e fornecem o significados para a constituição de sua identidade, ainda que por contraste. Tudo isso vem se somando ao longo da história humana, marcadamente, sustentada pela exclusão ontológica do outro: o distinto racialmente, etnicamente ou por uma questão de gênero ou classe social.

A noção de distinção que tem sido a marca do que chamamos de pensamento moderno tem revelado sua insuficiência, o que tem exigido, tanto no nível teórico quanto no nível prático, um reposicionamento quanto a sua capacidade de sustentar a relação entre diferentes "mundos". As ciências, dentre elas a antropologia, se debruçam sobre novas possibilidades para uma abordagem da realidade, em todos os níveis, que ultrapasse as amarras das dicotomias clássicas. As etnografias dos povos ameríndios, tratadas em diferentes momentos nesse trabalho, revelam parte do repertório de realidades que fogem aos parâmetros de uma ciência moderna. Mesmo que jamais tenhamos sido completamente modernos, como afirmou Latour (2000), já que produzimos híbridos ao longo dessa história, mesmo sob o esforço de mantê-los distantes e neutralizados a partir de processos de purificação, como a própria dicotomia natureza-cultura. E, nesse sentido, a falada "crise" do pensamento moderno, de fato, apenas diz respeito à

incapacidade dessa classificação compreender a uma realidade, povoada de elementos heterogêneos, que fogem a sua definição – é um paradigma que não nos representa mais (LATOUR, 2000).

Diante de perspectivas cataclísmicas sobre as consequências de nossa relação com o "mundo natural", incluindo os animais, bem como sobre as relações entre os humanos, vive-se um momento, de acordo com Sibila (2009), "de ressaca de todos esses excessos e sabemos que alguma coisa não se passou muito bem. Talvez alguns tiros tenham saído pela culatra, e entre tanta desorientação, não conseguimos reencontrar o rumo".

Parece que o rumo fora encontrado e ele faz entrar em cena outras perspectivas que emergem, justamente, de contextos em que o paradigma moderno nunca foi adequado para pensar. Falo das populações indígenas, objeto de estudo privilegiado da antropologia. E de um olhar inspirado em clássicos da nossa disciplina, como Lévi-Strauss, e também na fenomenologia de Merleau-Ponty. Para quem "o homem e a sociedade passam a ser reconhecidos como não estando exatamente fora da natureza e do biológico" (VELHO, 2001:3).

> Tudo se passa como se o problema da insuficiência do dualismo natureza e cultura para pensar outros povos, entre eles os ameríndios, sinalizasse, também, a insuficiência de nossos modos de representação e, sobretudo, de nossos aparatos conceituais. Estes deveriam ser submetidos a uma espécie de "terapia", de modo a se libertarem de projeções usuais. (SZTUTMAN, 2008:4).

Não obstante, como tem apontado Ingold, a antropologia contemporânea tem se voltado ao questionamento das fronteiras entre o natural e o cultural, avançando no sentido da compreensão de nossa animalidade e humanidade pela via das diferenças gradativas, e não de uma distinção rígida e estanque. Em todo lugar fala-se em uma síntese entre domínios ora excludentes.

Do mesmo modo, os grupos que buscam contestar os padrões de classificação simbólica e as práticas de dominação com a natureza e com os animais, encontram seu rumo substituindo-os por uma concepção e um modelo de relacionamento com os animais e, claro, com a natureza, através da instituição de uma nova moralidade, dessa vez, extensiva aos não humanos.

Apesar da diversidade de argumentos e de "idiomas retóricos" (MAURER,1995), assim como, das divergências entre posicionamentos; as falas e as ações impetradas por parte dos vegetarianos e *vegans* que fizeram parte da pesquisa, partilham de um conceito de humanidade pela perspectiva da inclusão do elemento não humano no mesmo plano de consideração moral

e igualdade de direitos. E, acima de tudo, propõe uma relação de "parentesco" e até uma ontologia partilhada nas categorias "vida universal", "terráqueos", "irmãos", "animais".

> Esses animais são como nós, não apenas porque estejam no mundo e cientes do mundo; mais que isso, o que acontece a eles faz toda diferença na qualidade e duração de suas vidas, assim como é conosco. Nós e eles somos alguém e não alguma coisa. Nós e eles temos uma biografia, e não simplesmente uma biologia. O reconhecimento dos direitos dos animais é só uma extensão lógica dos direitos humanos. (REGAN, 2007).

Entre os povos ameríndios, a humanidade é uma questão de perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 1998, 2002; LIMA, 2002), podendo ser experienciada por diferentes espécies. Não se fala, nessas etnografias, em rupturas entre o humano e o não humano, mas de continuidade. Como entre os Achuar estudados por Descola (1996; 2005), há uma partilha da humanidade, vivida em tempos diferentes, sendo a "alma" (*wakan*) em comum o seu indício. E é esta faculdade que fornece a todos, indistintamente, o entendimento, a comunicação, a consciência, a intencionalidade, a agência.

No contexto da sociedade ocidental contemporânea, proliferam-se as tentativas de rompimento com a estrutura conceitual e prática que tem mantido separados os universos humano e animal. Em detrimento de uma quantidade e diversidade de espécies desalojadas do lugar de domínio e de direito implícitos à ideia de humanidade. Contudo, mesmo com todos os argumentos favoráveis à demonstração de qualidades morais aos animais, e de todas as evidências de consciência, comunicação, inteligência, senciência, etc., ainda lhe temos negado a agência. Essa continua sendo atribuída aos seus porta-vozes, os humanos: vegetarianos, *vegans*, ativistas pelos direitos dos animais. É deles a tarefa de buscar realizar os anseios de um mundo inaudível ao humano e incompreensível a uma perspectiva especista. Aos animais cabe esperar, como *pacientes*, a ação humana - única capaz de operar a transformação de objeto a sujeito. É sobre isso que se refere o trecho abaixo extraído de um texto publicado no Jornal Ganapati, um misto de texto bíblico com o lema do movimento pela anistia política de 1970.

> Eles aguardam ardetemente o dia da abolição dessa escravatura. Aguardam, com gemidos inesprimíveis, o dia de sua anistia ampla, geral e irrestrita. Com dores de parto, aguardam a sua libertação. (TEIXEIRA, 2011).

6 SOBRE VIDA E ALIMENTO

"O vegetarianismo é fronteira entre dois mundos: o das trevas da inclemência e o da luz da consciência" (Silvia Schmidt).

O que nos move neste capítulo são as configurações simbólicas atribuídas ao alimento para uma parcela da sociedade engajada em modelos alimentares "alternativos", que inclui adeptos da alimentação viva, do crudismo, que também são vegetarianos/veganos. As informações de cunho científico e a linguagem técnica serão tomadas como parte das constituições simbólicas contemporâneas relativas ao corpo e à comida, tanto quanto as afirmações, imagens e práticas abordadas pelos sujeitos durante a pesquisa e acessadas durante a experiência etnográfica, que incluiu a participação e engajamento em diferentes práticas, tais como: cursos, palestras, conversas e reuniões, piqueniques, confraternizações, vivências, retiros, etc., em que foi possível conhecer um conteúdo que corrobora com uma configuração simbólica específica da alimentação e que será tratado a seguir.

Vivemos a eclosão de movimentos diversos que buscam o contraste com o modelo sustentado pela modernidade ocidental, assentado em um projeto de instrumentalização e crescente controle da natureza. A ênfase na razão e na técnica para o exercício desse controle distanciou outros sentidos atribuídos à relação entre o humano e o mundo natural.

Montanari (2008) afirma que, quando olhamos para o passado a partir da civilização industrial e pós-industrial, reconhecemos as atividades agrícolas pela sua "naturalidade", "que consideramos 'tradicionais' em relação à nossa experiência e por isso somos levados a interpretar como 'originárias' e 'arcaicas'" (MONTANARI, 2008:22). Todavia, pondera o autor, "a invenção da agricultura foi percebida pelas culturas antigas... como o momento de ruptura e inovação, como salto decisivo que constrói o homem civil" (MONTANARI, 2008:22). Isso porque foi a domesticação de plantas e animais o fator principal de mudança na relação do homem com a natureza, a partir do momento em que esse adquiriu maior independência em relação aos recursos oferecidos pelo meio. A caça e a coleta, ou seja, a atividade extrativista, por mais que ocorresse a partir de processos de intervenção humana sobre a natureza, não permitia o domínio sobre os recursos, tampouco a consolidação de territórios ou sua expansão. Ao passo que a organização agrária possibilitou a fixação territorial, sua expansão e aumento populacional.

A Revolução Industrial, ocorrida entre os séculos XVIII e XIX, consolidou o projeto moderno, inaugurando um modelo de intervenção no mundo dominado pela ciência e a técnica.

Aliado a isso, o desenvolvimento do capitalismo, ou de uma economia de mercado, proporcionou as bases para solidificar uma relação de distanciamento e domínio do humano sobre a natureza. O cotidiano dos indivíduos foi profundamente afetado por tais mudanças. Impulsionados pelo desenvolvimento da indústria e do comércio, a população se tornou cada vez mais urbana, afastando-se do contato com a terra, com os animais, e, consequentemente, da produção dos alimentos que consome.

> Uma história do homem sobre a Terra é "a história de uma rotura progressiva entre homem e o entorno". Se a técnica permitiu à humanidade tomar a natureza artificial, esse processo correspondeu a vários períodos dos estágios de evolução humana, o que significa dizer, que mesmo as comunidades primitivas intervinham de alguma maneira sobre o meio e seus recursos com as técnicas que naquele momento lhes permitiam efetivar tal intervenção. Mas quando a ciência e a técnica se associaram, resultando em sucessivas descobertas tecnológicas e a economia se tornou mundializada, todas as sociedades adotaram um mesmo modelo que se sobrepõe aos múltiplos recursos naturais e humanos (CARRIL, 2010:7).

A formação de um estilo de vida, cujas atividades cotidianas, como transporte, comunicação, alimentação, etc., são cada vez mais dependentes da tecnologia e mais autônomas em relação aos limites impostos pela natureza, coopera para uma percepção da vida a partir do deslocamento para com a natureza.

A lógica de produção em larga escala da indústria e do agronegócio transformou significativamente o processo de produção dos alimentos. Produzidos em série e em grande quantidade, dependentes de insumos químicos e tecnológicos diversos e cada vez mais afastados de suas características consideradas originais ou naturais. Beardsworth & Keil (1997) consideram o que eles denominam de *moderno sistema alimentar*, caracterizado por cinco qualidades fundamentais que os diferenciam dos sistemas alimentares das sociedades tradicionais:

> Em primeiro lugar, há um sistema altamente especializado, industrializado de produção de alimentos. Esta é em grande escala, mas envolve um número relativamente pequeno da população ativa. De fato, pode-se argumentar que a maioria dos alimentos produzidos nas sociedades modernas continua praticamente escondida, não deliberadamente, a partir da massa de consumidores. Em segundo lugar, a distribuição é por meio do mercado comercial, qualquer que seja o nosso estado, enquanto nós temos o dinheiro, a comida é facilmente acessível. Em terceiro lugar, uma visita a qualquer supermercado demonstra as possibilidades de consumo e enfatiza a escolha e variedade, e isto é verdade em grande parte para os pequenos estabelecimentos de alimentos também. Em quarto lugar, uma vez que os mercados de compra e venda de alimentos são internacionais, mesmo globais, a escassez é rara. No entanto, isso não quer dizer que as faltas não ocorrem em lugares específicos para grupos específicos, só que estas surgem a partir de constrangimentos sociais e políticos ao invés de questões relacionadas à disponibilidade de alimentos. Este último ponto, com ligação com a característica final do alimento no moderno sistema

> alimentar: os debates constantes sobre a sustentabilidade do próprio sistema e das escolhas a serem feitas sobre o seu desenvolvimento futuro (BEARDSWORTH & KEIL, 1997:32).

As mudanças no mundo do trabalho e na organização familiar também ajudaram a fomentar um estilo de vida cada vez mais dependente da tecnologia e ritmado pela produção.

> No mundo moderno o tempo é uma função da inter-relação de um conjunto de atividades, entre elas: morar, vestir, fazer compras, trabalhar, passear etc. adaptar-se ou não a seu ritmo passa a ser uma questão fundamental. "Perder tempo" significa estar em descompasso com a ordem das coisas (Ortiz 1994:83 *apud* RIAL, 2007:9).

A entrada massiva das mulheres no mercado de trabalho e as longas jornadas a que todos estavam expostos na indústria e no comércio tornam a praticidade e a rapidez uma necessidade premente na alimentação cotidiana das famílias. Artigos como forno micro-ondas, alimentos congelados, pré-cozidos e enlatados passam a fazer parte do dia a dia das famílias, bem como o hábito de comer fora de casa. Os supermercados substituem a frequência às feiras livres e mercados de bairro, as redes de *fast-food* se proliferam e se tornam o símbolo de uma cultura alimentar do *snack* (RIAL, 1995). Artifícios diversos para realçar o sabor dos alimentos, garantir sua conservação e durabilidade, e um preparo rápido e prático conduzem a uma relação diferenciada com a comida e o comer que espelham o ritmo acelerado da vida nos centros urbanos. Os valores associados a esse estilo alimentar entram em consonância com as noções de progresso e modernidade, culturalmente dominantes e cada vez mais globais. A rede McDonald's se transforma no emblema desse processo, sua metáfora capital (RIAL, 1995:7). A "McDonaldização" do planeta, como denominado por Ritzer (RIAL, 1995:7), aponta para um processo de homogeneização cultural dos gostos e das práticas alimentares em termos globais.

> A homogeinização teria origem geográfica bem determinada: os Estados Unidos. No estrangeiro, mais ainda do que nos Estados Unidos, os *fast-foods* são seguidamente apontados como prova irrefutável da "americanização do mundo", da conquista da "cultura de massas", e, consequentemente, de uma "homogeinização planetária" (RIAL, 1995:7).

Sendo a exploração imagética, através de diferentes estratégias publicitárias, a principal causa do sucesso e alcance dessas cadeias de alimentos, para Rial, "o consumidor num *fast-food* come signos de um modo de vida – moderno, americano – mais do que alimentos" (RIAL, 1995b:92).

Na contramão desse processo e resistindo a ele emergem diferentes estilos de vida e tendências alimentares na esteira dos movimentos contraculturais dos anos 1960-1970 como reação ao paradigma moderno: capitalista, consumista, urbano-industrial, sintetizado no plano da alimentação pela industrialização dos alimentos e pelas redes de *fast-food*, que, por sua vez, associam-se a um projeto identitário, social, político e econômico específico.

Amparados por ideologias que se contrapõem a tal modelo político, social e econômico, como aquelas ligadas ao movimento ecológico, um tipo de mobilização de resistência passa a ser operado pelas escolhas de consumo de sujeitos engajados em estilos de vida que fogem ao padrão dominante: ideais de vida simples e comunitários, por exemplo. Um tipo de ação política é colocado em curso a partir da adoção desses estilos de vida que se opõem ao modelo hegemônico. É a chamada política em primeira pessoa que se tornou a marca dos movimentos contraculturais (CARVALHO, 2008).

São escolhas de consumo que expressam um engajamento político, considerado eficaz não apenas pelo impacto sobre as demandas de mercado, mas, principalmente, por se estabelecerem como ferramenta de constituição identitária, tanto no nível pessoal quanto no coletivo, proporcionando a organização de grupos e difundindo estilos de vida.

Apesar dos impactos de outras formas de consumo, como transporte, produtos eletroeletrônicos, produtos descartáveis, de derivados de petróleo, etc., e considerando o volume de consumo de alimentos, este consumo acaba por se estabelecer como uma das formas mais importantes de atingir os conceitos de sustentabilidade. Então, a comida que ingerimos passa a ser responsabilizada por boa parte dos danos causados à natureza – a chamada *pegada ecológica*.

Ao afastamento paulatino da sociedade em relação à natureza, diversas práticas têm sido acionadas por grupos ou tendências na tentativa de operar uma reconexão com o natural. A convergência entre elas repousa na percepção de integração entre a vida humana e a natureza, incluindo, os seres não humanos. Dessa forma, um estilo de vida ou a adesão a determinadas práticas que possam pôr em prática essa aproximação passam a ser cultivados por habitantes urbanos, principalmente, integrantes das camadas médias da população.

Essas práticas e esses estilos de vida estão fundamentados na ideia de uma interdependência entre o humano e a natureza, e também procuram associar noções de saúde e bem-estar físico e mental, ou seja, a dimensão corporal/biológica e a psíquica ao mundo circundante, ou seja, à natureza e a dimensão espiritual. Uma perspectiva holística que procura agregar diferentes aspectos da vida humana integrando-as com o mundo da natureza e com o

universo espiritual. Um processo denominado de “sacralização da natureza ou naturalização do sagrado” (CARVALHO & STEIN, 2008), que recorre a estoques culturais diversos, principalmente, as cosmologias orientais, mas também indígenas e africanas, equacionando-as entre si e incorporando outros elementos.

Por outro lado, contemporâneo a essa tendência, tem lugar a emergência do paradigma nutricional materialista-mecanicista, que decompõe o alimento em suas propriedades nutricionais, classificando-o de acordo com uma escala de riscos e benefícios à saúde e à imagem corporal que tem orientado as escolhas alimentares na contemporaneidade.

A redução da comida e da relação com o alimento às suas propriedades físico-químicas tem sido rechaçada por correntes baseadas em uma perspectiva holística, tanto quanto a alimentação desregrada e fundamentada apenas na dimensão do prazer. A coexistência desses modelos na sociedade ocidental é responsável pelo paradoxo alimentar contemporâneo: a um só tempo, temos um estímulo ao consumo excessivo, hipercalórico, de alimentos alterados, industrializados, e, em grande quantidade, tendo em vista o prazer gerado pelo seu consumo; ao passo que existe uma cobrança, cada vez mais generalizada, para atingir os parâmetros de saúde, longevidade, performance e estética corporal através de discursos normativos, seja da ciência, medicina ou publicidade. Dietas, atividades físicas diversas, cirurgias estéticas, etc., são algumas das práticas que visam restituir o corpo das qualidades perdidas graças a uma ingestão excessiva de alimentos que, de acordo com esses discursos, engordam, entopem as artérias do coração, elevam o colesterol, aumentam o risco de doenças como câncer e diabetes, e tantos outros efeitos.

Por outro lado, enfatiza-se cada vez mais os benefícios do consumo de determinados alimentos, inclusive, na prevenção e tratamento de doenças. A cura pela alimentação vem sendo preconizada tanto por pesquisas científicas quanto como conhecimento legitimado socialmente de *experts* em terapias holísticas. É sobre isso que trataremos neste capítulo, dentro da perspectiva lançada por seguidores de uma alimentação natural e viva.

Os dados apresentados e os temas tratados são fruto da incursão no campo de pesquisas, em diferentes momentos e a partir de lugares diferenciados, como as entrevistas individuais e conversas em grupo, as palestras dos grupos SVB–Recife sobre alimentação e saúde e congressos ou seminários sobre vegetarianismo/veganismo de outros grupos, cursos de alimentação viva, tanto o conteúdo prático, vivenciado nas aulas, quanto o material teórico contido em apostilas e/ou registrados nas aulas, bem como as perspectivas teóricas e técnicas sobre as quais se sustenta o movimento.

Em todas essas referências, o modelo alimentar hegemônico foi condenado por sua incapacidade de nutrir adequadamente o corpo, e, ainda, por impedir o bom funcionamento do organismo, acarretando uma série de problemas à saúde. O nível de comprometimento, na fala de alguns sujeitos, também atinge o pensamento e as emoções, e, para outros, atua também de forma negativa sobre suas conexões espirituais. Uma verdadeira disfunção da vida em um sentido integral aparece como resultado da ingestão de alimentos contaminantes, tóxicos, viciantes.

6.1 Risco e alimentação

No contexto do discurso científico tradicional, experimentamos uma tendência à quantificação do risco a partir de nossas escolhas cotidianas. Os preceitos científicos indicam que escolhas racionais são responsáveis por situações futuras. Esse princípio tem sido aplicado de forma eloquente em termos da nossa alimentação.

O próprio sentido moderno de risco, em sua acepção negativa de perigo, de ameaça à vida ou a um tipo de vida determinada, adquire maior relevância diante do grau de previsibilidade possível através das novas tecnologias. O emprego dessas tecnologias e do conhecimento científico na previsão de riscos à saúde garante às medidas prescritivas uma relevância exacerbada. E, nesse sentido, o risco passa a assumir uma conotação moral, levando em consideração a escolha entre um tipo de vida ou outro (CASTIEL, 2002). O poder passa a ser exercido pelas estatísticas, pelo cálculo de futuro que promovem diretrizes que condicionam as ações dos sujeitos e limitam a satisfação dos desejos. Um tipo de controle exercido pelo Estado, pela ciência e por agentes midiáticos. Beck (1992) alerta a respeito de uma poderosa indústria de determinação/avaliação de riscos com o uso de tecnologia sustentada pela produção contínua de pesquisas e conhecimento científico. Para ele, “um dos principais elementos que participam na construção do espírito do risco de nossas sociedades modernas pode ser localizado no terreno da abundante produção científica. O conceito de risco aparece de forma crescente e acentuada nas publicações de saúde”. Uma coalizão entre política e ciência atua no sentido de determinar e prescrever comportamentos em vista de seus supostos benefícios à saúde.

Se experimentamos um período em que predominava uma “cultura da segurança” fruto da confiança na ciência e no emprego da tecnologia como garantia de futuro, a segunda metade do século XX presenciou o início dos questionamentos sobre as possibilidades desse conhecimento e a segurança de seu uso indiscriminado. Autores como Beck (1992; 1998) e

Giddens (1998) utilizam o termo *sociedade de risco* para definir a centralidade que os riscos ambientais e tecnológicos assumiram na alta modernidade. Douglas e Wildavsky (1997) ponderam que, apesar dos inegáveis benefícios da tecnologia, por exemplo, em relação ao aumento da expectativa de vida e à diminuição das taxas de acidentes e da mortalidade infantil, os efeitos de seu uso e dependência estão entre os principais fatores que geram insegurança para a população. Contudo, o medo dos riscos aparece conjugado à confiança em seu enfrentamento, principalmente, através do conhecimento e da técnica.

As noções de risco adquirem características específicas de seu contexto histórico e social, sendo o caráter cultural da definição de risco, enfatizado por Mary Douglas e Aaron Wildavsky (1997), responsável por diluir, inclusive, as diferenças entre leigos e peritos, já que seu conteúdo expressa uma constituição cultural. Há, em todo caso, um repertório de riscos a serem considerados, e as escolhas a respeito dos que irão receber atenção e dos que serão relegados ou ignorados é culturalmente orientada; ao mesmo tempo, os autores também reforçam que há uma pluralidade de racionalidades acionadas pelos atores sociais para lidar com os riscos. Nesse sentido, afirmam:

> The perception of risk is a social process. All society depends on combinations of confidence and fear. Learning about fear ought to afford a backdoor route for understanding confidence (DOUGLAS &WILDAVSKY, 1997:60).

Os riscos específicos da sociedade contemporânea derivam, para Giddens (1998), do que ele denominou de *incerteza manufaturada*, uma referência às suas fontes e à sua abrangência, dado que tais incertezas são criadas pelo próprio desenvolvimento da ciência e da tecnologia. São efeitos colaterais do "progresso" que, no extremo, ameaçam a toda forma de vida no planeta. Sendo a consideração dos riscos, especialmente, os ambientais e tecnológicos uma chave "para entender as características, os limites e transformações do projeto histórico da modernidade" (GUIVANT, 2000:6).

A reflexividade que, para Giddens, caracteriza a atitude dos sujeitos na alta modernidade é acompanhada, por sua vez, de uma constante revisão do conhecimento apresentado pelos peritos, o que leva a um processo permanente de busca por informação, ajustes e mudanças no que se refere a concepções sobre uma dieta saudável. Como exemplifica Guivant (2000):

> Durante um período nos anos 80, o farelo de aveia era considerado como elemento fundamental para combater o colesterol. Pesquisas posteriores mostraram que sua contribuição tinha sido sobredimensionada. Ou temos o caso de pesquisas recentes que apontaram a margarina podendo provocar mais problemas cardiovasculares do

> que se esperava em relação à manteiga. Por outro lado, produtos que se consideravam potenciais causadores de câncer, como os adoçantes artificiais à base de ciclamato, hoje estima-se que não apresentam tais riscos à saúde. Outra categoria é a formada pelos produtos sobre os quais ainda há suspeitas de que provoquem câncer (por exemplo, microondas que escapariam dos fornos) e pelos produtos que possam fazer parte de seu tratamento. O consumidor deve navegar num mar de informações que surgem dos meios de comunicação, da ciência, do conhecimento local, da tradição, etc. E a partir disto, tomar decisões, algo inevitável, o que em última instância dá um caráter experimental à vida cotidiana (GUIVANT, 2000:11-12).

A reflexividade, de que trata Beck (1994), no que ele chama de segunda fase da sociedade de risco, tem como principal característica o fato de que a modernização e os perigos provocados pelos processos acionados por ela passam a ser o centro do debate político e social. São considerados como potencialmente fora de controle das instituições normativas, assim, é a própria sociedade industrial que se constitui em uma ameaça. Tanto na arena pública quanto na privada, a consideração dos riscos inerentes aos processos industriais a que são submetidos os alimentos na contemporaneidade passa a orientar a conduta de parte da população empenhada na evitação dos riscos, bem como a ação política de grupos de interesse, movimentos sociais e organizações preocupados com os efeitos da produção e consumo massivos desses alimentos.

> "Food chains connect practically everyone on earth to everyone else" (Beck, l992,36). A radioatividade, toxinas, poluentes do ar, da água, dos alimentos, com efeitos a curto e longo prazo nas pessoas, animais e plantas, passam a ser assuntos políticos, assumidos por diferentes setores sociais (GUIVANT, 2000:12).

A informação, que é o principal instrumento para a ação em uma sociedade de riscos, é, em si, problemática, já que a proliferação de diferentes, e, muitas vezes, divergentes discursos em meio à falta de consenso sobre os riscos, gera no público uma desconfiança relativa às estimativas científicas, bem como às regulamentações governamentais que devem proteger a saúde e o meio ambiente (DUNLAP & BEUS, 1992; BECK, 1992; BELASCO, 1993 *apud* GUIVANT, 2000). De acordo com esse autor:

> Todas as marchas e contramarchas da pesquisa científica sobre a relação entre alimentos e saúde acabam não só estimulando as incertezas entre o público consumidor como também provocando as dúvidas em relação à confiabilidade das próprias informações científicas e acirrando os conflitos entre o conhecimento leigo e o perito. Gera-se um estado de gastro-anomia, segundo o brilhante conceito de Fishler, isto é, uma condição de ansiedade e senso de insegurança sobre os alimentos. A mesma ideia que Giddens extrapola para a reflexividade na alta modernidade é desenvolvida por Fishler particularmente em relação as decisões que devemos tomar, numa espécie de vacuum cultural, sobre o que comer, uma vez que as escolhas não estão mais integradas em redes de apoio familiar e comunitário e faltam normas e regras para nos orientarmos (GUIVANT, 2000:13).

A respeito desse conflito entre leigos e peritos sobre a consideração dos riscos de determinados alimentos, Beardsworth e Keil (1997: 162) citam uma pesquisa na Suécia e nos Estados Unidos que aponta para as diferenças de opinião em relação a substâncias, como gorduras, açúcar e sal, consideradas pelos peritos como os principais fatores de riscos alimentares, enquanto, para os consumidores, substâncias como mercúrio e metais pesados, pesticidas e bactérias estavam no topo de suas preocupações, já a gordura, açúcar e sal não tinham tanta relevância.

Cotidianamente, vemos publicações tanto leigas quanto científicas que ressaltam o perigo da gordura trans, ou do açúcar, condenam o alimento refinado, a carne, etc., bem como elevam alimentos como linhaça, frutas vermelhas, ou substâncias como o ômega 3 à categoria de alimentos que evitam os riscos e previnem doenças. Outras, como o café, o tomate, o vinho, são, seguidamente, condenadas e redimidas por novas fontes de pesquisas que surgem a cada instante. As ansiedades e medos alimentares crescem respaldados em informações voláteis, sensacionalistas e, por vezes, contraditórias.

6.1.1 Alimentos de risco

O livro *Suggar blues*: *o gosto amargo do açúcar*, escrito por Willian Dufty em 1975, é uma das publicações icônicas que traz informações alarmantes sobre os riscos do consumo generalizado de açúcar no Ocidente. O autor afirma que o livro trata das "Múltiplas penúrias físicas e mentais causadas pelo consumo de sacarose refinada — comumente chamada açúcar". E traz informações impactantes a respeitos dos efeitos, no organismo humano, do consumo desse produto, considerado viciante, tal como drogas ilícitas, como morfina, heroína e ópio, com a diferença de ser um "vício institucionalizado". O processo de refinamento, até a metade do século XX, era considerado um depurador de sujeiras e contaminações diversas, sendo a cor branca e a fina granulação os sinais da pureza do alimento refinado pela indústria; mas denunciado no livro de Dufty por retirar da planta, seja a cana-de-açúcar ou a beterraba, toda a fibra e proteína naturais, tornando-o um alimento não apenas destituído de nutrientes, mas antinutricional. Isso porque, segundo afirma, para metabolizar no organismo, precisa desses nutrientes originais, então, literalmente, os rouba do nosso corpo, retira o cálcio e o ferro de nossos dentes e ossos, além de outras vitaminas que retira de nossas reservas orgânicas, causando, entre outros males, doenças como osteoporose, diabetes e cárie dentária.

O autor aponta, ao longo do livro, que virou *best-seller* no final da década de 1970, pesquisas de grandes centros científicos que mostram os vínculos entre "o consumo do açúcar

refinado e as mais alarmantes doenças modernas, da depressão ao derrame cerebral" (APPLETON & JACOBS, 2009: s/n). Além de percorrer a história de 500 anos de cultivo, produção, distribuição e consumo desse alimento, traça as relações de poder, dominação e destruição de povos e culturas tradicionais, além da exploração de mão de obra e trabalho escravo que a envolve. Apresenta, de fato, um alimento, corrompido e que corrompe a saúde e a integridade física, emocional e moral dos seus consumidores e da sociedade. Um verdadeiro símbolo dos males da civilização moderna, presente "do pão ao cigarro" e propagado pela cultura norte-americana, principalmente, pelo cinema e pela publicidade. Para ele, o consumo desse alimento representa a:

> polaridade antagônica, na experiência humana, com a doce e perigosa substância branca: sentimentos de atração, repulsão, me-dá-tira-de-perto, leva-daqui-para-mais-perto etc. estão na raiz dos blues. A sabedoria natural do corpo nos diz que ele não é bom e, ainda assim, a gente o quer muitíssimo (DUFTY, 1975:26).

Além disso, dentro da perspectiva da alimentação viva, o açúcar contribuiria para um desequilíbrio no pH do sangue, uma acidez excessiva que atua como fator degenerante do organismo, contribuindo para um envelhecimento precoce, e também para a proliferação de fungos no corpo, já que seria o principal alimento desses microrganismos, e para problemas relacionados ao aparelho digestivos e urinário, problemas renais, estomacais e intestinais diversos associados ao seu consumo. Há duas décadas, Nancy Appleton lançou *Lick the sugar habits*, no qual alertava para os riscos à saúde a que estavam expostos os americanos com o alto consumo de açúcar. Mais tarde, em *Suicide by sugar* (APPLETON & JACOBS, 2009), traz uma lista de 141 razões pelas quais mostra que o açúcar é ruim para a nossa saúde. Os motivos são os mais diversos, da depressão do sistema imunológico à delinquência juvenil, perda de memória, vários tipos de câncer e outras doenças degenerativas, um tipo de dependência física tal como o alcoolismo, entre dezenas de outros efeitos. Para isso, os autores trazem uma longa lista de referências bibliográficas de artigos científicos produzidos nas últimas décadas. A conclusão do livro, como mostra o título, é a de que estamos lentamente cometendo suicídio ao ingerir essa substância em nosso cotidiano: "um perigoso pó branco encontrado em abundância... encontrado praticamente em quase tudo que há para beber e comer... e que uma vez ligados a ele, os desejos podem ser esmagadores. Uma substância branca de abuso chamada açúcar" (APPLETON & JACOBS, 2009: s/n). Define em seu prefácio. Ao se referirem especificamente ao caso dos Estados Unidos, concluem que se trata de uma nação dependente

em termos fisiológicos, sociais e emocionais do açúcar. Tal como a proteína animal, quando aquecido, o açúcar se torna um fator tóxico de altíssimo risco, segundo doutora Appleton.

Mintz (1990;1996), em seus estudos sobre a história do açúcar no Ocidente, a partir das relações de poder que atravessam sua produção, distribuição e consumo, mostra como o consumo da sacarose *per capita* teve um aumento extraordinário entre os séculos XIX e XX na Europa e na América do Norte, paralelamente, ao crescimento industrial. Passou a ser um produto indispensável à mesa dos trabalhadores, "pois fornecia uma efêmera sensação de saciedade e boa disposição física e psicológica". E continua:

> Num contexto de um doloroso processo acelerado de industrialização e urbanização, submetidos a condições de vida e trabalho desumanas, concentrados em grandes unidades fabris, reduzidos a meros acessórios das máquinas, sujeitos a seus ritmos danosos desde a mais tenra idade, os operários de ambos os sexos encontravam no melaço um meio prazeroso e rápido de repor suas energias exploradas sem mercê pelo capital industrial. Ademais, Mintz enfatiza que a presença compensadora da substância nova na mesa dos trabalhadores pobres europeus era dotada, além das calorias, de uma forte carga simbólica, pois seu consumo era revestido de prestígio: embora pobres, eles comiam açúcar "como um rei" (DABAT, 2000:16).

De todos os lados, Mintz mostra como o desenvolvimento dessa indústria estava ligado à exploração da mão de obra, submetendo trabalhadores de diferentes regiões a estatutos jurídicos diferenciados, mas uniformizados pela condição abusiva: tanto nas regiões produtoras de açúcar na América quanto nas indústrias europeias e asiáticas. Situações em que:

> ameríndios e africanos eram escravizados, europeus "engagés", asiáticos sob contrato, e ex-escravos sujeitos a medidas restritivas, formas diferentes de coação que, num clima social dominado pela violência patronal e estatal, presidiam a produção de um bem cada vez mais necessário às sociedades industriais européias (DABAT, 2000:16).

O açúcar faz parte de uma lista de produtos considerados altamente prejudiciais à saúde e está entre os mais perigosos, justamente, pelo seu poder de sedução e vício. Além dos prejuízos à saúde, a essa substância é atribuída a capacidade de provocar emoções e sensações de alegria, euforia, tal como substâncias presentes no corpo humano como a endorfina. Mas isso não tem sido visto de forma positiva no contexto de pesquisa; pelo contrário, a artificialidade de tal estado emocional serviria à ocultação de sentimentos e emoções genuínos e levaria os sujeitos a um estado letárgico e apático em relação ao outro, ao mundo e a si mesmo. Tal como os alimentos ricos em gordura saturada, como os lanches de *fast food*, o excesso de açúcar estaria contribuindo para uma sociedade caracterizada pela incapacidade de percepção crítica e de engajamento ético no mundo. Além disso, essas publicações afirmam que o processo de refinamento do produto serve a sua maior deterioração: se o açúcar mascavo conserva ainda

os minerais e vitaminas, o açúcar refinado é um produto corrompido, deteriorado, desprovido de qualquer nutriente, sendo rico apenas em glicose.

O livro de Dufty também alerta para o poder manipulador dessa indústria e como ela está infiltrada nas mais altas instâncias governamentais. Além disso, atenta para como cientistas e organizações de pesquisas servem aos seus interesses, divulgando supostos benefícios do seu consumo, por exemplo, associando o açúcar à energia, e, ao mesmo tempo, agem inibindo a divulgação de dados que comprovam seus malefícios. Isso tudo, segundo o autor, orquestrado a partir de grandes somas de dinheiro investidas na manutenção de um mercado tão lucrativo quanto criminoso. O que colabora com a afirmação de Douglas & Wildavsky (1997:10) a respeito desse modelo interpretativo da realidade:

> the sectarian outlook has three positive commitments: the human goodness, to equality, to purity of heart and mind. The dangers to the sectarian ideal are worldliness and conspiracy. Put into secular terms, worldliness appears in big organization, big money, and market values - all deny equality and attack goodness and purity; conspiracy includes factions plotting secret attack, transporting evil into an essentially good world.

Uma crítica anti-industrial (DOUGLAS, & WILDAVSKY, 1997) ganha força na segunda metade do século XX, uma preocupação crescente com o tipo de interação entre natureza e tecnologia. Segundo Douglas & Wildavsky (1997:10), “Once the source of safety, Science and technology have become the source of risk”. E, por outro lado, “nature in the wild, uncorrupted by social artifice, equivalent to a society without social distinction, is their preferred emblem of godliness and symbol of unworldliness” (DOUGLAS, & WILDAVSKY, 1997:11).

Os grupos estudados partem da compreensão de que existem organizações e empresas, com conivência de ou orquestrados por agentes governamentais, que influenciam na formação dos gostos e nas escolhas alimentares dos cidadãos, através de um intricado jogo de oferta, estímulo e sedução, no sentido do consumo de produtos que respondem aos seus interesses de mercado e que deixam de beneficiar ou mesmo prejudicam os consumidores, seja por não satisfazer as necessidades nutricionais desses indivíduos, por causar algum mal a sua saúde, imagem ou performance corporal, e por comprometê-los psicologicamente e espiritualmente através de uma alimentação inadequada. A fala de uma entrevistada vegana e adepta da alimentação viva do SVB Recife ilustra essa ideia:

> Dentro da indústria mesmo eu já procuro ver, porque a gente já tem o conhecimento, então, procuro não comprar nada da Nestlé, porque ela tem, assim, logo a marca dela

> é um ninho, porque a mãe não amamenta, ela vai buscar o alimento fora, daí já começa a influência dela, pra a mãe buscar o alimento fora, desde o curso de Medicina que essas informações me deixaram com o pé atrás. E outras informações que chegam sobre o que as indústrias fazem por aí, até mesmo da forma como trata os empregados, de tudo.
> A mãe na gravidez já se entope de produtos industrializados, de produtos Nestlé, e o gostinho passa pelo cordão umbilical, aí quer que o menino quando crescer já diga "quero brócolis". (R., 32 anos, SVB-Recife e adepta da alimentação viva).

Mintz pretende em sua narrativa historiográfica justamente revelar as relações de poder que sustentam as escolhas alimentares:

> O que determina a escolha de comidas, particularmente quando essas escolhas mudam, como a sociedade ela mesma muda rapidamente? Acho que decisões como essas, por mais triviais e prosaicas que possam parecer, não são tomadas livremente porque o elenco de possibilidades disponíveis é limitado. Nessas circunstâncias, o que é escolhido é influenciado até certo ponto por aqueles que tornam disponíveis o elenco de alimentos possíveis. Esses determinadores do elenco de alimentos disponíveis exercem algum tipo de poder. O lugar de poder que afeta o comportamento social, inclusive o comportamento alimentar, é o que me interessa aqui (MINTZ *apud* DABAT, 2000:25).

Durante a pesquisa de campo, tive acesso a um conjunto de informações provenientes de fontes diversas, que, além de difundidas através de sites, vídeos e documentários disponíveis na Internet, livros, apostilas, eram, principalmente, informações difundidas por pessoas engajadas em denunciar o atual modelo alimentar baseado em alimentos industrializados, na alimentação rápida e com ingestão de carnes e derivados de animais como a principal causa de diferentes males contemporâneos, individuais e coletivos, relativos à saúde, às condições ambientais ou à exploração de mão de obra, entre outros.

Essas narrativas procuram revelar os males ocultos do nosso sistema alimentar, caracterizando-o como altamente tóxico, que sintetizam a toxicidade de nossa sociedade. Os males da civilização são assim transferidos para nós através da alimentação. Na fala de uma das representantes dessa interpretação, Charlotte Gerson, fundadora do Gerson Institute e filha do doutor Max Gerson, criador da Terapia Gerson, que se baseia na cura de diversas doenças através da alimentação natural, o comprometimento que nos atinge inicia no comprometimento do solo e do que estamos fazendo com a água, o ar e tudo o que levamos em nossa comida. A agricultura intensiva esgota os nutrientes do solo, que se tornam verdadeiros desertos, o que incentiva o uso de "fertilizantes", e são insuficientes na tarefa de oferecer nutrientes aos alimentos cultivados.

Por causa dessa deficiência, que enfraquece as plantas, elas se tornam vulneráveis a ataques de insetos, pragas e doenças, justifica-se o uso de pesticidas, herbicidas, inseticida,

fungicida, além de mudanças genéticas para torná-las resistentes a esses males que afetam a produção. Portanto, afirma Charlotte, no documentário: “Nós comemos comida deficiente e tóxica. Então, não podemos ser mais do que deficientes e tóxicos”.

Esse nível de toxicidade que compromete a saúde, a qualidade e a longevidade é possível graças à conjunção de dois fatores: a desinformação, engano e letargia dos consumidores e a manipulação da indústria com a conivência dos órgãos de controle governamentais. Dentro dessa perspectiva, a responsabilidade individual com relação ao estado de saúde torna o consumidor cúmplice de uma conspiração orquestrada em benefício do capital e em seu prejuízo próprio. Como afirmado em outro momento do documentário citado: “Você não pode se descuidar sem pagar por isso mais cedo ou mais tarde”. Como característica da reflexividade em uma sociedade de riscos, a responsabilidade outorgada ao indivíduo sobre o seu corpo se mostra paradoxal, já que:

> A relação entre a administração do risco e o controle corporal nos leva ao paradoxo trazido pelo nosso atual exercício de reflexividade, que é apontado por Negrin (2002): se agora temos meios para exercer um controle sobre nossos corpos num grau sem precedentes, também estamos vivendo uma época em que se tem colocado em dúvida a nossa certeza acerca do que nosso corpo é e como devemos controlá-lo. Orientados pela tecnociência e suas definições sobre as questões do corpo (as quais devemos absorver, gerenciar e aplicar em nossas práticas), buscamos, em nós mesmos, ameaças que percebemos a partir das descobertas que fazemos acerca do próprio corpo. Podemos dizer, então, que o risco é hoje um importante gestor de corpos (Guzzo, 2005: 146). (MÉLO, 2012: 104).

O controle exercido sobre os corpos através do cálculo e administração dos riscos exige dos sujeitos uma atenção e avaliação das informações transmitidas pela ciência e pelos meios de comunicação. Em meio a um emaranhado de informações, que, por vezes, se contradizem, os consumidores precisam realizar escolhas conscientes em seus cotidianos sob pena de comprometerem seu estado de saúde atual e futuro. Essa responsabilidade é acrescida de um peso moral que equaciona as escolhas cotidianas e a determinação de nossa própria qualidade de vida.

Outro alimento que carrega a marca de fruto de um conjunto de informações enganosas é o leite, sobre seu consumo pesa a acusação de corresponder apenas aos interesses da indústria alimentícia em detrimento da saúde humana, bem como dos interesses dos animais e do meio ambiente.

Tradicionalmente, o leite tem sido considerado parte importante da dieta nos países ocidentais. O alimento, cuja fonte provém das glândulas mamárias de vacas e cabras, principalmente, e que seria destinado a alimentação de seus próprios filhotes, tem sido

ordenhado para uso humano há 11.000 anos a partir da domesticação do gado na região do oriente médio e desde 6000 a.C. na Europa Ocidental (BEJA-PEREIRA & BERTORELLE, 2006).

Os Estados Unidos são considerados o país que mais consome leite e derivados no mundo na atualidade, junto com Suíça, França e Dinamarca. O consumo nesse país, notoriamente, exerce influência em outras regiões do globo, dada a capacidade norte-americana de exportar e globalizar seus hábitos de consumo, principalmente, através do cinema e dos demais meios de comunicação.

No tocante ao Brasil, o produto teve seu consumo restrito a crianças pequenas e idosos até o final do século XIX, o que parece estar relacionado à pouca disponibilidade do produto naquele período.

> A origem do leite de consumo no Brasil está intimamente ligada à exploração do gado trazido durante o período de colonização. O gado foi utilizado primeiramente como força de trabalho nos engenhos de cana de açúcar e posteriormente a pecuária de corte se desenvolve em regiões como Goiás e o Sul do país. Até meados do Séc. XIX, o consumo de leite teve caráter secundário, com poucas vacas sendo mantidas para essa atividade. A pequena disponibilidade do produto impediu que o consumo de leite se tornasse um hábito naquela época (MEIRELES, 1986:13).

É no período de certa crise no setor cafeeiro na região do Vale do Paraíba, no final do século XIX, que a produção de leite se torna uma alternativa viável e seu consumo mais acessível. Desde então, a partir de técnicas de conservação e transporte avançadas, o consumo desse produto passou a fazer parte do cotidiano da população brasileira, assim como em outros países do eixo ocidental. Além disso, a indústria criou formas de aproveitamento do leite enquanto matéria-prima na produção de derivados. Manteiga, queijo e iogurte sendo os mais populares.

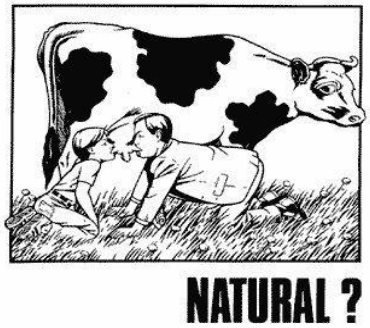
O método de pasteurização foi um dos saltos tecnológicos importantes, ainda no final do século XIX, para a produção e consumo em massa do leite. O método inventado por Pasteur, baseado na exposição do produto a altas temperaturas e resfriamento simultâneos, promoveu a noção de purificação do leite, junto a outras medidas que visavam à diminuição da contaminação do produto, como a refrigeração, as embalagens, a produção na forma de pó, além dos aditivos e conservantes diversos introduzidos na produção, e também o método de esterilização conhecido como UHT. Todos esses métodos procuram higienizar o leite e prolongar seu tempo de uso, assim como com o avanço dos meios de transporte permitiu levar

o produto em curto espaço de tempo do local de produção, no campo, para o de consumo, na cidade.

A ordenha manual foi substituída na indústria pela ordenha mecânica e a inseminação artificial, que garante as gestações simultâneas das vacas; e, em alguns casos, a administração de injeções de hormônio, que aumentam a produção de leite de 10 a 40%.

O leite tem sido associado, no Ocidente, à nutrição, fonte de nutrientes, tais como a proteína e o cálcio, e indicado, principalmente, para crianças e adolescentes, mas também indicado na vida adulta. Sua cor branca vem sendo associada simbolicamente à leveza, pureza e saúde: um conteúdo bem explorado pelo mercado através da publicidade. Contudo, esse produto alimentício tem sido alvo de controvérsias ligadas a dois tipos de argumentos: um ético, ligado ao sofrimento dos animais confinados e usados na obtenção do produto, e outro relacionado à inadequação de consumo por humanos, além dos riscos e prejuízos a saúde desses.

As acusações dos ativistas vegetarianos/veganos em relação ao consumo desse produto se referem à inadequação da ingestão do leite de uma espécie por outra, já que a espécie humana seria a única que se alimenta do leite de outro animal, além de ser a única que continua a consumir o produto na vida adulta. Toda essa excepcionalidade aponta, segundo essas interpretações, para a inadequação do consumo de leite bovino por seres humanos, que teriam sua saúde sumariamente deteriorada pelo consumo cotidiano do alimento. O Grupo SVB-Recife também tem realizado uma série de atividades com a finalidade de "conscientizar" as pessoas a respeito da inadequação do consumo de leite e derivados por parte dos humanos, tanto no que se refere à saúde de nossa espécie quanto em relação aos prejuízos causados aos animais: o confinamento das vacas, os ciclos de gestação periódicos, o afastamento do bezerro, e seu possível descarte pela indústria, entre outros. Além de palestras realizadas pelo grupo com esse fim, recentemente, a publicação do livro *O bezerro escritor*, de Igor Colares, integrante do grupo, somou esforços em relação a esse objetivo. Campanhas como "Vá tomar o leite da sua mãe" circulam na internet em páginas de diversos grupos vegetarianos/veganos, assim como imagens sobrepostas de mães humanas amamentando seus bebes e de outros animais sendo amamentados por suas mães, que procuram ressaltar a inadequação do consumo de leite de uma espécie por outra. Como mostra a imagem a seguir, divulgada em sites e páginas das redes sociais de grupos vegetarianos/*vegans*:



Segundo os ativistas, um dos fatores de alerta, no tocante à inadequação desse consumo, se deve às sensibilidades, alergias e intolerância à lactose, espécie de açúcar presente no leite. Por sua vez, as alergias ao leite estariam relacionadas à morte súbita infantil, bem como problemas como autismo, asma, diabetes e esquizofrenia em crianças. Além disso, o consumo do leite estaria associado ao desenvolvimento de doenças como osteoporose, doenças cardiovasculares e diversos tipos de câncer.

Também a ação dos hormônios do crescimento (IGF -1) tem sido tratada como um risco à saúde humana, que estaria sendo potencializado pela administração de hormônio bovino recombinante (rBGH) para o aumento da produção do leite, agindo no organismo do animal, aumentando em 33 vezes o nível de hormônio estrona no leite que produz, o que, segundo as acusações desses grupos, estaria acelerando o desenvolvimento de células cancerígenas em quem consome o produto.

A Food and Drugs Adminstration (FDA), em dezembro de 2010, afirmou, em seu relatório, que 13 mil toneladas de antibióticos são ministradas em animais criados para alimentação, incluindo as vacas leiteiras, um número muito maior do que o consumido diretamente por seres humanos, que chegou a 3,3 mil toneladas em 2009. Isso resulta na perda de eficácia desses medicamentos e no aumento do número de superbactérias resistentes aos antibióticos disponíveis. No caso das vacas leiteiras, o uso desses medicamentos se deve à excessiva jornada produtiva desses animais, que desencadeia quadros de mastites sucessivas, um processo inflamatório das mamas, apenas solucionado com administração do medicamento.

Estudos como os de Campbell (2004), citados pelo ativismo vegetariano/*vegan*, mostram a proporção de casos de osteoporose em países com um alto consumo de leite e têm servido à argumentação crítica em relação ao leite bovino consumido por humanos. Dr. Alberto Peribanez Gonzalez (2011), autor do livro *Lugar de médico é na cozinha*, resume o que considera sobre o leite: “um caldo tóxico, pasteurizado, ou seja, sem vida, cujo cálcio é

fracamente absorvido pelos seres humanos, cheio de hormônios de crescimento bovino e antibióticos".

Simbolicamente, essas substâncias, leite e açúcar, consideradas alimentos essenciais na dieta humana no Ocidente, estando presente no cotidiano das famílias de diferentes extratos sociais, surgem nas interpretações dos sujeitos pesquisados como alimentos degenerados e degenerantes. Além da impropriedade de seu consumo por humanos, das mazelas sociais, ambientais, e no caso do leite, da questão animal, esses produtos têm seu potencial maléfico à saúde humana exacerbado, tendo em vista os processos industriais que os corrompem, intoxicam e contaminam, transformando-os em "veneno".

Processo semelhante ocorre com o trigo, cujo malefício à saúde está, principalmente, relacionado ao processo de refinamento a que é submetido na indústria de alimentos. O benefício do grão de trigo seria, na perspectiva de alguns sujeitos de pesquisa, deturpado pelo processo de refinamento industrial. Nesse processo de produção da farinha de trigo, os grãos são esmagados na moagem industrial até se tornarem pó, perdendo suas vitaminas, minerais, fito-nutrientes e fibras; o gérmen é extraído nesse processo e o que resta é um amido considerado altamente prejudicial à saúde (GUNTHRIE, 2012). Um produto que vai se tornar matéria-prima na produção de pães, bolos, massas em geral, pizza, biscoitos, entre outros, consumidos cotidianamente no Ocidente. Estima-se que, entre os americanos, consome-se cerca de 10 porções de grãos refinados por dia, principalmente, através da farinha de trigo. Obesidade, doenças cardíacas e diabetes têm sido relacionadas ao aumento de consumo de farinha refinada no mundo ocidental, segundo os dados apresentados em livros e apostilas de alimentação natural, nos quais o trigo é chamado de *a ameaça branca*.

A intolerância ao glúten (ou doença celíaca) um tipo de proteína presente em grãos como trigo, centeio e cevada, é outro problema associado ao consumo de trigo. Quando consumida por pessoas com pré-disposição, essa proteína provoca um ataque ao sistema imunológico, estimulando a produção de anticorpos, que, por sua vez, atuam sobre o intestino, atrofiando-o e fazendo com que ele deixe de desempenhar a função de captação de nutrientes. Há uma associação também entre o consumo de glúten e reações inflamatórias no organismo. Segundo a Servizi Medici Associati (SMA), um fator chamado BAFF (*B Cell Acivity Factor*), que possui ação inflamatória e imunomoduladora, provoca reações diversas, semelhantes a "um envenenamento progressivo e lento" (SPECIANI, 2012). Estima-se que o número de pessoas com intolerância ao glúten venha aumentando gradativamente nas últimas três décadas. As mudanças na dieta, que passaram a ser orientadas pela rapidez e facilidade de acesso e consumo

alimentar, são apontadas como uma das principais causas do aumento da manifestação de hipersensibilidade ao glúten. Além disso, a modificação dos fenótipos e genótipos das plantas, nos últimos 20 anos, estaria associada aos quadros de alergia e intolerância que se multiplicam a ponto de alguns especialistas a considerarem uma epidemia.

O poder desse alimento, e os estragos de sua ingestão excessiva, assim como no caso do açúcar, estaria associado ao seu poder de sedução e vício. Para uma das entrevistadas, que dirige um centro de saúde e ministra cursos e práticas sobre alimentação viva e desintoxicação alimentar, "o trigo refinado apresenta um nível de dependência semelhante ao ópio" (A., 41 anos).

> Over the past 50 years, the amber waves of grain our grandparents enjoyed have been replaced with modern, high-yield dwarf strains of wheat that produce more seeds and grow faster. The result is a dietary wild card, says Davis: "Agricultural geneticists never asked if these new strains of wheat were suitable for human consumption. Their safety has never been tested." One of the biggest changes in modern wheat is that it contains a modified form of gliadin, a protein found in wheat gluten. Gliadin unleashes a feel-good effect in the brain by morphing into a substance that crosses the blood-brain barrier and binds onto the brain's opiate receptors. "Gliadin is a very mind-active compound that increases people's appetites," says Davis. "People on average eat 400 more calories a day when eating wheat, thanks to the appetite-stimulating effects of gliadin (GUTHRIE, 2012).

Os efeitos, no corpo humano, de alimentos considerados prejudiciais à saúde estariam sendo ocultados, segundo a dirigente do Centro pesquisado, através de estratégias de controle da informação, que vão desde o financiamento de pesquisas, congressos, passagens, hospedagens, de jornais e publicações científicas até a influência política exercida nos mais altos escalões.

O movimento pela alimentação natural, crudista ou crudista com vida (Raw Food, Linving Food), como define A. (41 anos), surge como alternativa a esse modelo, diante das transformações vivenciadas pela sociedade em relação à produção e consumo de alimentos. É, também, associado a um conjunto de ideias e teorias oriundas de uma medicina de abordagem holística praticada em diferentes centros de pesquisa no Ocidente, que serão citados no decorrer deste capítulo. Falaremos, então, de alguns princípios norteadores para esse modelo alimentar.

6.1.2 Ácido e alcalino: noções de equilíbrio corporal

O equilíbrio do pH no sangue é um fator importante a ser levado em consideração para a manutenção e otimização do estado de saúde dos sujeitos engajados em uma alimentação natural e viva. Afirma-se que uma dieta rica em cereais refinados aumenta consideravelmente

a perda de massa óssea. Isso porque a ingestão de alimentos ácidos obriga o organismo a tirar cálcio dos ossos para tentar equilibrar o pH.

De acordo com os princípios da alimentação natural e viva, a manutenção do equilibro do pH no sangue é um fator primordial para a manutenção da saúde e da própria vida. Numericamente, esse equilíbrio é medido por um pH de 7,4. E é isso que asseguraria a manutenção da própria vida, já que bactérias, fungos e vírus que vivem em nosso organismo e têm a função de decompor as células mortas, podem se multiplicar diante de um pH ácido. Processo desencadeado quando morremos, pois o sangue se torna ácido e as bactérias e fungos de decomposição se proliferam no corpo.

Para A. (41 anos), uma dieta rica em proteína animal e carboidrato acidifica o sangue e cria um ambiente propício à proliferação de microrganismos prejudiciais à saúde. Ela afirma que "manter o pH ideal do sangue é vital: sem isso, entramos em processo de decomposição enquanto vivos!".

A acidez do sangue, que leva ao aumento da população de fungos e bactérias, por sua vez, leva à produção de toxinas ácidas que vão ser estocadas e gerar uma superprodução de células adiposas para carregar o que ela chama de *lixo tóxico* até o local onde será estocado, causando uma série de problemas à saúde.

A gordura corporal acumulada, tanto nos órgãos internos quanto em outras partes do corpo, como abdômen, quadril, coxa, braços, e até mesmo as celulites, seriam sinais de toxinas no corpo para A. (41 anos). O acúmulo de gordura em qualquer parte do corpo seria assim sinônimo de toxicidade e decomposição.

Essas toxinas levam o corpo a ter prejuízos em seu potencial de defesa contra doenças, a desenvolver processos degenerativos, à perda de performance corporal, como a fadiga e falta de disposição física, também deterioram as funções mentais e causam desorientação, depressão, ansiedade, irritabilidade, mudanças de humor, falta de oxigenação nos tecidos do corpo, destruição de células nervosas, alteração do metabolismo, sobrecarga do fígado e dos rins, e destruição das enzimas (digestivas e metabólicas), "necessárias na realização de todos os processos orgânicos" (A., 41 anos). As toxinas seriam, em parte, o resultado daquilo que o corpo tem dificuldade de digerir, esses excessos são transformados em toxinas, desencadeando uma série de doenças.

Há, na perspectiva dos adeptos da alimentação viva pesquisados, uma percepção do corpo por seu papel protagonista em termos de escolhas necessárias à manutenção de uma boa saúde e mesmo para reparação das funções comprometidas por conta de uma alimentação

inadequada. O corpo é, na fala dos entrevistados, uma entidade ativa e consciente, que tem a capacidade diminuída ou perdida, ainda que temporariamente, pelo processo de intoxicação a que é levado através de uma alimentação "tóxica", "artificial", "antinutritiva", corrompendo sua capacidade. Sintomas como pressão arterial elevada e aumento do colesterol são mecanismos que o organismo encontraria para compensar as falhas e se defender de erros alimentares.

Alimentos considerados viciantes são os que representam o maior obstáculo à mudança alimentar e, consequentemente, a desintoxicação. São os alimentos que, para os princípios da alimentação viva, enviam mensagens contraditórias ao corpo, ameaçando a soberania do indivíduo sobre suas escolhas reflexivas. Por exemplo, o corpo que pede uma Coca-Cola está viciado e não está usando sua sabedoria interna, "são os olhos que pedem", afirma (T., 28 anos). E como mostra narrativa a seguir:

> Meu calcanhar de Aquiles é o pão, é o trigo, e ele é realmente o mais viciante do planeta, é o trigo, os três maiores: o trigo, o queijo e o açúcar. Açúcar a gente corre pras frutas, então acaba que não é tão difícil de deixar, o queijo, opção de queijo, são os mais difíceis, as pessoas fazem o trigo cru, mas pra mim não dá, o trigo cru, pode ser germinado, abençoado o que for, não é legal, continua sendo glúten, continua sendo de difícil digestão. Então é realmente o maior viciante pra mim, e tem aspectos emocionais, tem aspectos bioquímicos mesmo. Hoje eu comi um pedaço de pão e se deixasse eu comia mais três pãezinhos. Esse tem essa coisa especial por isso, por ser o alimento que eu tive mais dificuldade de deixar (A., 41 anos).

A. (41 anos) afirma que, ao eliminarmos o fungo, por exemplo, perdemos a vontade de comer doce e massa. Assim, esse desejo se traduz em uma manipulação orquestrada organicamente em resposta às necessidades dos fungos e bactérias, após um primeiro processo de intoxicação pela alimentação. Entre as medidas orientadas no combate a esse "ciclo vicioso" elencadas na apostila do curso de alimentação viva do centro de desintoxicação pesquisado, recomenda-se:

> a eliminação de alimentos acidificantes, aqueles contaminados com fungos, a eliminação de alimentos que engordam o fungo como o açúcar, as massas, e até mesmo frutas com alto índice glicêmico; aumentar o consumo de alimentos alcalinizantes, principalmente os alimentos crus, brotos, folhas, ricos em minerais alcalinos; eliminar os fungos do colón e repovoar com flora aeróbica; exercícios de respiração, desintoxicação para eliminar o lixo ácido dos tecidos; aterrar-se, o contato direto com a terra (planeta) que ajudaria a equilibrar o pH; evitar farmaquímicos, que além de tóxicos, acidificam o sangue; evitar o estresse e outras emoções negativas (OLIVEIRA, 2011).

Aqui nós temos, somada à eliminação do consumo de alimentos tóxicos, ou seja, prejudiciais à saúde, a incorporação de outros alimentos considerados desintoxicantes, vegetais crus, orgânicos e frescos, principalmente, os alimentos germinados, de que falaremos adiante; mas também práticas corporais, como exercícios de respiração e colonterapia, que fazem parte do processo de desintoxicação, bem como o repovoamento da flora intestinal através do consumo de água em que foram cultivadas colônias de bactérias amigáveis, como o Kefir e a kombucha, probióticos considerados benéficos à saúde intestinal; e uma modelação emocional, em que emoções consideradas negativas são evitadas, como a tensão, angústia e ansiedade, e procura-se cultivar emoções consideradas positivas, como alegria, calma, tranquilidade, etc.

Ao mesmo tempo, uma alimentação tóxica leva à confusão mental, a irrupção de emoções nocivas e desequilíbrio energético, produzindo um comprometimento integral da vida. Então, a toxicidade do organismo ocorre através da ingestão alimentar considerada inadequada, tóxica, incluindo, vegetais, como frutas, verduras e grãos contaminados por agrotóxicos, adubos químicos, antibióticos, fungos, e também alterados geneticamente, os chamados transgênicos.

6.1.3 Enzimas

As enzimas têm um papel fundamental na perspectiva da alimentação viva. Consideradas fonte de proteína com grande força energética (força viva), atuam em todos os processos orgânicos: “digestão, comunicação, defesa, cura, funcionamento do DNA, etc. Até para pensar precisamos de enzimas”, afirma A. (41 anos). Além das enzimas ativas em nosso organismo, mais de 50.000, estima-se, há as enzimas que são adquiridas através da alimentação e adequadas à digestão desse alimento. Essas enzimas não sobrevivem, de acordo com os preceitos da alimentação viva, quando são expostas a temperaturas altas, acima de 45º C. Elas são, então, destruídas pelo cozimento. Segundo os preceitos da alimentação viva, a dieta contemporânea hegemônica, de padrão industrializado, é muito pobre em enzimas, o que sobrecarrega o organismo que, por sua vez, “precisa produzir uma quantidade maior de enzimas digestivas para compensar, sacrificando a produção de enzimas metabólicas e prejudicando todos os demais processos orgânicos” (A., 41 anos).

As enzimas teriam uma função primordial de transmutar um elemento em outro, catalisar as reações químicas do organismo, e, o que é fundamental para o metabolismo de todos os seres vivos, converter os nutrientes adquiridos através dos alimentos em combustível para as células.

Dr. Edward Howell, pioneiro no que chamou de *nutrição enzimática*, enfatizou, no início do século XX, a importância das enzimas presentes nos alimentos para o equilíbrio das funções corporais e, assim, para a saúde. A tese levantada por Howell, há 80 anos, faz parte do repertório de argumentos usados contemporaneamente na promoção da alimentação viva. Atribui-se, aos alimentos crus, a capacidade de potencializar as funções catalisadoras das enzimas, que transforma esses alimentos em energia e resistência para o organismo. Contrariamente, aos alimentos cozidos estariam associadas à degeneração do organismo através de diferentes patologias que seriam transmitidas de geração em geração, por exemplo, afetando a "estrutura óssea dos dentes, crânio e face, e comprimindo a glândula pineal, causando a redução da capacidade mental" (A., 41 anos).

As enzimas também podem ser ingeridas na forma de suplementos, no caso das enzimas proteolíticas que atuariam limpando o organismo ao remover materiais indesejados que costumam se acumular no sangue, ajudando nas respostas imunológicas do organismo. Segundo A. (41 anos), "observações clínicas, no Tree of Life, revelou que as enzimas aumentam a taxa de desintoxicação em 400%".

Noções de *vida* e *morte*, *pureza* e *impureza* são acionadas para referir-se tanto aos processos orgânicos quanto à interação desses processos com a ação dos alimentos e outros componentes da vida moderna. Da cárie ao câncer, os diversos males contemporâneos são atribuídos ao modo de vida específico dos centros urbanos capitalistas ocidentais. Sendo a alimentação o principal componente de integração entre o mundo exterior e o corpo, com ressonância sobre processos mentais, psíquicos, emocionais e espirituais. Diz-se das pessoas que viviam em um passado marcado pelo consumo de produtos locais, mais próximos do estado natural possível e com pouca ingestão de comida, que essas tinham seus organismos mais puros e, assim, mais saudáveis e fortes. Por isso, os sujeitos, na contemporaneidade, devem buscar uma alimentação e um estilo de vida que possam reconectá-los com o mundo natural, gerando um organismo mais limpo, sem contaminações e uma vida mais saudável e duradoura. Para isso, a escolha dos alimentos reportados pelos sujeitos pesquisados, segue diferentes critérios:

> Pra mim o critério é saber como ele foi produzido. Lógico que eu vou ver se tá bom, se não tá passado, vou ver essa qualidade, até se está limpo, se não tiver num lugar adequado eu não vou comprar de jeito nenhum, mas priorizo comprar produtos integrais, que eu já conheça também. Mas às vezes também compro em grandes supermercados porque fica difícil, você não acha uma coisa, mas prefiro comprar em lugares menores, mercados mais locais (T., 28 anos, SVB-Recife).

David Wolfe, um dos grandes defensores da alimentação natural e viva, denuncia que a comida que ingerimos é mais envelhecida do que se possa imaginar. Ele estima, no documentário *Food matters*, que a comida comprada em um supermercado costuma viajar de 2.500 a 3.300 quilometros até chegar ao consumidor, e, quando adquirida, já envelheceu pelo menos duas semanas. O tempo, nesse caso, seria um fator desqualificador do potencial nutricional dos alimentos, mesmo que seja um vegetal orgânico. Segundo Wolfe, com sorte teremos apenas 40% dos seus nutrientes originais disponíveis já no momento da compra, e "quase sempre os nutrientes se deterioraram ou desapareceram da comida no momento em que chega no prato". Quando cozinhadas, grelhadas, assadas, perdem-se todos os nutrientes restantes e enzimas que estavam na comida. No mesmo documentário, afirma-se que, quando cozinhamos a comida, o sistema imunológico reage como se ela fosse uma toxina. O corpo atravessaria um processo chamado de leucocitose digestiva, que começa a produzir células brancas contra a comida cozida. O que se afirma no documentário, ocorre, presumidamente, "porque o processo de cozimento muda a estrutura da comida, de maneira que o corpo não pode reconhecer e passa a tratar a comida como toxina". O mesmo documentário afirma que devemos assegurar uma ingestão de mais de 51% de alimentos crus para que o corpo não entre no processo de leucocitose e, consequentemente, não sobrecarregue o sistema imunológico com uma resposta a uma falsa invasão, como ocorre quando há uma ingestão majoritária de alimentos cozidos.

Nesse contexto, entram em cena os superalimentos, entre os quais: noni, mel cru, grama de trigo, semente de cacau e espirulina, entre muitos outros. Esses alimentos são considerados fontes excepcionais de nutrientes, cuja principal função é servir de escudo contra as doenças e a degradação do organismo, evitando sua deterioração, envelhecimento e morte, e potencializando as funções corporais, são chamados de *alimentos excepcionais*. O que, como podemos concluir, sugere a criação de corpos excepcionais e de humanos excepcionais.

A limpeza orgânica e a ingestão de alimentos puros, de origem vegetal, orgânicos e crus constituem um estilo de vida mais próximo do natural, elevando a capacidade do corpo em cumprir suas funções com eficiência, gerar mais saúde física, emocional e uma melhor conexão com o cosmos. Tudo isso ainda pode ser potencializado pela ingestão dos superalimentos, que elevariam a potência do organismo em responder aos ataques externos, assim como ampliariam sua capacidade de funcionamento.

6.2 Fatores de correção

A contaminação e comprometimento da vida orgânica, emocional, mental, espiritual, podem ser revertidos a partir de diferentes medidas. Primeiramente, corrigindo-se, o que se consideram erros da dieta, como falado anteriormente, e ingerindo um tipo de alimentação que tenha como principal critério definidor o estado mais próximo possível do natural.

Substâncias que servem de suplementos para proteção e potencialização orgânica, bem como à desintoxicação do organismo: como cogumelos *chaga* e *reishi*, prata coloidal, chifre de veado, enzimas proteolíticas, coezima Q-10, vitamina D, etc., são outras substâncias recomendadas com finalidades diversas, que incluem o reforço do sistema imunológico contra infecções bacterianas e virais, proteção contra a degeneração celular, ação antioxidante, redução da hipertensão, remoção de placas das artérias, protetor contra a coagulação sanguínea, aumento da força e massa muscular, regulação das funções metabólicas, fortalecimento do sistema cardiovascular e nervoso, auxiliando na prevenção e tratamento de doenças como câncer, gastrite, tuberculose, restauração da beleza e vitalidade da pele, entre outros efeitos associados ao uso dos suplementos citados.

Os chamados superalimentos, proclamados pelos adeptos da alimentação natural e viva, teriam uma função fundamental na restauração de um estado de saúde perfeita (SFEZ, 1995). As noções de pureza e elevação do complexo corpo-mente-espírito através da alimentação fariam parte de "um dos mitos fundamentais da condição humana, a crença no advento da terra sem mal, sem impureza, sem doença e sem contradição" (MOTTA *in* SFEZ, 1995). A possibilidade de alcance de uma condição de pureza e equilíbrio se dá através da alimentação e de um estilo de vida *natural*, desintoxicando-se do modelo hegemônico, corrompido pelo capital, pela indústria, pela urbanização.

E, para livrar-se da toxicidade da vida moderna e preparar o corpo para nos ofertar o seu melhor, busca-se encontrar nos alimentos uma saída restauradora e potencializadora para a vida. Citados em diversos meios de comunicação e alardeados como a cura ou como medidas preventivas para a manutenção da saúde, alimentos antes subestimados ou pouco consumidos ou mesmo desconhecidos, como o caso da fruta noni, citada anteriormente, passam a integrar uma lista de produtos fundamentais para as ambições dos sujeitos preocupados com longevidade e qualidade de vida. Em relação ao alimento citado, uma fruta trazida do sudoeste asiático usada há 2.000 anos por polinésios, por suas propriedades curativas. A fruta tem sido associada a diversos benefícios à saúde, entre os quais tanto para resfriados, câncer, diabetes, asma, hipertensão, infecções de pele, depressão, aterosclerose e artrite, também como composto

antibacteriano e outras associações. Conhecida entre seus consumidores pelo gosto e aroma desagradáveis, tem seu consumo motivado unicamente pelos seus benefícios. Transparece, nos relatos, uma submissão do gosto às prescrições do corpo. Aqui, a necessidade orgânica cria o sentido do desejo pelo alimento e suprime a experiência gustativa, ainda que seja desagradável. No relato de A. (41 anos), a fruta:

> Não é gostoso na boca, é gostoso a sensação...tem gosto de óleo de rícino, jenipapo e sabão amarelo, mas sinto água na boca quando penso num noni, acho que não é minha boca que está pedindo, são minhas células.

De forma semelhante ao que ocorre em relação à babosa, uma planta bastante utilizada pelas indústrias farmacêuticas e de cosméticos em muitos países, que tem seu consumo associado a propriedades laxativas, mas, principalmente, depurativas, que, segundo as informações do curso do Centro desintoxicante, melhoraria o sistema imunológico, também é considerado um poderoso cicatrizante que age em úlceras, gastrites e em queimaduras na pele. Mas, sua ingestão exige cuidado pela toxicidade que apresenta no líquido que se deposita entre a casca e o centro da planta. Por isso é necessário retirar o seu excesso, cortando e deixando-o escorrer, depois deixar para secar durante algumas horas. Após esse processo, é possível cortá-la ao meio e ingerir uma espécie de gel, que não tem gosto nem cheiro, para se beneficiar de suas propriedades.

A. (41 anos) também credita à babosa a capacidade de melhorar o estado de conexão, de deixar os indivíduos mais sutilizados, e melhorar a percepção de coisas como o prana. Ela torna possível "ver fenômenos mais sutis, energeticamente, ela sutiliza a percepção" (A., 41 anos). Nos programas de jejuns oferecidos no Centro de desintoxicação, no qual também foi realizada a pesquisa de campo, a babosa é especialmente utilizada por seu poder depurador. Apesar de não ter gosto, nem cheiro forte, a tentativa de consumi-la causou grande desconforto nos presentes, por sua consistência semelhante a uma saliva espessa. Do grupo de 5 pessoas que acompanhei durante o curso e vivência no Centro, eu e uma colega não conseguimos ingerir o líquido, tendo os demais consumido mesmo que demonstrando certa repugnância.

Aqui, temos um conjunto de associações entre alimento e processos corporais de purificação e capacidades sensoriais que transcendem a vida mundana. A expressão *sutilizar* é bastante recorrente entre os adeptos da alimentação viva. Segundo o Dicionário Aurélio é a capacidade de tornar sutil, apurar, refinar, pensar, raciocinar ou discorrer com sutileza. No contexto de pesquisa, essa expressão é associada a um estado corporal e mental que possibilita

uma abertura para o mundo transcendental e para as energias que se movem entre essas dimensões.

O alimento é personificado por suas propriedades: nutricionais e energéticas, e, principalmente, a partir dos estados emocionais, espirituais e orgânicos aos quais conduz o indivíduo. Ele executa uma ação e um comando sobre o complexo corpo- mente-espírito, é o agente da transformação e da ação.

> O suco verde. Os brotos. Pronto os brotos são... o broto de girassol eu sou apaixonada pelo broto de girassol, ele me dá uma energia, uma alegria, tudo dele é lindo. O broto de linhaça me apaixonei por ele, ele não é saboroso, mas ele é tão lindo, é tão amoroso, dá uma alegria quando você come ele, uma sensação que é tão sutil, mas você sente, você sente uma coisa. A babosa, que eu já tive uma experiência de que eu tava tomando a babosa e a meditação começou a render mais, ficar mais fácil de você se manter conectada. E depois eu li que a babosa tinha uns elementos especiais, ela é considerada uma supercondutora. Ela tem, de fato, uma substância que facilita esses estados de conexão. E eu senti isso no broto de linhaça, não li isso, não tenho nenhuma confirmação, mas eu senti os mesmos resultados, quando eu como muito broto de linhaça eu sinto um chamado pra meditar e a meditação rende. Muito lindo, muito interessante (A., 41 anos, vegana e adepta da alimentação viva).

Na tradição indiana, o *prana*, um conceito cuja origem se encontra em antigas escrituras, se refere à energia vital universal que permeia o cosmos e é absorvida pelos seres vivos através da respiração. O que equivale à noção de *Chi* para os chineses. Trata-se de um conceito central na Ayurveda, segundo a qual, o sol é considerado uma fonte de prana. Vemos aqui um conjunto de associações com tradições orientais, tanto no que se refere a concepções de corpo e mente quanto em relação a noções extramundanas.

O conhecimento médico milenar indiano concebe os alimentos como medicamentos que atuam na manutenção da saúde. A busca é pelo equilíbrio relacionando opostos como quente e frio, pesado e leve, equalizando os extremos, através do equilíbrio entre eles. Um dos lados sendo sempre o "antídoto" do outro. Para isso, é necessário ouvir o que o corpo fala, percebe e manifesta. Também partem do princípio de que o alimento tem como função nutrir todo o ser, e não apenas o corpo. Esses e outros princípios têm sido incorporados por vegetarianos, veganos e adeptos da alimentação viva sob diferentes perspectivas e (re)leituras. De fato, noções de equilíbrio e moderação orientam as noções de saúde ligadas à alimentação de forma geral. Termos como dieta balanceada, são comumente utilizados tanto por profissionais de saúde, que seguem o paradigma médico hegemônico ocidental quanto por diferentes terapeutas holísticos e outros conhecedores da alimentação de acordo com a perspectiva de uma medicina alternativa, com forte influência das medicinas orientais, indianas e chinesas.

Igualmente, uma perspectiva de que o corpo percebe, se comunica e é agente no tocante à satisfação de suas próprias necessidades parece permear o imaginário das práticas alternativas de saúde no ocidente, aliado à noção de integralidade do ser em relação à alimentação.

De forma semelhante, a toxicidade da alimentação contamina todos os aspectos que integram o nosso ser e emoções e pensamentos ruins atuam sobre as demais dimensões, incluindo a orgânica. "Assim como a carne, a tristeza não é boa para ninguém, porque tanto uma quanto a outra fazem com que o sistema imunológico baixe a guarda e torne o corpo mais suscetível a doenças" (Revista dos Vegetarianos, dezembro de 2012).

No contexto de pesquisa, de forma recorrente, a noção de um querer do corpo, orientado por um processo de racionalização próprio quanto às suas necessidades se manifesta, inclusive, através do apetite ou do desejo por determinados alimentos, ainda que esse processo não seja decodificado em termos intelectuais. Ou seja, o sujeito sente vontade de comer uma determinada fruta, orientado pelo gosto, paladar, prazer que proporciona, mas, de fato, esse desejo emergiu pela necessidade do corpo em adquirir determinada vitamina, ou por que está com deficiência dela, ou porque se prepara para vivenciar determinada situação como um ataque de microrganismos prejudiciais. Essa sabedoria do corpo exige por parte dos sujeitos um estado de conexão como a dimensão corporal, que supera a importância da informação externa. Um saber que não pode ser adquirido fora do corpo, mas em sintonia com ele:

> Se você fica muito presa à informação você perde a conexão – informação não substitui conexão. O mais importante é a conexão, a informação ela complementa. A gente tem um guia interno e ele fala com você dessa forma, ele fala, você vai se sentir atraído por uma determinada comida. Quando eu tive uma infecção, uma sinusite, eu me senti estranhamente atraída por cebola e aí depois eu fui saber que na medicina ayurvédica é a cebola que é usada nesse tipo de tratamento pra infecções. Eu "menino, o que é que tá acontecendo pra eu tá botando quase uma cebola inteira aqui nessa salada. Já tive momentos de me sentir especialmente atraída por pimentão, não sei, talvez precisasse de vitamina C, não sei qual era o elemento, mas eu respeito, né? Então, tem esses outros aspectos (A., 41 anos).

Emerge, assim, uma noção de corpo como sujeito e produtor de cultura, tal como preconizado por Csordas (1990) através do conceito de *emboitment*. Para quem:

> a corporeidade é uma proposta paradigmática que visa colapsar dicotomias tais como indivíduo/sociedade, mente/corpo, prática/estrutura, natureza/cultura sem negar a tensão e a alteridade entre estes polos da experiência dos seres no mundo. (STEIL & CARVALHO, 2012:4).

O corpo, por sua vez, expressa um conhecimento que ultrapassa as fronteiras entre o biológico e o cultural, o inato e o adquirido, o mental e o material, agindo sinergicamente

quando está desintoxicado. O conhecimento corporal atua ao nível do desejo, despertando sentimentos e sensações cuja função é atuar no (re)equilíbrio do organismo.

> Eu acredito que a vontade, quando você tá integrado consigo mesmo e tal, mostra que você tem alguma necessidade. Tipo quando eu tô com vontade de comer couve manteiga ou brócolis eu sei que deve estar com deficiência de ferro. Tipo minha esposa, que também é vegetariana, na gravidez começou a ter vontade de comer peixe, aí um dia a mãe dela fez um pirão de peixe e tal, mas aí depois a gente começou a fazer umas comidas com brócolis, couve folha e outras coisas que substituíam como fonte de ômega 3 e aí passou a vontade dela de comer peixe (D.V., 33 anos).

Na perspectiva de alguns entrevistados, se o corpo fala em relação à carne, ele emite sinais claros de inadequação:

> Eu parei a carne porque tinha muito detrito, muito cancerígena, fazia muito mal pra saúde. E assim, eu lembro que na adolescência, domingo era dia de almoçar fora, e quando a gente ia almoçar na tal da Carne de Sol do Picuí, eu ficava arrasada depois, me sentindo muito pesada. Aí teve um dia que eu fiz uma experiência, não vou colocar carne no prato, mas aí eu tava muito longe de pensar em ser vegetariana. Aí nesse dia, eu comi de tudo, menos carne, aí eu me senti super leve, totalmente diferente. Daí eu já percebia assim, que tem alguma coisa que é mais pesada na carne (R., 31 anos).

Sensações de mal-estar manifestadas após o consumo de alimentos como carne, ovo, leite, produtos industrializados, açúcar, entre outros são tidos como expressão de processos de racionalização do corpo comunicados a partir de diferentes sensações. E, por outro lado, sensações positivas transmitem a noção de adequação de certos alimentos; o paladar, o gosto é modificado pelo processo de mudança alimentar, mais do que isso, é modificado pelo processo de purificação do corpo com a mudança na dieta.

> Porque quanto mais a gente vai deixando de comer os alimentos muito intoxicantes, viciantes, intoxicantes como a carne mesmo e os alimentos de origem animal, viciantes: açúcar, refinados, sal, a gente vai sentido o verdadeiro sabor dos alimentos, e querendo menos esses alimentos viciantes e intoxicantes. Eu sempre gostei muito de fruta e verdura, mas eu sinto que cada vez mais eu quero isso, mesmo eu estando fazendo esse processo há muito anos, eu sinto que muda. Eu gostava muito de doce, aquilo que eu te falei, até 2006, e hoje em dia eu não faço questão nenhuma, nenhuma de comer um chocolate, um negócio doce. O doce das frutas pra mim às vezes é demais, das frutas secas, já me sacia completamente e era inimaginável isso há cinco anos atrás (T., 28 anos, SVB-Recife, adepta da alimentação viva).

> Eu sinto assim, que a alimentação vegetariana, quando você tira a carne você tira uma energia de morte, né? Muita gente fala sobre isso..., são pessoas menos agressivas. Acho que eu acredito nisso assim, não que eu fosse agressiva antes. O que eu sinto, mas recentemente, quando eu inseri mais a alimentação viva, alimentos crus, brotos, sementes, sucos desintoxicantes, eu sinto meu organismo muito mais sensível, acho que meu intestino é muito mais sensível. Se eu tomar um café à noite eu não durmo, se eu comer uma coisa mais pesada eu passo mal, eu tenho espinhas, coisas que não teria um tempo atrás. Eu consigo mais ouvir o meu corpo.
> Eu não posso mais comer qualquer coisa, isso é um fato. Meu organismo é muito, muito sensível hoje. Então, tanto que eu fui desenvolvendo essas intolerâncias, tem muita coisa que eu não tolero. Acho que a mulher tem essa coisa da TPM de querer

> comer doce, aí eu como mais frutas secas, que são mais doces, que eu acho que isso tem mais a ver com a questão hormonal do que emocional. Mas quando eu tô muito ansiosa eu acabo comendo um pouco mais (T., 28 anos).

A noção de que o alimento ele carrega em si uma energia, que no caso da carne, é de morte e no caso dos alimentos vivos, uma energia de vida, está integrada à percepção das noções éticas, tanto quanto às respostas orgânicas relativas aos benefícios ou malefícios dos alimentos. O paladar, ou o gosto individual, se tornam uma resposta a essa percepção. E a comida se constitui em uma manifestação dessa integração entre escolhas morais e éticas, noções de saúde e percepção energética dos alimentos. Em resposta à indagação sobre "o que é a comida?", T. (28 anos) responde:

> eu acho que é muito mais do que seu hábito alimentar, é muito mais do que você vai colocar no seu corpo, fala em relação à minha saúde. A minha alimentação, ela reflete o que eu acredito, reflete o que eu sou socialmente, o que que eu tô valorizando, o que eu tô incentivando, que indústria que eu tô boicotando. Ela reflete muito assim o que eu sou. É o meu trabalho, é na minha família, a minha alimentação diária, então, é muito amplo mesmo (T., 28 anos).

São mudanças, a um só tempo, físicas, intelectuais, sensoriais operadas pelas escolhas alimentares, um processo contínuo de retroalimentação que dá sentido à noção de integralidade do ser:

> de seis meses pra cá, eu senti muita mudança, assim, o meu corpo falando. A disposição aumentou, eu me senti mais leve, eu me senti mais crítica, você começa a ver o mundo de outra forma, ver as notícias, você quer saber o que tem por trás, você não engole qualquer coisa, vai limpando de uma forma assim, é incrível. É como se em um momento você visse tudo embaçado e aí você começa a limpar, teu conhecimento vai desembaçando e aí você vai vendo que as outras pessoas ainda tão vendo embaçado (R., 31 anos, SVB-Recife e adepta da alimentação viva).

Afirma-se, nesse contexto, que os alimentos naturais, cultivados organicamente, livres de substâncias químicas e processos industriais, não são apenas mais assimiláveis pelo organismo e benéficos à saúde, eles atuam tanto na proteção quanto na cura de diversos males, são alimentos que nos conduzem a estados originais de pureza orgânica, mental, intuitiva, emocional. E, no caso dos alimentos vivos, transmitem uma vitalidade, uma força energética que nos une ao cosmos e aos demais seres vivos. Capacidade que teríamos perdido ao nos alimentarmos com alimentos processados, artificiais, contaminados por produtos químicos diversos, como a carne, fruto da morte, e os alimentos cozidos, que por serem submetidos ao fogo são privados da maioria de suas capacidades nutricionais e destituídos de sua capacidade

energética. Em alguns casos, como o da carne, o processo de cozimento levaria um alimento que já é tóxico a um grau ainda mais elevado de toxicidade.

Tanto quanto a toxicidade dos artifícios do agronegócio e da indústria, o processo de cozimento conduz à morte do alimento, que perde em nutrientes e força vital, se torna inerte e carrega consigo a marca de corrupção da civilização. Assim como na clássica interpretação de Lévi-Strauss (2004), o alimento cru associa-se à natureza, a um estado original e puro, tanto quanto o cozido é associado à ação da cultura, o alimento deteriorado e corrompido, de acordo com os princípios da alimentação viva.

Radcliffe-Brown (1922) também já tinha afirmado em seu estudo sobre os Andamaneses que para esse povo "é a posse do fogo que torna os seres humanos o que são e os distingue dos animais". Além de distinguir humanos e animais, o cozimento simboliza, segundo Lévi-Strauss (2004), o controle humano sobre a natureza, e, "por meio dele a condição humana pode ser definida com todos os seus atributos". O cozimento, nessas análises, seria um traço definidor da humanidade.

Da pesquisa com os adeptos da alimentação viva, por outro lado, emergiu a noção de que o alimento cru é um alimento de primeira ordem, compreendendo uma porção de energia *superior* e *pura*. Semelhantemente, a percepção de superioridade da natureza em relação à cultura que expressam. Quanto mais próximo um alimento vegetal estiver de seu estado natural, maior potencial energético possui, portanto, mais benefícios trará a quem o consumir. Haveria ainda uma hierarquia quanto ao valor desses alimentos de acordo com o grau de proximidade da natureza: sendo o alimento produzido pela agricultura familiar e orgânico superior àquele vegetal oriundo da agricultura industrial, cujo processo produtivo implica o uso de fertilizantes artificiais, agrotóxicos ou alterações genéticas. Contudo, haveria ainda um terceiro tipo de alimento superior a todos os demais vegetais: hortaliças, frutas, sementes, tubérculos, etc., que brotam expontaneamente na natureza sem a intervenção do homem - os alimentos selvagens.

Montanari (2008) chama atenção para a historicidade da categoria "natural" associada aos sistemas alimentares. Por exemplo, quanto à percepção a respeito da introdução de práticas agrícolas para as culturas antigas, para as quais a agricultura representou um "momento decisivo de ruptura e inovação, como salto decisivo que constrói o homem 'civil', separando-o da natureza, ou seja, do mundo dos animais e dos 'homens selvagens'" (MONTANARI, 2008:22). Já no contexto da sociedade industrial e pós-industrial, a agricultura é reconhecida por sua *naturalidade*, e por se constituir em atividade *tradicional*, *original* na produção de alimentos. A domesticação de animais e plantas teria tornado as sociedades humanas independentes dos

desígnios da natureza, instaurando uma ruptura entre natureza e cultura. Diante dessa constatação, Montanari expõe a mitologia de povos antigos, nas quais o cultivo da terra para produção de alimentos representava "um gesto de violência feito à mãe terra, ferida pelo arado, perturbada pelas obras de irrigação e pelos trabalhos de organização agrária" (MONTANARI, 2008:23). A agressividade que teria sido exacerbada pela tendência expansionista das sociedades agrárias. Ao mesmo tempo que, de acordo com o autor, a invenção da cidade, contexto por excelência da formação da noção de civilidade, só teria sido possível graças ao desenvolvimento da agricultura.

> O "homem civil" que constrói artificialmente a própria comida: uma comida não existente na natureza que, justamente serve para assinalar a diferença entre natureza e cultura, serve para distinguir a identidade das bestas daquela dos homens (MONTANARI, 2008:25).

Montanari, com isso, pretende mostrar o processo histórico, o caráter arbitrário e culturalmente construído do conceito de "natural". Segundo ele, o nexo entre natureza e alimentação, frequentemente estabelecido na contemporaneidade, pode se mostrar ambíguo e inadequado, pois:

> na experiência humana os valores de base do sistema alimentar não se definem em termos de "naturalidade", mas como resultado e representação de processos culturais que preveem a domesticação, a transformação, a reinterpretação da natureza (MONTANARI, 2008:15).

Na interpretação de Montanari, o cru, tal como o selvagem, não representa escolhas não culturais, apesar das interpretações correntes que posicionam o alimento cozido junto à cultura, e o cru à natureza. Todavia, o alimento, mesmo que não cultivado (selvagem) e cru, está impregnado de cultura. Refere-se em relação a isso ao fato de monges dos primeiros séculos do cristianismo se absterem regularmente de alimentos cozidos como prova de firmeza moral e ascese espiritual. Também aqui ocorre a referência à associação do alimento selvagem à providência divina, de acordo com a tradição judaico-cristã, na qual o homem não precisava trabalhar para conseguir sua comida antes do pecado ter sido instaurado no mundo.

Das associações estabelecidas com o alimento entre os adeptos da alimentação viva emergem diferentes níveis de pureza e toxicidade: indo dos alimentos geneticamente modificados, alimentos processados, artificiais, refinados, cultivados com uso de agrotóxico, fertilizantes e adubos químicos, produzidos em grande escala, chegando aos produtos orgânicos, fruto da agricultura familiar, com produção local, etc. até chegar ao topo da escala

nos alimentos sem cultivo – selvagens – que brotam e crescem sem nenhuma intervenção humana e, por essa razão, exibem um grau de pureza mais elevado.

6.3 O lugar dos afetos e sensações nas escolhas alimentares

Apesar de orientada por propriedades nutritivas e pela pureza do alimento em relação aos contaminantes modernos, já citados, prevalece uma noção da alimentação como dimensão emocional da existência, sendo necessária uma relação de prazer para sua ingestão:

> Sim, eu gosto de Hipócrates quando ele diz que o alimento é o teu remédio, mas o teu remédio no sentido de saber que ele tem o potencial de prevenir aquela doença, mas nunca com o alimento milagroso, nunca com "ai, eu tô comendo uma coisa que eu não gosto porque é remédio". Ela tem que ser uma relação saudável do ponto de vista afetivo, ela tem que ser uma relação harmoniosa e tranquila tua, porque senão é aquilo que eu já vivi em um momento, né? De tá sempre se culpando porque comeu um negócio, sempre neurótico em esterilizar tudo, higienizar tudo. Então, não dá, a relação com o alimento tem que ser saudável nesse sentido também (T., 28 anos).

Contudo, as fontes capazes de produzirem a vontade e gosto por determinado alimento, assim como uma relação de prazer com o seu consumo, como dito, está fortemente associada às concepções sobre o alimento em si. Tanto no nível intelectual, quanto intuitivo, as propriedades do alimento vão além do gosto. A noção de sacrifício dá lugar à representação de uma relação harmoniosa e prazerosa com o alimento, ainda que, de fato, seu gosto não seja bom, ou que a relação de prazer que alguns alimentos despertavam num passado não justifique mais seu consumo, tendo em vista sua origem, implicações éticas e repercussões orgânicas. Ou seja, noções de prazer, gosto, de paladar aparecem fortemente implicadas com as noções sobre o alimento. Trata-se, nesse caso, de sensações e experiências constituídas a partir de conceitos e significações. De fato, expressam uma relação de dependência para com o conteúdo cognitivo e simbólico do alimento.

> Tenho até vergonha de falar, mas uma das últimas refeições que eu fiz antes de me tornar vegetariana, eu falei assim "ah, eu vou me despedir disso" foi comer no McDonald´s. Eu gostava de McDonald´s, eu não tinha ainda uma visão mais crítica assim. Na minha casa já era tudo integral e tal, mas era porque minha mãe comprava, se fosse tudo branco, refinado não era problema. Eu gostava de *fast-food*. Eu era bem diferente. Aí depois que você vai entrando na história você vai vendo, pera aí não é só não comer carne. Então, eu também tirei o ovo, por esse motivo, eu nunca gostei de comer ovo, porque também você vai nos congressos e descobre que na produção de ovos o sofrimento das galinhas é o mesmo que o frango de abate. E aí você vai vendo que não é só tirar a carne e eu fui me envolvendo muito na graduação com a saúde pública e aí a gente discute muito, na saúde coletiva, conceitos mais políticos envolvidos com a alimentação. Então, desde a graduação, eu fui bolsista de um projeto com alimentos orgânicos. Aí eu me formei fui morar no interior pra trabalhar numa ONG que trabalhava com agricultores orgânicos. Então me envolvi muito com essa história da terra, do alimento, a minha visão da relação com o alimento se inverteu,

> não só com a retirada da carne, mas com outras coisas que eu fui buscando e integrando os elementos (T., 28 anos)

> A forma como eu parei as carnes, assim a carne vermelha foi bem fácil, e depois eu achava que não ia conseguir, não ia conseguir suprir, não tinha conhecimento, também gostava, adorava sushi e aí comia frango normalmente, peixe também, aí eu fui diminuindo um pouco o frango, a última vez foi na lua de mel. A gente viajou pra Europa chegou lá no primeiro dia fez um almoço, e aí comeu, aí depois daquele dia eu disse não quero mais isso, vou ficar só nos frutos do mar, não tem problema, aí o meu corpo foi assim, acho que foi em dezembro um jantar na casa de um amigo, aí a esposa dele, minha amiga preparou um marisco bem gostoso, que eu comi, uma, duas, três vezes, depois em casa vi que meu corpo não aceitou aquilo ali.
> Não foi uma tentação, eu não fiquei com vontade, porque eu fui deixando naturalmente, quando eu comi e vi "não, não dá mais". Hoje eu vendo um sushi na minha frente não ia ficar, "ah, eu quero", eu podia até querer sentir aquele gostinho, mas como sushi geralmente é rodízio e geralmente a gente exagera, das últimas vezes que eu fui em rodízio eu me senti mal, não sei se era o excesso de peixe, ou o glutamato do shoyu e de outros temperos, mas eu sentia uma coisa ruim. Pra mim, eu chamo de hálito de proteína, que é assim acordar de manhã com um gostinho geralmente quando eu comia algum petisco de muita carne, do peixe, do frango a noite acordava com uma coisinha na boca (R., 31 anos).

Como afirmado em diversos momentos da pesquisa, o gosto por alimentos impuros, corrompidos é fruto de uma contaminação orgânica e, simultaneamente, mental e espiritual com um modelo alimentar hegemônico que é deturpado e, assim, deturpa a percepção, o gosto, a visão, etc.

> É porque tenho aversão [a carne]. Agora essa aversão eu não tinha num primeiro momento. Isso levou um bom tempo. Na verdade, acho que eu comecei a ter aversão quando eu parei de comer peixe. Enquanto eu comia peixe, eu não tinha vontade de comer carne, não era uma coisa que eu ficava assim "ah, eu queria comer, mas tenho que me segurar", mas ao mesmo tempo, eu não tinha aversão. Quando eu cortei o peixe, pouco depois, eu comecei a me sentir mal diante da carne. Eu brincava que era como se a carne agora tivesse olhos. Eu não via a carne da mesma forma. Eu não via mais carne como um prato de comida. Eu via como um pedaço de animal morto. Aí foi quando eu comecei a despertar pra questão do sofrimento dos animais, que num primeiro momento não foi o que me motivou, mas depois eu me sensibilizei pra isso (B., 31 anos, SVB-Recife).

> Eu como tudo o que eu tenho vontade, não me privo de nada. Acontece que o meu paladar mudou depois que as minhas papilas gustativas foram desintoxicadas da infinidade de aditivos alimentares que eu antes ignorava e comia. Eu hoje não desejo mais certas coisas: adorava queijo manteiga, por exemplo e hoje acho borrachudo e sem graça. Já uma salada de folhas, nossa, é uma festa de sabores, principalmente quando tem brotos e as folhas são fresquinhas, da minha horta, hummmm, é de gemer a cada garfada (A., 41 anos).

> Eu amo a minha comida: amo o sabor que ela tem e a energia criativa que ela me dá. Fui mudando os meus hábitos alimentares ao longo dos anos, sem privações, sem sacrifícios. Não precisa ninguém me olhar horrorizado, como se eu estivesse fazendo penitência para purgar algum pecado (A., 41 anos).

Busca-se um afastamento do sentido ascético de práticas que, de acordo com o modelo hegemônico, poderiam ser consideradas restritivas. Não há, portanto, a tentativa de negar o lugar dos afetos e das sensações nas escolhas alimentares, mas, do contrário, uma tentativa de ressaltar a subordinação de um processo reflexivo aos sentimentos e sensorialidade ligada à alimentação. Apesar de tal afirmativa, compreende-se o sentido dessa subordinação pela via da constituição de gostos e emoções formados em sinergia com a reflexão a respeito dos componentes alimentares e significados ligados à sua origem e implicações, como afirmado anteriormente. Isso ocorre, por exemplo, em relação às experiências marcadamente positivas com o alimento, principalmente, que aludem a uma memória afetiva evocada por ele, mesmo que se trate de um alimento que foge às concepções e às escolhas do presente.

> O alimento do ponto de vista nutricional. Você vai buscar um alimento que seja mais adequado, que tenha mais qualidade nutricional, a origem, de onde vem também, tem todas essas preocupações. E a comida ela já tem mais relação com afetividade, com aquela comida que você sente o cheiro e lembra de uma coisa que tua avó fazia. Então, tem várias coisas assim que, por exemplo, algumas coisas que eu não como mais e tenho uma relação afetiva tipo uma sobremesa que a minha vó, que tá viva ainda, ela sempre fazia pra mim, era ovos nevados o nome dessa sobremesa, e hoje em dia ela sabe que eu não como mais, e ela nunca mais fez porque era pra mim. Não tinha mais ninguém que era a sobremesa preferida, entendeu? Mas ela também faz outras coisas, né? As pessoas criam, então, minha vó depois achou numa revista uma receita que era de frutas e castanhas e ela sempre faz. Então, hoje em dia é essa a sobremesa que a minha vó faz pra mim, entendeu? Então, não como mais, mas isso não pesa nem pra mim nem pra ela, é uma lembrança, uma lembrança boa e pronto, não causa nenhum trauma (T., 28 anos).

> Tem um gostinho que quando eu sinto me lembra a infância, faz muito tempo que eu não sinto, que era um docinho que minha mãe fazia que era creme flutuante, ele é bem cremoso e é como se tivesse um suspiro mole com alguma coisa de leite moça em baixo. Sei que não era o mesmo gosto de qualquer prato com leite de moça e creme de leite, tinha alguma coisinha diferente ali (R., 31 anos).

> Positiva, eu lembro mais de viagens, aí tem lembranças com carne também. Por que eu era uma pessoa que gostava muito de carne, então viajava comia os pratos com carne e gostava. Mas eu tenho uma lembrança muito boa sem carne também, que foi quando eu comi molho pesto pela primeira vez lá em Roma, comi um nhoque ao pesto que foi inesquecível. Eu ouvia falar desse molho, nuca tinha comido e experimentei lá achei maravilhoso, hoje em dia eu faço em casa.
> Na minha memória eu lembro o que eu senti naquela época. Naquela época eu pensava diferente. Então naquela época eu gostei. Agora a ideia de ter comido carne e gostado eu não me sinto muito bem com isso. Tanto é que se alguém que se alguém pedisse "B.,, diz uma comida que você gostou muito?" eu não ia citar quando eu comi carne. É como se eu tentasse isolar isso na minha memória, entendeu? É como se fosse um passado negro que eu quero esquecer.
> Acho que todo mundo tem isso em relação à adolescência, dos excessos, até com bebida mesmo. Muita gente que não bebe nada, mas que na adolescência se embebedou fez besteira. Você na época achou o máximo, mas hoje em dia você olhando pra trás, você pensa "nossa porque eu fiz aquilo?". Eu acho que é parecido com isso (B., 31 anos).

> Se for falar assim, acho que um sushi com salmão, ou um peixe assim. Eu gostava, gosto, porque não posso dizer que não de peixe, mas prefiro eles no mar, mas se eles fossem pra panela não digo que eu não gosto do sabor. Agora, a carne vermelha... eu gostava muito de galinha guisada com farofa de jerimum, mas as outras coisas que me fizeram não comer são muito maiores que o prazer momentâneo que eu iria sentir consumindo esse tipo de alimento (G., 21 anos, SVB-Recife e seguidora da alimentação viva).

Nesse sentido, apesar de se afirmar uma não contradição de memórias que remetem a alimentos hoje não consumidos por razões que estão além do prazer gustativo ou do hábito, as memórias afetivas evocam uma outra noção do alimento, orientada por sentidos diferentes dos quais a dieta atual é orientada. Se em algumas falas, essa memória, apesar de positiva, merece ser esquecida em razão dessa mudança de concepção em razão de sua ambiguidade; em outras, a positividade da lembrança e das emoções que ela desperta não carrega uma noção de incoerência, nem ambiguidade, mas surge nas falas como superadas diante da percepção de um contexto específico em que ela fazia sentido, e, portanto, esse sentido é mantido dentro do contexto que lhe sustenta. Mesmo a memória sensorial relacionada a alimentos ou eventos específicos assume uma posição diferenciada, sendo reflexivamente possível separar as sensações das emoções, quando interpretadas à luz das concepções alimentares do presente.

Os sujeitos pesquisados, além de procurarem afastar-se de ideais ascéticos, exibem uma oposição à ideia de dieta no contexto que esta assumiu na contemporaneidade: com objetivos específicos e levadas a cabo a partir de um modelo instrumental. O texto a seguir consta na página do site do centro crudista estudado, e procura explicar a diferença entre mudança alimentar e dieta, rejeitando a retórica do sacrifício:

> Dieta é um palavrão. Dieta implica em sacrifícios, em sentir-se privado. E é justamente por isso que "é muito difícil" e mesmo com "muita força de vontade", não funciona.
>
> Mudança alimentar não é difícil, é um processo. E quase ninguém está pronto para fazê-lo em poucos dias. Pode levar meses ou anos. Aprendemos a ler, a dirigir, a usar o computador. Nada disso é difícil. Para quem está de fora pode parecer impossível, mas quando se está dentro, é um passo atrás do outro e vai ficando cada vez mais fácil.
>
> É assim quando começamos a adotar uma alimentação mais viva: nossas células começam a gostar e a pedir mais daquele alimento que é naturalmente mais adequado à programação delas. Nossas papilas degustativas vão-se limpando e começamos a perceber e desejar outros sabores e a nos sentir atraídos por coisas mais compatíveis com um novo padrão vibracional que vai sutilmente se estabelecendo. Ninguém vai precisar empurrar o processo; vai andar junto com ele.
>
> A idéia não é parar de comer as comidas que gostamos, mas escolher entre elas as que vão nos atender melhor. Existe todo um universo culinário com receitas deliciosas e saudáveis, que muitos desconhecem, mas, se quiserem, vão conhecer. É um universo

> que encanta facilmente com seus sabores e com sua verdade. Assim fica mais fácil satisfazer o paladar, substituindo uma comida gostosa e prejudicial à saúde por uma comida gostosa e saudável. É importante gostar do que comemos. Comemos por prazer e por vício, principalmente, não só por necessidade.
>
> Dentre os vícios alimentares, quimicamente falando, os três maiores são: açúcar, trigo e queijo. Contudo, os vícios mais difíceis de deixar são aqueles que mais fortemente associamos a conforto emocional, seja o cuscuz que vovó preparava, o bolo que mamãe fazia, o sorvete que papai trazia, ou outros menos comuns. É importante conhecer e tratar as questões que estão por trás desses vícios, para poder então deixá-los ir em paz.
>
> Comer é também um ato social, cultural e de identificação pessoal ("meu pãozinho"). Comer saudavelmente requer informação (temos muito o que desaprender, principalmente) e um mínimo de planejamento e estruturação, porque um almoço saudável não se encontra em toda esquina. Todos esses aspectos precisam ser considerados, porque tudo isso é você, é a sua vida, suas circunstâncias. E o processo evolui, ainda assim. Tem sempre um caminho livre por onde as conquistas vão fluindo.
>
> O segredo é não criar resistência interna, porque nada que resistirmos sobreviverá. É importante que cada um se escute, se respeite e encontre sua zona de conforto nesse processo. E não se sinta culpado por eventuais recaídas, que podem ocorrer em fases de maiores demandas emocionais. Relaxe, ninguém vai ganhar medalha de "alimentação mais pura do universo". Se a sua vontade de progredir permanece, você será inspirado a fazer o que for necessário para retomar o caminho.
>
> Mudança alimentar não é dieta, é um lindo processo de auto-conhecimento e conexão com a parte mais sábia do nosso ser. Não requer força de vontade, nem sacrifícios, nem exige privações. Exige apenas uma decisão: a de entrar no processo.
>
> Não mais ser dominado por vícios alimentares e poder ouvir e atender as reais necessidades do nosso organismo é mais que libertador. É um ato de amor próprio[5].

Na retrospectiva da relação com o alimento, um contraponto é estabelecido entre a dieta anterior: com carne, derivados, ou industrializados, a partir de características que atribuem à alimentação anterior a capacidade de poluir, de pesar sobre corpo, mente, emoções, espírito:

> Quando eu monto um prato de salada eu adoro, eu sinto muito prazer, e quando acaba eu me sinto leve, eu adoro me sentir leve, na verdade, eu odeio me sentir pesada (G., 21 anos.

> Muita, muita diferença. Olha, eu notei que eu me acalmei mais. Desse tempo pra cá eu sou uma pessoa mais tranquila. Quando eu comia carne eu era muito ansiosa, era muito pra já, muito agressiva com as pessoas. E a partir do momento que eu parei de comer carne, isso aí teve uma melhora na minha vida. A parte espiritual também teve uma melhora. Hoje em dia eu pratico uma espiritualidade, eu não tenho religião, mas eu tenho uma espiritualidade que eu pratico, eu sou praticante da minha espiritualidade. E isso eu não tinha antes. E o olhar, você muda o olhar. Você olha pra um animal e não vê uma peça de frigorífico, você vê um ser. Isso daí faz muita diferença (N. C., 32 anos, SVB-Recife).

[5] Retirado de: www.centrodevida.com.br.

Essas duas falas são representativas da associação entre esses dois conjuntos de ideias, frequentemente, realizada pelos adeptos da alimentação viva, mas também por alguns vegetarianos e veganos: de um lado, uma sensação de peso e desconforto como consequência do consumo de carne, além de emoções como raiva, ansiedade, tensão também relacionadas a esse consumo e, do outro, as noções de leveza, bem-estar físico, alegria, tranquilidade, etc., proporcionadas por uma alimentação sem carne e bem próxima do natural.

6.4 Alimento lindo, Alimento vivo

Ao alimento corrompido e ligado à morte dos animais, dos consumidores, da natureza, propõe-se uma alimentação limpa e viva. O complexo corpo-mente-espírito responde, de acordo com tal perspectiva, à composição molecular, energética e social desse alimento, produzindo saúde, bem-estar, emoções positivas e desejadas, fluidez espiritual, etc. Trata-se de uma reprogramação nos três níveis, que se inicia no corpo com a mudança de padrão alimentar e as medidas de desintoxicação e se reflete nas dimensões mentais, emocionais e espirituais.

Para isso, são usados os alimentos no estágio que se considera o auge de sua vitalidade, a germinação. Sementes germinadas, em um processo em média de 12 horas na água para 8 horas em exposição ao ar, a depender de cada tipo de semente. Sementes de linhaça, girassol, gergelim, amêndoa, avelã, castanhas, quinoa, entre outras são utilizadas em diversos pratos da culinária viva e nos sucos desintoxicantes e revigorantes, como o suco verde. A partir da semente germinada também se produz leites vegetais, sendo os mais apreciados os de amêndoa, macadâmica, gergelim, que após o processo de germinação são batidas no liquidificador, às vezes com água, água de coco, frutas. Apesar do termo leite, trata-se de um sumo, ou um suco obtido a partir das sementes.

Os brotos também são considerados fundamentais na alimentação viva e elementos essenciais em saladas, sucos, inclusive, o suco verde. Conhecidos por seu potencial energético, os brotos são obtidos por processo semelhante ao das sementes germinadas, porém, após esse primeiro processo, as sementes são colocadas na terra especialmente preparada para receber as sementes germinadas, sendo seu grau de maturação um pouco mais avançado, estando prontos para consumo após alguns dias de 4 a 8. Trigo, girassol, linhaça, lentilha, alfava são alguns dos brotos mais utilizados, e componentes essenciais do suco verde, o suco de clorofila. No caso do trigo, é a sua grama, fruto do processo de germinação da semente, que é consumida, servindo de base para o suco verde. Em relação ao trigo, essa parece ser a única forma redimida desse alimento. O suco deve ser tomado em jejum pela manhã por suas propriedades desintoxicantes.

A ele credita-se a eliminação de toxinas do corpo, inclusive, as provenientes da alimentação, além de uma ação antibacteriana. A cor verde intensa que resulta do pigmento presente nas folhas e também dos brotos que são usados no seu preparo é atribuída à absorção da luz do sol realizada pela planta durante a fotossíntese, o que o fez ficar conhecido como suco de luz do sol. Essa energia captada do sol seria também absorvida pelo corpo ao ingerir-se o suco.

As frutas secas, frutas desidratadas como uva-passa, damasco, ameixa, são hidratadas por cerca de 6 horas para serem consumidas dentro do princípio da alimentação viva. Elas são usadas em uma infinidade de pratos, muitas vezes, para adoçar alguma receita.

Também faz parte da alimentação viva todo vegetal que não passou por processos de cocção: legumes, frutas, tubérculos, como o inhame, leguminosas, que em alguns casos podem ser germinadas, como lentilha, alguns tipos de feijão, como o azuki, ervilhas, grão-de-bico, cereais integrais, como aveia e trigo.

Apesar de difundida no meio vegetariano, a soja não é recomendada para consumo tendo em vista as alterações genéticas que a indústria de sementes vem realizando, bem como pelos impactos ambientais de sua produção.

Técnicas como a desidratação, a partir da exposição solar ou de um aparelho desidratador, são utilizadas na preparação de bolachas e biscoitos de sementes, frutas e do conhecido pão essênio, feito a partir de uma massa de grãos germinados (trigo, centeio, milho, cevada, aveia), acrescidos de temperos naturais, sementes germinadas ou frutas secas, que depois é deixado para secar ao sol ou em um desidratador.

Leites e queijos vegetais compõem também a lista de alimentos traduzidos do modelo hegemônico industrial para a alimentação viva. Feitos a partir de amêndoas, coco, castanhas, semente de girassol, de gergelim, todos germinados e processados em aparelhos como liquidificadores e extratores para chegar à textura, aparência e sabor aproximado em relação aos alimentos derivados de animais.

De fato, apesar de se contrapor ao modelo tradicional, a alimentação desses modelos "alternativos" costuma identificar pratos e receitas conhecidas da cultura alimentar hegemônica, apesar de extremamente diferenciados quanto aos ingredientes, técnicas de preparo, e, muitas vezes, de sabor completamente distante: lasanhas "vivas" ou veganas, tortas doces e salgadas "vivas", saladas, brigadeiros "vivos" ou veganos e doces de festa "vivos", chocolate "vivo" ou vegano, sushis "vivos" ou vegetarianos, sopas vivas, pizza "viva" ou vegetariana/vegana, farofas "vivas", feijoadas "vivas" ou vegetariana, e assim por diante. A aproximação parece se resumir à categorização de uma linguagem parcialmente comum, por

exemplo, com o uso o termo “original” acrescido da terminologia *viva/o*, *vegetariano/a*, *vegano/a*, e em termos relativos, uma aproximação com relação à experiência estética e sensorial; distanciando-se em outros aspectos da experiência alimentar total de forma significativa.

Na alimentação viva, apesar da busca pela *naturalidade* dos alimentos ingeridos, são utilizadas técnicas e aparelhos processadores como liquidificadores, processadores de alimentos e até aparelhos mais sofisticados que envolvem um grau avançado de tecnologia como extratores de suco. De fato, há uma mescla de materiais e instrumentos usados no preparo dos alimentos, dos mais rudimentares, como pilão de madeira, coador de pano, até os oriundos de tecnologia de ponta.

Tais dimensões: estética, gustativa, táteis e olfativas são expressivamente valorizadas na culinária viva. Os aprendizes, seja em cursos intensivos de apenas 1 dia ou nos mais longos e aprofundados, são convidados a tocar para sentir os alimentos, a forma de prepará-lo, como espremer sementes e frutas no *voil* (tecido fino, usado como peneira), sentindo o sumo escorrer entre as mãos, cortar as frutas, sentir os aromas de cada erva, dos cremes de frutas, sentir a texturas das sementes germinadas como a baba da linhaça, identificar visualmente o ponto ideal de germinação, as características de frescor ou contaminação dos vegetais, montar os pratos de forma representativa com nossas emoções e pensamentos, como as *mandalas de frutas*, entre outros aspectos que formam uma experiência completa e preparam o aprendiz, desde um conhecimento teórico e fundamentado em dados, pesquisas e conceitos, dentro de uma perspectiva holística de saúde, até um aprendizado fruto da experiência prática de observação e participação.

As propriedades nutricionais, protetivas e curativas de cada semente, broto, fruta, legume, leguminosa, oleaginosa (castanhas, avelã, nozes, macadâmia, amêndoa), são pensadas para construir um cardápio adequado para suprir as necessidades orgânicas. Também afirma-se que as sementes germinadas saciam mais, o que confirma seu potencial nutritivo elevado. Nos cursos, que seguem linhas e abordagens distintas, essas informações são repassadas seguindo um modelo mais teórico inicialmente, seguido do momento prático, em que testam-se as receitas que utilizam esses alimentos. Um processo que se inicia com a escolha e germinação de sementes e brotos, hidratação das frutas secas e oleaginosas e segue para as etapas de processamento, em que esses e os demais alimentos: frutas, legumes, folhas são cortados, picados, macerados, ralados, liquidificados, coados, a depender de cada receita. Os pratos são montados e a degustação é parte do processo de aprendizado e feita de acordo com os princípios

de cada linha, cujo ritual diferencia-se em práticas, mas se encontra em termos de significados partilhados. Entre os quais, a gratidão pelo alimento, a comunhão dos comensais, e a celebração aos significados daquela refeição, em especial, a conexão com a natureza. Em algumas dessas experiências, somos convidados a tirar os calçados para sentir o chão e entrar em conexão com a terra, fazemos círculos, entoamos cânticos, fazemos orações e, principalmente, ao alimento, à refeição e à vida. E para fechar o ciclo, as sobras, cascas, sementes, bagaços, entre outros, são levadas para a composteira. As técnicas de compostagem fazem parte do aprendizado da alimentação viva – o alimento volta para a terra, para gerar mais vida, servindo de adubo orgânico no cultivo de novos vegetais.

A alimentação viva e o crudivorismo no Brasil são difundidos, principalmente, através de duas escolas, O Projeto Biochip fundado e coordenado pela pesquisadora Ana Branco na PUC-Rio – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e o Projeto Terrapia, idealizado e fundado por Maria Luiza Branco dentro da Escola de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz - FIOCRUZ. Outros grupos seguindo linhas diferenciadas se espalham por diversas regiões do Brasil, algumas fundadas por educadores formados em alguma dessas escolas ou ligadas a outras, como o Tree of Life, coordenado por Gabriel Cousens, no Arizona, Estados Unidos, *Ann Wigmore* Natural Health Institute, fundada pela precursora dessa dieta, em Porto Rico, e ainda The Gerson Institute, fundado por Charlotte Gerson, filha de Doutor Max Gerson, o criador da Terapia Gerson, situado na Califórnia.

Apesar de abordagens diferentes e de diferenças fundamentais em algumas práticas, esses centros difusores de ideias sobre alimentação e saúde, concentram-se no potencial curativo, energético e promotor de saúde, longevidade e qualidade de vida da *Raw food* e *Living food*.

As ideias referentes a esses grupos contemporâneos ressoam as referentes ao movimento pela comida natural iniciado em 1930, por nomes como o de Sylvester Graham (SFEZ, 1996). Segundo Sfez (1996:65), esse movimento tem origem ainda no final do século XIX, um período de intenso renascimento religioso e atenção à imoralidade e ao crime associado à urbanização. Graham e seus discípulos, entre os quais John H. Kellogg condenaram o consumo de pão branco, por conter menos cereais e fibras, bem como:

> todo o produto ou ação que acarretasse excitação: assim a carne, os temperos, o açúcar, o café, o chá, o álcool, o sexo também... Lutar contra a gula e contra o sexo parecia uma coisa só. Uma oposição essencial estava colocada: a da natureza passada e de um presente artificial. A comida do passado era boa e natural, a do presente ruim e artificial. É aqui que as obsessões norte-americanas de hoje tomam raiz (SFEZ,1996:65).

Uma correlação entre moralidade e saúde orienta as prescrições alimentares desse movimento: uma equação que considera que a melhora na saúde leva à melhoria das capacidades morais, e vice-versa. Sfez (1996) traz um quadro elaborado a partir do trabalho de Gusfield (1992) sobre o movimento, que opõe os alimentos entre as categorias de sadio e nocivo em relação às de natural e artificial, tais como:

Bruto x refinado
Puro x aditivo
Cru x cozido
Orgânico x fertilizado
Temperança x indulgência
Serenidade x excitação
Desejos naturais x desejos induzidos
Saúde x doença
Natureza x civilização

Twigg (1981) considera que o movimento em prol da alimentação natural e crua, chamado também de movimento de reforma da dieta, tem seu desenvolvimento entrelaçado ao do vegetarianismo ao longo da história moderna, e são, em grande medida, indistinguíveis. Mesmo considerando que há vegetarianos que usam alimentos refinados, processados, etc., observa que há uma sobreposição entre os dois movimentos e que, por isso, eles não podem ser compreendidos à parte. Outras dietas como a macrobiótica e o frugivorismo, também seriam desdobramentos dessas associações. Este último podendo ser composto por uma dieta, exclusivamente, restrita aos frutos, ou, com o uso de grãos, ervas, sementes germinadas e castanhas. Ficando de fora legumes e folhas, por se considerar que a obtenção desses alimentos envolve a destruição da planta, sendo uma atitude mais harmoniosa com a natureza manter um consumo restrito aos itens cuja obtenção não implica em sua destruição ou prejuízo. Além de considerações referentes às vibrações espirituais mais intensas e puras nos alimentos citados.

Entre os entrevistados que são adeptos da alimentação viva, essa opção aparece como um desdobramento de uma adesão anterior ao vegetarianismo, mesmo entre aqueles cuja motivação principal para a adesão a esse regime inicial tenha sido a questão dos animais:

> Eu decidi também parar de comer carne por uma questão ética mesmo dos animais. Hoje a minha dieta é vegetariana, mas eu considero vegana porque eu deixei de consumir os produtos de origem animal, mas eu não deixei de consumir o mel, que eu considero o mel de origem orgânica, que eu sei que não foi uma exploração das abelhas. Eu considero um excelente alimento e melhor do que o açúcar, apesar de eu usar muito pouco, eu não pretendo excluir ele da minha alimentação não. Mas também sigo uma proposta da alimentação viva. Então, eu introduzi brotos, sementes germinadas na minha alimentação, e muito mais alimentos crus. Minha alimentação

> hoje é bem diferente do que há alguns anos atrás que eu já era vegetariana, mas era lacto-vegetariana, por exemplo. Então me envolvi muito com essa história da terra, do alimento, a minha visão da relação com o alimento se inverteu, não só com a retirada da carne, mas com outras coisas que eu fui buscando e integrando os elementos (T., 28 anos).

No que concerne ao movimento da alimentação viva, um grande divulgador dos benefícios e dos princípios dessa alimentação no Brasil é o Dr. Alberto Peribanez Gonzalez, conhecido pelo livro *Lugar de médico é na cozinha*. Na ocasião de uma palestra na USCI Guilherme Abath (Unidade de Cuidados Integrais à Saúde), em Recife, o Dr. Alberto afirmou que quando ingerimos os alimentos vivos eles funcionam como nanopartículas em nosso corpo. Por sua vez, este é transformado pela ação do alimento. A informação da nossa cultura para ele é de morte, a própria história do atual modelo alimentar do agrotóxico, do *fast-food*, da comida industrializada, congelada, artificial, tem como precedente e fundamento uma história de guerra e violência. E existe uma réplica desse mundo exterior no nosso corpo. "A ecologia humana é, justamente, uma teoria do nosso terreno biológico. Quando ingerimos esse alimento de morte, estamos atacando esse terreno, deteriorando-o, causando sua ruína", afirmou Dr. Alberto na ocasião. O agrotóxico, por exemplo, tem o poder de alterar nosso sistema nervoso. E esses efeitos são cumulativos e geracionais, os jovens procurando drogas ilícitas é uma alteração geracional. Ele afirma que só em São Paulo 40% da população depende de psicotrópicos. Um cérebro bioquimicamente modificado por tudo isso que ingerimos, precisa ser modificado através da alimentação, capaz de operar uma mudança no DNA. O contraponto a essa informação de morte é a informação de vida, trazida por uma alimentação natural, livre da toxicidade, crua e viva. Uma informação de plenitude, bem-estar, de conexão com a natureza.

O movimento ganhou força a partir dos anos 1980 através de publicações, programas de rádio, TV, palestras e através dos Institutos de pesquisa fundados com a participação da Dr.a Ann Wigmore, como o Hippocrates Health Institute. Dentre os vários títulos que publicou, o *Be you your own doctor* popularizou o princípio de ser você mesmo o seu médico através de práticas como a alimentação. Com trabalho especialmente voltado para a cura, Dr.a Ann enfatiza a grande quantidade de enzimas digestivas que atuam sobre o processo digestivo, potencializando a absorção de nutrientes e nutrindo o indivíduo de energia vital. Formou seguidores, que se tornaram mestres da Comida Crua e Comida Viva, que deram continuidade às suas ideias em diferentes regiões do mundo: Hippocrates Health Institute - em West Palm Beach, Flórida, e na Califórina; Ann Wigmore Natural Health Institute, Porto Rico; Ann Wigmore Foundation, San Fidel, Novo Méxicp; Creative Health Institute, Michigan; Living

Foods Institute, Atlanta; Living Foods Wellness Center, Michigan; Optimum Health Institutes of San Diego; Living Foods Global Center, Valdemarsvik, Suécia.

Para Wigmore, a energia vital presente nos alimentos vivos ativa o poder de cura que existe nas pessoas. Cada célula do organismo reage quando recebe essa energia do alimento, ativando a sabedoria do corpo para reverter quadros de desequilíbrios, de adoecimento, proporcionando a cura. É o que também afirma o Dr. Gabriel Cousens, criador e coordenador do Tree Of Life, e autor de *Nutrição espiritual: a dieta do arco-íris* e *A cura da diabetes pela alimentação viva*. Segundo seus relatos, através da alimentação viva, ou como prefere chamar *Conscious Eating*, no Brasil chamada de *Alimentação Consciente*, foi possível reverter 37% dos casos de diabetes tipo I e 57% dos casos de diabetes tipo II. O texto de apresentação do programa de alimentação viva promovido por Gabriel no Tree of Life, explica sua perspectiva a respeito do poder da alimentação viva:

> Internationally acclaimed as one of the most holistic, comprehensive live food training programs on the market, the Conscious Eating course offers an amazingly thorough exploration of the intricacies of a plant-based lifestyle. It illuminates the powerful role that live food has in the enhancement of all levels of being. Physically, a diet comprised of plant-based, live foods is associated with the amelioration of many diseases, including diabetes, depression, cancer, heart disease, osteoporosis, arthritis, and more. Emotionally, making compassionate food choices is profoundly powerful in promoting peace with the self and with the ecology of the planet. Spiritually, a diet of live plant foods supports our bodies and energies as superconductors for the Divine. Optimal health, longevity, vitality, spiritual upliftment, and attunement are hallmarks of a live food lifestyle.
>
> In this eye-opening journey, your relationship with food will be fundamentally altered. The aim of the program is not only to educate about the benefits of a live, plant-based lifestyle, but also to train participants in all elements of meal preparation. This includes lectures from Dr. Cousens on how to individualize the diet and detoxification, and food prep demonstration from Tree of Life Cafe Chefs. Another unique feature of the Conscious Eating Intensive is that it is one of the the only low-glycemic live food preparation courses in the world, making the recipes accessible to those with diabetes, hypoglycemia, insulin resistance, candida and other blood-sugar related health challenges. Preparing live cuisine becomes an act of love, an opportunity for creative expression, and a potent portal to the divine. You will quickly see why Dr. Gabriel Cousens, MD MD (H), DD has become one of the world's leading experts in holistic healing, live food, and spirituality.[6]

No contexto do movimento da alimentação viva, como referência à antiguidade dessa prática, de consumo de alimentos crus, *in natura*, são citados, por exemplo, os povos caçadores e coletores, cuja entrada do fogo provocou mudanças alimentares significativas e respondeu à necessidade de deslocamentos frequentes. Outra referência importante são as orientações de

[6] Retirado de: www.treeoflifenutrition.com.au.

Hipócrates (400 a.C) quanto à necessidade de consumo de alimentos frescos e crus como prática de boa saúde. E, ainda mais importante, as referências dedicadas aos Essênios, povo que viveu entre 150 a.C. e 70 d.C., considerada uma seita dissidente do judaísmo oficial, em que, segundo os relatos de autores clássicos Flávio Josefo, Filo e Plínio, seus os membros alimentavam-se de vegetais e grãos, não consumiam nenhum produto de origem animal, praticavam jejum, dedicavam-se à leitura e meditação de textos sagrados, buscavam um modo de vida em comunhão com a natureza. Refugiados no deserto, acredita-se que faziam uso de sementes germinadas na alimentação, considerando-as importante fonte de energia, segundo descrição feita no site do Projeto Terrapia, que continua o histórico afirmando que:

> O conhecimento sobre viver observando as "regras da natureza" manteve-se guardado na tradição oral entre os "naturalistas", pequenos grupos dentro de diferentes culturas, por centenas de anos. Na Alemanha eram chamados de Filhos do Sol, por exemplo. No final do século XVIII nova onda de valorização da energia como fonte de alimento e de cura, chegou. Cresceu a homeopatia e começou a se organizar a "Higiene Natural"- conhecimentos práticos sobre como observar as "regras da natureza", obter saúde e ser seu próprio médico. Lembramos aqui que, antes de existirem os médicos a prática médica era uma arte e remediar era uma prática onde o alimento estava sempre presente. Aliás, a primeira terapia humana registrada se chamou "alimentoterapia". Hipócrates, pai da medicina, afirmava que a força da vida tende a saúde, como resposta natural. Basta observar e seguir.
> Assim o conhecimento sobre a alimentação com vitalidade foi se mantendo sempre vivo, sem grande divulgação durante séculos.
> No início do século XX, Edmond Székeli, médico, educador, pacifista, linguista entre outras habilidades, divulgou o estilo de vida dos essênios e as bases da Higiene Natural (Higiene Natural ou Higiene Vital é o nome dado a uma corrente de pensamento relacionada à saúde e à vida. Higiene é uma palavra que tem origem em Higéia ou Higiéia, a deusa grega que velava pela saúde de todos).
> Traduziu o Evangelho Essênio da Paz escrito originalmente em aramaico pelo apóstolo João. Neste livro podemos conhecer a poesia que revela as orientações de Jesus sobre o processo de germinação das sementes e da preparação do pão dos essênios. Propôs viver como os essênios considerando que a "Energia Vital" está presente em tudo que nos cerca e criou o movimento dos novos essênios da paz. Foi ele quem classificou os alimentos segundo a vitalidade:
> **Biogênicos** (que favorecem a regeneração da vida): sementes germinadas e brotos.
> **Bioativos** (ativam a vida, por ainda manterem a vitalidade): frutas, legumes, verduras frescas e cruas.
> **Bioestáticos** (mantém a vida): alimentos cozidos, congelados e refinados.
> **Biocídicos** (consomem a vida): alimentos com produtos químicos ou radiações, conservantes e aromatizantes.[7]

Os relatos sobre esse povo falam de uma comunidade na qual pureza e virtude constituíam uma obrigação moral e eram manifestas através da relação com o outro, na ajuda mútua, na compaixão e socorro aos necessitados, divisão e comunhão de bens, e uma noção

[7] Retirado de: www.terrapia.com.br.

igualitária de comunidade, bem como através de práticas cotidianas que alicerçavam um modo de vida frugal e uma purificação moral.

A publicação de Edmond Székeli (1987), o *Evangelho essênio da paz*, ficou conhecida por relacionar o início do cristianismo e o próprio Cristo aos Essênios. Székeli (1937) relaciona o cristianismo ao culto à terra, à natureza, e ao lado feminino das coisas vivas e não vivas. A referência à *Mãe Terra*, como entidade a ser reverenciada, assim como o próprio Deus Pai, relaciona a palavra mãe, derivada do latim *matre*, a matriz e matéria viva que dá origem a todo ser. Assim, segundo o livro, estaria vedado ao homem malucar a terra e o corpo dado por ela, como forma de evitar a dor e a doença. Segundo o texto de Székeli, os essênios e o próprio Jesus em consonância com essa noção praticavam o vegetarianismo e o crudivorismo.

Essas noções indicariam, para os adeptos da alimentação viva, que a afluência de doenças próprias à modernidade estaria relacionada ao relacionamento deturpador com a natureza, com a terra e que se reflete na alimentação. O desenraizamento da terra, próprio ao modo de vida moderno, teria como consequência o adoecimento e o sofrimento da terra e de todos os seres que a habitam, inclusive, os seres humanos.

A concepção a respeito da alimentação natural, crua e viva como fonte de saúde corporal, mental, emocional e espiritual emerge nas escolas contemporâneas de Ann Wigmore, para quem através da alimentação era possível tratar e curar diversos males, bem como na terapia Gerson, que de forma semelhante apregoa os benefícios à saúde e o poder curativo da alimentação natural e crua, juntamente com a prática dos enemas, um tipo de limpeza intestinal realizada através de técnicas para injetar água no intestino promovendo a saída de fezes, bolos fecais, fezes presas as suas vilosidades, e, principalmente, das toxinas que se alojam nesse órgão. E de forma semelhante às ideias atribuídas aos essênios, consideram o padrão de relacionamento com a natureza e o modo de vida moderno as principais causas dos males humanos. A deterioração do corpo, do organismo, através das doenças, da falta de disposição, cansaço, o comprometimento emocional, manifesto nas perturbações como depressão, ansiedade, tensão, perda de memória, e a desconexão espiritual seria a consequência direta do regime de vida imposto pela civilização moderna.

Também as correntes contemporâneas inspiradas nessas ideias procuram um reequilíbrio, uma reorganização, uma volta à origem através da alimentação natural e crua e de outras práticas purificadoras e regeneradoras como colonterapias, repovoamento da flora intestinal, jejuns, exercícios respiratórios, meditação, e um relacionamento harmonioso, de comunhão com a natureza.

O projeto Biochip atribui às sementes a capacidade de armazenar informações através de uma substância específica, o silício. “Sementes têm memória”, afirma-se nas oficinas de culinária viva. Uma memória inconsciente, uma memória da natureza e quando ingerimos a semente no auge de sua força vital, após o processo de germinação, incorporamos essa memória. Isso nos tornaria mais atentos para a vida, para a relação com a natureza, de acordo com as narrativas dos adeptos da alimentação viva. Na perspectiva do Projeto Biochip, os alimentos atuariam como “*pontes orgânicas*” na recuperação de informações, restaurando uma conexão rompida a partir da desnaturação, com consequências para os indivíduos e para a sociedade.

Tanto no que se refere ao que ingerimos, e, assim, ao que incorporamos, quanto em relação ao que oferecemos ao mundo, por isso a preocupação com a compostagem em relação às sobras e ao mecanismo de eliminação do organismo. Perspectiva inspirada na teoria da autopoiese de Humberto Maturana e Francisco Varela, que tem como ideia básica a noção de um sistema organizado e autosuficiente. Esse sistema produz e recicla seus próprios componentes diferenciando-se do meio exterior. Segundo tal princípio, “há uma circularidade essencial na natureza dos sistemas vivos: eles exibem uma circularidade configuracional na constituição de seus componentes, que são rigorosamente interconectados e mutuamente interdependentes” (MATURANA &VARELA, 1995). Estaríamos, pois, numa rede de interações com os demais seres vivos, com a natureza e, consequentemente, com o alimento. As sementes e os vegetais, como parte dessa rede, funcionariam como chips vivos armazenando e reproduzindo o conhecimento da natureza no corpo, um conhecimento encarnado desde as células e em cada molécula, com reflexos sobre a vida mental, emocional e espiritual. Como ilustra as falas a seguir:

> Por isso, a relação com o alimento não pode ser só na hora, mas pensar no antes e depois. Pensar nas consequências no corpo e no ambiente (T., 28 anos).

> A alimentação também vem da terra e volta pra terra, é como se fosse tudo uma coisa só, um sistema só... Então, tá tudo integrado, tudo conectado, e aí não tem como a alimentação não fazer parte disso (R., 31 anos).

6.5 Ritos de purificação: enemas e jejuns

Como parte desse sistema integrado o intestino precisaria passar por rituais de purificação, através da alimentação, jejum e limpeza intestinal. Afirma-se, nesse contexto, que um intestino limpo, além de todos os outros benefícios desintoxicantes do organismo,

proporciona mais clareza mental, “faz pensar melhor e lidar melhor com as emoções...” (T., 28 anos); “ele é o segundo cérebro” (A., 41 anos).

A limpeza do cólon, eliminando toxinas e repovoando com bactérias benéficas ao organismo, inclusive, potencializa a absorção de nutrientes e pode ser feita de diferentes formas, através de processos mais rudimentares, através de cânulas ou mangueiras bem finas pelo reto que injetam uma quantidade de água menor, até 5 litros, e algumas vezes, acompanhadas de ervas medicinais para ajudar na desintoxicação; a colonterapia, realizada por processos mais sofisticados em que quantidades bem maiores de água são injetadas no intestino pelo reto, em algumas dessas situações utiliza-se máquinas com sistemas sofisticados e que necessitam ser administradas por um profissional. Contudo, na maior parte das vezes, as pessoas conseguem manipular o sistema de limpeza sozinhas, mesmo alguns sistemas mais complexos disponibilizados em lugares como o centro de desintoxicação estudado.

O repovoamento da flora pode ser feito com fermentados como o rejuvelac, o kefir ou kombucha. E a manutenção de um cólon limpo através da alimentação natural, especialmente, a alimentação crua e viva. Relatos de uma sensação de leveza, e outras mudanças positivas na relação com o corpo, com as emoções, as ideias e a conexão com a natureza são, frequentemente, relacionadas à purificação desse órgão.

Para o Dr. Alberto Peribanez Gonzalez, as bactérias intestinais são fundamentais no desenvolvimento de nossa imunidade. Todo o sistema imune depende das bactérias que habitam nosso intestino. O alimento industrializado estimularia a produção de bactérias nocivas, já os alimentos orgânicos estimulam a proliferação das bactérias que fazem simbiose com o intestino. Dr. Alberto, em palestra proferida no UCIS Guilherme Abath, considera que a afirmação de Hipócrates de que “somos o que são nossos intestinos”, hoje seria substituída por “somos o que são nossas bactérias intestinais”. “Elas se comunicam com nosso corpo”, afirma o médico.

Junto com o jejum, a purificação intestinal prepara corpo, mente, espírito para uma mudança em direção a uma dieta sã, conduzindo ao abandono de vícios alimentares próprios ao sistema alimentar moderno.

> Eu tinha percebido que alimentação era vício. Eu sentia que eu comia algumas coisas e que eu não conseguia comer só um pouquinho, eu queria come muito. Poxa, esse negócio é vício. O viciado ele vai pra uma clínica e ele corta totalmente aquilo, mas a gente não pode cortar comida totalmente, a gente tem que continuar comendo, então eu fiquei, “como é que faz”, porque é difícil você continuar comendo e comer pouco, porque você vai comer pouco e você quer comer muito. Então, eu percebi essa coisa, aí quando chegou a informação ressonou comigo. Eu digo, de fato, é vício, tem que cortar de vez... quando eu fiz o jejum, aí eu experimentei uma coisa que não havia experimentado antes que foi uma mudança de padrão (A., 41 anos).

Não se trata de uma purificação apenas orgânica, tirando o "lixo": toxinas e microrganismos prejudiciais à saúde, etc., mas, simultaneamente, de uma limpeza emocional e mental que reprograma o indivíduo em sua integridade, física, emocional, mental, espiritual, e o coloca no caminho "correto", "original", da alimentação livre de vícios e de contaminantes.

Os jejuns, aos quais tem sido tradicionalmente atribuída a função terapêutica, são aqui pensados, também, por seu poder transformador. O Jejum dos 21 dias, proposto pelos preconizadores do "viver da luz" como caminho para reprogramação do complexo orgânico, mental, emocional, espiritual, foi escolhido por uma das entrevistadas como instrumento de conversão a uma vida saudável e pura, "livre da escravidão dos vícios". Contudo, a compreensão dos demais aspectos que integram o ato alimentar, como o aspecto emocional, mostra uma submissão ou uma dependência dos processos reflexivos às dinâmicas emocionais. Porém, em um desdobramento posterior, proporcionado pelo processo de desintoxicação, de purificação, a ação reflexiva é potencializada tornando-a capaz de submeter às emoções:

> Aí eu achava que se eu fizesse esses 21 dias e cortasse de vez eu ia me libertar do vício e não ia precisar mais nunca comer, não ia me sentir mais atraída. Eu tinha entendido dessa forma, mas não é bem assim, né? Aí bem-vindo aos outros aspectos do alimento, que não é só a parte física, a questão do vício físico é a mais fácil, são as outras, as questões sociais, emocional. A fase bioquímica, a questão bioquímica do vício, que nas clínicas também de recuperação de drogas se fala muito isso. Na parte bioquímica você limpa com três dias, a questão emocional é que é mais difícil, sua relação emocional com o viciante essa é que é a principal dificuldade (A., 41 anos).

> Quando eu fiz o jejum, o viver da luz, eu sonhei três dias seguidos comendo pão, na verdade, dois dias comendo, e no terceiro, preparando o pão e entregando pro meu pai, que é a figura de vínculo emocional mais forte que eu tenho. Então, eu entendi que o pão era o afeto, simbolizava o afeto. Além de ter esses viciantes, mas o queijo é muito viciante também, e eu quando deixei o pão não senti falta do queijo, não interessa. Tem alguns elementos que eu achei que ia sentir falta como o chocolate durante o jejum, mesmo antes de conhecer o chocolate cru, mas não lembrei dia nenhum durante o jejum. O problema era o pão... É muito comum, quando a pessoa vai fazendo a mudança, percebe que tem um ou dois alimentos que são especiais, que representam esse conforto emocional. Pra um vai ser a tapioca que mamãe fazia. Eu lembro de G. falando que a mãe dela tinha muitos filhos e não podia dar muita atenção, então, a hora que ela dava uma atenção aos filhos era na hora da tapioca, que ela fazia do jeitinho que cada um gostava. Então, pra ela, o alimento que traz conforto emocional é a tapioca. Foi o que ela teve dificuldade de deixar, pra uns vai ser o cuscuz que mamãe fazia, o bolinho que vovó fazia. Quando você tá mais desintoxicada é que você consegue fazer a distinção, de onde é que tá vindo, quem tá fazendo esse clamor, se esse clamor é das suas células ou é do seu corpo emocional mesmo. Você identifica (A., 41 anos).

O domínio sobre os vícios alimentares, e sobre as emoções que alicerçam as escolhas está fortemente ancorado em uma mudança de percepção tornada possível pela desintoxicação do organismo.

> Quando a gente não tá consciente de tudo, a gente come algo que nem sabe o que é. Aí você passa a ter uma necessidade de comer algo que você não sabe nem de onde vem, mas não é uma necessidade real. É algo que é um desejo pela inconsciência de si. Quando você tá mais consciente de si, você não vai aceitar aquilo ali. Naturalmente você vai dizer, "não, não quero comer aquilo". Não verdade, aquilo não vai parecer pra você um alimento. Chegou um momento na minha vida de eu entrar num supermercado e não conseguir reconhecer nenhum alimento ali. Quase nenhum. De entrar nas seções e ver tudo embalado, e tal, e dizer, "pôxa, aqui não tem alimento". É como hoje, por exemplo, eu não consigo ver o refrigerante como alimento. Pra mim realmente não vem a ideia de beber aquilo ali, é como se o próprio objeto ganhasse outra natureza pra mim. Tipo, quem bebe, tudo bem, eu não recrimino, pra mim não tá em outra classe de ser humano. Não. É uma pessoa como eu, não vejo como algo que mereça discriminação, mas é algo que pra mim, na minha caminhada não figura mais no meu *menu*, no meu cardápio (D. V., 33 anos).

Curiosamente, o jejum e o processo de mudança alimentar em direção a uma alimentação natural, viva, manifesta a busca por uma reconexão com a natureza, perdida à medida que ingerimos alimentos produzidos artificialmente, ou seja, a partir de técnicas e tecnologias diversas usadas para torná-los mais distantes das características originais; o alimento representado na fala de A. (41 anos) como aquele viciante mais persistente é justamente o pão, cuja função simbólica no mundo mediterrâneo foi a de assinalar a ruptura entre natureza e cultura através da alimentação. Isto porque, como explica Montanari (2008: 26):

> O pão não existe na natureza, e somente os homens sabem fazê-lo, tendo elaborado uma sofisticada tecnologia que prevê (desde o cultivo do grão até a preparação do produto final) uma série de operações complexas, fruto de longas experiências e reflexões. Por isso, o pão representa a saída do estado bestial e a conquista da "civilização". Nos poemas homéricos, a *Ilíada* e a *Odisseia*, a expressão "comedores de pão" é sinônimo de "homens".

Além disso, em um processo paralelo, as emoções são refinadas após uma desintoxicação ou um *detox*, como costuma-se chamar, sentimentos considerados negativos, como estresse, tensão, medo, mau-humor vão embora junto com as toxinas que os produzia e, em seu lugar, sentimentos nobres como alegria, felicidade, paz interior, amorosidade os substituem. Essa purificação emocional é assim acompanhada de uma pureza moral, que passa a orientar a relação com o corpo, com a natureza e com o outro.

Essa mudança que eu falei no emocional veio muito sutil, não teve fogos de artifício, mas quando você tá lá na frente é que você se dá conta. Tem uma determinada situação que normalmente você remoeria e você processa aquilo rapidamente. Essa mudança de processar emoção negativa muito rapidamente e segundo clareza mental, do problema tá aparecendo aqui e a solução já tá acontecendo aqui. Como se os dois já tivessem chegando juntos. Impressionante. Então quando eu comecei a fazer o processo eu achei que eu não ia mais precisar de comida, nem mais me sentir atraída, mas aí quando eu vi que não era bem assim. Então, naturalmente, intuitivamente você vai buscar alimentos, você se sente atraído por outro tipo de alimento. E você também quer, você sente que você fica diferente, a qualidade do sono não é a mesma, a alegria não é a mesma quando você começa a comer uma alimentação mais pesada, você se sente pesada. Então, você vai querer, começa a existir um desejo dentro de você, você se sente atraído, mas você não quer porque você sabe que vai lhe atrapalhar, não vai lhe tirar daquele estado que é muito mais confortável. David Wolf fala uma coisa assim "nada é tão gostoso quanto se sentir bem". Isso é um fato. Não tem bolo de chocolate no mundo, não tem sorvete no mundo que valha o meu astral. Eu acordar me sentido entrevada e de mau humor ou com menos bom humor, porque não merece um grama do meu bom humor, nada. Não tem comida no mundo que mereça isso. Então, o que mais me empurrou pra isso foi meu astral, meu bem-estar, nada no mundo vale. Uma amorosidade, uma energia de amor fluindo em mim, isso eu senti. Eu senti isso claramente quando fiz o processo de 21 dias. Eu me lembro de que no sétimo dia de jejum eu fui dar aula, porque teve um feriadão, aí eu dei aula no sétimo dia à tarde. E eu fui dar aula assim, sentido um prazer, um amor tão grande pelos meus alunos, que eu não tinha experimentado isso antes não. Eu senti uma energia realmente de amorosidade diferente, menos ranço, mais leveza. Isso não acontece com todo mundo não, vejo pessoas com alimentação imaculada e se intoxicando por outros caminhos, se intoxicando principalmente pelo caminho emocional. Por essa rigidez, que também eu acho que não é por aí o caminho não. Eu vi pessoas que fizeram o mesmo processo dos 21 dias e não tiveram o mesmo resultado. Mas eu posso dizer que 100% das pessoas que fazem uma desintoxicação sentem uma melhora no estado de saúde, mas o grau de conquistas varia de uma pessoa pra outra. Sim, pra mim também teve uma forma diferente de ver o outro, essa amorosidade e como se fosse incontrolável, a vontade de dar o melhor pro outro, de cuidar, de ser um veículo de luz na vida do outro. Esse sentimento que eu já tinha, talvez seja do meu propósito existencial, mas que ascendeu. Isso provavelmente estava ofuscado, esse propósito existencial, pelas informações, aquelas crenças na dificuldade toda. E a gente é educado pra acreditar na dificuldade, acreditar que a vida é dura, que a vida é difícil, que você tem que ralar muito, que o outro é seu concorrente. E eu vendo na minha experiência o oposto disso; quanto mais colaboração mais todo mundo cresce, mais todo mundo só é bom pra todo mundo. Quanto mais você entra nessa de acreditar ou o outro vai tirar de você ou você vai tirar do outro pra ter, essa é a crença na escassez, aí, mas aí quando você recebe a informação que quanto mais a gente dá... (A., 41 anos).

A diferença que eu posso definir melhor, demarcar, é que eu vivia num estado de medo, que relativamente, comparado com média, comparado com o que é chamado de normal, mas não é, é comum, eu era até zen. Eu vivia num ambiente de muito mais medo, eu vivia preocupada, existia uma preocupação muito maior na minha vida. O medo era muito mais presente na minha vida, porque preocupação é medo. E eu passei a ter muito mais confiança na providência divina mesmo assim. De dar o passo à frente, de não buscar as soluções intelectualmente, de não pensar, de sentir, de dar um passo atrás e sentir e aí agir depois de sentir. Eu sou muito do lado esquerdo, mas eu primeiro sinto depois eu interpreto o que eu sinto. Eu não tento compreender as coisas intelectualmente pra depois sentir, não vai funcionar.

Nada mudou e tudo mudou, porque a minha percepção do mundo mudou, você atenta pra coisas que não atentaria num outro estado do espírito, outro estado vibracional, eu não taria prestando atenção. Vendo uma florzinha, no sítio tudo é entretenimento pra mim, uma florzinha, uma formiga, um passarinho cantando, uma árvore, eu fiquei muito mais sintonizada com esses movimentos da natureza, que eu era desligada. Mais sintonizada com o outro, mais apta a perceber o que é o outro. Por que é muita coisa,

> mas é tão sutil que você nem percebe. Tem outra grande diferença, antes eu precisava ser entretida, alguma coisa tinha que tá acontecendo pra eu tá no meu melhor estado de espírito ou eu estar com meus amigos, ou ter alguma coisa pra acontecer, ou eu tá ocupada com algum projeto, precisava alguma coisa tá acontecendo, se eu tivesse em casa no silencia, era o tédio, eu estaria mais vulnerável a me sentir só, assentir tédio, eu hoje moro sozinha num sítio por conta desse processo, se não fosse isso eu taria me sentindo só, me sentindo insegura de tá sozinha num sítio. Ali eu me sinto super segura, eu me sinto acompanhada, eu me sinto cuidada, eu não me sinto só em momento nenhum, não me sinto entediada em momento nenhum. Tudo isso foi a partir do *viver da luz*. Isso é uma liberdade que não tem preço. Se eu ganhasse na loteria não teria o benefício que eu tenho. Porque pra quê que serve o dinheiro? Não é liberdade que o dinheiro dá, Deus me deu a liberdade de não ter, que é muito melhor. Eu quero cada vez mais precisar menos. Toda vez que eu vou fazer uma mudança, eu penso, tanta coisa que eu tenho, pra quê? Porque essas coisas materiais lhe predem, lá vou eu, tenho que ir pro Recife, tenho que carregar uma mala, queria cada vez menos precisar de nada, mal precisar da roupa, ter que carregar nada comigo. Isso é fantástico, é impagável (A., 41 anos).

O jejum de 21 dias, proposto pelos adeptos do viver da luz, é uma estratégia de desintoxição e uma preparação para alcançar o que se considera o estágio de perfeição da não-alimentação. Durante a pesquisa de campo, em conversas informais e reuniões, havia uma referência frequente a essa prática como expressão de um estágio superior atingido por um humano, que se torna algo mais do que humano. Expressando uma perspectiva evolucionista, um dos sujeitos de pesquisa declarou: “a meta é viver de luz”, ainda que reconheça que para si mesmo acha que não é possível. Alguns casos foram noticiados de pessoas em diferentes regiões do mundo que afirmam viver sem se alimentar, algumas vezes, sem ingerir nem mesmo água. Essas pessoas são referidas nos discursos como *iluminadas* por alcançar esse nível superior de controle sobre o corpo, as emoções e a *fome viciante*, como declarou uma conhecida adepta da prática no Brasil, Evelyn Torrence, 39 anos, que difundiu os princípios do viver da luz em uma entrevista concedida ao Programa de Jô Soares na Rede Globo, exibida em abril de 2004. A australiana conhecida como Jasmuheen, autora do best-seller *Viver da luz*, tem sido uma das responsáveis pela difusão desses princípios percorrendo países da Europa, Ásia e América do Norte. A ideia que sustenta essa prática é a de que é possível viver sem o alimento físico. Isso ocorreria quando desligamos o sistema digestivo e ligamos a glândula pituitária, também chamada de glândula pineal, o que só é possível após uma desintoxicação alimentar, e, de acordo com os seguidores desse princípio, exige grande controle sobre a vontade. Para isso, o processo de 21 dias é concebido como um instrumento para a realização de uma alquimia corporal, uma transmutação biológica, intrinsecamente ligada à cósmica que habita em cada ser. Segundo Jasmuheen, trata-se de um processo capaz de fundir o seu eu inferior com seu eu superior, a essência divina do ser. Em entrevista divulgada em diversos sites, ela afirma:

> Pra mim não era sobre comer ou não comer comida física, pra mim era o casamento com minha essência divina, com meu Deus interior. É um processo de fundir o seu eu inferior com seu eu superior. Cada um de nós tem um campo de energia e ele é tão puro e tão perfeito. Quando o Deus interior se transforma numa realidade, quando ele começa a pulsar em seu potencial máximo, ele elimina todas as nossas fomes, todas as nossas necessidades. Nós nos tornamos pessoas altruístas, cheias de compaixão, cheias de amor. A gente fica preenchido de uma coisa tão pura, tão absoluta que nós não temos mais fome. O projeto dos 21 dias era uma maneira rápida das pessoas entrarem em contato com essa essência divina. Só que não funciona pra todo mundo, porque você precisa ter desenvolvido certas virtudes, você precisa ter uma preparação física muito boa. Não é uma dieta, é uma jornada espiritual, uma conexão profunda com sua própria divindade. E não importa nossa religião, é uma experiência de contato íntimo com nossa divindade. Um subproduto que eu tive dessa jornada dos 21 dias foi não ter fome física, fome por alimentos, mas antes eu já estava num estágio onde eu não tinha nem fome emocional, nem fome mental, nem fome, nem fome espiritual. E quanto mais você se funde com esse eu absoluto você fica mais em paz, você se torna uma pessoa melhor, para de criar desequilíbrios para o planeta... Estarmos conectados com uma fonte de nutrição interior, e permitirmos que essa fonte nos alimente. Isso faz parte da evolução humana.[8]

Entende-se que o alimento pode ser obtido de outras formas, pode assumir outras formas, além da que, tradicionalmente, consideramos como alimento. A seguir, o relato de uma entrevistada em referência às orientações de um dos mestres de quem aprendeu sobre alimentação viva:

> O mestre ensinava pra gente 4 tipos de alimentação: alimentação de pensamento, que é a primeira alimentação, quer dizer, aquilo que você pensa, aquilo que tá na tua mente é a primeira coisa que te alimenta, que te move. E o ar, é o segundo alimento, então, eu trabalhava muito respiração, isso te alimenta. Depois é que eu tive contato com essa história do prana, você entrar em contato com essa energia, você respira. Depois disso, tem a alimentação através dos chacras, esses pontos invisíveis que a gente desconhece, por onde entram essas energias invisíveis, que a gente sente, mas que a gente não entende e muita gente nem sente, depende muito de seu grau de sensibilidade, se sua aura é mais grossa ou mais fina é o que vai distinguir os que sentem mais ou menos aquela energia e por último é a alimentação, alimentação densa, que é essa que a gente ingere pela boca. E na alimentação viva, eu aprendi que o primeiro alimento é o afeto. O bebe quando tá na mãe, ele se alimenta muito mais do sentimento que tá ali em jogo do que pelo leite. O leite é só a parte densa, todo aquele amor, aquela energia ali tá alimentando ele (D., 40 anos).

Entre os adeptos do "viver de luz" acredita-se que é possível alimentar-se apenas do *prana*, uma energia universal que é obtida através da respiração e da absorção da luz solar. Algo comparado à fotossíntese realizada pelas plantas, que, no caso dos seres humanos, seria realizada pelas glândulas pineal e hipófise. Esse processo, de tornar as glândulas pineal e hipófise capazes de absorver a energia solar e nutrir o corpo, realizaria um tipo de transmutação biológica, segundo Jasmuheem. Trata-se de um alimento sutil, explica, oposto à densidade do

[8] Retirado de: www.viverdeluz.com.br.

alimento comum. Por isso, ao mesmo tempo em que ele aparece relacionado a uma perspectiva libertadora, do viver sem dor, sem vícios, sem doenças ou morte, sem dúvidas, medos, tensão, ansiedade, egoísmo, etc., libertando seus seguidores das mazelas humanas; a sutileza do alimento vivo e a falta do alimento denso o tornam incompatível com o ambiente urbano, o ritmo de vida acelerado, o barulho, o estresse, a poluição e o que se considera o ambiente degradado da sociedade moderna.

> Depende às vezes do ritmo de vida que a pessoa tá levando naquele momento. No meu ritmo de vida atual, eu não tenho conseguido manter minha dieta como eu gosto, com mais alimentos orgânicos, com mais alimentos naturais, com mais vegetais, que eu me sinto mais nutrido. Acho que tem um componente psicológico, nem sei se realmente eu estou mais nutrido, mas quando como esses alimentos orgânicos, naturais, eu me sinto mais nutrido. E depende do meu ritmo de vida, quando eu posso tá assim preparando meu alimento, tá mais lento, entrar numa maior relação com o alimento ali, o alimento mais cru, aí eu sinto isso. E atualmente eu tô num ritmo mais acelerado, aí me deixa mais vulnerável, mais aberto ao que tiver na rua. E aí na rua por falta de opção... E também quando você não tá conectado, espiritualmente, emocionalmente, o que se pode chamar assim, integração do ser. Quando você tá menos integrado consigo mesmo, com o meio, com a natureza, com o universo, com a fonte de tudo e tal, há a tendência de você se alimentar de mais porcaria, porque você também não tá tão presente na sua alimentação. Então a alimentação acaba refletindo isso. Quando você tá vivendo de uma forma mais integrada consigo mesmo, com o ambiente, com o universo e tal, você vai ter um ritmo de vida que vai dá mais tempo de você ir na feirinha orgânica de cinco horas da manhã, e acorda mais cedo, e tem toda uma relação que ali acontece. Vê as pessoas, faz um lanche, escolhe os legumes ali, volta pra casa vai preparar alguma coisa ali pro almoço, tem toda essa história. E quando não, você acaba ficando mais vulnerável. Hoje eu saí sem tomar café, e geralmente eu como um açaí no trabalho, ou um guaraná do Amazonas, mas nem isso deu tempo, tive que sair pra fazer expediente e parei num posto pra comer alguma coisa, porque eu não tava preparado pra ficar com fome, porque quando você tá preparado você passa o dia sem comer, porque quando você faz jejum, você tem que saber e estar disposto a isso, "ah não, amanhã eu vou fazer", aí você toma bastante água, e tal. E eu não sei se é uma questão espiritual ou é só psicológico, mas quando você tá nesse ritmo acelerado, você sente a necessidade de comer uma comida mais pesada, não necessariamente carne, porque eu não sinto vontade mesmo de comer carne, mas, se eu tiver assim, tenho vontade de comer, por exemplo, alguma coisa com mais gordura, tipo um sanduíche com azeite. Você vai sentir uma sensação de maior saciedade, sei lá, dá um peso maior no estômago. Bom, eu não sei explicar direito isso, sei que isso acontece na prática. Hoje eu tô num ritmo que eu sei que não dá pra me alimentar só de frutas, ou da alimentação crua, alimentação viva, ou alguma coisa desse tipo (D. V., 33 anos).

Apesar de ter realizado o jejum de 21 dias, e ter sentido os efeitos da reprogramação a entrevistada afirma não ter optado por seguir sem se alimentar,

> Em 2001 é que chegou a informação do viver da luz. Antes disso eu também tinha feito um tratamento naturopático orientado por uma colega minha, que já tinha feito um, com gastrite, aí eu cortei um monte de coisa e fui reintroduzindo de uma a uma aí eu percebi quais eram os alimentos que tavam agredindo o estômago e dei uma reduzida drástica. Também não foi difícil, não. Porque sempre tinha outras coisas pra substituir e ia levando. Aí, em 2001, quando veio a informação sobre o viver da luz, sobre esse jejum, aí lia os relatos das pessoas "nossa, tô sentido muito mais energia".

> Eu tinha percebido quando eu fiz esse tratamento naturopático, eu tinha percebido que alimentação era vício. Eu sentia que eu comia algumas coisas e que eu não conseguia comer só um pouquinho, eu queria comer muito. Poxa, esse negócio é vício. O viciado, ele vai pra uma clínica e ele corta totalmente aquilo, mas a gente não pode cortar comida totalmente, a gente tem que continuar comendo, então eu fiquei, "como é que faz?", porque é difícil você continuar comendo e comer pouco, porque você vai comer pouco e você quer comer muito. Então, eu percebi essa coisa, aí quando chegou a informação ressonou comigo. Eu digo, de fato, é vício, tem que cortar de vez. Aí eu achava que se eu fizesse esses 21 dias e cortasse de vez eu ia me libertar do vício e não ia precisar mais nunca comer, não ia me sentir mais atraída. Eu tinha entendido dessa forma, mas não é bem assim, né? Aí bem-vindo aos outros aspectos do alimento, que não é só a parte física, a questão do vício físico é a mais fácil, são as outras, as questões sociais, emocional. A fase bioquímica, a questão bioquímica do vício, que nas clínicas também de recuperação de drogas se fala muito isso. Na parte bioquímica você limpa com três dias, a questão emocional é que é mais difícil, sua relação emocional com o viciante essa é que é a principal dificuldade (A., 41 anos).

A dimensão afetiva e social do alimento é enfatizada em diversos momentos nas falas dos sujeitos, como um componente que justifica a necessidade de alimentar-se, e mesmo de sair da dieta pretendida em função de um conforto emocional para si, para o outro e por possibilitar uma experiência social significativa.

> Eu sempre vinha visitar meu filho e minha mãe quando tava morando fora, e um dia eu cheguei à conclusão que pra entender eles eu preciso comer o que eles comem, eu vou tá mais próxima deles se eu comer o que eles comem, e eu não comia. A cena pior de todas quando meu filho fazia aniversário e partia o bolo de chocolate e ele ia me dar o primeiro pedaço e eu não comia. Então, isso pra uma criança devia ser uma coisa terrível, e eu sabia se eu comesse eu ia passar mal. Tanto é que no outro dia eu disse, "meu filho eu vou comer seu bolo" e ele disse, "coma não, mamãe, senão você passa mal". Eu sabia que eu tinha que comer o que ele comia; que eu não comer o que ele comia me afastava dele. Isso foi uma coisa muito forte. O caminho que eu vejo é tentar equilibrar, comer um pouquinho do que eles comem e tentar trazer um pouco do que como pra eles (D., 40 anos).

> Às vezes uma determinada experiência social não é completa sem o alimento que simboliza ela. Pra algumas pessoas, ir a um casamento e não comer bolo de noiva, a experiência não é completa. Por exemplo, já vários natais que eu não passo em casa, esse ano eu passei, eu vim pra cá para o Recife, passei o natal. Eu normalmente não como à noite, eu como um creminho de frutas, é o meu jantar. Então, eu vim e aquele jantar que já é quase meia noite se jantou, eu comi e essas coisas que come em almoço. De manhã normalmente eu também não como, eu tomo um suco verde ou nada, ou uma água de coco ou nada e só me alimento, minha refeição mesmo é o almoço. E nesse dia já tinha comido a noite e acordei sem fome nenhuma e papai como ele é cardíaco e ele é super obediente ao médico e o médico diz que ele não pode comer gordura, mas se fosse pelo gosto dele ele comia carne e queijo do reino, que ele adora, todo dia. Então, o queijo do reino é o grande prêmio do natal pra ele, o panetone, que é um pão gorduroso, e o panetone com o queijo do reino é o prêmio do natal. Então, eu tenho uma ligação muito forte com meu pai e acordei de manhã e por acaso eles tinham acordado cedo, meu pai e minha mãe, e tavam lá preparando um café da manhã e eu fui ajudar a cortar o queijo do reino, e papai estava lá sentado assim, sabe? Esperando o prêmio do café da manhã do natal que é o dia do ano que ele se permite comer. E eu me sentei ali e tenho plena consciência que não foi por vício, nem porque eu tava me sentido atraída, nem porque eu tava com fome, não foi; eu quis compartilhar aquela experiência social familiar com ele. Sentei ali e comi, não gosto de queijo do reino, nunca gostei, não gosto de coisa ácida, nem morro de amores por panetone porque eu não gosto de frutas cristalizadas, mas eu quis compartilhar aquela

> experiência com ele. Então, tem esse aspecto da comida. Então, se eu ficasse muito presa ao aspecto da informação, eu ia dizer "não, isso é safadeza, é gula, tô viciada", ficar me julgando. Não, eu não me julguei, observei, eu respeitei e aí eu compreendi o que é que tinha, o que é que eu queria, porque eu me senti atraída, e sentei, e quis tomar o café junto com ele. E que é muito bom eu ter esse aprendizado, essa compreensão, ter essa consciência pra despertar essa consciência nas pessoas pra quem eu tô repassando a informação, pra despertar pra isso. Se você fica muito presa à informação você perde a conexão – informação não substitui conexão. O mais importante é a conexão, a informação ela complementa. A gente tem um guia interno e ele fala com você dessa forma, ele fala, você vai se sentir atraído por uma determinada comida. Quando eu tive uma infecção, uma sinusite, eu me senti estranhamente atraída por cebola e aí depois eu fui saber que na medicina ayurvédica é a cebola que é usada nesse tipo de tratamento pra infecções. Eu: "menino, o que é que tá acontecendo pra eu tá botando quase uma cebola inteira aqui nessa salada?" Já tive momentos de me sentir especialmente atraída por pimentão, não sei, talvez precisasse de vitamina C, não sei qual era o elemento, mas eu respeito, né? Então, tem esses outros aspectos.
> Quando eu fiz o jejum, o viver da luz, eu sonhei três dias seguidos comendo pão, na verdade, dois dias comendo, e no terceiro, preparando o pão e entregando pro meu pai, que é a figura de vínculo emocional mais forte que eu tenho. Então, eu entendi que o pão era o afeto, simbolizava o afeto (A., 41 anos).

> Eu me considero vegan, porque vegan pra mim é um estilo de vida: eu não uso nada de couro, nenhum produto testado em animais, nenhum medicamento, nem cosmético, nada, me preocupo muito com isso. Mas, por exemplo, hoje foi aniversário de duas pessoas aqui da unidade e eu já sou a vegetariana natureba que sempre fica fora de tudo, eu acho muito chato eu não comer o bolo, entendeu? Eu não tô comendo o bolo porque eu gosto do bolo é pela questão social. Então assim, muito raramente eu abro uma exceção pela questão social, porque hoje em dia eu valorizo muito mais isso. Já me exclui muito socialmente por causa disso e hoje em dia eu vejo que não tem porque. Dá pra você ser vegano e ter opções... eu levo muito minha comida na casa das pessoas, as pessoas já sabem. É difícil essa situação acontecer, de eu abrir uma exceção, mas às vezes acontece. E aí eu não deixo de me considerar vegan por isso, foi uma decisão que eu tomei pra me deixar mais tranquila e equilibrar essa questão, entendeu? Que é esse dilema aí, do convívio social e as questões éticas, e tal, com os animais. Eu fico bem tranquila em relação a isso assim (T., 28 anos).

A dimensão afetiva do alimento é assim considerada no tocante a situações em que através dele se reforçam os vínculos com o outro. Nos relatos, a importância dessa dimensão leva algumas pessoas em situações específicas a abrirem mão temporariamente de seus critérios alimentares tendo vista uma experiência social determinada:

> Logo que eu comecei a trabalhar no interior, logo que eu me formei, fui trabalhar lá. Aí todo mundo sabia que eu era vegetariana e os agricultores comem muita carne. De manhã então, comem carne de porco de manhã, é bem pesado, diferente, né? E eu já era uma estranha no ninho por ser vegetariana, e como era um trabalho bem de educação popular, a gente ia às casas e eram bem longe e muitas vezes eu dormia nas casas das famílias. Teve uma vez que eu dormi na casa de uma família e no café da manhã tinha pão e tinha carne de porco, café preto e leite de vaca, tudo que eles têm ali do sítio. E, assim, eu não ia comer carne de porco de jeito nenhum, leite de vaca eu tinha intolerância a lactose, se eu comesse ia passar muito mal. Eu não tomo café, mas eu já tava tomando café preto mesmo e expliquei a história do leite, tava comendo pão, tinha até geleia. Assim, tava tranquilo pra mim, perfeito. Mas pra eles era assim, "como você só vai comer isso?" Era inaceitável, eles achavam que eu ia sair com fome

> da casa deles. E aí eles queriam porque queriam fazer mais alguma coisa pra mim, eu falava que não, que eu já tava mais do que feliz comendo um pão caseiro feliz da vida. Mesmo eu insistindo, eles fizeram um ovo pra mim, só que no sítio eles usam banha de porco pra fritar, eles não usam óleo e eles fritaram na banha do porco, e eles botaram um prato pra mim, não tinha o que eu fazer. Ou eu comia ou eu comia, e eu decidi comer, sabe quando você se vê numa situação assim... e eu sempre pensava "ah, eu nunca vou comer, imagina", mas quando eu me vi naquela situação eu comi, eu comi o ovo frito na banha de porco. Ai, foi horrível, eu fiquei me sentido mal por minhas convicções éticas, e também porque o gosto era ruim, mas eles ficaram tão felizes, tão felizes, assim, que valeu a pena no momento. Então, acho que cada situação é única, acho que nunca mais eu vou passar por uma dessa. Hoje em dia eu não comeria, porque hoje em dia eu refinei muito mais a minha dieta, eu não conseguiria. Não é nem por achar que numa situação dessa, pelo respeito à cultura, eu talvez devesse comer, mas eu não ia conseguir (T., 28 anos).

Os jejuns realizados no centro de desintoxicação abordado na pesquisa podem ser de 3, 7 ou 21 dias, que seria o mais completo e indicado para uma purificação significativa. Os jejuns são acompanhados pela responsável do centro, que foi treinada pelo Tree of Life de Gabriel Cousens. Também são realizados enemas durante todo o período do jejum, tornando a desintoxicação completa. Há a ingestão de líquidos, que é livre apenas para água, enquanto outros, como suco puro (extrato) de grama de trigo, extrato de babosa, e outros sucos depurativos são ministrados de acordo com um cronograma diário pensado e prescrito para potencializar a desintoxicação e garantir o equilíbrio das funções e do bem-estar dos que passam pela experiência. Existe também a possibilidade de uma desintoxicação de 3 dias apenas ingerindo alimentos vivos. Alimentos produzidos na horta do sítio, localizado no Vale do Catimbau, colhidos na hora, que são germinados, quando é o caso, e preparados por todos na cozinha da casa em que se fica hospedado. Também existe uma sequência bem estruturada dessas refeições e a participação dos envolvidos em todas as etapas é considerada essencial. O contato com a terra, com o alimento desde o momento em que são coletados na horta, sua preparação na cozinha, regado a conversas que o envolvem, e depois poder sentar juntos à mesa, todo o grupo e consumi-lo como experiência única. Durante a experiência vivida durante a pesquisa, a conversa em torno da mesa ainda gira em torno do alimento que está sendo consumido, agora sob a perspectiva da surpresa de sabores, aromas, texturas, a beleza das formas e cores, conduz a uma experiência sensorial e estética completa. O ambiente em si é todo pensado para contribuir com a manutenção da centralidade de uma experiência alimentar, que procura conectar pessoas, alimento e natureza.

> Um lugar sem barulho, onde eu esteja olhando pra uma paisagem agradável, que me dê paz, também onde não tenha mau cheiro, nem nenhuma interrupção, barulho de telefone, até mesmo música. Quando eu tô no Catimbau dificilmente eu escuto música porque eu gosto do som do ambiente. Quando você for lá você vai ver que a casa não

> foi orientada em sua construção pelo norte, sul, leste, oeste, pela direção do vento, foi orientada pela paisagem. Cozinha e sala têm janelas grandes viradas pra melhor paisagem. A arquitetura tradicional coloca a cozinha como um lugar pra você querer sair correndo de lá, o mais rápido possível, porque é quente, feio, não tem janela. Então lá, você vai lavar prato numa paisagem linda, o pôr do sol dá pra ver da cozinha, que eu acho que é muito importante isso. Eu acho que as pessoas que vão fazer mudança alimentar precisam fazer associações positivas com o novo alimento. Por isso algumas culturas consomem alimentos que a gente não entende, por exemplo, nos Estados Unidos eles tomam uma bebida de gema de ovo com noz moscada no natal, mas aí você vê, eles esquentam tomam junto à lareira, a família reunida com cobertor em cima de todo mundo e vão tomar *eggnog*, você entende que as pessoas tão querendo a experiência social que está associada àquele alimento. Você precisa fazer associações positivas com o novo alimento. Por isso que quando eu construí a casa, eu coloquei o lugar da mesa assim, com duas vistas, com barulho de passarinho cantando" (A., 41 anos).

As associações positivas relatadas por A. (41 anos) são essenciais ao processo de conversão a um novo modelo de alimentação que vai além das especificações nutricionais. Durante a pesquisa, além da alimentação viva, nós tivemos uma mostra do que seria um detox mais completo, com colema (hidroterapia colônica), incluindo implante para reposição da flora e um jejum de 24 horas. Nesse período, e nos dias anterior e posterior ao jejum, exercícios de respiração; *chi kung*, uma prática chinesa que através de uma série de exercícios procura estimular a circulação de energia vital (*Chi*) no corpo, usado tradicionalmente no tratamento de doenças e na promoção de saúde e longevidade; caminhadas; além de uma trilha que iniciou à tarde e continuou até o início da noite no Vale do Catimbau, acompanhados por um guia local, passando por paisagens rochosas, por conhecido sítio arqueológico e finalizando com uma parada para meditação em local considerado sagrado: uma grande rocha que, segundo o guia, era local de rituais sagrados dos seus antepassados indígenas na região. Durante esse período também demos continuidade às aulas teóricas iniciadas em Recife, durante uma semana.

Além do jejum e da limpeza intestinal, a alimentação viva, que também leva a um processo de desintoxicação orgânica, conduz a um refinamento do paladar e uma maior sensibilidade orgânica em relação à qualidade dos alimentos. Essa noção aparece nos relatos:

> O que eu sinto, mais recentemente, quando eu inseri mais a alimentação viva, alimentos crus, brotos, sementes, sucos desintoxicantes, eu sinto meu organismo muito mais sensível, acho que meu intestino é muito mais sensível. Se eu tomar um café à noite eu não durmo, se eu comer uma coisa mais pesada eu passo mal, eu tenho espinhas, coisas que não teria um tempo atrás. Eu consigo mais ouvir o meu corpo... Porque quanto mais a gente vai deixando de comer os alimentos muito intoxicantes, viciantes, intoxicantes como a carne mesmo e os alimentos de origem animal, viciantes: açúcar, refinados, sal, a gente vai sentido o verdadeiro sabor dos alimentos, e querendo menos esses alimentos viciantes e intoxicantes. Eu sempre gostei muito de fruta e verdura, mas eu sinto que cada vez mais eu quero isso, mesmo eu estando fazendo esse processo há muito anos, eu sinto que muda. Eu gostava muito de doce, aquilo que eu te falei, até 2006, e hoje em dia eu não faço questão nenhuma, nenhuma

de comer um chocolate, um negócio doce. O doce das frutas pra mim às vezes é demais, das frutas secas, já me sacia completamente e era inimaginável isso há cinco anos atrás.(T., 28 anos).

Lá no livro [*Você sabe se alimentar?*] que eu falei, além do açúcar, do cacau, do chá mate, ele coloca o sal como estimulante e aí eu fiquei nessa e as outras coisas eu já tinha deixado, inclusive, o açúcar que é difícil e eu fiquei nessa perseguição do sal pra entender, acreditei piamente no que ele falou e é muito difícil, muito mais difícil do que o açúcar, porque a gente come sal desde criança, até mais do que açúcar, tem sal em quase tudo, tem um salzinho quase sempre nas comidas cozidas arroz tem sal, feijão tem sal, tudo. Eu lembro quando eu fui pra Europa, em turnê, passei mais de um mês lá, e eles usam pouco sal, talvez eles usem na carne, mas eu não comia carne, e aí é tudo muito insosso, muito sem gosto, e eu ficava num sofrimento pra comer e ainda mais eu tava grávida, tive que comprar um vidro de shoyu e andar com ele na bolsa, foi a minha salvação. Não tinha sabor de nada. Então, acho que lá eles não têm esse vício de sal como a gente tem aqui. Eu lembro do primeiro almoço que eu comi sem sal nenhum, eu tava em Triunfo, na terra da minha mãe, e comi um almoço totalmente sem sal e foi impressionante, porque eu tive uma sensação espetacular de ar puro, de respirar sem barreiras, o corpo parecia que tinha um cano aberto. Eu sentia aquela respiração diferente. Eu digo "só pode ser o sal", porque era comida cozida, um arroz da terra, aquele vermelho, foi dificílimo comer sem sal e eu comi uma cenoura junto, mastigava uma coisa pra conseguir comer, mas a sensação depois foi maravilhosa. Eu continuei fazendo algumas tentativas. Quando eu voltei pro Rio, eu fiquei insistindo com algumas pessoas da alimentação viva essa questão do sal, no restaurante, quando eu passei a ser a cozinheira tentei colocar alguns pratos sem sal, mas é muito difícil, pra mim que tava perseguindo era difícil, imagine pra quem não tá. Então, pra eu comer sem sal, tenho que comer sozinha, não posso comer em lugar nenhum, não posso fazer comida pra ninguém. Mas era assim tão sério, que eu não tava conseguindo botar sal na comida das pessoas no restaurante e aí fica muito difícil você cozinhar pras pessoas se você não faz a comida bem temperada. Aí tem aquela coisa de tirar o alho, tirar a cebola, tirar o sal, aí quem é que vai comer essa comida? Só quem faz mesmo essa busca e pelo que eu senti, eu acho que deve dar uma coisa muito interessante.
Eu percebi uma coisa nesse livro que é você descobrir os verdadeiros sabores dos alimentos, então você passa a ter uma percepção no sabor, a diversidade dos sabores se torna maior, porque os estimulantes, eles fazem com que você se vicie e perca um pouco, por exemplo, tudo é salgado, porque tudo tem sal, mas se você tira o sal, você começa a perceber o sabor daquilo ali, que não é o sabor do sal. E aí descobrir outros temperos também usar outras coisas, principalmente, provar o seu verdadeiro sabor. Ana Branco faz uma coisa na aula dela maravilhosa, ela faz um suco puro de cenoura, um suco puro de beterraba e um suco puro de inhame e é doce o inhame, e a beterraba tem gosto de terra, por isso que é beterraba. Então, todas as coisas, elas tem um sabor muito forte, maravilhoso, isso é o sumo, o suco puro daquilo ali. A gente faz uma conexão com a terra direto, assim...
Agora mesmo eu tô vivendo um processo. Cheguei do Rio, descobri que tava grávida, aí a gravidez tá exigindo de mim uma comida mais forte, alimentos fortes, eu tô na casa de mamãe, muita comida cozida, alimento industrializado em casa, aí fica difícil essa convivência e aí eu fui mudando minha alimentação e tendo as fomes mesmo da gestação e aí fui comendo aquilo que deu vontade, a ponto de comer peixe, que não comia há dez anos ou mais, então, tava comendo peixe, macarrão, essas coisas e aí eu tava tendo dor de barriga todas as noites, e como no passado eu tive gastrite e começou assim, eu já tenho esse complicador aí, foi muito emocional também, como eu fiquei perturbada, perturbei minha alimentação, aí atacou a gastrite, foi um pacote. Então, dor de barriga toda noite, aí eu digo "tô intoxicada", qualquer coisa que você sente assim, estranho porque é intoxicação, então, tenho que me limpar. Como vou fazer isso? E aí foi aquela dificuldade de entrar de novo na regra, no caminho que eu conheço muito bem, o caminho da alimentação viva, e sei os benefícios. Aí fui fazer o curso lá com a Thaísa, e passei o sábado comendo comida viva, já tinha comido no dia anterior uma granola, já tava voltando ao caminho, aí no sábado: nossa! Eu fiquei muito bem, fiquei muito bem: meu intestino funcionou melhor, deu uma limpada por

> dentro e eu fiquei com muito mais energia, fiquei com uma energia que não tava tendo, por causa da gravidez, do que eu tava comendo, eu acho até que energia eu tava perdendo pelo que eu tava comendo, tava me intoxicando, tava tirando minha energia. De sábado pra cá eu fiquei muito bem, comi vivo sábado, domingo, hoje é terça, na segunda comi uma cevadinha quente, cada dia eu dei uma quebrada no vivo, comi uma tapioca num dia e hoje eu comi arroz integral, não resisti, mas eu venho nesse caminho, e já sinto uma diferença imensa esses dias: primeiro a dor que sumiu, a energia que veio, o intestino que funciona. Então, é uma coisa assim que eu já tive muitas provas de como funciona"(D., 40 anos, adepta da alimentação viva).

Outra mudança sempre relatada é a que se refere a um sentido de moderação no comer. E aqui vemos uma ressonância dos princípios do viver de luz, no tocante à noção de quanto menos alimento ingerimos e mais facilmente saciamos nosso apetite, temos um organismo mais limpo, uma saúde mais equilibrada:

.

> Eu sinto que a alimentação hoje, ela me dá muito vigor, essa clareza, um sentimento bom, uma cosia boa, mas ela não é aquela coisa assim que as pessoas falam "ah, se eu pudesse passava o dia comendo", hoje não, se eu como uma coisa que me sacia, dá pra passar o dia sem comer, se isso não for me fazer mal, eu passo tranquilamente, não tenho essa coisa assim, "ah, vamos fazer uma comida, porque nossa..." Não, essa parte de gulodice já passei disso.
> É mais no sentido da nutrição, por prazer também porque eu gosto das coisas que eu faço, gosto mesmo, mas eu percebo que é diferente de antes. Porque antes era assim, você come um pouquinho, aí vem o olho gordo, "ah, que delícia, vou botar mais um pouquinho", aí você quer guardar um pouquinho, porque se mais tarde você sentir fome, e hoje já não, eu tô muito mais tranquila (R., 32 anos).

> Não sou 100% crudista, já fiquei um tempo 100% pra ver qual era o resultado no meu organismo, mas eu acho que uma coisa muito importante é comer menos. Inclusive, as sociedades que tem longevidade, uma pesquisa feita na década de 30 por um dentista, muito lindo o trabalho dele. Ele visitou várias comunidades, ele acompanhou a transição de um alimento menos refinado para um alimento mais refinado. Como ele era dentista ele começou a ver uma deformação na arcada dentária e de cáries, então ele começou a suspeitar que tinha a ver com aquela nova leva de alimentos refinados. Ele tava perto de se aposentar, então se aposentou e ele e a esposa começaram a viajar pelo mundo e a visitar comunidades que eram conhecidas pela longevidade, os hunzas, acho que os okinawas, saiu visitando no mundo todo e fazendo registros, fotografava a arcada dentária, anotava do que as pessoas se alimentavam, nem todas eram, acho que a maioria não era vegetariana, comiam alguma coisa, um queijo ou alguma coisa animal, mas o que todas tinham em comum era baixo consumo calórico. Essas comunidades consomem de 600 a 1000 calorias dia, e a gente são 2000 quando não é guloso (A., 41 anos).

A noção de que o alimento é mais do que seus componentes nutricionais perpassa boa parte das narrativas que incorporam a ideia de mudança de padrão alimentar, como dito, aspectos afetivos, sociais, energéticos são incorporados a essa noção. Por exemplo, a noção de saciedade que é maior nas sementes germinadas, como afirmou T., de 28 anos, mas também, a adequação da quantidade e do tipo de alimento de acordo com o contexto em que ele é consumido, e no qual o indivíduo irá experimentar a vida. Durante uma conversa, a entrevistada

D., 40 anos, narrou situações que viveu durante o período em que estava *100% viva*, expressão usada para significar que sua dieta era composta exclusivamente por vegetais crus e com ingestão de germinados. Ela afirma que durante uma viajem de avião passou muito mal, achou ia morrer, "fiquei sem ar". Isso porque, segundo ela, quando se está 100% viva a necessidade de oxigênio aumenta e o ambiente fechado da aeronave tem uma limitação em relação a isso. De forma semelhante, ela revela "quando tenho que ir ao centro da cidade, preciso de um alimento mais denso; se não aquilo tudo me consome, me oprime". A densidade do alimento permitiria ao indivíduo entrar em um estado de compatibilidade com as características do lugar: o barulho, a correria, o estresse, a poluição, a urbanização, etc., afinal, diz ela: "a gente não se alimento só de comida, mas de tudo em volta".

> Rapaz, comida é um negócio que a gente por enquanto ainda precisa pra o nosso corpo físico fazer todas as ligações metabólicas, mas comida pra mim vem de vários lugares: nossa música é uma comida, nosso olfato se alimenta, nossos olhos se alimentam, nossa mente se alimenta, nosso estômago se alimenta. Então, assim, vamos procurar alimentar isso tudo com a melhor comida que tem, com a comida que toque na alma. Então, se eu alimento meu estômago com uma comida com muito sangue, com muita dor, eu tô me alimentando de dor; se eu alimento meus ouvidos com uma música que só fala porcaria, eu tô me alimentando de porcaria; meus contatos, minhas relações. Então, assim, você tem que se alimentar de uma forma integral: na sua música, no seu olhar, no seu sentir, com seus amigos, nos lugares que você vai - isso tudo é alimento. É alimento psíquico, isso tudo faz parte do seu alimentar. Então, se você cumpre, pelo menos procura se alimentar bem disso tudo, já é um grande passo, e eu acho que começa pelo estômago, porque quando você começa pelo estômago, você começa a conscientizar, colocar a sua consciência numa parte mais material sua que é o estômago, e você leva uma consciência na parte alimentar pro físico, você leva consciência pro físico, então você começa a sutilizar o seu corpo físico e o resto é só um processo, mas começa pelo estômago (N. C., 32 anos).

Nessa perspectiva, tudo que compõe o ambiente, e, principalmente, a energia que ele emite pode ser compatível ou não com a comida que comemos. Ao sutilizar o organismo, e todo o complexo corpo-mente-espírito através da alimentação, torna-se essencial que o contexto lhes seja compatível, sob pena de ficar mais vulnerável à ação contaminadora, bem como sentir-se fragilizado diante do ambiente mais agressivo.

Opostamente, o contexto em que se possa desfrutar as vicissitudes do ambiente natural, pacífico, harmonioso é favorável a um tipo de alimentação livre dos vícios, dos contaminantes. A conexão entre os sujeitos e o lugar é assim atravessada pelo tipo de alimentação ingerido, que potencializa seus efeitos benéficos ou não.

> Quando eu tô no Catimbau pra mim é fácil, o ambiente tem tudo a ver com aquilo, eu tô ali na minha horta plantando, cheirando. Às vezes eu tomo um suco verde e vou fazer alguma coisa na horta, acabei de tomar o suco e já tô com vontade de comer,

> porque eu tô cheirando, eu tô em contato ali com as folhas, com as plantas, e também a vibração do ambiente, tudo. Eu acho que realmente precisa ter essa coisa, o alimento precisa ser contextualizado também. Eu me lembro uma vez quando eu estava nos Estados Unidos, num inverno e apareceram umas mangas no supermercado, tavam muito bonitas as mangas, aí eu "ah, nossa, quanto tempo que não como uma manga", aí comprei, levei pra casa, lavei, parti, comi a manga dentro de casa, toda empacotada assistindo a neve cair pela janela, foi a experiência mais estranha que eu já tive, sabe aquele alimento totalmente fora de contexto. Então, naquele contexto que eu tô lá [Catimbau] é muito fácil ser 100%, é como se fosse tá na ordem natural das coisas. Eu não sou, como eu disse, que eu sinto necessidade de um percentual de carboidrato, mas lá eu não lembro de pão, eu não lembro dos vícios, não sinto vontade nenhuma de comer um doce. É tão perfeito, o creme de frutas lá, ele me satisfaz tão plenamente, comer um creminho de frutas lá é perfeito pra aquele ambiente, mas aqui eu já tendo a comer mais um docinho em festa, um plasticozinho. Tem essa diferença. Eu gosto de observar, em vez de eu julgar, eu tô sentido o processo. Observando pra ver se é um simples vício, que eu acho que não é, tem mais coisa aí, se não eu tava lá e ficaria doida pra ficar comendo, porque o vício faz isso, porque eu ia chegar em casa e ia ficar procurando um brigadeiro, um sorvete, mas aqui chega um momento que se eu demorar aqui no Recife eu não consigo mais, tem um momento que satura, não dá mais pra comer besteira. Então é um processo que eu me respeito muito. Então, se um dia eu passar a ser 100% crudívora, pode ter certeza, é verdadeiro, aquela escolha é verdadeira, não é uma escolha intelectual pelo que eu li, é uma escolha totalmente plena, ela é inteira. Todas as partes de mim das células até a aura tá escolhendo aquilo (A., 41 anos).

> Quando eu tô dentro de uma mata comendo parece que se eu der só duas colheradas na boca, já me sinto satisfeita, sabe? É um alimento que eu não consigo descrever como é. Enquanto, se eu tiver correndo, na agonia do dia-a-dia eu como, como, como e ainda tenho fome, mas quando eu tô num local assim, que pra mim é um local que eu relaxo mesmo, que eu me integro ao local, aí minha fome com duas colheradas já... parece que aquele alimento ele supriu tudo que você precisava (N., 32 anos).

> ...eu saí uns dias de férias e fui pra Barra de Guaratiba e lá é praia, distante duas horas do centro. Fiquei na casa de amigos sozinha uma semana, e fiz um jejum e caminhei pela floresta o tempo que eu consegui... (D., 40 anos).

No processo de desintoxicação realizado a partir da ingestão apenas de alimentos vivos, assim como no jejum, experimenta-se a manifestação de processos tóxicos ocultos no corpo e na alma; no primeiro caso, erupções de pele comuns em pessoas que estão se desintoxicando, um processo de expurgação das toxinas para poder purificar-se, segundo relato de A., 41 anos. Nesse processo, as emoções também experimentam a transformação, mas para isso, algumas vezes, as pessoas seriam afetadas de forma a manifestar uma série de emoções negativas, tais como: raiva e estresse, ou, nas palavras de D., (40 anos), "a pessoa solta os bichos*"*. Esse afloramento temporário de emoções negativas faria parte do processo de purificação e transformação do ser:

> Lógico que tem o lado negativo também. Os bichos saem, as pessoas botam o que tem de pior pra fora, ficam mais a flor da pele, e você precisa ter essa compreensão, como é o processo de desintoxicação, que também tem esse lado psicológico também de

> desintoxicação, de botar os bichos pra fora. Antes disso eu já tinha feito alguns jejuns também indicados por eles, e já tinha percebido esse lado também da desintoxicação. Então, já tava bem amparada pelos estudos, sabendo o que tava acontecendo ali. Inclusive, as pessoas com quem a gente convive. Por que você diz, "ah não, fazer alimento vivo a pessoa é perfeita e tal", mas não, a pessoa tá se trabalhando, e se ela se abrir pra o trabalho ela vai botar umas coisas pra fora que ela precisa encarar, que a gente se mascara, se você se abrir pra ela, eu percebo essa parte da desintoxicação como essencial, pra mim foi essencial, eu voltei do Rio outra pessoa (D., 40 anos)

Ela explica que quando passou 1 ano crudívora, ou seja, 100% viva, se tornou mais sensível, "sentia a energia das pessoas, dos lugares, era como se pudesse ler os pensamentos pela conexão que estabelecia com essa energia vital, é uma sensibilidade que me levava a entender as coisas melhor" (D., 40 anos). A mudança e conexão com o outro, com o ambiente, com o mundo a partir do alimento também aciona outro processo, já mencionado, em relação à dimensão espiritual. Fala-se de uma espiritualidade que passa pelas escolhas cotidianas de consumo, principalmente, a alimentar. Nesse sentido, e por diferentes configurações religiosas ou espirituais, os sujeitos tecem uma narrativa em que subjetividade, corpo, natureza e espírito estão em conexão profunda, algo que havia sido perdido diante do modo de vida contemporâneo: pela vida urbana, industrializada, contaminada, impura, materializada no modelo alimentar dominante, que serve de entrave à integralidade do ser, no que também se refere a sua conexão com a dimensão espiritual, mas que, por outro lado, pode ser reconectado através do alimento ou de uma mudança alimentar. Como mostra a fala a seguir:

> Pra mim eu estaria num degrau acima dentro do que eu visava pra mim de evolução. E de tá mais integrado consigo mesmo, mais sutilizado, com uma consciência espiritual mais expandida. E sempre buscando isso, aí em 2004 foi quando eu consegui parar de comer carne... Foi mais essa busca por expandir a consciência, pelo processo de evolução pra mim mesmo. Como se pra mim isso fosse algo mais humano, não meramente eticamente falando, nem meramente espiritualmente falando, mas no sentido do que mais se pode falar de humano. Do integralmente humano, desse humano que busca o divino, desse humano como sendo divino, como sendo o que há de divino dentro de si, como sendo a interrelação com todos os seres, como sendo a consciência superior. É uma ida e vinda, assim, se eu me sinto mais integrado, eu busco mais esse alimento; se eu me alimento mais disso eu me sinto mais integrado (D. V., 33 anos).

6.6 Espiritualidade e alimentação

Um tipo de espiritualidade ganha força no Ocidente em relação a modelos religiosos tradicionais como o cristianismo, resultado de um processo chamado por Taylor (1991, *apud* HEELAS & WOODHEAD, 2005) de "virada subjetiva da cultura moderna". Ele explica esse processo como um afastamento da vida vivida em termos de papéis externos objetivos, deveres e obrigações, e uma mudança em direção à vida vivida tendo como referência a sua própria experiência subjetiva, tanto relacional quanto individual (HEELAS & WOODHEAD, 2005:2).

> The later has to do with states of consciousness, states of mind, memories, emotions, passions, sensations, bodily experiences, dreams, feelings, inner conscience, and sentiments – including moral sentiments like compassion. The subjectivities of each individual become a, if not the, unique of significance, meaning and authority (HEELAS & WOODHEAD, 2005:4).

Nesse contexto, afirmam os autores, termos como espiritualidade, holismo, *New Age*, *mind-body-spirit*, yoga, *feng shui*, *chi* e *chakra* ganham notoriedade. Estamos falando de uma percepção da transcendência ou do divino calcado em experiências subjetivas, no autoconhecimento corporal, mental e espiritual. Dessa forma, a relação com o corpo e com as práticas corporais, incluindo aquelas relacionadas à saúde, também são consideradas como integradas à esfera espiritual.

Por sua vez, as noções de saúde incorporam um repertório de associações com a natureza: de relação de equilíbrio e harmonia para com ela. É nesse sentido que a categoria *natural* emerge como símbolo de saúde. Nos trabalhos de Soares (1989), Lifschitz (1997) e Magnani (1999), citados anteriormente, diferentes grupos expõem concepções sobre o natural, que localizam essa categoria como principal critério de escolha de consumo e adesão a práticas corporais, a partir de sua relação intrínseca com valores como leveza, equilíbrio, saúde, bem-estar, pureza. Evidencia-se um ideal de positividade relacionado à aproximação com a natureza, com um estado original, que, por sua vez, conduziria a um bem-estar físico e espiritual. E como citado anteriormente, na interpretação de Soares (1989) a pureza do alimento natural "conduz à depuração do que é artificial e/ou poluído: o resíduo dilapidado é a natureza" (1989:203)

Em relação à alimentação, a emergência de uma nova relação, se configurada como alternativa tanto à cultura do *fast-food*, do alimento alterado, industrializado, etc., quanto ao paradigma nutricional chamado de materialista-mecanicista, responsável por fracionar o alimento e orientar o seu consumo com base no efeito de seus componentes para o corpo, formando uma legenda prescritiva de nutrientes favoráveis ou desfavoráveis à saúde e à estética corporal.

Por diferentes caminhos, e com engajamentos em correntes espiritualistas que se aproximam e divergem em algum ponto, os sujeitos adeptos de uma alimentação natural, especialmente, da alimentação viva, reportam a um tipo de relação com a comida que expressa suas crenças, ao passo que essas crenças são influenciadas por ela. Alimentação e espiritualidade formam uma noção de integralidade do ato alimentar, e junto aos demais

aspectos que o envolvem: social, afetivo, mental, se aproximam do conceito maussiano de “fato social total”.

Nas narrativas sobre as motivações para o abandono da carne, bem como a adesão à alimentação viva, a espiritualidade aparece entrelaçada a uma atitude mais reflexiva:

> O que me motivou na época, não tem um fato específico não, acho que eu comecei a internalizar algumas coisas assim, mas a busca espiritual também foi forte nessa época, que eu comecei a me envolver com esoterismo, com as filosofias esotéricas e comecei a sentir algumas coisas e parei. Não tem uma coisa que diga “foi isso!”. Um dia eu acordei e disse “a partir de hoje eu não como”. E isso comigo, pra quem me conhece, é comum isso daí. De repente eu acordo como se o sonho da noite anterior ele tivesse me mostrado alguma coisa que no outro dia eu captei, sabe? Comigo isso acontece muito, muito (N., 32 anos).

Quanto às repercussões da mudança alimentar com relação à espiritualidade, essas se mesclam aos efeitos benéficos no plano da saúde, das emoções, das ideias:

> A diferença que eu posso definir melhor, demarcar, é eu vivia num estado de medo, que relativamente, comprado da mídia, comprado com o que é chamado de normal, mas não é; é comum, e olhe que eu era até zen. Eu vivia num ambiente de muito mais medo, eu vivia preocupada, existia uma preocupação muito maior na minha vida. O medo era muito mais presente na minha vida, porque preocupação é medo. E eu passei a ter muito mais confiança na providência divina. De dar o passo à frente, de não buscar as soluções intelectualmente, de não pensar, de sentir, de dar um passo atrás e sentir e aí agir depois de sentir. Eu sou muito do lado esquerdo, mas eu primeiro sinto depois eu interpreto o que eu sinto. Eu não tento compreender as coisas intelectualmente pra depois sentir, não vai funciona (A., 41 anos).

> A primeira transformação bem concreta foi o fígado, outra coisa foi a energia, como eu tinha essa questão com a energia, eu comecei a sentir mais a energia das pessoas, quase ouvir os pensamentos das pessoas na rua, nem pessoas conhecidas, parece que minha energia abriu mais pra tudo, e uma felicidade, uma felicidade assim, incrível, uma conexão com a terra, uma percepção das coisas, uma relação com o agora, o presente, as pessoas, das minhas transformações internas, uma relação com o lado espiritual muito forte, eu conversava com a espiritualidade de lá do restaurante o tempo inteiro, com a natureza, embora eu não via, nem ouvia espíritos, eu sentia algo muito forte, muito acompanhada, não tem como explicar, não tem explicação, mas essas felicidade era muito plena. E aí as outras pessoas que compartilham com você, se encontrar pra fazer comida, trocar ideia, viver junto com as pessoas a felicidade, a troca é muito maior (D., 40 anos).

> Muita, muita diferença. Olha, eu notei que eu me acalmei mais. Desse tempo pra cá, eu sou uma pessoa mais tranquila. Quando eu comia carne eu era muito ansiosa, era muito pra já, muito agressiva com as pessoas. E a partir do momento que eu parei de comer carne isso aí teve uma melhora na minha vida; A parte espiritual também teve uma melhora. Hoje em dia eu pratico uma espiritualidade, eu não tenho religião, mas eu tenho uma espiritualidade que eu pratico, eu sou praticante da minha espiritualidade. E isso eu não tinha antes; E o olhar, você muda o olhar. Você olha pra um animal e não vê uma peça de frigorífico, você vê um ser. Isso daí faz muita diferença...
> Olha, eu vou te falar que aí foi uma faca de dois gumes... eu só sei te dizer que uma coisa favorece a outra, que uma coisa remete a outra. Eu acho que no início eu tava numa busca mais forte espiritual, mas nem eu sabia que busca era. Eu era muito nova, mas a partir do momento que eu larguei esse sofrimento, esse sangue da carne, as

> coisas se tornaram mais sutis na minha vida, e aí eu pude trabalhar essa espiritualidade de uma maneira mais sutil. Parei essa coisa do sangue, do vermelho, desse sacrifício, isso eu não vivo mais, aí a espiritualidade evoluiu nesse sentido na minha vida. De eu receber coisas mais sutis que antes eu não recebia, eu não tinha consciência, hoje em dia eu sou um ser mais consciente. Ainda tenho muitos degraus a galgar, mas hoje em dia eu sou mais consciente dos meus atos (N., 32 anos).

Adeptos de diferentes correntes espiritualistas e, em parte, pessoas que não se identificam com uma corrente ou sistema de crenças específico, aludem a uma espiritualidade atrelada a noções de corpo e de integralidade com a natureza.

> Eu não sigo nenhuma religião, mas eu tenho uma linha espiritual muito forte, espiritualista. E eu tô numa rotina que eu não tô conseguindo me organizar, e eu sempre gostei de fazer umas orações, de meditar, acho que isso tá tudo junto, né?
> É uma linha espiritualista reikiana, tem uns dez anos. Já fiz o mestrado em reiki. Então eu uso o reiki todos os dias, em mim, nas coisas, eu uso o reiki não só autoaplicação, mas na energia que você bota nas coisas. E eu também sou ligada ao grupo de figueira, que é uma comunidade espiritualista de Minas Gerais, do Trigueirinho, não sei se você já ouviu falar. Mas, já fui muito mais ativa, mas nesse momento, pelo trabalho, não tô conseguindo me organizar tanto pra participar do grupo (T., 28 anos).

> Eu me identifico com a filosofia do yoga. Do yoga integral que é mais amplo ainda e com a filosofia do povo da floresta. Não sei se você entende, mas é uma espiritualidade bem ampla, não há muita rejeição, ela é bem panteísta, nesse sentido. Não sei dizer se é uma linha específica, mas se você quiser enquadrar na filosofia do yoga ou do panteísmo em geral, tem o Buda, Jesus, Khrishna... eu acredito numa energia cósmica, não em uma entidade em si. Acho que existe pessoas que tiveram muito mais além do que nós, nisso eu acredito. Eles tiveram muito mais além de nós, mas não são eles, sabe? É a energia maior. Talvez essa energia maior venha da natureza. E a expressão mais certa que tem é a natureza, de toda energia ela é a mais intocada de todas, porque a gente já se contaminou, já tem muita intervenção (N., 32 anos).

> Não me identifico com nenhuma linha religiosa, nem as que dizem que não são religião, mas são como o budismo. Não gosto de hierarquia, tem o iluminado, o que está caminhando pra ser iluminado. O que ressona mais comigo, que eu escuto na internet, porque hoje se compartilha muita coisa na internet, são os ensinamentos de Gabriel Ryan, da Lei da Atração. Acho muito coerente, muita coisa, é como se ele amarrou uma coisa que já sentia intuitivamente, ele só amarrou peças, e foi muito bom ver montado. Essa coisa que eu digo que não adianta forçar nada em relação à mudança alimentar, eles também dizem, se não a coisa não vai andar. Aquilo que os orientais do "faça sem fazer e tudo será feito" sem esforço, eles também ensinam isso, é sem esforço. Como foi essa coisa da alimentação na minha vida, sem esforço (A., 41 anos).

A inter-relação entre corpo, natureza, espiritualidade é enfatizada na alimentação, que, por sua vez, concentra todas essas dimensões. Se um alimento é puro, vivo, natural, livre da morte, da exploração do outro, fruto de uma relação harmoniosa com a terra ele se torna epicentro da intercessão dos diversos elementos.

> O que eu vejo é o alimento como uma continuação da relação do homem com a natureza, que eu vejo como foi a partir daí que me trouxe de volta, o que sempre foi e nunca devia ter deixado de ter sido. Que é esse contato com a natureza, que eu tô vendo agora com o aterramento, com você tá cheirando o que você come, você tira a coisa fresca, eu tô vendo a diferença que isso faz, e não é só a parte física não, é tudo, na minha relação com o mundo, na minha relação com as pessoas. Começou aí, claro que isso foi sendo nutrido, mas foi por aí, esse reconectar mesmo, e eu acho que a gente tá precisando muito disso, desse reconectar com a natureza, que é tudo uma coisa só, somos uma extensão da natureza e a natureza da gente. E a gente cortar isso com uma camada de concreto, e grossa só pode tá deixando as pessoas loucas, neuróticas, deixando as crianças doentes, claro, a gente não tá vendo o óbvio não, claro que vai adoecer todo mundo, vai ser doença em todos os níveis.

> Físico, mental e emocional, quando as três catracas estão fluindo bem, porque é o espiritual que movimenta tudo e é sempre pra mais, a gente tá sempre em processo de expansão, de evolução, é uma coisa, é pra isso que a gente tá aqui, é quando você está feliz, você está se expandindo, por isso que eu digo que nada justifica você ficar preso, fixo, vou ficar naquela coisa aqui que deu certo, nunca aquela forma vai ser pra sempre. Nunca vai ser uma fórmula de alimentação para sempre, aquele suco, aquela salada, nunca, eu nunca vou ficar presa a isso, nunca, a gente tá sempre evoluindo, sempre vai chegar informação nova, vamos ter acesso a uma fruta nova, um elemento novo. A lógica vai mudando, as necessidades vão mudando. Então, uma alimentação ayurvédica que deu certo há 500 anos não necessariamente vai dar certo agora, não vai curar agora. Então, você se fechar naquilo, não vejo vantagem, mesmo no que deu certo pra mim hoje, pode não dar certo na próxima semana (A., 41 anos).

Uma retórica que sacraliza a natureza e estabelece uma relação de gratidão para com ela. Ao mesmo tempo, essa espiritualidade se manifesta nas relações com o outro e na subjetividade. É, de fato, com base na experiência subjetiva de contato com a terra, com o outro, com a natureza, com o alimento, com a sabedoria do corpo que esse modelo de espiritualidade é exercido.

> P: Essa espiritualidade influencia na relação com a comida?

> Eu acho que sim, pela gratidão do alimento. De sempre pensar como é que eu me trabalhei, eu tô sempre pensando de onde vem o alimento, não só se não tem agrotóxico, como foi produzido, agricultura familiar, e na experiência de trabalho com agricultura familiar, existe uma ligação muito forte com a espiritualidade, muito lindo. Todas as reuniões eles liam textos bíblicos, era católico, né? Isso me marcou muito, porque apesar de eu não ter feito primeira comunhão, porque minha mãe já não era mais católica. Então, foi nesse momento de trabalho, com pessoas ligadas ao cristianismo que eu voltei a... e eles trabalham diretamente com a questão da espiritualidade do alimento, sempre. Sempre tinha uma música, uma oração antes do alimento. Tinha uma feira anual que se fazia uma grande benção, rezava o Pai Nosso, tinha uma grande partilha de alimentos. Então, isso mudou muito assim, de ver a espiritualidade do alimento, da gratidão de você ter o alimento, até assim a energia que tem naquele alimento que você tá consumindo, que você tá preparando. Antes eu até focava mais isso nos cursos, mas hoje em dia eu vejo que as pessoas já entram na energia do curso, de você tá preparando o alimento e não ficar falando de coisa ruim, de ficar olhando a televisão; não, você tá preparando o alimento, você tem que tá ali pensando na energia legal do alimento, colocando amor, carinho e não ficar pensando, muito menos falando de coisas negativas, daí a gente passa essa energia pro alimento (T., 28 anos).

> O reino vegetal nos ensina a doação, expressa uma abundância generosa, um jeito de viver e se relacionar com o mundo... ao me alimentar com sementes germinadas eu sinto uma paz muito grande. Passamos a dar mais atenção ao nosso corpo, ao que ele precisa através dessa escuta interna, o que a gente precisa, não aquela enganação da Coca-Cola. O mundo todo está estruturado pela industrialização a encontrar pronto. Não a criar, cuidar de uma coisa para comer, do ponto de vista energético isso tem um significado extraordinário (N. I., 38 anos).

> Você já tem um conhecimento e que está esquecido e quando você tem um contato com ele, você só lembra. Então, ele entra com muito mais profundidade em você, porque você lembra daquilo, porque você já sabe. Então, a minha intuição hoje eu entendo que é por aí, porque tem coisas que eu bato nelas, e digo é isso. Não precisa me dizer duas vezes, ou três, nem precisa provar cientificamente, "ah, você tem que provar: onde é que tá a proteína, onde é que tá o carboidrato", nada disso. Quando veio, semente germinada, nascendo energia de vida, eu disse, "é isso aí". Pra mim tá perfeito. É a história de viver de luz também, você tem a glândula pineal que atrofia, o estômago pode atrofiar também, pera aí, precisa dizer mais nada. É um processo, o ser humano pode ser desde o animal, aquela coisa bruta, violenta, até um iluminado. Então, a gente tem a capacidade de ser tudo isso, então dentro dessa capacidade eu acredito que viver de luz, é uma coisa lá na frente. E que todos nós temos o instrumento pra chegar lá, mas quem chega lá é quem tá procurando aquilo ali. Você pode chegar aqui e ficar aqui, e pode "não, eu só vou ser feliz se eu chegar ali... eu preciso daquilo". E quando tá pronto aparece o mestre, aparece o livro, aparece a pessoa que diz "olha, descobri que em tal lugar isso e isso", aí a pessoa "é mesmo", não precisa dizer duas vezes, você vai atrás e acha. Você ler o mundo através dos seus olhos, através de você. É a história da pulga, uma pulga não tem limite pra pular, ela pula muito alto, o cara pega coloca uma caixa e ela se acostuma a pular só até ali, depois o cara tira a caixa e ela continua a pular só até ali. É a história do limite, esse limite é a gente que faz. O momento que você diz chega, eu quero ultrapassar esse limite, existe algo além do visível, por exemplo, você saber que existe energia, mas você não vê, mas você sente, e vai atrás de saber, se informar, aí eu confirmo, isso existe. É você ter a intuição e aquilo acontece, eu sabia que isso ia acontecer, aí você começa a acreditar na sua intuição. Você começa a ouvir vozes, você desenvolve uma capacidade que todo ser humano tem e não sabe que tem. E aí no sentido da informação, o que eu acho que é justo, é as pessoas terem acesso a informação. Por isso eu me coloco à disposição pra falar sobre tudo que eu vivi, sobre tudo que eu aprendo. Esse conhecimento tem que sair pras pessoas, não adianta você guardar. Tudo que você guarda e não usa, você esquece, perde. Isso pra mim é a coisa mais justa, você receber, você dar. Eu me sinto nesse compromisso, nessa gratidão de oferecer tudo que eu recebi em relação à alimentação viva. Dentro da alimentação viva a gente tem o costume de agradecer sempre que vai comer. Consegue tá em sintonia, o bioporã é isso uma canção que os índios cantavam de agradecimento e a gente tem esse costume de cantar pra agradecer. E lá no Terrapia mais do que isso, de cantar, bater o pé, fazer a roda, dar as mãos, fazer a grande roda, de celebrar aquele alimento. Não só de comer e fazer, mas de onde veio o alimento, a relação com a terra, porque a energia vem dela, a luz do sol que vai pra terra, pra água e a gente tá desconectado disso, como se a gente não fizesse parte disso. E a gente faz. A gente foi se distanciando e ignorando isso, perdendo nossa essência (D., 40 anos).

Depois de cada oficina de alimentação viva, vivenciada durante o trabalho de campo, antes de consumir os alimentos preparados e ofertados ao seu término, os presentes se reuniam em círculos e entoavam o cântico conhecido e reproduzido em diferentes lugares em que se pratica a alimentação viva. Com os pés em terra e expressões de sorriso e tranquilidade, talvez expressando a "alegria de viver", ou "alegria plena", da qual se referiam os relatos e os textos

que embasam esse estilo de vida e alimentação, e, principalmente, por um sentimento de gratidão que contagia até os menos iniciados nessa experiência, entoa-se:

Tembiu porã, Tembiu porã, aguijeveté, aguijeveté
Tembiu porã, Tembiu porã, aguijeveté, aguijeveté
Alimento vivo, alimento lindo,
Quero agradecer, quero agradecer
Alimento vivo, alimento lindo,

Essa gratidão à terra assume uma conotação mística, direcionada à Mãe Terra, entidade descrita e reverenciada pelos Essênios, segundo o *Evangelho essênio da paz* de Székeli (1987), tratado anteriormente. Numa narrativa de reinterpretação do Evangelho Cristão, em que essa entidade divide o papel na criação do mundo e dos homens com o Deus Pai, ela seria a fonte de informação matricial, da terra, transmitida através do contato com a natureza, com a energia que emana de todos os seres que a habitam.

De acordo com esse modelo interpretativo, ao ingerir o alimento vivo haveria um processo de reconhecimento, por parte do corpo, do elemento natural, o alimento ao qual originalmente ele havia sido preparado para receber, amparando-se, justamente, nessa informação prévia, de uma sabedoria da Mãe Terra, que estaria presente na natureza e em cada ser. O suco verde seria o *leite da terra, leite da mãe terra*, um nutriente básico para sustentar a vida. Por isso, seu consumo, naturalmente, induziria à busca pela natureza.

O livro de Székeli finaliza sugerindo que a origem da poluição e degradação da Terra está na poluição do corpo através do alimento. As mazelas e catástrofes ambientais, nesse caso, seriam a expressão do que ocorre em um nível microcósmico no corpo humano.

Com base em trechos do texto bíblico, do antigo ao novo testamento, algumas interpretações apontam que a dieta original, ideal, natural, pura, livre da morte e da corrupção, que fazia parte do plano original de Deus na criação do mundo. E Deus, após perceber que a maldade e a violência haviam se multiplicado sobre terra e dado origem a uma nova aliança agora com Noé e sua família, inaugurou a dieta com base na ingestão de carne. Isto porque, as vegetações teriam sido devastadas após o longo período em que a terra esteve submersa, o que levou Deus a uma concessão quanto à alimentação com carne.

Em texto publicado no Sítio Veg, site que promove o vegetarianismo e o veganismo, o ativista Sérgio Greif, afirma que, em um segundo momento, Deus teria tentado resgatar o plano original, quando da saída dos judeus após sete décadas de escravidão no Egito, oferecendo o maná:

> Há um segundo período segundo o qual o autor da Bíblia mostra que Deus pretendia tornar o homem novamente vegetariano: As escrituras contam que quando os israelitas saíram do Egito, o plano de Deus era que aquele povo recém libertado da escravidão vagasse pelo deserto pelo tempo necessário para que se purificasse. Foi lhes dado um alimento que caia do céu, que era "como semente de coentro, branco e de sabor como bolos de mel" (Êxodo 16:31, Números 11:7).
> Este alimento, simples mas completo nutricionalmente, deveria sustentá-los pelo tempo que permanecessem no deserto (40 anos), pois em Êxodos 16:35 está escrito "/E comeram os filhos de Israel manah quarenta anos, até que entraram em terra habitada; comeram manah até que chegaram aos limites da terra de Canaã./"
> No entanto durante a travessia do deserto alguns incidentes ocorreram. As pessoas começaram a reclamar de sua dieta puramente vegetariana "/Agora, porém, seca-se a nossa alma, e nenhuma coisa vemos senão este manah/" (Num 11:6). Por outro lado, pediam novamente pelos alimentos que consumiam no Egito – carne e peixes, entre outros (Num. 11:4-5).
> A contra gosto, Deus atendeu às reclamações, providenciando carne sob a forma de codornizes, que foram sopradas pelo ventos dos mares...
> Esta alegoria do manah traz uma idéia de que poucos se dão conta: O alimento que nos é destinado é bastante simples, pode ser encontrado em abundância e nos mantém saudáveis. Por outro lado, quando buscamos alimentos que não nos são apropriados, perecemos.
> Atualmente sabe-se por diversas passagens que a Bíblia permite o consumo de carne, no entanto este consumo dá-se mais na base da concessão, como se Deus dissesse: "O ideal é que o homem não coma carne, mas já que ele quer..." Por isso, a Bíblia estabelece alguns impedimentos que em conjunto são chamados de leis relativas à kashrut: a carne deve estar completamente livre de sangue (Levítico 17:10-14, 19:26; e Deuteronômio 12:16, 12:23, 15:23), somente podem ser consumidos animais considerados puros (Levítico 11) o abate de um animal deve obedecer a um determinado ritual (Levítico 17:4).
> As escrituras relacionadas refletem a observância escrupulosa de muitas regras, mas tão somente no que se refere ao consumo de produtos de origem animal. As únicas condições impostas ao consumo de alimentos de origem vegetal é que estes estejam limpos, o que é facilmente compreensível pelo ponto de vista sanitário.
> Qual a mensagem da Bíblia com tantas proibições ao consumo de alimentos de origem animal? Tornar este consumo mais refletido, duro, impraticável. É quase impossível cumprir com todas as regras impostas pela Bíblia para o consumo de carne e justamente nisto está a graça. Com tantas regras, Deus parece de novo estar dizendo "O homem não deve comer carne".

Entre os Adventistas do Sétimo Dia do Movimento da Reforma acredita-se que o plano original de Deus tinha como base uma alimentação vegetariana para os homens, baseada no consumo de vegetais frescos. O que foi alterado tendo em vista a corrupção que se instalou entre os homens e sobre todos os seres da terra. E promete restaurar o seu plano com a criação de "Novos Céus e Novas Terras", quando:

> O lobo e o cordeiro juntos se apascentarão, o leão comerá palha como o boi; e pó será a comida da serpente. Não farão mal nem dano algum em todo o meu santo monte, diz o Senhor (Is 65:17-25).

Um membro da Igreja Adventista do Movimento da Reforma, entrevistado durante a pesquisa aponta para os aspectos considerados na abstenção do consumo de carne, ao narrar sua trajetória pessoal, sua motivação e compreensão sobre a necessidade de se abster não apenas

do consumo de carne, mas dos alimentos industrializados, processados, embutidos, com conservantes, corantes, etc. – o alimento corrompido.

> Foi por princípios religiosos. E, claro que nesse princípio estaria aí o respeito à vida e à questão de saúde, eu estaria respeitando a vida de um ser, que tem direito de viver, como também a minha própria vida, não é? Porque nós somos o templo de Deus, e a bíblia diz que quem destruir esse templo irá prestar conta. Então, nós temos que preservar esse templo no estado mais perfeito possível. É a razão de eu deixar alimentos que são prejudiciais, não só a carne. Mas uma variedade de itens que desequilibram nossas funções orgânicas.
> Nós somos muito a favor do esporte, do exercício físico. Então, incentivamos muito a cultivar bons pensamentos, buscar aquilo que possa trazer uma boa saúde mental e emocional. ...de coisas que te deixam saudável, não só fisicamente, mas também espiritualmente. É um bem-estar completo...
> E a questão da saúde porque é tão focada. A questão da alimentação de carne, né? Porque ela contamina, ela vai intoxicar o nosso sangue, e isso vai demorar até o próprio, é... a percepção espiritual. Ela vai ficar anuviada, ela vai ficar bêbada com determinado tipo de alimento. E aquilo que não foi projetado, o nosso corpo não foi projetado pra se alimentar com tais alimentos, quando você alimenta, então vai sentir um desequilíbrio. Alguns sentem, outros não porque já estão, assim, adaptados. Mas em geral não fomos feitos pra determinado tipo de alimento, né? É como o automóvel ele foi projetado pra usar gasolina, mas se você botar álcool ele também anda, mas vai haver uma diminuição de vida útil do motor. Um desgaste mais rápido das peças. Então, nós somos essa máquina.
> Ah, sim! Quando você come carne, você tende a ser mais agressivo, isso é percebido pela própria natureza: você percebe que os animais que são carnívoros são mais agressivos do que animais que são herbívoros. Porém, a resistência você percebe mais nos animais que são herbívoros do que naqueles que são carnívoros. Exemplo, você observa um tigre, um leão, uma onça aí você observa eles têm força, eles têm velocidade; só que o tempo que eles passam durante o dia mais deitados, enquanto que um jumento, um camelo, até um cabrito eles passam muito tempo em pé. A gente observava aqueles cavalos no interior, cochilava em pé.
> ...como é que a gente identifica que o homem, ele não é vegetariano? Precisa apenas olhar para ele falar, pela arcada dentária, né? Você olhar nossa arcada dentária é igual a de um animal que é herbívoro, uma dentição reta, de um cavalo, de um jumento em comparação, né? Mas observe a diferença da arcada de um homem pra arcada de um cachorro, de um crocodilo, de um leão. E a questão também os nossos sucos, né? Que trabalham na digestão, ele não tem a força pra digerir a carne. Tanto que a carne, ela entra num estado de putrefação. Nos animais que são carnívoros não; eles são digeridos. No caso do cachorro, de um gato, a carne é digerida. E o intestino de animal, né? Do início até o fim é muito curto; o nosso não, é sete metros, mais ou menos sete metros. É longo, então é completamente diferente (R., 30 anos).

Em sua narrativa, R. (30 anos) expõe uma noção de saúde associada a um bem-estar emocional e espiritual. De forma semelhante, haveria também um comprometimento do estado de bem-estar e equilíbrio do ser humano em sua integralidade como resultado do consumo de alimentos como a carne, fruto da violência e da degradação do homem, repleta de toxinas, inadequada ao nosso aparelho digestivo, matéria podre, que junto às categorias já mencionadas contaminam o corpo, a alma (emoções) e o espírito. Ele explica também a importância de uma dieta que priorize a ingestão de alimentos crus para a manutenção desse equilíbrio.

> A alimentação, ela deve ser mais de 60% crua e 40% cozida. Há alguns que dizem que 70% crua e 30% cozida. Isso é o almoço, mas na parte da noite e da manhã aí é frutas.
> Eu defino, pra mim, como vida ou morte. Se eu usar estou optando pela vida, se eu deixar de usar o vegetarianismo, passar a usar um alimento... comer geral, comer de tudo, então estaria optando pela morte. Não só a minha, mas de outros. Na verdade, eu estaria incentivando a indústria assassina.
> Veja só, na nossa igreja, a Igreja do Adventista do Movimento da Reforma cem por cento da igreja é vegetariana, não come carne. Agora, desse cem por cento nem todos optam por uma alimentação 100% natural, alguns ainda usam alguns embutidos, mas não carne... tô falando de alguns alimentos industrializados, mas em regra geral a filosofia é pra totalmente natural (R., 30 anos).

A dieta pura, originalmente planejada por Deus para manutenção da vida na Terra, foi desconstruída diante da corrupção que se instalara, e não apenas entre os homens, mas em toda a Terra e entre todos os seres viventes. As ideias referentes a uma representação ou reprodução dos processos vivenciados no macrocosmo, na sociedade humana, na Terra, entre todos os seres, sobre o corpo, o indivíduo, ou seja, o microcosmo se faz aqui presente em uma ordem inversa da que sugere as interpretações Székeli a respeito do povo Essênio. Aqui a alimentação degradada é fruto da corrupção instalada na Terra e em todos os seres, enquanto que para esse povo, segundo Székeli, uma alimentação degradada conduziria à deterioração da vida, da natureza e do humano.

Mesmo após a inicial concessão dada por Deus diante da impossibilidade temporária de se conseguir alimentos vegetais após o dilúvio, permitindo aos "que eram justos, comer carne de animais limpos", frutas e cereais ainda eram os alimentos principais mesmo após esse período, o que gradativamente teria mudado, chegando a um regime alimentar em que a carne ocupa lugar de destaque. Junto à alimentação cárnea outros alimentos deteriorados, oriundos do *progresso da civilização* industrial, têm provocado consequências nefastas à saúde humana e a vida espiritual.

Em um guia explicativo sobre as consequências do consumo de carne para a saúde, de acordo com os preceitos Adventistas, explica-se:

> com o progresso da civilização, a humanidade, com muito prejuízo para si mesma, está se afastando mais e mais da alimentação original. O homem vai fugindo das leis que regem sua existência. Foge da alimentação original, natural, pura e sadia, para entregar-se a um regime artificial, de consequências lamentáveis para a sua saúde (BALLACH, p. 8).

Segundo consta ainda, "a natureza é dotada de leis fixas. Viver de acordo com as mesmas é conservar a saúde e o vigor. Transgredi-las é encurtar a vida, adoecer, enfraquecer, atrofiar" (BALLACH, p. 10). O livro explica que tal equação pode ser facilmente evidenciada

a partir de uma série de características naturais do corpo humano, tais como: arcada dentária, estômago, intestino, processo digestivo, mastigação, que provam a adaptação do seu corpo a uma alimentação vegetariana, tal como os animais herbívoros. Além disso, sugere que estudos e pesquisas realizadas no campo da psicologia demonstram a preferência das crianças pelas frutas e repugnância pela carne, o que contribuiria para a afirmação de que haveria uma tendência natural, um projeto original, observado, justamente, naqueles que ainda não estariam contaminados pela cultura alimentar hegemônica - as crianças. Por outro lado, o que ocorreria com o humano no decorrer de sua vida seria uma falsa adaptação, tornando-o onívoro, "mas isto é uma aberração da natureza" (R., 30 anos), afirma. Ideias e argumentos semelhantes são usados com frequência também no contexto do ativismo vegetariano/vegano laico.

A alimentação moderna emerge como símbolo de uma vida degradada, poluída e corrompida, que, por seu turno, adoece, polui e degrada o ser humano em todos os aspectos que o constitui. Uma corrupção a um só tempo orgânica, moral, espiritual, psíquica. Sem perder de vista que estamos falando de cosmologias distintas, reconhece-se um conteúdo comum que orienta a relação dos sujeitos com o corpo, a alimentação e a natureza. E ainda, que tal conteúdo pode ser observado na simbologia e na moral alimentar que orientam as escolhas de sujeitos que não são adeptos de nenhum sistema de crenças ou religião. Apesar de expressarem diferenças significativas, é possível encontrar associações, semelhanças e concepções análogas entre grupos tão diversos como ateus veganos, espiritualistas adeptos da alimentação viva, vegetarianos adventistas, iogues vegetarianos, espíritas veganos, católicos vegetarianos, enfim, nas mais diversas configurações um conjunto de conceitos que opera na constituição de um cardápio irrepreensível.

Mesmo o ativismo laico, não engajado em concepções religiosas, utiliza as associações com princípios religiosos, especialmente em relação ao cristianismo, na contestação do consumo de animais.



Ao longo desse capítulo procuramos tratar a respeito da alimentação viva, como expressão de busca por uma pureza essencial perdida na alimentação contemporânea hegemônica. Busca-se através dos alimentos livres da morte, em diferentes sentidos: seja a dos

animais, ou de alimentos de origem vegetal, que são mortos quando são geneticamente modificados, contaminados por agrotóxicos, fertilizantes químicos, pelo processamento industrial, oriundo de recursos degradados (solo, água), e, por último levados ao fogo. Esse modelo alimentar, representante de uma moralidade corrompida, baseada na injustiça social, no especismo, na degradação ambiental, na urbanização desenfreada, nas relações de troca, na manipulação do mercado, das grandes corporações capitalistas, ligados a tudo que representa os valores modernos da sociedade capitalista ocidental. E que se opõe a busca por uma aproximação com a natureza, o despertar de uma essência e uma sabedoria interior, e por um mundo mais justo, solidário, de uma conexão com o outro e com o cosmo.

As concepções sobre vida e morte perpassam a relação com o alimento em diferentes grupos de pessoas, adeptos do vegetarianismo/veganismo e praticantes da alimentação viva. Apesar da força de suas particularidades - das especificidades de práticas e sentidos relacionados à alimentação, um conjunto de concepções se entrelaça, criando uma série de oposições, que, em última instância, são atravessadas pela dicotomia vida e morte, e se desdobram em significados específicos, entre os quais:

Vida – Morte
Natureza – Cultura
Puro – Impuro
Leve – Pesado
Equilibrado – Desequilibrado
Verdadeiro – Falso
Natural – Artificial
Cru – Cozido
Íntegro – Deteriorado
In natura – Processado, industrializado
Original – Corrompido
Justo – Injusto
Intemperança – Moderação

O alimento, como sugere o campo, teria um sentido mais amplo, para além das características físicas que tradicionalmente reconhecemos. Vemos aqui uma simbologia e moral alimentar que emerge como crítica a um modelo de sociedade e a um modo de vida ancorado na ruptura com o mundo natural, com nossa essência interior, com as emoções, com o outro, com o modelo original/ideal de uma moralidade interespecífica e planetária. Por outro lado, na busca por romper com as fronteiras estabelecidas, e de reestabelecer a ordem das coisas, também atua no reforço das rupturas que critica.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A complexidade do ato alimentar, considerada a partir dos diferentes modelos alimentares tratados ao longo dos capítulos, remete às noções sobre o *outro*, sobre o corpo, sobre a natureza e sobre a sociedade. Conceitos fundamentais na antropologia, que têm servido de base à elaboração teórica e à análise de grupos e sociedades diversas.

A moral alimentar vegetariana/*vegan* está ancorada em relações de continuidade entre humanos e não humanos, contrariando a ruptura estabelecida na cultura ocidental ao longo de sua história. A constituição histórica do outro, na sociedade ocidental, passou por um processo de exclusão paulatina do diferente: do animal, do selvagem, do pobre, do escravo, da mulher, etc., que serviu aos interesses das classes dominantes e daquele considerado cidadão pleno de direitos, o homem branco, civilizado, letrado pertencente aos extratos sociais mais elevados. Na esteira dessa constituição simbólica de si e do outro, processos de resistência pontuais e generalizados têm conduzido a mudanças significativas no plano dos direitos, no contexto das sociedades contemporâneas, ainda que observadas as permanências de atitudes racistas, sexistas, xenofóbicas, etc. São processos de mudança cujo grau de alcance pode ser, significativamente, diferenciado entre as sociedades pertencentes ao que chamamos de Ocidente. Contudo, uma última fronteira parece entrar apenas mais tarde no centro do debate sobre concessão de direitos com base em definições ontológicas – aquela que se refere aos animais não humanos. Apesar dos frequentes esforços ao longo desse percurso histórico, com a emergência de grupos e de ideologias de defesa dos direitos animais, essa se constitui em uma contracultura no que concerne à contestação de uma perspectiva cultural, social e política hegemônica.

Uma moral antiespecista se ergue e ganha força na arena política e no plano jurídico a partir de vozes dissonantes que formam um movimento diverso e repleto de particularidades, mas que tem em comum a luta pelo reconhecimento do valor moral das espécies não humanas. Nesse contexto, a dicotomia *natureza e cultura*, que tem orientado a formação da cultura ocidental ao longo dos séculos, com penetração e desdobramentos amplos, dá sinais de fragilidade a partir de "uma crise da economia conceitual da cosmologia moderna" (LATOUR; SERRES *apud* CALHEIROS, s/d), solucionada, em parte, nas perspectivas holísticas que procuram (re)ligar estruturas simbólicas que se contrapõem, tais como as existentes entre corpo e mente, razão e emoção, conhecimento e intuição, homem e animal, biológico e social, entre outros, que cada vez mais são pensados em termos de complementariedade e não de ruptura. Concluímos, a partir do contexto de pesquisa, que o alimento acaba por se tornar o grande

catalisador desses processos de (re)conexão entre dimensões percebidas tradicionalmente como separadas e estanques.

O movimento vegetariano/*vegan*, incluindo especificidades como o crudivorismo (alimentação viva), expõe uma proposta de ruptura com os limites ontológicos ocidentais a partir de um retorno à natureza acionado na alimentação. Tal como nas abordagens clássicas da antropologia simbólica, entre os grupos estudados o alimento aparece como mediador das relações entre natureza e cultura.

Uma dimensão prática do cotidiano se consagra como palco de disputas políticas importantes travadas em torno da circunscrição da comunidade moral no mundo ocidental. De um lado, o modelo exclusivista majoritário, que toma o humano como único depositário da constituição de uma moralidade; de outro, as propostas de rupturas do movimento vegetariano/*vegan* constituídas em torno de uma moral multiespécie. No primeiro modelo, a base para a exclusividade da espécie humana é encontrada em padrões cognitivos e emocionais considerados inerentes e exclusivos ao humano. Perspectiva que tem sido contestada por teóricos e pesquisadores que dão suporte ao movimento vegetariano/*vegan*, principalmente, a partir de afirmações sobre a capacidade dos animais, especialmente algumas espécies, de exibirem padrões de racionalidade próximos aos dos humanos. Algumas dessas afirmações se baseiam, inclusive, em comparações entre animais e humanos em condições específicas, como bebês ou pessoas com algum grau de deficiência cognitiva. Como mostramos ao longo do trabalho, esse esforço acaba por reforçar as estruturas simbólicas que associam moralidade e racionalidade, tal como no paradigma cartesiano, que tem sido apontado pelo próprio movimento como responsável pela construção da moral especista, à qual se opõe.

A necessidade de legitimar a consideração moral e a concessão de direitos para os animais não humanos com base em atributos como racionalidade, autonomia, percepção de si, etc., recorre às mesmas categorias usadas historicamente na exclusão do não humano da comunidade moral. Nesse caso, o movimento acaba por reiterar o valor e importância dessas categorias, contribuindo para reproduzir hierarquias entre as espécies, como aquelas referentes à distinção de animais como os grandes primatas ou os cetáceos no plano moral e jurídico em relação às demais espécies.

Além disso, a busca por estabelecer uma moralidade antiespecista baseada no discurso filosófico de autores como Singer, Regan e na filosofia do direito de Fracione, entre outros, tem fomentado discussões a respeito do real espectro do nivelamento ontológico proposto pela ética animalista, ancorado em escalas de consideração moral referente ao valor da vida em questão,

seja de humanos ou não humanos. A esse exemplo, podemos citar as tentativas de mensurar a quantidade de sofrimento envolvido numa ação determinada para diferentes sujeitos, como no recurso aos chamados *casos marginais*, explicado anteriormente, cuja base de quantificação reitera uma moralidade ancorada em atributos de humanidade.

O elemento emocional, por seu turno, emerge no discurso e na prática dos sujeitos como o motor para a subversão da dicotomia natureza/cultura e humano/animal, pois é a partir dos sentimentos, dos afetos que esses realizam o nivelamento moral entre as espécies. A máxima defendida por Bentham, ainda no século XVIII - "The question is not, can they reason? Nor, can they talk? But, can they suffer?"- tem sido experimentada no ativismo vegetariano/*vegan* contemporâneo como a engrenagem de um modelo de transespeciação capaz de subverter o modelo instituído. A partilha do sofrimento por parte das diferentes espécies produz um processo de identificação a partir da capacidade de se colocar no lugar do outro. Leva a uma mudança de "ponto de vista" (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, 1996). Sendo assim, o discurso, as imagens e performances de inversão expressam no corpo e através dele uma mudança de perspectiva necessária à criação de uma moralidade interespecífica. Um *sentir na pele*, no plano literal ou figurativo, que aciona sentimentos como a empatia, por sua vez, tomado como elemento fundamental à inclusão dos animais não humanos no plano da consideração moral.

Contudo, a empatia também se mostra essencial à produção de hierarquias em relação às espécies não humanas. É o que ocorre, por exemplo, quanto ao *status* privilegiado dos chamados animais de estimação como cães, gatos e cavalos em relação às outras espécies, principalmente, àquelas que são usadas na alimentação. Mesmo sendo a domesticação comum a esses dois grupos, a proximidade e, muitas vezes, a *humanização* desses primeiros os posicionam como sujeitos em relação aos humanos, incluindo, em alguns casos, uma ascensão de *status* moral pela via das relações de *parentesco* para com eles. Um modelo de transespeciação que vem sendo produzido, particularmente, nos contextos urbanos da sociedade ocidental, mas que expressa limites rígidos quanto à capacidade de sua extensão restrita àquelas espécies consideradas por seus atributos de humanidade.

Não obstante a ênfase na dimensão reflexiva da ação, principalmente no que se refere às escolhas cotidianas de consumo que são amparadas, por seu turno, na difusão e troca frequente de informações por parte dos adeptos do vegetarianismo/veganismo, a constituição de parâmetros de relacionamento entre humanos e animais é dinamizada pelo afeto.

Todavia, a informação é considerada, por todos os grupos estudados, essencial ao exercício reflexivo e à possibilidade de autonomia e controle sobre seus hábitos alimentares,

suas escolhas morais, a saúde e o corpo. Para isso, a opinião de especialistas das mais diversas áreas e o uso de dados de pesquisas e do conhecimento legitimado, incluindo a incorporação de termos e conceitos oriundos do universo acadêmico, servem de referência à construção da retórica vegetariana*/vegan* e crudista. Tais conceitos e conhecimentos foram tomados, nesse trabalho, como parte do discurso *nativo*, portanto, característico do universo empírico. A informação que circula e se difunde por uma rede sociotécnica (LATOUR, 2000) para amparar os argumentos e tomadas de decisões a respeito das escolhas de consumo, dos artigos científicos aos panfletos, dos vídeos ativistas aos rótulos de produtos industrializados, oferecem uma legenda de adequação ou inadequação dos produtos às escolhas morais e éticas, aos padrões de saúde e estilos de vida. O que, por sua vez, requer certo domínio e conhecimento prévio de tais códigos.

Percebe-se uma preocupação crescente com os componentes contidos nos produtos alimentares, no que diz respeito a elementos de origem animal, ou produtos testados em animais, o uso de aditivos químicos danosos, alimentos transgênicos ou que foram frutos de exploração de animais humanos ou não. Muitas vezes, os componentes indesejados estão ocultados do público leigo em legendas enigmáticas, como siglas ou especificações como o corante de cochonilha (corante utilizado em diversos alimentos extraído de um inseto de mesmo nome), mas também aqueles aspectos produtivos subentendidos por sua origem em corporações como a MONSANTO, a Nestlé, a Unilever, etc., que representam, para esses grupos, os antagonistas dos valores morais e éticos que defendem.

Entretanto, é necessário afirmar que os graus de prejuízo de alimentos cárneos, derivados de animais ou de produtos industrializados, transgênicos, etc., são categorias construídas e localizadas num espaço e tempo cultural determinado, assim como as noções de alimentação *pura*, *justa*, *saudável*, *natural*, etc. Mesmo diante do engajamento pessoal do pesquisador e da necessidade de seu posicionamento no que tange às noções evocadas no campo pelos interlocutores, que, como sugere Viveiros de Castro (2002), deve "levar a sério o que o nativo diz", não se pode perder de vista seu caráter de conhecimento construído e posicionamento ideológico.

O alimento supostamente corrompido pelo processo industrial torna-se, de acordo com essa percepção, não apenas fonte de riscos à saúde dos sujeitos que o consomem, como, também, uma ameaça à sua constituição moral, já que simboliza uma relação deturpadora do humano para com a natureza instrumentalizada pela ciência e pela tecnologia.

Os defensores da alimentação natural, ou seja, de uma dieta livre de carnes e derivados de animais, de produtos enlatados, alterados quimicamente ou geneticamente, conservados artificialmente, processados e embalados pela indústria de alimentos, procuram escapar das consequências desse consumo para o corpo, mente e espírito.

Contudo, informação e reflexividade não são incompatíveis com a intuição e com a sabedoria do corpo, uma sabedoria capaz de orientar os desejos e as escolhas alimentares, de acordo com os princípios da alimentação viva. Mas essa consciência interior é ativada ou adormecida de acordo com o tipo de alimento ingerido: o alimento *puro* conduziria à clareza mental e a uma conexão com a sabedoria do corpo, desde o nível celular; enquanto uma alimentação *tóxica* leva à confusão e letargia, estimula falsos desejos e a formação de um pensamento acrítico. Além disso, a *pureza* alimentar conduz a estados de conexão, para usar um termo próprio ao campo, *sutilizando* os sujeitos, deixando-os mais atentos à percepção de fenômenos mais *sutis*, como aqueles relacionados à dimensão espiritual.

A organização da vida cotidiana passa a ser mais complexa, baseada tanto numa ética de si, do cuidado com o corpo, com a saúde, incluindo a relação com a espiritualidade, quanto para uma ética coletiva, em seu sentido mais amplo, que inclui seres humanos e não humanos, como os animais e a natureza.

Todavia, se seguirmos a perspectiva de Ingold, de nos afastarmos do caráter de externalidade dos seres humanos em relação ao mundo, situando-os como partícipes no fluxo da vida (STEIL & CARVALHO, 2012:11), percebemos que essas duas instâncias éticas, a individual e a coletiva, estão intricadas uma à outra numa relação de dependência mútua, o que confere à afirmação acima um caráter diferenciado. Quando, em diversas ocasiões, os sujeitos que integraram a pesquisa revelaram uma compreensão do gosto dos alimentos, do bem-estar que eles proporcionam, das mudanças orgânicas que acarretam, produzindo ou sendo produzidas por sentimentos, concepções morais e conexões espirituais específicas, percebemos que estamos diante de uma ética que ultrapassa as fronteiras entre humano e não humano, natural e cultural, indivíduo e sociedade, corpo e mente, etc., e que se constitui a partir de uma percepção que integra essas instâncias. As diferenças são transpostas em prol de uma unidade de vida - a vida que perpassa tanto os seres humanos quanto os animais, assim como a natureza e os alimentos. Portanto, a partir da pesquisa, concluímos que essa vida pode ser potencializada por relações harmônicas e nas conexões tecidas com os materiais que constituem o mundo, os outros e nós mesmos. Conexões que preservam a vida, por exemplo, da natureza e dos animais e incorporam a vida contida nas sementes, brotos, frutas, etc.

Vida manifesta na *luz* que sintetiza e suporta todas as formas de vida, da qual depende a sobrevivência de todos os seres vivos, ou seja, a captação da energia solar transmutada em calorias através da fotossíntese para as plantas, que alimentam os animais humanos e não humanos, e, por sua vez, transmutadas pelos animais que são consumidos. Contudo, na última escala de transmutação, essa energia revela-se, no contexto da pesquisa, contaminada pela morte e, por isso, torna-se um agente de contaminação para o corpo, as emoções e o espírito. Ao contrário da relação harmoniosa com o mundo vegetal, que, de acordo com a percepção do grupo, doa vida na forma de alimento, sem que isso esteja implicado com sua morte, porque revive a cada semente que cai no solo, segue um ciclo que gera mais vida.

> Para Ingold, a experiência da vida não é vivida no interior de um corpo que se relaciona com outros corpos como um objeto entre outros, mas se dá no fluxo dos materiais (luz, som, vento, líquidos, texturas, etc.) que o atravessam, diluindo os limites de seus corpos, de suas mentes e de suas superfícies (STEIL & CARVALHO, 2012:31).

Nesse fluxo de materiais, os alimentos operariam de forma a diluir as diferenças e os limites entre as categorias que tradicionalmente são contrastadas e hierarquizadas. Manifesta-se, assim, uma "filosofia afirmativa da vida", que é "extensiva aos organismos que habitam o mundo" (STEIL & CARVALHO, 2012).

No entanto, como mencionado no decorrer dos capítulos, a concepção e igualdade entre as espécies, defendida pelo movimento vegetariano/*vegan*, em sua diversidade, deixa intocadas algumas hierarquias, como as que se estabelecem em relação a espécies que têm seus interesses e desejos menos perceptíveis aos humanos ou espécies cujos interesses se chocam com os de nossa própria espécie. Estamos falando de animais classificados como pragas (alguns tipos de insetos, ratos, baratas, moscas, etc.), que envolvem algum grau de prejuízo aos humanos ou ao seu modo de vida. Além daquelas, cujo nosso modo de vida implica em sua destruição, como os microrganismos que habitam nosso corpo, ainda que se tenha "dificuldades ao olhar com atenção a moralidade do coçar" (DAVION *apud* NACONECY, 2007:4), ou seja, a morte de microrganismos presentes em nossa pele no simples ato de coçar. De fato, apesar da crítica em relação aos especismos relativos ao privilégio de algumas espécies em relação a outras, como no caso dos animais de estimação em relação aos animais usados na alimentação, há em toda parte graus diferenciados de consideração moral e níveis de comprometimento ético diferenciados em relação aos sujeitos que são incorporados às nossas preocupações, sejam esses humanos ou não humanos.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Carol J. *The Sexual Politics of Meat:* A Feminist-Vegetarian Critical Theory. New York: Continuum doth Aniversary (CD), 2004 [1990].

ALMEIDA, Mauro. *Vico e outros:* A Construção Social dos Fatos e o Relativismo Antropológico. [Aula para o Doutorado, IFCH], [s.d.].

AGNOLIN, A. *O apetite da antropologia.* O sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá, São Paulo, Tese (Doutorado) - FFLCH-USP, 1998.

ANTUNES, Guilherme. Sobre pets e "párias": pensando natureza e sociedade através de ontologias caninas. In: *Memórias das Jornadas de Antropologia da Unicamp*. 2011. Disponível em: <http://antropologias.descentro.org/seminarioppgas/>.

ARISTÓTELES. *Da Alma (De Anima)*. Tradução: Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.

ARGOLO, T. C. *Animais não humanos encarados como sujeitos de direitos diante do ordenamento jurídico brasileiro.* Disponível em: <www..conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/salvador/taina_cima_argolo.pdf>.

ASSUNÇÃO, Viviane Kraieski. Alimentação e Sociabilidade: apontamentos a partir e além da perspectiva simmeliana. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, EDUFSC, Volume 43, Número 2, p. 523-535, outubro de 2009.

AZIZE, R. L. *A Nova Ordem Cerebral:* a concepção de pessoa na difusão neurocientífica. Tese (Doutorado) – UFRJ/Museu Nacional - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2010.

BALBACH, A. *A Carne e a Saúde.* São Paulo: Vida Plena, [s.d.].

BARTHES, Roland. Toward a Psychology of Contemporary Food Consumption. In: COUNIHAN, C. & VAN ESTERIK, P. (Eds.). *Food and Culture.* London: Routledge, 1997.

BASTIDE, Roger. Cozinha africana e cozinha baiana. *Anhembi,* São Paulo, v.10, n.111, p.462-471, fev. 1960.

_____. *A cozinha dos deuses: alimentação e candomblé.* Rio de Janeiro: SAPS, 1952. 27 p.

BEARDSWORTH, A.; KEIL, T. *Sociology of Menu:* An Invitation to the Study of Food and Society. London and New York: Routledge, 1997.

BEJA-PEREIRA, Albano; BERTORELLE, Giorgio. The origin of European cattle: Evidence from modern and ancient. *DNA PNAS*, 103:8113 – 8118, maio 2006.

BEKOFF, Marc. *Minding animals: awareness, emotions and heart*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BENTHAM, J. A Utilitarian View. In: REGAN, T.; SINGER, P. (Eds.). *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice Hall, 1989. P. 25-26.

_____. *An Introduction to the Principles and Morals of Legislation*. Kitchener: Batoche Books, 2000 [1781].

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. 17ª tiragem. Rio de Janeiro: Campus, 1992. 63 p.

BONTEMPO, M. *Alimentação para um novo mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2003

BOOKCHIN, Murray. *The Philosophy of Social Ecology:* Essays on Dialectical Naturalism. Montreal: Black Rose Books, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *A Distinção*. São Paulo: EDUSP, 2002.

BURGIERMAN Denis Russo; NUNES Alceu. Deveríamos parar de comer carne? *Revista Superinteressante*. Pinheiros, Editora Abril, maio de 2002.

CÂNDIDO, A. *Os Parceiros do Rio Bonito.* São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

CANESQUI, A. M. *Comida de Rico, Comida de Pobre: um estudo sobre a alimentação num bairro popular*, 1976. Tese (Doutorado), Campinas: Faculdade de Ciências Médicas, Unicamp. 1976. (Mimeo.)

_____. Antropologia e alimentação. *Revista de Saúde Pública*, 22(3):207-216, 1988.

_____. Antropologia e saúde na década de 80. In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. *Saúde e Doença:* um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994. p.13-26.

CANESQUI, A. M. et al. Práticas de Manutenção da Saúde entre Trabalhadores da Unicamp. IV Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva. *Livro-resumo*. Recife, 1994. P. 11.

CANESQUI, A.M.; GARCIA, R.W.D. (Orgs.). *Antropologia e nutrição*: um diálogo possível. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ,2005.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Antropologia e Moralidade*. RCBS n°24, ano 9, fevereiro. (110-121), 1994. Disponível em <www.anpocs.or.br>.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. *Ensaios antropológicos sobre moral e ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec, 1993. "Les Études gé", *L'Homme*, 126-128: 77-93, 1978.

CARVALHO, I.C.M; STEIL, C. A Sacralização da Natureza e a Naturalização do Sagrado: aportes teóricos para a compreensão do intercruzamento entre saúde, ecologia e espiritualidade. *Ambiente e Sociedade*, Campinas, v. XI, n. 2, p. 289-305, jul-dez, 2008.

CASCUDO, C. *História da Alimentação Brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.

CASTRO, M. *O Alimento à luz do Cosmo*. Porto Alegre: Conhecimento, s/d.

CASSUTO, David N. Dominando o que você come: o discurso da alimentação. GORDDILHO et al, (Orgs). *Revista Brasileira de Direito Animal*, (4) vol. 5, jan-dez 2009.

COLLAÇO, J. H. L. Restaurantes de comida rápida: soluções à moda da casa. 23a Reunião Brasileira de Antropologia. *Resumos*. Gramado, 2002. p. 5.

CONTRERAS, J. Los aspectos culturales en el consumo de carne. In: GRACIA, M. (Coord.). *Somos lo que Comemos*: estudios de alimentación y cultura en España. Barcelona: Ariel, 2002. p. 221-248.

_____. Patrimônio e Globalização: o caso das culturas alimentares. CANESQUI, A.M.; GARCIA, R.W.D. (Orgs.). *Antropologia e nutrição:* um diálogo possível. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

CORRÊA, N. *O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afroriograndense*. Porto Alegre: EdUFRGS, 1992.

COSTA LIMA, V. A. *Família-de-santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia*: um estudode relações intergrupais. 1977. Tese (Mestrado) - Pós-Graduação em Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

COUNIHAN, C.; ESTERIK, P. V. *Food and Culture:* a reader. New York and London: Routledge, 1997.

COUSENS, Gabriel. *Nutrição Espiritual e a Dieta do Arco-íris*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2008.

_____. *Conscious Eating*. Berkeley, California: North Atlantic Books, 2000.

CRAGNOLINI, Mónica B. *UCES Revista Científica*, v. XVI, n. 1, outubro de 2012. Disponível em: <dspace.uces.edu.ar:8180/.../Virilidad_Cragnilini>.

CRUZ, E. Sentença do Habeas Corpus impetrado em favor da chimpanzé Suíça. GORDDILHO et al. (Orgs.). *Revista Brasileira de Direito Animal*, ano 1, v. 1, jan-dez 2006.

DAMATTA, R. A divided world: Apinayé social structure. *Harvard Studies in Cultural Anthropology*, v. 6, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.

_____. Sobre o simbolismo da comida no Brasil. *O Correio Unesco,* 15(7):22-23,1987.

_____. Unanimidades nacionais. *Jornal O Estado de S. Paulo*. Caderno 2. Disponível em: <http://www.estado.estadao.com.br>. Acesso em: 18 jul. 2003.

DANIEL, J. M. P.; CRAVO, V. Z. O Valor Social e Cultural da Alimentação. In:

CANESQUI, A.M.; GARCIA, R.W.D. (Orgs.). *Antropologia e nutrição:* um diálogo possível. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

DARWIN, Charles. *A origem das Espécies*. Porto: LELLO & IRMAO, 2003.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou Sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *MANA*, 4(1):23-45, 1998.

DERRIDA, J. *Séminaire La bête et le souverain*. Volume I (2001-2002). Paris: Galilée, 2008, P. 154-155

_____. *Seminario La bestia y el soberano.* Vol I, tradução: C. de Peretti y D. Rocha. Buenos Aires: Manantial, 2010, 139 p.

_____. *Como si fuese posible.* "Whitin such limits". In: *Papel máquina*, Madrid: Trotta, 2003, p. 257-258.

DESCARTES, René. Animals Are Machines. In: REGAN, Tom; SINGER, Peter. *Animal Rights and Human Obligation*. 2. ed. New Jersey: Prentice Hall, 1989, p. 15.

DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. *Nature and Culture:* Anthropological Perspective. London and New York: Routledge, 1996.

DESCOLA, P. *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press,1994.

_____. 2001. Par-delà la nature et la culture. *Le Débat*, 114: 86-101. 2001.

DIAS, Juliana Vergueiro Gomes. *O rigor da morte:* a construção simbólica do "animal de açougue" na produção industrial brasileira. Campinas, SP: [s. n.], 2009.

DIAS, E. C. Lei e Animais: Direitos e Deveres. GORDDILHO et al. (Orgs.). *Revista Brasileira de Direito Animal*, (6) vol8, jan-jun 2011.

DIDEROT, Denis. *Direito Natural*. Lusofonias Press, 2008

DINIZ, Débora. Antropologia e os Limites dos Direitos Humanos: o dilema moral de Tashi. In: NOVAES, Regina Reyes; LIMA, Roberto Kant de (Org.). *Antropologia e Direitos Humanos*. Prêmio ABA/Fundação FORD. Niterói: Editora da Universidade Fluminense, 2001. P. 17-46.

DOUGLAS, Mary. *Pureza y Peligro:* un análisis de los conceptos de contaminacíon y tabu. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

_____. Deciphering a meal: the article that change my life. In: DOUGLAS, M. *Implicit Meanings*. Routledge: London, 1999.

_____. Risk and blame. *Essays in cultural theory*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1992.

_____. *The Lele of the Kasai*. London: Oxford University Press for the International African Institute, 1963.

_____. *How institutions think*. Syracuse: Syracuse University Press, 1987.

_____. *Thought styles*. London: Sage, 1996.

_____. Modelo corpo/casa do mundo: o microcosmo como representação coletiva. *Revista FAMECOS*. Porto Alegre, n. 25, dezembro 2004.

DOUGLAS, M.; ISHERWOOD, B. C. *The world of goods*. New York: BasicBooks, 1979.

DOUGLAS, M.; WILDAVSKY, A. *Risk and Culture:* An Essay on the selection of technological and environmental dangers. California: University of California Press, 1992.

DOMINICK, Brian. *Animal Liberation and Social Revolution*: A vegan perspective on anarchism or an anarchist perspective on veganism. San Antonio: Critical Mass Media, 1995.

DUMONT, Louis. *O individualismo:* uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. Determinação do fato moral. In: DURKHEIM, Émile. *Sociologia e Filosofia*. Rio de Janeiro e São Paulo: Forense, 1970 [1906].

EGRI, C. P.; PINFIELD, L. T. As organizações e a biosfera: ecologia e meio ambiente. In: CLEGG, S.R.; HARDY C.; NORD, W.R. *Handbook de estudos organizacionais*. São Paulo: Atlas, 1992.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13: 149-153 .São Paulo, USP, 2005.

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *MANA* 8(2):7-44, 2002.

FELDMAN-BIANCO, Bela; CAPINHA, Graça (Orgs.). *Identidades:* Estudos de Cultura e Poder. São Paulo: Hucitec, 2000. 175 p.

FELIPE, Sônia. Atribuição de direitos aos animais: Três argumentos éticos para sua fundamentação. *Anais do IV Simpósio Internacional*, Principia – Parte 2. Florianópolis: NEL/UFSC, p. 205-206.

_____. Fundamentação ética dos direitos animais. O legado de Humphry Primatt. GORDDILHO *et al*, (Orgs.). *Revista Brasileira de Direito Animal*, ano 1, v. 1, jan-dez 2006.

_____. Agência e Paciência Moral: razão e vulnerabilidade na constituição da comunidade moral. *Ethic@*, Florianópolis, v. 6, n. 4, p. 69-82, ago. 2007.

FERRIGNO, Mayra Vergotti. Direitos animais e o remodelamento das fronteiras políticas entre os mundos humano e não-humano. In: *Memórias das Jornadas de Antropologia da Unicamp*. 2011. Disponível em: <http://antropologias.descentro.org/seminarioppgas/>.

FIRTH, Raymond. *Economics of the New Zealand Mâori*. Wellington: R. E. Owen, Government Printer, 1959.

FISCHLER, C. *L'Homnivore*. Paris, Odile Jacob, 1992.

FISCHLER, C.; MASSON, E. *Comer:* a alimentação entre os franceses, outros europeus e americanos. São Paulo: Senac, 2010.

FOER, J. Z. *Comer Animais*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

FOX, W. *Toward a Transpersonal Ecology*. Boston: Shambhala, 1990.

FRACIONE, Gary. Animais como propriedade. GORDDILHO *et al*, (orgs). *Revista Brasileira de Direito Animal*, v. 2, n. 2, jan-dez 2007.

_____. *Animals As Persons:* Essays on the Abolition of Animal Exploitation. New York: Columbia University Press, 2008.

_____. *Introduction to Animal Rights:* Your Child or the Dog? Philadelphia: Temple University Press, 2000.

_____. *Rain without Thunder:* The Ideology of the Animal Rights Movement. Philadelphia: Temple University Press, 1996.

_____. *Animals, Property and the Law*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.

_____. *Personhood, Property and Legal Competence.* In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter (Eds.). *The Great Ape Project*. New York: St. Martin's Griffin, 1993. p. 248-257.

FRACIONE, Gary; CHARLTON, Anna E. *Vivisection and Dissection in the Classroom:* A Guide to Conscientious Objection. Jenkintown: American Anti-Vivisection Society, 1992.

FRAVRE, David. S. Reconhecimento judicial dos direitos dos animis: um novo tipo de ato lícito. GORDDILHO et al., (Orgs). *Revista Brasileira de Direito Animal*, (6) vol. 8, jan-jun 2011.

FRAZER, J. *Le Rameau d'Or*. Paris: Laffont, 1911 [reed. 1981].

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos:* Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968.

_____. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime daeconomia patriarcal.* 18. ed. bras. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

_____. *Açúcar:* Uma Sociologia do Doce, com Receitas de Bolos e Doces do Nordeste do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FRY, P. Feijoada e soul food*:* notas sobre a manipulação de símbolos étnicos enacionais. *Ensaios de Opinião,* 2(2):44-47, 1977.

_____. *Para Inglês Ver.* Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GARCIA, C. El vegetarianismo: ¿dieta prudente o estilo de vida? In: GRACIA, M. (Coord.). *Somos lo que Comemos:* estudios de alimentación y cultura en España. Barcelona: Aries, 2002. p. 249-276.

GARCIA, R. W. D. Representações sociais da alimentação e saúde e suas repercussões no comportamento alimentar. *Revista Physis de Saúde Coletiva*, 7(2):51-68, 1997a.

_____. Práticas e comportamento alimentar no meio urbano: um estudo no centro da cidade de São Paulo. *Cadernos de Saúde Pública*, 13(3):455-476, 1997b.

_____. Alimentação e Saúde nas Representações e Práticas Alimentares do Comensal Urbano. In: CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. (Orgs.). *Antropologia e nutrição: um diálogo possív*el. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GIDDENS, A. *Modernity and Self-Identity.* Cambridge: Polity Press, 1991.

GOLDMAN, Marcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. 178 p.

_____. Jeanne Favret-saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo*, n. 13: 149-153. São Paulo: USP, 2005.

GONZALES, A. P. *Lugar de Médico é na Cozinha*: cura e saúde pela alimentação viva. São Paulo: Alaude Editorial, 2008.

GOODY, J. *Cocina, cuisine y clase:* estudio de sociologia comparada. Barcelona: Gedisa, 1995.

GOODPASTER, Kenneth E. On being morally considerable. In: ZIMMERMANN, Michael et al. (Eds.). *Environmental Philosophy*: from animal rights to radical ecology. New Jersey: Prentice Hall, 1998.

GORDILHO, Heron S. O consumo de carne e o aquecimento global. GORDDILHO et al. (Orgs.). *Revista Brasileira de Direito Animal*, (4) vol. 5, jan-dez 2009.

GRACIANO, Miriam Monteiro de Castro. *A teoria biológica de Humberto Maturana e sua repercussão filosófica*. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1997.

GROTTANELLI, Cristiano. A Carne e Seus Ritos. In: FLANDIN, Jean-Louis; MONTARNARI, Massimo (Orgs.). *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. Cap.6 p.121-136.

GUATTARI, Felix. *Caosmose:* Um Novo Paradigma Estético. São Paulo, Editora 34, 1992.

GUNTHRIE, Catherine. *7 Negatives Effects of Refined Flour*: select from Experience Life. June, 2012

_____. *When Species Meet*. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 2008.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28, junho de 1995.

_____. *The Perception of the Environment:* essays on livelihood, dwelling and skill. London/New York: Routledge, 2000.

_____. *What is an Animal?* 2ª ed. London/New York: Routledge, p. 1-16, 1994.

HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

_____. *A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente*. Horizonte Antropológico. vol. 17, n. 35, Porto Alegre, Jan./Jun, 2011.

_____. *The Companion Species Manifesto*: Dogs, People, and Significant Otherness. Chicago: Paradigm Press, [s. d.]

HARRIS, M. *Bueno para Comer*: enigmas de alimentación y cultura. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

KALUCY, R. S. The 'new' nutrition. *Medical Journal of Australia*, 147, 529-530, 1987.

KANT DE LIMA, Roberto. A Antropologia da Academia: quando os índios somos nós. *Coleção Antropologia e Ciência Política*, 49, 3. ed. rev. e ampl., 2011.

LAMÓNACA, R. Los encuentros entre los sano, lo natural y lo religioso. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 2, n. 4, jan/jun, 1996

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos.* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. *Políticas da Natureza:* como fazer ciência na democracia. Bauru: EDUSC, 2004.

LEACH, E. Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal. In: DA MATTA, R. (Org.). *Edmund Leach*. p. 170-98. São Paulo: Ática, 1983.

LE BRETON, David. *Las pasiones ordinárias:* Antropología de las emociones. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Le triangle culinaire. *L'Arc*, 26: 19-29, 1965.

_____. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

LIFSCHITZ, J. O alimento signo nos novos padrões alimentares. Revista Brasileira de

Ciências Sociais, 29:95-100, 1999.

LIMA, Tânia Stolze. *A Parte do Cuim*: Etnografia Juruna. PPGAS, Museu Nacional, UFRJ. Tese de Doutoramento, 1995.

LIMA, Roberto Kant de. A antropologia da Academia: quando os índios somos nós. Niterói: EDUFF, 1997.

_____. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. Mana, 1996. *Estudos de Antropologia Social*, 2(2): 21-47.

LODI, R. *Santo Também Come*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1977.

MACIEL, M.E. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin? *Horizontes Antropológicos*, 7(16), 2001.

_____. Churrasco a Gaúcha. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 2, n. 4, jan/jun, 1996.

MANNING, Aubrey; SERPELL, James. *Animals and Human Society:* Changing Perspectives. New York: Routledge, 1994.

MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento:* as bases biológicas do entendimento humano. Capinas: Editora Psy, 1995.

MAUÉS, H. S.; MAUÉS, M. A. M. O modelo de "reima". Representações alimentares em uma comunidade amazônica. *Anuário Antropológico*, 77. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. O Folclore da Alimentação: tabus alimentares da Amazônia. Belém: Falangola Offset, 1980.

MCINTOSH, W. A.; KUBENA, K. S. Food and ageing. In: GERMOV, J.; WILLIAMS, L. (Eds.). *A Sociology of Food and Nutrition.* Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 169-184.

MCCALLUM, Cecilia. Morte e Pessoa entre os Kaxinawá. Mana. *Estudos de Antropologia Social*, 2(2): 49-84, 1996.

MEARLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. São Paulo: Pioneira, 2000.

MEIRELES, A.J. *A DesRazão Laticinista* – A Indústria de Laticínios no Último Quartel do Século XX, Cultura Editores Associados, 1986.

MENNELL, S.; MURCOTT, A.; VAN OTTERLOO, A. H. *The Sociology of Food:* eating, diet and culture. London: Sage Publications, 1992.

MERCHANT, Carolyn. *The Death of Nature:* Women, Ecology, and the Scientific Revolution. New York: Harper and Row, 1980.

MICELI, Sergio. *Intelectuais Brasileiros*. In: MICELI, S. (Org.). *O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. 2. ed. São Paulo/Brasília, Editora Sumaré/Anpocs/Capes, 1999. p.109-147.

MINTZ, S. W. *Sweetness and Power*: the place of sugar in Modern History. New York: Viking Penguin Inc., 1985.

_____. Comida e antropologia: uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(47):31-41, 2001.

MOLINARO; F.L. MEDEIROS; I.W. SARLET; T. FENSTERSEIFER (Eds.)., *A dignidade da vida e os Direitos Fundamentais para além dos Humanos*: uma discussão necessária. Belo Horizonte, Fórum, 2008. p. 175-206.

MONTAIGNE, M. *Dos Canibais*. São Paulo: Alameda, 2009.

MONTANARI, Massimo. *Comida como Cultura*. São Paulo: Senac, 2008.

MONTE, Marcel Paiva. *Os Essênios na obra de Flávio Josefo:* algumas considerações sob a perspectiva da utopia. *Sapiens: História, Património e Arqueologia*. n. 2, p. 90-111, dez, 2009. Disponível em: <http://www.revistasapiens.org>.

MORTIMER-SANDILANDS, Catriona. Paixões Desnaturadas: notas para uma ecologia queer. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 19(1): 312, janeiro-abril/2011.

MURRIETA, R. S. S. O dilema do Papa-Chibé: consumo alimentar, nutrição e práticas de intervenção, *Revista de Antropologia*, v. 41(1): 97-150, 1998.

NACONECY, Carlos. Bem-estar animal ou libertação animal?: uma análise crítica da argumentação antibem-estarista de Gary Francione. GORDDILHO et al, (Orgs.). *Revista Brasileira de Direito Animal*, (4) vol. 5, jan-dez 2009.

_____. Ética animal... Ou uma .ética para vertebrados.?:Um animalista também pratica especismo? GORDDILHO et al, (Orgs.). *Revista Brasileira de Direito Animal*. v. 2, n. 2, jan-dez 2007.

_____. *Sobre uma Ética da Vida: o Biocentrismo Moral e a noção de Bio-respeito em Ética Ambiental*. Porto Alegre: PUCRS, 2007. Tese (doutorado) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul, 2007.

OLIVEIRA, M. A.; BERMUDEZ, J. A. Z.; SOUZA, A. C. M. Talidomida no Brasil: vigilância com responsabilidade compartilhada? *Cadernos de SaúdePública*. 15(1): 99-112, 1999.

OLIVEIRA, J. S. Hábitos e padrões alimentares de um grupo operário no Rio de Janeiro. *Relatório do Grupo de Pesquisa do Museu Nacional – Projeto Hábitos e Ideologias Alimentares em Camadas de Baixa Renda.* Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1977. (Mimeo.)

OVERING, Joana. The aesthetics of production: the sense of community among the Cubeo and Piaroa. *Dialectical Anthropology*, 14: 159-75, 1989.

_____. *O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões*, Mana, RJ, vol. 1 (1): 107-140, out 1995.

OVERING, J.; PASSES, A. (Eds.). *The anthropology of love and anger:* the aesthetics of conviality in native Amazonia. London: Routledge, 2000.

_____. Introduction. In: OVERING, J. (Ed.). *Reason and Morality*. London: Tavistock. 1985.

ORWELL, G. *A Revolução dos Bichos*. 2000. Disponível em: <Ebookbrasil.com>.

PACHECO, M. E. L. Hábitos e ideologias alimentares de um grupo de operários no Rio de Janeiro. *Relatório do Grupo de Pesquisa do Museu Nacional – Projeto Hábitos e Ideologias Alimentares em Camadas de Baixa Renda*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1977. (Mimeo.)

PAIXÃO, Rita Leal. *Experimentação animal: razões e emoções para uma ética*. [Doutorado] Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública; 2001. 189 p.

PEIRANO, M. G. S. *Proibições Alimentares numa Comunidade de Pescadores*, 1975. Dissertação de Mestrado, Brasília: Universidade de Brasília. 1975. (Mimeo.)

POLLAN, Michael. *O Dilema do Onívoro:* uma história natural de quatro refeições. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2007.

POULAIN, J. P. *Sociologias da alimentação*: O comedor e o espaço social alimentar. Florianópolis: UFSC, 2004.

_____. A Lição das Vacas Loucas. *Novos Estudos Cebrap,* n. 70, São Paulo: Cebrap, 2004.

QUEIROZ, M. S.; CANESQUI, A. M. Famílias trabalhadoras e representações sobre saúde, doença e aspectos institucionais da medicina "oficial" e "popular". *Núcleo de Estudos de Políticas Públicas – Cadernos de Pesquisa*, 7:1-32. Campinas, 1989.

RAMIREZ-GÁLVEZ, Martha Célia. *Novas tecnologias reprodutivas conceptivas: fabricando o corpo, fabricando a vida*. Campinas, 2003. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Campinas.

REGAN, Tom. *All That Dwell Therein.* University of California Press, 1982.

_____. *Animal rights, human wrongs*: an introduction to moral philosophy. Rowman & Littlefield, 2003.

_____.*The case for animal rights*. University of California Press, 2004.

_____. *Jaulas vazias:* encarando o desafio dos direitos dos animais. Porto Alegre: Lugano, 2006.

RIAL, C. S. Fast-foods*:* A nostalgia de uma estrutura perdida. *Horizontes Antropológicos*, 2(4): 94-103, 1996.

_____. A globalização publicitária: o exemplo das fast-foods. *Revista Brasileira de Comunicação*, 16(2):134-148, jul.-dez.1993.

_____. Brasil: primeiros escritos sobre comida e identidade. CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. (Orgs.). *Antropologia e nutrição*: um diálogo possível. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

RICHARDS, Audrey. *Land labour and diet in Northern Rhodesia*. Oxford: Oxford University Press, 1939.

_____. *Hunger and Work in a Savage Tribe:* a functional study of nutritionamong the Southern Bantu. London: Routledge, 1932.

RYDER, Richard. Os animais e os direitos humanos. GORDDILHO et al, (Orgs.). *Revista Brasileira de Direito Animal*. Ano 3, vol 4, jan-dez 2008.

_____. *Animals, Men and Morals:* An Inquiry into the Maltreatment of Non-humans. New York: Gorve Press, 1972.

_____. *Animal Revolution:* Changing Attitudes Towards Speciesism. McFarland & Co Inc, 1989.

_____. *Animals, Politics and Morality*. Manchester University Press, p. 3ff, 2004.

RODRIGUES, A. G. *Alimentação e Saúde: um estudo da ideologia da alimentação*. Dissertação de Mestrado, Brasília: Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, 1978. (Mimeo)

ROMANELLI G. O significado da alimentação na família: uma visão antropológica. *Medicina (Ribeirão Preto)*. 39 (3), *2006*.

ROTHFELS, N. *Savages & Beasts*: The Birth of Modern Zoo. Baltimore: JHU Press, 2002.

ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.* São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SAHLINS, Marshall. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção. Parte I. *Mana*, v.3, n.1, pp. 41 a 73, 1997.

_____. *Cultura e razão prática.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SALT, Henry. *Animal Rights:* Considered in Relation to Social Progress [1892]. Pennsylvania: Clarks Summit, Society for Animal Rights, 1982.

SANTANA, L.J. Habeas Corpus impetrado em favor da chimpanzé Suíça na 9ª Vara Criminalde Salvador. GORDDILHO et al., (orgs). *Revista Brasileira de Direito Animal*, ano 1, v. 1, jan-dez 2006.

SANTILLI, Paulo José Brando. Usos da terra, fusos da lei: o caso makuxi. In: NOVAES, Regina Reyes; LIMA, Roberto Kant de (Orgs.). *Antropologia e direitos humanos*. Prêmio ABA/FORD. Niterói: EdUFF, 2001.

SAPONTZIS, S.F. Are Animals moral beings? *American Philosophical Quarterly*. 17(1) 45-52, jan, 1980.

SARLET, I.W.; FENSTERSEIFER, T. Algumas notas sobre a dimensão ecológica da dignidade da pessoa humana e sobre a dignidade da vida em geral. In: SCHÜTZ C. A. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SCHNAIBERG, Allan; GOULD Kenneth A. *Environment & Society*: The Enduring, Conflict. New York: St. Martin's Press, 1994.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas. *Boletim do Museu Nacional,* 32: 2-19, 1979.

SERPELL, J. *In the company of animals:* a study of human-animal relationships. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SFEZ, Lucien. *A Saúde Perfeita*: crítica de uma nova utopia. São Paulo: Loyola, 1996.

SIBILIA, Paula. O *pavor da carne:* riscos da pureza e do sacrifício no corpo-imagem contemporâneo. *Revista Univerciência*, 1, N. 25, 2004.

SIMMEL, G. Sociologia da refeição. *Estudos Históricos*, 33: Rio de Janeiro, 2004.

SINGER, C., 1996. *Uma breve história da anatomia e da fisiologia desde os gregos até Harvey*. São Paulo: editora da Unicamp. 1996.

SINGER, Peter. *Animal Liberation. Towards an end to man's inhumanity to animals*. Granada Publishing. First publication in 1975.

_____. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. Preface. In: *Animal's Rights*. (H. Salt.). pp. London: Centaur Press Limited, 1980.

_____. Animals and the value of Life. In: REGAN, T. (Ed.). *Matters of Life and Death*. New York: Random House, 1986. p.338-379.

_____. Animal Liberation or Animal Rights. *The Monist*, 70: 3-14, 1987.

_____. All Animals are Equal. In: REGAN, T.; SINGER, P. (Eds.). *Animal Rights and Humans Obligations*. New Jersey: Prentice-Hall, 1989. p. 73-86.

_____. Introduction. In: SINGER, P. (Ed.). *Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1994a. p. 3-13.

_____. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994b.

_____. *Rethinking Life and Death:* The Collapse of our Traditional Ethic. New York: St. Martin's Griffin,1995.

_____. Blind Hostility: A Response to Russel and Nicoll. *Proceedings Of The Society For Experimental Biology and Medicine*, 211: 139- 146, 1996.

_____. *How are we to live?:* Ethics in an age of self-interest. Oxford: Oxford University Press, 1997.

_____. *A Darwinian Left:* Politics, Evolution and Cooperation. London: Weidenfeld & Nicolson, 1999a.

_____. Henry Spira's Search for Common Ground on Animal Testing. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 8: 9-22, 1999b.

SHIVA, Vandana. *Abrazar la vida:* mujer, ecologia e supervivência. Montevideo: Intsituto del Tecer mundo, 1991.

SPIEGEL, Marjorie. The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery. *New York: Mirror Books, 1996.*

SOUZA, I. P.; RAMÍRES-GÁLVEZ, M. C. *Os Sentidos e Representações do ecofeminismo na contemporaneidade*, 2008. Disponível em: <http://www.uel.br/eventos/sepech/sepech08/arqtxt/resumos-anais/IriePSouza.pdf>.

SOUZA, R. T. Ética e animais – Reflexões desde o imperativo da alteridade. In: MOLINARO, C. A.; MEDEIROS, F. L.; SARLET, I. W.; FENSTERSEIFER, T. (Eds.). *A dignidade da vida e os Direitos Fundamentais para além dos Humanos: uma discussão necessária*. Belo Horizonte: Fórum, 2008. p. 21-54.

_____. O cuidado de animais não humanos como imperativo ético radical: sete teses. In: FEIJÓ, A.; BRAGA, L. M.; PITREZ, P. M. *Animais na pesquisa e no ensino:* aspectos éticos e técnicos. Porto Alegre, Edipucrs, 2010. p. 23-29.

TAYLOR, Paul W. Are humans superior to animals and plants? In: *Environmental Ethics*. University of North Texas, Summer 1984, v. 6, n. 2.

_____. In defense of biocentrism. In: *Environmental Ethics*. University of NorthTexas, Fall 1983, v. 5, n. 3.

_____. Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics. *Studies in Moral, Political, and Legal Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.

_____. The ethics of respect for nature. In: ZIMMERMANN, Michael et al. (Eds.). *Environmental Philosophy:* from animal rights to radical ecology. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall, 1998.

THOMAS, Keith. *O Homem e o Mundo Natural*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

THEVET, A. *Les Singularités de la France Antarctique: le Brésil des cannibales au XVie siècle.* Paris: La Découverte, 1983 [1557].

_____. *Cosmographie Universelle.* Paris: Pierre L'Huillier et Guillaume Chaudière, 1575.

TRINDADE, G. *Apresentação do 3º Congresso Mundial de Bioética e Direitos dos Animais*. Recife, de 22 a 25 de agosto de 2012. Instituto Abolicionista Animal – IAA (org).

TOPEL, M. F. As leis dietéticas judaicas: um prato cheio para a antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 9, n. 19, p. 203-222, *2003.*

TURNER, V. *Floresta de símbolos:* aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005.

TWIGG, J. Vegetarianism and the meaning of meat. In: MURCOTTA (Ed.) *Sociology of food and eating*: Essays of the sociological significance of food. Aldershot, Gower, 1983.

VANDER VELDEN, F. *Notas sobre a zoofilia na história-mito dos Karitiana*. Porto Velho: Primeira Versão, Ano 9, ed. 270, vol. XXX, outubro de 2010.

VAN VELTHEN. Comer verdadeiramente: produção e preparação de alimentos entre os Wayana. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 2, n. 4, jan/jun, 1996.

VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari*. Rio de Janeiro: ANPOCS/Editora da UFRJ, 1992

_____. *Quem somos nós. Questões da alteridade no encontro dos Wari como os Brancos.* PPGAS, Museu Nacional, UFRJ. Tese de doutoramento. n.d. Canibalismo e morte entre os Wari: reflexões à luz do perspectivismo,1996a.

_____. Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: the question of predation, Ethnos, 65: 83-106. 2002.

_____. Making kin out of others in Amazonia, Journal of the Royal Anthropological Institute, 8: 347-65, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar/Anpocs. 1998

_____. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 4: 469-88. 2001

_____. GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality, In: RIVAL, L. & WHITEHEAD, N. L. (Eds.). *Beyond the Visible and the Material*. Oxford, Oxford University Press, 1986.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2 (2): 115-144, 1996.

_____. O Nativo relativo. *Mana* [online]. 2002, vol. 8, n.1, pp 113-148.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Os Pensadores* - Dicionário Filosófico. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
_____. Dicionário Filosófico. Edição Online, 2001.

WARREN, Karen J. Feminism and Ecology: Making Connections. *Environmental Ethics*, v. 9, n. 1, p. 3-21, 1987.

_____. The Power and the Promise of Ecological Feminism. *Environmental Ethics*, v. 12, n. 2, p. 125-46, 1990.

WOLFE, David. *Naked Chocolate:* The Astounding Truth About The World's Greatest Food. California: North Atlantic Books, 2005.

WOORTMANN, K. Casa e família operária. *Anuário Antropológico*, 80. Fortaleza e Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, UFCE, 1982.

WORSLEY, A.; SKRZYPIEC, G. Teenage vegetarianism: beauty or the beast? *Nutrition* Research, 17 (3), 391-404, 1997.

ZALUAR, A. As mulheres e a direção do consumo doméstico. In: ALMEIDA, M.S.K. e colaboradores. *Colcha de Retalhos.* São Paulo: Brasiliense, 1982.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA

Roteiro de entrevista

1 - Como você definiria sua dieta?

2 - Há quanto tempo você aderiu a essa dieta?

3 - Em que momento da sua vida se deu essa mudança alimentar?

4 - O que o motivou para essa mudança?

5 - O que mudou em sua vida após a adesão a essa dieta?

6 - De que forma essa mudança atingiu sua vida social, afetiva ou profissional?

7 - Quais foram/quais são as principais dificuldades de seguir essa dieta?

8 - Sente falta de algum alimento?

9 - Se sim, por quê?

10 - Qual tipo de informação é necessária para adotar essa dieta?

11 - Quanto tempo em média você dedica a compra, preparo e consumo de alimentos?

12 - Qual importância que isso tem em sua vida?

13 - Como se relaciona com pessoas que não seguem o mesmo tipo de dieta alimentar?

14 - Quais as qualidades desse tipo de alimentação? Como você a definiria?

15 – Pratica exercícios ou atividades físicas? Quais?

16 - Existe algum momento ou alimento que você faz alguma exceção?

17 - Se sim, por quê?

18 – Como você vê hoje os seus hábitos alimentares do passado?

19 – Como via antes esses mesmos hábitos?

20 - Como se sente em relação aos seus hábitos alimentares de hoje e os do passado?

21 - O que você considera uma alimentação saudável?

22 - Como se sente ao ingerir esses alimentos?

23 - E quando há consumo de algum alimento que foge ao que você considera adequado?

24 - Prefere comer sozinho ou acompanhado?

25 - Faz diferença em comer acompanhado de alguém que não tem os mesmos hábitos que os seus?

26 - Existe alguma coisa que ainda pretenda mudar em sua alimentação? Se sim, por quê?

27 - Acha que sua dieta o torna diferente de outras pessoas?

28 - Em que momento do dia costuma planejar suas refeições?

29 - Onde costuma comprar os alimentos que consome?

30 - Qual o lugar e a forma mais adequada de se fazer uma refeição?

31 - Como costuma escolher os alimentos que vai comprar?

32 - O que influencia na hora de escolher os produtos alimentares que vai adquirir?

33 - Costuma trocar informações com outras pessoas sobre os alimentos?

34 - Em sua opinião, qual o principal meio para obter essas informações?

35 - Costuma passar informações sobre alimentos para alguém?

36 - Quantas refeições em média faz fora de casa?

37 - Onde costuma fazer essas refeições?

38 - Faz em média quantas refeições por dia?

39 - Qual alimento que mais marcou a sua vida, e por quê?

40 - Qual foi a melhor experiência que teve com um determinado alimento? E qual foi a pior?

41 - Você é adepto/a de alguma religião?

42 – Você diria que sua crença religiosa influência de alguma forma sua alimentação? Se sim, de que forma?

43 - Qual alimento lhe proporciona mais prazer em comer? Por quê?

44 - Qual alimento você menos gosta de comer, mas consome mesmo assim?

45 - Com definiria seu conhecimento a respeito dos alimentos que consome?

46 - O que é comida para você?