

HOSPITALIDADE E TRATAMENTO JURÍDICO DO ANIMAL NÃO HUMANO, EM DERRIDA

**HOSPITALIDAD Y TRATAMIENTO LEGAL DEL ANIMAL NO HUMANO, EN
DERRIDA**

**HOSPITALITY AND LEGAL TREATMENT OF THE NON-HUMAN ANIMAL, IN
DERRIDA**

Enviado: 18 de septiembre de 2020

Aceptado: 2 de noviembre de 2020

Andreia Aparecida Marin

Universidade Federal do Triângulo Mineiro / Universidade de São Paulo
Email: amarinea@gmail.com

Leonildo Antônio Gomes Pereira

Universidade Federal do Triângulo Mineiro
Email: leonildoantonio@hotmail.com

Hospitalidade e tratamento jurídico do animal não humano, em Derrida

Andreia A Marin e Leonildo Antônio Gomes Pereira



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

O presente texto tem como foco a conexão entre dois elementos do pensamento de Derrida – a hospitalidade e o tratamento jurídico – na relação do humano com uma diferença radical, os animais não humanos. A hospitalidade possível, discutida por Derrida como necessária redução da hospitalidade incondicional, é ponto de partida para a especulação sobre a possibilidade de um acolhimento da bestialidade, do estranho, aqui representado pelos sinais da animalidade que se quer controlar, na lógica antropocêntrica. O discurso jurídico que tenta legitimar os direitos de animais não humanos carrega a marca desse tratamento como diferença radical, e utiliza as referências das leis definidas na centralidade do humano. Discute-se, a esse respeito, a necessidade de transposição do marco jurídico existente para a superação da violência na relação entre humanos e não humanos.

Palavras-Chave: hospitalidade, alteridade, animal não humano, direitos animais.

El presente texto se centra en la conexión entre dos elementos del pensamiento de Derrida, la hospitalidad y el tratamiento legal, en la relación de lo humano con una diferencia radical, los animales no humanos. La hospitalidad posible, discutida por Derrida como una reducción necesaria de la hospitalidad incondicional, es el punto de partida para la especulación sobre la posibilidad de acoger la bestialidad, el extraño, aquí representado por los signos de la animalidad que se quiere controlar, en la lógica antropocéntrica. El discurso jurídico que intenta legitimar los derechos de los animales no humanos lleva la marca de este tratamiento como una diferencia radical, y utiliza las referencias de las leyes definidas en la centralidad de lo humano. En este sentido, se discute la necesidad de transponer el marco legal existente para superar la violencia en la relación entre humanos y no humanos.

Palabras-clave: hospitalidad, alteridad, animal no humano, derechos animales.

This text focuses on the connection between two elements of Derrida's thought - hospitality and legal treatment - in the relationship of the human with a radical difference, non-human animals. Possible hospitality, discussed by Derrida as a necessary reduction of unconditional hospitality, is the starting point for speculation about the possibility of welcoming the bestiality, the stranger. This stranger is here represented by the marks of animality that anthropocentrism wants to control. The legal discourse that tries to legitimize the rights of non-human animals is marked by this treatment of the animal as a radical difference, and uses the references of the laws defined in the centrality of the human. The need to transpose the existing legal framework to overcome violence in the relationship between humans and non-humans is discussed.

Key-words: hospitality, alterity, non-human animal, animal rights.

1. Introdução

Nos seminários tardios de Derrida, um tema ganha destaque: a questão do tratamento jurídico dado aos animais não humanos. Em um cenário onde várias frentes se abrem para reivindicar a ampliação dos direitos desses seres, Derrida problematiza a legitimação desses direitos no âmbito de um discurso jurídico com referências marcadas pela centralidade humana.

Contornar esse registro jurídico antropocêntrico não é tarefa simples, motivo pelo qual Derrida reconhece a importância dos movimentos pelas causas animais, mas aponta para a necessidade de ampliação dos limites éticos que comportam os parâmetros da relação entre humanos e não humanos. Como tentativas de garimpar sinais para responder a essa necessidade, buscamos, aqui, pensar sobre algumas proposições teóricas atuais que possam ter consequência para uma ética que trasponha esses limites. Citamos, nesse contexto, alguns autores que tem pensado sobre as proposições de Derrida e sobre as dificuldades de ampliação do discurso jurídico.

A primeira questão que julgamos importante retomarmos, resgatada de uma revisão das contribuições de Peter Singer, diz respeito a um possível pressuposto necessário para a ampliação dos direitos dos animais não humanos: a ideia de que o direito não se baseia na igualdade entre os seres, mas sim na consideração que é preciso dispensar às necessidades e aos interesses de todos os seres. Partindo desse pressuposto, avançamos questionando sobre qual, afinal, seria o interesse e a necessidade primordial de qualquer ser vivo. Nessa inclinação reflexiva, revisitamos também a imagem do sujeito-de-uma-vida detalhada por Tom Regan, com a qual chegamos ao reconhecimento de que o interesse primordial de qualquer ser vivo é conservar a sua vida, evitar a morte.

O reconhecimento desse interesse primordial exige que, para além da minimização da fronteira entre animais humanos e não humanos, pensemos na amplitude da vida, da qual os seres vegetais também são portadores. Discutimos a importância desses seres na teia de relações que permitem aos outros seres viverem, dialogando com as reflexões propostas por Emanuele Coccia.

No terceiro ponto de nosso caminho reflexivo, vamos às contribuições de Derrida, para detalharmos o problema do discurso jurídico, mas também, para pensarmos na forma como o tema da hospitalidade pode ser tomado como questionamento a respeito da possibilidade de uma perspectiva ética acolhedora das diferenças radicais, do estranho, do que chega sem ser anunciado. Nesse ponto, problematizamos um movimento atual no

Brasil, focado no reconhecimento de personalidade dos animais não humanos, onde os problemas inerentes aos termos jurídicos vigentes atravancam a ampliação dos direitos dos animais e mascaram os efeitos conservadores das mudanças aprovadas até o momento em algumas instâncias. Com isso, nos forçamos a sair do arcabouço legal vigente, revelador dos limites impostos ao radicalmente outro, e nos dedicamos à possibilidade de um discurso marcado pela ideia, ainda que distante, de um acolhimento incondicional.

Por fim, destacamos brevemente a oposição entre soberania e bestialidade, tônica dos seminários tardios que nos orientam na problematização sobre a fronteira imposta entre humanos e não humanos. Propomos uma síntese das reflexões apresentadas encaminhando-nos, sem pretensões propositivas, mas especulativas, a uma ideia de alteridade redimensionada pelo reconhecimento de uma interconexão entre os seres, humanos e não humanos.

2. Princípio do direito: consideração de necessidades e interesses

Encaminhemo-nos, inicialmente, para uma revisão das contribuições de Peter Singer, sistematizadas na obra *Libertação Animal* (2010). O primeiro ponto que nos interessa destacar é sua defesa de que qualquer princípio de igualdade, entre humanos, pressupõe não a análise de características distintivas, mas a consideração que damos às necessidades e interesses do outro: “o princípio da igualdade dos seres humanos não é a descrição de uma suposta igualdade de fato existente entre seres humanos: é a prescrição de como devemos tratar os seres humanos” (Singer, 2010, p.9). O princípio da igualdade, dessa forma, não requer tratamento igual ou idêntico, uma vez que os direitos são adaptáveis às singularidades de cada um, mas exige igual consideração.

A igualdade é uma ideia moral, e não a afirmação de um fato. Não existe nenhuma razão obrigatória do ponto de vista lógico para uma diferença fatural de capacidade entre duas pessoas justificar qualquer diferença na consideração que damos às suas necessidades e interesses (Singer, 2010, p.8-9).

Peter Singer nos apresenta algumas das defesas de Bentham a respeito dos direitos dos animais não humanos. Sua ética se baseia na seguinte máxima: “Cada um conta como um e ninguém como mais de um”. Dessa forma, “os interesses de cada ser afetado por

uma ação devem ser levados em conta e receber o mesmo peso que os interesses semelhantes de qualquer outro ser” (Singer, 2015, p.9). Não respeitar essa máxima, entre os humanos, pode significar recair em processos de exclusão como o racismo e o sexismo. Não a respeitar, na relação entre humanos e não humanos, significa assumir o especismo, definido por Singer como “o preconceito ou a atitude tendenciosa de alguém a favor dos interesses de membros da própria espécie, contra os de outras” (Singer, 2010, p.11). A respeito dessa exclusão, destaca a assertiva de Bentham:

Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos que jamais poderiam ter-lhe sido negados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é razão para que um ser humano seja irremediavelmente abandonado aos caprichos de um torturador. É possível que um dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do osso sacro são motivos igualmente insuficientes para abandonar um ser senciante ao mesmo destino (Bentham apud Singer, 2010, p.12).

Bentham também teceu provocações sobre a inadequação de apelarmos para características distintivas, como razão e linguagem, com intuito de justificar a submissão do animal à dor.

Mas um cavalo ou um cão adultos são incomparavelmente mais racionais e comunicativos do que um bebê de um dia, de uma semana, ou até mesmo de um mês. Supondo, porém, que as coisas não fossem assim, que importância teria tal fato? A questão não é “Eles são capazes de raciocinar?”, nem “São capazes de falar?”, mas, sim: “Eles são capazes de sofrer?” (Bentham apud Singer, 2010, p.12).

Essa capacidade de sofrer e de sentir prazer é pré-requisito para um ser ter algum interesse. Ela não apenas é necessária, mas também suficiente para que possamos assegurar que um ser possui interesses, no mínimo, o interesse de não sofrer. Essa ideia de Bentham acaba se desdobrando em argumentos bastante polêmicos apresentados a favor da libertação animal. Eles partem da contraposição a um pensamento de que os animais poderiam ser submetidos uma vez que não teriam consciência da dor. Singer questiona, a esse respeito, dois pontos: é comprovável que os animais sentem dor e, se

consideramos que não ter consciência da dor é suficiente para serem submetidos a ela, teríamos que aceitar que bebês humanos e adultos com problemas cognitivos, que não têm consciência, também poderiam ser alvo de crueldade. Esse argumento é utilizado por Singer tanto na discussão da submissão à dor quanto da morte.

Assim como a maioria dos seres humanos é especista por se dispor a causar dor a animais por motivos pelos quais não causaria dor similar a seres humanos, a maioria é especista, também, por se dispor a matar um animal nas mesmas circunstâncias em que se negaria a matar um ser humano (Singer, 2010, p.27-28).

A defesa antiespecista exige, portanto, uma mudança radical de perspectivas pelas quais miramos humanos e não humanos, o que nos faz compreender o apelo de Elizabeth Costello: “o homem guerreou com o leão e o touro e, depois de muitas gerações, venceu definitivamente essa guerra. Hoje essas criaturas não têm mais poder. Aos animais, só restou seu silêncio para nos confrontar” (Coetzee, 2002, p.32). Continuaremos nossas reflexões tentando ouvir, um pouco, esse silêncio.

3. O sujeito-de-uma-vida: conservação da vida como interesse primordial

Há alguns critérios sugeridos por Tom Regan para reconhecermos direitos a quaisquer seres: “estão no mundo? São conscientes do mundo? São conscientes do que acontece com eles? E o que lhes acontece é importante para eles, quer os outros se preocupem com isso, quer não?” (Regan, 2006, p.73). A resposta afirmativa a essas questões, quando se trata de seres não humanos, exige uma problematização dos discursos antropocêntricos e a ampliação do alcance da consideração do interesse primeiro de todos os seres.

Então, eis nossa pergunta: entre os bilhões de animais não humanos existentes, há animais conscientes do mundo e do que lhes acontece? Se sim, o que lhes acontece é importante para eles, quer alguém mais se preocupe com isso, quer não? Se há animais que atendem a esse requisito, eles são sujeitos-de-urna-vida. E se forem sujeitos-de-uma-vida, então têm direitos, exatamente como nós (Regan, 2006, p.65).

Tom Regan força, nesse sentido, a ampliação da abordagem ética para todos os seres dotados de vida, saindo do registro parcial da vida humana. Antes de reconhecermos características semelhantes que definem alguma parentalidade da nossa espécie com outros animais, biológicas e psicológicas, há uma condição primordial que os definem em uma espécie de consciência vital: “como ocorre conosco, o que acontece com esses animais é importante para eles, quer alguém mais se preocupe com isto ou não” (Regan, 2006, p.72). Essa consciência é suficiente para prever o interesse em conservar-se. Tudo que é vivo tem interesse em conservar a própria vida. Dizer que todos os viventes têm direito à vida, pressupõe a não restrição ao vivente humano.

Por mais que muitos humanos se neguem a reconhecer que outros seres possam ter consciência da morte ou da dor, temos que considerar que, estando vivos, dificilmente tenham o interesse pela morte. Podemos considerar que o argumento do interesse de conservação da vida seja o único justificador dessa necessidade de ampliação do alcance da ética, mas há outro com um fundo bastante racional: o fato de sermos, nós animais humanos, viventes entre viventes. Estamos imersos em uma cadeia de relações entre diferentes seres que, como nós, lutam pela vida.

Essa questão requisita a complexa problemática do direito de deixar morrer ou matar, pertinente tanto para as relações humanas, quanto para as interespecíficas. Chagas (2016, p.80), discutindo o direito de matar, a partir de Peter Singer, considera que “a questão diretiva que conduz todas as motivações para matar ou não matar refere-se à questão da igualdade”, e se pergunta por uma possível “linha demarcatória ou uma fronteira moralmente aceita, a partir da qual alguém possa se ver na posição ética de matar ou de ser protegido contra a morte”. Infelizmente, as respostas que os humanos, nas mais diferentes sociedades, têm dado a essa questão traduz posturas antropocêntricas e narcisistas, uma vez que partem da rejeição de qualquer igualdade para com outros seres não humanos.

Chegamos, aqui, às reflexões propostas por Coccia. O ponto fundamental do seu pensamento é a ideia de uma conexão entre todos os seres, em uma perspectiva que denomina metafísica da mistura. O pressuposto dessa perspectiva é a existência de uma unidade onde está preservada a individualidade. Coccia vai ao estoicismo para resgatar uma ideia de unidade do mundo a partir do conceito de mistura total. Haveria, nesse pensamento, três formas de relação entre diferentes substâncias: justaposição (*parathesis*), onde diferentes coisas compõem uma única massa, mas conservam os limites de seus corpos (grãos); fusão (*sugchysis*), onde a qualidade de cada componente é destruída para

produzir novo objeto, com natureza e qualidade diferente dos elementos originários (perfume); mistura total (*krásis*), onde corpos ocupam o lugar um do outro, mas preservam sua qualidade e sua individualidade. O que chamamos “mundo” seria um indicativo dessa última forma.

Ora, aquilo a que chamamos mundo não pode ser pensado como simples amontoado de objetos sem outra relação além de um contato de superfície, nem como a fusão integral dos corpos que dá origem a um hiperobjeto distinto por essência e qualidade dos componentes originários. [...] Há entre os elementos de um mesmo mundo uma cumplicidade e uma intimidade muito mais profunda do que as produzidas pela contiguidade física; além disso, essa ligação não se identifica a um amálgama, nem a uma redução da variedade das substâncias, das cores, das formas ou das espécies numa unidade monolítica. Se as coisas formam um mundo, é porque elas se misturam sem perder sua identidade” (Coccia, 2018, p.53-54).

Essa mistura e circulação universal são pensados, necessariamente, a partir de uma conexão material sutil entre as coisas, na unidade: “a matéria, que constitui o mundo habitado, apesar da diferença de seres elementares e da descontinuidade física, é ontologicamente unitária e homogênea” (Coccia, 2018, p.34).

Admitir que tudo que existe, na diversidade, faz parte de uma unidade pressupõe dismantelar qualquer lugar privilegiado para uma individualidade ou para algo como o humano. Há uma perfeita relação de interdependência de tudo que está vivo, de forma que, se uma ética pode ser pensada, não se aplica a uma parcialidade da cadeia dos seres, a uma espécie ou um indivíduo, mas às interconexões, aos compartilhamentos entre os portadores de vida. Essa ética não teria, necessariamente, relações com os aparatos legais instituídos. Como lembra Chagas (2016, p.81), a problemática que chamamos “direito” não se resume a uma discussão jurídica, mas ética, uma vez que “a isonomia é uma questão de justiça; e esta, ao contrário do que comumente se pensa, não tem a ver com diplomas legais ou estruturas judiciais”.

4. O discurso sobre direitos animais

Derrida considera que, no decurso de dois séculos, as práticas de tratamento dos animais, como caça, pesca, domesticação, adestramento ou exploração da sua energia, foram

subvertidas pelos saberes zoológicos, etológicos, biológicos e genéticos, que conduziram: à criação em escala demográfica sem precedentes; à experimentação genética, com a manipulação audaciosa dos genomas; à industrialização na produção de carne; à inseminação artificial e à outras finalidades a serviço de um suposto bem-estar humano. A esse respeito, considera que, de qualquer perspectiva de análise, não há como negar as proporções sem precedentes do assujeitamento animal que podemos chamar de violência, embora haja uma tentativa de dissimulá-la.

Ninguém mais pode negar seriamente e por muito tempo que os homens fazem tudo o que podem para dissimular ou para se dissimular essa crueldade, para organizar em escala mundial o esquecimento ou o desconhecimento dessa violência que alguns poderiam comparar aos piores genocídios (Derrida, 2011, p.52).

No momento que se segue a essa consideração, na obra *O animal que logo sou*, Derrida introduz uma polêmica comparação entre humanos e animais submetidos a genocídios, tema presente também nas provocações colocadas por Coetzee (2002), em *A vida dos animais*. Faz, nesse sentido, uma provocação considerando que o tratamento dado aos animais é como se, no lugar de jogar um povo em crematórios e câmaras de gás, médicos e geneticistas tivessem submetido judeus, ciganos e homossexuais à inseminação artificial criando superpopulações destinadas a um movimento crescente de experimentação genética imposta. Usa, na sequência, o termo “*páthos*”, associado às palavras patético e patológico, para fazer referência às violências industrial, mecânica, química, hormonal e genética, à produção, transporte e abate dos animais (Derrida, 2011, p.53). As cenas dessas agressões levantam a questão do sofrimento, da piedade e da compaixão.

No quarto encontro do seminário *A besta e o soberano*, ministrado em janeiro de 2002, Derrida aponta os limites e dificuldades de um discurso jurídico, supostamente fechado à desconstrução, diante das exigências do Outro radical que denominamos “animal”. Reconhece haver um “direito dos animais”, destacando algumas legislações de seu país que proíbem algumas formas de violência e de tortura. No entanto, considera que os textos das leis existentes coíbem alguns tipos de crueldade, mas não interditam “matar animais em geral”, fazendo referência à cadeia de produção da carne e aos experimentos e disseções. Destaca a luta empreendida contra caças e touradas, sem grandes sucessos,

mas reforça que a morte imposta aos animais geralmente não é considerada cruel em si, sendo justificada pelas intenções utilitaristas dos que a impõem (Derrida, 216, p.167).

Derrida continua sua argumentação lembrando as várias associações existentes no mundo, simpáticas às causas animais, que apostam na adequação jurídica e tendem a defender o aperfeiçoamento das legislações, culminando na publicação de declarações universais dos direitos dos animais, análogas às dos direitos humanos. Não obstante, podemos observar um destaque de sua fala que o leva para um lugar dissonante desses ativistas e dos teóricos que defendem a constituição de direitos fundamentais aos animais não humanos:

Quanto às declarações dos direitos dos animais reclamadas por alguns, além de elas nunca chegarem à condenação de toda matança, elas se regulamentam na maioria das vezes de maneira muito ingênua a partir de um direito existente, dos direitos dos homens adaptados por analogia aos animais. [...] Esses direitos dos homens não solidários e indissociáveis, sistematicamente dependentes de uma filosofia do sujeito de tipo cartesiano ou kantiano, em nome do qual se reduziu o animal à condição de máquina sem razão e sem pessoa (Derrida, 2016, p.167).

Nessa lógica, que centraliza no sujeito o lugar de quem pode dar o limite da justiça, o discurso jurídico se baseia em uma Lei que só nos relaciona com semelhantes, livrando-nos da responsabilidade para com todo estranho, estrangeiro, de forma que, segundo Derrida (2016, p.165) “não apenas não se seria cruel (nem criminoso, nem criminalizável, nem culpado) quando se fizesse sofrer homens não reconhecidos e legitimados como tais (o que acontece todos os dias no mundo)”, mas se teria direito de infringir “o pior sofrimento aos ‘animais’ sem jamais ser suspeito da menor crueldade”.

A esse respeito, Paixão (2013, p.280) considera que o filósofo parte da constatação de uma tensão crescente nos dois últimos séculos, entre um aumento da violência para com os animais e o aumento dos esforços ético-políticos para limitar o sofrimento animal. Declaradamente, o filósofo simpatiza com os movimentos que se revoltam contra as práticas que causam sofrimento aos animais. Por outro lado, considera “um erro ou uma fraqueza, de reproduzir e estender aos animais um conceito do jurídico, que era aquele dos direitos dos homens” (Derrida *apud* Paixão, 2013, p.280). A autora discute, nesse sentido, o distanciamento de Derrida de filósofos da ética animal, como Peter Singer, para

quem é relevante buscar dados científicos que possam informar a questão da consciência animal, a partir de sua similaridade com o modelo humano, e a partir de então, desenvolver-se um argumento para mostrar que deve haver consideração de que o sofrimento animal conta igual ao sofrimento humano.

Essa ponderação de Derrida entre a necessidade de um novo marco ético-jurídico e o reconhecimento da legitimidade dos movimentos pelos direitos dos animais não humanos é também discutida por Ferreira (2007). A autora destaca que Derrida se coloca a favor do “Projeto Grandes Primatas”, de Peter Singer, mas somente na medida em que prevê sua “aproximação progressiva e lenta, dentro do que se pode fazer hoje, no sentido de proteger os animais contra a violência humana” (Derrida apud Ferreira, 2007, p.202). Ferreira (2007, p.23) complementa, no entanto, essa posição com a ressalva de que ele afirma não acreditar no milagre de uma legislação. Dessa forma, essas expansões pontuais do direito não contornariam o problema central de quem gerencia os limites entre o justo e o injusto. Vale, nesse sentido, o destaque à sua própria síntese no texto *Violência contra os animais*: “é preferível não fazer entrar a problemática das relações entre os homens e os animais no marco jurídico existente” (Derrida, 2004, p.85).

Pensar em defesa dos animais não humanos pressupõe, portanto, desconstruir as bases antropocêntricas do conceito de justiça. Um dos pontos de partida para isso talvez seja pensar se o reconhecimento dos animais não humanos como sujeitos da justiça pode garantir, de fato, seus direitos fundamentais.

5. Hospitalidade e a diferença radical

Há toda uma ética que se funda a partir da superação da lógica das oposições binárias criticadas por Derrida. Ao desnaturalizar o princípio de exclusão que funda as ideias de identidade e diferença, de eu e outro, as relações de alteridade precisam ser cuidadosamente repensadas. A discriminação entre o amigo e o inimigo marca relações de alteridade que estão nas bases dos atos políticos e de discursos jurídicos.

No texto *Políticas da amizade*, Derrida (1998) discute que o tratamento do outro, quer ele seja considerado amigo ou inimigo, pressupõe uma certa neutralização ancorada no estabelecimento de limites e em uma inevitável oposição. Perguntar-se por quem é próximo, quem é amigo, já pressupõe a figura do inimigo e um distanciamento de quem faz esse julgamento. A interposição de limites sempre abalará uma ética, na medida em que, ao definir responsabilidades para com uns, suspende-as para com outros. Ferreira

(2007) discute que, para Derrida, a figura de quem define o amigo ou inimigo é incontornável na definição das várias distinções do campo jurídico, como os crimes contra a vida, o homicídio e o genocídio, os crimes de guerra, o que coloca o dar a morte, o assassinato, sempre atrelado a quem julga. A questão, para Derrida é sobre quem dita o direito à vida: “É um vivente? Um vivente pura e simplesmente vivente, presentemente vivente? Qual? Deus? O homem? Que homem? Para quem e a quem? O amigo e o inimigo de quem?” (Derrida *apud* Ferreira, 2007, p.57).

Muito dos marcos discursivos relativos à relação entre humanos e não humanos está longe do acolhimento do que é considerado um Outro radical, revelando uma hospitalidade já restritiva, onde a outridade sempre será confundida com algo que está aí sem ser esperado, sem se anunciar. O tipo de alteridade que o humano estabelece com os não humanos, ainda quando tenta garantir a expansão de seus direitos fundamentais, parece similar à hospitalidade condicional problematizada por Derrida.

A hospitalidade dispensada ao estrangeiro prevê uma positividade que permite que sua figura apareça nas leis com limites de acolhimento e regras bastante específicas. Por outro lado, o radicalmente outro é alguém que não pode ser reconhecido em um marco jurídico orientado pela oposição binária amizade-inimizade e que prevê os riscos inerentes ao acolhimento de algo desconhecido.

Ao comentar a questão da hospitalidade condicional no pensamento de Derrida, Zagalo (2006, p.318) considera que “acolher o recém-chegado como absolutamente outro (*tout autre*) não é acolhê-lo como estrangeiro, mas sim como um ‘vindo’, ou simplesmente como ‘o que vem’”. Esse “outro absoluto” é alguém absolutamente separado que não pode ser “submetido às leis da minha cidade”. Essa diferença que não pode ser circunscrita em uma definição, em um nome próprio, requer algo como uma hospitalidade incondicional.

Nas proposições de Derrida apresentadas em *Da hospitalidade*, essa forma de hospitalidade absoluta, incondicional, exige que se abra a casa não somente ao estrangeiro, que tem um nome e um estatuto social, mas a um “outro absoluto, desconhecido, anônimo”, em uma forma de acolhimento que não pede reciprocidade e que dispensa a declaração do nome (Derrida, 2003, p.40). Nesse sentido, trata-se de uma forma de alteridade que não pode se restringir às determinações da lei. O tema é abordado também na obra *Adeus a Emmanuel Levinas*, onde Derrida pergunta como essa hospitalidade infinita incondicional se regulamentaria numa prática política ou jurídica:

“dará ela lugar, chamando-os assim, a uma política e a um direito, a uma justiça aos quais nenhum dos conceitos que herdamos com estes nomes seriam adequados?” (Derrida, 2004a, p.66).

Algo como a hospitalidade para com o radicalmente outro não encontra espaço no marco jurídico, uma vez que, segundo Derrida (2003, p.73), uma lei onde pudesse se inscrever precisaria ser uma lei sem imperativo. A esse respeito, Zagalo considera que seja uma lei impossível, uma lei sem força de lei: “ao tornar-se efectiva, ao inscrever-se nas leis condicionais (morais ou jurídicas) da hospitalidade, ela contamina(-se) na sua incondicionalidade”; trata-se de uma lei que “exige a transgressão dos seus limites, contaminando as leis com uma ilegalidade constitutiva que abre o porvir de todo o acolhimento possível” (Zagalo, 2006, p.320-321).

Dessa discussão sobre as dificuldades inerentes à inscrição dos interesses e necessidade de um estranho radical, aqui representado pelo não humano, reconduzimo-nos ao problema inicial apontado por Derrida: a incompatibilidade entre a ampliação dos direitos dos animais e a manutenção dos marcos jurídicos que a antecedem.

A questão sobre o tratamento do animal não humano em ordenamento jurídico brasileiro remonta ao ano de 1934, precisamente através do Decreto Federal 24.645, que embora ao longo do tempo tenha sido parcialmente revogado, é o sustentáculo que nos permite afirmar que os mesmos são sujeitos de direito, passíveis de serem representados judicialmente. Com o advento da constituição de 1988, precisamente pelo disposto no artigo 225, parágrafo primeiro, inciso VII, reiterou-se de forma inequívoca a obrigação do estado e da coletividade em não submeter os animais não humanos à maus tratos e/ou crueldades.

Também de forma a garantir a integridade do animal não humano, a Lei 9605/98 criminaliza a prática de atos abusivos, maus-tratos, ferimento e mutilação de animais silvestres, domésticos, nativos ou exóticos, e a realização de experiências dolorosas ou cruéis em animal vivo, ainda que para fins didáticos ou científicos, quando existem recursos alternativos. Note-se que, aqui, já há uma flexibilização do imperativo de não submeter aos sofrimentos ou à morte, uma vez que a ausência de recursos alternativos pode autorizar a submissão do animal não humano às tais experiências para fins didáticos e científicos. Portanto, não estamos reconhecendo com isso um amplo direito ao outro radical, mas inserindo-o em uma lei que limita uma condição que já está dada: a

subsunção dos interesses e necessidades do outro nos interesses humanos. A lei de proteção dos direitos animais é, como apontava Derrida, um ato violento em si.

Atualmente, tramita no Congresso Nacional, projeto de Lei que acrescenta dispositivo à Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998, para dispor sobre a natureza jurídica dos animais não humanos. No projeto, em que se pretende estabelecer personalidade aos animais não humanos, após emenda aprovada pelo senado federal, o artigo 3º do referido projeto passou a ter a seguinte redação: “os animais não humanos possuem natureza jurídica *sui generis* e são sujeitos com direitos despersonalizados, dos quais devem gozar e, em caso de violação, obter tutela jurisdicional, vedado o seu tratamento como coisa”. Em parágrafo único, se apresenta mais uma exceção: a tutela não se aplica ao uso e à disposição dos animais empregados na produção agropecuária e na pesquisa científica, nem aos animais “que participam” de manifestações culturais registradas como bem de natureza imaterial integrante ao patrimônio cultural brasileiro, “resguardada a sua dignidade”. Notamos aqui, mais uma vez, uma ampla abrangência da excepcionalidade, resultando em um reconhecimento de personalidade com poucos reflexos efetivos na submissão do animal não humano, uma vez que a indústria de produção da carne, que reafirma o poder de fazer sofrer e matar, os eventos culturais, que fazem uso indiscutivelmente violento dos animais, e a pesquisa científica, que continua usando o argumento de ausência de recursos alternativos para submeter animais a um diverso conjunto de práticas, nem sempre fiscalizáveis, continuam a evidenciar que o discurso jurídico dificilmente acolherá uma perspectiva ética em que esse outro radical será acolhido, tendo seus direitos fundamentais, a consideração de seu interesse em conservar a vida e de não sofrer, considerados.

Destacamos, adicionalmente, o fato de que, no momento em que esse texto é escrito, estampam-se nos noticiários nacionais o destaque positivo ao maior embarque de carga viva do ano, com cerca de vinte e seis mil animais, no porto de Rio Grande, destinados à Turquia e ao Líbano (Ucha, 2020). Cena similar havia acontecido em 2017, no Porto de Santos. Em ambas as situações, animais não humanos foram submetidos a uma viagem de cerca de vinte dias, depois de terem sido deslocados por longas distâncias em vias terrestres. Segundo Orlandi (2019), da União Internacional Protetora dos Animais (UIPA), a exportação de gado vivo impõe aos animais um sofrimento extremo. Cita, nesse sentido, os relatórios da veterinária Linn Sympson, com anos de experiência no transporte de carga viva, onde destaca a impossibilidade de cumprimento das

diretrizes internacionais, explicitados pela Organização Mundial de Saúde Animal (OIE), cujo código sanitário é principal regulador do transporte de gado por vias marítimas.

Orlandi cita as cinco liberdades especificadas no Código de Saúde para Animais Terrestres da OIE: livre da fome, sede e desnutrição; livre do medo e estresse; livre do desconforto físico e térmico; livre de dor, lesões e doenças; livre para expressar seu comportamento natural. Considera:

As “cinco liberdades” citadas são comprometidas devido ao manejo, à infraestrutura e aos riscos inerentes a esse tipo de transporte, que inclui avarias mecânicas tais como danos na ventilação, falhas na distribuição de forragem ou de água, e lesões nos animais causadas por mar revolto, pois são jogados de um lado para o outro contra as paredes sólidas e as grades dentro de seus reduzidos recintos (Orlandi, 2019, p.5).

A morte dos animais pode acontecer por diversos fatores: má adaptação às rações oferecidas a bordo; desconforto térmico; agravamento de lesões, como membros quebrados e septicemia devido a abrasões prolongadas nas patas, além das causadas pelos deslocamentos no mar revolto; anorexia causada pelo estresse; inacessibilidade ao alimento disponível; asfixia; entre outros. Orlandi considera: “não se concebe que animais nascidos e criados em solo brasileiro sejam enclausurados em embarcações estrangeiras para serem martirizados, em flagrante violação às leis nacionais” (Orlandi, 2019, p.11). Cita o Decreto Federal nº 24.645/34, com força de lei federal, em seu artigo 3º, inciso XVII, que considera maus-tratos “conservar animais embarcados por mais de 12 horas, sem água e alimento”. No entanto, a oferta de alimentos nas embarcações não garante o acesso e as condições necessárias para os animais se alimentarem. A autora conclui: “pisoteada, sem préstimo e sem autoridade, a legislação protetiva assumiu papel meramente figurativo. Não se ergue em defesa de seus tutelados; não se aplica em desfavor dos que a violam” (Orlandi, 2019, p.14).

Mais uma vez, somos forçados a concordar com Derrida de que, no marco jurídico vigente, não há espaço para inscrição da dignidade do animal não humano. Há, no entanto, um argumento de juristas de que o reconhecimento dos animais não humanos como sujeitos de direito seja um importante passo para as mudanças necessárias no campo jurídico. A esse respeito, Gordilho e Ataíde destacam que há, nesse passo, um

significado simbólico importante, pois força a criação de um novo vocabulário jurídico e contribui com a conscientização social das novas gerações:

É que o processo judicial realiza direitos, e realizar direitos é reconhecer subjetividades, e a partir do momento em que a subjetividade animal é reconhecida pelo Direito, surgem novos valores que passam a ser aceitos pela sociedade. O acesso à justiça dos animais vai criar um novo vocabulário, fazendo surgir novos institutos jurídicos, enriquecendo ainda mais a Ciência Jurídica, a partir da afirmação da dignidade para além do humano, e um avanço cultural. É que o direito animal traz consigo novos valores pacifistas e de alteridade, nos levando a refletir sobre a nossa indiferença à violência diária que praticamos todos os dias contra criaturas indefesas (Gordilho e Ataíde Jr, 2020, p.14).

Os mesmos autores defendem que a possibilidade dos animais não humanos serem considerados sujeitos de direitos dotados de capacidade de ser parte em um processo judicial está legitimada no país desde o Decreto nº 24.645/1934 que, combinado ao Código de Processo Civil (CPC/2015) e ao Código Civil (CC/2002) brasileiros, garante aos mesmos o acesso à justiça através de representantes ou substitutos processuais (Gordilho & Ataíde Jr, 2020, p.2). Dão, nesse sentido, alguns exemplos de processos judiciais em que esse direito foi assegurado, dentre os quais, o caso em que um grupo formado por membros do Ministério Público, sociedades protetoras, professores e estudantes de direito, impetraram um *Habeas Corpus* na 9ª Vara Crime da Comarca de Salvador, Estado da Bahia/BR, em favor de uma chimpanzé-fêmea, em que juiz responsável aceitou o Writ e determinou a citação do réu, “criando o primeiro precedente judicial do mundo moderno onde um animal estabelece uma relação jurídica processual (direito de ação) com um ser humano, na condição de autor e titular de um direito material (o direito de liberdade corporal)” (Gordilho & Ataíde Jr, 2020, p.4). Não obstante esses avanços, os autores se perguntam se o acesso à justiça dos animais resultará em uma efetiva proteção de seus direitos e na melhoria de suas condições de vida ou se reduzirá a um discurso simbólico:

Não basta o debate dogmático com base exclusivamente nos elementos da ordem jurídica vigente, é preciso demonstrar as vantagens reais e pragmáticas que podem

decorrer da mudança do status jurídico dos animais, possibilitando o seu acesso à justiça para defender seus direitos fundamentais (Gordilho & Ataíde Jr, 2020, p.13).

Como se vê, os questionamentos propostos por Derrida se atualizam nas dificuldades enfrentadas no campo jurídico. Como feito a seu tempo, é preciso reconhecer todos os esforços depositados na tentativa de transformação dos pressupostos éticos envolvidos na relação entre humanos e não humanos. Por outro lado, há também a necessidade de reconhecimento do quão distante estamos de contornar esse tratamento dos não humanos como esse radicalmente outro, que nos olha, impondo-nos seus apelos para que consideremos seus interesses e necessidades primordiais. Estamos longe de abandonar a histórica oposição entre as bestas e os soberanos que marcam nossas representações e discursos e que impede qualquer inclinação para um acolhimento incondicional.

6. A oposição entre bestialidade e soberania

Nós já mencionados os seminários tardios de Derrida, sintetizados no texto *A besta e o soberano*. Há, ali, como o título indica, uma analogia entre esses termos. Analogia, em uma relação de proporção, “múltipla e sobredeterminada”, que aproxima, ao mesmo tempo em que objetiva uma fronteira abissal, humano e animal.

Por toda parte em que falarmos da besta e do soberano, teremos em vista uma analogia entre duas representações correntes (correntes, porquanto problemáticas, suspeitas, dignas de serem interrogadas) entre essa espécie de animalidade ou de vivente que nós chamamos de a “besta” ou que nós nos representamos como bestialidade de um lado, e, de outro, uma soberania que é na maioria das vezes representada como humana ou divina, antro-po-teológica em verdade (Derrida, 2016, p.34).

Essa soberania está inscrita em uma lógica humana, a partir da linguagem humana nas categorias que Derrida cita como prefigurações zoológicas, biológicas, animais ou bestiais. Deslocada dessa lógica humana para a facticidade do vivente, que o humano mesmo é, a analogia se desnaturaliza: “é o vivente da própria vida que frustra a oposição

entre a bestice e o seu contrário. [...] O vivente em geral que é ao mesmo tempo besta e não besta, idiota e ardiloso, ingênuo e malandro” (Derrida, 2016, p.253).

Aquém desse deslocamento, há o que Derrida chama de “primeiro lugar de decisão” como um limite demarcado na relação entre o próprio vivente dito animal e o próprio vivente dito humano: “a linguagem, do signo ou da palavra, da manifestação e da compreensão, da interpretação”. Baseados nesses supostos próprios do humano, atribuímos a condição de bestialidade aos animais. No entanto, no momento em que elabora essa acusação de bestialidade como uma avaliação sempre relativa, negativa, depreciativa, em *Points de suspension*, Derrida já havia tratado da ausência de equivalente geral puro, como operador de tradução sem resto, dos termos bestice, besta, bestamente. Os termos podem estar ligados a diferentes sentidos como: idiota ou estúpido, significando um negativo de cidadão ou uma condição pré-política, sem laços ou relações; conotação da animalidade; nativo, cidadão simples ou homem ignorante; um efeito de malícia. Há sempre, portanto, na tradução desses termos “um resíduo de intraduzido e de intraduzível” (Derrida, 2016, p.251). Não havendo, portanto, como objetivar um único sentido do termo bestice, sendo o seu uso “não constativo, mas performativo”, qualquer avaliação do outro onde se aplique esse termo é indevida:

[...] Se cada ocorrência desse léxico corresponde a uma avaliação [pois besta, bestice, bestamente, é sempre o correlato axiológico de uma avaliação ela mesma sempre relativa, depreciativa, uma injúria, uma denúncia, uma ofensa irônica, etc.], pois bem, então não há equivalente geral que me permita dizer com todo rigor: eis aí o sentido objetivo e ideal disso que eu queria dizer ou fazer ou produzir performativamente essa avaliação, esse juízo de valor, essa acusação, essa katêgoria, essa denúncia, esse insulto e essa injúria” (Derrida, 2016, p.251).

Não obstante essa falta de adequação de sentido no uso do termo e de materialidade das distinções, a dicotomia entre animal e humano, que se desdobra na exclusão dos primeiros dos domínios da linguagem, da razão, da consciência da morte, perduram. Esse pensamento que não abre mão do dimensionamento de fronteira, que resulta sempre em uma radical distinção que coloca em dois polos opostos coisas e viventes, caracteriza as oposições binárias, acidentes que irrompem na linguagem reduzida à representação (Derrida, 1991, p.125-129).

São recorrentes nas discussões sobre os não humanos as dicotomias razão-instinto, realidade-imaginação, visão-audição, sagrado-profano, dia e noite. A razão é diurna, como a visão. A lucidez é do dia. A loucura é da noite. A humanidade é diurna. A animalidade é noturna. Todas essas sentenças denunciam um modo de pensar que positiva um dos termos e deprecia o outro. Além disso, a afirmação de um é feita a partir da acusação de uma falta no outro, o que define o caráter excludente: noite é o que não tem luz; instinto e imaginação é o que está desprovido de razão; animal é aquele que não tem razão, mediação de instinto, linguagem e consciência da morte. Notemos que essas oposições binárias não dão um conceito afirmativo de algo sem antes ter operado uma negação. O fato de não conseguirmos formular um conceito inequívoco sobre o que é humanidade, sem recorrermos a uma operação comparativa entre os supostos humanos e não humanos, aponta para essa redução. Só podemos falar de humanidade partindo de uma ideia pré-estabelecida sobre o que é humano e do apagamento de qualquer sinal da animalidade nele.

Todos esses binarismos, no entanto, são meras marcas de uma linguagem comprometida com o que Derrida chama metafísica da presença. Em *Gramatologia* (1999:2017), coloca em questão a ideia de linguagem como a comunicação de algo dado como plena presença e a condução imediata dessa ideia a um reducionismo: “o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranquilizantes...” (Derrida, 2017, p.8). É para além desses limites que a escritura inaugura materialidades não aprisionadas pela ontologia da presença. A ideia de diferença (*différance*) é anterior à distinção ser-ente e à presença como materialidade objetificável. Pinto Neto (2015, p.116), comentando esse conceito derridiano, associa a diferença (*différance*) a uma pura virtualidade enquanto possibilidade pré-originária, um movimento diferencial ilimitado contido, provisoriamente, em uma materialidade. O que chamamos habitualmente “realidade”, nesse sentido, nada tem a ver com os limites impostos pela razão, encerrada em uma lógica excludente. Nas palavras de Pinto Neto (2015, p.125), “o real é apenas o sonho que endureceu”.

Não obstante o reconhecimento de que as perspectivas das quais partimos para olharmos os seres que não consideramos humanos estão baseadas mais em estratégias de linguagem do que propriamente de uma condição factual, elas continuam a legitimar toda sorte de exclusões. Esse mundo embalado por nossas representações não é o mundo que experimentamos de fato. Nas nossas experiências factuais, como aquela vivida por Derrida nu visto pelo animal que ele chama gato, seríamos obrigados a reconhecer um

olhar do outro que aponta para nossos compartilhamentos. Nos vemos como animais diante de animais estimularia um apelo moral baseado na lógica da semelhança, para onde vários discursos de defesa dos animais não humanos se inclinam. No entanto, para Derrida, o próprio fato de estar com o Outro, admiti-lo como vivente, já deveria ser motivo para alcançarmos, sem qualquer racionalidade teórica, uma responsabilidade – uma acolhida não condicional – e, por consequência, o reconhecimento de uma justiça devida ao Outro.

7. Considerações finais

Sem que haja o contorno da forma como os humanos se destacam dos não humanos, nem sair dos registros imaginário e discursivo antropocêntricos, qualquer defesa dos direitos dos animais ficará reduzida a uma subsunção das suas amplas necessidades e interesses nas lógicas excludentes que definem os limites do acolhimento do outro, considerado um outro radical.

A defesa de Peter Singer de que todos os seres devem ter seus interesses e necessidades reconhecidos e respeitados exige pensar uma relação entre humanos e não humanos que ultrapasse qualquer justificativa de imposição de crueldade. Derrida radicaliza essa ideia, na medida em que faz a defesa dos animais não humanos alcançar o interdito da morte. Aproxima-se, nesse sentido, dos argumentos de Tom Regan pela garantia de respeito ao interesse primeiro de todo vivente, sujeito-de-uma-vida, de manter-se vivo. São, portanto, inquestionáveis as contribuições dos teóricos e ativistas que lidam com a defesa das causas animais, ainda quando são atravessadas pela radicalidade do pensamento de Derrida, que aponta para uma mudança que não acontecerá sem passos intermediários que dêem visibilidade às violências a que os não humanos foram, e continuam sendo, submetidos.

Para Derrida, ao que parece, a ética que permitiria minimização do sofrimento animal estaria mais próxima da perspectiva levinasiana, que prevê o respeito despertado pelo rosto do outro que exige uma responsabilidade infinita que dispensa qualquer justificativa.

Se estamos longe de nos reconhecermos como viventes entre os viventes, de escutarmos o silêncio do outro, não humano, único recurso que tem para nos confrontar, resta deixarmos-nos invadir pelo apelo do seu olhar, que já nos dá plenas condições de

compreendermos seus interesses e necessidades primordiais. Se é plausível pensarmos que um acolhimento incondicional é uma impossibilidade, é também injusto usarmos esse pensamento como justificativa para continuarmos limitando os direitos dos outros, que consideramos estranhos, que nomeamos como diferenças radicais. Portanto, talvez seja necessário somarmos à louvável luta dos defensores dos direitos dos animais, um amplo e incansável processo de desnaturalização das representações que sustentam as relações excludentes entre humanos e não humanos, movimentado pela ideia de interconexão e respeito pela vida.

Bibliografía

- Chagas, J.S. (2016). “O direito de matar a partir do pensamento de Peter Singer”. Em *Vertentes do Direito*, v.03, n.2 (p.75-93).
- Coetzee, J. M. (2002). *A vida dos animais*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Cia. das Letras.
- Derrida, J. (2002). *Discurso de Frankfurt*. Trad. de Iraci D. Poleti. Biblioteca Diplô, 01/01/2002. Recuperado de: <http://diplo.org.br/2002-01,a204>.
- _____. (2017). *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2016). *A besta e o soberano (Seminário)*: vol.1. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, Ginete Michaud (orgs). 1 ed. Rio de Janeiro: Via Verita.
- _____. (2011). *O animal que logo sou*. São Paulo: Ed.Unesp.
- _____. (2004). Violência contra os animais. Em: Roudinesco, E. ; Derrida, J. *De que amanhã*. Rio de Janeiro : Zahar.
- _____. (2004a). *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2003) *Da hospitalidade*. Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar. São Paulo: Escuta.
- _____. (2003a). *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Porto: Campo das Letras.
- _____. (1992). *Points de suspension*. Entretien. Elisabeth Weber (org). Paris: Galilée.

- Ferreira, K.C.R.S. (2007). *A questão animal na filosofia de Jacques Derrida*. (Tese de Mestrado). Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. São Leopoldo/RS.
- Heron, G.; Ataíde Jr., V, P. (2020). “A capacidade processual dos animais no brasil e na américa latina”. Em *Revista eletrônica do curso de Direito da UFSM*, v. 15, n. 2 (p.1-20).
- Orlandi, V.T. (2019). *Da exportação de gado vivo: desmandos de uma república cruel com seus animais*. In: União Internacional Protetora dos Animais (UIPA). Recuperado de: www.uipa.org.br/da-exportacao-de-gado-vivo-desmandos-de-uma-republica-cruel-com-seus-animais/.
- Paixão, R.L. (2013). “Sob o olhar do outro. Derrida e o discurso da ética animal”. Em *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v.4 - n.7, 1º sem (p.272-283).
- Pinto Neto, M. (2015). “A estranha instituição da literatura no multiverso dos espectros”. Em *Alea*, Rio de Janeiro, V.17, Nº 1 (p.114-126).
- Regan, T. (2006) *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos animais*. Porto Alegre: Lugano.
- Singer, P. (2010). *Libertação animal*. São Paulo: Martins Fontes.
- Ucha, D. (2020). Rio Grande já exportou 20 mil unidades de gado vivo. Recuperado de: https://www.jornaldocomercio.com/_conteudo/2016/07/colunas/painel_economico/509412-rio-grande-ja-exportou-20-mil-unidades-de-gado-vivo.html.
- Zagalo, G. (2006). Hospitalidade e soberania – uma leitura de Jacques Derrida. Em *Revista filosófica de Coimbra*, Nº.30 (p.307-323).

ANDREIA APARECIDA MARIN

Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR, 2011). Bacharel e licenciada em Ciências Biológicas pela Universidade de São Paulo (USP, 1995). Especialista em Filosofia e Existência pela Universidade Católica de Brasília (UCB, 2005). Mestre em Comportamento Animal pela Faculdade de Zootecnia da Universidade de São Paulo (USP, 1998). Dra em Ecologia e Recursos Naturais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar, 2003).

Docente no Instituto de Educação, Letras, Artes, Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Coordenadora do grupo de estudos Ânima Filosofia e Estudos Animais (UFTM).

LEONILDO ANTÔNIO GOMES PEREIRA

Advogado. Graduado em Direito pela Universidade de Uberaba (1986). Graduando em História pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Membro do grupo de estudos Ânima Filosofia e Estudos Animais (UFTM)