

# **DIREITOS ANIMAIS PARA ALÉM DOS DIREITOS DA NATUREZA**

**DERECHOS ANIMALES MÁS ALLÁ  
DE LOS DERECHOS DE LA NATURALEZA**

**ANIMAL RIGHTS BEYOND  
THE RIGHTS OF NATURE**

**Enviado: 9/02/2024**

**Aceptado: 14/05/2024**

**Anna Caramuru Aubert**

Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Direito (PPGD/UFRJ, Brasil, em regime de cotutela com WWU, Alemanha). Mestre em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Brasil).

Email: [annacaramurup@gmail.com](mailto:annacaramurup@gmail.com)

Os ecofeminismos são movimentos diversos, mas que têm em comum o fato de serem movimentos político-filosóficos que buscam dar conta de violências relacionadas ao gênero e à relação humano-natureza. Contudo, dentre as ecofeministas, há autoras que lidam com o mundo natural de modo generalizante, ignorando, ou relegando ao segundo plano, a subjetividade dos animais enquanto indivíduos. Tendo esse cenário em vista, pretende-se, de modo interseccional, exploratório e analítico, explorar a vertente animalista, i.e., aquela que tem a exploração animal como parte do problema a ser enfrentado pelo projeto ecofeminista. Com esse marco teórico traçado, proceder-se-á a uma análise comparativa crítica entre os ordenamentos jurídicos brasileiro e o equatoriano, concluindo-se pela necessidade de avanços em ambos os ordenamentos no que diz respeito ao tratamento dado à natureza e, em especial, aos animais outros que humanos.

**Palavras-chave:** ecofeminismo, estudos críticos, direitos animais, interseccionalidade.

Los ecofeminismos son movimientos diversos, pero tienen en común que son movimientos político-filosóficos que buscan abordar la violencia relacionada con el género y la relación hombre-naturaleza. Sin embargo, entre las ecofeministas, hay autoras que abordan el mundo natural de manera generalizada, ignorando o relegando a un segundo plano la subjetividad de los animales como individuos. Con este escenario en mente, se pretende, de manera interseccional exploratoria y analítica, explorar la vertiente animalista, es decir, aquella que tiene a la explotación animal como parte del problema que debe enfrentar el proyecto ecofeminista. Con este marco teórico esbozado, se realizará un análisis crítico comparativo entre los ordenamientos jurídicos brasileño y ecuatoriano, concluyendo que ambos sistemas son insuficientes en cuanto al trato dado a la naturaleza y, en particular, a los animales otros que humanos.

**Palabras clave:** ecofeminismo, estudios críticos, derechos animales, interseccionalidad.

Ecofeminisms are diverse movements that have in common the fact that they are political-philosophical movements that seek to deal with violence related to gender and the human-nature relationship. However, among ecofeminists, there are authors who deal with the natural world in a general way, ignoring or relegating to the background the subjectivity of animals as individuals. With this scenario in mind, in an interseccional, exploratory, and analytical way, the goal is to explore the ecofeminist-animalist approach, seeing animal exploitation as part of the problem to be faced by the ecofeminist project. With this theoretical framework outlined, a critical comparative analysis will be made between the Brazilian and Ecuadorian legal systems, concluding that both systems are insufficient with regard to the treatment given to nature and, in particular, to animals other than human.

**KeyWords:** ecofeminism, critical studies, animal rights, intersectionality.

## **1. Introdução**

Quando juntamos o vocábulo eco à expressão “feminismo”, agregamos à perspectiva de gênero uma preocupação com a natureza, com o que é ecológico. E esse movimento político-filosófico se caracteriza, precisamente, por trabalhar de modo interseccional com opressões como as de gênero e espécie para dar conta de melhor compreendê-las e combatê-las.

E quando pensamos no que compreendemos como ecológico, imediatamente nos vem à mente o reino da natureza, aquele reino do qual, de modo antropocêntrico, procuramos nos destacar nos últimos séculos, como se a ele não pertencêssemos.

É importante notar que dentro dos diversos ecofeminismos, há autoras que se voltam para o que chamamos de mundo natural, mas ignoram, ou relegam ao segundo plano, a subjetividade de animais outros que humanos (aos quais vou me referir, por vezes, apenas como animais, para fins de fluidez do texto) que experimentam suas vidas e florescem à sua maneira, construindo subjetivamente os mundos que habitam. Outrossim, apesar de repensar a relação humano-natureza ser essencial, não basta que nos preocupemos com o meio ambiente de um modo generalizante, ao mesmo tempo que ignoremos os animais enquanto sujeitos, sejam eles humanos, ou não. Seria como se procurássemos preservar a humanidade enquanto espécie, sem nos voltarmos para os diferentes grupos vulneráveis que a integram, e para cada sujeito intencional que participa das diferentes comunidades humanas.

Tendo tal cenário em vista, no presente artigo, de modo exploratório, analítico e interseccional, trabalharei com a vertente ecofeminista que se intitula animalista, qual seja, aquela que se preocupa com animais individualmente considerados, e que compreende que a exploração animal é parte do problema a ser enfrentado pelo projeto ecofeminista. Outros entrecruzamentos seriam possíveis, podendo-se mobilizar outras chaves e sistemas de opressão, mas limitarei a explorar, aqui, os entrecruzamentos entre questões de gênero e espécie.

A interseccionalidade, note-se, sempre esteve presente, de algum modo, na análise ecofeminista, mas, recentemente, o rótulo “interseccional”, atribuído a Kimberlé Crenshaw, passou a ser utilizado de modo explícito (Kings, 2017). Para Crenshaw (2002), interseccionalidade é

*uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões*

*que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (p. 177).*

É importante notar, contudo, que mesmo que a interseccionalidade fosse utilizada como ferramenta de análise pelo ecofeminismo mesmo antes de Crenshaw cunhar o termo em 1989 no contexto do feminismo negro, seu uso atual é a ela atribuído, tendo como origem o fracasso dos discursos feminista e antirracista na representação e enfrentamento “da especificidade da discriminação enfrentada pelas mulheres negras” (Kings, 2017, p. 64, tradução nossa).

A metáfora original de Crenshaw (2002) para pensarmos a interseccionalidade diz respeito a cruzamentos: eixos que se cruzam, um tráfego que flui através de interseções. Diversas autoras exploraram essa metáfora e propuseram suas próprias. Kings (2017) propõe, por exemplo, que a interseccionalidade seja imaginada como uma teia de enredos:

*Cada raio da teia representa um contínuo de diferentes tipos de categorização social, como gênero, sexualidade, raça ou classe; enquanto espirais circundantes retratam identidades individuais. As espirais colidem com cada raio em um nível diferente do contínuo, ilustrando o privilégio ou discriminação específicos do contexto experimentados pelo indivíduo. Uma teia de aranha preserva a complexidade necessária da interseccionalidade e o potencial "pegajoso" das categorias culturais, que muitas vezes podem deixar as pessoas presas entre duas ou mais categorias sociais interseccionais ou conflitantes. (p. 65-66, tradução nossa).*

Traçado este marco teórico, procederei, a seguir, a uma análise comparativa de dois ordenamentos jurídicos latino-americanos, o brasileiro e o equatoriano, para verificar quais são as prioridades dadas em cada um deles no que diz respeito ao meio ambiente e aos animais, e as necessidades de avanços nesse sentido, verificando, de modo crítico, de que maneiras o ecofeminismo poderia auxiliar num afastamento com relação ao antropocentrismo e ao falocentrismo, rumo a relacionamentos mais justos entre seres humanos, entre seres humanos e animais, e entre seres humanos e a natureza como um todo.

## **2. Natureza, animais e mulheres: Ecofeminismos**

Maria Clara Dias (2018) compreende que o ecofeminismo se pauta na relação entre o feminino e a natureza, e critica o “paradigma androcêntrico e especista, que viola a natureza, os animais não-humanos, a mulher e/ou uma forma de existência de matriz não-falocêntrica” (p. 2517; Barbosa-Fohrmann e Aubert, no prelo). Tal movimento surge, segundo Margarita Aguinaga Barragán et al. (2016), “como proposta contra-cultural que, a partir dos anos 1970, denuncia a associação desvalorizadora que o patriarcado estabelece com as mulheres e a Natureza” (p.

103). Crítica, para além disso, a exclusão, por parte das esquerdas, da pauta ambiental (Barragán et al., 2016).

Em sua vertente animalista, o ecofeminismo permite compreender que tanto mulheres quanto animais são vítimas da tentativa de homens de construir uma hierarquia na qual eles próprios se autoproclamaram como superiores, permitindo-se explorar e dominar os demais grupos por eles inferiorizados, por meio da violência patriarcal e carnista (Sesma, 2019; Joy, 2010).

Sobre o conceito de carnismo, importante notar que quando pensamos em vegetarianismo, geralmente não associamos a prática de não comer animais apenas a preferências alimentares, mas sim a uma escolha ética enraizada em valores (Joy, 2010).

Entretanto, quando pensamos em uma expressão para se opor a “ser vegetariano”, o que costuma vir à mente é “ser carnívoro”. O Carnivorismo, contudo, não se opõe ao vegetarianismo, mas ao herbivorismo e ao onivorismo, já que diz respeito às necessidades biológicas de um ser e não a um sistema ético. Em verdade, seres humanos são naturalmente onívoros e podem viver sem produtos de origem animal, e jamais podem ser considerados carnívoros (Joy, 2010).

O conceito de carnismo foi, então, criado por Melanie Joy (2010) para descrever a crença de que comer carne é normal, natural e necessário. Esta ideologia é normalmente aceita sem questionamento, pois tendemos a ver os hábitos da maioria como universais. Como é comum com ideologias dominantes, o carnismo é invisibilizado, tornando-se difícil de combater. Carnismo e vegetarianismo são conceitos opostos e que implicam, ambos, escolhas, e ambas as opções – comer animais ou não – são ideológicas e carregam sistemas de crenças subjacentes.

Por esse motivo, feminismo e animalismo são campos que podem se ajudar mutuamente por meio de um diálogo que resulte no combate, de um lado, ao sexismo, e de outro, ao especismo, já que caso aceitemos, como propõe o ecofeminismo, “que a dominação patriarcal e a dominação especista estão estreitamente conectadas, o movimento feminista e o movimento pela defesa dos animais teriam que abordar essa conexão para alcançar teorias e práticas completas e bem-sucedidas” (Sesma, 2019, p. 53, tradução nossa).

Precisamos, segundo Angélica Velasco Sesma (2019), não apenas viver de modo não androcêntrico, como também rechaçar todos os *ismos* discriminatórios (racismo, sexismo, classismo, especismo etc.). Essa deve ser nossa estratégia de combate às opressões levadas a cabo no capitalismo que não só é patriarcal, como também especista, desenvolvendo-se, de mais a mais, relações ecofeministas marcadas pelos valores levados a cabo pela Ética do Cuidado.

Alicia Puleo, por sua vez, compreende o ecofeminismo como o encontro entre o movimento ecologista, que trabalha com uma relação mais holística com a natureza, e o

movimento feminista, muito mais antigo que o primeiro. A autora considera, desde logo, que o feminismo foi bem-sucedido em demonstrar que um dos mecanismos de dominação e legitimação do poder masculino traduzido pelo patriarcado foi, justamente, a naturalização da figura da mulher como uma criatura não plenamente humana, “por meio da conceptualização da Mulher como Alteridade, como Natureza, como Vida Cíclica quase inconsciente, por parte do Homem (Macho) que se reservava, assim, os benefícios da civilização” (Puleo, 2019, p. 33).

Como dito acima, são vários os ecofeminismos, mesmo dentro do movimento animalista. De todo modo, partilho, aqui, da visão crítica de Puleo, que adota uma postura secular – divergindo de ecofeministas como Ivone Gebara, por exemplo, ou de correntes espiritualizadas –, e não essencialista. Trata-se, ainda, de um ecofeminismo que valoriza o aprendizado intercultural, sem hipervalorizar nenhuma cultura ou tradição de maneira isolada e acrítica:

*Devemos aprender com a interculturalidade oferecida pelo amplo espaço latino-americano. Diante de um multiculturalismo extremo que beatifica qualquer prática, desde que fundada na tradição, a aprendizagem intercultural nos permite comparar, criticar e autoavaliar. Devemos aprender com culturas sustentáveis como um corretivo oportuno para nossa civilização suicida, mas fazê-lo sem cair em uma admiração cega. Também precisamos ser capazes de reconhecer em nosso próprio contexto algo para oferecer aos outros. Trata-se de construir em conjunto uma cultura ecológica da igualdade, não de venerar qualquer costume apenas por ser parte da tradição cultural, seja nossa ou de outros. Todas as culturas foram e são injustas com as mulheres e os animais não humanos (Puleo, 2019, p. 38, tradução nossa).*

Nesse sentido, dentre os ecofeminismos diversos, como já disse anteriormente, considero mais interessante aquele que se preocupa não só com o generalizante “Natureza”, mas com animais enquanto sujeitos, que experimentam suas vidas de maneiras diversas e próprias, com intencionalidade e agência (Cf. Barbosa-Fohrmann, 2022; Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022, no prelo). Pensar as relações humano-natureza de outro modo seria, como acusa Sônia Terezinha Felipe (2014), jogar 56 bilhões de animais explorados para o consumo humano anualmente dentro de um conceito genérico e difuso, praticando-se, com isso, mais uma forma de invisibilização disfarçada de ecologia. Uma Ética do Cuidado verdadeira é absolutamente incompatível com a *predação* (Felipe, 2014). Mulheres não podem ser predadas e coisificadas por homens. Animais não podem ser predados e coisificados por humanos.

### 2.1. Dualismos

Apesar de serem várias as correntes ecofeministas, Sesma (2019) afirma que um dos marcos conceituais que une os diferentes ecofeminismos é a constatação de que um conjunto de dualismos valorativos foram responsáveis por estruturar o pensamento ocidental.

Simone de Beauvoir (2009), que ficou conhecida pelo mote de que não se *nasce* mulher, ou seja, não se é essencialmente mulher, mas *torna-se* mulher, foi a primeira filósofa a tratar a mulher como “Outro” (Kheel, 2019); isso implica dizer, em outras palavras, que enquanto o homem é a essência, o sujeito e o absoluto, a mulher é a alteridade; ela é *em relação* a ele (Sesma, 2019); mulheres são sempre incompletas, “sempre politicamente inferiores aos homens. Somos territórios de disputa a serem ocupados e dominados no mundo patriarcal” (Berner, 2017, p. 43); mulheres se vinculam ao reino natural, engravidando, menstruando e parindo, enquanto homens transcendem à natureza, com atividades heroicas como a caça, a pesca e a guerra. Por meio dessa transcendência, homens se destacam do mundo natural, tornando-se sujeitos humanos completos, ao passo que as mulheres permanecem objetos no mundo natural. Mulheres vivem ciclos repetitivos naturais, enquanto homens vivem na história, com isso alcançando, de algum modo, a imortalidade (Kheel, 2019).

A partir de Beauvoir, portanto, torna-se possível o reconhecimento de mulheres como plenamente humanas, o que implica “abrir-lhes as portas do mundo público, do trabalho, da política e das atividades culturais” (Puleo, 2019, p. 34, tradução nossa).

Já vemos, aí, as marcas desse dualismo homem/mulher, natureza/cultura, humano/não humano, cultural/natural etc. E como consequência dessa estrutura de pensamento, se nas relações entre homens e mulheres o homem é a essência e a mulher a alteridade, na relação entre humanos e outros que humanos, o humano é o sujeito, e o animal, o Outro, inferiorizado (Sesma, 2019). O homem se traduz em tudo que representa, e a mulher, tudo o que não representa (Felipe, 2014). Em ambos está presente a figura desenvolvida por Carol J. Adams (2010) do *referente ausente*.

Na sociedade patriarcal, o próprio conceito de ser humano é, na leitura que Marti Kheel (2019) faz de Beauvoir, perpassado pelo gênero. Ser mulher é uma questão política (Berner, 2017). Mulheres não são humanas completas, porque têm uma natureza animal (Kheel, 2019). Kheel chama a atenção, no mais, para alguns dualismos importantes destacados pelas ecofeministas e que permeiam a cultura ocidental. Por exemplo, podemos pensar em autônomo/dependente, racional/irracional, sagrado/profano, ativo/passivo, consciente/inconsciente etc.:

*O lado positivo do dualismo é associado com aquele que transcende a terra e o lado negativo é associado com o mundo material mais modesto da matéria (...). Nessa*

*visão dualista, o sagrado é visto como materializado num Deus masculino, situado no céu, que cria e governa sobre a Terra imaginada feminina (Kheel, 2019, p. 23).*

E do lado negativo desses dualismos encontramos tanto mulheres (Barragán et al., 2016) quanto animais outros que humanos. Para superá-los, Puleo (2019) propõe como solução um ecofeminismo que permita a construção de um mundo que não se baseie na exploração e na opressão, mas na luta contra todas as formas de dominação. É preciso, segundo a autora, adotar um olhar mais empático para com a natureza, procedendo-se, no mais, a uma análise crítica das relações de poder que permita que se transforme o modelo androcêntrico de desenvolvimento e exploração (idem).

Finalmente, Daniela Rosendo e Ilze Zirbel (2019) analisam a dominação que vitimiza mulheres e animais outros que humanos a partir da chave da vulnerabilidade. As autoras compreendem que o que rege essas relações de poder é uma “lógica dualista que divide e hierarquiza a realidade em dois grupos: os iguais a mim, não vulneráveis e dominantes do lado de cima, e os diferentes de mim, vulneráveis e dominados, do lado de baixo” (Rosendo e Zirbel, 2019, p. 84). Para vencer esse dualismo, as autoras trabalham a partir de uma ótica de vulnerabilidade e interdependência comuns a todos, humanos ou não, que podem ocupar, nas diferentes relações, papéis diversos (Rosendo e Zirbel, 2019; Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022).

## **2.2. Autonomia e liberdade: direitos fundamentais de quem?**

Felipe sustenta que, tradicionalmente, por força de “sua racionalidade, liberdade, vontade, autonomia e responsabilidade, os humanos são representados como pessoas ou sujeitos morais agentes”, ao passo que animais, por não terem, a eles, atribuídas tais qualidades, tornam-se “pacientes [morais], (...) sujeitados às preferências humanas, da eleição para estima (cães, gatos, cavalos, aves) à comilança (carnes, laticínios, ovos) (...)” (Felipe, 2021, p. 1; Aubert, 2022; Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022, no prelo). Nesse cenário, uma das *capacidades* humanas mais valorizadas a partir da idade moderna passou a ser a autonomia, especialmente a partir da revolução no pensamento político do século XVII. A autonomia era tida, então, como único fundamento possível da autoridade política legítima em acordos sociais (idem).

Outrossim, nas mais diversas esferas – doméstica, espiritual, científica, política etc. –, o homem moderno – branco e europeu –, apoiado, no lar, pelo trabalho feminino assistencial realizado por suas mães, irmãs, esposas e filhas, era livre, desde o nascimento até a morte, para perseguir seus sonhos de autorrealização. Mulheres serviram, nessa medida, como as bases sobre as quais o homem iluminista se desenvolveu (Felipe, 2021; Diniz e Vélez, 1997; Aubert, 2022; Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022, no prelo). Nesse sentido, ecofeminismos diversos



destacam que machismo e especismo são opressões de matrizes similares: os homens constroem seus direitos de liberdade às custas do trabalho feminino, mas também do trabalho animal (Felipe, 2021; Aubert, 2022; Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022, no prelo). Em outras palavras, é dos cuidados e da assistência prestados por mulheres e animais que depende a autonomia moral masculina (Adams, 2010).

Para Felipe (2021), portanto, os valores basilares do iluminismo – liberdade, autonomia, propriedade etc. – são construídos *por* homens e *para* homens, ao passo que mulheres e animais outros que humanos se convertem em bens que integram o “*oikos* andromórfico” (p. 8). Assim, “conceitos como os de autonomia, liberdade, igualdade, dignidade, personalidade, independência e justiça, são androgênicos e carregam marcos androcêntricos (...)” (idem), sendo *úteis aos homens*, pois “abrir mão do serviço das mulheres e da escravização de animais representa a ruína da moldura sem a qual os homens aparecem na mesma estatura e vulnerabilidade das mulheres, dos demais animais e dos ecossistemas naturais” (Felipe, 2021, p. 8; Aubert, 2022; Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022, no prelo).

Importante destacar, ainda, que como recorda Puleo (2019), filósofos modernos como Kant não consideravam que mulheres fossem capazes de um juízo moral autônomo, de modo que deveriam “ser consideradas como eternas menores de idade, a serem guiadas, convenientemente, por um tutor, padre ou esposo” (p. 33, tradução nossa).

Na história do pensamento ocidental, foi essa a visão que prevaleceu, não obstante a participação de mulheres no universo intelectual e em ações revolucionárias, compreendendo-se que o *feminino* se localizaria numa área mais próxima da *Natureza*, sendo inapto e inadequado para alcançar a racionalidade da esfera pública e da cultura (Puleo, 2019). Nesse sentido, homens tornam-se autônomos, mas “Nós, mulheres, somos cerceadas em nossa autonomia, no governo de nossos corpos, de nós mesmas” (Berner, 2017, p. 41). Nós, mulheres, nos tornamos cativas, sendo poucas as opções “para nossos modos de vida: podemos escolher entre ser mães-esposas, putas, freiras, presas, loucas. E só. E todas as opções se relacionam com nossa sexualidade” (Berner, 2017, p. 42).

### 2.3. Ética do cuidado

Historicamente, é possível verificar que o cuidado e a empatia de mulheres foram destinados não só às crianças, como aos animais, estimulando-se novas formas de se olhar e estudar seres outros que humanos, reconhecendo-se neles linguagem, e buscando-se ouvi-los ativamente, sendo possível afirmar que, de um modo geral, mulheres, nos diferentes campos, demonstram mais preocupação com o bem-estar e direitos dos animais outros que humanos do que homens (Desblache, 2015; sobre linguagem, animais e política, Cf. Meijer, 2016, 2019). Mesmo nos

idos de 1875, o primeiro movimento anti-vivissecação – prática que foi tornada corrente em razão, principalmente, de Descartes (Puleo, 1992) – teve como organizadoras, predominantemente, mulheres vitorianas (Desblache, 2015), que eram capazes de traçar conexões entre a maneira como elas e os animais eram tratados na sociedade, sob as chaves, especificamente, da violência, impotência, objetificação e silenciamento (Gaarder, 2011).

Kheel (2019) indica quatro elementos que considera cruciais para uma Ética do Cuidado ecofeminista. Primeiramente, ela enfoca a prevenção do abuso da natureza por meio de uma remoção de bloqueios conceituais impeditivos do desenvolvimento da empatia em relação ao que entendemos por mundo natural (nesse ponto, ela se interessa menos por explicar os motivos pelos quais as pessoas deveriam cuidar dos animais e mais por entender o motivo de elas não o fazerem – ora, se somos seres empáticos por natureza, por que não tratamos os animais com empatia?).

Em segundo lugar, ela propõe uma abordagem contextual que situe dilemas éticos em seu contexto social, psicológico e histórico (busca-se, aqui, uma Ética do Cuidado que se baseie no *cuidado apropriado*, e que não opere segundo uma lógica universal: “uma mulher que está em um relacionamento abusivo não precisa cuidar de seu agressor (...). De modo similar, uma ética do cuidado para com animais silvestres é diferente de uma ética do cuidado para com animais domesticados” (Kheel, 2019, p. 27).

Em terceiro lugar, ela foca em atos de atenção, contrastando a ideia de ética como comando externo ao sujeito, com o senso interno que decorre do ato de atenção. “Parte da tarefa de direcionar para os animais uma consideração amorosa paciente é percebê-los como seres individuais com emoções, necessidades e desejos” (Kheel, 2019, p. 27).

Em quarto e último lugar, ela trabalha com a prática vegana, ou seja, a dieta que retira do consumo todos os produtos de origem animal. Este último aspecto se relaciona à ênfase dada pelas feministas de que o pessoal é político (Kheel, 2019; Cf. Berner, 2017), “por exemplo, as ações que nós tomamos no dia a dia, em nossas vidas, têm impactos sociais e políticos” (Kheel, 2019, p. 27). Aplicando essa ideia ao modo como nos relacionamos com animais, Kheel (2019) sustenta que a maneira como exploramos estes seres traz impactos negativos não só para os animais, como para nossa saúde individual e para a saúde do planeta, inclusive porque a pecuária é uma das maiores responsáveis pelas mudanças climáticas que estamos enfrentando:

*Uma ética do cuidado feminista opera de acordo com as leis da ecologia. Ela reconhece que a devastação que nós causamos à natureza externa também foi dirigida contra nossa natureza interna. Da mesma forma que ambientalistas estão*

*recuperando as paisagens devastadas, nós precisamos regenerar nossas paisagens internas, incluindo nossa capacidade de empatia pelos outros animais (p. 28).*

Em Sesma, vemos que parte da luta ecofeminista envolve lutar para que os valores trazidos pela Ética do Cuidado sejam integrados em nossas relações intraespécie, com a natureza, e com os animais outros que humanos. Isso envolve construirmos relacionamentos empáticos e de reconhecimento da nossa interdependência não apenas entre humanos, como com relação a todos os demais seres da Terra.

Retomando, por fim, a questão da vulnerabilidade trabalhada por Rosendo e Zirbel, é preciso compreender que ela é uma característica comum a todos os seres vivos, é dizer, todos nós, humanos ou animais, homens ou mulheres, estamos sujeitos a experimentarmos a vida de modos positivos ou negativos, o que inclui o sofrimento. Este último não é, em si, problemático, sendo parte natural da existência de todos os seres sencientes. Contudo, quando ele tem causas sociais que amplificam a vulnerabilidade de certos grupos, torna-se necessário pensarmos em termos de (in)justiça e, conseqüentemente, de responsabilização de seus perpetuadores. “Dessa forma, teorias que invocam a nossa responsabilidade diante dos demais seres, como as teorias do cuidado, possibilitam o diálogo também com as teorias que discutem a dominação e maneiras de superá-la” (Rosendo e Zirbel, 2019, p. 91).

### **3. Contornos atuais dos direitos da natureza e dos animais no Brasil e no Equador**

A Organização das Nações Unidas realizou, em junho de 1972, a 1ª Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente. Dela resultou a Declaração Universal do Meio Ambiente, que preconiza que os recursos naturais (ar, água, solo, fauna e flora) devem ser conservados em benefício das futuras gerações.

No Brasil, entretanto, apenas a partir da década de 1980 foram editadas normativas para tutelar, de modo significativo, o meio ambiente, como a Lei da Política Nacional do Meio Ambiente (PNMA), a Lei da Ação Civil Pública, e a Constituição Federal de 1988, a qual possui um capítulo que dispõe inteiramente sobre o direito ao meio ambiente. Nesse sentido, em seu artigo 225, a Carta Constitucional dispõe que “Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”.

Com isso, torna-se claro o dever constitucional de defender e preservar a natureza não só por parte do Estado, como também da coletividade.

No mesmo artigo 225, temos, nos incisos e parágrafos, incumbências do Poder Público e responsabilizações a entes privados, como a determinação de que aquele que explorar recursos

minerais fica obrigado a recuperar o meio ambiente degradado. O referido artigo, no mais, torna condutas lesivas ao meio ambiente passíveis de sanção penal, civil e administrativa e, ainda, o artigo 23 estabelece a competência comum de todos os entes federativos no cumprimento dos deveres ambientais.

Para além disso, este mesmo artigo 225, no inciso VII do § 1º, impõe a obrigação de se proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que submetam os animais à *crueldade*:

*§ 1º Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público: VII - proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade.*

Vicente de Paula Ataíde Júnior (2020, p. 119) sustenta que referido dispositivo de vedação da crueldade implica que animais outros que humanos são, no Brasil, sujeitos de direitos fundamentais. Em outras palavras, estes seres, mais do que mera parte da fauna, valem por si mesmos. Isso se dá porque se é proibido ser cruel com animais, isso só pode significar que eles são capazes de sofrer, i.e., de serem vítimas de crueldade (Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022). Nesse sentido, nas palavras de Vicente de Paula Ataíde Jr. (2022), existe, por parte do texto constitucional brasileiro, uma presunção de que animais “são seres dotados de consciência e de capacidade de sofrer (são sencientes). Não haveria sentido em se proibir a crueldade contra coisas inanimadas, destituídas da capacidade de sentir dor ou de serem impactadas pela crueldade” (p. 222).

É possível afirmar, então, que Constituição Federal Brasileira reconhece, ainda que de modo implícito, a senciência animal e, para Ataíde Jr. (2020), é sobre este aspecto que se fundam tanto o princípio da dignidade animal, como o próprio Direito Animal no país (Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022). Em outras palavras, se animais são sencientes e tratá-los de modo cruel é vedado, estes seres devem ser vistos como fins em si mesmos, ou seja, como sujeitos que possuem, dentre outros, um interesse em não sofrer e em florescer de acordo com sua própria natureza, e não como coisas ou bens a serem empregados livremente por humanos, comercializados, mortos, e explorados das mais várias formas.

Conclui-se, assim, que não só o meio ambiente, a fauna e a flora são bens protegidos constitucionalmente, como os próprios animais, enquanto indivíduos, encabeçam direitos fundamentais (Medeiros, Netto e Petterle, 2016).

Esse posicionamento, note-se, encontrou guarida em julgados diversos proferidos pelo STF nos últimos anos (Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022). Por exemplo, pode-se mencionar

a ADI 2.514 do Estado de Santa Catarina (2005), na qual se considerou, à época, inconstitucional, por unanimidade de votos, a Lei n. 11.366, que autorizava e regulamentava a prática da Rinha de Galo. O Ministro Relator Eros Grau invocou expressamente o referido artigo 225, §1º, VII da CF, enfatizando a proibição de práticas que submetam animais à crueldade (Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022).

A Rinha de Galo foi também tema da ADI n. 3.776-5 do Estado do Rio Grande do Norte (2007), na qual se declarou, por unanimidade, a inconstitucionalidade da Lei n. 7.380/98 do Estado do Rio Grande do Norte. O Ministro Relator Cezar Peluso, então, discorreu sobre a impossibilidade de se autorizar e regulamentar qualquer tipo de entretenimento que submeta animais a práticas violentas, cruéis ou atroz, por serem contrárias ao teor do artigo 225, §1º, VII, da Constituição Federal (Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022).

A mesma prática foi objeto de análise na ADI n. 1.856 do Estado do Rio de Janeiro (2011), resultando na declaração de inconstitucionalidade da Lei Estadual n. 2.895, de 20 de março de 1998. O Ministro Relator Celso de Mello expressou a vedação à prática de maus-tratos contra animais outros que humanos, por violar o dispositivo constitucional supramencionado, ressaltando a necessidade de proteger a própria vida animal, cuja integridade restaria comprometida por práticas aviltantes, perversas e violentas (Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022).

Com relação à Farra do Boi, no RE 153.531/SC de 1998, em recurso interposto pela Associação Amigos de Petrópolis Patrimônio Proteção aos Animais e Defesa da Ecologia (APANDE), a atividade foi considerada inconstitucional, prevalecendo a vedação da crueldade para com animais em detrimento de direitos culturais de seres humanos (Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022).

Por fim, podemos citar a ADI n. 4.983 de 2016, que julgou a prática da Vaquejada, e que a considerou inconstitucional, sendo marcante, entre outros, o voto proferido por Rosa Weber, na medida em que a Ministra reconheceu, em seu voto, a dignidade animal (Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022).

No Equador, o contexto da proteção da natureza é distinto. Na Constituição Equatoriana de 2008, temos como mote a noção de Bem Viver (*sumak kawsay*) ou Viver Bem (*suma qamaña*), que se contrapõe ao modelo desenvolvimentista, e se volta para a cosmovisão indígena andina (Svampa, 2016). Para Evilyn Scussel e Angélica Possamai (2018), algo similar não se dá no cenário brasileiro, pois enquanto no Equador prega-se o cuidado com os bens comuns naturais buscando-se “alternativas à racionalidade antropocêntrica e ao modelo de

produção e de consumo dominantes” (p. 81), “a Constituição Brasileira de 1988 consolida a centralidade humana sobre a natureza, estabelecendo relação de subordinação e tutela” (p. 81). Efetivamente, apesar dos avanços da Constituição Brasileira no que diz respeito à proteção do meio ambiente ecologicamente equilibrado, não há como negar que a lógica da Constituição Equatoriana rompe de modo mais radical com o antropocentrismo. Mesmo no preâmbulo, o espírito constitucional revela-se marcadamente descolonial e preocupado com a natureza:

*RECONHECENDO* nossas raízes milenares, forjadas por mulheres e homens de diferentes povos, *CELEBRANDO* a natureza, a Pacha Mama, da qual fazemos parte e que é vital para nossa existência, *INVOCANDO* o nome de Deus e reconhecendo nossas diversas formas de religiosidade e espiritualidade, *APELANDO* à sabedoria de todas as culturas que nos enriquecem como sociedade, *COMO HERDEIROS* das lutas sociais de libertação contra todas as formas de dominação e colonialismo (...).

No texto constitucional, ainda, de modo bastante revolucionário, o artigo 10 declara que a natureza será considerada *sujeito de direitos*. Os artigos 71 e 72, então, declaram quais são os direitos da natureza:

*Art. 71. A natureza ou Pacha Mama, onde a vida se reproduz e se realiza, tem o direito de ter sua existência integralmente respeitada, bem como a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos. Qualquer pessoa, comunidade, povo ou nacionalidade pode exigir da autoridade pública o cumprimento dos direitos da natureza. Para aplicar e interpretar esses direitos, serão observados os princípios estabelecidos na Constituição, na medida do aplicável. O Estado incentivará pessoas naturais e jurídicas, bem como coletivos, a proteger a natureza e promoverá o respeito a todos os elementos que compõem um ecossistema. (tradução nossa).*

*Art. 72. A natureza tem direito à restauração. Essa restauração será independente da obrigação que o Estado e pessoas naturais ou jurídicas têm de indenizar indivíduos e coletivos que dependam dos sistemas naturais afetados. Nos casos de impacto ambiental grave ou permanente, incluindo os causados pela exploração de recursos naturais não renováveis, o Estado estabelecerá os mecanismos mais eficazes para alcançar a restauração e adotará medidas adequadas para eliminar ou mitigar as consequências ambientais prejudiciais. (tradução nossa).*

Essa compreensão da natureza como sujeito de direitos encontra bases, segundo Maristella Svampa (2016), na ecologia profunda, e aparece

*(...) na nova Constituição Equatoriana, cujo caráter inovador dá conta do que Eduardo Gudynas chamou de “giro biocêntrico”, com o objetivo de destacar o deslocamento de uma visão antropocêntrica da Natureza para outra, que considera a Natureza como sujeito de direitos. (p. 154)*

Já no artigo 74, assegura-se às pessoas, comunidades, povos e nacionalidades o direito de se beneficiarem do ambiente e das riquezas naturais que permitam a tais pessoas o “buen vivir”. E o artigo 83, inciso 6, limita esse uso, trazendo o dever de “Respeitar os direitos da natureza, preservar um ambiente saudável e utilizar os recursos naturais de forma racional, sustentável e duradouro” (tradução nossa). Nos artigos 276, 283 e 284, igualmente, temos uma limitação ao desenvolvimento econômico, que deverá respeitar a diversidade e relação harmônica com a natureza. No mais, o artigo 277 impõe ao Estado o dever de preservar o Bem Viver por meio da preservação da natureza, e no artigo 387 temos a responsabilidade do Estado de fazê-lo. Outros artigos tantos tratam da natureza, como o 395, que elenca princípios ambientais, por exemplo.

Mas quando se trata dos animais outros que humanos, eles são mencionados, no texto constitucional, apenas duas vezes: primeiro de maneira generalizante, no artigo 57, que determina que eles devem ser protegidos *do mesmo modo* que as plantas, dos lugares ritualísticos sagrados, dos minerais e dos ecossistemas e, depois, no artigo 281, que trata da soberania alimentar e que, em seu inciso 7, impõe a obrigação do Estado de tomar precauções para assegurar que “os animais destinados à alimentação humana estejam saudáveis e sejam criados em um ambiente saudável”.

A posição adotada pela Constituição Equatoriana parece ser, portanto, decorrente de uma visão que pode ser chamada bem-estarista, no sentido de que considera que animais se prestam, sim, a servirem de alimento humano, mas devem ser saudáveis e criados num ambiente saudável.

O bem-estarismo, note-se, é uma abordagem que, segundo explica Gary Francione (2023), se concentra em melhorar as condições de vida dos animais sem questionar fundamentalmente sua exploração. Reconhece, nessa medida, que os animais têm interesse em não sofrer, mas não questiona sua condição de propriedade, apenas propondo um tratamento “humanitário” dentro do sistema de exploração existente.

Em verdade, não há sequer menção, na Constituição Equatoriana, à vedação à crueldade, como há na Constituição Brasileira.



Nesse sentido, é possível afirmarmos que no que toca à relação Homem-Natureza como um todo, o ordenamento jurídico equatoriano está mais avançado, inclusive porque adota marcas descoloniais significativas e se posiciona contra o modelo ocidental neoliberal, que já se revelou indubitavelmente inadequado. Para Wolkmer (2013), de mais a mais, a Constituição do Equador de 2008 simboliza um momento bastante importante no novo constitucionalismo latino-americano, dado sua postura biocêntrica, e que adota por base cosmovisões indígenas, permitindo um remodelamento da relação humano-natureza, valorizando o conceito de *sumak kawsay*, e resgatando as cosmovisões andinas historicamente oprimidas pelo colonialismo ocidental.

É importante destacar, contudo, que no que diz respeito à compreensão de animais enquanto sujeitos, o inverso é verdadeiro, já que no ordenamento constitucional brasileiro a vedação ao tratamento cruel a animais vem expressamente prevista – decorrendo, dela, como visto acima, a declaração, ainda que implícita, da senciência animal, já que só pode ser vítima de crueldade quem é capaz de sofrer, ou seja, é senciante – e dela decorre uma possível interpretação acerca da existência de uma dignidade não apenas humana, como animal (como também visto anteriormente), o que não ocorre no Equador.

Na prática, inclusive, em razão, justamente, do modo como animais são tratados em nosso ordenamento jurídico constitucional, a 7ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Estado do Paraná reconheceu, nos autos do Processo n. 0059204-56.2020.8.16.000, que animais são sujeitos de direitos, com base no artigo 225, §1º, VII, da CF, e que possuem, ainda, capacidade processual para demandarem judicialmente em nome próprio, mediante representação, nos termos previstos pelo art. 2º, § 3º do Decreto 24.645/1934, recepcionado pela Constituição de 1988.

Outros julgados no mesmo sentido já foram proferidos, dentro de um fenômeno que vem sendo chamado, no país, de judicialização terciária (Ataíde Jr., 2022). Como exemplo, pode-se citar o caso “Tira-Leite”, em que um cão de rua, vítima de atropelamento, figurou como parte ativa em um processo contra a mulher que o atropelou sem prestar socorro, em demanda ajuizada pela advogada Giseli Cheim. Embora no caso em questão a sentença de primeira instância tenha negado qualquer direito de reparação a Tira-Leite, este último foi aceito como parte ativa no processo. Nenhum recurso foi apresentado com relação a este último aspecto, de modo que a capacidade processual de um animal outro que humano se tornou definitiva pela primeira vez, no país, em uma decisão de primeira instância.

No Equador, ainda, os animais encontram alguma proteção, mas apenas enquanto parte integrante da natureza. Por exemplo, protege-se a terra na qual vive determinada espécie endêmica para assegurar sua sobrevivência, mas não se protege o animal enquanto sujeito.



Trabalha-se com as chaves de fauna/espécie/integrantes da natureza, mas não com o *sujeito* animal, enquanto ser que experimenta o mundo a partir de sua própria corporalidade e intencionalidade. Animais silvestres foram, no mais, reconhecidos pela Corte Constitucional equatoriana como sujeitos de direito, mas apenas na medida em que pertencem à natureza. Como ficam, então, os animais chamados “domésticos” ou “de companhia”, ou aqueles usados em experimentações científicas, no lazer, na indústria alimentícia etc.?

#### **4. O ecofeminismo como proposta de superação das limitações antropocêntricas e biocêntricas dos ordenamentos equatoriano e brasileiro**

Apesar dos avanços legislativos e jurisprudenciais verificados nos cenários brasileiro e equatoriano, ainda carecemos de mudanças mais radicais, que questionem a própria divisão humano-natureza, e que compreendam que categorias de gênero e espécie, assim como tantas outras do mesmo tipo, são construções que produzem injustiças contra aqueles que são relegados ao “outro lado” da linha de consideração moral.

Para que efetivamente lutemos contra os diversos *ismos* – racismo, especismo, machismo, classismo, capacitismo etc. – é preciso que nos voltemos, de modo crítico e interseccional, para os dualismos e divisões arbitrárias que nos levam a explorar uns em detrimento de outros.

No contexto do ecofeminismo animalista – ou, como propõe Felipe (2014), ecofeminismo antiespecista – a solução passa a se dar por uma Ética do Cuidado que permita estimular em todos nós o uso de nossa empatia, escuta ativa e dever de cuidado. Não se trata de algo que possa ser idealizado ou implementado sob uma chave de universalidade, mas sim, a partir de diferentes contextos e da escuta ativa de vozes *preferencialmente* ignoradas e silenciadas. É preciso ir além daquele ecofeminismo que se preocupa tão somente com a natureza, e que, nessa medida,

*exclui cada um dos animais, forçados a nascer no sistema de produção de carnes, leites e ovos, no qual suas progenitoras são exterminadas. Vimos, pela história da escravização de humanos que, tornados objetos de propriedade, os animais de quaisquer espécies são tratados pelo senhor como não dignos do direito à vida, à liberdade e ao bem próprio de sua natureza animal específica. Entretanto, uma vaca, uma galinha, uma porca, uma égua, uma ovelha, entre outros, não são objetos naturais. Elas não são utensílios alocados na paisagem natural, nem meras peças que garantem equilíbrio aos ecossistemas. Elas são indivíduos singulares que se movem no ambiente buscando atender às próprias necessidades e às de seus filhos. (Felipe, 2014, p. 4).*

Felipe (2014) destaca, pois, que (i) animais não se confundem com ecossistemas; tal qual mulheres, são indivíduos; (ii) mulheres que consomem carne e derivados animais são parte ativa do sistema de “opressão escravização e descarte de animais” (p. 8); (iii) quando tratamos da morte de um animal “de produção” – seja uma porca, uma vaca, ou uma galinha – não estamos tratando de espécies de animais, mas de “indivíduos sencientes, como cada uma de nós. O que se faz a cada uma delas é sofrido por ela, não por uma entidade abstrata chamada espécie suína, ovina, caprina, avina ou bovina” (p. 8). Com uma crítica dura às feministas que oprimem animais, Felipe (2014) questiona:

*Como reivindicar para si a libertação de todas as formas de violência, sofridas na condição subordinada ao poder dos homens, social, política, emocional e sexualmente e, ao mesmo tempo, praticar contra as fêmeas de todas as espécies criadas para abate, formas de violências tais quais a do nascimento forçado, separação da mãe ao nascer, isolamento físico, convivência massificada, estupro, gestação em série, alimentação projetada para formar massa muscular em curto tempo, agonias respiratórias, imundícies e dezenas de outros tormentos pelos quais passa cada um dos animais, enquanto homens e mulheres só esperam dessas vidas as carnes mortas, o leite e os ovos? (p. 11).*

Puleo (2019), por sua vez, no contexto do Antropoceno, advoga pela necessidade de lutarmos por uma justiça social que tenha como destinatários os grupos mais vulneráveis dos países mais pobres – como as mulheres e as crianças –, mas também discorre sobre uma ecojustiça que leve em consideração os animais outros que humanos por nós escravizados e mortos, e aqueles animais silvestres que vivem isolados em seus territórios.

Destaca, ainda, que é impossível pensar a natureza de modo holístico enquanto procedemos “com cálculos baseados no benefício econômico individual a curto prazo” (Puleo, 2019, p. 31, tradução nossa), mas alerta para o fato de que se é verdade, por um lado, que o valor e o respeito que os povos originários latino-americanos demonstram com relação à natureza – e que se reflete na Constituição Equatoriana – é muito superior àquele demonstrado pelo ‘mercado-centrismo do capitalismo neoliberal’, por outro, precisamos ter cautela para não venerarmos culturas tradicionais de maneira acrítica, sem nos preocuparmos com o modo pelo qual grupos mais vulneráveis, como animais, são percebidos e tratados nesses espaços. “O ecofeminismo tem que ensinar ao ecologismo a superar este ponto cego” (Puleo, 2019, p. 39, tradução nossa). Assim, se é verdade que a Constituição Equatoriana é mais biocêntrica que a Brasileira, é também certo que lhe falta uma preocupação sensiocêntrica (Cf. Felipe, 2009).

O fato é que diversas correntes feministas consideram o Bem Viver como alternativa viável ao desenvolvimentismo, e reconhecem o valor dos saberes originários que integram a lógica, por exemplo, da Constituição Equatoriana. Para além disso, revelam que o Equador adota, no texto constitucional, uma postura descolonial, e recordam que reconhecer o colonialismo como dimensão de poder é essencial para desarticularmos as diversas estruturas de dominação debatidas neste artigo (Barragán et al., 2016).

Não podemos falar de colonialismo sem lembrarmos do modo como Aníbal Quijano (2005) compreende os padrões de poder no contexto do capitalismo global, e as marcas deixadas pela categoria de “raça” no universo colonial do mundo moderno, e da proposta de feminismo descolonial de María Lugones (2008). Um ecofeminismo animalista que esteja verdadeiramente preocupado em superar dualismos e opressões comuns aos diferentes *ismos* não pode ignorar a violência colonialista, devendo se posicionar de modo absolutamente descolonial (Costa, 2019): “Um ecofeminismo decolonial precisaria propor (...) uma visão a partir de mulheres que vivem em países do Sul (...) e buscam a conexão de aspectos fundamentais como a questão da raça, classe e decolonização conectadas com a visão ecológica” (Dias, Soares e Gonçalves, 2019, p. 152).

### **5. Considerações finais**

Neste artigo, procurei revelar que o ecofeminismo animalista, enquanto movimento político e filosófico, pode nos ajudar a repensar e reformular nossos relacionamentos não apenas entre humanos, como entre humanos e a natureza e entre humanos e outros animais, inclusive desconstruindo taxonomias e linhas de divisão moral construídas de modo arbitrário ao longo da história ocidental.

A partir da interseccionalidade, ferramenta teórica desenvolvida no contexto do feminismo negro, mas adotada explicitamente pelo ecofeminismo após o termo ter sido cunhado por Crenshaw (e implicitamente antes disso), me voltei para os cruzamentos entre as opressões de gênero e espécie, e me debrucei, a partir daí, sobre o ordenamento constitucional do Equador e do Brasil. Pude constatar, nessa medida, que ambos possuem aspectos positivos e negativos no que diz respeito à reconfiguração de nossos relacionamentos com humanos, animais e com a natureza, mas ambos são, não obstante, insuficientes.

Ao final, sustentei que é preciso um olhar atento para o que cada cultura e tradição tem a oferecer em termos de moral e justiça, de modo crítico, e que os valores decorrentes da Ética do Cuidado devem ser incorporados em nossos ordenamentos morais e jurídicos, para que nossas relações inter e intraespécie se tornem mais justas e igualitárias.

Acredito, por fim, que é preciso que lutemos contra todas as opressões traduzidas nos diferentes *ismos* de modo interseccional. A interseccionalidade, me parece, é ferramenta fundamental para superarmos cada uma das várias violências e dominações que funcionam sob a lógica dualista que prevalece no pensamento ocidental a partir, especialmente, da modernidade.

### Referências

- Adams, C. J. (2010). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum.
- Ataíde Júnior, V. P. (2020). Princípios do direito animal brasileiro. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA*, 30(1), pp. 106-136.
- Ataíde Júnior, V. P. (2022). Tribunal Brasileiro reconhece a capacidade dos animais para serem partes em juízo. *Revista Inclusiones – Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 9(3), pp. 217-240.
- Aubert, A. C. P. (2022). Do ecofeminismo à ecofenomenologia: uma discussão sobre a eutanásia de animais não humanos a partir do cuidado e da comunicação interespecies. In Barbosa-Fohrmann, A.P., Aubert, A.C.P., Melo, A.C.A. e Silva, G.C. (Eds.), *Deficiências & Fenomenologia* (pp. 125-160). Porto Alegre, Brasil: Fi.
- Barbosa-Fohrmann, A.P. (2022). Animais na fenomenologia: um campo de pesquisa a explorar nos estudos sobre animais. In Barbosa-Fohrmann, A.P. e Lourenço, D. B. (Eds.), *Estudos e Direitos dos Animais: teorias e desafios* (pp. 129-157). Porto Alegre, Brasil: Fi.
- Barbosa-Fohrmann, A.P. e Aubert, A. C. P. (2022). Para Além do Direito: um olhar fenomenológico sobre a questão do abandono de animais não humanos idosos, adoentados ou com deficiência. In Barbosa-Fohrmann, A.P. e Lourenço, D. B. (Eds.), *Estudos e Direitos dos Animais: teorias e desafios* (pp. 228-261). Porto Alegre, Brasil: Fi.
- Barbosa-Fohrmann, A.P. e Aubert, A. C. P. (no prelo). Como os estudos críticos e a ecofenomenologia conferem visibilidade aos animais não humanos. *Interseções*.
- Barragán, M. A, Lang, M., Chávez, D. M. e Santillana, Alejandra (2016). Pensar a partir do feminismo. In Dilger, G., Lang, M. e Filho, J. P (Eds.). *Descolonizar o imaginário: Debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento* (pp. 88-120). Trad. Igor Ojeda. São Paulo, Brasil: Fundação Rosa Luxemburgo.

- Beauvoir, S. (2009). *O Segundo Sexo*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro, Brasil: Nova Fronteira.
- Berner, V. O. B. (2017). Teorias feministas: o Direito como ferramenta de transformação social. In Bertolin, P. T. M, Andrade, D. A. e Machado, M. S. (Eds.). *Mulher, Sociedade e Vulnerabilidade* (pp. 29-45), Erechim, Brasil: Deviant.
- Costa, M. G. (2019). Conhecimento e luta política das mulheres no movimento agroecológico: diálogos ecofeministas descoloniais. In Rosendo, D., Oliveira, F. A. G., Carvalho, P. e Kuhnen, T. A. (Eds.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais* (pp. 157-169). Rio de Janeiro, Brasil: Ape'Ku.
- Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. Dossiê III, Conferência Mundial contra o Racismo, *Rev. Estud. Fem.*, 10(1), pp. 171-188.
- Desblache, L. (2015). Las otras víctimas de la moda. In Puleo, A. H. (Ed.). *Ecología y género en diálogo interdisciplinar* (pp. 51-64). Cidade do México, México: Plaza Y Valdes.
- Dias, M. C. (2018). A perspectiva dos funcionamentos: um olhar ecofeminista decolonial. *Rev. Direito e Práx.*, 9(4), pp. 2503-2521.
- Dias, M. C., Soares, S. e Gonçalves, L. (2019). A Perspectiva dos Funcionamentos: entroncamentos entre ecofeminismo e decolonialidade. In: Rosendo, D., Oliveira, F. A. G., Carvalho, P. e Kuhnen, T. A. (Eds.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais* (pp. 147-156). Rio de Janeiro, Brasil: Ape'Ku.
- Diniz, D. e Vélez, A. C. G. (1997). Bioética feminista: a emergência da diferença. *Revista de Ciências Sociais*, 40(3), pp. 255-263.
- Felipe, S. T. (2009). Antropocentrismo, sencietismo e biocentrismo: Perspectivas éticas abolicionistas, bem-estaristas e conservadoras e o estatuto de animais não-humanos. *Revista Páginas de Filosofia*, 1(1), pp. 2-30.
- Felipe, S. T. (2014). A perspectiva ecoanimalista feminista antiespecista. In Stevens, C., Oliveira, S. R. e Zanello, V. (Eds.). *Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas* (pp. 52-73). Santa Catarina, Brasil: Editora Mulheres.
- Felipe, S. T. (2021). Os animais no campo da ética: do androcentrismo ao ginocentrismo? Reflexões sobre o alcance e os limites da ética animalista. In: *Praxis Seminar: Research Colloquium in Practical Philosophy 2020/2021*. Recuperado de: <https://drive.google.com/file/d/1mxzSIgz973Rm9wLcurqQJwfZ1wxqziBx/view>.

- Francione, G. (2023). Por que o Veganismo é Importante? O Valor Moral dos Animais. In Aubert, A. C. P., Cheim, G. Rosa, Marina Baptista (Eds.). *Caminhos para a libertação animal: Coletânea Interdisciplinar resultante do I Congresso Internacional do Centro de Estudos sobre Animais e o Antropoceno* (pp. 417-440). Cachoeirinha, Brasil: Fi.
- Gaarder, E. (2011). *Women and the animal Rights Movement*. New Brunswick, Estados Unidos da América: Rutgers University Press.
- Joy, M. (2010). *Why we love dogs, eat pigs and wear cows: an introduction to carnism*. São Francisco, Estados Unidos da América: Conari Press.
- Kheel, M. (2019). A contribuição do ecofeminismo para a ética animal. In Rosendo, D., Oliveira, F. A. G., Carvalho, P. e Kuhnen, T. A. (Eds.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais* (pp. 20-30). Rio de Janeiro, Brasil: Ape’Ku.
- Kings, A. E. (2017). Intersectionality and the Changing Face of Ecofeminism. *Ethics and the Environment*, 22(1), pp. 63-87.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9(1), pp. 73-101.
- Medeiros, F. L. F, Neto, J. W e Petterle, S. R. (2016). *Animais não-humanos e a vedação de crueldade: o STF no rumo de uma jurisprudência intercultural*. Canoas, Brasil: Editora Unisalle.
- Meijer, E. (2019). *Animal Languages: The Secret Conversations of the Living World*. Trad. Laura Watkinson. Londres, Inglaterra: John Murray.
- Meijer, E. (2019). *When Animals Speak: Toward an Interspecies Democracy*. Nova York: New York University Press.
- Puleo, A.H. (1992). *Dialéctica de la sexualidade: Género y sexo en la filosofía contemporânea*. Madrid, Espanha: Cátedra, Colección Feminismos.
- Puleo, A.H. (2019). Ecofeminismo: una alternativa a la globalización androantropocéntrica. In Rosendo, D., Oliveira, F. A. G., Carvalho, P. e Kuhnen, T. A. (Eds.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais* (pp. 31-46). Rio de Janeiro, Brasil: Ape’Ku.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do Poder: Eurocentrismo e América Latina. *Perspectivas latino-americanas*, 2(1), pp. 118-142.
- Rosendo, D. e Zirbel, I. (2019). Dominação e sofrimento: Um olhar ecofeminista animalista a partir da vulnerabilidade. In Rosendo, D., Oliveira, F. A. G., Carvalho, P. e Kuhnen,

- T. A. (Eds.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais* (pp. 84-100). Rio de Janeiro, Brasil: Ape'Ku.
- Scussel, E. e Possamai, A. P. (2018). Os Direitos da Natureza e as Possibilidades de Proteção do “comum”: um estudo comparado entre Brasil e Equador. *Gaia Scientia*, 12(3), pp. 80-93.
- Sesma, A. V. (2019). De la lógica de la dominación al respeto y la empatía: hacia una relación ecofeminista con los animales y la naturaleza. In Rosendo, D., Oliveira, F. A. G., Carvalho, P. e Kuhnen, T. A. (Eds.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais* (pp. 47-70). Rio de Janeiro, Brasil: Ape'Ku.
- Svampa, M. (2016). Pensar a partir do feminismo. In Dilger, G., Lang, M. e Filho, J. P. *Descolonizar o imaginário: Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento* (pp. 140-171). Trad. Igor Ojeda. São Paulo, Brasil: Fundação Rosa Luxemburgo.
- Wolkmer, A. C. (2013). Pluralismo e crítica do constitucionalismo na América Latina. In Wolkmer, A. C. e Melo, M. P. (Eds.). *Constitucionalismo Latinoamericano: tendências contemporâneas*. Curitiba, Brasil: Juruá.

## **ANNA CARAMURU AUBERT**

Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGD/UFRJ) em regime de cotutela com a Universität Münster, Alemanha (WWU). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES. Mestre em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pesquisadora do Núcleo de Teoria dos Direitos Humanos (NTDH), vinculado à Faculdade Nacional de Direito da UFRJ e ao PPGD/UFRJ. Coordenadora Acadêmica do Centro de Estudos sobre Animais e o Antropoceno (CEAA) e diretora administrativa da Associação Nacional de Advogados Animalistas (ANAA). Professora de Direito Animal na Pós-graduação em Direito Animal e prática jus-animalista da EJUSP.