

NÓS E OS OUTROS ANIMAIS: ESPECISMO, VEGANISMO E EDUCAÇÃO AMBIENTAL

WE AND THE OTHER ANIMALS: SPECIESISM, VEGANISM AND ENVIRONMENTAL EDUCATION

NOUS ET LES AUTRES ANIMAUX : ESPECESISME, VEGANISME ET EDUCATION ENVIRONNEMENTALE

NOSOTROS Y LOS OTROS ANIMALES: ESPECISMO, VEGANISMO Y EDUCACIÓN AMBIENTAL

Paula Brügger*

RESUMO

Neste artigo são apresentados alguns fundamentos epistemológicos para a construção de uma educação ambiental (EA) crítica, explorando as fronteiras entre EA e paradigmas não-antropocêntricos como parte de uma reflexão transformadora da relação sociedade-natureza. Os argumentos desenvolvidos mostram que, no âmbito de uma nova perspectiva genuinamente não-antropocêntrica, devemos considerar os interesses dos animais não-humanos não apenas por questões de ordem ética *tout court* – ou seja, pelo seu valor intrínseco como “sujeitos de uma vida” – mas também porque essa nova postura traria resultados positivos no que tange à sustentabilidade em suas diversas dimensões. Para tanto, discute-se a interface entre EA e os conceitos de especismo e veganismo – ligados ao ideário do chamado “abolicionismo animal” – como conceitos-chaves para a construção de uma ética ecocêntrica.

Palavras-chave: Relação entre animais humanos e não-humanos. Ética. Paradigmas educacionais. Especismo. Veganismo. Educação ambiental.

* Doutora em Sociedade e Meio Ambiente pela Universidade Federal de Santa Catarina

(UFSC, 1999). Mestre em Educação e Ciência (UFSC, 1993), Professora Associada 2 do Departamento de Ecologia e Zoologia da UFSC, Florianópolis – SC (brugger@ccb.ufsc.br).

1 INTRODUÇÃO

A chamada “crise ambiental” que hoje desconhece fronteiras é indiscutivelmente o resultado de uma relação sociedade-natureza que nos obriga a refletir acerca dos valores subjacentes ao paradigma dominante em nossa cultura e, também, a respeito de possíveis vetores de mudança. Há basicamente dois universos de ação fundamentais para a construção de uma cultura mais sustentável no século que se inicia. Um deles é o universo legal. O outro, objeto deste texto, se refere à educação. Essa escolha se deve ao fato de acreditar firmemente que as genuínas mudanças de valores não advêm de processos coercitivos, como é o caso das leis. Seria lamentável deixar que a coerção guiasse os processos que estão em curso, pois isso não seria o reflexo de escolhas, e sim de imposições. A educação, por outro lado, se move – pelo menos em tese – na esfera da liberdade como consciência da necessidade. Uma educação crítica e libertadora deve favorecer a formação de cidadãos conscientes da parcela de responsabilidade que têm pela saúde e integridade não apenas de seus corpos, mas de outros corpos e demais componentes da biosfera.

Todo conhecimento é tecido num contexto, isto é, num conjunto de ideias mais amplo, composto por valores e concepções de mundo. É por isso que a educação ambiental (EA), como vetor de mudança cultural e social, deve se fundamentar num conjunto de valores que formem uma racionalidade contra-hegemônica. É essa nova racionalidade que tornará a educação merecedora dos adjetivos “ambiental” e “crítica”, e não a escolha de determinados temas ou áreas – ou a mera aquisição de habilidades – geralmente confinadas a uma dimensão natural ou técnica. Nesse sentido, podemos dizer que a EA deve ser um campo epistêmico e que não deve estar separada do “resto” da educação, como vem ocorrendo. Deve ser, ainda, um processo permanente e complexo que envolva toda a sociedade (BRÜGGER, 2004b).

A educação ambiental tem sido encarada como um conjunto de temas clássicos - como lixo, poluição, extinção de espécies etc. – a partir do qual, supostamente, se discute a

questão ambiental e se formam novos valores e atitudes. Mas a EA que se tornou dominante, calcada nesses temas clássicos, tem falhado em sua missão de transformar valores, precisamente porque não vem construindo um ideário verdadeiramente contra-hegemônico. Não basta transversalizar os chamados “temas ambientais”. Jamais faremos com que a educação seja “ambiental” apenas transversalizando temas supostamente ambientais sem aprofundar e discutir os paradigmas e visões de mundo subjacentes a eles. Não adianta, tampouco, criar disciplinas ou “cursos de meio ambiente” para futuros engenheiros, economistas, arquitetos, ou mesmo biólogos – como “ilhas” de outra racionalidade – num currículo que privilegia a produtividade, o crescimento, a eficiência tecnológica e uma fé acrítica na Ciência como valores indiscutíveis, bons em si mesmos. É preciso que os novos currículos movam seus pressupostos filosóficos em direção a uma cultura sustentável, e isso pressupõe questionar exatamente os conceitos que se encontram mais solidamente sedimentados em nossas mentes.

O uso de “temas geradores” – como poluição, ou extinção de espécies – pode ser um bom ponto de partida, pois há incontáveis exemplos de assuntos que, como estes citados, dizem respeito à nossa relação com a natureza.

Entretanto, embora os referidos temas possam potencialmente nortear discussões prolíficas – com importantes desdobramentos teóricos e práticos no âmbito da chamada educação ambiental – a maior parte dessas discussões permanece num plano superficial que não permite adentrar um “tempo ativo, que dá importância à História”, como destaca o geógrafo Carlos Augusto de Figueiredo Monteiro (1989). Tal superficialidade, muitas vezes imposta por uma tradição de pensamento baseada na fragmentação do conhecimento, faz com que debates que poderiam ser riquíssimos e transformadores sejam exauridos em conclusões simplistas do tipo “os desmatamentos são o preço que pagamos pelo desenvolvimento [sic]”¹. O que deveria, então, ser uma prática educativa se transforma em um tipo de instrução de caráter técnico que mais se assemelha a um adestramento.

A rigor, como destacado antes, não deveria haver uma separação entre educação ambiental e educação *tout court*. De fato,

quando dizemos que a educação pode ou deve ser ambiental, isto é, quando introduzimos o adjetivo “ambiental” na educação, estamos admitindo que a educação não tem sido ambiental². Em outras palavras, existe uma educação ‘não-ambiental’ que é a tradicional.

A história da educação é marcada pela transformação de valores válidos para cada sociedade, o que nos remete à questão de que tipo de sociedade e de educação queremos. Isso estabelece um diálogo tenso com o pensamento herdado em nossa sociedade (BRÜGGER, 2004b, p. 33).

A chamada educação ambiental não é – e nem precisa ser – um campo homogêneo de pensamento e ação. Todavia, o que há de particularmente nefasto no que concerne à educação ambiental dominante é que ela se encontra – na maior parte dos casos e de forma mais ou menos velada – confinada às dimensões naturais e técnicas da problemática ambiental. E, com isso, não se distingue de uma mera instrução para a conservação ou gestão dos recursos naturais que, embora seja uma importante área do conhecimento, é insuficiente para transformar nossa relação com a natureza. Essa abordagem tecnicista, aistórica e apolítica, da questão ambiental, nada mais é do que a expressão – no âmbito educacional – do conceito de meio ambiente que se tornou hegemônico no mundo ocidental, marcado pela dicotomia homem-natureza e cultura-natureza, traços essencialmente antropocêntricos, como muito bem discute Gonçalves (1989).

2 ANTROPOCENTRISMO E ESPECISMO

No presente texto, o “tema gerador” para a construção dessa visão contra-hegemônica será a nossa relação com os outros animais. A palavra “animal” será usada aqui para designar os animais não-humanos, mas usarei também as expressões bem mais adequadas “animais humanos” e “animais não-humanos”, uma vez que as palavras são muito mais do que uma mera forma de expressão. A escolha de determinadas palavras e a exclusão de outras nos remete à própria essência do pensamento que originou o discurso, pois as palavras são “prisioneiras” deste pensamento (BRÜGGER, 2004b, p. 84).

Gonçalves (1989, p. 25, grifos do autor), por exemplo, destaca que:

usamos em nosso dia-a-dia uma série de expressões que trazem em seu bojo a concepção de natureza que predomina em nossa sociedade: a de oposição entre sociedade e natureza, entre cultura e natureza. Chama-se de *burro* ao aluno ou à pessoa que não entende

o que se fala ou ensina; de *cachorro* ao mau-caráter; de *cavalo* ao indivíduo mal-educado; de *vaca*, *piranha* ou *veado* àquele ou àquela que não fez a opção sexual que se considera correta, etc. São todos nomes de animais, de seres da natureza, tomados em sentido negativo, em oposição a comportamentos considerados cultos, civilizados e bons.

Há comparações ou alusões a animais usadas no sentido positivo, obviamente. Mas em nosso cotidiano há uma clara predominância de comparações negativas, como também “porco” para designar “sujo”; “aves de rapina” para qualificar profissionais desonestos e exploradores; “selvagem” como um mau adjetivo para tantas coisas (como capitalismo selvagem); além de palavras como “asneira”, “besteira” etc.

De fato, Cassirer (1992, p. 48-49) nos adverte que “todo conhecer teórico parte de um mundo já enformado pela linguagem e, tanto o historiador, quanto o cientista, e mesmo o filósofo, convivem com os objetos exclusivamente ao modo como a linguagem lhos apresenta”. Assim, a construção de uma nova relação entre nós e os outros animais implica pensar, sentir, agir e se expressar de forma diferente a respeito deles. Vale lembrar, contudo, que mesmo os termos animais humanos e animais não-humanos expressam um pensamento dicotômico e refletem, como nos ensina Richard Dawkins (1998, p. 107-110), um modo de pensar descontínuo e fragmentado. Na verdade, deveríamos nos ver como um terceiro chimpanzé, como propõem Dawkins (1998) e Diamond (1998), já que isso, além de ser mais coerente em termos de classificação biológica e evolutiva, expressaria uma cosmovisão de *continuum* entre nós e todos os outros animais e entre nós e a biosfera (ver também DUNBAR, 1998).

Um dos traços mais marcantes de nossa cultura “não-ambiental” – e que se reflete, conseqüentemente, na educação tradicional, igualmente “não-ambiental” – é, sem dúvida, o antropocentrismo. Se quisermos, então, mudar o olhar que temos sobre a natureza e, com ele, nossa relação com o restante da biosfera, é preciso que incorporem valores e visões de mundo de natureza não-antropocêntrica. Os enfoques não-antropocêntricos são essencialmente aqueles que consideram o valor intrínseco da vida ou da casa (*oikos*), ou seja, as mais diversas formas de vida têm valor em si, independentemente de sua utilidade para os seres humanos, de seu valor instrumental. Tais enfoques, que podem enfatizar, em maior ou menor grau, valores biocêntricos, ecocêntricos e zoocêntricos, contrapõem-se à

visão antropocêntrica que marca a nossa cultura e que ainda está presente na maior parte dos projetos e estratégias de ensino que se propõem a tratar da questão ambiental.

O enfoque biocêntrico marca a corrente filosófica denominada ecologia profunda, proposta na década de 1970 pelo filósofo norueguês Arne Naess. A ecologia profunda (em oposição à ecologia rasa ou superficial) surgiu como uma contraposição à visão dominante de natureza como um mero conjunto de recursos úteis aos seres humanos. Atribuem-se as raízes filosóficas da ecologia profunda ao pensamento do escritor norte-americano Henry David Thoreau (1817-1862) e ao engenheiro florestal também norte-americano Aldo Leopold (1887-1948). Outros autores atuais associados a essa corrente de pensamento são Fritjof Capra, Humberto Maturana e James Lovelock, entre outros (BRÜGGER, 2004a, p. 138).

Porém, o filósofo Peter Singer (1998, p. 298) argumenta que “a ética da ecologia profunda não consegue oferecer respostas convincentes sobre o valor das vidas de seres vivos individuais”, pois seus argumentos se concentram em preservação de espécies e ecossistemas e não de indivíduos isoladamente. É imprescindível, por conseguinte, que o enfoque não-antropocêntrico considere também cada ser vivo como um fim em si mesmo e não um meio, ou recurso, para servir aos animais humanos. A educação ambiental deve então rejeitar o antropocentrismo e o especismo, bem como todas as formas de exercer domínio sobre o outro, tais como o imperialismo, o racismo ou o sexismo. Em suma, todas essas formas hierárquicas de se relacionar com o “outro” são essencialmente egoações (BRÜGGER, 2004b, p. 165).

E o que vem a ser o especismo? O termo “especismo” foi proposto pelo psicólogo britânico Richard Ryder, em 1970, e logo popularizado pelo filósofo australiano Peter Singer (1998). Segundo ele:

o especismo pode ser definido como qualquer forma de discriminação praticada pelos seres humanos contra outras espécies. Como o racismo ou o sexismo, o especismo é uma forma

de preconceito que se baseia em aparências externas, físicas etc. A simples constatação de uma diferença é usada como um pretexto ou motivo para a não aplicação do princípio ético da igualdade, entendida como igual consideração de interesses³. Mas os pretextos que supostamente justificariam essa discriminação não procedem. Na ética utilitarista, ser passível de sofrimento é a característica que diferencia os seres que têm interesses – os quais deveríamos considerar – dos que não os têm. A condição de “senciente” (capacidade de sofrer ou experimentar prazer ou felicidade) é, portanto, suficiente para que um ser vivo seja considerado dentro da esfera da igual consideração de interesses. A crítica ao especismo é especialmente elucidativa para repensarmos atitudes nossas tão arraigadas como saborear a carne de um animal, um interesse muito pequeno quando comparado à vontade de viver daquele animal (SINGER, 1998, p. 25-92).

Outras expressões comuns do especismo são: o uso de peças de vestuário cujas matérias-primas são provenientes de animais; a vivisseção – a realização de operações ou estudos em animais vivos para a observação de determinados fenômenos – bem como o uso de animais como ferramentas de ensino; o uso de animais em práticas ditas esportivas ou de diversão; os jardins zoológicos etc.

A discussão ética envolvendo nossa relação com os animais vem crescendo em todo o mundo e se tornou um *must* na agenda dos ambientalistas mais críticos. Os defensores dos animais, genericamente falando, se situam em dois grupos principais: os utilitaristas e os que advogam os direitos animais. Jeremy Bentham é um filósofo utilitarista do século XIX cujo pensamento constitui um marco no movimento de defesa dos animais (SINGER, 1998, p. 66). Bentham (apud SINGER, 1998, p. 66-67; grifos do autor), criador do utilitarismo moderno, escreveu a célebre passagem:

Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos dos quais jamais poderiam ter sido privados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é motivo para que um ser humano seja

abandonado, irreparavelmente, 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 *os sacrum* (osso sacro) são motivos igualmente insuficientes para se abandonar um ser sensível ao mesmo destino. O que mais deveria traçar a linha insuperável? A faculdade da razão, ou, talvez, a capacidade de falar? Mas, para lá de toda comparação possível, um cavalo ou um cão adultos são muito mais racionais, além de bem mais sociáveis, do que um bebê de um dia, uma semana ou até mesmo um mês. Imaginemos, porém, que as coisas não fossem assim; que importância teria tal fato? A questão não é saber se são capazes de *raciocinar*, ou se conseguem *falar*, mas sim, se são *passíveis de sofrimento*.

Entre os defensores dos direitos animais destaca-se o filósofo Tom Regan, um crítico da visão utilitarista. Para ele, existem basicamente três posturas distintas na relação seres humanos-animais: a abolicionista, a reformista e a de defesa do *status quo*. Os partidários da primeira exigem o fim da exploração de animais, seja como alimento, como cobaias, ou na natureza. Os reformistas visam tão-somente a um aprimoramento dos padrões de tratamento dado aos animais, como jaulas e gaiolas mais amplas, uso de anestésicos etc. Já os defensores do *status quo* não desejam mudar nada (REGAN, 2001, p. 4).

Vale salientar que o grande debate, hoje, é entre abolicionistas e reformistas (ou bem-estaristas)⁴, porque atualmente as novas leis ou medidas que dizem respeito aos animais têm procurado, pretensamente, promover uma certa melhoria nas condições de vida deles mesmo quando representam, de fato, retrocessos em relação à Constituição Federal e a outros dispositivos legais anteriores. Em outras palavras, já não é politicamente correto assumir abertamente uma postura favorável à manutenção do *status quo*. Entretanto, as chamadas medidas bem-estaristas são implantadas basicamente em duas situações: quando há indícios de que aumentam a produtividade de determinados processos produtivos (ou seja, tais práticas não são implementadas pelo valor intrínseco dos animais); ou quando evidências científicas (no âmbito da senciência animal, por exemplo) provocam reações por parte da opinião pública que obrigam os legisladores a supostamente romperem com a postura de *status quo*. Mas, a rigor, essas “inovações” são mantenedoras do *status quo*, visto que o “bem-estar” dos animais não-humanos objetiva à perpetuação de

práticas especistas já existentes, e não a mudanças de paradigma no tocante à nossa relação com eles. Apesar de já existentes, ainda são poucas as leis e regulamentações norteadas pela visão abolicionista. A proibição da apresentação de animais não-humanos em circos (e espetáculos congêneres) é um exemplo disso. Já a mera proibição do uso de sedém (e outros dispositivos que causam sofrimento aos animais) em rodeios é uma medida bem-estarista que perpetua uma prática especista e cruel, mas muito lucrativa.

O “bem-estar” animal pode ser justificado no seio da visão utilitarista. É por essa razão que Regan critica o utilitarismo, argumentando que tal corrente filosófica abre a possibilidade de tolerar o sofrimento animal. De acordo com ele,

essa possibilidade se deve ao fato de que o utilitarismo é a visão segundo a qual nosso dever é desenvolver ações que tragam as melhores consequências para todos os envolvidos no processo. Mas ele destaca que essa postura ética permite que os utilitaristas cheguem a julgamentos opostos por apresentarem visões opostas acerca das consequências de determinados atos (se certos ou errados). Diz ainda que os utilitaristas podem ser, portanto, abolicionistas, reformistas ou defenderem o *status quo*, dependendo de quanto achem necessário o sofrimento animal. O ponto de vista dos “direitos animais”, completa ele, é o único genuinamente abolicionista, pois exige o fim da exploração dos animais (REGAN, 2001, p. 14-17).

A postura ética abolicionista prega um mundo sem jaulas, e não com jaulas mais amplas ou confortáveis. Para Regan (2006), cada animal não-humano, individualmente, é sujeito de uma vida exatamente como cada um de nós animais humanos. E, se para cada um de nós tem importância o que nos sucede, o mesmo acontece com relação a eles (REGAN, 2006, p. 65-75). Isso significa, em suma, que, independentemente do quanto acreditamos “tratar bem” os animais não-humanos, estes não devem nos servir como alimento, como peças do vestuário, como sujeitos de testes em experimentos cirúrgicos, toxicológicos, militares ou espaciais, entre outros, e não devem tampouco ser objetos de pretensas formas de

diversão ou esporte, cultos religiosos, ou quaisquer outras práticas que não sejam de seu interesse como indivíduos ou, pelo menos, como espécie.

Alguns pesquisadores renomados – como Peter Singer (1998) e Jane Goodall (1998), entre outros – propõem, inclusive, que se estendam os direitos humanos aos primatas. Singer enfatiza que, “até o momento presente, somente os seres humanos são reconhecidos como detentores do direito à vida, do direito a não serem torturados, e do direito a não serem presos sem a devida formação de culpa. O princípio central do “Projeto dos Grandes Primatas” é o de que a recusa desses direitos básicos aos grandes primatas é indefensável do ponto de vista ético. Singer diz que continua achando que devemos estender a todos os seres sencientes o princípio fundamental da igualdade, mas por muito tempo continuará politicamente impossível fazê-lo. Alcançar esse objetivo com os primatas não-humanos abriria uma brecha muito importante na barreira entre as espécies” (CAVALIERI; SINGER, 1998, p. 389; SINGER, 2002, p. 112-114)⁵.

Os filósofos Peter Singer e Tom Regan são, respectivamente, exemplos expoentes dos dois grupos citados (utilitaristas e defensores dos direitos animais). Apesar de haver diferenças por vezes marcantes entre os posicionamentos de ambos, eles concordam quanto a uma questão: independentemente de quaisquer benefícios para os humanos que possam advir da exploração animal, não existe fundamentação ética defensável que torne legítima, do ponto de vista moral, a separação entre animais humanos – detentores de um valor moral absoluto – e animais não-humanos, cujo valor seria apenas instrumental.

Mas o problema é que a ética conservacionista é essencialmente instrumental. A própria palavra “recurso” – da expressão “recurso natural” – indica isso, pois coloca a natureza, os animais não-humanos e os próprios seres humanos (também somos recursos, ainda que “humanos”) como meios para se atingir um fim (BRÜGGER, 2004b, p. 22, 44, 178). Hanna Arendt (1983, p. 169-170) argumenta que:

Na medida em que é *homo faber*, o homem ‘instrumentaliza’; e este emprego das coisas como instrumentos implica em rebaixar *todas* as coisas à categoria de meios e acarreta a perda do seu valor intrínseco e independente; e chega um ponto em que não somente os objetos da fabricação, mas também ‘a terra em geral e todas as forças da natureza’- que evidentemente foram criadas sem o auxílio

do homem e possuem uma existência independente do mundo humano – perdem seu valor por não serem dotadas de reificação resultante do trabalho.

Arendt (1983, p. 170) afirma também que “somente na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para seus fins é que a ‘instrumentalidade’ da fabricação, limitada e produtiva, se transforma na ‘instrumentalização’ ilimitada de tudo o que existe”. E a natureza não escapa disso.

Embora seja parte da “condição humana” um certo grau de instrumentalização de tudo o que existe, tal relação sociedade-natureza foi tecida no contexto de uma Ciência que,

ao quantificar a natureza – traduzi-la em estruturas matemáticas – separou a Ciência da Ética. A Ciência emerge, então, como “neutra”. E a concepção científica de uma natureza universalmente controlável (já que a matematização da natureza resultou em conhecimentos práticos válidos, ou seja, construiu uma realidade “ideacional” que podia ser efetivamente “correlacionada” com a realidade *empírica*) projetou a natureza como uma infindável “matéria-em-função”, como mero substrato da teoria e da prática. Dessa forma, o mundo-objeto entrou na construção de um universo técnico – de um universo de instrumentalidades físicas e mentais – ou seja, de meios em si. Isso inviabilizou a possibilidade de vermos nossos “objetos” de estudo em termos de causas finais, isto é, como agentes éticos, estéticos ou políticos (MARCUSE, 1982, p. 144-161).

Portanto, “epistemologia é em si ética. E ética é epistemologia”, nos ensina ainda Herbert Marcuse (1982, p. 127).

A questão ambiental, a exemplo de tantas outras, não é algo que possa ser quantificado numericamente. A medida de uma área de solo contaminada pela poluição decorrente da suinocultura, ou o número de hectares desmatados por unidade de tempo devido ao avanço da fronteira agropecuária, por exemplo, são apenas dados parciais. Não

são nada além de sintomas que ocultam o universo muito mais abrangente das relações que temos com a natureza. E a impossibilidade de vermos nossos “objetos de estudo” – árvores, porcos, bois ou a mesofauna dos solos – em termos de causas finais, como agentes éticos ou estéticos – é a mais inequívoca expressão da tese mencionada no parágrafo anterior.

A inclusão de uma dimensão ética na Ciência que se tornou hegemônica é, portanto, uma condição *sine qua non* para a tecitura de um novo paradigma que contemple a sustentabilidade, uma vez que as propostas relativas ao chamado “desenvolvimento sustentável” – tanto teóricas, quanto de ordem prática – encontram-se imersas numa cultura cientificista, dominada por essa racionalidade essencialmente instrumental.

Essa visão de tudo como recurso faz com que nos preocupemos com os animais em extinção ou selvagens, mas não com os domésticos ou os de laboratório. Nossa herança cultural especista, somada à fragmentação do conhecimento e à separação entre ciência e ética, faz com que vacas, porcos e frangos não sejam vistos como animais por biólogos ou ambientalistas. São objetos de estudo para a zootecnia, ou integram discussões de cunho ético em algumas correntes da filosofia. Na vida de biólogos ou ambientalistas e, é claro, das pessoas em geral, existem somente como parte do seu cardápio.

A verdade é que nunca foi tão difícil responder à pergunta do filósofo utilitarista Jeremy Bentham, mencionada antes: o que mais deveria traçar a linha insuperável (entre nós e os animais não-humanos)? Já não é possível dizer que eles não têm uma linguagem; que não utilizam instrumentos e ferramentas; que não sejam capazes de algum grau de abstração em termos de pensamento; que não sintam dor ou medo e que não experimentem emoções; que não façam projeções para o futuro, ou que não saibam cuidar de si próprios. Evidências contundentes de que os animais não-humanos são muito mais do que meros autômatos – como postula a visão cartesiana e especista que domina nossa cultura – podem ser encontradas em estudos relativos ao conhecimento dos animais sobre plantas e práticas medicinais. Como ressalta Engel (2002, p. 34-38, síntese nossa), num primoroso artigo sobre auto-medicação por parte dos animais:

as provas de que os animais gerenciam ativamente sua saúde contrastam substancialmente com a visão dominante de que eles suportam passivamente a ação devastadora de organismos patogênicos, venenos e ferimentos, e dependem exclusivamente de

respostas do seu próprio sistema imune (ou da ajuda dos humanos). A auto-medicação por parte dos animais deve, portanto, ser vista como uma parte integrante da dinâmica ecológica da qual fazemos parte e que expressa um *continuum* entre nós – *Homo sapiens* – e a biosfera como um todo (ver também CAVALIERI; SINGER, 1998; REGAN, 2006, p. 65-75).

A maioria de nossas atitudes com relação aos animais desconsidera totalmente o fato de que eles têm interesses, sendo o principal deles o de não sofrer. A visão arbitrária – na verdade, arbitrada por nós humanos – de que os outros animais não fazem parte da comunidade moral e, assim, não merecem um tratamento que contemple seus interesses, não apenas vai de encontro às evidências citadas antes, mas também reforça um padrão de pensamento fragmentado que se contrapõe à interdependência. Por exemplo, se quisermos preservar os “genes raros” sob o ponto de vista meramente instrumental, teremos de questionar, sob o ponto de vista ético, o tratamento que damos aos seres portadores de “genes abundantes”, pois os efeitos de diferentes processos encontram-se concertados entre si. Tudo está inextricavelmente inter-relacionado e nossas escolhas – tanto individuais, quanto coletivas – ajudam a construir um determinado “meio ambiente” em detrimento de outros possíveis.

3 VEGANISMO: RUMO A UMA ÉTICA ECOCÊNTRICA

Sucintamente, o veganismo é uma proposta de conduta ética que prega a libertação dos animais não-humanos por meio da abolição de todas as formas de exploração que lhes são impostas por nós. Na dieta vegana estão excluídos todos os ingredientes de origem animal, como ovos, laticínios e mel (e qualquer tipo de carne, evidentemente), além de itens que contenham ingredientes de origem animal. Quanto ao vestuário, não se utiliza couro (ou qualquer outro tipo de pele), lã ou seda e, no geral, quaisquer produtos ou itens que tenham sido testados em animais, ou que contenham ingredientes de origem animal (por exemplo, cosméticos, produtos de limpeza, aditivos de alimentos, objetos de decoração etc.). O princípio abolicionista, norteador do veganismo, exclui também o comércio de animais de estimação, o uso de animais para esportes ou diversão, a vivissecção, etc. Ser estritamente vegano é quase impossível, visto que nossa sociedade usa

derivados de animais nos mais diversos setores produtivos. A proposta *vegan* ou vegana é, entretanto, uma postura ética com resultados benéficos muito importantes para toda a biosfera. Pode parecer uma postura radical - e ela o é - se consideramos a palavra “radical” no sentido de ir à raiz de algo. Vejamos como isso se concretiza tomando a relação entre dieta vegana e biodiversidade como um “subtema gerador”⁶.

Imaginemos o efeito em cadeia, em termos de ganho em biodiversidade, caso toda a área destinada à pecuária e ao plantio de grãos – como a soja e o milho, reservados sobretudo à alimentação animal – fosse utilizada segundo a tradição do *garden model*.

Há duas tendências principais de domesticação de plantas: o *grain model*, desenvolvido para a domesticação de cereais por meio da ‘agricultura’, e o *garden model*, desenvolvido para múltiplos propósitos por meio da ‘horticultura’. O *garden model* mantém a complexidade do ecossistema natural, mas foi preterido em função de um processo de imperialismo histórico, e o *grain model*, tido como mais ‘eficiente’. Os *gardens* foram e ainda são o maior componente da agricultura indígena nos trópicos (MICHON; De FORESTA, 1997 apud ALMEIDA, 2001, p. 86)⁷.

O *grain model*, aplicado em larga escala, só oferece vantagens para os grandes empresários e exportadores que lucram com a produção de alimentos para animais, além de ser histórica e ecologicamente incompatível com a diversidade dos trópicos. Além disso, “os povos autóctones da América do Sul podem ser classificados como ‘civilizações vegetais’, por priorizarem a domesticação da flora ao invés da fauna” (RIBEIRO, 1992, apud ALMEIDA, 2001, p. 89).

Os efeitos sociais desse modelo “eficiente” de produção de grãos são devastadores. A concentração de terras nas mãos de poucos e as lavouras, em geral, altamente mecanizadas, acarretam o fechamento de postos de trabalho no campo. Isso aprofunda os conflitos por terras e acelera a destruição de pequenas propriedades e o êxodo rural. Não é raro encontrar situações (também na pecuária) em que a mão-de-obra tem características de trabalho escravo. Como se tudo isso não bastasse, tal modelo é gerador de um sem-número de externalidades⁸ ambientais, já conhecidas de todos, tais como depleção e poluição de aquíferos, disseminação de resistência bacteriana, poluição atmosférica e dos solos,

mudança climática (alteração de micro-climas etc.), entre outros. Trata-se ainda de um modelo termodinamicamente insustentável (de baixa eficiência energética) que produz uma dieta que não é saudável para os humanos e que causa um sofrimento aos animais num patamar sem precedentes históricos (BRÜGGER, 2004a, p. 24-62).

Gostaria de voltar à questão da biodiversidade e a uma consequência inevitável do modelo de domesticação de grãos para a alimentação animal: a destruição e a simplificação de *habitats*. Todos nós sabemos que a perda de *habitats* compromete a biodiversidade em vários níveis, desde os carnívoros de topo de cadeia, que necessitam de amplas áreas para encontrar presas relativamente dispersas (ver MAZZOLLI; GRAIPEL; DUNSTONE, 2002), até os vegetais que compõem a nossa dieta. Por exemplo, “as abóboras (*C. moschata*), morangas (*C. maxima*) e abobrinhas (*C. pepo*), espécies do gênero *Cucurbita*, são nativas das Américas e faziam parte da dieta da civilização Olmeca, depois incorporadas pelas civilizações Asteca, Inca e Maia. Registros arqueológicos que associam essas espécies aos humanos datam de aproximadamente 10.000 anos. Espécies cultivadas e silvestres são fundamentais pela versatilidade culinária e riqueza em carotenos e vitaminas. As fibras contêm bioflavonóides, bloqueadores dos receptores de hormônios estimulantes do câncer e esteróis que são transformados em vitamina D no organismo, estimulando a diferenciação celular. A diversidade genética é ampla e os vegetais são encontrados em variadas cores, texturas, formas, tamanhos e sabores. Isso mostra a importância dos recursos genéticos do gênero *Cucurbita* para a agricultura e para a segurança alimentar”⁹.

Mas, no cenário devastador imposto pelas monoculturas de grãos no planeta, onde estão tais variedades? Não tanto mais na natureza ou em nossas mesas, onde deveriam estar, mas, sobretudo, em bancos de germoplasma. Ou seja, para evitar a erosão genética dessas variedades, tornou-se necessária a conservação *ex-situ*. E este não é um caso isolado. Podemos pensar que as práticas de conservação *ex-situ* são ótimas, pois salvaguardam a nossa riqueza genética. De fato, hoje são indispensáveis todas as intervenções que possam impedir a total ruína de nosso patrimônio genético. Mas, quando pensamos assim, deixamos de questionar mais profundamente as raízes do problema e nos concentramos nos efeitos, e não nas causas de tais adversidades. Perdemos a oportunidade de compreender de forma sistêmica a interdependência dos fatores que se encontram concertados na crise em que estamos imersos. Um país que assina e ratifica a Convenção da Diversidade Biológica, mas considera que processos produtivos como a pecuária e as monoculturas de grãos em larga escala são essenciais para a saúde de sua economia, está

caindo numa contradição irreconciliável, pois nada poderá mitigar o impacto das externalidades negativas desse modelo de gestão da natureza que aniquila a diversidade em todos os sentidos, inclusive a cultural.

Não deixamos a natureza ser o que ela é. Desrespeitamos seu *design*, seu desígnio e militamos contra a sua pujança autopoiética, isto é, contra a sua imanente capacidade e vocação para criar novas formas. Quando uma civilização chega ao ponto de manter sua diversidade genética em bancos de germoplasma e permite que seus predadores de topo – seres indefesos, sem voz e sem escolha – sejam recebidos à bala por criadores de gado, essa civilização está profundamente doente.

Precisamos de mudanças radicais na forma como lidamos com nosso entorno, na forma como percebemos o outro, que, a rigor, é tudo aquilo que nos cerca e que está além das fronteiras de nossos corpos¹⁰. É preciso privilegiar os valores que construam um ideário crítico, contra-hegemônico, colocando em xeque os valores que se encontram na base de nossa cultura “não-ambiental”. Caso contrário, será como pintar de verde um pátio de cimento no fundo escuro de um prédio e anunciar para a venda: “imóvel com área verde” (BRÜGGER, 2004b, p. 121).

O veganismo é um poderoso vetor de mudança rumo a uma ética ecocêntrica. E a dieta vegana, em escala planetária, promoveria o resgate e a manutenção das diversidades gen(éticas) de uma forma muito mais eficiente do que quaisquer atividades e projetos que hoje visam a essa finalidade, além de contemplar outras dimensões imprescindíveis para se alcançar a sustentabilidade. Mas, para isso, é preciso que deixemos de lado o especismo – essa crença de que somos superiores às outras espécies e podemos fazer com elas o que quisermos – e passemos a ver os animais não-humanos como nossos companheiros de jornada no planeta Terra.

Outras relações especistas que afrontam o ideário abolicionista, como a vivissecção, citada antes, tecem o mesmo tipo de teia macabra de interdependência. Neste caso, o sofrimento dos animais está associado à legitimação de químicos tóxicos, ao uso de drogas perigosas e a procedimentos que colocam em risco a saúde humana e a da biosfera, visto que diversos autores têm demonstrado, de forma contundente, como são problemáticos os dados provenientes da vivissecção¹¹.

Quanto àqueles que julgam o veganismo uma proposta radical, no sentido de “postura extremada”, ou “inflexível”, é possível indagar: se fontes cientificamente confiáveis nos garantem que os animais não-humanos são seres sencientes e, portanto,

passíveis de sofrimento tanto físico, quanto psicológico; se estamos cientes de que a produção de itens de origem animal está no centro das maiores catástrofes ambientais¹²; e se sabemos que a dieta vegana é saborosa, saudável¹³ e viável economicamente, podemos inquirir: quem são os radicais, inflexíveis, que não aceitam mudar suas atitudes?

Foi dito, no início deste texto, que a educação pertence ao universo da liberdade como consciência da necessidade. Mas cabe destacar que há um certo grau de interpenetração da educação e coerção. E que, às vezes, as leis educam mais do que palavras ou debates porque forçam novos comportamentos que posteriormente se transmutam em atitudes mais responsáveis e conscientes. No âmbito da educação, ainda há muita controvérsia acerca da forma como se influenciam e se retroalimentam os domínios afetivo, cognitivo e comportamental. É por essas e outras razões que é limitada a máxima “conhecer para preservar”, ou “não se preserva o que não se conhece”. Embora creia que não existam de fato tais compartimentos estanques, talvez seja possível dizer – *grosso modo* – que os *insights* necessários para que ocorram as mudanças de atitude que precisamos hoje podem ter origem mais nas mentes, ou mais nos corações. A educação talvez não consiga ensinar ninguém a sentir, mas ela pode ensinar a pensar. Não podemos então nos dar ao luxo de desprezar a oportunidade de que um pensamento contra-hegemônico acenda uma faísca que venha a esboroar a fronteira entre razão e emoção.

Encerro com uma célebre passagem do matemático e filósofo britânico Bertrand Russell (apud GREEK; GREEK, 2003, p. 15), que ilumina muito do que foi dito no parágrafo anterior:

Ever since puberty, I have believed in the value of two things: kindness and clear thinking. At first these two remained more or less distinct; when I felt triumphant I believed most in clear thinking, and in the opposite mood I believed most in kindness. Gradually, the two have come more and more together in my feelings. I find that much unclear thought exists as an excuse for cruelty and that much cruelty is prompted by superstitious beliefs¹⁴.

Incluir os animais não-humanos na comunidade moral é um exemplo concreto de união entre pensamento claro e bondade, uma vez que não há fundamentação ética, nem científica, que justifique a separação entre nós – supostamente possuidores de um valor moral absoluto – e eles, cujo valor seria apenas instrumental.

Notas

1 Para uma revisão crítica sobre a diferença entre crescimento e desenvolvimento econômico, na perspectiva da economia ecológica, ver, por exemplo, Herman Daly (1991, p. 152-154). Disponível em: <<http://www.fs.fed.us/eco/eco-watch/ew910508>>. Acesso em: 14 set. 2009.

2 À guisa de sugestão, quanto a alguns princípios para a construção de uma educação merecedora dos adjetivos “ambiental” e “crítica”, ver Brügger (2004b, p.164-170).

3 O princípio da igual consideração de interesses não implica uma extensão dos mesmos direitos a todos os seres e isso inclui os seres humanos. Assim como não faria sentido algum conferir o direito de voto aos animais, pois eles não votam, tampouco faria sentido estender o direito dos homens a fazer aborto. Enfim, o preceito básico da igualdade não requer tratamento igual ou idêntico, assim como o princípio da igualdade não se baseia em atributos como beleza física ou capacidade intelectual.

4 Os reformistas são também chamados de bem-estaristas, um neologismo cuja versão, em língua inglesa, é *welfarist*. Ambos derivam das palavras “bem-estar” e “*welfare*”, respectivamente.

5 Segundo Coward (2002, p. 7), “também o professor Steven Wise, de Harvard, vem pressionando a legislação americana no sentido de reconhecer os direitos e conceder a categoria de ‘pessoa’ a espécies animais incluindo golfinhos, gorilas e chimpanzés”. Coward destaca que talvez seja mais importante reconhecer os limites que temos em relação ao meio ambiente e aos animais, do que conceder direitos, já que os direitos humanos não impedem que genocídios e outras atrocidades ocorram. Mas é preciso concordar com Singer quando este autor argumenta que não podemos esperar até que tenhamos resolvido todos os abusos cometidos contra os seres humanos para melhorar a condição dos animais. Para melhor compreender o conceito de “pessoa”, proposto pelos defensores dos animais, ver, por exemplo, Singer (1998, p. 93-118).

6 A ideia de subtema gerador é consistente com a visão sistêmica na qual temos “redes aninhadas dentro de outras redes”. Ver, por exemplo, Capra (1996).

7 Ver também MICHON, Geneviève; De FORESTA, Hubert. Agroforests as an alternative to pure plantations for the domestication and commercialization of NTFPs. In: *International Conference on Domestication and Commercialization of Non-Timber Forest*

Products. FAO Corporate Document Repository, 1996. Disponível em: <<http://www.fao.org/docrep/w3735e/w3735e21.htm>>. Acesso em: 15 maio 2009.

8 Conforme Pindyck e Rubinfeld (2002, p. 597), “uma externalidade ocorre quando alguma atividade de produção ou de consumo possui um efeito direto sobre outras atividades de consumo ou de produção, que não se reflete diretamente nos preços de mercado. O termo ‘externalidade’ é empregado porque os efeitos mencionados (custos ou benefícios) são externos ao mercado”. Martinez Alier (1994, p. 56-57) destaca que “a economia ambiental neoclássica parte do pressuposto que todas as externalidades podem receber uma valoração monetária convincente. Mas para a ‘economia ecológica’ não é possível avaliar monetariamente de forma convincente os efeitos irreversíveis e incertos de nossas ações de hoje sobre as gerações futuras”. Alguns economistas ecológicos aceitam, entretanto, medidas que sirvam como instrumentos que levem a reduzir os impactos negativos da ‘economia sobre a ecologia’.

9 Ver FERREIRA, Maria Aldete J. da Fonseca. Abóboras, morangas e abobrinhas: estratégias para coleta, conservação e uso: texto publicado no site do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento/ Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia. Disponível em: <www.embrapa.br/imprensa/artigos/2007/artigo.2007-04-10.7554499366>. Acesso em: 15 maio 2009.

10 Há uma infinidade de áreas e metáforas que podem se entrelaçar nas discussões sobre a relação entre nós e a natureza, entre as quais, o conceito de *self*. Embora seja um conceito bastante polissêmico – e possa ter um sentido mais geral ou mais específico – o *self* pode ser definido como “a instância psicossocial relacionada à identidade das pessoas (ou de uma pessoa); o *me*, *subject*, em oposição ao “*the not me*”, objeto ou totalidade de objetos. O sentido mais geral é o de identidade, daquilo que permanece igual ou dá continuidade à experiência de ser de uma pessoa (SOAR, 1998).

11 A experimentação animal alimenta cadeias produtivas altamente lucrativas que envolvem a construção e instalação de estruturas laboratoriais, fabricantes de gaiolas, aparelhos de contenção, fornecedores de animais, fundações de pesquisa que captam e gerenciam fundos, além de remuneração dos cientistas, dos que trabalham nos biotérios, etc. E há a bilionária indústria farmacêutica que não se cansa de colocar novos medicamentos a todo instante no mercado, a despeito dos males que possam causar e a despeito de sua real necessidade (ver GREEK; GREEK, 2003; LAFOLLETTE; SHANKS, 1996; ver, também, BRÜGGER, 2004a, p. 63-120; BRÜGGER, 2008; FANO, 2000).

12 Ver o relatório intitulado “*Livestock's Long Shadow: environmental issues and options*”, publicado pela FAO (Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação). Disponível em: <<http://www.fao.org/docrep/010/a0701e/a0701e00.HTM>>. Acesso em: 15 maio 2009.

13 Ver o resumo do artigo intitulado Position of the American Dietetic Association: Vegetarian Diets. American Dietetic Association (ADA) sobre dietas vegetarianas, incluindo as veganas 2009. Disponível em: <www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/12826028>; <[www.adajournal.org/article/S0002-8223\(09\)00700-7/abstract](http://www.adajournal.org/article/S0002-8223(09)00700-7/abstract)>. Acesso em: 14 set. 2009.

14 Desde a puberdade eu tenho acreditado no valor de duas coisas: bondade e clareza no pensamento. Em princípio, essas duas questões permaneceram mais ou menos separadas; quando eu me sentia triunfante, eu acreditava mais no pensamento claro, e quando me encontrava no estado de espírito oposto, acreditava mais na bondade. Gradualmente, as duas questões se tornaram mais e mais próximas em meus sentimentos. Eu acredito que a falta de clareza no pensamento existe como uma desculpa para a crueldade e que grande parte da crueldade é incitada por crenças supersticiosas (tradução da autora do presente artigo).

Referências

ALMEIDA, Dirce G. *A construção de sistemas agroflorestais a partir do saber ecológico local: o caso dos agricultores familiares que trabalham com agrofloresta em Pernambuco*. 2001. 235f. Dissertação (Mestrado), Curso de Mestrado em Agroecossistemas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

ARENDT, Hanna. *A condição humana*. 2. ed. Trad.: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1983.

BRÜGGER, Paula. *Amigo animal: reflexões interdisciplinares sobre educação e meio ambiente: animais, ética, dieta, saúde, paradigmas*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2004a.

BRÜGGER, Paula. *Educação ou adestramento ambiental?* 3. ed. Chapecó: Argos; Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2004b.

BRÜGGER, Paula. *Vivisseção: fé cega, faca amolada?* In: MOLINARO, Carlos A.; MEDEIROS, Fernanda L. F.; SARLET, Ingo W.; FENSTERSEIFER, Tiago (Orgs.). *A*

dignidade da vida e os direitos fundamentais para além dos humanos: uma discussão necessária. Belo Horizonte: Fórum, 2008. p. 145-174.

CAPRA, Fritjof. *A teia da vida*: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Trad.: Newton R. Eicheberg. São Paulo: Cultrix, 1996.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. 3. ed. Trad.: J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1992 (Coleção Debates).

CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter (Orgs.). *El proyecto gran simio*: la igualdad más allá de la humanidad. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

COWARD, Ros. Who do we think we are? *The Ecologist*, London, v. 32, no. 6, p. 7, July/Aug. 2002.

DALY, Herman. Boundless bull. In: LAMAY, Craig L.; DENNIS, Everette E. (Eds.). *Media and the environment*. Washington: Island Press, 1991. p. 149-155.

DAWKINS, Richard. Lagunas en la mente. In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter. *El proyecto gran simio*: la igualdad más allá de la humanidad. Madrid: Editorial Trotta, 1998. p. 105-114.

DIAMOND, Jared. El tercer chimpancé. In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter. *El proyecto gran simio*: la igualdad más allá de la humanidad. Madrid: Editorial Trotta, 1998. p. 115-132.

DUNBAR, Robin. Que hay en una clasificación? In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter. *El proyecto gran simio*: la igualdad más allá de la humanidad. Madrid: Editorial Trotta, 1998. p. 141-145.

ENGEL, Cindy. Heal Thyself. *The Ecologist*, London, v. 32, no. 3, p. 34-38, Apr. 2002.

FANO, Alix. Beastly practice. *The Ecologist*, London, v. 30, no. 3, p. 24-28, May 2000.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *Os (des)caminhos do meio ambiente*. São Paulo: Contexto, 1989.

GOODALL, Jane. Los chimpancés: llenando el vacío. In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter. *El proyecto gran simio*: la igualdad más allá de la humanidad. Madrid: Editorial Trotta, 1998. p. 19-29.

GREEK, Ray; GREEK, Jean. *Specious Science*: how genetics and evolution reveal why medical research on animals harms humans. London, New York: Continuum, 2003.

LaFOLLETTE, Hugh; SHANKS, Niall. *Brute Science*: dilemmas of animal experimentation. London: Routledge, 1996.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. 6. ed. Trad.: Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

MARTINEZ ALIER, Joan. *De la economia ecológica al ecologismo popular*. 2. ed. Barcelona: Icaria, 1994.

MAZZOLLI, Marcelo; GRAIPEL, Maurício; DUNSTONE, Nigel. Mountain lion depredation in southern Brazil. *Biological Conservation*, London, v. 105, no. 1, p. 43-51, May 2002.

MONTEIRO, Carlos Augusto de F. Conferência de abertura. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS SOBRE MEIO AMBIENTE, 2, 1989, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: UFSC, 1989. v. 3, p. 3-25.

PINDYCK, Robert S.; RUBINFELD, Daniel L. *Microeconomia*. 5. ed. Trad.: Eleutério Prado. São Paulo: Prentice Hall, 2002.

REGAN, Tom. *Defending animal rights*. Chicago: University of Illinois Press, 2001.

REGAN, Tom. *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos animais*. Trad.: Regina Rheda. Porto Alegre: Lugano, 2006.

SINGER, Peter. *Ética prática*. 2. ed. Trad.: Jefferson L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

SINGER, Peter. *Vida ética: os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade*. Trad.: Alice Xavier. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002

SOAR, Ercy. Representações de self entre os psicoterapeutas: ciência ou senso comum? *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 16, n. 23, p. 47-61, abr.1998.

We and the other animals: speciesism, veganism and environmental education

Abstract

This article presents some epistemological assumptions to build a critical environmental education (EE) by discussing the boundaries between EE and non-anthropocentric paradigms as part of a transforming reflection regarding the relationship of society- nature. The arguments show that within the realm of a new and genuine non-anthropocentric perspective, we should consider the interests of non-human animals not only because of simply ethical reasons – for they are bearers of intrinsic value and “subjects of a life” – but also because this new attitude would ensure positive results concerning sustainability in its

various dimensions. To accomplish that, a discussion on the interface between EE and the concepts of speciesism and veganism is presented – linked to the ideals of the so called “animal abolitionism” – as key-concepts to build an ecocentric ethics.

Keywords: Relationship between human and non-human animals. Ethics. Educational paradigms. Speciesism. Veganism. Environmental education.

Nous et les autres animaux : espècisme, véganisme et éducation environnementale

Résumé

Dans cet article quelques fondements épistémologiques sont présentés pour la construction d’une éducation de l’environnement (EE) critique, explorant les frontières entre EE et les paradigmes non-anthropocentriques comme faisant partie d’une réflexion transformatrice de la relation société-nature. Les arguments développés montrent que, dans le cadre d’une nouvelle perspective non-anthropocentrique, nous devons considérer les intérêts des animaux non-humains, non seulement pour des questions d’ordre éthique tout court, soit pour sa valeur intrinsèque comme « sujets d’une vie » mais aussi parce que cette nouvelle posture implique des résultats positifs en ce qui concerne la soutenabilité dans ses diverses dimensions. Pour cela, l’on discute l’interface entre EE et les concepts de espècisme et véganisme, liés à l’idéal de « l’abolitionnisme animal » comme concepts clés pour la construction d’une éthique écocentrique.

Mots clés : Relation entre animaux humains et non-humains. Éthique. Paradigmes éducationnels. Espècisme. Véganisme. Éducation de l’environnement.

Nosotros y los otros animales: especismo, veganismo y educación ambiental

Resumen

En este artículo son presentados algunos fundamentos epistemológicos para la construcción de una educación ambiental (EA) crítica, explorando las fronteras entre EA y paradigmas no antropocéntricos como parte de una reflexión transformadora de la relación sociedad–naturaleza los argumentos desarrollados indican que, en el ámbito de una nueva perspectiva genuinamente no antropocéntrica, debemos considerar los intereses de los animales no humanos no sólo por cuestiones de orden ético *tout court* – o sea, por su valor intrínseco como “sujetos de una vida” – pero también porque esa nueva postura traería

resultados positivos con relación a la sustentabilidad en sus diversas dimensiones. Para eso, se discute la interfaz entre EA y los conceptos de especismo y veganismo – relacionados al ideario del “abolicionismo animal” – como conceptos clave para la construcción de una ética ecocéntrica.

Palabras-clave: Relación entre animales humanos y no humanos. Ética. Paradigmas educacionales. Especismo. Veganismo. Educación ambiental.

Recebida 1ª versão em: 22.05.2009

Aceita 2ª versão em: 23.09.2009