



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

JERSON JOSÉ DARIF PALHANO

**O HUMANO E SEU RELACIONAMENTO COM OS DEMAIS ANIMAIS:
DIÁLOGO ENTRE TEOLOGIA E BIOÉTICA**

Curitiba
2011

JERSON JOSÉ DARIF PALHANO

**O HUMANO E SEU RELACIONAMENTO COM OS DEMAIS ANIMAIS:
DIÁLOGO ENTRE TEOLOGIA E BIOÉTICA**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Teologia (Mestrado), da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito à obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Mario Antonio Sanches.

**Curitiba
2011**

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

P161h
2011 Palhano, Jerson José Darif
O humano e seu relacionamento com os demais animais : diálogo entre teologia e bioética / Jerson José Darif Palhano ; orientador, Mario Antonio Sanches. – 2011.
136 p. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2011
Bibliografia: f. 128-136

1. Animais - Proteção - Aspectos morais e éticos. 2. Direito dos animais. 3. Relação homem-animal. 4. Bioética. 5. Teologia. I. Sanches, Mario Antonio. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 179.3



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Centro de Teologia e Ciências Humanas

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 007 DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

JERSON JOSÉ DARIF PALHANO

Aos vinte quatro dias mês de fevereiro de dois mil e onze, às catorze horas, e trinta minutos reuniu-se na Sala de Dissertação e Defesa - térreo do Centro de Teologia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a Banca Examinadora constituída pelos professores Dr. Mário Antonio Sanches, Dr. José Roque Junges e Dr. Waldir Souza, para examinar a Dissertação do candidato, **Jerson José Darif Palhano**, ano de ingresso 2009, do programa de Pós-Graduação em Teologia – Mestrado. Área de Concentração Teologia Sistemático-Pastoral. Linha de Pesquisa: Teologia e Sociedade. O mestrando apresentou a dissertação intitulada: “DIGNIDADE DOS ANIMAIS: ESTUDO NO DIÁLOGO ENTRE TEOLOGIA E BIOÉTICA”. O candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e após a defesa o candidato foi APROVADO Conceito A pela Banca Examinadora, A sessão encerrou-se às 16 h 10 min. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Membros da Banca:

Prof. Dr. Mário Antonio Sanches _____

Presidente/Orientador – PUCPR.

Prof. Dr. José Roque Junges _____

Convidado Externo - UNISINOS

Prof. Dr. Waldir Souza _____

Convidado Interno PUCPR

CIENTE

Prof. Dr. Mário Antonio Sanches

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia- *Stricto Sensu*
PPGT - PUCPR



DEDICATÓRIA

Para meu filho Andrey que ama os animais
e Vera que pacientemente caminha comigo.

Meus amores.

AGRADECIMENTOS

Com especial relevo ao Profº Dr. Mário Sanches
que acolheu este tema e muito auxiliou nas minhas limitações.

Ao

Profº Dr. Sérgio Eduardo Gouvêa da Costa
que me devolveu a alegria de estudar teologia .

Aos meus irmãos (a)

Engª Antonieta Gouvêa da Costa
Profº Dr. Edson Pinheiro de Lima,
Profº Dr. Raimundo de Sampaio,
que tornaram possível este curso.

À Profª Drª Carla Forte Maiolino Molento (UFPR) e aos Profºs
Dr. Waldir Souza (PUC-PR) e Dr. Vicente Artuso (PUC- PR)
que muito me ajudaram na revisão.

Ao Profº Dr. Carlos Naconecy que gentilmente me atendeu quando iniciei o tema.

Ao Profº Ms. Avides Farias e
Engº Ms. Marcio Ricardo Serpa
pela caminhada fraterna.

“Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos que jamais poderiam ter-lhe sido negados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é razão para que um ser humano seja irremediavelmente abandonado aos caprichos de um torturador. É possível que um dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do osso sacro são razões igualmente insuficientes para abandonar um ser senciente ao mesmo destino. O que mais deveria traçar a linha intransponível? A faculdade da razão, ou, talvez, a capacidade da linguagem? [...] Supondo, porém, que as coisas não fossem assim, que importância teria tal fato? A questão não é 'eles são capazes de raciocinar?', nem 'são capazes de falar?', mas, sim, 'eles são capazes de sofrer?' "Se um ser sofre, não pode existir justificativa moral para alguém se recusar a levar esse sofrimento em consideração. Não importa a natureza do ser, o princípio de igualdade requer que seu sofrimento seja considerado igual ao sofrimento semelhante de qualquer outro ser.”

(J.Bentham, 1789)

RESUMO

O presente trabalho discute a atual situação dos animais não humanos utilizados para produção de carne e a degradação ética que envolve o atual processo. Considera também a maneira como o ser humano estabeleceu uma relação fortemente instrumental com os demais animais. Esta relação se consolidou a partir de um significativo avanço da técnica que ao mesmo tempo em que auxiliou o ser humano se constituiu numa técnica anti-animal. A instrumentalização do animal não humano se apoiou primeiramente na construção discursiva da intelectualidade ocidental que apresentou o animal não humano como deficitário. Um segundo fator relevante foi a tradição de violência em relação aos animais não humanos que herdamos da cultura romana antiga. A pesquisa discute ainda a legitimação teológica que se impôs nesta relação. Apresentamos os avanços éticos introduzidos pelos profissionais do bem-estar animal e as novas correntes filosóficas que estão se ocupando do tema. Finalmente o trabalho propõe uma releitura teológica que possibilite um tratamento ético mais refinado aos animais não humanos.

Palavras-chave: Ética. Bem-estar animal. animais. técnica. bioética. teologia.

ABSTRACT

This work discusses the actual situation of non human animals used to produce meat and the ethical degradation that involves the actual process. It also considers a strongly relationship developed between the human being and other animals. This relationship was consolidated starting with a significant technical advance that helped the human being and at the same time became an anti-animal technique. The non animal human instrumentation was firstly supported by the Occidental intellectuality which showed the non human animal as a defective one. A second relevant factor when we talk about non human animals was the tradition of violence inherited from an ancient Roman culture. The research discusses the theological legitimation imposed by this relationship. It shows the ethical advances introduced by the professionals of the welfare of the animals and the new philosophical trends that talk about this theme. Finally, the work proposes a theological rereading that allows an ethical and more refined treatment of non human animals.

Keywords: ethic animal welfare, animals, technique, bioethics, theology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 A RELAÇÃO ENTRE ANIMAIS HUMANOS E NÃO HUMANOS	19
1.1 DA ANTIGUIDADE AO AGRONEGÓCIO: TÉCNICA E DOMINAÇÃO.....	23
1.1.1 <i>Aprimoramento da técnica e aprimoramento da dominação</i>	24
1.1.2 <i>As alterações relacionais impostas pela técnica</i>	28
1.2 ÉTICA ANIMAL E INTERESSES ECONÔMICOS.....	35
1.3 O SOFRIMENTO ANIMAL: CONSTATAÇÕES DO BEM-ESTAR ANIMAL.....	37
1.4 A SENCIÊNCIA ANIMAL	40
1.5 DESCASO ÉTICO E CONSEQUÊNCIAS PARA O MEIO AMBIENTE.....	45
1.6 UM CHAMAMENTO PARA A ÉTICA RESPONSÁVEL.....	48
2 MARCAS DO ESTATUTO ANIMAL NO OCIDENTE	50
2.1 A TRADIÇÃO GREGO-OCIDENTAL: TRADIÇÃO DA INSUFICIÊNCIA.....	51
2.1.1 <i>Os animais não humanos no pensamento grego</i>	52
2.1.2 <i>Do Humanismo ao Iluminismo</i>	54
2.2 A TRADIÇÃO ROMANA: UMA CULTURA DE VIOLÊNCIA	59
2.3 A TRADIÇÃO JUDAICO-CRISTÃ: A LEGITIMAÇÃO RELIGIOSA	61
2.3.1 <i>A tradição do Primeiro Testamento</i>	62
2.3.2 <i>A tradição dos escritos cristãos</i>	65
2.4 A NOVA ABORDAGEM EM RELAÇÃO AOS ANIMAIS NÃO HUMANOS.....	68
2.4.1 <i>O Início de uma nova mentalidade</i>	68
2.4.2 <i>O debate filosófico atual</i>	77
3 ANIMAIS NÃO HUMANOS: UM RESGATE TEOLÓGICO	80
3.1 NECESSIDADE DE NOVA ABORDAGEM TEOGÓGICA.....	82
3.2 OS ANIMAIS NÃO HUMANOS NOS PRIMEIROS RELATOS BÍBLICOS.....	87
3.2.1 <i>Os animais não humanos nas origens</i>	88
3.2.2 <i>Os animais não humanos em escritos proféticos</i>	93
3.3 A CRIAÇÃO DO HUMANO: A MISSÃO DE CUIDAR DA VIDA.....	95
3.4 JESUS E A LIBERTAÇÃO DOS ANIMAIS.....	101
3.5 VIDA E TEOLOGIA PARA OS NÃO HUMANOS: FRANCISCO E PRIMATT....	109
3.5.1 <i>São Francisco: o rosto de Jesus nos animais não humanos</i>	110

3.5.2 <i>Humphry Primatt: a voz de Deus nos animais não humanos</i>	111
3.6 O MUNDO NÃO É O LUGAR DA MORTE: CRIAÇÃO E VIDA.....	114
3.6.1 <i>A vida que surge das mãos de Deus</i>	115
3.6.2 <i>Criação e vida nos escritos cristãos</i>	119
CONCLUSÃO	124
REFERÊNCIAS	129

INTRODUÇÃO

Pesquisar e discutir na bioética e na teologia, o tema envolvendo os animais não humanos mostra-se contemporaneamente como uma importante iniciativa e possibilidade de ampliarmos um pouco mais o círculo da moralidade humana visando incluir também os demais animais que conosco ocupam este planeta. Este enfoque procura encontrar o Deus da tradição de fé fundamental que cria o mundo em relação de amor com suas criaturas e ama seus animais. Dentro da tradição judaico-cristã a Terra, bem como todo o universo, não são apenas entes geográficos ou espaciais. São espaços teológicos onde se pode perceber a manifestação do Divino. Antes mesmo que qualquer livro pudesse ter sido escrito os primeiros humanos foram buscar, e encontraram, na criação da vida uma fonte inesgotável do mistério Maior. Hoje, no entanto, esse olhar perdeu-se e ao apreciarmos ao nosso redor nos deparamos com uma parte da criação de Deus, os animais não humanos, submetidos a uma intensa espoliação de seus corpos e vidas, inseridos numa agonizante realidade de dor e morte brutal sob uma invisibilidade e silêncio quase absolutos. Essa realidade de dor e violência nos remete a percepção de uma condição muito degradante envolvendo a reflexão ética e a condição humana ao impor, aos não humanos, tal destino, negando-lhes qualquer possibilidade de serem tratados de forma mais digna.

Em toda a história dos animais humanos e não humanos habitando este espaço comum, não foi apenas a glória de Deus na criação que se manifestou. É possível perceber a criação violada como espaço da vida a partir de equívocos éticos e teológicos. Tais atitudes negativas se mostraram na capacidade que o humano masculino teve de submeter primeiramente os animais não humanos, depois a mulher, em seguida outros animais humanos em função de sua fragilidade física e por último, somado a tudo isto, uma sujeição sem precedentes da natureza que tem sido constantemente infringida e destruída. Tais equívocos continuam sendo desvelados na medida em que a teologia da vida se depara com realidades culturais enraizadas em anti-teologias¹ que precisam ser transformadas, para ouvir o apelo ético vindo do mundo dos animais não humanos.

¹ Creditamos a expressão anti-teologia e suas variantes que serão empregadas neste trabalho ao sociólogo da religião Luiz Alexandre Solano Rossi que o utiliza em sua obra **Jesus vai ao Mcdonalds**, São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

Quando falamos numa ética voltada aos animais não humanos nós propomos que o humano consiga dar um passo a mais em sua transformação e perceba que o reino de Deus somente se consolida na medida em que superamos a séria propensão em dominar, explorar e manter privilégios. Ao compasso desta melhora moral na história é que se consegue diminuir uma vasta gama de sofrimentos e suplícios presentes em muitas culturas. Foi somente com empenho ético e responsável dos antepassados, ao abrirem mão de seus privilégios, que a escravidão se tornou algo repugnante, que o machismo vem perdendo sua força e que em breve teremos uma nova forma de olhar os animais não humanos: não como coisas e sim como seres possuidores do direito natural de viverem suas vidas da maneira mais digna possível.

Um importante objetivo que perseguiremos é lançar um olhar sobre a realidade dos animais não humanos que possibilite desenvolver com eles uma relação justa. Para tanto tentaremos descrever quais foram os fatores que permitiram a humanidade estabelecer com os demais animais uma relação tão violenta e despreocupada eticamente. Isto nos levou a discutir quatro fatores que tornaram possível esta realidade: a) uma técnica humana hostil ao animal não humano; b) uma literatura que qualificou os demais animais como deficitários e passíveis de domínio e exploração; c) uma herança cultural de violência contra os animais; d) um discurso teológico que não contemplou-os como merecedores da dignidade de criaturas de Deus.

No primeiro capítulo procuramos construir um enfoque não exclusivo, porém mais atento à realidade dos bovinos. Isto porque eles nos possibilitam tratar da questão dos animais não humanos, por si só tão ampla, a partir de seres que estão muito presentes em toda a nossa cultura. São utilizados como fonte de alimentos, calçados, roupas e tantos derivados que são auferidos a partir de sua morte. Neste enfoque procuramos prioritariamente, numa abordagem histórica, reconstruir a gênese que envolve a relação dos animais humanos com o gado e como ela se consolidou ao longo do tempo. É possível perceber que, além de ser muito antiga, esta relação se tornou muito cruel para os bovinos, especialmente nestas últimas décadas. Essa opção deve-se à amplitude do tema, mas nossa preocupação se estende a todas as outras espécies. Para tanto achamos necessário estabelecer, com o apoio de vários autores, o modo como esta relação se constituiu em alguns períodos da história. Inquirir sobre quais alterações sofreram em seu percurso e

quais elementos éticos, psicológicos e físicos foram negligenciados no trato com animais não humanos. Especialmente nestas últimas décadas nas quais cresceu a prática do confinamento e a racionalidade técnica foi aplicada em toda cadeia de produção de carne.

Após introduzir a temática exploramos primeiramente o impacto do desenvolvimento da técnica sobre os animais não humanos. A hipótese que postularemos é que a mesma técnica que se desenvolveu e possibilitou aos humanos o domínio sobre o mundo criado e sobre toda a natureza, tornou os animais não humanos muito mais vulneráveis à morte e ao sofrimento, e isto num ritmo bastante acelerado. Toda a evolução técnica, desprovida de encaminhamentos éticos, não somente conseguiu aumentar abissalmente a diferença entre animais humanos e não humanos como privou o segundo de quaisquer tratamentos dignos que impedissem a crescente dominação e exploração perpetrada pelos os primeiros.

Isto se tornou muito patente quando, a partir da década de 70, o campo e as fazendas foram sendo tomados por grandes corporações capitalistas e a carne dos animais não humanos se converteu num dos bens mais interessantes de comercialização. Para garantir o lucro foi necessário reduzir o tempo de vida dos animais, impondo um ritmo não natural de crescimento e de engorda aumentando muito os seus sofrimentos. A maneira como a produção industrial de carne se intensificou nestas últimas décadas, seguindo os mesmos ditames da linha de produção industrial, transformou os abatedouros e frigoríficos em verdadeiras linhas de produção. Os animais não humanos foram reificados e transformados em simples máquinas que transformam alimentos de baixo custo em proteína, sem qualquer preocupação com o sofrimento aos qual estão expostos.

Outro ponto a ser estudado é a tendência de negar-se aos animais não humanos a possibilidade de sofrimento. Justamente esta recusa em aceitar, mesmo que analogamente, a dimensão da dor e do sofrimento foi que possibilitou a atual cultura de indiferença e aumento da sua agonia. O raciocínio que predomina é assim formulado: se o humano pode sofrer os animais não humanos são apenas máquinas que reproduzem comportamentos, mas incapazes de qualquer subjetividade ou sofrimento. Sendo assim não podem ser, segundo a tradição intelectual majoritária, trazidos para dentro de um sistema ético.

Em seguida abordaremos as pesquisas realizadas na área de bem-estar animal que gradativamente estão conseguindo trazer fortes evidências científicas da

capacidade dos animais não humanos de sofrer. A importância destes resultados é construir a possibilidade de discutir o tema de forma objetiva. Estas pesquisas impõem que a crueldade contra os animais deve ser repudiada não somente por questões subjetivas mas também pela realidade científica da dor e do sofrimento estudadas nos animais.

Se a técnica destituída de uma reflexão ética e a realidade do sofrimento que envolve os animais não humanos são hoje bastante salientes, cresce a urgência de uma revisão de hábitos e posturas. Isto traria uma contribuição interessante para o meio ambiente, pois a produção de carne gera um custo ambiental praticamente impagável para a produção de carne bovina. O processo é bastante custoso e não ocorre de forma isolada, pois compromete um amplo ecossistema afetando florestas e mananciais de água. Diante disto encerramos o primeiro capítulo apresentando a ética da responsabilidade, teorizada por Hans Jonas como um caminho a ser trilhado para o bem das gerações futuras.

No segundo capítulo hipotetizamos que a nossa forma de trato com os animais não humanos é sustentada por três concepções culturais. A primeira concepção se refere à maneira como se atribuiu aos animais não humanos, especialmente pelos intelectuais seguidores da tradição filosófica ocidental, um local cultural desprivilegiado. A construção da identidade humana se processa na antítese do animal não humano. Ao aplicar-lhes a negatividade conceitual na produção teórica se tornou possível construir a identidade humana. O animal não humano é apresentado como sua antítese, o não ser, o que não é. Se o humano usa linguagem, os não humanos são desprovidos desta faculdade; se o humano é racional os animais não humanos são expressão da brutalidade e da irracionalidade; se o humano pode sofrer os animais não humanos são apenas máquinas que reproduzem comportamentos, mas incapazes de qualquer subjetividade ou sofrimento.

A segunda concepção trata da maneira assumida pelos romanos no trato com os animais. De certa forma era muito similar à maneira como tratavam os humanos vencidos nas batalhas. No imaginário latino as chamadas bestas serviam como distração ao serem lançadas em batalhas terríveis no coliseu e em outros estádios. Combatendo espécies diferentes, ursos contra leões por exemplo. Nestes combates os animais eram chacinados por lutadores em batalhas festivas. Há na herança cultural recebida dos romanos uma prática de trato violento e indiferença com a

sorte dos animais. Além disto, foi comum os romanos lançarem os mártires cristãos às feras, o que de início apresentou aos cristãos, cultura que posteriormente se tornaria dominante, os animais não humanos como inimigos do povo de Deus e instrumento de juízo pagão.

A terceira concepção, tratada no último capítulo, é a tradição teológica judaico-cristã na maneira como ela se relacionou com os animais não humanos. Vamos apresentar e discutir as várias críticas que foram feitas a esta tradição que, muitas vezes comprometida com discursos de dominação, não conseguiu olhar para os animais não humanos como espaço teológico, como realidade da manifestação da vida e do amor de Deus por suas criaturas. No entanto será pertinente demonstrar, e este se constituiu em nosso escopo maior, que é possível encontrar nesta tradição possibilidades redentoras do destino dos animais não humanos. Para tanto procederemos a um estudo de importantes teólogos da tradição cristã que construíram um sistema teológico defensor da vida.

Desta forma esta pesquisa tem como alvo fomentar, no campo da ética animal e da teologia, a discussão sobre a urgente necessidade de repensar a conduta ética diante dos animais não humanos e construir possibilidades teóricas de inseri-los na comunidade moral. Tratar a temática do animal não humano no campo da Bioética significa referendar o objetivo ao qual esta ciência está voltada: a ética que envolve a vida e todas as dimensões (técnicas e filosóficas) que impactam a vida.

Uma das discussões de grande pertinência nos meios filosóficos é a vulnerabilidade da vida humana. A própria bioética em sua complexidade procura perguntar sobre o impacto que as novas tecnologias produzem sobre a vida denunciando atitudes que tornam a vida menos importante ou ameaçada. Discutindo esta relação Brakmeier (2002, p.129), esclarece que desde quando o termo bioética passou a ser utilizado no ano de 1970 esteve associado à necessidade de assegurar nada menos que a sobrevivência humana colocada em risco por uma ciência inescrupulosa e descontrolada. Na sequência Brakmeier aponta que a bioética sendo uma ética relativa aos assuntos da vida perpassa desde a ética médica, a eugenia, a reprodução humana, a agricultura, o meio ambiente e a alimentação. Aqui se inscreve a necessidade da bioética perceber os múltiplos aspectos e fatores envolvidos nesta relação com animais não humanos e refletir, a

partir de nossa herança cultural, sobre a legitimidade ou não da continuidade desta forma de relacionamento.

Para que consigamos atingir este objetivo, temos que estabelecer um diálogo amplo com o diverso sistema cultural que sustenta nossas concepções e ações. A pesquisa que seguirá desenvolve um diálogo multidisciplinar desde os seus prolegômenos. Foi necessário embasar e dialogar em nosso trabalho com a literatura técnico-científica desenvolvida pela medicina veterinária e com a tradição filosófica e teológica ocidental. Procuramos, no entanto não perder de vista que o alvo do nosso trabalho será resgatar, a partir de uma preocupação ética em diálogo com a teologia, a necessidade de situar os animais não humanos num novo patamar relacional com os animais humanos.

Conseqüentemente no desenvolvimento desta pesquisa se tornou inevitável a polifonia. Necessitamos consultar aos pareceres de historiadores, de veterinários, de zoólogos, religiosos, filósofos e segmentos ligados à comercialização de bovinos. Esta complexidade e transdisciplinariedade da bioética, já citada anteriormente, é defendida e amplamente discutida entre os teóricos que tratam do estatuto da disciplina. Entre eles Sanches (2004, pp. 21,22), esclarecendo que:

Bioética é a ciência do comportamento moral dos seres humanos diante de toda a intervenção da biotecnologia e das ciências da saúde sobre a vida, em toda a sua complexidade. [...] assim as áreas de estudo da bioética continuam abrangentes e incluem desde a Ética Médica até a Ética Ambiental e o direito dos animais.

É possível perceber que embora a bioética tenha uma conotação muito forte na preocupação com a vida humana seu campo tende a se expandir significativamente. Inclui desde questões da sexualidade, discussões ambientais e os animais não humanos. A vida humana somente conseguirá ser preservada se respeitar um ecossistema tão complexo, vulnerável e interdependente como ela. Neste ambiente todos os animais estão inseridos. Além disso, a nossa relação com animais não humanos interferirá diretamente na vida das gerações futuras conforme discutido acima. No tema da nossa pesquisa pretendemos chamar a atenção para o fato de que a atual forma de produção de carne bovina além de cruel tem um custo ambiental impagável pelas próximas gerações.

Será também interessante demonstrar que a preocupação com os animais não humanos não se constitui numa novidade literária. Desde a Antiguidade se compuseram páginas procurando defendê-los de todas as formas de exploração. Foi

preciso, no entanto, que chegássemos ao segundo quartel do século XX para que a discussão se tornasse mais intensa e reconhecida nos meios acadêmicos conseguindo, ainda que de maneira incipiente, atingir as preocupações cotidianas das pessoas.

1 A RELAÇÃO ENTRE ANIMAIS HUMANOS E NÃO HUMANOS

Neste primeiro capítulo é nossa intenção proceder a uma análise da relação estabelecida entre os animais humanos e não humanos. Optamos por usar a designação ‘animal humano e animal não humano’ por compreendermos o humano como pertencente ao reino animal, porém dele diferenciado pela incorporação e desenvolvimento de uma técnica aprimorada que passou a mediar quase toda a sua relação com o mundo natural. Galimberti (2006, p. 9), reconhece que o animal não humano é capaz de estabelecer usos instrumentais com a natureza. Um exemplo seria a manipulação de gravetos pelos pássaros para a construção do ninho. Também poderiam ser considerados os macacos que usam galhos para aproximar alimentos. Mas o autor aponta que tal emprego instrumental não ultrapassa o ambiente dado. O animal humano por sua vez prepara e constrói outros ambientes, outros mundos.

Seria então a cultura fortemente enraizada na técnica expandida o fator que estabeleceu uma diferença significativa entre as espécies. Ao empregarmos a expressão ‘animal não humano’ pretendemos apenas evitar o dualismo radical que se estabeleceu entre o ser humano e os demais seres lembrando constantemente que o humano se estabeleceu primeiramente como animal e posteriormente, amparado numa cultura técnica, se compreendeu como humano.

O impacto da técnica em associação com o capitalismo é bastante significativo para os animais não humanos. No caso mais específico da pecuária a pesquisa histórica nos mostra que essa cultura é bastante antiga, conforme demonstraremos mais adiante, e permeada por uma relação instrumental. Cresceram, no entanto, nos últimos anos o descaso, a insensibilidade, os maus-tratos e a intensidade de dor que o animal humano tem causado aos animais não humanos. A partir da adoção de práticas extremas da economia capitalista a relação dos seres humanos com os outros animais que são destinados a sua alimentação passou por uma significativa e radical transformação: os animais não humanos foram transformados em grandes possibilidades de acúmulo de capital. Nesta lógica quanto menor o tempo de suas vidas e menor o custo de produção da carne maior é a lucratividade do setor.

Não podemos recair num simplismo dualista afirmando que o capitalismo em si concentra toda a problemática sendo o único responsável pela constante

degradação das condições dos animais não humanos. Weber (1996, p.47), frisa que uma das características da economia é sua possibilidade de 'ser orientada' como ação violenta. Primariamente o capitalismo é um sistema econômico organizado por seres humanos, conforme Weber (1996, p.46), e as escolhas éticas que lhes pautam. Mas é bastante razoável inferir que os princípios do capitalismo associados à constante expansão de um mercado consumidor de carne tendem a interferir na produção e afetar diretamente aos animais não humanos envolvidos nesta cadeia produtiva. Se não for bem conduzido o Capitalismo pode assumir aspectos de exploração intensos conforme Weber (1996, p.854) e Marx (1996, p.301), percepção comum em teóricos de correntes econômicas divergentes.

Em sua revisão sobre o bem-estar animal Molento (2005, p.2), afirma que das várias formas de interação entre o humano e os animais não humanos nenhuma relação foi tão impactada como a dos animais com seus produtores, pois "no início do século XX, a utilização de animais para produção aumentou em associação com a expansão das necessidades humanas." Como consequência deste aumento, segundo a autora, "iniciou-se um sistema de manutenção de animais em altas densidades de lotação, que teve e tem até hoje raízes em pressões comerciais."

Em função deste método de exacerbado capitalismo - todos os dias nas fazendas de confinamento, nas rodovias sobre caminhões, na espera da morte e nos abatedouros - segue-se uma rotina silenciosa de exploração dos demais animais de maneira intensa. Aqui se pontua uma questão absolutamente crucial e não marginal: que direito temos de nos mantermos indiferentes aos seres que padecem uma agonia sem fim por terem sido incluídos numa lógica de lucro e exploração?

Em 1789 Bentham (1979, p.63), expressou um pensamento bastante corrente hoje em ambientes nos qual se advoga o reconhecimento da necessidade de um tratamento ético com os animais: a questão não é se os animais possuem ou não habilidades racionais ou linguísticas e sim se eles possuem capacidade de sofrer. Se eles sofrem não há como se recusar a tratá-los numa perspectiva ética que leve em considerações tal sofrimento.

Desde já é importante realçar que inquirir sobre a relação do ser humano com os animais se constitui numa dificuldade teórica acentuada pelo fato de termos que tratar de uma realidade não antropológica (animais não humanos) com conceitos antropológicos. Surge necessariamente a pergunta sobre a legitimidade do tema e

licitude da abordagem. Isso nos sugere um direcionamento reflexivo para a relação ética envolvida. A partir da relação estabelecida entre animais humanos e não humanos entendemos que eles se constituem numa questão ética genuína, pois embora diferentes de nós, apresentam características análogas. A partir do momento que passamos a nos relacionar com eles devemos nos preocupar que recebam um tratamento ético.

Nos animais não humanos, assim como nos humanos encontramos características análogas como *senciência*, a *sofrência*, a *dorência*. Estes três termos são neologismos que não constam no vocabulário oficial e somente aos poucos estão se estabelecendo na linguagem da área. Molento (2003, p.1), define a *senciência* como “a capacidade de ter sentimentos associados à consciência”. Os termos *dorência* e *sofrência* foram introduzidos na língua portuguesa por T. Felipe (2008, p.4), onde a autora relaciona a sua origem a Richard Ryder que por eles queria expressar e incluir a “sensação de dor e sofrimento que caracterizaria aquele que nasce na condição animal nociceptiva”².

Tais características dos animais não humanos associadas ao seu instinto pela vida, a busca pela liberdade, a capacidade de estabelecer relações afetivas, a recusa diante da dor e da morte convidam a refletir sobre os tratamentos cruéis a eles dispensados. No resumo do seu artigo “*Senciência Animal*”, Molento (2003, p.7), também é do parecer que:

Do ponto de vista do bem-estar animal, as nossas ações devem ser balizadas pela capacidade de sofrer inerente aos animais, de maneira selada à responsabilidade humana de evitar sofrimento. A não ser que estejamos dispostos a defender que a crueldade não importa, a *senciência* animal deve ser levada em conta durante todas as decisões envolvendo o uso de animais pelo ser humano.

Esta ótica encontra afinidade com a proposição de Naconecy (2006, p.86). Ao chamar atenção para “o fato de uma ideia se originar apenas entre humanos é logicamente independente da abrangência da aplicação dessa ideia. Ou seja, ‘apenas humanos tem uma ética’ é uma coisa; ‘a ética se aplica apenas aos humanos’, é outra coisa.” Ao aceitarmos incluir os animais não-humanos em nosso sistema ético nos tornamos cômicos que descreveremos seres que não usam a nossa linguagem, não desenvolveram uma racionalidade ou subjetividade como a nossa, não conhecem direitos a reivindicar, mas demonstram reações muito

² A palavra *Nociceptiva* procede do termo *nociceptores* que se referem aos terminais nervosos capazes de perceber estímulos danosos ao organismo.

semelhantes às nossas quando postos diante de situações ameaçadoras da integridade física. Talvez a ausência de uma linguagem e racionalidade como a nossa se torne mais evidente quando em função desta fragilidade e vulnerabilidade, conforme Naconecy (2006, p.19), sigam sem qualquer protesto, seu destino de dor. Então a diferença se estabelece não na impossibilidade de sentir o processo cruel de exploração aos quais estão submetidos, mas na incapacidade de se libertarem dele. Podem até não compreender intelectualmente, mas certamente sentem e se pudessem o evitariam, segundo Naconecy (2006, p.130), quando afirma que os animais não humanos não conseguem lidar intelectualmente com o sofrimento como os humanos.

Após a apresentação de um mapeamento histórico da relação dos animais humanos com os demais (especialmente os bovinos), pretendemos apresentar a grande contribuição que o movimento do bem-estar animal trouxe para discussão. Ele conseguiu impactar e alterar a legislação na tentativa de minorar a violenta relação que o ser humano estabeleceu com os demais animais. Embora existam muitas críticas de viés kantiano ao bem-estarismo, alegando que suas intenções seriam apenas melhorar as condições de mercado e lucro dos pecuaristas, achamos injustiça não reconhecer os avanços por ele introduzido. Muito mais por tratar-se de um meio onde poucos sequer se atrevem a falar na palavra sofrimento ou respeito aos animais não humanos. Tanto a possibilidade de sofrimento como a necessidade de um tratamento menos cruel são assuntos ampla e sistematicamente reconhecidos na literatura bem-estarista, porém negados aos animais não humanos na literatura clássica. Esta negação se apresenta tanto nas humanidades como e em muitos tratados específicos da literatura animal técnica.

Ao final deste capítulo pretendemos chamar a atenção para o fato que a ausência de um tratamento ético na questão que envolve a relação com não-humanos, associada aos postulados da economia capitalista, tem impactos significativos em toda relação que o ser humano estabelece com o meio ambiente ampliando o potencial predador e destruidor de importantes ecossistemas. No entanto para analisarmos esta prática intensa no capitalismo atual vamos proceder a uma reconstrução histórica deste processo.

1.1 DA ANTIGUIDADE AO AGRONEGÓCIO: TÉCNICA E DOMINAÇÃO

A relação dos animais humanos com os não humanos está presente na formação de todas as civilizações e pode ter diferentes significados em diferentes povos. Desde o momento em que o ser humano deparou-se com a fauna exuberante que o envolvia, estabeleceu com ela diversas formas de relação ao longo da história: às vezes vítima e às vezes predador. Nas cavernas da pré-história, segundo Lima (2005, p.18), foram encontradas inúmeras pinturas de animais que compunham o cenário da vida humana, demonstrando que animais humanos e não humanos de longo tempo interagem. Analisando várias fontes históricas e mesmo as fontes escritas do judaísmo percebemos em praticamente todas as religiões da humanidade os animais ligados ao sagrado, quer seja de forma positiva ou negativa.

É possível iniciar esta discussão a partir da religião dos Egípcios, por exemplo, que construíram uma religião de caráter fortemente zoomórfico.³ Desde os seus primórdios essa religião percebeu nos animais uma clara manifestação do divino. Ao observar o esplendor da natureza encontravam nos animais virtudes que veneravam. Baines e Málek (1996, pp.212-214), apresentam a relação de falcões, carneiros, leões, hipopótamos, crocodilos como alguns dos animais que tinham divindades que os representavam. O próprio deus Ápis era representado como um boi sagrado que os antigos egípcios consideravam como a expressão mais completa da divindade sob a forma animal. Ele encarnava, ao mesmo tempo, os deuses Osíris e Ptah. Este culto ao boi Ápis na cidade de Mênfis, existia desde a primeira dinastia, aproximadamente de 3200 a C até 2778 a C.

Apis como antiga divindade agrária simbolizava a força vital da natureza e sua força geradora. Em algumas regiões do império animais que eram semelhantes às divindades locais eram venerados e enterrados em cerimonial após serem mumificados conforme Baines e Málek (1996, pp. 211). Segundo estes autores esta devoção sagrada não impedia que os animais fossem criados para rituais religiosos e sacrificados precocemente em certas cidades.

³ Zoomorfismo é a representação de divindades com aparência de animais.

1.1.1 Aprimoramento da técnica e aprimoramento da dominação

Embora bastante antiga como demonstrada acima, a relação dos animais humanos com os não humanos nunca se configurou em uma coexistência solidária e colaboradora. Neste ponto da discussão há um aspecto interessante a ser pontuado: ao longo do processo de desenvolvimento da técnica, esta se estabeleceu como uma técnica a favor dos humanos e predadora dos animais não humanos. A técnica favoreceu grandemente a espécie humana, mas acentuou uma significativa alteração no trato com as demais criaturas. Galimberti (2006, p.84), mesmo reconhecendo que os animais não-humanos podem se utilizar de ferramentas rudimentares e dadas pela natureza, expõe que o ser humano

Construindo ferramentas, que são cópias ampliadas das suas funções, a mão instaura entre o corpo humano e o mundo uma ordem de relações totalmente desconhecida dos animais, que tem na boca e nos dentes os órgãos de relação com o mundo, o ponto mais avançado do seu sistema corpóreo. A passagem do apresamento direto pelo apresamento mediato e ampliado pela ferramenta, dentro da ordem da técnica, encontra sua justificação no fato de que o corpo humano teve a possibilidade de transferir para a mão o campo de sua relação com o mundo, e por isso, desde então, é o único corpo capaz de fazer gesto, porque é o único que exteriorizou a ordem das ferramentas.

Embora a técnica, como elemento fundamental do processo do desenvolvimento humano tenha sido constantemente celebrada pouca atenção se deu às consequências que ocasionou aos animais não humanos. Já na pré-história foram encontrados muitos fósseis de animais com marcas de agressão por ferramentas e a variedade destes artefatos desenvolvidos para matá-los ilustra bem esta tensão. É possível notar que o desenvolvimento da técnica causa um aumento na capacidade do ser humano fazer o animal sofrer. Basta perceber o aparato técnico desenvolvido ao longo da história para se aperceber como a humanidade fez da caça um campo de grande evolução que lhe possibilitou ainda na antiguidade superar até mesmo sua limitação física, segundo Galimberti (2006, p.12).

Ao que parece, a capacidade técnica, significando “o universo dos meios que em seu conjunto compõem o aparato técnico” está relacionada intrinsecamente com a essência humana, conforme Galimberti (2006, p.9). Ela surge da necessidade de dominar a natureza e aos animais não humanos, estabelecendo-se assim como anti-animal. Desde seu início ela se configurou como destruidora e predadora mesmo antes do surgimento da espécie *homo sapiens sapiens*. Isso pode ser lido no Atlas da História do Mundo (1995, p. 34), ao explicitar que:

Apesar da descoberta de ossos de animais associados a ferramentas de pedra mostrar que os primitivos comiam carne, o mais antigo conjunto de ferramentas encontrado não contém armas, arpões ou lanças para uso na caça, os quais só foram conhecidos depois de 200.000 a.C. Ausência similar de equipamentos de caça é observada entre os primitivos conjuntos de utensílios de pedra da Ásia e Europa [...] Os primitivos seres humanos como o *homo habilis*, eram pequenos, de compleição frágil, com risco tanto de apanhar e matar uma presa quanto de serem eles próprios, devorados. Provavelmente dependiam de alimentos vegetais. [...] Somente mais tarde a caça se desenvolveu amplamente, com o aparecimento de cérebros humanos maiores e pela necessidade de sobreviver na Idade do Gelo, quando os alimentos vegetais eram menos abundantes.

Na proporção em que houve uma evolução técnica no bojo da arte bélica, esta relação foi se tornando cada vez mais desfavorável aos animais não humanos. Estabeleceu-se a partir deste aparato uma diferença abissal entre seres humanos e não humanos ao ponto de, ainda na antiguidade, iniciar-se o processo de extinção de algumas espécies. O mesmo Atlas da História do Mundo (1995, p 36), estima que “os caçadores Paleolíticos, usando lanças e setas com pontas de sílex de precisão letal, já haviam começado a exterminar as outrora numerosas espécies de animais.” Aponta ainda que em 15.000 a.C, “o mamute estava em extinção na Eurásia setentrional e tornou-se presa dos caçadores da América do Norte. Cerca de 11.000 anos atrás, as pastagens do oeste e sudoeste americano tinham vida animal abundante” composta pelo bisão gigante com chifre de quase 2 m, animais altos da família dos castores (casteróides), camelos, bichos-preguiça de chão, alces, duas espécies de bois almiscarados. A conclusão aponta que naquele período “a população humana cresceu; mas, em mil anos a maioria desses animais desaparecera incluindo todos os cavalos, reintroduzidos pelos europeus depois de Colombo.”

Ao tempo que estes animais foram desaparecendo, o ser humano procurou desenvolver novas formas de garantir o suprimento de alimento e pele conforme Lima (2005, p.16), iniciando-se em várias partes do mundo o processo da domesticação de animais, entre eles os bovinos. Para Alves (2004, p.1), significativa parte dos estudiosos e pesquisadores da evolução filogenética dos bovinos aceita que a formação desta espécie deu-se na Ásia Menor e dali difundiu-se para outros lugares do planeta em dois movimentos distintos: como selvagens no período pós-túmulo ao degelo e depois nos grandes movimentos migratórios humanos após o período Neolítico. Segundo nos dá a entender Lima (2005, p. 16), “A passagem do Mesolítico para o Neolítico deu-se entre 15000 e 10000 AC. Nesta fase a Terra

começava a adquirir suas características atuais, com o fim da última era Glacial”. Como consequência o homem foi diversificando as formas de produção pois “além de caçar e coletar, passou a cultivar vegetais e a domesticar animais [...] que deles se beneficiavam” para alimentação, vestuário, e como força de tração puxando objetos pesados ou arando a terra.

A domesticação dos bovinos e demais animais associados à agricultura, passou a compor uma das mais importantes transições na história da humanidade: do nomadismo ao sedentarismo. Lima (2005, p. 17), referindo-se a este período conclui que a domesticação poderia ter se iniciado com o hábito humano de recolher filhotes para mais tarde utilizá-los. Com o tempo, a cultura pecuária foi consolidando a presença dos animais e construindo com eles uma forte relação de uso pautada pela dominação e exploração apoiadas no progresso da técnica.

Ao discutir a evolução da técnica humana Leroi-Gourhan (1984, p. 28), descreve uma infinidade de armas que a arqueologia catalogou e utiliza-as como fontes de informação na reconstrução da história do ser humano. O autor argumenta que o desenvolvimento no próprio desenho de modelos de ferramentas estaria intimamente relacionado com seu uso para a guerra e para a caça.

Somaram-se ao longo da história importantes evidências que a parceria entre os animais não humanos e humanos foi constantemente impactada pelas revoluções tecnológicas desde a Antiguidade e que estes impactos foram cada vez mais geradores de sofrimentos aos animais não humanos. Na medida em que ocorreu o avanço técnico consolidou-se a reificação⁴ dos outros seres vivos, uma coisificação na relação que o elemento humano estabeleceu com a realidade que lhe circundava.

Tanto na antiguidade como na atualidade é possível perceber como toda a relação do ser humano com os animais não humanos ficou marcada por uma profunda mutação. Esta transformação se processou de uma relação antiga que, embora de uso e violenta, não causava um nível de sofrimento tão amplo, até a atualidade onde esta relação é inserida na lógica do capitalismo contemporâneo se conformando numa plenitude da reificação. Agora o animal não humano só significará alguma coisa se compreendido como mercadoria, como fonte de lucro, algo tão presente na cultura ocidental.

⁴ Reificação possui o sentido de transformar as relações em coisas, coisificar.

Não podemos cometer aqui o anacronismo de tentar julgar a moralidade passada com os enfoques que hoje dispomos, pois sabemos que a construção da moralidade é um processo cultural longo, assimétrico e complexo na história da humanidade. É relevante ponderar que se no limiar do século XXI, alguns humanos se recusavam incluir outros humanos (mulheres e negros) em seus sistemas éticos, incluir aos não humanos se tornava algo extremamente complexo e perturbador ao ponto de ser visto como uma atitude passível de ridicularização.

Mas temos que observar que, embora estas tensões sejam bastante remotas e tenha havido um avanço significativo na elaboração de moralidades que procuram rechaçar a crueldade e a violência, o tema no que se refere aos animais não humanos sofreu uma regressão importante. Conseguiu-se ampliar expressivamente o círculo moral dos animais humanos ao mesmo tempo em que se fechou o círculo em relação aos não humanos.

Mesmo que consigamos encontrar positivas discussões e atitudes sobre o fim das touradas e leis que punem quem comete crueldades contra animais em muitos países, esta atitude é fortemente contestada quando busca discutir a produção industrial de carne. Os animais não humanos estão hoje submetidos a um suplício infinitamente maior que em qualquer época passada. É possível perceber e demonstrar que nas últimas décadas, quanto maior foi o avanço da tecnologia mais os animais não humanos foram submetidos a uma escala crescente de sofrimento e exploração.

É interessante perceber como a linguagem predominante no meio técnico que comercializa a carne dos animais não humanos é fortemente reificada. Essa linguagem está presente amplamente nas revistas de veterinária, nos dados econômicos do agronegócio ou em noticiários como a reportagem publicada no caderno de economia do jornal Paraná on-line. Na reportagem Saiki (2005), em pesquisa sobre o grupo Friboi narra que “conseguiu-se aproveitar 100% do boi.” Em seguida declinando a lista dos subprodutos cita a utilização do casco e chifre na fabricação de adubo, a crina na fabricação de pincéis, a bÍlis e a traquéia na indústria farmacêutica. “Até o sangue fetal pode ser aproveitado na fabricação de soro para vacinas, o frigorífico é uma linha de desmontagem”. Segundo ele na Friboi, a desmontagem média é de 90 a 120 bois por hora.

Esta profunda simbiose com o capitalismo, a ausência de quaisquer reflexões éticas sobre a intensa exploração dos animais não humanos nos frigoríficos, a

indiferença no que se refere à quantidade de dor envolvida neste processo econômico questionam como o animal humano consegue levar adiante este processo. A agressão da técnica ao animal não humano clama por um entendimento mais refinado eticamente. A atitude de fundo talvez possa ser mais bem compreendida com as observações presentes nos escritos de Severino, citado por Galimberti (2006, p. 457), ao afirmar que:

A cultura ocidental não pode ter a capacidade de estabelecer algum limite para a agressão ao ente que a técnica vai levando cada vez mais fundo [...] porque a essência de tal cultura é o niilismo metafísico, do qual a técnica é a mais rigorosa realização. [...] Se alguma coisa não é *technikón* – isto é, se não produz ou é produzida, ou não se enquadra no processo do produzir-ser-produzido – então não é, ou seja, é nada.

A partir daqui pretendemos demonstrar como esta visão impregnou ao longo da história o trato dos seres humanos com os animais não humanos, inclusive os bovinos. A interação entre eles se revestiu cada vez mais de contornos materialistas. Chama a atenção o fato dos bovinos serem antigos companheiros da humanidade, mas nestes milênios de parceria cresceu constantemente a capacidade do ser humano de infligir-lhe a morte e uma série de tormentos para manter um sistema econômico no qual foram inseridos.

1.1.2 As alterações relacionais impostas pela técnica

Em seus escritos, Molento e Bond (2008, p.37), tratando do bem-estar animal, informa que os bovinos foram domesticados há cerca de 6000 anos, mas que a partir da revolução verde com a promoção da industrialização da pecuária ocorreram importantes impactos e alterações nesta relação. Segundo a autora os bovinos:

Nos primórdios da domesticação, provavelmente encontram nos seres humanos uma relação de certa vantagem: abrigo das intempéries, alimento mais regular que em vida livre, proteção contra predadores. Tal proteção se manteve por muitos séculos, até a chamada revolução verde com a promoção da industrialização da pecuária.

Podemos, com relativa segurança, apontar que este padrão de relação perdurou durante a maior parte da história da humanidade e praticamente até um grande período da história contemporânea. Sustentou-se por séculos uma relação na qual o gado crescia livremente em pastagens amplas, desenvolvia-se naturalmente e vivia relativamente bem até ser sacrificado. A partir da revolução

verde houve uma drástica e definitiva mudança neste processo. O advento da pecuária em escalada industrial no século XX trouxe consigo uma profunda adulteração no trato estabelecido com a criação. O olhar humano sobre os animais e, especialmente, sobre o gado de corte (em produção industrial e consumo) passou a ser o olhar próprio de uma sociedade capitalista baseada na técnica, na exploração, na competitividade, no lucro, conforme Singer (2004, p.110).

Aqui apontamos uma transposição grave de atitudes: a mesma prática de exploração aplicada aos bens e às coisas passou a ser, indiscriminadamente, aplicada a vida dos animais não humanos. Sem qualquer respeito por suas vidas e sem qualquer compaixão diante dos sofrimentos que lhes são causados. Esta transição é confirmada por Almeida (1997, p.123):

O intenso processo de mudanças tecnológicas, sociais e econômicas que se manifestou em quase toda a Europa e em algumas regiões de colonização européia, entre o século 18 e o início do século 20, foi batizado pelos historiadores de “A Revolução Agrícola.” A principal característica dessa “primeira” revolução agrícola foi a expansão do cultivo anual, quase sem descanso, de um mesmo lote de terra. Tal prática, viabilizada pela substituição dos antigos pousios pelo plantio de forragens em rotação com os cereais, gerou um círculo virtuoso: inseriu a pecuária no sistema de cultivo, favorecendo, ao mesmo tempo, o progresso da tração animal e maior aporte da principal fonte de adubação, o estrume. O resultado foi um aumento exponencial da capacidade produtiva de cada família camponesa, em flagrante contraste com a estagnação das agriculturas medievais. Foi tanto uma ruptura, como um salto, que liquidou a crônica escassez de alimentos.

Esta visão de maximização econômica, agregação de diferentes tecnologias e produtos não é isolada. Ela pode ser percebida nos vários estudos acadêmicos publicados na área. Em um importante e completo relatório produzido pela Universidade de Brasília sobre a cadeia produtiva de carne bovina no Brasil, Tirado (2008, p. 6), apresenta que “no Brasil, foi somente a partir da década de (19)70 que a atividade pecuária de corte bovina apresentou ápice de desenvolvimento, desde o período colonial, dado a expansão da fronteira agrícola”. A autora reconhece que “até a década de (19)60 o complexo agroindustrial brasileiro ainda não estava totalmente constituído e tão pouco um sistema agroindustrial de pecuária apontando que isto era “devido à ausência do suporte de setores necessários à indústria agropecuária tais como de produção de tratores, de produtos veterinários, de adubos e de rações.”

É fundamental perceber a prática que hoje predomina exacerbadamente no agronegócio visa o lucro sob todas as perspectivas. Ao analisarmos os discursos

circulantes neste meio, como nos acima citados, percebemos um binômio onipresente: mais incorporação de tecnologias e mais lucro. Como consequência lógica, mais sofrimento aos animais. Esta atitude capitalista competitiva não se mostraria tão complexa e questionável se o seu meio de obtenção do lucro fosse composto de objetos inanimados. Mas a linguagem da maximização de lucros e redução de custos estabelece-se com animais portadores de sistemas nervosos complexos, sensibilidade à dor e instinto pela vida.

Essa tendência é tão hegemônica que se estende a todas as áreas do agronegócio, pressionando todos os setores para adotarem tal postura. Um exemplo disto é a grande ênfase na adoção de pecuária intensiva, que priva o gado de liberdades originais. Souza (2003, p.1), por exemplo, reconhece que no Brasil é possível permitir que o gado tenha um amplo espaço de liberdade para pastar devido a grande extensão territorial do país. Mesmo assim, afinado com a mentalidade contemporânea, aponta que:

Faz-se necessário enfatizar, porém, que a produção de bovinos de corte não pode ser focada apenas no animal em terminação. Há necessidade que se estabeleçam programas que viabilizem todas as fases da pecuária com atenção especial à fase de cria. No tocante ao sistema de produção haverá necessidade de se fazer inserções de várias origens, especialmente, tecnológica. Sem inserção de tecnologias, nenhum segmento será capaz de vencer os desafios que são colocados pela globalização. Com base nisso, a redução do ciclo de produção de carne bovina é condição indispensável, pois faz com que a produção de novilho precoce se constitua em um elemento fundamental para o sucesso de tal empreendimento. [...] a cadeia de produção de carne bovina terá que intensificar os sistemas produtivos, tendo como referências o aumento da capacidade de suporte das pastagens e da eficiência reprodutiva, a redução das idades de abate e de primeira cria e a melhor adequação do genótipo ao ambiente.

Muitos informativos e sites especializados em pecuária e agronegócio informam que a tendência de confinamento do gado no Brasil cresce todos os anos. Consequentemente, a diminuição da expectativa de vida do rebanho é vista como algo extremamente positivo ao garantir uma maior lucratividade demonstrando a eficiência do gerenciamento. Diminuição do espaço de habitação e menos anos de vida significam ganhos significativos para o pecuarista.

A técnica aliada ao processo de gerenciamento consegue permear todas as relações que se estabelecem com os animais não humanos. Ela se faz presente na concepção, na alimentação, nas estruturas de confinamento, no abate e no aproveitamento da carcaça. É interessante observar que ela também passou a ser utilizada e interferir drasticamente no tempo de vida dos animais não humanos.

Cada vez mais eles deixam de ter uma existência biológica natural e passam a ter uma vida controlada dentro das categorias do aporte tecnológico como garantia de mais lucros. Sobre isto é interessante destacar as observações de Santana (2008, p.6), quando afirma que o dispositivo técnico ignora os tempos próprios e acelera qualquer processo de mudança pois o tempo da vida, da procriação, do amadurecimento, das experiências, foi roubado. “Em seu lugar foi colocado um tempo sempre urgente e arrogante”. Em seguida o autor pontua que o tempo médio de vida de uma galinha é de sete anos, mas na indústria alimentícia é de 40 a 45 dias. A expectativa de vida de um porco é de 10 anos, mas na suinocultura industrial seu destino é limitado em 140 dias. Assim “neste curto período de vida, estes animais e tantos outros passam exclusivamente por experiências técnicas. É o tempo da técnica no tempo da vida.”

No compasso da complexa relação entre evolução técnica e busca por maior lucratividade, a vida do gado na fazenda ganhou contornos que demonstram uma completa ausência de reflexões éticas em torno desta questão, principalmente pelo fato das fazendas do agronegócio se localizarem distantes dos consumidores. Harrison (1964, p.2), comenta que as pessoas quando pensam numa fazenda a concebem como um lugar idílico, de campos verdes e animais vivendo em paz. Mas, segundo a autora, quem visita uma fazenda comercial, baseada na eficiência, conhecerá a terrível e cruel realidade dos animais não humanos que chegam até a mesa dos consumidores: presos em baias ou em gaiolas, com chifres arrancados, orelhas cortadas, corpos castrados, perfurados, bicos queimados, asas quebradas, estressados e agredidos.

Obviamente que a crueldade que envolve a cadeia produtiva de carne bovina para Singer (2004, p.109), é mascarada completamente por belas embalagens nas quais os frigoríficos envolvem seus produtos. Além das embalagens que normalmente se apresentam com cores vivas, alegres e estampando animais que encantam adultos e crianças, há produtos com completa ausência de sangue ou quaisquer elementos propiciadores de possibilidades para a associação daquele produto industrializado com um ser que era um animal. Este processo se completa com a ressignificação linguística elaborada. Alguns cortes recebem nomes bastante elegantes e sofisticados que, da mesma forma, criam um hiato importante entre o que o consumidor tem em mãos e o que ele representa ser.

Discutindo a transição que lançou os animais no capitalismo moderno, Singer (2004, p. 109), argumenta que a grande maioria das pessoas não têm a mínima percepção da grande quantidade de dor e sofrimento envolvida nesta nova forma de relação, onde predomina a competição comercial entre os frigoríficos. Sofrimentos estes que os acompanham no nascimento, na criação, no transporte e no abate:

Essas confortáveis suposições pouco têm a ver com a realidade das granjas ou fazendas modernas. Para começar, elas não são mais controladas por pessoas simples do interior. Nos últimos cinquenta anos, grandes empresas e métodos de linha de montagem de produção transformaram a agricultura e o agronegócio [...] As grandes empresas e os que com elas precisam competir não estão preocupados com qualquer senso de harmonia entre plantas, animais e natureza. A criação de animais é competitiva e os métodos adotados são os que reduzem custos e aumentam a produção. Portanto a criação de animais, agora, virou "criação industrial de animais". Os animais são tratados como máquinas, que convertem forragem de baixo preço em carne de preço elevado, e qualquer inovação será utilizada, caso resulte numa "taxa e conversão" mais barata.

As consequências desta nova mentalidade submetem os animais aos métodos mais cruéis de subsistência. Isto porque a criação intensiva contemporânea é resultado da ação no meio rural de grandes grupos nacionais e internacionais que promovem a associação entre o grande capital do agro-negócio, o aumento de grandes concentrações fundiárias com óbvio agravamento das relações sociais conforme Malvezzi (2006, p.1). A mentalidade de gerenciamento baseada no binômio mais-técnica e mais-lucro, aplicada ao trato com animais é sempre saliente e recorrente na literatura da área. Um exemplo é Euclides (2001, p.74), ao concluir que "quanto ao genótipo do animal, a pecuária de corte moderna deverá requerer animais que sejam precoces, tanto no tocante à reprodução quanto ao acabamento" e considera apenas interessante os sistemas intensificados de criação onde "a idade máxima de abate é de, aproximadamente, 26 meses".

Este processo de maximização dos lucros com a criação intensiva tem um custo elevado para os animais, uma quantidade significativa de sofrimentos, necessidades de readaptação e estresse que os afetam. Em pesquisa para a Embrapa, Cardoso (1996, p.6), ao orientar a maneira correta de se confinar e adaptar o gado ao novo processo alimentar reconhece que esta metodologia produz uma série de problemas aos bovinos:

Há ainda doenças como a reticulite e a bursite traumáticas. A primeira pode se desenvolver após a ingestão acidental de pedaços de arame, pregos ou materiais semelhantes que venham a perfurar o retículo. A segunda é mais comumente consequência do uso de arame ou barra não flexíveis, colocados à frente dos cochos para impedir a entrada dos animais nos mesmos. Montas e brigas entre animais, se frequentes, podem trazer

prejuízos tanto para os animais dominados (lesões) quanto para os dominantes (gasto energético superior). As causas para estes comportamentos anormais não estão bem definidas. Há casos em que é preciso retirar animais do lote para amenizar o problema.

Outro aspecto que precisa ser levado em consideração na criação intensiva são os efeitos psicológicos nocivos ao gado que podem ser percebidos no manejo. Segundo autores da área muitos problemas ocorrem com o rebanho bovino. As dificuldades são diversas como a privação do espaço natural, a falta de referenciação que acaba lhes causando uma agonia intensa. É conveniente perceber neste aspecto um claro dualismo: reconhece-se a dimensão psicológica do animal, mas este reconhecimento de funções mais complexas não leva em consideração uma questão muito mais básica que é o sofrimento do animal diante deste processo extenuante, onde o momento da morte é apenas o fim de uma longa jornada de sofrimentos. Costa e Silva (2007, p.174), afirma que “para os bovinos em condições de alta densidade populacional, os animais não podem evitar a violação de seu espaço individual, o que pode resultar num aumento das interações agonísticas e estresse social.” Mais adiante a autora reconhece que “quando os grupos são muito grandes os animais podem ter dificuldades em reconhecer cada companheiro e em memorizar o status social de todos eles, o que também aumentaria a incidência das interações agressivas”.

Algo pouco mencionado, mas que causa um prejuízo intenso ao gado depois de deixar o confinamento, é o transporte até o abatedouro. O pouco contato que estes animais não humanos desenvolvem com os humanos são em contextos de grande violência sobre os seus corpos. No transporte, percebem-se os mesmos princípios do gerenciamento baseados na técnica e no lucro. O meio predominante de transporte é o rodoviário, sobre carretas ou caminhões boiadeiros. Nestes caminhões o gado é confinado segundo especificações técnicas, tendo um espaço exíguo de 1,10m², com situações em que são adensados o máximo possível com a suposição de que isto diminua de custos. Durante o transporte os tormentos destes animais se intensificam. Vários elementos entram na composição deste suplício: falta de comida e água, alta velocidade do ar devido a velocidade dos caminhões, excesso de frio e umidade, quedas, fraturas, óbitos em meio aos excrementos devido ao pisoteamento, perda de peso, estresse. Conforme Costa (1998, p.9):

foi observado que tentativas para reduzir os custos de transportes vem aumentando a densidade e geralmente são seguidas de redução no peso da carcaça, diminuição da qualidade da carcaça, aumento do risco de

injúrias e até mortes. Eles permanecem nos excrementos uns dos outros e são expostos a condições severas de temperatura em caminhões abertos. A febre do embarque, que pode ser fatal, é comum em gado transportado a longas distâncias. Baixas densidades melhoram tais condições, desde que o veículo seja bem conduzido, evitando paradas bruscas e brechadas, curvas em alta velocidade, etc.

Após o penoso tempo em regime intensivo, do transporte permeado de ações violentas, o gado finalmente chega ao abatedouro. Há ainda um caminho injurioso a ser percorrido. Após ser descarregado o rebanho é novamente confinado e fica em jejum aguardando o abate. Este momento é sempre um complicador a mais nesta escalada de sofrimento. Os animais são conduzidos para um corredor estreito e na medida em que se recusam a prosseguir sofrem com espancamentos, gritos e choques elétricos. Pacheco (2006, p.30), no *Guia técnico ambiental de abate* da Secretária de meio ambiente de São Paulo descreve que:

Chegando ao local do abate, os animais entram, um após o outro, em um “box” estreito com paredes móveis, para o atordoamento. O equipamento de atordoamento normalmente é a marreta pneumática, com pino retrátil, que é aplicada na parte superior da cabeça dos animais. O pino perfura o osso do crânio e destrói parte do cérebro do animal, deixando-o inconsciente. Um outro método usa uma pistola, sem dispositivos penetrantes, que faz o atordoamento por concussão cerebral. Após esta operação, uma parede lateral do “box” é aberta e o animal atordoado cai para um pátio, ao lado do “box”, de onde é içado com auxílio de talha ou guincho e de uma corrente presa a uma das patas traseiras, sendo pendurado em um trilho aéreo (“nória”).

O método acima descrito é de abatedouros que seguem rigidamente as leis de abate. Como pudemos notar compõe-se de dispositivos pneumáticos que são apontados para a cabeça do animal disparando um pino de metal para dentro do cérebro. A pistola é projetada de modo que a haste jamais saia completamente, ela simplesmente traspassa a cabeça do animal e depois retorna automaticamente enquanto este desmaia. O disparo, como o animal se agita muito, nem sempre é certo e em alguns momentos gera ainda mais dor e tentativa de fuga.

Existe ainda em abatedouros clandestinos, embora de uso vetado, golpes de marreta: utilizando-se de um martelo específico golpeia-se a cabeça do gado, quebrando o seu crânio (essa técnica também é usada em vitelas, pois os ossos do crânio de filhotes são mais macios). Nem sempre o martelo acerta com precisão a região que causa a inconsciência, podendo rasgar os olhos ou o nariz do gado.

1.2 ÉTICA ANIMAL E INTERESSES ECONÔMICOS

A reconstrução histórica do relacionamento do ser humano com não humanos e a aplicação rígida dos princípios da economia capitalista no campo reforçam a urgência de olharmos os não humanos que conosco dividem este planeta sob uma nova perspectiva, uma compreensão mais profunda e uma atitude de respeito diante da suas vidas e sofrimentos.

Este processo, no entanto, não é tão simples. Ele envolve uma cultura de exploração e maus-tratos bastante arraigada. Isto porque conforme Singer (2004 pp. 42-43), mexe com o interesse econômico de grandes grupos empresariais que dentro de uma lógica capitalista garante renda, empregos, alta lucratividade para quem cria, vende, revende, industrializa, oferece tecnologia, produtos veterinários, roupas e calçados.

Não é difícil encontrar exemplos na caminhada humana quando mudanças de atitudes exigiram sacrifícios de sistemas econômicos elas se tornaram muito mais complexas, lentas e repelidas como no combate ao escravismo humano, por exemplo. Há momentos em que o ganho econômico de determinados grupos se torna ultrapassado em relação ao avanço ético de uma sociedade e ocorre uma grande tensão. O conflito se torna claro quando alguns propõem mudanças e são detidos pelos que se beneficiam do antigo sistema por todas as formas.

Se olharmos para a maneira como ocorreu a libertação dos negros tanto na escravidão como nos regimes de apartheid é fácil perceber esta tensão entre os proponentes de novos valores e daqueles que tanto nos púlpitos das Igrejas, nas tribunas dos parlamentos, nas publicações científicas, na imprensa resistiam em nome dos ganhos políticos e financeiros em reconhecê-los como humanos. Podemos reproduzir as palavras do grande romancista brasileiro José de Alencar (1860, p. 160), que se opondo a abolição da escravatura dirigiu-se ao imperador Pedro II afirmando que “a servidão caducava, mas ainda não morrera; ainda se prendiam a ela graves interesses de um povo. É quanto basta para merecer o respeito”. Completava afirmando que, ainda mesmo extintas e derrocadas, “as instituições dos povos são coisa santa, digna de toda veneração e nenhum utopista, seja ele um gênio, tem o direito de profaná-las”. Como fez Alencar, muitos se levantam para argumentar o perigo que sempre representaria a inclusão de seres padecentes em sistemas éticos e sistemas de proteção. Sempre existirão privilégios

a serem sustentados e advogados por todos aqueles que direta ou indiretamente se locupletam com a manutenção dos explorados à completa margem do sistema.

A análise atenta à publicação dos últimos dados do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (2009, pp. 1-9), embasa esta percepção e esclarece a dimensão dos valores envolvidos apenas no comércio da carne bovina, sem a soma de todos os demais setores envolvidos como transporte, alimentação, produtos veterinários e subprodutos desta cadeia produtiva. Segundo o relatório intitulado *Produção da Pecuária Municipal* o Brasil possui o segundo maior rebanho de bovinos em escala mundial ficando apenas atrás da Índia. O consumo médio por habitante é de 34,7 quilos anuais. O Brasil é segundo maior produtor de carne bovina ficando atrás dos Estados Unidos da América sendo atualmente o maior exportador do produto. Isso se comprovou com o abate de aproximadamente vinte oito milhões de cabeças em 2009 dos quais foram exportadas quase sete milhões de toneladas. Os resultados foram significativos: só em exportação quatro bilhões e novecentos milhões de dólares foram movimentados com previsão de cinco bilhões e quinhentos milhões para 2011. Estes dados ilustram muito bem porque, ao se propor uma nova forma de abordagem na relação com os animais inseridos na cadeia de produção de carne e seus subprodutos, surge uma forte resistência. Isto é devido a escala econômica envolvida no processo.

Este valor tende a se tornar muito mais elevado se for computada toda a cadeia produtiva que envolve a comercialização de bovinos. Diante destes vultosos valores, ocorreu um grave silêncio e a negação sistemática de possibilidade dos animais serem incluídos em nosso sistema ético. A mudança de trato que ocorreu após a revolução verde foi estudada enquanto progresso econômico, mas não foram estudadas de forma ampla as implicações que elas tiveram no destino de milhões de criaturas vivas, nem mesmo no impacto ambiental severo que gerou.

1.3 O SOFRIMENTO ANIMAL: CONSTATAÇÕES DO BEM-ESTAR ANIMAL

Na medida em que as conseqüências da atual forma de relação desenvolvida com os bovinos e outros animais destinados à produção de carne estão sendo estudadas e os resultados das pesquisas vão sendo divulgados surgem perguntas contendo preocupações éticas que passam a ser enfrentadas em diferentes frentes. O silêncio sobre a realidade dos animais não humanos vem sendo rompido por posturas filosóficas e pelo trabalho intenso dos profissionais do bem-estar animal. Embora trabalhem em frentes e com métodos diferentes ambas visam construir uma relação de dignidade no trato com os animais não humanos.

A primeira frente que descreveremos é o movimento de profissionais ligados às ciências animais que trabalham com o bem-estar animal. Para melhor precisarmos o termo recorreremos à discussão de Broom e Molento (2004, p.6), que após discorrerem sobre a complexidade de definir bem-estar animal apontam que “o termo de forma precisa, deve significar toda a amplitude de estados possíveis e deve ser possível fazer alusão a bem-estar pobre e bem-estar adequado.” Broom (1991, p.4174), afirma que o termo bem-estar é uma característica do animal e não algo que possamos dar-lhe. Segundo o autor o bem-estar pode ser medido no transporte, na habitação, no abate, ou seja, em tudo que envolve os animais não-humanos através de indicadores precisos que evitem subjetividades. Por este motivo Broom (1991, p. 4167), aponta que as considerações éticas devem aparecer depois de mensurações precisas sobre o estado de um animal. Aponta que expectativa de vida, problemas de crescimento, reprodução prejudicada, lesão corporal, doenças seriam exemplos de um bem-estar animal pobre.

Ribeiro de Holanda (2006, p.1), esclarece que o bem-estar animal deve ser entendido sob três pontos de vista: o primeiro deles seria o aspecto científico que procura detectar as respostas fisiológicas e comportamentais que evidenciarão o bem-estar. O segundo aspecto seria ético a partir das atitudes dos humanos em relação a estas respostas. Finalmente o último aspecto seria o legal que puniria aqueles que desconsideram as leis de bem-estar e proteção animal.

O movimento bem-estarista, embora não tenha como pressuposto uma pergunta ética sobre a legitimidade ou não de usarmos os animais de forma indiscriminada dentro da economia capitalista, tem aliviado o verdadeiro suplício ao qual os animais são submetidos nas fazendas de confinamento e nos abatedouros

clandestinos que persistem em práticas cruéis e arcaicas. Podemos reconhecer o bem estar como um processo fundamental e importante até que tenhamos condições de ampliar os alcances éticos que envolvem o nosso trato com animais não humanos.

Outro aspecto importante e fundamental que o bem-estarismo está consolidando são as pesquisas científicas que envolvem a problemática aqui abordada. Os bem-estaristas estão conseguindo construir amplas evidências das questões que envolvem o sofrimento dos animais e produzindo evidências do impacto a-ético que a relação atualmente vigente impõe. Este embasamento teórico-científico é fundamental para a discussão do tema que envolve as criaturas não humanas por possibilitar uma abordagem outra que não àquelas exclusivamente de aspecto subjetivista ou emocional como contra-argumentam aqueles que negam a capacidade do animal não humano de sofrer.

Poderíamos dizer que a indiferença diante do sofrimento dos animais não humanos precisa ser enfrentada em múltiplas frentes: na literatura hostil que se construiu na academia em relação aos animais e que será tratada no capítulo segundo. Na crença que os animais não sofrem como nós sofremos e por isso podem ser submetidos a atos cruéis visto que o sofrimento pressupõe a construção de uma subjetividade que não estaria presente em animais não humanos. Estes argumentos estão sendo sistematicamente negados pelas evidências científicas dos profissionais envolvidos com o bem-estar animal. Finalmente no aumento de acesso da população as informações sobre maus-tratos aos animais na cadeia produtiva.

Especialmente nestes dois últimos itens a abordagem bem-estarista consegue trazer imensas contribuições. Ribeiro de Holanda (2006, p.1), trabalhando na construção de conceitos sobre o bem-estar animal, aponta que o tema precisa levar em consideração múltiplos aspectos que incluem a pesquisa científica da ação do ser humano sobre os animais e que podem ser observados nas respostas fisiológicas e comportamentais, bem como o aspecto ético e o jurídico que envolve tal relação. A partir disto consegue-se estabelecer parâmetros seguros para medir o grau de sofrimento e desconforto. Isto é importante visto que não são poucas as tendências que tratam do tema negando peremptoriamente essa capacidade aos animais não humanos.

Diante da complexidade dos interesses pessoais e econômicos que envolvem nosso trato com animais não humanos não podemos estranhar que se

tenha construindo uma série de argumentos e atitudes que possibilitam um grande distanciamento do trato explorador com demandas de discussão ética. Os argumentos utilizados são amplos e variados. O pesquisador e filósofo Carlos Naconecy, estudioso do tema, em seu livro *“Ética & Animais – um guia de argumentação filosófica”* – enumera uma série de argumentos com os quais todos aqueles que querem de qualquer forma levantar sua voz na defesa dos animais não humanos precisam tratar.

O autor declina as seguintes argumentações como recorrentes na discussão do tema: o argumento relativista que insiste que a inclusão ética dos animais não humanos é de foro íntimo e cada um elege como proceder; o argumento conceitual que afirma ser absurdo insistir em ética na relação com os animais já que eles nem sequer compreendem tais conceitos e se deve restringir o termo aos animais humanos; o argumento ecológico, com base no darwinismo, expondo que o predador mais poderoso tem o direito de usufruir das suas presas; o argumento da subjetividade que afirma ser, qualquer tentativa de estabelecer uma ética na relação entre animais humanos e não-humanos, um salto no escuro pois não há como saber se os demais animais possuem ou não estados mentais e subjetividade. Como consequência da ausência de subjetividade não há como falar em sofrimento dos animais não humanos, pois sofrimento é um termo que pressupõe existência de estados mentais desenvolvidos e subjetivos.

Dos argumentos acima alistados aqueles baseados no darwinismo e o na subjetividade são os mais arraigadas na sustentação dos sistemas que negam a legitimidade de abordagens tanto filosóficas como bem-estarista. Os adeptos destes argumentos afirmam que qualquer defesa na melhoria do nosso trato com animais não-humanos não deve se basear em atitude de consideração por eles. Se algo for feito deve levar em consideração apenas os interesses dos animais humanos. Isto pode ser percebido na constatação de Ribeiro de Holanda (2006, p.2), ao demonstrar que ainda é possível encontrar profissionais reproduzindo os ensinamentos de Emile Baudemant e Otávio Domingues. Segundo a autora esses “grandes nomes da Zootecnia francesa e brasileira expuseram que os animais domésticos são máquinas transformadoras de alimento de baixo valor nutricional em alimentos de alto valor nutricional.” Esta forma de abordagem é um resquício do dualismo cartesiano que pode ainda hoje ser encontrado sob novas roupagens em filósofos e estudiosos

contemporâneos como na recensão que Gonçalves (2003, p.94), faz do atual estágio de pesquisa em filosofia da mente, concluindo que:

Os animais têm intencionalidade mas não um tipo de intencionalidade que inclua o que chamamos de um eu-consciente, ou seja, um núcleo de pensamentos dominantes. Isso vai influenciar a dimensão ética. Se os animais não tem um eu-consciente então, alega Dennet, não são capazes de sofrer. Isto porque o sofrimento é diferente do simples somatório de dores pois, necessita de um eu-que-sofre. Com isto o autor não está a advogar uma posição cruel ou indiferente face à questão dos direitos dos animais. Antes de mais nada não podemos nos esquecer que estamos perante uma gradação de seres micro-celulares ao ser humano, o que não pode ser evidente numa explicação necessariamente esquemática. Depois há tradições cuja justificação ultrapassam o mero conhecimento científico. De qualquer modo, temos de considerar a possibilidade de se estar a exagerar demasiado a capacidade de sofrimento dos animais e a defender práticas que podem reduzir substancialmente recursos para a espécie humana.

O modelo de pensamento acima apresentado está bastante consolidado na mentalidade acadêmica e antes de prosseguirmos se torna necessário explicitarmos os avanços que os cientistas ligados à ciência animal e os bem-estaristas têm levantando sobre o tema.

1.4 A SENCIÊNCIA ANIMAL

Toda a abordagem que fizemos até aqui só se constitui num problema ético se levarmos em consideração que os animais possuem sciência e uma consciência baseada em estados de memória, embora diferente da nossa. Sempre que tais fatores são violados eles manifestam um estado de sofrimento, mesmo que este sofrimento não possa ser expresso em forma de linguagem humana como exigem alguns teóricos. Caso insistamos na argumentação que não se pode falar em sofrimento animal devido ao fato de não podermos saber o que realmente se passa em suas mentes, correremos então num relativismo absurdo que nos lançaria num niilismo ético até mesmo entre os seres humanos. Molento (2003 p.2), contra-argumenta estas colocações explicando que “a bem da verdade, devemos reconhecer que a sciência de outro ser humano também não pode ser provada cientificamente.” Sendo assim a autora aponta que “o acesso a mente e aos sentimentos de outros indivíduos é limitado porque não podemos adentrar a esfera privada de outro indivíduo, humano ou não.” Em função disto a conclusão é que “a ciência tradicional cartesiana precisa evoluir da postura simplista de não temos

certeza, então não existe.” Molento aponta que embora possamos ter dúvidas sobre a realidade da dor nos animais não humanos temos como obrigação moral aplicar a seguinte regra: o princípio da homologia (os animais possuem muitas semelhanças anatômicas, genéticas e comportamentais conosco) chama ao princípio da precaução no trato desta realidade.

Ao encontro desta proposição Naconecy (2006, p.101), argumenta que se não podemos saber o que um animal sente não é possível, do mesmo modo, saber o que outra pessoa sente. Somente através do uso da analogia e da empatia é que podemos entrar na dimensão de dor daqueles animais humanos e não-humanos que não são eu. Na mesma linha de argumentação o mesmo autor (2006, p.120), apresenta a relevante discussão que a noção de dor vem sempre acompanhada da noção de consciência da dor causando uma alteração emocional e cognitiva. Também se averiguou que a consciência da dor demonstra um sistema complexo de nociceptores, sistema nervoso central, nociceptores conectados ao sistema nervoso central, opióides endógenos, resposta a dor modificada com analgésicos e resposta semelhante a dos seres humanos diante de estímulos danosos. Isso leva os animais não humanos a evitar esta experiência no futuro.

Em momento algum se pensa que a dimensão psicológica dos animais possa ser exatamente igual a dos seres humanos. Em nosso caminho evolucionário seguimos linhas diferentes, mas seria um contra senso entender essa diferença como incapacidade absoluta. Em seu documentário sobre animais Monson (2005), aborda o tema afirmando que “sem dúvidas existem diferenças, uma vez que humanos e animais não são iguais em todos os aspectos. A questão da igualdade usa outra face.” O autor prossegue afirmando que estes animais não têm todos os desejos que um humano tem que eles não compreendem tudo o que os humanos compreendem. No entanto, afirma o autor, “nós temos alguns desejos em comum e compreendemos coisas que eles também compreendem. O desejo por comida e água, abrigo e companhia, liberdade de movimentos e de não sentir dor.” Manson conclui que “como os humanos, muitos animais não humanos entendem o mundo no qual vivem. Se não entendessem eles não poderiam sobreviver. Então, apesar de todas as diferenças, há igualdade.”

Mesmo quando superadas as resistências em relação à senciência animal surgem ainda questionamentos sobre quais destes animais seriam sencientes e também em que grau isto se dá. A senciência de aracnídeos e bovinos seria a

mesma coisa, por exemplo? Molento (2003, p. 3), discute o tema informando que até recentemente o reino animal incluía três grupos: dos Protozoa (unicelulares), Parazoa (espongiários) e Metazoa (organismos multicelulares diferenciados) que foram reclassificados. Esta reclassificação atingiu também o filo cordata que passou a incluir sete classe de vertebrados ao invés da antiga classificação entre peixes, anfíbios, répteis, aves e mamíferos.

O filo cordata agrupa seres muito diferentes que variam desde peixes até os seres humanos e se torna uma tarefa bastante complexa definir em que grau e em que momento surge a sentiência. Mas é possível através de complexidade dos genomas deduzir a complexidade do organismo e sua consequente evolução na escala da sentiência, conforme Molento (2003, p.3). Além disto, é necessário levar em consideração a complexidade comportamental e do sistema nervoso para que se vislumbre com maior probabilidade a capacidade de sentir dor.

A questão da sentiência, embora possa ser sempre posta sob suspeita por teóricos cartesianos é amplamente reconhecida em toda prática do movimento do bem-estar animal que tem uma tradição séria de pesquisa científica. Isto pode ser abundantemente percebido tanto na literatura da área como nas próprias declarações dos comitês que regulam o assunto. Em 1993, o Conselho de Bem-estar dos Animais de Produção (FAWC-sigla em inglês) definiu as Cinco Liberdades. Abaixo expomos esses princípios com comentários e considerações da Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals (RSPCA).

Segundo este documento, todos os animais devem ter respeitadas as cinco liberdades, sendo: ter condições de ser livre de fome e sede, pelo acesso constante à água e a uma dieta que mantenha sua saúde e vigor integrais. Livre de desconforto, pelo fornecimento de um meio ambiente apropriado com abrigo e área de descanso confortáveis. Livre de dor, ferimentos e outras ameaças à sua saúde, pela prevenção ou a rapidez no diagnóstico e tratamento. Livre para expressar seu comportamento natural, pelo fornecimento de espaço suficiente, instalações apropriadas e a companhia de outros animais da sua espécie. Livre de medo e estresse, pela manutenção de condições de tratamento que evitem sofrimentos mentais e psicológicos.

Ao analisarmos as cinco liberdades percebemos que o comitê, numa atitude de grande impacto ético, se antecipa às discussões simplesmente teóricas e descomprometidas com a realidade do sofrimento de milhões de criaturas afirmando

a possibilidade de tratar a questão sob novos modelos éticos, mais amplos e justos. É o que advoga Naconecy (2006, p.118):

Mesmo se consideramos essa fronteira vacilante, o princípio do benefício da dúvida (em favor da vítima) exigiria que ela fosse traçada mais abaixo do limite do razoável. Neste sentido, talvez fosse aconselhável a adoção de uma atitude ética de “respeito pela vida”. A razão disso é que, devido à nossa ignorância a respeito da distinção exata entre animais capazes de sofrimento e os não-capazes, é melhor que um princípio ético exagere pela abrangência demasiada do que corra o risco de permitir o sofrimento de alguns animais.

Tanto a pressão de grupos sociais como as constatações dos pesquisadores do bem-estar animal resultaram num avanço legislativo que demonstra uma aceitação ampla da senciência e que tenta, ao menos, regulamentar o ato violento de matar animais não humanos. Tirar a vida de um animal é sempre um processo de sofrimento tanto para a vítima como para o algoz que de certa forma se desumaniza. No resumo das apresentações junto ao comitê de Ética em Experimentação Animal da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) Oliveira (2003, p.3), reconhece que tanto os animais como os envolvidos no processo sofrem. Ao descrever o comportamento animal, narra-se que os estímulos emocionais dos animais não humanos diante da morte incluem vocalização que denota angústia, tentativa de fuga, agressão defensiva, salivação, emissão de urina e de fezes. Em seguida reconhece-se que não são raros os casos em que pesquisadores, técnicos e estudantes, pela natureza e duração da pesquisa, desenvolveram afetividade por um determinado animal. Este reconhecimento por si só explicita que, embora os animais não humanos sejam diferentes dos animais humanos, possuem muitas similaridades que requisitam um cuidado ético na relação com eles estabelecida.

Quando observamos as legislações sobre o tema é possível perceber que os legisladores levaram em conta a enorme quantidade de sofrimento, dor, descaso e violência gratuita produzida pelos animais humanos aos animais não humanos nos espaços de confinamento, nos modos de transporte e nos abatedouros. O problema da morte de animais não humanos é muito mais complexo devido ao número elevado nos abatedouros. Embora haja recomendação e legislação sobre o abate humanitário, ainda há muitos matadouros que usam métodos violentos de abate em todas as partes do mundo. Embora seja difícil perceber qualquer sentido na expressão abate humanitário ou abate não violento, pois tirar a vida de um animal é sempre destruir uma existência.

Embora a legislação sobre o uso de animais seja antiga somente agora é que há uma maturação do assunto a ponto de se esperar que os animais não humanos sejam minimamente respeitados e sua dignidade preservada. O processo tem sido bastante longo e confuso. Trazer ao debate leis que possam regulamentar o setor faz necessariamente a discussão enfrentar uma vasta gama de complicadores. Muitos destes entraves já foram mencionados durante esta pesquisa, mas novamente é preciso ressaltar que qualquer lei que aumente os custos da produção ou que diminua os lucros dos vários segmentos que dependem da exploração contínua dos animais não humanos, terá uma dificuldade acentuada em ser aprovada. Aos grandes donos de rebanhos e donos dos grandes ou pequenos frigoríficos, não interessam quais sejam as condições dos rebanhos, concebidos como coisas, interessa o lucro que advirá em função da comercialização do produto final.

Como muitas leis discutidas não conseguiam atender ao interesse dos grupos de proteção aos animais, nem vencer os obstes dos interessados nos lucros gerados pelo setor, muito menos dar garantias jurídicas aos profissionais de laboratório foram surgindo resoluções dos Conselhos Federais e Regionais de Medicina Veterinária. Estas resoluções ao atenderem as necessidades dos profissionais da área trouxeram um grande benefício na forma de trato dos animais envolvidos na cadeia produtiva. Outras resoluções importantes surgiram da Sociedade Brasileira em Ciência Animal (SBCAL). A importância destas resoluções está na construção legalmente reconhecida de uma forma nova de relacionamento com os animais não humanos prevendo punições àqueles que agem com crueldade. Num meio marcado até então pela barbárie estas resoluções consolidam no ambiente científico e social que animal não humano sente dor, que preserva a memória da dor e que os maus-tratos interferem drasticamente em sua realidade psíquica causando intenso sofrimento, segundo Naconecy (pp.120-130).

Em 1991 foi aprovada a Criação dos Princípios Éticos na Experimentação Animal. Em seus 12 artigos o antigo COBEA, atualmente chamado de SBCAL, procura regular a conduta de todos os envolvidos com a experiência em animais não humanos. Há uma insistência ética no trato. Os artigos II e VII valem ser citados na íntegra pelo reconhecimento das características similares dos animais não humanos com os seres humanos no que se refere à dor e ao sofrimento. Tais posturas procedentes de pessoas devotadas à ciência animal são um avanço significativo que

contribuiu para as reflexões na bioética e no melhor embasamento de posturas filosóficas:

Artigo II - Ter consciência de que a sensibilidade do animal é similar à humana no que se refere a dor, memória, angústia, instinto de sobrevivência, apenas lhe sendo impostas limitações para se salvaguardar das manobras experimentais e da dor que possam causar. Artigo VII - Utilizar animais através de métodos que previnam desconforto, angústia e dor, considerando que determinariam os mesmos quadros em seres humanos,

A última legislação que procurou atender ao tema é a Lei nº 11.794 publicada em 8 outubro de 2008. Esta lei ficou conhecida como lei Arouca em homenagem ao médico sanitário Antônio Sérgio da Silva Arouca. Nela foi criado o Conselho Nacional de Experimentação Animal (Concea), entidade que vai credenciar instituições interessadas na criação e utilização de animais para fins científicos. Também formulou as normas para as Comissões de Ética no Uso de Animais (CEUAs). É importante registrar que esta legislação é bastante criticada pelos movimentos de defesa dos animais pelo fato de ser bastante conservadora se comparada com legislações que estão sendo aprovadas em alguns países europeus. Ela não proibiu, por exemplo, a utilização de animais em experimentos para cosméticos.

1.5 DESCASO ÉTICO E CONSEQUÊNCIAS PARA O MEIO AMBIENTE

Ao enfrentarmos a problemática da utilização de animais em escala industrial para alimentação humana percebem-se impactos não somente éticos, que por si só são bastante graves, mas simultaneamente em grande escala surgem os impactos ecológicos. Além do questionamento ético levantado pelo nosso trato predatório com os animais, é importante destacar que a criação bovina, em escala industrial, deixa um pesado e insustentável resíduo sócio-ambiental promovendo a destruição de amplos sistemas ecológicos e drásticas alterações sociais nos meios rurais.

Quanto ao impacto ambiental o CEPEA - Centro de Estudos Avançados em Economia Aplicada - ligado a Universidade de São Paulo, num estudo realizado por De Zen (2008, p.2), intitulado *Pecuária de corte brasileira: impactos ambientais e emissões de gases efeito estufa* aponta vários problemas relacionados com a

criação de bovinos para consumo: destruição de ecossistemas ambientais, degradação do solo e a poluição dos recursos hídricos.

Segundo este mesmo estudo haveria no Brasil, em 2008, 170 milhões de cabeças de gado que ocupavam 172 milhões de hectares. Hoje são 205 milhões de cabeças de gado. Para se ter uma dimensão do custo ambiental um hectare pode produzir 11.200 kg/ha de feijão, considerando-se a média mundial e 4.000 kg/ha no Brasil. A cultura de milho facilmente atinge níveis de produtividade na ordem de 12.000 kg/ha em solo brasileiro. Outro dado relevante é que para se produzir um quilo de carne são comprometidos 8.938 litros de água, o consumo 7,2 quilos de grãos e 1,7 litros de gasolina. Tais dados são importantes por mostrarem a inviabilidade e a insustentabilidade do atual nível de consumo de carne.

Outro relatório, do grupo Greenpeace (2009, p. 3) de grande repercussão nacional e internacional intitulado “*A ferra do Boi na Amazônia*”, afirma que a pecuária na Amazônia brasileira é responsável por 80% da destruição da floresta. Essa pesquisa usou como fonte de dados relatórios de órgãos governamentais. Esforços para reduzir as emissões globais de desmatamento devem incluir mudanças no modo de produção deste setor. O relatório afirma ainda que a destruição da Amazônia, o mais importante estoque de carbono florestal do mundo, está sendo impulsionada pelo setor pecuário. Este relatório encontra respaldo na obra de Brown (2003, p. 62), que ao discutir a relação entre a economia e a destruição do sistema ecológico planetário aponta que “À medida que mais e mais áreas da Amazônia são desmatadas para pecuária ou agricultura, ou degradadas pelas madeiras, diminui a capacidade de a floresta transportar água para o interior.” O autor conclui que se o processo persistir a parte ocidental começará a secar, transformando-se em floresta de terra firme ou até mesmo em savana. Mais adiante em sua obra Brown (2003, p. 158), chama a atenção para o fato que muitas florestas tendem a se transformar em savanas, inclusive a Amazônia brasileira.

Conforme pudemos perceber o consumo de carne precisa ser discutido muito além das questões subjetivas e da simples manutenção de uma dieta carnívora desprovida de questionamentos éticos e ecológicos. Tem se tornado recorrente as afirmativas que os defensores de uma forma nova de relacionamento com animais não humanos são pessoas sem conhecimento da importância da agropecuária como geradora de emprego e renda; pessoas afetadas sentimentalmente que tendem a uma excessiva sensibilidade; pessoas que se preocupam com animais ao invés de

enfrentarem os problemas humanos relacionados com a fome, pobreza e sofrimento. Estas críticas não atingem o centro do problema do consumo de carne e seus resíduos éticos e ambientais.

Ainda há aqueles que relacionam os movimentos de defesa dos animais aos totalitarismos nazi-fascistas. Assim as pessoas que tem preocupações éticas e ecológicas são acusadas de obscurantistas e pregadoras de um retrocesso social e científico. Isto pode ser percebido em muitas entrevistas e abordagens jornalísticas. Pode também ser exemplificado em recente entrevista dada pelo filósofo Luc Ferry. Na entrevista Ferry (2010), ao ser questionado se há relação entre os ecologistas e nazistas afirma que:

Historicamente, sim. Os nazistas foram os primeiros no mundo a colocar em prática, nos anos 30, uma grande legislação ecológica. E isso é uma herança direta do romantismo alemão. Hitler supervisionou pessoalmente a elaboração de três grandes leis: a lei de caça, a lei de proteção da natureza e a lei de proteção dos animais. O ideal que inspira os nazistas é duplo: primeiro há, como disse, a herança do movimento romântico, a ideia de que a natureza original, selvagem, não destruída pelos homens, deve ser defendida. Hitler mandou imprimir dezenas de milhares de cartões-postais com fotos dele na floresta alemã acariciando cervos. A busca da raça pura, do germânico puro, análogo à floresta virgem, também se inscreve nessa perspectiva. E existe também uma grande hostilidade à França, explícita no texto dessas leis ecológicas. O país é acusado de ridicularizar a diversidade, principalmente em sua relação com os povos colonizados, que podem ser "assimilados". Para os nazistas as diferenças devem ser preservadas a todo custo e os povos primitivos devem ser mantidos em seu estado original. Eu cito textos nazistas incríveis sobre isso, que poderiam ser assinados tranquilamente por ecologistas e etnólogos contemporâneos!

A questão ética não pode, quando envolve relações com outras criaturas sencientes, ser tratada como questão de foro íntimo, questão privada onde cada um legisla sobre ser correto ou não tal prática. Especialmente quando esta escolha provoca, além da degradação ambiental uma gama intensa de exploração e sofrimento em milhões de seres, que podemos chamar de criação padecente. Drewermann (2004, p.17), pede que nossa relação com os animais seja alterada pela maneira como os sentimos e por isso, é fundamental que todo aquele que vê uma criatura ser maltratada levante a sua voz em protesto.

Se a questão ética é constantemente combatida pelo viés cartesiano ou do relativismo a questão ecológica se impõe com grande força e objetividade. Caso não haja uma redução significativa nos atuais níveis de consumo de carne os ecossistemas florestais e aquíferos entrarão em colapso deixando gerações futuras com um problema de difícil solução segundo De Zen (2008, p. 2). Os dados que

acima apontamos sobre a questão ambiental reclamam uma observação atenta e uma atitude de revisão de hábitos urgente e coerente. Esta revisão de hábitos solicita um enfraquecimento do antropocentrismo, uma valorização da vida e uma atitude responsável diante do ambiente que nos cerca.

1.6 UM CHAMAMENTO PARA A ÉTICA RESPONSÁVEL

A filosofia de Jonas (1995, pp. 21,29), apresenta um encaminhamento viável para a nossa reflexão ao ponderar que a ética tradicional não considerou a ação do ser humano sobre os demais elementos que não fossem humanos. Na verdade a reflexão ética tradicional aprofundou e concentrou sua temática sobre a humanidade e agora esta mesma reflexão precisa se voltar para as ações que envolvam o todo das relações. Assim Jonas (1995, pp. 29), afirma que a atuação sobre os objetos não humanos não constituía uma questão de relevante, pois toda ética tradicional é antropocêntrica. Assim é necessário agir de tal forma que nossas ações presentes não destruam o potencial de vida das gerações que ocuparão esta casa. A nova ética nos direciona para uma atitude de abertura e responsabilidade para a manutenção da vida planetária. Segundo Jonas (2004, p.1), uma filosofia preocupada com a vida deverá ter como objeto a filosofia do organismo e a vida animal em toda a sua complexidade. É neste ponto que a biologia se converte em reflexão ética. Também ao se perguntar sobre a finalidade da técnica e sua presença no cenário histórico Jonas (2004, p. 213), explana que o fim último do uso da técnica é conservar a vida, melhorar a vida. Deste modo o pensamento de Jonas pode nos auxiliar em aspectos que afetam diretamente a vida dos animais não humanos: a agressão da técnica e o custo ambiental que o consumo exagerado de carne tem trazido ao meio ambiente comprometendo a vida futura do planeta.

Como toda a discussão anterior pede uma atitude ética mais responsável em relação ao consumo de carne Singer (2004, p.182), pondera: “portanto, não temos de nos perguntar: ‘é certo em alguma circunstância, comer carne,’ mas: ‘é certo comer desta carne?’”. Seria correto se alimentar de seres que foram trazidos à existência para uma expectativa de vida explorada e cruel? Seria lícito se alimentar de um produto associado à destruição de ecossistemas vitais para as gerações futuras?

A resposta negativa a tais perguntas obviamente que não acaba com o sofrimento dos animais não humanos, mas traz consigo uma possibilidade muito grande de alterar drasticamente a relação que os grandes grupos financeiros, redes frigoríficas e os consumidores de carne impuseram aos animais não humanos e ao meio ambiente nestas últimas décadas. Portanto, se nos perguntam se é errado comer carne, responderíamos que este hábito precisa urgentemente ser reavaliado, reestruturado e reeducado. Recusar-se a utilizar um produto que chega às mesas com uma profunda degradação ética e ambiental é um passo de esclarecimento e educação social. Esta percepção também é partilhada por Molento (2005, pp. 1,2), ao indicar que possivelmente os países que não adotarem uma prática atenta ao bem-estar animal terão muitas dificuldades de permanecerem no mercado.

2 MARCAS DO ESTATUTO ANIMAL NO OCIDENTE

Após discutirmos a maneira como ocorreu a reificação do animal não humano na cultura contemporânea, nos propomos a discutir os fundamentos culturais que embasaram a forma atual de nos relacionarmos com não humanos. A pergunta insistente é como conseguimos estabelecer com seres sencientes relações tão coisificantes. No capítulo anterior pudemos perceber como o encanto da técnica impactou significativamente a relação dos animais humanos com os demais, favorecendo o embrutecimento destas relações. O aparato técnico não exclusivamente, mas de forma majoritária, se constituiu como uma técnica anti-animais não humanos. Compreendemos que a técnica em si é neutra, mas as escolhas de como usá-la é que se tornam equívocos éticos em muitos momentos. Reconhecemos que a medicina veterinária desenvolveu uma técnica científica que em muitos casos trata e cura a muitos animais.

O próprio ativista e intelectual Henry S. Salt destaca em sua clássica obra *Direitos dos Animais: considerações em relação à Progresso Social*, que o maquinário que vinha se estabelecendo na Inglaterra tinha um ganho inequívoco para os animais que iam sendo libertados do trabalho penoso ao qual eram submetidos (1894, cap.2). Mas existe outra dimensão da técnica, especialmente ligada a alimentação, que é usada para interferir de forma negativa na vida do animal não humano. No que concerne aos animais não humanos esta técnica foi dissociada de ponderações éticas naquilo que envolve a produção de carne.

Neste tópico queremos pesquisar de que maneira a literatura filosófica e teológica também se constituíram numa literatura que desprivilegiou o animal não humano. A grande produção teórica ocidental não buscou compreendê-los como seres que deveriam ser respeitados por serem dotados de sensibilidade forte à dor e passíveis de sofrimento. A tradição antiga também não concebeu os animais não humanos como sendo o centro de uma existência que pertenceria exclusivamente a eles e da qual não temos o direito de nos apropriar estabelecendo uma relação puramente instrumental. Rompido o silêncio, progressivamente se percebe que os animais não humanos merecem um tratamento moral compatível com a realidade de sua existência biológica. Isso reforça a importância das novas leituras filosóficas surgidas nesta área nas últimas décadas. Elas procuram corrigir esta forma de abordagem que não beneficia mais aos animais não humanos.

2.1 A TRADIÇÃO GREGO-OCIDENTAL: TRADIÇÃO DA INSUFICIÊNCIA

De um modo geral é possível perceber em grande parte da literatura ocidental que trata direta ou indiretamente do tema os animais não humanos abordados pela categoria da insuficiência, no sentido de falta ou deficiência segundo Burgat (2004, p.1). Assim é comum nos depararmos, nos textos de autores consagrados, com os animais não humanos sendo descritos como deficitários, como categoria viva marcada pela insuficiência de racionalidade, desprovidos do uso da linguagem, incapazes de sensibilidade, de consciência, repletos de deficiência de condições psíquicas para o sofrimento conforme Naconecy (2006, pp. 24-26). Desta forma foram relegados ao plano do não-ser, à marginalidade ontológica, empregando os conceitos de Dussel (1986,p.35).

Não é difícil, como demonstrou Peter Singer em sua obra *Libertação Animal* (2004), percorrer a vasta literatura produzida e perceber que ela foi constantemente desfavorável aos animais não humanos em suas principais vertentes: grega, romana e judaico-cristã. Sobre esta última nos propomos a apresentar neste capítulo, às várias e profundas críticas que recebeu. No último capítulo desenvolveremos um diálogo com outros projetos teológicos que se estabeleceram em outras bases e tradições de relacionamento com os animais não humanos. A produção intelectual desfavorável aos animais não humanos é analisada por Burgat (2004, p.1) quando aponta que:

Na tradição ocidental, o conceito de animal, realiza, em sua estrutura e conteúdo, uma função importante na definição do próprio homem. Na verdade, o conceito de animalidade não é tanto para caracterizar a essência dos seres sencientes, [...] mas para construir o modelo de oposição, sua ontologia negativa. Assim, o animal é definido no oco de um conjunto de deficiências: falta de razão (Descartes), a falta de liberdade (Kant), para citar apenas os principais aspectos da demarcação. [...]. O animal permanece cativo da sua oposição à humanidade, como destaca Max Horkheimer e Theodor Adorno: "Na história da Europa, a ideia do homem se expressa na forma como ela se distingue do animal. A falta de razão dos animais é utilizada para demonstrar a dignidade do homem. Essa oposição tem sido ensinada de forma consistente e por unanimidade [...]. O animal é, portanto, nada mais do que o conceito que diz que a diferença, é a demarcação do ser humano, seu limite.

2.1.1 Os animais não humanos no pensamento grego

Esta construção é notória na primeira fase da Filosofia grega conhecida como Filosofia Física, ou seja, uma filosofia da natureza. Podemos perceber que os fundadores da tradição intelectual do ocidente procuravam tirar da natureza seus meios de reflexão. Sintetizando a apresentação de Reale (1993, pp. 28,29), é possível caracterizar este momento incipiente da filosofia como a tentativa de poder incluir toda a realidade numa explicação racional.

Com os filósofos envolvidos nesta atividade reflexiva e discursiva, os animais não humanos passaram a configurar importantes elementos de comparação nos textos dos pais da filosofia. Foram analisados e construídos discursivamente. Não podemos dizer que entre todos os filósofos antigos a percepção fosse idêntica sobre o tema. O próprio Pitágoras, envolto em lendas e questionamentos sobre sua existência, é descrito como sendo vegetariano e possuidor de uma atitude de grande respeito pelos animais não humanos. A escola Pitagórica, por influência do Orfismo⁵, ensinava a transmigração de almas conforme Reale (1993, p. 87).

Os animais não-humanos poderiam assim portar a alma de animais-humanos de vidas passadas surgindo o respeito pelos animais, o que não deixa de revelar que a tese pitagórica seria o respeito pela vida do humano que pode estar no animal. Mas a posição de Pitágoras ficou célebre e ele foi criticado por Heráclito, conforme fragmento registrado por Berge (1969, Fragmento 81), e louvado pelo poeta Publius Ovidius Naso. Ovídio (2007, pp.366-367), cantou em sua homenagem: “Oh! Que medonho crime, enterrar vísceras nas vísceras, engordar o sôfrego corpo amontoando nele outro corpo, um ser vivo viver à custa da morte de outro ser vivo!” Na sequência Ovídio recorre a terra-mãe como aquela que pode dar ao animal humano o que necessita para viver dizendo “e entre tantos recursos que a terra, a melhor das mães, produz, nada te contenta senão mastigar com cruel dente feridas horríveis e trazer de volta os hábitos dos Ciclopes?”. Conclui ponderando: “não poderias acalmar a fome voraz e imoral [...] sem que destruas a vida de outra criatura?”

⁵ Filosofia religiosa surgida da Grécia próximo ao século VI a.C. Os orfistas ensinavam que esta vida é uma simples aparência da verdadeira vida que espera a alma após terminar sua peregrinação nos corpos e atingir o mundo superior.

Heráclito de Éfeso em seus fragmentos aforísticos também emprega a figura dos animais não humanos dentro do operador da insuficiência em relação aos humanos. Para exemplificar destacamos alguns destes aforismos extraídos da obra de Berge (1969, pp. 237, 239 243, 249, 285), nas quais o filósofo aponta os não humanos como exemplos do absurdo comportamental (antítese do animal humano) e da degradação estética:

Os asnos preferem palha ao ouro; [...] Se a felicidade consistisse nos prazeres do corpo, deveríamos proclamar felizes os bois, quando encontram ervilhas para comer; [...] (Os porcos) alegram-se na lama (mais do que na água limpa); [...] Uma coisa preferem os melhores a tudo: a glória eterna às coisas perecíveis; mas a massa empanturra-se como o gado; [...] O mais belo símio é feio quando comparado ao gênero humano.

Uma percepção que tem sido bastante explorada na literatura própria da filosofia é o seu embasamento no princípio da identidade estabelecido por Parmênides e depois desenvolvido na lógica de Aristóteles. Ao estabelecer em seus postulados que o ser é e o não ser não é, Dussel (1986, p. 35), chama a atenção para o fato que os gregos estabeleceram uma ontologia conquistadora e dominadora, baseada na negação do outro. O grego É e tudo aquilo que não É como ele, é o não-ser. Portanto passível de qualquer outro uso e relação.

Seria um exagero absurdo afirmar que a filosofia destes homens gerou o atual sistema de exploração dos animais não humanos. É inegável o avanço que a filosofia e outras áreas das ciências humanas têm trazido para a humanidade. No entanto, é nossa intenção destacar a maneira como o animal não humano foi discursado e construído na literatura que consagrou-o como um ser inferior a ser dominado pelo animal humano. De um modo geral a intelectualidade grega procurou em sua sistematização impor constantemente diferenças significativas e estabelecer o princípio da insuficiência como operador importante e dominador.

Na obra de Peters (1983, p.1), é possível perceber a interessante forma como os animais não humanos são caracterizados nos filósofos físicos e também naqueles que os sucederam na chamada tradição antropológica, no caso Platão e Aristóteles. Peters discute que “Aquilo que são esboços e comentários nos primeiros pensadores torna-se, em Aristóteles, uma ciência elaborada em toda uma série de tratados. Particularmente, o *De generatione animalium*”. Peters aponta a característica do tratamento aristotélico com a famosa *scala naturae*, ligação graduada de todas as formas de vida. Destaca que no topo da série está o homem

que tanto Platão como Aristóteles tenderam a separar do resto dos seres animados em virtude de ele possuir uma faculdade racional (*nous*) que era não-material.

A obra de Aristóteles recorre muitas vezes aos animais, até pelo seu interesse científico e não são poucas as referências em sua obra. Como grande interessado pelo mundo natural, Aristóteles dedicou muito do seu tempo a estudar a natureza e a procurar compreender o comportamento animal. *Historia Animalium*, *De Partibus Animalium*, *De Generatione Animalium* são alguns dos tratados da sua autoria dedicados à classificação, comportamento, fisiologia, anatomia comparada, embriologia e patologia animal. Na obra *Metafísica* Aristóteles (2002, Livro I), inicialmente ele discorre sobre tema dos animais humanos e não humanos consolidando o abismo que passou a diferenciá-los culturalmente afirmando:

Os animais são naturalmente dotados de sensação; mas em alguns a sensação não nasce a memória, ao passo que em outros nasce. Por isso estes últimos são mais inteligentes e mais aptos a aprender do que os que não têm capacidade de recordar. São inteligentes, mas incapazes de aprender, todos os animais incapacitados de ouvir os sons (por exemplo a abelha e qualquer outro gênero de animais desse tipo); ao contrário, aprendem todos os que, além da memória, possuem também o sentido da audição. Ora, enquanto os outros animais vivem com imagens sensíveis e com recordações, e pouco participam da experiência, o gênero humano vive também da arte e de raciocínios. Nos homens, a experiência deriva da memória. De fato, muitas recordações do mesmo objeto chegam a constituir uma experiência única.

No epílogo da filosofia grega o animal não humano estava construído como deficitário e às portas da idade moderna nós conseguimos perceber com um realce bem interessante como o operador da insuficiência estava bastante consolidado. Inclusive no humanismo literário e filosófico surgido na Itália no século XIV e que se difundiu para os demais países europeus fundamentando a cultura moderna.

2.1.2 Do Humanismo ao Iluminismo

Nós não queremos aqui agir como iconoclastas da cultura, nem deixar de reconhecer a contribuição cultural imensa que o próprio humanismo trouxe. Se olharmos com um pouco de atenção ele procurava fazer emergir o animal humano de um extenso período de soterramento cultural e desvalorização deste humano diante das instituições que abrigavam o poder político.

Mas aqui também é importante ressaltar que ao mesmo tempo em que houve um ganho cultural para o animal humano, o animal não humano foi sendo cada vez

mais empurrado para a margem de toda e qualquer consideração ética que pudesse ser a ele dispensada na literatura. Assim se o aumento da técnica intensificou a exploração sobre os animais não humanos pretendemos aprofundar a demonstração que, até certo ponto, o processo de auto-afirmação cultural do animal humano legitimou a completa exclusão dos demais animais dos sistemas éticos (tanto laicos como religiosos). Notamos no entanto, que através do diálogo com este imenso sistema cultural dito humanista e antropocêntrico, é que surgirão vozes e escritos que estão impondo uma verdadeira revisão cultural que beneficia os animais não humanos.

Feita esta ressalva é possível afirmar que a grande tônica do humanismo era a compreensão da natureza humana como fundamento de toda a construção filosófica, conforme Abbagnano (2007, pp.602,603). Nesta moldura intelectual situava-se o humano como dotado de dignidade ímpar, um ser de totalidade que deve ser compreendido em seu mundo e em sua história. O ser humano era visto como um ser destinado ao domínio da natureza, a consumir sua liberdade e construir sua perfeição. Era como uma retomada do ideal de Protágoras que colocava o ser humano como medida de todas as coisas. Podemos ilustrar esta compreensão na célebre obra de Giovanni Pico Della Mirandola (2008, p.53):

Li nos escritos dos Árabes, venerandos Padres, que, interrogado Abdala Sarraceno sobre qual fosse a seus olhos o espetáculo mais maravilhoso neste cenário do mundo, tinha respondido que nada via de mais admirável do que o homem. Com esta sentença concorda aquela famosa de Hermes: "Grande milagre, ó Asclépio, é o homem. [...] o homem vínculo das criaturas, familiar com as superiores, soberano das inferiores; pela agudeza dos sentidos, pelo poder indagador da razão e pela luz do intelecto, ser intérprete da natureza; intermédio entre o tempo e a eternidade e, como dizem os Persas, cópula, portanto, himeneu do mundo e, segundo atestou David, em pouco inferior aos anjos.

A questão posta e ilustrada aqui é que a exacerbação do humanismo constituiu uma cultura fortemente antropocêntrica que deslocou todos os demais seres que conosco habitam este planeta para a margem da dignidade. Configurou-se um arraigado sistema de domínio sobre todas as coisas. Talvez possamos falar de um humanismo arrogante.

Na idade moderna, nos deparamos como uma exacerbação do operador da insuficiência na filosofia de Descartes. Pelo fato de ser o personificador da Idade Moderna conforme Grenz (1997, pp.102,104) e Harvey (1992, pp.28,55), a figura de Descartes tem recebido repúdio de importantes segmentos intelectuais da

atualidade. Ele tem personificado o que há de pior na construção cultural da modernidade para Singer (2004, p.226). As críticas ao seu modo de conceber os animais já foram analisadas por Salt (1894, cap.1) que se dizia extremamente admirado com a insensibilidade cartesiana. Em relação à presença dos animais em seu sistema de pensamento é possível reconhecer que Descartes fundamentou a definitiva exclusão dos animais não humanos de qualquer preocupação ética, segundo Naconecy (2006, p.68). Até hoje sua forma de perceber os animais não humanos embasa as teorias e justificativas daqueles que cometem ou defendem barbáries contra os não-humanos.

Rocha (2004, p.1), nota que Descartes evita sempre que possível usar o termo "animal" preferindo "besta" ou "bruto", provavelmente porque o termo "animal" sugere imediatamente vestígios da ideia escolástica de que todo ser vivo é dotado de alma, ideia da qual Descartes pretende se afastar. O motivo pelo qual ele busca este afastamento de forma clara é sua discordância em admitir que toda criatura viva é dotada de alma sendo que os movimentos poderiam ser explicados de forma puramente mecânicos.

Em sua busca pelas coisas claras e distintas, Descartes salienta em vários momentos a completa defasagem do animal não-humano em relação ao animal humano. Segundo ele, os humanos são racionais e isto os coloca num outro patamar em relação aos não humanos. Este patamar é significativamente superior e estabelece definitivamente a razão como coroamento desta supremacia humana com direito de dominar e dispor dos demais seres. Como em todo o sistema cartesiano, a razão se constitui na linha fortemente traçada para estabelecer a hierarquia de seu sistema. Já na primeira página do seu famoso *Discurso do Método* (1973, p.29), o filósofo pondera que:

E não sei de quaisquer outras qualidades, exceto as que servem à perfeição do espírito; pois, quanto à razão ou bom senso, posto que é a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais, quero crer que existe inteiramente em cada um, e seguir nisso a opinião comum dos filósofos, que dizem não haver mais nem menos senão entre os acidentes, e não entre as formas ou naturezas dos indivíduos de uma mesma espécie.

Na sequência de sua obra, mais especificamente na quinta parte do *Discurso do método* (1973, p.68), Descartes ressalta que existiriam meios de abordagem que permitiriam distinguir os homens das máquinas e dos animais. Novamente

ênfatizando o operador da insuficiência, agora linguístico. Os elementos que diferenciam os animais humanos dos não humanos estariam na seguinte ordenação:

O primeiro é que nunca poderiam usar palavras, nem outros sinais, compondo-os, como fazemos para declarar aos outros os nossos pensamentos. [...] Ora, por esses dois meios, pode-se também conhecer a diferença entre homens e animais. Pois é uma coisa bem notável que não haja homens tão embrutecidos e tão estúpidos, sem excetuar mesmo os insanos, que não sejam capazes de arranjar em conjunto diversas palavras, e de compô-las num discurso pelo qual façam entender seus pensamentos; e que, ao contrário, não exista outro animal, por mais perfeito e felizmente engendrado que possa ser que faça o mesmo. [...] E isso não testemunha apenas que os animais possuem menos razão que o homem, mas que não possuem nenhuma razão.

Ao lermos com atenção o pensamento cartesiano é possível perceber ainda que ele hierarquizava os graus de sensação. Chegava a admitir que os animais tivessem sensações, mas estas seriam puramente mecânicas pelo fato de estar ausente no animal não-humano a percepção racional (mental) e o juízo sobre a experiência. Rocha (2004, p.1), esclarece-nos que a concepção cartesiana sobre os animais não humanos é a negação da consciência da sensação e o juízo que envolve a sensação, que implicaria na negação do sofrimento e da expressão deste.

Sobre Descartes, Rocha (2004, p.1), aponta que é no *Tratado sobre o homem* que o filósofo vai consolidar a negação da senciência nos animais ao explicar que nas paixões de animais não-humanos é desnecessário o recurso a um aparato complexo (tal como uma alma vegetativa e sensitiva embora não racional) para a compreensão. Esse aparato é supérfluo e, dada a simplicidade da natureza, não existe. Donde a conclusão final: os animais não têm razão e nem, por conseguinte, experiências sensoriais.

De um modo geral é possível perceber que no período chamado Iluminista não há qualquer mudança significativa na forma de conceber os animais não humanos, conforme Singer (2004, p. 229). Eles continuam sendo pensados na forma de deficientes em relação aos muitos atributos dos quais os humanos foram dotados.

Mas seríamos injustos se omitíssemos que também no período do Renascimento, da Modernidade e do Iluminismo apareceram importantes pensadores que olharam de forma diferente para os não-humanos. Embora o pensamento deles tenha sido eclipsado e não se tornaram base do sistema cultural, certamente trouxeram o problema para ser discutido de forma mais séria, nos ambientes culturais. Podemos exemplificar com os escritos de Thomas Mores que,

ao arrazoar o estatuto da caça, vê nela uma atividade permeada de violência e com potencial de macular o caráter e a alma dos humanos. Mores sua obra *Utopia*, (1952, pp. 132-133), argumenta:

Não será coisa mais fatigante do que agradável ouvir latir e ladrar os cães? Será mais agradável ver um cão correr atrás de uma lebre do que vê-lo correr atrás de outro cão? Se é a corrida que dá prazer, ela existe em ambos os casos. Não será antes a esperança de ver o morticínio e a carnificina que tornam a caça tão apaixonante? Como não preferir abrir a alma à piedade, como não ter horror dessa carnificina em que o cão forte cruel e ousado, dilacera a lebre fraca, tímida e fugidia? Eis porque os nossos insulares proibem aos homens livres a caça como exercício indigno deles, e só a permitem aos magarefes que são todos escravos. Em sua opinião, a caça é até a parte mais vil da arte de matar os animais. Os outros aspectos deste mister são muito mais estimados porque dão muito mais proveito e só se matam nesse caso os animais por necessidade, enquanto o caçador procura no sangue e no morticínio um prazer estéril.

Algumas vozes interessantes se manifestam no período Iluminista. Segundo Singer (2004, pp. 228, 229), talvez o excesso de experimentações e vivisseções após Descartes tenham mostrado para alguns a incrível semelhança entre o funcionamento dos organismos de animais não humanos e humanos. Isso poderia ter sido um dos fatores que abriu espaço para novas abordagens. Uma voz interessante que se manifesta dentro do período iluminista é a de Voltaire. Usando como sempre a ironia ferina que o caracterizava, argumenta que a tradição de conceber os animais não humanos como simples máquinas seria um insulto à inteligência criadora. Torna-se atraente a indignação com a qual Voltaire se refere aos que faziam dos animais simples aglomerados de nervos que não sentiriam dor ou ainda se faziam incapazes de aprender ou desenvolver relações afetivas com os O que dá toda a tônica de sua argumentação é a sua própria incapacidade de compreender como os seres que se concebem como humanos, com um sistema cultural tão consolidado, conseguem estabelecer relações profundas de crueldade com seres que ficaram sob seu domínio. Voltaire (2004, pp. 30-32), discorre que “imbecilidade é afirmar que os animais são máquinas destituídas do conhecimento e de sentimentos, agindo sempre de igual modo, e que não aprendem nada, não se aperfeiçoam e daí por diante!” Referindo-se à vivisseção feita em cães ele lamenta que “esse animal, que excede o homem em sentimento de amizade, é pego por algumas criaturas bárbaras, que pregam-no numa mesa, dissecam-no vivo ainda, para te mostrarem as veias mesentéricas.” Conclui que “no corpo deste animal encontras todos os órgãos das sensações que também existem em ti”.

Mesmo que algumas vozes como a de Voltaire tenham se levantado na defesa dos animais não humanos a tradição intelectual do ocidente em sua essência discursiva conseguiu caracterizá-los como seres deficitários. Em função deste déficit poderiam ser tratados com crueldade ou terem suas existências desapropriadas para que o animal humano dispusesse delas conforme lhe aprouvesse.

2.2 A TRADIÇÃO ROMANA: UMA CULTURA DE VIOLÊNCIA

Outra tradição importante que recebemos em nossa formação cultural é de origem romana. Dela podemos também salientar alguns aspectos interessantes na maneira como os animais não humanos se fizeram presentes em sua literatura. Novamente salientamos que não podemos olhar para aquela cultura com os mesmos padrões éticos que hoje possuímos. Nosso olhar é mais uma tentativa de perceber a trama relacional e conceitual que envolveu os animais não humanos e legitimam no auge do capitalismo sua exploração desmedida.

Talvez uma das expressões mais fortes da maneira como os animais se faziam presentes no imaginário dos romanos antigos seja a figura do Coliseu com as batalhas dos gladiadores segundo Singer (2004, p.215). O Coliseu foi construído em 70 d.C para abrigar tanto as lutas de gladiadores como batalhas navais e o Venatio ou Bestiarium que consistia na caça de animais exóticos trazidos das longínquas partes do império. Esses espetáculos ocorriam pela manhã como preparação para as lutas dos gladiadores que aconteceriam pela tarde. Estima-se que centenas de animais eram chacinados por dia, animais de várias espécies como leões, tigres, camelos, cães e muitos outros. Constantemente se viam lançados na arena e acuados uns contra os outros até que se atacassem mutuamente e se dilacerassem diante da multidão eufórica. Além disto, era uma prática comum dos romanos a adivinhação baseada na leitura das entranhas dos animais conforme apontam Cornell e Matthews (1996, pp. 90-95), estudiosos da cultura romana. Não podemos deixar de observar que em seu início o cristianismo era uma religião perseguida pelo império romano segundo Cornell e Matthews (1996, p. 79). Devido a isto muitos cristãos passaram a ser lançados às feras uma prática já consagrada em Roma nas execuções. Assim temos de um lado o aspecto lúdico, para os romanos que transformavam tanto a morte dos animais como de pessoas em um espetáculo horrendo, e do outro lado a construção negativa da percepção cristã dos animais

como executores de um juízo por parte dos pagãos. Tais acontecimentos são bastantes presentes nos documentos que ficaram conhecidos, como as Atas dos mártires e em vários escritos dos chamados pais apostólicos. Nas cartas que santo Inácio (1995, p.105), escreve de Antioquia aos seus irmãos de fé ele deixa transparecer o juízo que os próprios animais se transformam em instrumentos de morte para destruir os cristãos:

Escrevo a todas as Igrejas e anuncio a todos que, de boa vontade morro por Deus caso vós não me impeçais de o fazer. [...] Deixai que eu seja pasto das feras, graças às quais poderei encontrar Deus. Sou o trigo de Deus e estou sendo moído pelos dentes das feras selvagens a fim de tornar-me pão puro de Cristo. Pelo sofrimento serei um liberto em Jesus Cristo e nascerei novamente nele, livre. Que nenhum ser, visível ou invisível me impeça por inveja, de encontrar a Cristo. Que o fogo e a cruz, animais selvagens, tortura, deslocamento de meus ossos, mutilação de meus membros, trituração em pedaços de todo meu corpo, os piores assaltos do demônio caiam sobre mim, contanto que eu encontre Jesus Cristo.

Inácio, no entanto, nunca demonstra qualquer hostilidade em relação aos animais não humanos. Escreve inclusive que gostaria de acariciar estas bestas no momento de sua morte. Percebe-se neste episódio a forma dos romanos se relacionarem com os animais e apresentam os mesmos de forma negativa para a cristandade nascente. Dentre os outros muitos exemplos que nos foram transmitidos pela literatura da área Musurillo (1972, p.127), descreve o martírio de santa Perpétua, que permaneceu viva mesmo depois de ser atacada por uma vaca, sendo depois executada à espada: “Perpétua foi a primeira a ser lançada aos ares por uma vaca louca e caiu de costas. [...] saciada a crueldade do povo, foram reconduzidas à porta chamada Sanavivária.”

Torna-se notório como os romanos foram quase que singulares no trato que dispensavam aos animais não humanos. A mutilação e chacina dos mesmos eram vistas como momentos de grande deleite e entretenimento, assim como o suplicio das chamadas bestas. Talvez aqui possamos compreender um pouco melhor o raciocínio de alguns pensadores contemporâneos, e do próprio Mores acima citado, quando apontam que a maneira como tratamos os animais de certa forma reflete a maneira como tendemos a tratar as pessoas. Quem desenvolve respeito por um animal não humano tende a ampliar seu círculo moral e se tornar um humano muito melhor no trato ético.

Se na construção intelectual do ocidente os animais foram caracterizados como deficientes, a cultura dos romanos transformou esta deficiência em definitiva

possibilidade de usar contra eles uma intensa crueldade. A cultura grego-ocidental operou com o fator do déficit, da insuficiência. A romana se revelou com traços de sadismo e barbárie contra os animais não humanos. O corpo do animal era um corpo sem valor algum e por isso poderia ser tratado sem a mínima consideração pois perderam completamente o direito de ser sujeitos de sua existência. A dor que eles expressavam não foram apelos suficientes para uma atitude ao menos de comiseração. Assim podemos dizer que se da nossa tradição intelectual aprendemos que os animais são extremamente deficitários em relação ao humano, da cultura romana herdamos uma tradição de violência contra seus corpos e uma clara linha divisória que nos diz quais expressões de dor são dignas de compaixão e quais não são.

2.3 A TRADIÇÃO JUDAICO-CRISTÃ: A LEGITIMAÇÃO RELIGIOSA

Pretendemos na última parte desta pesquisa estabelecer uma discussão teológica que possa dar conta da questão dos animais numa perspectiva mais favorável do que a estabelecida. Neste tópico será nosso objetivo demonstrar as críticas que foram feitas pelos filósofos e demais intelectuais envolvidos na relação com o tema dos animais. Singer (2004, p.218), por exemplo, é enfático ao comentar que o cristianismo deixou os não humanos completamente fora do âmbito da compaixão, tal como fizeram os romanos. Nas linhas que seguem é nossa intenção desenvolver este tema. Neste capítulo vamos nos restringir às críticas e falhas do pensamento judaico-cristão em relação aos animais para mais adiante encontrar outras possibilidades de leitura do texto.

Aos nos depararmos com a presença dos animais na Bíblia, os encontramos inseridos numa vasta gama de textos, tradições e escolas de teologia que nem sempre tinham unidade naquilo que afirmavam. Nem sempre é fácil tornar o assunto claro conforme podemos perceber em Linzey (1995 pp. 24-25). Mas de um modo geral percebemos que o discurso religioso, no que tange ao tema, estabeleceu-se em bases bem diferentes da cultura religiosa oriental na questão do trato e relação com os animais não humanos.

Na obra Mahabharata, atribuído ao sábio Vyasa e escrito no período entre 540 e 300 aC encontramos no Bhagavad Gītā, livro tido como a essência dos Vedas, uma inclusão dos animais bastante interessante. Por detrás está, assim

como em Pitágoras, a crença na transmigração das almas. Um dos versos é digno de registro: no verso 18 do capítulo 5, Krishna canta de forma sublime: “Quem vive na luz da Verdade vê Deus em todos os seres: no brâmane e no cão, no elefante e na vaca, e até no desprezado pária.”

2.3.1 A tradição do Primeiro Testamento

Na tradição que recebemos, de um modo primeiro ou numa leitura parcial e unilateral, realmente podemos perceber uma tradição judaico-cristã não muito favorável aos animais não humanos, até mesmo pela centralidade que o sacrifício representava no sistema cultural dos hebreus. Neste capítulo vamos nos limitar a apresentar a leitura revisionista feito pelo movimento de libertação animal. Apenas no terceiro capítulo é que procuraremos apresentar uma visão mais ampla a partir da tradição teológica judaico-cristã.

Na esteira desta revisão Singer (2004, pp. 212-213), aponta para o fato que a própria narrativa da criação coloca o homem como ponto exclusivo da criação, como tendo em si a imagem e semelhança de Deus, com a missão específica de exercer dominação sobre as demais criaturas.

A continuidade da narrativa que trata das origens põe a culpa da queda do animal humano masculino e de todas as tragédias que dela surgiram sobre uma mulher e sobre um animal. A serpente passou a ser o símbolo da essência da malignidade e objeto de maldição em Gênesis 3:14, digna de ter a cabeça esmagada pelos descendentes do casal primordial. O lugar da serpente no cristianismo foi tomado pelo boi, que passou a simbolizar a própria figura do diabo na luta que o cristianismo oficial travou com o culto ao deus Mitra, sempre montado num touro e adorado por muitas legiões romanas. Assim o diabo era apresentado como tendo chifres, rabo e cascos. Os bois e touros refletiam muito dos seus atributos. Mas é importante destacar que esta percepção não pode ser simplificada e totalizada, pois o boi passou também a representar o evangelista Lucas a partir dos escritos de Santo Irineu. Chambel (2006, p.2), afirma que as formas de homem, boi, águia e leão simbolizaram, tanto os quatro evangelistas, como os principais momentos da vida, paixão e ressurreição de Cristo e que foram objeto de inúmeras representações figurativas durante toda a medievalidade.

Se percorrermos as narrativas bíblicas, que incluem os animais não humanos na perspectiva de uma teologia rigidamente antropocêntrica encontraremos material abundante devido a centralidade do sistema sacrificial, conforme Linzey (1995, p.52). Logo após o episódio, conhecido como queda, o próprio Deus mandou que Adão e Eva se vestissem com peles de animais para esconder a sua nudez. Sem seguirmos aqui uma linha cronológica na elaboração dos textos, apenas analisando-os na perspectiva da narrativa bíblica, nos deparamos com o conflito entre os irmãos Caim e Abel. O texto de Gênesis 4:1-5,8 descreve que:

Coabitou o homem com Eva, sua mulher. Esta concebeu e deu à luz a Caim; então, disse: Adquiri um varão com o auxílio do SENHOR. Tornou a dar à luz e teve Abel, irmão de Caim. Abel tornou-se pastor de ovelhas e Caim pôs-se a cultivar o solo. Aconteceu, tempos depois, que Caim apresentou ao SENHOR frutos do solo como oferta. Abel, por sua vez, ofereceu os primeiros cordeirinhos e a gordura das ovelhas. E o SENHOR olhou para Abel e sua oferta, mas não deu atenção a Caim com sua oferta. Caim ficou irritado e com o rosto abatido. Disse Caim a Abel, seu irmão: Vamos ao campo. Estando eles no campo, sucedeu que se levantou Caim contra Abel, seu irmão, e o matou.

O desfecho desta narrativa é o primeiro fratricídio narrado na Sagrada Escritura. Chouraqui (1995, p. 67), chama a atenção para o fato de este texto ser a primeira referência ao sacrifício de animais e que precede o primeiro assassinato de um elemento da espécie humana. A partir deste momento, se tornaram comuns as inúmeras referências ao sacrifício dos animais. Os textos afirmam que Noé, logo após deixar a arca na narrativa mítica do dilúvio em Gênesis 8:20, construiu um altar e tomou animais e aves de todas as espécies e os ofereceu em sacrifício à Javé. Isso foi repetido por Abraão quando ofereceu um cordeiro em substituição ao seu filho Isaac, que pretendia sacrificar.

Existe uma vasta quantidade de textos que demonstram um uso dos animais que fica aquém de qualquer inclusão dentro de um sistema de compaixão. Na narrativa do livro de Êxodo 12:13-10 está escrito:

Falai assim a toda a comunidade de Israel: No dia dez deste mês, cada um tome um animal por família — um animal para cada casa. Se a gente da casa for pouca para comer um animal, convidará também o vizinho mais próximo, de acordo com o número de pessoas. Para cada animal deveis calcular o número de pessoas que vão comer. O animal será sem defeito, macho de um ano. Podereis escolher tanto um cordeiro como um cabrito. Devereis guardá-lo até o dia catorze deste mês, quando, ao cair da tarde, toda a comunidade de Israel reunida o imolará. Tomarão um pouco do sangue e untarão as ombreiras da porta das casas onde comerem. Comerão a carne nesta mesma noite. Deverão comê-la assada ao fogo, com pães sem fermento e ervas amargas. Não deveis comer dessa carne nada de cru, ou cozido em água, mas assado ao fogo, inteiro, com cabeça,

pernas e vísceras. Não deixareis nada para o dia seguinte. O que sobrar, deveis queimá-lo no fogo.

Ao orientar Gideão, o próprio Javé, segundo a tradição do livro de Juízes, aparece a ele em Juízes 6:25-26 pedindo-lhe que tomasse dois bois, um para o trabalho de derrubar o altar do deus Baal⁶ e o outro para ser queimado junto com a madeira da Asera⁷ em holocausto. A instituição do sacrifício na religião de Israel é uma questão bastante complexa e pretendemos tratar dela no capítulo seguinte.

Os bovinos são citados muitas vezes na Escritura e com breves exceções aparecem sempre relacionados ao trabalho árduo, ao ritual de sacrifício ou mesmo a punições das quais podem ser passíveis. Em alguns textos, abaixo indicados, podemos perceber que a tradição de violência cultural que inclui tanto a dilaceração de animais (em grande escala) como a oferta de seres humanos (em raras ocasiões) influenciaram certos círculos da tradição religiosa de Israel. Há fragmentos bíblicos que ilustram com bastante assertividade esta temática. Em Êxodo 21:28 está escrito que “se algum boi escornear homem ou mulher, que morra, o boi será apedrejado certamente, e a sua carne não se comerá; mas o dono do boi será absolvido.” Também o livro de Levíticos em 9:18-19 afirma que “depois degolou o boi e o carneiro em sacrifício pacífico, que era pelo povo; e os filhos de Arão entregaram-lhe o sangue, que espargiu sobre o altar em redor.” Outra narrativa está no primeiro livro de Samuel 14:34 quando afirma “Disse mais Saul: Dispersai-vos entre o povo, e dizei-lhes: Trazei-me cada um o seu boi, e cada um a sua ovelha, e degolai-os aqui, e comei, e não pequeis contra o Senhor, comendo com sangue.” A consequente obediência ao rei faz um grande mal aos animais: “então todo o povo trouxe de noite, cada um pela sua mão, o seu boi, e os degolaram ali.”

Até aqui fica explícito que herdamos uma fundamentação religiosa que via na morte dos animais algo que agradava a divindade e expiava também a culpa dos humanos. A morte sacrificial de animais consegue, dentro do simbolismo cultural, aplacar a ira da divindade e restabelecer uma pretensa harmonia primordial que fora quebrada conforme afirma Forde (1995, p.99).

⁶ Baal era uma divindade adorada em toda a Fenícia e Canaã e forte concorrente do culto Javista. Segundo a tradição destes povos era Baal quem fecundava a terra daí seu nome significar dono, senhor.

⁷ Árvore ou poste sagrado plantada ao lado dos altares dos cananeus simbolizando a deusa Asterote.

O fato dos animais serem escolhidos como objetos de sacrifícios pode denotar diferentes concepções de fundo conforme Harris (1998, p. 376). A primeira pode estar associada ao fato de sua pureza moral visto que não teriam como os humanos, uma vida de culpas, já que viviam de acordo com sua natureza. Se observarmos com atenção, veremos que grande parte dos animais recomendados para o sacrifício na tradição judaica eram animais frágeis, dóceis, hígidos e que de forma alguma se mostravam como bestas-feras. O livro de Levítico traz várias recomendações de sacrifício cultural e relaciona os animais que podem ser sacrificados: o gado e a ovelha (1:2), fêmea de gado novo, uma cordeira, uma cabrinha (5:6), rolas, pombinhos (5:7).

Outra opção de entendimento, em nossa percepção, é que na medida em que os animais foram domesticados se tornaram uma referência de status social passando a serem arrolados (juntos com mulheres e escravos) como bens, como direito de propriedade dentro do sistema patriarcal. Assim eles significavam uma troca simbólica interessante, pois o ofertante estava dando à divindade uma parte de sua propriedade, o que revelava status social. Ao invés de se mutilar ou sacrificar a si mesmo ele agora tinha como dispor de bens próprios que aplacariam a ira da divindade.

2.3.2 A tradição dos escritos cristãos

No Segundo Testamento (Novo Testamento), aparentemente não vemos nenhuma atitude radicalmente nova que mude o status moral dos animais ou demonstre de forma explícita qualquer possibilidade de incluí-los dentro de uma nova realidade. Daí as observações de Singer (2004, pp. 216-217), afirmando que o Cristianismo decididamente deixou os animais não-humanos fora do seu âmbito de compaixão e que tanto Jesus como Paulo se mostram completamente indiferentes à sorte dos animais e pontua de forma bastante articulada que

É nesse contexto que o impacto do cristianismo deve ser observado. O cristianismo trouxe do mundo romano a ideia da singularidade da espécie humana, que herdou da tradição judaica, mas na qual insistia com grande ênfase em razão da importância que conferia à alma imortal do ser humano. Aos seres humanos, e só a eles entre todos os seres vivos da terra, estava destinada uma vida após a morte do corpo [...] O Novo Testamento carece completamente de qualquer injunção contra a crueldade para com os animais, ou qualquer recomendação para que os seus interesses sejam levados em conta.

Da teologia cristã que seguirá mantém-se um prolongamento das visões até aqui apresentadas. Até mesmo porque a cristandade operou a fusão da cultura romana, grega e judaica. Nos escritos de muitas das grandes vozes da Igreja é possível perceber de forma bastante explícita a fusão destes três conceitos na maneira como os ensinamentos e os discursos sobre o animal não humano vão sendo tecidos e aceitos naturalmente. Tais discursos teológicos surgem de pessoas que tinham o poder simbólico de interditar ou promover hábitos sociais e religiosos, afinal de contas falavam em nome da Igreja.

Talvez aqui seja possível apontar de forma mais específica um ponto de encontro cultural que reforçará uma tradição de indiferença e completa ruptura entre o mundo do animal humano e do animal não humano. A percepção que temos é que a voz que prevaleceu foi a concepção que os animais não humanos carecerem de vários atributos dos quais os humanos foram dotados (tradição intelectual do ocidente); os animais não humanos podem ser tratados com violência (tradição romana); e é lícito dispor de suas vidas pois a morte dos animais não humanos é legitimada a partir de um projeto político-teológico que se impôs sobre o demais, moldando definitivamente o agir dos cristãos (tradição judaico-cristã).

Ocorre um rígido antropocentrismo nas três vertentes culturais mais importantes do ocidente, inclusive a religiosa. Sant'Ana (2008, p. 28), também discute o tema em sua pesquisa e apresenta a seguinte síntese:

O papel do judaísmo, no que tange à nossa atitude para com os animais que diz respeito, fica bem expressa pela enumeração de quatro paradigmas: a) a sacralidade da vida humana; b) a supremacia da espécie humana em relação a todas as outras; c) a ausência de juízos éticos na consideração dos animais; d) o estabelecimento de desigualdades na consideração dos animais. Mais tarde, o cristianismo vai conciliar as tradições helênica e judaica e construir o conceito de animal não-humano que hoje possuímos. Para o cristão existe uma série de pré-conceitos universais: só o Homem tem alma imortal e só o Homem foi criado à imagem e semelhança de Deus; só o ser humano pode almejar a uma vida para além da morte, pois só ele possui o uso da razão e a capacidade prospectiva e de futuro, pois foi o escolhido entre todas as criaturas.

Santo Agostinho, segundo Singer (2004, p. 217), também arrazoava que o ser humano não deve preocupar-se moralmente com os não humanos pois estariam, excluídos da nossa comunidade moral. Qualquer preocupação com a vida das plantas ou dos animais não humanos seria um indício de superstição pois “o próprio Cristo mostra que o refrêo na morte dos animais e na destruição das plantas constitui o auge da superstição” e Cristo “julgando que não existem direitos comuns

entre nós e os animais e as árvores, mandou os demônios habitarem uma vara de porcos e, com uma maldição, secou a árvore onde não achou fruto [...]. Certamente nem os porcos nem a árvore tinham pecado.” É importante notar que Agostinho enfatizava que os animais não humanos além de estarem associados à superstição seriam destituídos de direitos, que estariam restritos aos animais humanos.

São Tomás de Aquino aborda de maneira bastante detalhada a questão referente aos animais não humanos e não só apresenta uma elaboração interessante da síntese cultural à qual nos referimos anteriormente como também recorre à autoridade de Agostinho sobre o tema. Segundo Linzey (1995, p.18), Aquino segue os mesmos caminhos do aristotelismo afirmando a ausência de racionalidade nos animais como linha divisória. Mantém também uma leitura de domínio humano a partir da concepção que o humano é conforme a imagem divina. Conforme Singer (2004, p. 221).

É bastante presente na argumentação de Aquino a insuficiência dos animais quanto ao critério de racionalidade e sua exclusão da comunhão com os animais humanos. Estes dois elementos seriam suficientes para justificar o uso e a morte dos mesmos. Esta discussão não foi tratada anteriormente, pois preferimos tratar deste autor na perspectiva de como o cristianismo teria consolidado sua tratativa no tema referente aos animais não humanos. No livro II, questão 64 Aquino trata da pergunta sobre a legitimidade de tirar a vida de animais e enfrenta do seguinte modo as objeções que são postas:

[...] portanto, o assassinato dos animais irracionais é um pecado? Pelo contrário, Agostinho diz: "quando ouvimos dizer, "não matarás" nós não podemos tomá-lo como referindo-se às árvores, pois elas não têm nenhum sentido, nem os animais irracionais, porque eles não têm comunhão conosco. Daí resulta que as palavras "não roubarás e não matarás" referem-se a matança de um homem." Eu respondo que, não há pecado em usar uma coisa para a finalidade para a qual ela é. Agora, a ordem das coisas é tal que o imperfeito é para o perfeito. Assim como no processo de geração da natureza procede de imperfeição para a perfeição[...] não é ilegal se o homem usar plantas para o bem dos animais, e animais para o bem do homem

Analisando as tradições fundantes da nossa cultura podemos perceber a religião judaico-cristã capturada por uma teologia de dominação, uma teologia que precisa ser libertada conforme Boff (1985, p.70). Este modo de fazer teologia traz consigo a legitimação sacral na forma como os animais não humanos são tratados e se relacionam com os animais humanos. O viés religioso que se impôs, foi uma

tradição de legitimação ideológica e sacral no uso de animais. Isto juntamente com a tradição intelectual do ocidente e a tradição de violência da cultura romana pode ser chamado de tripé que sustenta a concepção dos animais não humanos como coisas e sua conseqüente exploração pelos animais humanos.

2.4 A NOVA ABORDAGEM EM RELAÇÃO AOS ANIMAIS NÃO HUMANOS

Podemos perceber que até o século XVIII, as reflexões filosóficas e teológicas praticamente se silenciaram em relação aos animais. É possível encontrar em alguns pensadores queixas e observações a este respeito, mas não de forma sistematizada, alguns inclusive citados neste trabalho. É na Inglaterra que encontramos o surgimento de uma literatura que procura perceber os animais não humanos de forma diferente daquela que até então havia se imposto. Surge uma discussão intelectual interessante procurando superar os três paradigmas construídos e fundidos pela cultura ocidental no trato com os animais anteriormente citados.

Esta discussão atingiu também a Alemanha e Itália, países de onde saíram importantes fundamentações para a discussão contemporânea. No Brasil, estes trabalhos têm sido sistematicamente traduzidos e divulgados pela professora Sônia T. Felipe da Universidade Federal de Santa Catarina. É possível perceber nesses autores que tratam da questão dos animais não humanos ênfases distintas: uma construção teórica fundamentada na necessidade de reconhecimento dos direitos dos animais ou uma discussão pautada na necessidade de reconhecimento dos estados psicológicos dos animais não humanos que solicitam a nossa compaixão.

2.4.1 O Início de uma nova mentalidade

A construção de um sistema ético-teológico que promovesse a defesa dos animais não humanos pode ser atribuída ao clérigo da Igreja Anglicana Humphry Primatte. Em 1776 ele doutorou-se com a tese: *A dissertation on the duty of mercy and the sin of cruelty to brute animals*, onde solicitava a atenção para o dever de compaixão e denunciava o pecado da crueldade contra os animais usados nos trabalhos pesados (brutos). O desenvolvimento teórico levado adiante por Primatt postulou a compaixão como fundamento do respeito aos animais não humanos,

evitando uma abordagem pautada pela necessidade de reconhecimento dos direitos legais, caminho que sempre gerou debates com grau maior de dificuldades de serem levados em consideração. Sobre esta abordagem T.Felipe (2008, p.1), esclarece que “as teses de Plutarco e Porfírio defendendo a capacidade racional nos animais, e as de Ovídio e Sêneca defendendo sua sensibilidade, foram silenciadas na história da filosofia ocidental até desabrocharem no texto de Humphry Primatt publicado em Londres em 1776.” A importância do texto de Primatt pode ser mensurada na afirmação que T. Felipe (2005, p. 2), faz do referido autor. Segundo a autora, o texto foi ignorado pela comunidade filosófica até 1892 e pondera que:

Mesmo não tendo Primatt nem Bentham defendido que animais têm ou devam ter direitos, os argumentos que elaboraram para afirmar que os humanos têm deveres morais relevantes para com os animais permitiram a Henry Salt, e no século XX ao teólogo britânico anglicano, Andrew Linzey, escrever livros sobre os Direitos dos Animais. Num apêndice de seu livro *Animal Rights*, Henry Salt edita passagens do texto original de Humphry Primatt, cuja última edição havia sido feita em 1834. Assim, transmite aos filósofos de Oxford, iniciadores do movimento ético de defesa da libertação dos animais, na década de 70 do século XX (Peter Singer, Richard D. Ryder, Andrew Linzey e mais tarde Tom Regan), partes da argumentação ética em defesa dos animais, elaborada por Primatt em 1776.

Na tradução que T. Felipe (2005, p.3), fez das teses de Primatt é possível perceber o nível profundo que o autor conseguiu atingir na sua percepção ética que envolve o tema. Optamos por manter as teses no corpo do texto para que possamos perceber e destacar elementos que constituirão os alicerces na discussão ética que envolve o movimento de defesa dos animais não-humanos. Abaixo estão reproduzidas as 27 afirmações desenvolvidas por Primatt que darão ampla sustentação à todas as discussões que se seguirão conforme traduziu e atualizou T. Felipe (2005, p .3):

1.^a tese: A dignidade humana está erroneamente fundada numa presunção de superioridade, que discrimina todos os que não têm a configuração humana.

2.^a tese: As tradições nem sempre são sinônimos de ética, nem sempre preservam valores morais universais.

3.^a tese: Estamos atolados na moral vigente porque os pais, professores, líderes religiosos e políticos praticam a crueldade contra os animais, apoiam quem também o faz, e são complacentes com as práticas de maus tratos, caçadas e divertimentos às custas dos animais, herdadas na infância.

4.^a tese: Funções públicas implicam em autoridade moral. Quem exerce uma função na esfera pública tem o dever moral de combater toda forma de discriminação e preconceito, pois esses expressam a violência das interações humanas que seguem modelos estabelecidos na tradição.

5.^a tese: A moralidade (cultura de valores que se tornam privilégios morais), mascara-se de argumentos pseudo-éticos. Ela esconde que privilegia alguns, no acesso a certos bens, formando a classe moralmente dominante. Essa hipocrisia vem disfarçada de gentileza fútil, e por isso esconde tão bem dos vulneráveis, a agressão e violência que representa.

6.^a tese: Excelência implica em responsabilidade moral. Quanto mais estudado e refinado, quanto mais acesso à argumentação filosófica, à religião, à ciência jurídica, à ciência em geral, à arte, maior o dever moral do sujeito, de denunciar e condenar todas as formas de violência praticadas contra os animais. Excelência implica em refinamento ético.

7.^a tese: Dominar é *saber cultivar, cuidar* de algo, seja no âmbito tecnológico, seja biológico, seja político. O *dominium* do ser humano sobre os animais só pode ser legítimo, se for dessa natureza ética: cuidado e cultivo de seu bem-estar, o contrário de abuso e exploração de seus corpos, e de execução sumária de suas vidas.

8.^a tese: A não-maleficência e a beneficência são princípios universais. Se os adotamos em defesa da nossa vida e do nosso bem-estar, o mesmo deve valer para a defesa de outros.

9.^a tese: Dor é experiência intrinsecamente má, para qualquer ser que a sofre.

10.^a tese: O malefício da dor e do sofrimento, para quem os sofre, não depende das diferenças na aparência. Dor é dor, e esta é sempre má, ainda que seja inevitável, em certos casos, para a recuperação daquele que a sofre.

11.^a tese: A sensação de dor não depende da atividade do pensar. Razão, pensamento e linguagem não são habilidades necessárias à experiência da dor.

12.^a tese: A *diferença* nas características físicas, ou no poder aquisitivo (econômico e intelectual), não aumentam nem diminuem a sensibilidade à dor. Estatura, raça, sexo, riqueza, inteligência ou outras habilidades não

eliminam nem respondem pela sensibilidade à dor, mesmo que essa experiência seja diferente em cada caso particular.

13.^a tese: Características na aparência natural (*específicas*) não resultam de um *mérito*. Os caracteres da compleição física ou aparência biológica não resultam do desejo, empenho, trabalho, ou mérito moral do sujeito.

14.^a tese: *Dotes naturais* não podem ser confundidos com *dotes* ou *méritos morais*. Por não resultarem do mérito, tais dotes não podem servir de critério moral para definir quem é digno ou não de consideração.

15.^a tese: A ética, se coerente, funda-se na *razoabilidade* e *reciprocidade*, cerne da 'regra de ouro': *não faças a outro aquilo que não queres que te façam na mesma situação*. Essa expressa a *coerência* do sujeito, ao agir, com um único princípio moral, não descartável.

16.^a tese: Ser imoral é incoerência. Desrespeitar os animais, alegando que são inferiores, mas fazer a eles o que não admitidos que nos façam quando estamos em condições inferiores, é pura *irracionalidade*. Essa se manifesta justamente naqueles que se auto-proclamam dotados de razão.

17.^a tese: A *imparcialidade* constitui qualquer princípio ético. Não se pode abrir exceção para benefício pessoal, e, ao mesmo tempo, esperar que os outros considerem tal privilégio um sinônimo de justiça. A imparcialidade é essencial a todo e qualquer princípio moral ou legal.

18.^a tese: *Isonomia*. A justiça ordena tratar casos semelhantes de forma semelhante.

19.^a tese: Egoísmo expressa incoerência. O egoísta exige que outros respeitem sua dor, que a eliminem, que não a provoquem injustificadamente, mas tende a fazer contra seres vulneráveis tudo isso que exige que os outros não lhe façam.

20.^a tese: Crueldade significa causar mal (dor ou sofrimento injustificáveis) a seres vulneráveis.

21.^a tese: Há duas formas de crueldade. A *brutal*, praticada pelos seres humanos contra os animais, e a *humana*, praticada pelos seres humanos contra os de sua própria espécie.

22.^a tese: Crueldade é covardia, ainda pior quando praticada contra animais. Esses não têm quem os defenda, quem os vingue, quem os

represente num tribunal. Nem sequer o reconhecimento moral de que tais atos não devem ser praticados contra eles. Os humanos, pelo menos, têm tudo isso, como escudo protetor.

23.^a tese: A morte é inexorável para todo ser vivo, o sofrimento, não. Maltratar animais, antes de matá-los, alegando a necessidade de alimento, não é argumento. Ainda que um ou outro animal devessem, em circunstâncias de escassez excepcionais, ser mortos, para servir de alimento, não haveria razão alguma para infligir-lhes dor e sofrimento. No caso de a morte ser necessária, ela deve ser fulminante. Enquanto estão vivos, no entanto, os animais devem ser mantidos bem cuidados.

24.^a tese: Não é verdade que temos necessidade de lucros, por termos necessidade de sobreviver. Matar animais, argumentando que eles também se matam uns aos outros, não tem fundamento lógico nem ético. Os animais, quando o fazem, nunca é para obter lucros, e o fazem apenas seletivamente, jamais sem estarem premidos pela necessidade.

25.^a tese: Os seres humanos não são superiores aos animais no que toca à bondade. Somando-se as dores e mortes produzidas pelos animais contra humanos, os humanos ganham de longe a corrida. Para cada mal causado a um humano por um animal, aquele responde com mil outros males, contra esse.

26.^a tese: Imitar o que se repudia é vil. Tratar animais com crueldade, explorá-los e matá-los, alegando que fazem o mesmo uns contra os outros ou contra os humanos, é abandonar o estatuto de sujeito moral que nos concedemos, e buscar, justamente nos animais a quem a moral tradicional abomina como vis, o modelo de ação que a própria razão despreza.

27.^a tese: O dever humano mais sagrado, relativamente aos animais, de não-interferência quando esta representa um malefício, equivale, na prática, ao dever de deixá-los viver em paz.”

Conhecedor da obra de Primatt, Jeremy Bentham escreveu em 1789 na Inglaterra a obra *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. No capítulo XVII da obra, onde discute os limites do setor penal da jurisprudência, Bentham (1979, p.63), afirma que a ética é a arte de dirigir as ações do homem para a produção da maior quantidade possível de felicidade em benefício daqueles cujos interesses estão em jogo. Em seguida ele arrazoar quais seriam os agentes

existentes que estão sob a influência do ser humano e anseiam por felicidade. Afirma que são duas categorias: a das outras pessoas humanas e dos outros animais, que foram negligenciados pelos antigos juristas e degradados ao rol das coisas. É nesta exposição que surge uma nota de rodapé que se tornou amplamente conhecida no mundo e bastante utilizada por aqueles que tratam do tema dos animais. Bentham (1979, p.63), continuando a tradição fundada por Primatt, se pergunta quais motivos teríamos para continuar atormentando os animais e pontua que:

A questão não é 'Eles são capazes de raciocinar?', nem 'São capazes de falar?', mas, sim, 'Eles são capazes de sofrer?' "Se um ser sofre, não pode existir justificativa moral para alguém se recusar a levar esse sofrimento em consideração. Não importa a natureza do ser, o princípio de igualdade requer que seu sofrimento seja considerado igual ao sofrimento semelhante de qualquer outro ser.

A abordagem de Bentham, como é possível perceber, é afirmadora do princípio da Isonomia ou da Igualdade. Como fundador do Utilitarismo moderno ele defende a igual consideração de interesses como princípio moral fundamental a ser observado. Indistintamente da natureza do ser, é preciso levar em consideração que, analogamente, os animais não humanos têm tanto interesse em não sofrer quanto nós o temos. Animais humanos e não humanos tendem a buscar o que lhes agrada (felicidade) e evitar o sofrimento. Sendo assim, uma ação só pode ser considerada ética se promover os interesses e o bem de todas as partes envolvidas nesta relação, sejam seres humanos ou animais não humanos.

É interessante observar que a obra de Bentham é lançada no mesmo ano da revolução francesa, que marcou uma importante fase da história da humanidade. Naquela época, tanto na obra do filósofo britânico como em várias partes do mundo, ocorreram tentativas de ampliar o círculo moral e incluir nele aqueles que historicamente foram sempre excluídos: as mulheres, os escravos e, de forma mais tênue, os animais não humanos. Neste mesmo tempo no Brasil ainda os negros estavam sob o regime da escravidão e, usando a expressão de Bentham, estavam degradados ao rol das coisas, e assim permaneceriam por quase mais um século.

Não é difícil perceber na história da humanidade que os círculos morais tendem a ser restritivos e impeditivos à inclusão de categorias que não fazem parte da elite que se beneficia com a exclusão moral e jurídica da grande parcela dos seres na percepção de Marx (2007, p. 131). Assim, toda conquista que procura incluir vítimas em sistemas morais sofre violenta oposição. Este movimento tende,

no entanto, a se tornar irreversível. Atenta a estas transições que ocorriam no século XVIII, T. Felipe (2008, p. 2), explica que:

Animais, mulheres e escravos sempre foram, ao longo da história humana, dotados de sensibilidade e consciência, sentiram dor, sofreram, buscaram seu próprio bem a seu próprio modo, sempre que foram deixados em paz para o fazerem. Mas, há duzentos e trinta anos atrás, a moralidade vigente na Europa, da qual somos legatários, os considerava apenas objetos da propriedade masculina. Seres sujeitos ao direito masculino, não sujeitos de qualquer direito. Exatamente tal sujeição ao ordenamento jurídico masculino igual ou mulheres, escravos e animais na história humana, por isso, o que representasse a libertação de uns, ecoaria como ameaça e reivindicação de libertação dos outros: animais, mulheres e escravos. Não é por nada que os dois textos defendendo o fim da crueldade contra os animais são escritos nos dois anos mais marcantes da luta pelo fim da crueldade contra os humanos: 1776 e 1789.

Embora ainda haja quase tudo por se conquistar no tema da ética voltada aos animais podemos encontrar no século XX uma tradição que, embora discreta e às vezes eclipsada, mostrou-se bastante consolidada em sua determinação de debater a temática relativa à inclusão dos animais não-humanos no círculo de moral dos animais humanos. Uma grande contribuição vem de Richard Ryder que, ao reler a obra de Primatt, percebe nela uma clara denúncia contra as elites que tendem a explorar os seres não humanos, classificando-os como inferiores e que deveriam servir aos interesses da espécie humana, segundo T. Felipe (2008, p. 3).

Desta constatação do estado de subjugação dos animais não humanos pelos animais humanos é que Ryder cunha o termo especismo. Como cientista comportamentalista, trabalhou muitos anos com a experimentação de animais vivos e nesta longa rotina de laboratório acabou abandonando a prática e procurando construir uma teoria ética de respeito pelos animais não-humanos. Além do termo especismo, Ryder cunhou, conforme já citado, dois novos termos de grande importância neste debate: dorência e sofrência. Dependente da tradição iniciada por Primatt e das pesquisas de Ryder que lhe foram cedidas, Peter Singer se tornou, no tema da ética animal, o filósofo mais conhecido nas últimas décadas por suas produções filosóficas voltadas à questão dos animais não humanos. Das suas obras sobre o tema, a edição de *Libertação Animal* lançada em 1975 e traduzida em 2004 no Brasil pela editora Lugano teve uma ampla repercussão mundial. Singer, da mesma forma que Primatt, Benthan e Ryder, não fundamenta seu sistema filosófico na defesa dos direitos dos animais. Segundo T. Felipe (2008, p.4), Singer postula quatro exigências formais para que um princípio ético seja aplicado aos animais: a)

que seja universalmente aceito pela comunidade dos agentes morais; b) que seja genérico a ponto de poder servir para orientar decisões em diferentes âmbitos da vida; c) que seja imparcial, não se atendo somente aos interesses humanos e violando o direito dos que nos são semelhantes; d) reconhecer que toda a ação ética deve visar o benefício daqueles que são afetados por ela, não somente os privilégios dos agentes morais racionais.

Singer é também um continuador do utilitarismo iniciado por Bentham, embora seja possível perceber algumas nuances com o utilitarismo clássico que ele mesmo destaca em sua obra (2002, p.136). Mostrando-se interessado no chamado utilitarismo preferencial que pode ser caracterizado pela percepção que a importância de outros seres, inclusive o desejo de viver, pode ser diminuída pela preferência que cada um demonstra. O utilitarismo preferencial, em síntese, prega que devemos respeitar profundamente a preferência que cada ser tem em sua existência. No caso dos animais eles demonstram preferência em viver de forma livre e evitar a dor, o sofrimento e a morte. Singer (2002, p. 22), discute a forma de utilitarismo que ele adota apontando que:

O modo de pensar que esbocei é uma forma de utilitarismo. Difere do utilitarismo clássico pelo fato de “melhores consequências” ser compreendido como o significado de algo que, examinadas todas as alternativas, favorece os interesses dos que são afetados e não como algo que simplesmente aumenta o prazer e diminui o sofrimento. (Já se sugeriu, porém, que os utilitaristas clássicos, com Bentham e John Stuart Mill, usavam “prazer” e “sofrimento” num sentido amplo, que lhes permitia incluir a conquista daquilo que se deseja como um “prazer”, e o contrário como “sofrimento”. Se esta interpretação é correta, a diferença entre o utilitarismo clássico e o utilitarismo baseado em interesses deixa de existir).

A partir do seu sistema utilitarista fortemente amparado na necessidade de igual consideração dos interesses de todos os seres sencientes, Singer favorece ainda mais a ampliação da comunidade moral, incluindo de forma bastante relevante os animais não-humanos como merecedores de igual respeito aos que foram conquistados e garantidos aos animais humanos. Apegado-se aos conceitos filosóficos de Bentham, Singer (2004, pp.256,257), insiste continuamente que não importa se os animais não-humanos são capazes de fazer escolhas racionais ou não, mas sim se são capazes de sofrer. Isto nos solicita a aplicação do princípio da beneficência. Singer sugere que abandonemos a alegação de domínio sobre as outras espécies, que abjuremos da nossa tendência a tirania e deixemos de interferir

nas vidas dos animais não humanos, das quais eles apenas são sujeitos, permitindo que eles vivam em paz.

O posicionamento de Singer no que tange aos animais não humanos e sua equiparação em dignidade com animais humanos têm levantado acalorados debates. Especialmente quando ele argumenta que se o princípio que tem norteado a exploração dos animais é a racionalidade, o que fazer então com humanos que tem deficiência ou não são dotados de linguagem. Devido a esta linha de questionamento, ele foi qualificado como defensor da eugenia nazista e impedido de dar palestras na Alemanha. Refletindo sobre o tema, Singer (2002, pp.376,377), afirma que jamais propôs que os seres humanos fossem tratados como nós tratamos os animais não-humanos, com desprezo e barbárie, mas que os animais sejam tratados com mais considerações. Singer é bastante criticado também por militantes do movimento de libertação animal que o consideram um bem-estarista. Por estarem ligados à defesa do reconhecimento dos direitos dos animais não humanos, os abolicionistas entendem que fundamentar a questão dos animais apenas nas questões de fundo psicológicos acaba produzindo leis bem-estaristas, que apenas garantem a contínua exploração dos demais seres vivos.

O último representante da escola de pensamento de Humphry Primatt que será aqui mencionado é Tom Regan, que lançou em 1983 a obra *The case for Animal Rights*, onde expõe uma perspectiva que estabelece a exigência de um modo formal de reconhecimento dos direitos dos animais não humanos por parte dos animais humanos. Sobre este tema T. Felipe (2008, p.3) aponta que Regan:

ao propor que todos os animais *sujeitos-de-uma-vida* sejam reconhecidos como sujeitos de *valor inerente*, e, por essa razão, incluídos no âmbito da consideração moral, também assume a posição de Primatt. Este afirma que para além da aparência exterior ou da configuração biológica do animal, humano e não-humano, há interesses comuns a todas as espécies animais, que a ética não pode discriminar.

Regan segundo T. Felipe (2008, p.3), discorda da abordagem que prevaleceu atualmente no pensamento de Peter Singer. Para Regan estabelecer o conteúdo psicológico (consciência do prazer ou dor/agradável ou desagradável) é insuficiente para garantir o respeito aos animais não-humanos. É possível que alguns seres não tenham sequer a mínima noção de que estejam sendo prejudicados por atos de outros e aqui se faz indispensável o direito estabelecido em favor dos seus interesses. Cada ser é depositário de uma vida que é somente sua. Por mais útil que esta vida possa ser para um ser de outra espécie, devemos garantir que esta

vida seja respeitada. Somente conseguiremos vencer esta causa se atribuirmos direitos aos animais não humanos que inibam os animais humanos de se apropriarem desta vida, de explorá-la ou de se utilizarem dela para benefício próprio.

2.4.2 O debate filosófico atual

A abordagem da temática envolvendo os animais não humanos divide-se em segmentos diversos que passamos a sintetizar. Foi a partir da preocupação com a crueldade envolvida no processo de obtenção da carne nos modelos atuais de produção e também com o vislumbre de uma ampla destruição de ecossistemas que o tema, quando se refere aos animais não-humanos, passou a ganhar espaço no debate intelectual.

Percebemos que esta questão gradativamente vem ganhando atenção e novas reflexões, pois já existe um material significativo produzido sendo possível mapear algumas linhas de abordagem. Ao procurar elucidar a discussão em torno do tema, Magalhães de Sant'ana (2008, p. 71), apresenta o debate em bioética envolvendo os animais não humanos em três linhas de abordagem: uma visão de separação clara entre animais humanos e não humanos, uma visão que reconhece uma relação intrínseca mas enfatiza a diferenciação cognitiva e, por último, uma abordagem defendendo a equivalência moral entre animais humanos e não humanos.

Outro enfoque desta discussão pode ser encontrado em Cortina (2009, pp. 32-37), onde reconhece a diversidade de abordagens existentes nos movimentos ecológicos e de defesa dos animais não humanos. A autora pontua que há gradações diversas desde aqueles que defendem um desenvolvimento sustentável que preserve as atuais bases econômicas até os que vão mais adiante propondo uma completa mudança nas formas de relacionamento com os demais seres.

A primeira posição, a ortodoxa, acha desnecessária a criação de uma nova ética para abordar o tema desde que se acresça a dimensão da responsabilidade e da precaução. Como consequência não se esperariam elementos de prova absoluta quando surgirem indícios sérios que uma atividade tem efeitos perversos. A consequência prática seria a criação de códigos de direito, orientações éticas, declarações e códigos de conduta que previnam atitudes ofensivas. Esta postura é visível nas declarações da União Européia e nas declarações que envolvem

conferências sobre meio ambiente, por exemplo. Os reformistas formam um segundo segmento propondo que além dos princípios defendidos pelos ortodoxos se incluam explicitamente os direitos morais e legais a todos os seres vivos e não apenas aos humanos.

A terceira posição é chamada de revisionista e propõem uma mudança de paradigma do antropocentrismo ao biocentrismo. A proposta fundamental seria a adoção de uma ecologia profunda que abandone relação instrumental desenvolvida historicamente pelos humanos. A consequência seria a transformação das comunidades morais em comunidades bióticas. Seriam consideradas éticas as atitudes que tendessem a preservar a integridade, estabilidade e beleza da comunidade biótica e antiética às tendências contrárias. A terceira posição segundo Cortina (2009, p. 37), alcança muito além da visão do próprio movimento de libertação animal, do utilitarismo e do animalismo que se restringem aos seres com capacidade de sofrer ou de experimentar a vida.

Cortina propõe agrupar tais movimentos na seguinte divisão teórica: teorias do dever indireto em relação aos animais, o contratualismo, o utilitarismo, o enfoque das capacidades, teorias de valor inerente e teorias do reconhecimento recíproco. O que caracterizaria estas abordagens conforme Cortina (2009, pp.57-62), são os postulados que passamos a sintetizar.

As teorias do dever indireto supõem um deontologismo kantiano onde os animais devem ser tratados de forma respeitosa não por uma questão de justiça ou por terem tal direito. Tratá-los de forma digna seria um imperativo moral. O contratualismo, embora seja de viés deontologista, tende a uma teoria de obrigação política. Isso pressupõe que os interesses de todos os seres sencientes sejam respeitados de forma igual. Assim todos os animais não humanos têm interesse em viver e evitar o sofrimento e tais interesses, semelhantes aos dos humanos, devem ser respeitados. A capacidade de sofrer, ou pathocentrismo, é uma forte característica desta corrente.

O enfoque das capacidades considera segundo Cortina, um dever de justiça respeitar e permitir que os animais, a partir de suas capacidades próprias, prossigam suas vidas de forma natural. Para esta vertente a obrigação não repousa sobre a capacidade do animal de sofrer ou de um valor intrínseco. O que deve ser considerado é o respeito em relação às suas vidas, que são apenas deles. As teorias de valor inerente, também chamadas de deontologia animalista afirmam que

o animal não humano tem direitos anteriores a organização da comunidade política, possuem valor em si mesmos e não podem ser submetidos às relações de instrumentalidade. Finalmente as teorias do reconhecimento recíproco têm por base o reconhecimento mútuo de seres dotados de competência comunicativa humana, de seres que se reconhecem mutuamente em sua dignidade humana. Daí decorre a dificuldade de incluir os animais numa comunidade moral.

3 ANIMAIS NÃO HUMANOS: UM RESGATE TEOLÓGICO

Nos capítulos anteriores procuramos reproduzir a construção intelectual de vários teóricos que abordaram a temática dos animais não humanos e percebemos que existem críticas contundentes aos fundamentos que a religião judaico-cristã teria propiciado para uma cultura de exploração dos mesmos. Apresentamos, entre outros, o pensamento de Peter Singer e não precisamos de forma alguma aceitar seus pressupostos ou muito menos ainda concordar com a totalidade de suas crenças e posicionamentos para perceber que a preocupação com os animais não humanos passa a ser uma preocupação essencial da qual a teologia não pode mais esquivar-se.

Essa preocupação transita por um resgate bíblico-teológico. Este resgate passa pela demonstração, a despeito da teologia radicalmente androcêntrica e antropocêntrica que se impôs, que há elementos em nossa tradição teológica avaliadores de uma nova abordagem da questão. Se existem justos argumentos para dizer que a tradição judaico-cristã promoveu um antropocentrismo arrogante, há também a possibilidade de outra leitura desta tradição que questiona e limita este tipo de antropocentrismo. Neste capítulo pretendemos tratar de forma mais precisa sobre uma teologia que possa ser lida de forma bastante favorável aos animais não humanos. Esta abordagem teológica se funda no Deus criador e sustentador da vida e pode-se afirmar que os animais nunca perderam sua dignidade nos escritos e na vida daqueles que professaram a confissão de fé suprema que consiste na defesa do projeto criador inicial. As leituras parciais, comprometidas, mutiladoras e capturadas pelas anti-teologias não podem continuar ocupando o espaço desta verdade primeiramente estabelecida.

As verdades fundantes presentes na criação se constituem num forte clamor contra todas as formas de morte e diminuição da vida. Moltmann (1978, p. 67), afirma que “o clamor pela liberdade não vem somente da humanidade e da natureza, mas também de Deus”, e afirma que “o próprio Espírito de Deus geme e sofre dor e fome no gemido dos que morrem de fome, na dor dos prisioneiros e na morte silenciosa da natureza.” A presença desta discussão nos possibilita uma tentativa de diálogo sincero com as vozes seculares que perceberam na tradição de fé cristã um manifesto em favor da exploração dos não humanos e demonstrar que esta leitura é essencialmente parcial e equivocada.

Em seguida vamos reencontrar os animais não humanos numa perspectiva positiva dentro da Sagrada Escritura e recebendo de Deus o direito de usufruírem da criação como um lugar de vida. Destacaremos os vários atos de amor por eles demonstrados até o ato definitivo de Jesus que ao depor sua vida a depõe também pelos animais não humanos que são inseridos na nova criação. Por isso trataremos do estatuto teológico do humano como aquele que recebeu a missão de cuidar da casa Divina na qual vivem os animais não humanos. Os textos sagrados novamente apontarão uma distância abissal do humano cruel, violento, assassino e dominador. Este humano é inimigo de Deus em seus projetos segundo Sicre (1990, p.128). O humano que Deus cria assume uma responsabilidade em ser o continuador, um protetor e favorecedor do dom da vida recebida d'Ele. Ele é posto como um ser relacional que precisa atuar em nome de Deus no espaço da vida tendo consciência que sua relação é de ampla e irrestrita relação de vida com todos os seres que com ele ocupam a casa.

O ser humano criado e inserido na nova criação em Cristo é posto não apenas como uma realidade antropológica, mas como um conseqüente espaço teológico, espaço de vida. Do mesmo modo que a terra deixa de ser lugar apenas geográfico para se converter em espaço teológico (casa do Deus da vida) o humano transcende da base antropológica para o fundamento teológico (local da soberana manifestação do Deus da vida. Sanches (2004, p. 89), partilha que “ ao refletir sobre o surgimento do ser humano na Terra, se percebe logo que ele está intimamente relacionado com todo o mundo animal, num claro parentesco biológico com os mamíferos.” Ele ocupa uma posição diferente, recebe uma dignidade ímpar para que possa cuidar bem da casa de Deus. Por isso apresentaremos a atitude de São Francisco de Assis e o pensamento de Humphry Primatt como símbolos cristãos de profundo amor aos animais. Este pensamento é também referendado por Tillich (1987, p. 105), que ao discutir a diferença revelatória entre o ser humano e uma pedra afirma que na pedra é possível ver algo de Deus, mas “uma pessoa representa as qualidades centrais e, por implicação todas as qualidades, que podem apontar o mistério da existência.”

Finalizaremos este capítulo tratando dos textos que anunciam o binômio vida e criação enaltecendo o humano que partilha do projeto de Deus em valorizar e defender a vida. Nos iniciadores da tradição cristã e pós-bíblica é possível encontrar amplo material refletindo a dignidade humana e sua responsabilidade no mundo. As

pesquisas que fizemos e as citações extraídas dos primeiros escritores da tradição são muitas vezes parenéticas⁸, mas a parênese demonstra uma relação muito próxima da vida em comunhão e dos dilemas que nesta vivência concreta se apresentam, eis o porquê desta nossa opção. Discutindo o tema da presença da parênese nos escritos antigos, Peinado (1996, p. 37), pondera que a abordagem ética dos antigos

É uma teologia parenética e exortativa. Não está centrada sobre os mínimos [...] não é uma moral centrada sobre o pecado, mas sobre o chamado à plenitude da vida cristã. Em consequência, o compromisso ético surge da grandeza da vocação a que foram chamados os cristãos. Tanto é assim que as denúncias das incoerências são reclamos para o anúncio e realização de uma vida em conformidade com a utopia assumida, a partir da fé.

3.1 NECESSIDADE DE NOVA ABORDAGEM TEOLÓGICA

Nas últimas décadas muitos homens e mulheres ligados ao labor teológico reconheceram que era necessário superar o paradigma rigidamente antropocêntrico que se impôs nas leituras, nas produções textuais e no processo hermenêutico da cristandade. Reimer (2005, p. 2), é do parecer esse antropocentrismo exagerado se constituiu num processo gradativo que substituiu tanto o cosmocentrismo como o teocentrismo. Reimer (2005, p.2), ainda pontua que tais abordagens “fizeram surgir cada vez mais a consciência de que o ser humano está no centro dos acontecimentos globais, sendo o critério e o senhor da natureza.”

Há hoje praticamente um consenso que a burguesia iluminista com a revolução industrial impôs um pesado silêncio sobre a percepção teológica da criação. A natureza e os animais não humanos foram despidos de qualquer traço de sacralidade. Essa operação se deu em função dos seus interesses do projeto iluminista burguês segundo Aichele (2000, p.12). Isto trouxe um grande prejuízo aos animais não humanos. Esse silêncio imposto e aceito por alguns segmentos teológicos permitiu que se construíssem paradigmas que legitimaram a exploração do humano pelo humano nas fábricas, nas minas, nos processos violentes de escravização e colonialismos. Também a natureza passou sistematicamente a ser agredida, violada, poluída e dizimada para a extração de matéria-prima e aumento

⁸ Derivado de parênese que significa discurso moral.

do capital. A vida dos animais não humanos ficou compreendida como um vida sem Deus, desamparados de qualquer atitude ética de compaixão.

Os animais tiveram o valor de seus corpos e sua existência reificados e avaliados a partir da potencialidade de serem transformados em dinheiro, em aplicação financeira. Tillich (1999, p.74), enquanto avalia o impacto que o iluminismo burguês teve no mundo e no labor teológico afirma que a mentalidade burguesa é calculista e racionalista pois teria transposto o modelo de dominação hierárquico medieval baseado no entendimento que cada um ocupava na vida (*vocatio*) por um modelo horizontal que imprimia uma possibilidade de reverter o *status quo* da sociedade e avançar numa horizontalidade desbravadora, calculista e racionalista que vai subjugar todas as relações e todo o mundo natural.

Aqui se torna compreensível a atração que o deísmo como filosofia religiosa causou naquele contexto. Na continuidade da discussão Tillich afirma que o deísmo se configurou como um projeto religioso que excluía os elementos irracionais, segundo a ótica burguesa, como a oração, a experiência subjetiva da fé, a possibilidade de interferência de Deus neste mundo, ou seja, tudo aquilo que não fosse calculável e submetido a racionalidade. Para Tillich (1999, p.75), “os burgueses precisam de uma religião que vê Deus de longe, atrás do processo da vida”. Qualquer interferência divina poria em risco a calculabilidade tão essencial ao sistema iluminista. Em sua conclusão desta temática Tillich (1999, p. 76), especifica que no Iluminismo

Diluiu-se, dessa forma tanto os elementos existências da finitude, do desespero e da ansiedade como o dom da graça. Permanecia apenas a religião razoável do progresso, a crença num Deus lá fora, que não se preocupa muito com o mundo que criou. Nesse mundo entregue ao seu próprio comando, persistiam certas exigências morais em termos de justiça e de estabilidades burguesas. Também se acreditava na imortalidade da alma, isto é, na capacidade humana de desenvolvimento progressivo mesmo depois da morte.

Esta lógica de certa maneira se faz presente ainda quando se concebe os abatedouros, frigoríficos e áreas de confinamento dos animais não humanos com um espaço onde a teologia nada tem a dizer, pois Deus não se importaria com esta realidade. Podemos entender esta realidade como sem Deus, mas nunca que não importe ao Deus que ama as suas criaturas. É preciso superar a noção que Deus sofre somente quando os humanos sofrem. Deus padece junto com sua criação conforme podemos deduzir de Linzey (1995, pp.102-103).

Neste contexto é possível perceber que os discursos teológicos e bíblicos não são isentos em seu processo constitutivo. Por isso muitas vezes se tornam uma anti-teologia que precisa ser desmistificada e reconduzida às suas origens de compromisso com a vida. Constantemente o próprio discurso religioso é absolutizado em sua pior negatividade e assume posturas comprometidas ao extremo. Richard (1988, p.8), afirma que muitas vezes a nova percepção bíblica pode entrar em conflito com a leitura estabelecida que oprima algum segmento pois “no mundo opressor encontramos uma espiritualidade e teologia profundamente idolátrica, onde se manipula a Deus ou se substitui o Deus verdadeiro por falsos deuses.”

Estas percepções são comungadas por Jürgen Moltmann quando aponta a necessidade de superarmos os atuais modelos relacionais individualistas e atentarmos para modelos trinitários de comunhão e partilha. Moltmann (1992, p.18), partindo de bases diferentes das de Tillich, em sua avaliação teológica afirma que o ser humano, ao ver que Deus era retratado na escritura como senhor do mundo, não conseguiu perceber o símbolo profundo que estava sob este conceito e transpôs esta verdade teológica para sua ânsia de dominar o mundo pois:

Assim como Deus, o criador, é o senhor e proprietário do mundo, assim, de uma forma correspondente, o ser humano tinha que se esforçar, para ser o senhor e proprietário da terra. Esta foi a ideia da teologia centralista e o fundamento das doutrinas hierárquicas da soberania [...] em contrapartida nós começamos a entender Deus, nas consciências do seu Espírito [...] então não mais podemos entender a sua relação para com o mundo por ele criado como sendo uma relação unilateral de domínio, mas temos que entendê-la como uma relação variada e multiforme de comunhão [...] uma doutrina da criação em perspectiva ecológica deve esforçar-se em abandonar o pensamento analítico com suas distinções sujeito objeto e buscar aprender um modo de pensar novo, comunicativo e integrativo. Com isso ela vai ter de voltar ao termo pré-moderno da razão como um órgão perceptor e participativo (*methexis*).

Da mesma forma, uma teologia que negue esta opção fundamental pela vida de todos os animais é uma teologia a ser vista sob suspeita de patrocinar a legitimação de uma escolha anti-vida. Linzey (1995, p.147), analisando estas abordagens teológicas equivocadas emprega a expressão “desmoralização da teologia.” Ele aponta que a leitura da escritura nos últimos séculos foi uma legitimação das categorias de Aristóteles inclusive a imposição de que algo existe sempre para alguma coisa. Assim os animais não humanos foram submetidos ao longo da história à instrumentalidade patrocinada por uma teologia desmoralizada

visto que os animais não humanos existiriam para os humanos. Esta teologia supõe, segundo Linzey, que Deus se interessa apenas pela humanidade e entregou tudo, inclusive os animais como propriedade humana. Sobre este conceito de propriedade Linzey (1995, p.148), cita que os humanos não podem assumir a compreensão que são donos dos animais pois “eles existem primeiramente para Deus e existem para Deus”. A apropriação da vida dos animais por parte dos humanos não é mais que idolatria. É assumir o lugar de Deus, pois não seria sequer necessário falar dos direitos dos animais e sim do direito de Deus em se alegrar com a existência dos animais que ele criou para a vida.

Surge então a urgência de fazer emergir das tradições teológicas e bíblicas realidades importantes que ficaram eclipsadas nos últimos séculos. Isso se deu em função de outros interesses ou capturas das quais os sistemas teológicos se tornaram presas porque a cultura da fé não está desvinculada da cultura secular e muitas vezes se deixa formatar por ela, segundo Aguilar (1973, p. 319). Nestes períodos as discussões sobre a dignidade da mulher, do negro, do índio e dos animais não humanos ficaram à margem dos sistemas clássicos europeus e também dos emergentes ou periféricos. A consequência foi o predomínio de uma teologia primeiramente androcêntrica e depois antropocêntrica. Esta percepção está presente em Aichele (2000, p.11), ao apontar que após introduzir uma tentativa científica de abordagem dos textos foram abolidas de vez as ambivalências e as incertezas dos textos. A consequência foi o surgimento de interpretações que isolaram o texto bíblico e sua crítica do contexto cultural. A bíblia se torna então fechada às novas possibilidades de leituras que o atual contexto demanda. Isso se torna prejudicial à todos os segmentos menos favorecidos, inclusive ao animais não humanos que ficaram presos em um hermenêutica rigidamente antropocêntrica que acaba por sustentar o status quo daqueles que são privilegiados pelas antigas abordagens.

Este diálogo com a tradição bíblica e teológica se torna fundamental e levanta questionamentos fundamentais. Nas narrativas que não favorecem aos animais precisamos dialogar sinceramente com o texto. Conforme Aichele (2000, p.22), é preciso perguntar: como a narrativa é construída? Com quais interesses ela é narrada? Caso este diálogo não seja enfrentado em diálogo com a realidade de morte que cerca muitos animais a própria Escritura Sagrada perde seu valor libertador.

A análise de Segundo (1997, p.214), questionando as hermenêuticas fechadas aponta que mais perto está de acertar a interpretação do texto sagrado aquele que se desata de seus preceitos e usa o coração. Segundo o autor o critério hermenêutico certo é aquele que avança para além do conhecimento legal e faz a opção pelos pobres e pela piedade. Só assim é possível entender o sentido que o próprio Deus pôs em Sua palavra, o projeto libertador. Neste ponto precisamos reconhecer que ao lançarmos mão de textos e autores da teologia da libertação temos ciência que foram direcionados ao humano latino americano explorado e apropriado. Mas entendemos que estas categorias da libertação, bastante enfatizadas em nossa teologia latino-americana, são essencialmente categorias bíblicas e podem ser transpostas a toda situação de cativo, inclusive a dos animais não humanos. É necessário expandir a inclusão dos que sofrem porquanto a obra de Cristo pressupõe a restauração de todas as coisas.

Refletindo sobre a relação entre a teologia da libertação e a teologia animal Linzey (1995, pp.62-63), aponta que a fundamentação desta teologia com Gustavo Gutierrez em 1971 se apresentou como um intransigente dogmatismo antropocêntrico. Segundo Linzey, Gutierrez teria negligenciado as passagens do Novo Testamento que apontam para a redenção cósmica efetuada por Cristo. Mais adiante, no entanto, Linzey afirma que esta posição do fundador da teologia da libertação pode ser atenuada quando Gutierrez afirma que o sentido primeiro da Cristologia é que todas as coisas foram criadas em Cristo e agora salvas por ele. Na sequência de sua obra Linzey (1995, p.65), argumenta que este antropocentrismo intransigente foi atenuando-se dentro da teologia da libertação. Isto pode ser comprovado quando Leonardo Boff (ao qual Linzey chama de maior teólogo da libertação) se antecipa às críticas que viriam à teologia da libertação. Insere então as preocupações ecológicas em suas obras valorizando a tradição de São Francisco, reduz desta forma o paradigma antropocêntrico da Teologia da Libertação.

A crítica à teologia da libertação também é encontrada nos segmentos feministas. Rieger (1997, p. 495), propõe uma forte distinção entre a teologia feminista e a teologia da libertação afirmando que esta passa a ser um corretivo crítico para a teologia da libertação que se apresenta como androcêntrica. Da mesma maneira pensamos que a teologia que acolha os animais não humanos se apresenta como uma possibilidade de ampliar este círculo ainda bastante restrito aos humanos. Tamez (1980, p. 110), afirma que há uma identidade fundamental em

Deus que consiste no fato d'Ele mostrar-se sempre como a exigência da concretização do amor, um horizonte aberto à criatividade e iniciativa histórica. Deus será “aquele que convida a ir adiante, recordando a nossa vocação de transformar a natureza e criar um mundo justo.” Esta percepção de mutação e necessidade de ampliação no paradigma teológico é confirmada por Reimer (2005, p.2), ao apontar o atual momento como marcado por transição. Em função disso sugere que:

Embora o modo dominante de uma relação de exploração e opressão continue presente; o novo convive com o velho. Essa transição está dando lugar para uma visão de conjunto, que alguns chamam de “visão holística”, isto é, relativa ao todo (hólos provém do grego e significa “tudo / todos”). A visão antropocêntrica está dando lugar a uma compreensão de que os humanos fazem parte de um conjunto maior; que os humanos somos parte uma parte e não necessariamente o centro, embora a nós caiba uma posição privilegiada de responsabilidade e cuidado e, em últimos casos, a tarefa e o privilégio de prover a reflexão crítica sobre o próprio lugar dos humanos dentro do todo. Com isso, qualquer reflexão crítica, por mais holística que seja, continua mantendo certo de antropocentrismo.

No que foi exposto acima é possível perceber o empenho de teólogos contemporâneos em abordar as distorções teológicas que empurraram para a margem importantes e fundamentais verdades da tradição de fé. Estas distorções obscureceram considerações teológicas sobre os animais não-humanos. Ao proceder esta marginalização teológica foi possível estabelecer uma cruel dominação do humano masculino e feminino sobre todas as demais criaturas. O que não podemos deixar de perceber, no entanto é que em sua profunda radicalidade (raiz) o sistema teológico fundante não permite relações de dominação, de extermínio e de subjugação de qualquer ser criado. A partir desta constatação é preciso buscar uma nova forma de abordar teologicamente o animal não humano conforme tentaremos na sequência deste trabalho.

3.2 OS ANIMAIS NÃO HUMANOS NOS PRIMEIROS RELATOS BÍBLICOS

Pretendemos agora abordar de que forma os animais aparecem nos textos bíblicos e na abordagem de pensadores cristãos. É uma tentativa de resgatar a percepção deste segmento da criação deixado à margem das grandes considerações teológicas e interpretações bíblicas.

3.2.1 *Os animais não humanos nas origens*

Nas narrativas dos capítulos 1 e 2 de Gênesis é possível perceber que a ação Divina que vai dispendo a sua criação como um dom precioso que culminará num ato de vida e de amor. Moltmann (1992, p.93), afirma que não é a história uma moldura da criação e sim a criação é a moldura da história. Desta forma é perceptível que a revelação divina em sua tradição textual procura re-situar e re-significar a casa de Deus.

Os textos possuem uma forte ligação com a realidade. Conforme Mesters (1975, p. 34), o texto se põe como uma reação, uma denúncia contra os projetos anti-vida que estavam moldando na existência humana. É interessante salientar que no período da produção textual a técnica elaborada contra o animal não humano estava bastante desenvolvida e consolidada. Assim como estava bastante consolidado um esquema cultural onde o animal humano masculino organizara o mundo de tal forma que ele tivesse não um cuidado, mas um domínio sobre o animal humano feminino, sobre os animais não humanos e sobre os humanos masculinos que tivessem uma compleição física mais vulnerável que a sua.

Assim é possível afirmar que os escritores sagrados enfraquecem o antropocentrismo em suas narrativas apresentando os animais não humanos numa perspectiva teológica bastante elevada. O escritor sagrado afirma que um mundo organizado pela *hybris*, ou arrogância humana, carecia de comunhão, de relação de cuidado e não representava o mundo de Deus com seus projetos de vida.

Ao discutir a concepção de paraíso terrestre nos textos que evocam a realidade da criação Mesters (1975, pp.33-36), não o percebe como uma descrição histórica, mas sim como uma análise profunda da negação do projeto divino. Na criação como paraíso a divindade teria desenhado um mundo no qual o homem não estabelecesse uma relação de dominação com a mulher, mas sim que ela fosse uma companheira. A vida não poderia ali ser destruída pois havia a árvore da vida que extinguiu a tristeza do evento morte. A terra não era amaldiçoada, antes bendita, pois providenciava tudo o que os seres criados necessitavam. Também o trabalho não estava circunscrito à opressão e exploração alienante. Neste paraíso imaginário e sonhado não havia nenhuma inimizade entre o humano e o animal não humano.

Desta análise Mesters (1975, pp. 42-44), teoriza que o autor sagrado contemplara a realidade de *hybris* que o cercava e chegara à conclusão que isto não poderia refletir o propósito divino. Um Deus justo e bondoso não poderia ter planejado um mundo assim, como compreender isto? Aponta então que:

Para responder a esta pergunta e para fazer melhor compreender o que o homem está perdendo pela sua conduta errada, ele simplesmente imagina uma situação de bem-estar, da qual ele elimina todo o mal que ele constata e contesta no mundo em que vive. O resultado desta operação intelectual é o paraíso. O paraíso descreve uma situação de vida que é exatamente o oposto daquilo que o autor conhece e experimenta na vida real de cada dia [...] é o ideal da total harmonia: harmonia do homem com Deus, harmonia do homem com seus semelhantes, harmonia com o reino animal, harmonia do homem com a natureza que o envolve.

Nesta casa compreendida simbolicamente como paraíso criado os animais não humanos ocupam um lugar relacionado à vida, em harmonia com o animal humano como descreve Mesters, nunca incluídos em projetos de morte. Reimer (2005, p.3), relaciona a concepção do ‘universo como casa’ com a palavra ecologia, pois “ecologia tem a ver com a casa como espaço comum de vida. Ecologia, pois, é uma ciência que estuda a ‘casa’ em suas diversas formas de organização e manifestação.”

Na sequência da narrativa criacional lemos que após vencer o caos e a escuridão, organizar os elementos físicos terrestres, Deus se preocupa no terceiro dia com a alimentação dos seres vivos. O texto bíblico descreve em gênesis 1:12 que “a terra, pois, produziu relva, ervas que davam sementes segundo as suas espécies, e árvores que davam fruto que tinha em si a sua semente, segundo as suas espécies. E viu Deus que isso era bom.” Quando todo o cenário físico estava pronto e a alimentação preparada o Criador chamou à vida os animais humanos e os animais não humanos. Moltmann descreve (1992, p.127), que Deus é pura e simplesmente vida (*actus purissimus*). Ele é inimaginável sem essa atividade que lhe é substancial e simultaneamente a causa intrínseca da eficácia de Deus, na criação.

Assim toda a vida flui do divino e os animais não humanos foram também incluídos na primeira página da narrativa. A criação dos animais se constituiu num ato, numa declaração solene. Conforme Artuso (2009, p.88), os animais não humanos, da mesma forma que os humanos, recebem a bênção de Deus que está registrada em Gênesis 1:20-22 da seguinte maneira: “E disse Deus: produzam as águas cardumes e seres viventes [...] criou pois Deus todos os monstros marinhos

[...] e toda a ave que voa. E viu Deus que isso era bom. Então Deus os abençoou, dizendo: Frutificai e multiplicai-vos.”

Na sequência do texto Deus conclui a criação dos animais não humanos e cria o humano à sua imagem e semelhança. Essa imagem e semelhança põem o humano como responsável pelos demais seres criados. O humano deve ocupar uma posição diferente até pelos dons maravilhosos que recebeu. Nunca um domínio de exploração e morte, mas sim um domínio-cuidado que segundo Chouraqui (1995, p.45), deve favorecer toda a existência. Para ele a primeira ordem dada ao Homem é a do amor: a vida recebida deve ser transmitida como superabundância, multiplicada para viver em comunhão com o Criador não para ser explorada.

A tradição cristã indica que os humanos são criados à imagem e semelhança de Deus, mas isto significa que só os humanos são criados à imagem e semelhança de Deus? Não temos condições de aprofundar este tema, neste trabalho, mas percebemos que será necessário desenvolver uma teologia que não negue que o humano é criado imagem e semelhança de Deus, e que tão pouco exclua o resto da criação de uma participação nesta similitude com Cristo, sentido de toda a criação. Moltmann nos indica que “a respeito de Cristo pode-se pensar somente de modo *inclusivo*. Quem pensa de modo *exclusivo* sobre Cristo, não em favor do outro, mas contra ele, este ainda não entendeu o Reconciliador do mundo”. (2009, p. 409)

A expressão domínio é amplamente discutida entre os exegetas que rejeitam qualquer supremacia arrogante do animal humano masculino sobre os demais seres. Neste item podemos ainda acrescentar os estudos de Straumann (2000, pp. 83-84), analisando a narrativa do imperativo divino como proveniente da fonte sacerdotal que foi difundida como fonte “P” esclarece:

O próprio texto explica o que se quer dizer com a imagem de Deus: a última frase do v. 26 fala de dominar, o que é repetido do v. 28. P depende da antiga ideologia oriental da monarquia, encontrada muito freqüentemente no Egito, onde o rei ou a rainha representavam a divindade. [...] P considera todos os seres humanos como representantes de Deus. O domínio da humanidade sobre a criação – como um bom pastor que guia e protege seu povo – significa aceitação da responsabilidade. Como representantes de Deus, a humanidade é responsável pelas criaturas, como Deus o é por toda a sua criação. A democratização de um antigo conceito oriental é particularmente impressionante neste caso [...] Consequentemente, os animais não podem ser mortos e os seres humanos não devem dominar sobre outros seres humanos.

Esta ótica coaduna-se com a de Hafner (2002, p. 328), ao situar o ser humano como co-criador criado. Ao usar o termo co-criador criado expõe que “a

atividade humana é perversa se não se qualifica afinal como participação na extensão na vontade primordial da criação de Deus. Segundo Hefner o status criado do ser humano é completamente escatológico em função da sua responsabilidade ontológica de continuar a construção do reino de Deus como um reino de vida, para isto os textos apontam.

Os textos que antecedem o capítulo três, chamado de texto da queda do humano em algumas tradições, não trazem nenhuma referência ao hábito de tirar a vida de outros seres para se alimentar. Até porque uma permissão desta natureza seria contraditória à construção de uma teologia patrocinadora da vida, conforme Linzey (1995, p.27). No texto de Gênesis 1:29 o próprio Deus instruiu o humano da seguinte forma: “Eis que vos tenho dado todas as ervas que produzem semente, as quais se acham sobre a face de toda a terra, bem como todas as árvores em que há fruto que dê semente! Sirvo-as para mantimento!” Em seguida Deus estende este mesmo direito de alimentação aos animais e conclui que tudo quando havia feito era muito bom. Schwantes (1988, p.92), explica que:

Em Gênesis 1, sujeitar e dominar animais e a terra nada mais significa que administrar, pois o consumo da carne, isto é a morte do animal no interesse da pessoa, está claramente excluído da alimentação. Esta se restringe às plantas, ao que fora criado no terceiro dia. As pessoas não têm, pois, o direito de lançar mão da vida do que foi criado no quinto (peixes e aves) e no sexto dia (animais). Por isso digo que em Gênesis 1 a pessoa está integrada ao seu ambiente. Há solidariedade entre pessoas e animais. As pessoas são tão amigas dos animais que foram criadas no mesmo dia. Em irmandade. Juntinho à mulher foram feitos leões e jacarés. Aparece aí uma integridade da criação. No projeto da casa, há espaço bastante para plantas e animais.

A relação do humano com os animais não humanos, no segundo capítulo, também é marcada por um importante reconhecimento da sua dignidade. Lopez (2004, p.32), diferente de Chouraqui, reconhece que a terminologia, o estilo e a mesma concepção cosmogônica, antropológica de Gênesis 1,1-2,3 com 2,4b – 3,24 apontam que na realidade são dois relatos diferentes. Mas percebemos que o posicionamento teológico é indiscutivelmente coerente com a narrativa do capítulo anterior. Recebendo as narrativas como produtos de uma intenção única percebemos uma coesão em sua leitura e interpretação sem que se anulem as diferenças textuais.

Isto posto, pode-se conferir que sobre a alimentação do humano se repete a mesma orientação do capítulo anterior. O animal humano deveria se alimentar apenas do que a terra produz para que a vida continuasse sob a bênção do criador

crescendo e se multiplicando. No capítulo segundo a relação do humano com os animais é muito mais explícita. Em Gênesis 2:18 o próprio criador vê que a solidão está muito próxima do homem e cria então os animais para fazer companhia. Os animais não são criados para servirem de alimento ao animal humano, são criados para uma fraternidade originária. No versículo dezenove afirma-se que o homem dirige sua palavra aos animais chamando-lhes pelo nome e estabelecendo com eles uma comunhão da palavra. Ao fechar-se a cena idílica nos capítulos iniciais de Gênesis (1 e 2) vemos os animais não humanos em solidariedade genuína com toda a criação.

Ao iniciar-se o capítulo três há uma mudança profunda, o tema da *hybris* é introduzido desmantelando toda a harmonia original. Os animais não humanos foram os primeiros seres atingidos pela mudança no status do animal humano que abandonou sua missão de co-criador. Somente o rompimento com a fonte da vida poderia justificar a morte dos animais não humanos. Primeiramente, no símbolo da serpente os animais foram caluniados, depois amaldiçoados. Surgem em seguida sacrificados quando em Gênesis 3:21 está registrado que “o Senhor fez túnicas de peles para Adão e sua mulher, e os vestiu.” A morte entrou no mundo e atingiu primeiramente os inocentes. Podemos deduzir do texto que sempre que o humano rompe com o divino se embrutece e patrocina a morte dos frágeis e inocentes.

Em função deste texto Singer (2004, p. 213), descreveu a tradição judaico-cristã como uma sistematização de descuido em relação aos animais e observa que após a queda matar animais não humanos passou a ser claramente permitido. Foi dada a permissão para adicionar animais à alimentação, conforme Linzey (1995, p.126). A comunhão da criação foi rompida. Os animais passaram a integrar o sistema de sacrifício, de consumo e exploração de seus corpos. Talvez tenha faltado a Singer olhar o texto do capítulo terceiro não como um escrito normativo, mas sim com uma descrição do que o animal humano é capaz de fazer a partir do seu rompimento com o projeto divino e o abandono do seu status de continuador da obra divina. Há uma crítica teológica não uma legitimação.

O que os primeiros capítulos da Escritura deixam transparecer é o amor de Deus por seus animais. No capítulo 7 de Gênesis temos a narrativa do dilúvio. No texto é possível novamente perceber o amor de Deus em preservar suas criaturas. Noé recebe a ordem para que adentre na arca e leve consigo sua família e representantes de todas as espécies de animais. Animais não humanos e humanos

são indissociáveis diante de Deus. Por isso em Gênêsis 8:1 o autor escreve que “Deus lembrou-se de Noé, de todos os animais e de todo o gado que estavam com ele na arca.” Após abrir a arca são as aves que auxiliarão Noé a encontrar a terra seca. Artuso (2009, p. 83), chama a atenção que após o término do dilúvio Deus estabeleceu um pacto com Noé e com todos os seres vivos. Deus promete nunca mais destruir a vida de qualquer animal.

Não podemos nos omitir de perceber no texto pós-dilúvio uma ambiguidade segundo Linzey (1995, p.126). Isto se refere ao fato do texto de Gênêsis 9:2-3 permitir que os humanos se alimentem dos demais animais. Linzey chama a atenção que não podemos aplicar este texto imediatamente ao consumo de carne em nossa sociedade que o faz de maneira industrial. Essa permissão ambígua só deve ser aplicada em caso de necessidade. Ela não deve segundo Linzey (1995, p.127), ser utilizada para enfraquecer o amor de Deus pelos animais não humanos e justificar o atual sistema de exploração e morte de milhões de seres todos os dias. Schwantes (1988, p.104), também reconhece esta ambiguidade e a relaciona com a maldade que vai tomando conta do humano porquanto agora ocorre “a agressividade humana contra os animais. As pessoas são quais matadores. Difundem pavor e medo entre os animais. Transformam a estes que foram criados no mesmo dia, que são irmãos, em alimento.” Concluindo seu pensamento Schwantes afirma que matar os animais é de algum modo agressão a nós mesmos.

3.2.2 Os animais não humanos em escritos proféticos

Não temos como neste trabalho enumerar a presença intensa dos animais nos livros proféticos. A tradição profética não se manteve indiferente à sorte dos animais não humanos. A presença deles é significativa entre os mais belos textos compostos. Até porque os profetas são os portadores do sopro da vida. Um dos textos clássicos é o do Proto-Isaiás. Ao discorrer da esperança que a hybris fosse vencida apresenta em seu capítulo 11 a vinda de um messias que traria a restauração da paz e libertação para os pobres, paz para as crianças e para os animais. A percepção profética se coloca sempre na defesa da vida que vai perdendo o sopro.

Precisamente no texto de Isaiás 11:6-9 o inspirado nos remete à visão profética de um paraíso a ser construído numa dimensão de beleza e utopia ao

prever o dia em que “morará o lobo com o cordeiro e o leopardo com o cabrito se deitará; e o bezerro, e o leão novo e o animal cevado viverão juntos; e um menino pequeno os conduzirá. A vaca e a urso pastarão juntas, e as suas crias juntas se deitarão;” O profeta vislumbra um mundo repleto de paz e sem derramamento de sangue quando o próprio leão, rei dos carnívoros, mudará seus hábitos naturais pois no reino do messias “o leão comerá palha com o boi. A criança de peito brincará sobre a toca da áspide [...]. Não se fará mal nem dano algum em todo o meu santo monte, porque a terra se encherá do conhecimento do Senhor.” A serpente, símbolo da cisão entre os animais humanos e não humanos é recolhida novamente e a inimizade agora desfeita pelo sim de uma criança.

O trito-Isaías se mantém fiel à escola isaiana segundo Dingermann (1978, p.460), ao aspirar a nova criação. Ele também insere os animais não humanos na esperança escatológica. De maneira bastante clara o terceiro Isaías crítica com veemência os crimes contra os animais, mesmo que feitos numa perspectiva de sacrifício religioso. Em 66:3 afirma “quem mata um boi é como o que tira a vida a um homem; quem sacrifica um cordeiro, como o que quebra o pescoço de um cão pois estes escolheram o seu próprio caminho e tomam prazer nas suas abominações.”

O profeta Oséias também é partidário de uma nova forma de relação com os animais não humanos e sonha com o dia em que a espada será tirada das suas existências afirmando no seu escrito, 2:18, que “naquele dia farei por eles aliança com as feras do campo, e com as aves do céu, e com os répteis da terra; e da terra retirarei o arco, e a espada e a guerra, e os farei deitar em segurança”.

Um dos temas presentes e que se constitui numa tensão teológica - já apontada no capítulo anterior, é a presença do sacrifício de animais na antiga aliança. Os animais entram como ofertas no sistema cultural e sua morte é um ato religioso, que certamente contraria o projeto inicial de Deus. Assim surge a pergunta: por qual motivo um Deus que cria a vida se agrada da morte de animais.

A presença do sacrifício de animais na Bíblia não é pacífica nem unânime conforme Bloom (2006, p. 188). É uma tradição dos povos antigos que circundavam a sociedade judaica e foi incorporada às tradições de Israel e de muitas nações. Segundo Pixley (2001, p. 25), surgiram tradições muitas vezes conflitantes com o projeto inicial (como a monarquia, a subjugação da mulher, o sacrifício de humanos em alguns reinados em Israel) que vão sendo combatidos e depurados ao longo da

história do Primeiro Testamento. Se for possível aqui empregar o termo “história da salvação” queremos vê-lo como a constante salvação de Deus que vai se impondo sobre os projetos de morte.

É possível encontrar muitas passagens dos textos sagrados que repugnam a prática do sacrifício e clamam pelo seu fim, principalmente na tradição profética. É possível afirmar que houve uma crescente repulsa pela tradição sacrificial. Alguns profetas rejeitam o sacrifício de animais não humanos na ritualística do Primeiro Testamento e procuram colocá-los num novo patamar de relação com os humanos. Vários estudiosos como De Vaux (1985, p. 557) e Fohrer (1969, p. 63), discutindo sobre as origens do ritual israelita reconhecem nele muitas afinidades com o sistema cananeu, inclusive a liturgia desvinculada da ética, motivo principal do enfrentamento com os profetas. A dificuldade de discorrer sobre o tema se dá pelo fato dos próprios escritos sagrados não explicarem seus significados, conforme Von Rad (1973, p. 249). Há uma ambiguidade no sacrifício do animal, um paradoxo, segundo Linzey (1995, p.104). Ao mesmo tempo que se estabelece uma relação violenta com os animais se afirma que eles são dignos de se tornarem oferendas sagradas. A ênfase estaria na oferenda e não na destruição do animal. O tema do sacrifício só é resolvido definitivamente com a obra de Jesus.

3.3 A CRIAÇÃO DO HUMANO: A MISSÃO DE CUIDAR DA VIDA

Reafirmar que os seres humanos receberam do Criador a missão de cuidarem da criação significa compreender que os animais não humanos necessitam ter um tratamento digno. Neste tópico realizamos um diálogo com as antigas tradições antropológicas judaico-cristãs que procuram descrever o humano como um ser voltado à paz e ao bem. A partir deste fundamento o homem pode se relacionar de maneira fraterna com os animais não humanos.

Ao abordarmos a temática dos demais animais não precisamos de forma alguma enfraquecer ou desvalorizar o animal humano para promover a valorização dos animais não humanos. Isto porque o texto da criação, numa interpretação coesa e bem orientada nos permite ver que a destinação antropológica esquematizada no texto da Sagrada Escritura propõe um humano continuador do propósito de vida do Criador. O humano deve ser inclusive aquele que atenta para a vulnerabilidade da criação e procura desenvolver uma relação de cuidado. Esta é a antropologia

teológica evidente nos textos da criação. Um humano envolto em projetos de morte, destruidor da criação, violento e implacável diante das criaturas que com ele dividem a casa comum do criador é na verdade a negação do projeto divino e o abandono completo da opção sagrada pela vida.

A expressão fundamental que desvela os tons teológicos da destinação antropológica é a declaração que o humano é *imago dei* (imagem de Deus). A aceitação do humano como sendo a imagem de Deus é, empregando categorias da teologia dialética, um sim e um não. A *imago dei* é um sim para a concepção de uma antropologia de comunhão, uma antropologia destinada a favorecer a vida através da relação essencialmente pró-vida com todas as criaturas. A *imago dei* é ao mesmo tempo um não para todas as imagens do humano como arrogante, egoísta e indiferente ao mundo que o circunda e que clama por sua atuação divina. Da mesma forma a expressão é uma evidência que o texto bíblico de forma alguma aponta para a constituição de uma antropologia arrogante, para uma relação de dominação, de subjugação, de violência e morte do humano com o mundo. A afirmação que o ser humano é um ser criado à imagem de Deus implica em reconhecer nesta declaração um chamado missionário para a expansão da vida em comunhão e não para exploração sistemática dos demais seres. É o poder para servir a criação e não servir-se dela. Moltmann (1992, p. 272), ao desenvolver uma interessante discussão sobre o humano como imagem de Deus, explana que:

Para compreender amplamente a existência da pessoa humana temos que começar com as inter-relações e contextos, nos quais a pessoa emerge e nos quais ela vive: com o surgimento do cosmos, da evolução da vida e da história, da consciência e não com a posição especial da pessoa no cosmos ou com sua situação religiosa de ser imagem de Deus, ou ainda com a sua consciência de ser sujeito. Por isso, nós falamos teologicamente da pessoa primeiro como “criatura na comunhão da criação” e, antes de entendermos essa criatura como imagem de Deus, nós a entendemos como imagem do mundo, como um microcosmo, no qual todas as criaturas anteriores se encontram e que só existe e só pode ser compreendida na comunhão com todas as outras criaturas.

Todo o mundo da criação e a própria realidade do humano é apresentado como um mundo de dependência em relação ao criador. Isto é discutido por Hefner (2002, p. 308), ao discorrer que a dependência de Deus é o aspecto principal que envolve a ideia de criação *ex nihilo* (do nada) pois tudo o que existe é dependente de uma causa, de uma fonte, de um criador que propicie e favoreça a vida. É importante salientar que esta percepção da dependência presente na obra de Hefner já se percebe nos escritos de Irineu que ao refutar o sistema gnóstico (1995, p.

266), afirma que todas as coisas que foram criadas dependem de que as criou. Se esta dependência é ontológica por um lado, por outro ela constrói-se como dependência relacional, pois o humano criado passa a ser incluído na missão ecológica do criador.

Esta dependência não deve ser percebida como a dependência de subjugação do humano diante da divindade mas como um depender associativo para a realização de um projeto de vida. Hefner (2002, p. 308), usa a expressão coexistência e talvez a expressão 'coexistência dependente e colaboradora' possa expressar melhor o papel do humano neste processo. É esta forma de relação com o Divino que se opõe ao conceito de *hybris* (arrogância) e permite a existência de um mundo pleno de vida e de dignidade para todos os animais humanos e não humanos. No projeto do criador é possível introduzir palavras como cuidado, solidariedade, cooperação que combinam com o conceito de dependência. A abordagem que Hefner (2002, p. 308), apresenta sobre esta temática é que:

A coexistência do Deus criador e da criação é caracterizada pela dependência absoluta do mundo em relação ao Criador e, não obstante, também por sua genuína liberdade e autonomia. A dependência de Deus é uma consequência inevitável da diferença qualitativa que mencionamos. Unicamente Deus é fonte e, em consequência, tudo o que existe precisa ser dependente de Deus da forma mais significativa: recebeu seu ser de Deus. Tomás de Aquino afirmou este aspecto em termos escolásticos: "(...) todos os seres, exceto Deus, não tem o ser por si mesmos mas por participação (...) causados por um ser primeiro perfeitíssimo.

É neste projeto da casa, neste contexto de vida exuberante, de ontologia criadora e experiência relacional que surge a vocação do humano num chamamento para a missão de continuar o projeto de vida iniciado por Deus mantendo a casa que Ele edificou. É um projeto de confiança e de vida conforme Artuso (2009, p. 85). Nesta casa animais humanos e não humanos são abençoados com a vida.

Da mesma maneira como alguns textos falavam da nobreza da criação é possível demonstrar que em toda a tradição judaico-cristã percorre uma linha muito clara que exalta o humano que segue o caminho da vida, da paz e da cooperação. Por outro lado condena com muita força o arrogante e desobediente dos propósitos divinos, pois este abandonou os caminhos da vida. Apenas uma leitura dos textos sagrados feita com parcialidade pode ver neles um declarado programa de criação cultural do antropocentrismo ou de um especismo radical.

Existem textos significativos no Primeiro Testamento que deixam bastante claro esse entendimento. Podemos extrair algumas porções destes textos como o

salmo 124:4 ao afirmar que “abominação é ao Senhor todo o altivo de coração.” O profeta Sofonias, 3:11 em seu livro afirma que os soberbos serão retirados da convivência com os justos: “naquele dia não te envergonharás de nenhuma das tuas obras, com as quais te rebelaste contra mim; porque então tirarei do meio de ti os que exultam na tua soberba, e tu nunca mais te ensoberbecerás no meu monte santo.” No Segundo Testamento encontramos da mesma maneira vários textos que sugerem que a arrogância, a altivez dominadora é contra o ser de Deus que criou o humano para a diakonia e não para o despotismo. O próprio Cristo afirma, segundo o registro de Lucas 22:6, que entre os discípulos o orgulho e os interesses pessoais não deveriam prevalecer: “Mas não sereis vós assim; antes o maior entre vós seja como o menor; e quem governa como quem serve.”

Os primeiro escritores sagrados mativeram a mesma forma de abordagem valorizando o humano que segue a sua missão de cooperador de Deus e condenam com veemência aqueles que se afastam deste preceitos. Clemente (1995, p. 29), relaciona que a falta deste preceitos leva supressão da vida ao exortar que “obedeçamos, portanto, à sua grandiosa e gloriosa vontade [...] abandonando a vaidade, a discórdia e a inveja, que levam para a morte.” Da mesma forma ao escrever aos Coríntios (1995, p. 33), menciona os homens que se revoltaram contra o criador substituindo um projeto divino por outro ganancioso e reflete que “nos expomos, não a um prejuízo comum, mas a um perigo grave, se nos deixarmos levar temerariamente pelos projetos desses homens, que se atiram à competição e a revolta para nos afastarem do bem.”

De maneira bastante explícita Clemente (1995, p. 38), ao estimular a paz e a concórdia reconhece que somos “participantes, portanto, de muitas ações grandes e gloriosas, corremos para a meta da paz, que nos foi dada desde o princípio, e contemplamos o Pai e Criador de todo o universo” e conclui que devemos considerar como ele age sem ira com em toda a sua criação. Novamente se percebe o convite para que o humano reconheça na criação um chamado, uma vocação, uma missão de plenificar o mundo de paz e concórdia.

A consequência lógica da bondade na criação divina aparece como possibilidade de multiplicação da vida. Relendo a obra da criação a partir do evento Cristo é possível ler na Carta de Barnabé (1995, pp. 5-6), o entendimento sublime da posição do humano no propósito divino:

Depois de nos ter renovado com o perdão dos pecados, ele fez de nós um novo ser, de modo que tenhamos alma de criança, como se ele nos tivesse plasmado novamente. De fato, a Escritura fala a nosso respeito, quando ele diz ao Filho “ façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que eles dominem sobre os animais da terra, as aves do céu e os peixes do mar”. E, vendo que nós éramos boa criação, o senhor disse: crescei, multiplicai-vos e enchei a terra.”

Outra discussão interessante que aparece sobre o motivo da criação do humano está presente nos escritos de Santo Irineu. Defendendo a autonomia e a auto-suficiência do Criador Irineu (1995, pp. 404-405), afirma de maneira muito concisa que “se Deus solicita o serviço dos homens é porque, sendo bom e misericordioso, quer beneficiar os que perseveram em seu serviço.” Irineu continua expondo a necessidade do humano perceber que Deus não somente o chama para participar da sua criação como busca comungar com ele o bem.

Outro testemunho importante que destacamos é o de São João Crisóstomo que em tom profético denuncia a deturpação dos planos divinos que sucumbem diante da ganância do humano embrutecido e obscurece a missão por ele recebida de cuidar da casa de Deus. Numa das mais belas páginas de seus escritos Crisóstomo (1952, p. 528), em seu comentário e homilia sobre o salmo 48:17, ajuíza que os homens estão tomados pela ganância e que o homem “sendo um animal manso, se mostra a mais cruel das bestas quando guarda em sua casa a comida de mil pobres.”

O texto de Crisóstomo deixa transparecer que o humano pervertido é capaz de usufruir de todos os bens comuns como o sol, a lua, a terra mas assume a suprema crueldade, se fazendo a maior de todas as feras, quando se refere ao dinheiro e a misericórdia. Este testemunho é importante por mostrar que sempre houve uma tensão entre o projeto de destinação humana revelado pelo criador e as escolhas equivocadas que o humano saiu. Crisóstomo é mais um daqueles que se tornaram defensores de uma espiritualidade, de uma ética onde o humano pudesse viver uma vida de comunhão e partilha com os demais seres que habitam com ele este mundo.

Esta destinação antropológica voltada para a koinonia e para a diaconia é apresentada de forma nova, ao menos em sua elaboração final, pelo teólogo luterano Peter Hefner. Este teólogo se mostra muito cômico do fato da destinação humana ter se desvirtuado e por isso haver tanto sofrimento moral. Formula para esta discussão a necessidade de abordar o ser humano como sendo um co-criador

criado. Hefner (2002, p. 327), afirma que a espécie humana se tornou claramente distinta de todas as outras espécies, mas esta distinção a coloca numa relação de responsabilidade em cuidar como se fosse o Deus misericordioso de toda a criação.

A obra do criador deve continuar pois:

O tema através do qual reunimos as várias afirmações da tradição cristã sobre a criatura humana e que expressa o sentido delas é o do co-criador criado. Este tema é novo em sua formulação. Somos levados à novidade neste aspecto por causa de uma característica básica da concepção cristã do ser humano. A descrição dramática primária da aventura humana – que somos criados à imagem de Deus, caídos e restituídos para o serviço – é afirmada universalmente como estrutura formal, mas permite uma série de elaborações materiais. Formalmente, o destino humano é levar à consumação a posição dada ao ser humano na criação – colocado por Deus o Criador na posição preeminente no ecossistema. As elaborações materiais deste status formal da espécie humana incluíram, ao contrário, justificações antropocêntricas bastante rapaces das manipulações humanas do mundo ao nosso redor. Também incluíram, contudo, interpretações sensíveis de como os seres humanos são os mordomos responsáveis pelo “jardim” em que estão instalados.

Enquanto desenvolve seu pensamento Hefner aponta seis características que diferenciam os animais humanos e não humanos: consciência, autoconsciência, a capacidade de fazer avaliações, a capacidade de tomar decisões com base nestas avaliações, a capacidade de agir livremente de acordo com estas decisões e a capacidade de assumir as responsabilidades por tal ação. Todos estes atributos, no entanto não permitem segundo ele que o ser humano arrogue para si o direito de ser um criador, alguém que pode por ou dispor sobre a vida e sobre a criação de forma dominadora, pois ele é antes de tudo criado. Conclui afirmando que ser co-criador criado não é privilégio e sim responsabilidade.

Ao afirmar que somos de espécies diferentes surge o eco da abordagem secular que tratou a tradição judaico-cristã como patrocinadora do especismo, ou como especista em sua própria essência. Mas assim como reconhecer que a existência de outro sexo não legitima o sexismo, (a exploração de um sexo sobre o outro) e reconhecer que os seres humanos têm aspectos externos que os diferenciam minimamente na aparência (antigo conceito de raça) não legitimam o racismo, da mesma maneira perceber e admitir que existem diferenças significativas entre a espécie humana e dos animais não humanos não implica em legitimar o especismo (exploração de outra espécie). Implica dentro da visão clássica tanto do judaísmo como do cristianismo de estar atento para a vulnerabilidade e o enfraquecimento da vida.

Como co-criador criado o humano deve agir conforme o desígnio do Criador. Não há como negar que em muitos aspectos nos diferenciamos dos animais não humanos, assim como o próprio Deus se diferencia absolutamente do humano. Compreende-se teologicamente que a diferença entre Deus e os humanos não faz dele um Deus explorador que vive às custas da morte e do sofrimento dos humanos conforme Ferraro (1993 p.10). Antes um Deus que ama a vida abundante das criaturas. Conseqüentemente entender que o humano é diferente dos animais não humanos na perspectiva teológica significa também amar e cuidar deles. Sanches (2004, p. 114), ao se perguntar se todas as espécies têm o mesmo valor pondera que:

As pessoas que defendem a dignidade de todos os humanos e do humano inteiro [...] seriam claramente tachadas, por autores como Peter Singer, de 'especistas', ou seja, alguém que coloca a própria espécie acima das outras espécies. Não há como negar que a posição de julgarmos nossa espécie superior às outras decorre do fato de a ela pertencermos. Como a comunicação entre as espécies, por mais desenvolvida que seja, não passa de uma interação para a convivência pacífica, onde alguma repetições mais ou menos mecânicas, fica difícil saber o que as outras espécies pensam de nós. Se alguém defender que somos exatamente nós, os humanos, que devemos estabelecer os valores, já está afirmando que temos o poder para isso e, portanto, somos uma espécie ímpar [...] Claro que isso não justifica um antropocentrismo arrogante.

A crítica ao antropocentrismo arrogante acima presente bem como a percepção que Hefner, demonstram como muitas concepções distorcidas da fé têm sido constantemente abordadas e combatidas na ambiência teológica contemporânea, da mesma maneira que foi enfrentada pelos antigos profetas e escritores sagrados. Isso precisa se consolidar ainda mais para que o humano aprofunde seu compromisso com a vida e com a paz.

3.4 JESUS E A LIBERTAÇÃO DOS ANIMAIS

Nos escritos do novo testamento percebemos que a tradição sacrificial continuava bastante consolidada, inclusive relacionada aos altos ganhos financeiros do clero judaico que sobretaxava os animais vendidos no templo. O templo era um espaço de grande circulação financeira conforme nos mostram os estudos de Jeremias (1983, p. 232). Jesus em seu conflito com as instituições judaicas promoveu um avanço significativo no abandono de uma tradição de violência perpetuada contra os animais não humanos. Esse avanço se dará especialmente em relação

aos enfrentamentos que Jesus teve com a questão da teologia do débito-pureza em vigência em seus dias. Essa teologia impunha que a maioria das culpas fossem expiadas com o sacrifício de animais. Isso gerava um intenso e lucrativo mercado religioso.

Sobre os negócios envolvendo animais não humanos Jeremias (1983, p. 69), aponta que existiam diversos mercados de animais em Jerusalém, alguns para os profanos e outros destinados ao sacrifício cultual no templo. Este mercado era sustentado pelo dízimo dos camponeses que eram obrigado a deixar em Jerusalém o dízimo do lucro de suas terras e um segundo dízimo composto do décimo de seus animais. Jeremias (1983, p. 69), conclui que a despeito da santidade que envolvia o templo pode ter havido um grande comércio de animais para os sacrifícios e a família do sumo-sacerdote gerenciava a questão financeira.

A convivência de Jesus com o templo e as demais instituições de sua época foi bastante tensa e complexa, conforme nos atestam os textos sagrados. Os evangelhos descrevem muitos destes dilemas em toda trajetória de Jesus. Dood, (1977, p. 395), ao comentar o milagre em Caná da Galiléia afirma que na doutrina da tradição de Jesus, que aparece nos sinóticos, o novo vinho se refere ao efeito arrasador de seu impacto sobre as instituições existentes. Também sobre a vida nova, abundante e festiva que ele procura trazer. A percepção do conflito é também defendida por Myers (1992, p. 177).

Os conflitos perpassam todos os evangelhos e as mais importantes instituições e símbolos do judaísmo. Especial tensão se dá nas relações sociais denominados de quadrilátero conflituoso, envolvendo a noção de pureza-débito e Torah-templo. Myers (1992, p. 194), apresenta um interessante destaque no embate que o Cristo travará com estes símbolos institucionais extremamente fortes. Estes símbolos davam grande suporte ideológico ao judaísmo e se mostravam profundamente entrelaçados. Este entrelaçamento se dava pelo fato da Torah regulamentar quem era puro ou impuro. Os impuros passavam então a ter uma relação de débito, ou seja, uma relação tributada. Este débito deveria ser quitado no templo com sacrifícios conforme Sauliner e Rolland (1988, p. 28):

O israelita que quer oferecer um sacrifício começa, entrando no Templo, por comprar o animal ou os animais que quer oferecer, bem como a farinha e o óleo necessários para praticamente todas as ofertas. Depois penetra no segundo recinto e vai ao pátio de Israel. Apresenta-se a um sacerdote, reconhecível por seu traje especial (vestes de linho branco). Este o conduz então, através do pátio dos sacerdotes, que, nesta circunstância, um leigo

pode atravessar, até ao pé do altar. Se, no AT, era o próprio ofertante que matava a vítima, parece que no séc. I da nossa era essa função está entregue ao sacerdote, exceto no rito do cordeiro pascal, imolado pelo chefe de família, pois é o povo todo que, segundo Fílon, é elevado naquela tarde à dignidade sacerdotal. Depois o animal é esfolado, retalhado e os pedaços são utilizados segundo as prescrições da lei. Orações ou bênçãos acompanham esses ritos, mas elas nos são desconhecidas. Uma mulher ou um incircunciso podem mandar oferecer sacrifício, mas é-lhes proibido entrar no coração do Templo: não podem acompanhar nem ajudar o sacerdote.

O critério da Pureza era bastante conhecido nas religiões da antiguidade e também no Judaísmo. Israel busca reconhecer-se como um povo consagrado a pureza: tem cidade sagrada, sua terra é sagrada, seus sacerdotes buscam viver nos espaços sagrados.

Porém é fácil perceber que toda a instituição social e seu aparato simbólico construíram uma sociedade dividida e hierarquizada de modo que a ordem social pudesse ser rigidamente mantida. Segundo Myers (1992, p. 105), os códigos de pureza traziam implicitamente relações de débito e divisão, daí a assertiva de Jesus quando afirma “que uma casa dividida contra si mesmo não subsistiria”. Dentro do Judaísmo isto está bem explícito nesta categorização que estabelecia quem seria puro e impuro: sacerdotes, levitas, israelitas, convertidos, escravos libertos, sacerdotes bastardos escravos do templo, eunucos, os que tinham defeitos nos testículos e finalmente os sem pênis.

A lista de impurezas é bastante ampla e relaciona os fluídos corporais, as mulheres, os doentes como aqueles que contêm em si grandes elementos de impureza e conseqüentemente de débito. Especialmente o corpo dos pobres e das mulheres são corpos bastante próximos da impureza e, portanto sujeitos a serem taxados, sujeitos a uma relação constante de débito, assim como os corpos dos animais que são os mais vulneráveis dentro do sistema. Este débito é sanado com a troca comercial e oferta de animais que estariam definitivamente excluídos de qualquer contemplação na hierarquia ou protegidos pela compaixão. Por conseguinte o critério de pureza se transformou no princípio orientador na divisão da sociedade judaica em classes e de exploração sobre os animais não humanos.

Jesus enfrenta a questão do sistema de débito / impureza não procurando reformar ou salvar o sistema conforme pretendiam os fariseus, antes propõem sua substituição completa. À medida que seu ministério se enfrentou com estes poderes

ele simplesmente os negou e se colocou a serviço dos pobres, conforme nos atesta a seguinte passagem do evangelho de São Marcos 2:6:

Ora, alguns doutores da Lei estavam aí sentados, e começaram a pensar: «Por que este homem fala assim? Ele está blasfemando! Ninguém pode perdoar pecados, porque só Deus tem poder para isso! Jesus logo percebeu o que eles estavam pensando no seu íntimo, e disse: Por que vocês pensam assim? O que é mais fácil dizer ao paraplético: 'Os seus pecados estão perdoados', ou dizer: 'Levante-se, pegue a sua cama e ande?' Pois bem, para que vocês saibam que o Filho do Homem tem poder na terra para perdoar pecados, - disse Jesus ao paraplético - eu ordeno a você: Levante-se, pegue a sua cama e vá para casa.» O paraplético então se levantou e, carregando a sua cama, saiu diante de todos.

Esta atitude de Jesus colocava em risco todo o sistema econômico fortemente guiado pelos saduceus. Perdoar, de maneira não cultural os pecados implicaria que a Torah, o sistema de culpa/débito e o recolhimento das taxas do templo sustentadas sobre o sacrifício e oferendas de corpos dos animais se tornassem desnecessárias, daí a insistência em condenar e matar Jesus em função de tal ousadia. O templo era o destinatário final de toda a simbologia religiosa e de grande soma de dinheiro conforme Volkman (1992, p. 9). Servia também como sinal concreto da morada de Javé e assim nele repousaria toda a ordem ideológica.

No templo estaria a lembrança de toda a ligação de Israel com seu passado desde os tempos de Davi que conquistou Jerusalém passando por Salomão que construiu o primeiro templo. Myers (1992, p. 112), nos diz que economicamente o templo dominava Jerusalém e, em menos extensão, toda a Judéia. Embora originalmente tivesse pretendido ser o armazém central da economia redistributiva, passou a representar o acúmulo maciço de capital. Grande parte deste capital conseguido com a venda de animais não humanos.

Assim o templo se apresenta como uma das mais fortes e permanentes fontes de tensão para Jesus. Este conflito pelo que podemos perceber na Escritura é bastante antigo. É como se existisse uma linhagem de resistência ao templo desde os antepassados. Pode-se perceber que a tradição peregrina de Israel nasce no deserto, como povo e espiritualidade peregrina. A glória de Javé estaria na tenda e na arca. Ter um templo significaria ter um Deus domesticado, controlado pelo estado-templo e longe dos pobres. O templo não é o lugar onde apenas se sacrificavam os animais; na percepção de Jesus era o lugar onde se imolava a vida e a libertação do povo.

Há nas tradições do Antigo Testamento a resistência ao projeto do templo desde a tensão surgida entre o rei Davi e o profeta Natã quando o rei pensou em construir um templo, conforme 2 Sm 7:1-6:

Nessa mesma noite, porém, a palavra de Javé foi dirigida a Natã: «Vá dizer ao meu servo Davi: Assim diz Javé: Você quer construir uma casa para eu morar? Pois bem: eu não morei em casa nenhuma desde o dia em que tirei os filhos de Israel do Egito até hoje. Sempre andei errante sob uma tenda e um abrigo. Durante todo o tempo em que caminhei junto com os filhos de Israel, por acaso eu disse para algum dos juízes de Israel, que estabeleci como pastores do meu povo: ‘Por que você não constrói uma casa de cedro para mim?’

O profeta Jeremias lembra a tradição dos Recabitas que mantinham as antigas tradições, que habitavam em tendas e não construía, por dedução, nenhum santuário como registra Jeremias 35. O profeta não deixa de demonstrar sua tristeza com a ideologia real presente no templo de Jerusalém conforme o texto em 26:6,7: “então, eu vou fazer deste templo o que fiz com o santuário de Silo, e desta cidade farei uma coisa maldita para todos os povos da terra. Os sacerdotes, os profetas e todo o povo ouviram Jeremias falando isso no templo de Javé.”

Jesus se põe claramente contra o templo, conforme Volkman (1992, p. 148). Ao se insurgir ele segue a mesma trajetória profética que se apresentou no discurso de Estevão no livro de Atos Dos Apóstolos capítulo 7. O evangelista Marcos é quem consegue refletir bem este conflito. Ele demonstra que Jesus inicia seu ministério na periferia e vai aos poucos enfrentando todas as instituições vigentes em Israel, conforme Myers (1992, p. 181). Sua chegada ao templo, centro do poder, já se vislumbrara quando Jesus disse que ninguém entra na casa do homem forte sem primeiro amarrá-lo. Através dos seus atos vai impondo estas amarras até chegar ao Santuário. Ao chegar ao templo ele o exorciza como fizera na sinagoga 1:21, segundo Myers (1992, p. 211). Jesus repudia o alto lucro dos cambistas e a profanação da casa de Javé à custa dos pobres e do lucro sobre os animais. Este conflito severo do Cristo com o templo será uma dos fatores que determinarão sua morte pois no seu julgamento será dito que ele falou contra o templo.

É fundamental perceber que todos os atos de Jesus foram prontamente entendidos, pela elite de Jerusalém, como uma provocação e uma ameaça a estabilidade do sistema, conforme Myers (1992, p. 181). Seu ministério se desdobrou na inconformidade diante das distorções que os líderes religiosos tinham operado através das instituições sagradas. Esta inconformidade repousava

no fato que tais instituições se colocaram num plano infinitamente superior as necessidades humanas e sobre todas as formas de vida que não fosse a dos seus dirigentes. Muitas vezes massacrando e excluindo aqueles que Jesus tanto considerava: leprosos, cegos, coxos, estropiados, mudos, mulheres classificadas como impuras, conforme Schmidt (1998, p. 239). Por isso embora, na percepção de Schmidt Jesus não rompa definitivamente com o templo ele anuncia um novo templo, não mais feito por mãos de homens. Esse novo santuário será aberto aos marginalizados e cessarão os sacrifícios.

Ao ser condenado e morrer voluntariamente Jesus propiciou que a teologia cristã visse no seu sacrifício um ato soberano e último de violência contra os inocentes, inclusive os animais não humanos. Jesus é o Deus que se fez humano. Ao se entregar se sacrifica por todos, inclusive pelos animais não humanos. Em Jesus há uma completa subversão teológica: o sacrifício de um humano pelos animais não humanos. Assim após a morte de Jesus o cristianismo nasce como sistema religioso, teológico e cultural que abandonou qualquer possibilidade de manter o sacrifício dos animais como possibilidade cultural. Nunca mais os animais precisariam ser sacrificados. A morte de Jesus na Cruz, a partir de uma teologia neo-testamentária tinha como propósito não somente a redenção humana mas “fazer convergir em Cristo todas as coisas que estão nos céus e na terra” conforme Efésios 1:10. É a mesma voz teológica que se fez presente na epístola aos colossenses 1:20 quando ao autor fala que o propósito de Cristo era reconciliar em si todas as coisas. Em sua teologia do novo testameto, Bultmann (2008, p. 182), apresenta a discussão do texto de colossenses chamando a atenção para o fato que deve-se constatar um terceiro tipo da figura do Filho de Deus. A divindade-filho do mito gnóstico que muitas vezes não possui apenas um aspecto soteriológico mas também cosmológico, redentor de todos.

Esse evento marcante e fundante da tradição cristã, aliado ao evento maior que é a ressurreição adquire na teologia do novo testamento a conotação da nova vida, da nova criação, do novo mundo, da reconciliação dos elementos cósmicos destruídos pela hybris humana. Essa é a grande mensagem e ato de Jesus e local teológico onde os animais não humanos podem ser reencontrados sob uma perspectiva libertadora. Boff (1972, p. 68), afirma que o Reino de Deus anunciado por Cristo não implica na libertação deste ou daquele mal, ele abarca tudo e o todo a ser transformado.

Um dos títulos mais belos que o Cristo recebeu na tradição cristã foi de Príncipe da Paz. Esta expressão extraída do profeta Isaías coloca Jesus em oposição imediata à todo o tipo de violência. No primeiro capítulo apontamos que os animais não humanos na cadeia de produção de alimentos estão expostos à varios tipos de violência e maltrato. Pikaza (1995, p. 145), afirma o reino de Jesus convida todos a renunciar à violência. Para este autor os cristãos devem assumir não uma moral interina, mas uma moral consumada, pois o reino de Deus já está entre nós. Assim se torna possível diminuir a presença do mal no mundo.

Esta percepção nos possibilita pensarmos a relação com os animais na perspectiva da utopia. Boff (1972, p. 58), afirma que “a fé promete e mostra realizada em Cristo a utopia de um mundo totalmente reconciliado, como potencialização daquilo que aqui criamos com sentido e amor.” Ao redimir o mundo em sua missão Cristo aponta para a nova maneira que devemos nos portar na nova criação. Ferraro (1993, p. 93), aponta que “o testemunho de Jesus e dos mártires apontam na direção da terra sem males, a nova terra, onde não há morte. Nesta nova aliança não há mais morte pois os ídolos são suplantados. Cullman (2001, p. 425), explica que “a formulação estritamente cristocêntrica das mais antigas confissões de fé nada sabe entre Deus como criador e Cristo como Redentor, já que criação e redenção são inseparáveis, por serem atos pelos quais Deus se revela ao mundo.”

A nova realidade teológica na qual os animais não humanos estão inseridos é numa perspectiva Eucarística onde toda a criação se manifesta numa ação de gratidão pela possibilidade de superação de uma trajetória de violência e predomínio dos sistemas de morte. É a certeza da libertação de toda a natureza conforme Moltmann (1978, p. 72):

O povo, que na ceia do Senhor lembra a morte de Cristo “ até que Ele venha” pode louvar tanto o Deus da Ressurreição como a liberdade pessoal. Para os cristãos “ Deus ou liberdade”, é uma alternativa absurda. O Deus que ressuscita é, conforme Paulo, o fundamento único e a garantia da “maravilhosa liberdade dos filhos de Deus”, esperada por toda a criação escravizada. Então, o reino universal do Pai de Jesus Cristo somente pode ser esperado como reino universal. Não podemos imaginar outra complementação da experiência da fé do que a “destruição de todo o principado, potestade e poder” e “ a destruição da morte” (1Co 15. 24-26) para que “ Deus seja tudo em todos”. A teologia cristã da libertação é, pois, fundamentalmente, a teologia da ressurreição.

Essa perspectiva Eucarística nada tem em comum, segundo Linzey (1995, p. 121), com a interpretação de Matthew Fox que a Eucaristia seria uma

legitimação da predação. Isso seria uma grande incapacidade de interpretação pois Deus não é assassino e muito menos assassino de Jesus. O significado da morte de Jesus não aponta, segundo Linzey (1995, p. 122), para a perpetuação da morte e do sacrifício dos animais mas precisamente para libertação destes, pois Cristo pôs fim a todo o sistema sacrificial. Assim a Eucaristia não é a celebração do poder para sacrificar mas apresenta o poder para se sacrificar no serviço da criação, na promoção da vida.

Cristo é a imagem divina que consagra sua existência para a vida da criação. É também o protótipo do humano reconciliador que relaciona o projeto da criação original com a nova vida trazida. Nas palavras de Barth (1986, p. 358), a vida do novo ser humano é caracterizada pela vida Eucarística em correspondência à graça recebida. O reino natural deve ser atingido pelo reino da graça numa verdade restauradora do projeto de Deus para todas as suas criaturas. A reflexão também está presente quando Barth (1986, p. 39), discute sobre o cristão na sociedade afirmando:

E assim justamente a visão livre sobre a ordem de criação nos leva imediatamente para aquela área em que a luz e as trevas se batem numa luta vitoriosa porém acirrada, *do regnum naturae para o regnum gratie*, onde em Cristo a vida toda se torna problemática, crítica e promissora. É o mesmo Deus que viu tudo quanto fizera, e eis que era tudo muito bom (Gn 1.31).

Podemos avançar em nossa pesquisa ponderando que embora Jesus jamais tenha se posicionado como vegetariano em sua caminhada é inegável que a partir do significado de sua morte e, usando a teologia de Irineu, a recapitulação que ele em si fez da criação possibilitou um caminho teológico de grande possibilidade de ver os animais não humanos reincluídos num projeto de paz, num estatuto teológico de vida reconciliada. Ao discutir sobre a teologia tradicional da morte salvífica de Jesus na teologia primeira Haight (2003, p. 257), discute a teologia da recapitulação e aponta “o termo está intimamente ligado à condição de Cristo como segundo Adão, e abarca o todo narrativo. Enquanto Adão falhou, Jesus Cristo refez tudo.” A mesma compreensão se dá quando Tillich (1988, p. 54), aponta que “Irineu chamava a salvação da *anakephalosis* (recapitulação). Em latim se lia *recapitulatio*. Referia-se a Efésios 1.10 que dizia que “todas as coisas no céu e na terra se reuniam em Cristo”. Ele completa reafirmando que esta recapitulação em plenitude não se referia apenas ao ser humano, mas também ao cosmos.

Somos obrigados a admitir que a realidade da nova vida inaugurada pelo evento Jesus não conseguiu penetrar profundamente na realidade teológica de uma maneira que favorecesse o estatuto teológico dos animais. Conforme vimos no capítulo anterior a teologia não conseguiu acolher e transportar para o seu sistema teórico a percepção que os animais não humanos, assim como os animais humanos e todo o restante da criação, estavam inseridos num novo projeto de vida. Tanto o movimento Patrístico como o Escolástico se detiveram em outras questões teológicas e por isso, O animal não humano não se apresentava aos olhos dos estudiosos como espaço teológico.

Isto não anula de forma alguma o direito por eles adquiridos de serem recapitulados, de participarem da nova criação realizada por Jesus. Assim como nenhuma teologia secundária pode se sobrepor a teologia da criação, que é uma teologia de opção incondicional pela vida, da mesma forma nenhuma teologia consegue invalidar que o evento Jesus significou para todo o universo o direito de se reconciliar e viver em plenitude de paz. Portanto uma teologia que negue aos animais não humanos o direito de terem suas vidas respeitadas, seu suplicio findado é uma anti-teologia que continua a perpetuar os gemidos lancinantes da criação numa atitude de incapacidade de reconhecer a profundidade do termo salvação.

3.5 VIDA E TEOLOGIA PARA OS NÃO HUMANOS: FRANCISCO E PRIMATT

Mesmo diante de equívocos teológicos que se configuraram historicamente é possível resistir a qualquer afirmação que a tradição cristã, em sua totalidade, se impôs como uma tradição de violência e descaso em relação aos animais não humanos. Isto porque o cristianismo, em seu evento fundante Cristo, permitiu que os animais não humanos fossem inseridos no dom da nova criação. Na própria tradição católica romana é possível perceber, dentro do período da escolástica, um movimento intenso de amor e reconhecimento dos animais não humanos na espiritualidade franciscana. Também no mundo Anglicano encontramos o teólogo Humphry Primatt, já apresentado no capítulo anterior, que abordou com muita propriedade o descaso dos humanos em relação aos não humanos. Na sequência discutimos a importância destes dois cristãos que se apresentam bastante alinhados ao projeto que Deus tem para sua casa.

3.5.1 São Francisco: o rosto de Jesus nos animais não humanos

Francisco de Assis apresentou não uma nova teologia sobre os demais seres pois esta já estava presente na recapitulação feita por Cristo mas propõe uma forma de viver esta teologia ao enxergar as demais criaturas dentro da nova realidade. Para Francisco a natureza se constituía num espaço privilegiado de encontro com o Deus que se manifesta em suas criaturas. Esta perspectiva é avaliada por Sanches (2004, p. 113), ao afirmar que “no pensamento cristão, a tradição franciscana [...] poderia ser uma boa inspiração para a exaltação da natureza, o reconhecimento da fraternidade universal entre os seres vivos e, ao mesmo tempo, a afirmação da transcendência do ser humano.” Em sua reflexão Vier (1997, p. 8), discutindo sobre a reabilitação do mundo material na filosofia de São Francisco afirma que:

São Francisco de Assis, todos sabem, amava as criaturas. Apelidava-as de irmãos e irmãs. Seus primeiros biógrafos, Tomás de Celano e S. Boaventura frisam, ambos a univesalidade deste amor. Francisco queria bem a todas as obras de Deus, sem excetuar as mais humildes. Tão grande era a sua caridade, nos conta o primeiro, que chegava a comover-se profundamente, não só à vista dos sofrimentos dos homens, como ainda dos animais brutos, dos vermes, das aves e demais criaturas sensíveis.

Na biografia bem documentada de São Francisco escrita pelo hagiógrafo dinamarquês Johannes Joergensen são muitas as referências aos animais não humanos na vida do Santo. Para Joergensen (1982, p. 335), a relação de Francisco com o mundo é permeada por tudo aquilo que pode lhe trazer a luz do Criador. Francisco concebia toda a criatura como Palavra de Deus, pois a “criatura fazia-lhe compreender o Criador.” Joergensen narra que Francisco foi visto se curvando diante dos irmãos pássaros, trançando com as próprias mãos os ninhos para as rolinhas. No inverno ele levava mel às colméias das abelhas. Para Francisco, “os primeiros biquinhos abertos, com ingênua confiança, numa ninhada de pássaros, revelava-lhe a pureza e a beleza essencial de Deus, e a ternura infinita do coração divino, do qual tudo isso jorra”, segundo Joergensen (1982, pp. 335-336).

O amor de Francisco pelos animais era tão intenso que ele conseguia nesta relação antecipar a realidade do reino divino. As criaturas de Deus estavam inseridas em sua espiritualidade. Sua vida é descrita como sendo sempre rodeada por animais diversos: coelhos, pássaros, cigarras. Em 1223 celebrou o natal ao lado dos seus amigos e dos animais dando origem a tradição do presépio. Joergensen

(1982, p. 267), descreve que Francisco sofria muito quando via os cordeiros sendo levados ao matadouro pois “estes animaizinhos lembravam-lhe Jesus sendo conduzido ao Gólgota.” Se torna interessante esta percepção franciscana que enxerga no rosto do animal preso e condenado à morte o rosto de Jesus. Se Gutierrez (1995, p. 19), apresenta a formulação que Bartolomeu de Las Casas foi o primeiro a perceber no índio pobre latino-americano o rosto de Jesus, até onde pesquisamos Francisco de Assis teve também um intuição penetrante ao ver no rosto dos animais expoliados a paixão do Senhor. Francisco sempre que podia, procurava conseguir a liberdade dos animais. Joergensen (1982, p. 267), descreve então a seguinte passagem na sua vida:

De outra vez o Santo deu seu manto em troca de dois cordeirinhos levados a vender por um aldeão. “Quando Francisco ouvia balir os cordeiros, o seu coração comovia-se aproximando-se, acariciava-os e consolava-os, como uma mãe consola o filhinho que chora. Disse ele ao aldeão: “porque atormentas os cordeiros meus irmãos?” Ao que o aldeão respondeu: “levo-os ao mercado para os vender!” – “e, depois, que farão deles?” – “Quem os comprar os matará para comê-los!” – “Não permita o céu!” Gritou ele, e logo adquiriu os cordeiros”. Também na Porciúncula ele manteve por longo tempo um cordeiro domesticado que o seguia a toda parte, mesmo à igreja.

3.5.2 *Humphry Primatt: a voz de Deus nos animais não humanos*

Além da grandeza da tradição franciscana é possível encontrar dentro da tradição anglicana, praticamente 581 anos após o nascimento de Francisco, uma das obras teológicas que trouxeram uma contribuição significativa para o tema teológico que envolve os animais não humanos. Já situamos a importância do pensamento de Primatt no capítulo anterior, mas pretendemos agora expô-lo de modo mais amplo.

Em sua obra, já citada, *A dissertation on the duty of mercy and sin of cruelty to brute animals* há passagens que demonstram uma intensa compreensão e reflexão teológica construída sob um olhar misericordioso. Ao compasso que sua obra desenvolve Primatt (1776, pp. 65-66), afirma que os humanos podem dispor em suas aflições da esperança de uma vida além enquanto aos animais não humanos resta apenas esta vida que às vezes é cruelmente explorada e exterminada. Mais adiante ele se mostra defensor da tese que a criação do mundo só poderia ter acontecido por um Deus benevolente e que Jesus derramou sua graça sobre todo o mundo. Sendo assim qualquer brutalidade contra os animais se

constitui num pecado proibido, pois lhes nega o dever de compaixão. A obra de Primatt surge num contexto em que o emprego dos animais não humanos em trabalhos forçados era intenso. Anteriormente já nos referimos à obra de Salt que via na introdução de maquinário um alívio aos animais. Tanto na obra de Salt como de Humphry Primatt é recorrente o tema da falta de alimentação aos animais. Ao discutir o quanto os animais brutos eram explorados, às vezes até a morte Primatt (1776, pp. 155-157), aponta que após tanta labuta:

Negar-lhes o alimento não é apenas imprudência do mestre por sua própria conta, mas é um ato bárbaro, ímpio e injusto. Eles pedem apenas a grama do campo, quero dizer a erva do campo, pois você não tem domínio sobre a natureza. Nós somos apenas inquilinos temporários, com licença para levar para o nosso uso os frutos da terra. O solo é propriedade de Deus, o senhor supremo da mansão, que fez a grama crescer para o gado. A grama do campo, portanto, não é dom seu para eles, é direito dos animais, [...] foi fornecida para eles e lhes dada antes que o homem fosse criado. E como um homem não come grama, não deixar as bestas comer, ou proibí-las, seria um assalto e um pecado. [...] E quando Deus o escolheu para ser o dono do animal, e o arrendatário do campo, ele não deu a você o direito de privar o animal daquilo que o Senhor dos alimentos, que é Deus ordenou para ele.

Primatt (1776, pp. 36-37), afirma que os homens ao serem injustiçados podem recorrer aos tribunais, podem mesmo que num clamor levantar a voz para mudar seu estado. No caso dos animais resta apenas um silêncio suplicante para que tal crueldade não se perpetue. De forma provocativa, o teólogo afirma que quando se trata de abordar toda a realidade que envolve o sofrimento e a intensa exploração dos animais, “o padre passa por um lado, o levita por outro e o samaritano parado derrama uma lágrima, mas nada pode fazer para ajudar aos animais que caem sob o peso da sua carga”. Em toda a extensão de sua obra o autor chama a atenção para a incapacidade do humano de voltar-se às criaturas padecentes que estão ao seu redor e percebê-las como seres que possuem em si uma dignidade intrínseca dada a elas pelo criador. Ainda no prefácio da obra (1776, A1), Primatt afirma que a justiça se constitui numa regra universal e que não há sentido algum em reduzi-la apenas ao âmbito da nossa espécie.

Discutindo o excesso de trabalho imposto aos animais não humanos Primatt (1776, pp. 164-165), lembra que Moisés permitiu que no dia do sábado os animais também tivessem o direito ao descanso mas que os animais não humanos são constantemente defraudados neste direito, muitas vezes caindo ao peso da própria carga. O humano esquece (pp.183-184), que o sábado enquanto dia do descanso

da criação é uma graça dispensada por Deus e os animais não humanos obviamente estão incluídos nesta dispensação. Deus é o Senhor do dia do descanso e ignorar isto é pecar contra a sua benevolência. Guardar o sábado e relembrá-lo é relembrar a graça Divina. Numa das interpretações de grande relevância teológica para o estatuto do animal não humano Primatt apresenta uma interessante exegese do episódio que envolve a Balaão e sua mula. Vamos reproduzir o texto na íntegra para facilitar a interpretação. O Livro de Números em 22:21-33 registra que:

Balaão levantou-se pela manhã, e albardou a sua jumenta, e foi com os príncipes de Moabe. E a ira de Deus acendeu-se, porque ele se ia; e o anjo do SENHOR pôs-se-lhe no caminho por adversário; e ele ia caminhando, montado na sua jumenta, e dois de seus servos com ele. Viu, pois, a jumenta o anjo do SENHOR, que estava no caminho, com a sua espada desembainhada na mão; pelo que desviou-se a jumenta do caminho, indo pelo campo; então Balaão espancou a jumenta para fazê-la tornar ao caminho. Mas o anjo do SENHOR pôs-se numa vereda entre as vinhas, havendo uma parede de um e de outro lado. Vendo, pois, a jumenta, o anjo do SENHOR, encostou-se contra a parede, e apertou contra a parede o pé de Balaão; por isso tornou a espancá-la. Então o anjo do SENHOR passou mais adiante, e pôs-se num lugar estreito, onde não havia caminho para se desviar nem para a direita nem para a esquerda. E, vendo a jumenta o anjo do SENHOR, deitou-se debaixo de Balaão; e a ira de Balaão acendeu-se, e espancou a jumenta com o bordão. Então o SENHOR abriu a boca da jumenta, a qual disse a Balaão: Que te fiz eu, que me espancaste estas três vezes? E Balaão disse à jumenta: Por que zombaste de mim; quem dera tivesse eu uma espada na mão, porque agora te mataria. E a jumenta disse a Balaão: Porventura não sou a tua jumenta, em que cavalgaste desde o tempo em que me tornei tua até hoje? Acaso tem sido o meu costume fazer assim contigo? E ele respondeu: Não. Então o SENHOR abriu os olhos a Balaão, e ele viu o anjo do SENHOR, que estava no caminho e a sua espada desembainhada na mão; pelo que inclinou a cabeça, e prostrou-se sobre a sua face. Então o anjo do SENHOR lhe disse: Por que já três vezes espancaste a tua jumenta? Eis que eu saí para ser teu adversário, porquanto o teu caminho é perverso diante de mim: Porém a jumenta me viu, e já três vezes se desviou de diante de mim; se ela não se desviasse de diante de mim, na verdade que eu agora te haveria matado, e a ela deixaria com vida.

Este texto chama muito a atenção de Primatt devido a crueldade dispensada ao animal. Ele ouve na voz da mula ferida a palavra do próprio Deus que está sendo agredido. Se Francisco reconhece o rosto este teólogo reconhece a voz de Deus nos animais explorados. Discutindo sobre as agressões que são feitas aos animais não humanos Primatt (1776. pp. 219-244), conclui que “ Deus é mais misericordioso para com os homens pecadores, que os homens são com os animais brutos sem pecado.”

A importante obra deste pensador, conforme já dito anteriormente, estabeleceu bases teóricas para o trato dos animais a partir da bioética. Quase toda a discussão presente na temática animal secular tem origem direta ou indiretamente

no pensamento deste autor. Mas de toda a sua obra fica muito presente o dever de compaixão que todos devemos desenvolver com a criação padecente que nos cerca. Esta é uma escolha teológica fundamental principalmente pela situação de dor, morte e exploração que envolve aos animais não humanos.

3.6 O MUNDO NÃO É O LUGAR DA MORTE: CRIAÇÃO E VIDA

Tratar de um resgate teológico dos animais não humanos implica em valorizar uma teologia da vida. Algo notável na tradição teológica judaico-cristã é a possibilidade de demonstrar como as Sagradas Escrituras apontam em seus fundamentos uma opção indiscutível pela vida e pela manutenção da existência de todos os seres criados. Há um convite ao respeito pela vida conforme Linzey (1995, p. 3). Todas as distorções deste processo ou qualquer anti-teologia que legitime a morte das criaturas de Deus só pode ser entendida a partir da ótica de uma queda teológica profunda, de um rompimento interessado e insano.

3.6.1 *A vida que surge das mãos de Deus*

Tanto a tradição carismática (os profetas), poetas judeus assim como os primeiros escritores e pensadores do cristianismo mantiveram a memória da Criação da vida. Qualquer atentado contra este desígnio deveria ser fortemente censurado. Criação e vida se tornaram então um binômio celebrativo que alimentou a fé dos fiéis. Os escritores sagrados não apresentaram uma divindade malévola, ausente ou comprometida com o caos e a aniquilação das suas criaturas. Muito menos propuseram uma legitimação da violência na *oikós* (casa) que o Criador fez para que elas ocupassem. Aparecem nos escritos a terra como lugar da vida e da fraternidade das criaturas.

Nos escritos inspirados o planeta criado não é apenas um espaço geográfico mas prioritariamente um espaço teológico de vida, um espaço divinizado que deve refletir, e revelar os propósitos de um Deus benfazejo, benfeitor e que ama a justiça e tudo o que criou, conforme Sicre (1990, p. 28). A partir de sua compreensão que as coisas não são revelatórias em si, mas portadoras da revelação, Tillich (1987, p. 105), reconhece esta realidade epifânica da criação (inclusive dos animais não humanos). Na primeira parte de sua *Teologia Sistemática* afirma:

Os meios de revelação tomados da natureza são tão inúmeros, quanto os objetos naturais. Oceano e estrela, plantas e animais, corpos humanos e almas, são meios naturais de revelação.

Um dos temas que recebeu expressivo destaque nas Sagradas Escrituras é o tema da Criação do universo, conforme Krauss (2007, p. 23,75). A constatação eufórica e a intensa apreciação do tudo que emerge do seu *fiat* (haja) majestoso, a percepção da vida que brota abundantemente de todos os elementos: do céu, da terra, do fogo (luz) e do ar. Também a relação de amor e satisfação que surge do Divino com suas criaturas testemunham a grandeza deste momento. Todas as Suas obras são uma continuação do Seu propósito criador e doador da vida que, valendo-nos de uma linguagem fortemente antropomórfica, são desígnios provenientes do seu coração criador, segundo Krauss (2007, p. 76). A vida em sua pulsão adquire intensidade ao compasso da ação do criador. O universo é criado para a expansão e possibilidade da vida.

A alegria da criação perpassa todo o fio narrativo da Escritura Sagrada. Nos textos religiosos que tecem a tradição judaica cristã, o mundo de Deus e suas criaturas é destinado à vida abundante, conforme Linzey (1995, p. 96). O mundo não é o projeto nem o lugar da morte, de exploração, da negatividade, da afronta ao divino criador, pois toda a morte é um atentado contra a destinação criadora e vivificante. O mundo criado propicia um binômio fundamental, criação - vida. Neste propósito animais humanos e não humanos foram justapostos como criaturas de Deus, portadores da força vital. Para Schökel e Carniti (1996, p. 98), o Saltério é repleto de cantos às obras de Deus. O salmo 19 em seu primeiro verso descreveu de forma poética a grandeza do ato criativo afirmando que “os céus proclamam a Glória de Deus e o firmamento anuncia a obra de suas mãos” o que demonstra uma imagem muito forte de Deus segundo Bortolini (2000, p. 89).

São muitos os salmos que tratam da temática sobre o surgimento do mundo como um ato incontestável da graça divina. Os poetas hebreus, muitas vezes valendo-se de textos de outros povos, celebraram o céu, o sol, a lua, as estrelas, os animais humanos e os não humanos. Eles cantaram os rios, as fontes, os vales, a chuva, o vento, o granizo e conseguiram compreender, mesmo em momentos adversos, que todos estes elementos reportavam à presença misteriosa de Deus.

Esta percepção se expande e pode ser muito bem percebida no salmo 104 onde os louvores mencionam eloquentemente o engenho de Deus que possibilitou a

vida. Talvez poucos textos sejam tão efusivos na celebração do ato criador como neste poema onde os animais não humanos são incluídos ao lado dos humanos como reveladores da glória que envolve a atmosfera da vida. Na tradução bíblica Almeida⁹ o texto do Salmo 104 foi vertido da seguinte maneira:

Tu, que fazes sair as fontes nos vales, as quais correm entre os montes. Dão de beber a todo o animal do campo; os jumentos monteses matam a sua sede. Junto delas as aves do céu terão a sua habitação, cantando entre os ramos. Ele rega os montes desde as suas câmaras; a terra farta-se do fruto das suas obras. Faz crescer a erva para o gado, e a verdura para o serviço do homem, para fazer sair da terra o pão, E o vinho que alegra o coração do homem, e o azeite que faz reluzir o seu rosto, e o pão que fortalece o coração do homem. As árvores do SENHOR fartam-se de seiva, os cedros do Líbano que ele plantou, Onde as aves se aninham; quanto à cegonha, a sua casa é nas faias. Os altos montes são para as cabras monteses, e os rochedos são refúgio para os coelhos. Todos esperam de ti, que lhes dês o seu sustento em tempo oportuno. Dando-lho tu, eles o recolhem; abres a tua mão, e se enchem de bens. Escondes o teu rosto, e ficam perturbados; se lhes tiras o fôlego, morrem, e voltam para o seu pó. Envias o teu Espírito, e são criados, e assim renovas a face da terra. A glória do SENHOR durará para sempre.

Na criação estabeleceu-se uma relação essencial do Criador com a vida, conforme Moltmann (1992, p. 22). O Deus da bíblia revelou-se como o Deus da existência que se desvendou em relação de amor com todas as suas criaturas. O momento da criação foi o instante em que Ele se encontrou com o humano e com todos os demais seres criados numa comunhão cósmica. Esta afirmação perpassa a grande gama de textos sagrados da tradição judaico-cristã. Simultaneamente a vida é apresentada como um dos temas presentes de forma muito intensa em toda a escritura. Ao nos debruçarmos sobre os primeiros textos da escritura que abordam a Criação percebemos em suas primeiras linhas grafadas que o próprio nome divino¹⁰ está relacionado com o binômio criação - vida.

É interessante a análise textual empreendida por Chouraqui (1992, p. 31), afirmando que além da crítica literária, que percebeu nas duas narrativas da criação dois autores completamente distintos, é possível perceber a partir da cultura judaica, num texto diverso porém de intenção coesa, diferentes relações no processo da criação. Segundo ele o nome Divino Elohim (presente na narrativa do capítulo um)

⁹ Célebre tradução protestante da Bíblia Sagrada traduzida em português pelo religioso e missionário João Ferreira de Almeida. Todas as citações bíblicas deste trabalho são do texto de Almeida.

¹⁰ O tetragrama sagrado IHVH, JHVH, יהוה, Yehovah, traduzido nas bíblias geralmente como Javé ou Jeová, um dos nomes do Deus hebraico, cuja pronúncia é desconhecida. Possui diversos significados e associações, porém a mais comum seria a vida não criada.

está ligado na tradição rabínica à noção de justiça escrita, às leis fundamentais da natureza. O termo IHVH (presente na narração do segundo capítulo) possui na tradição da guematria¹¹ os atributos do amor fecundante e da unidade. Desta forma os dois relatos podem ser percebidos e recebidos na perspectiva que a criação só se torna possível a partir da conjunção do rigor ordenador e do amor fecundante.

Se o tetragrama sagrado IHVH representa o amor fecundante, se torna interessante notar que este nome divino aparece 6823 vezes na Escritura o que nos permite afirmar que a Escritura Sagrada é o livro do amor fecundante, o livro da matricialidade. IHVH é o Deus que favorece o surgimento da vida e a defende sempre que está ameaçada, até mesmo a existência tão vulnerável dos animais não humanos. Esta relação do nome divino com a vida atinge tradições religiosas e possibilidades hermenêuticas além da cultura tradicional judaica e novamente Chouraqui (1992, p. 33), registra uma dificuldade de interpretação do nome que atestaria sua riqueza e complexidade. Aponta que:

Outros linguistas recusam-se a ver em IHVH um derivado da raiz *hava*. Apoiando-se na raiz árabe *hawa*, que designa o ar que sopra, eles explicam IHVH como aquele que plana e voa no ar, como aquele que faz chover e lança os raios, o Deus das tempestades, ou ainda como um meteorito caído dos céus; como aquele que derruba por terra os seus inimigos com a força dos seus raios, que aniquila e destrói, que atira com a funda. Mais recentemente ainda, apoiando-se em um suposto significado da raiz *haya*, foi proposto que traduzisse IHVH por tribuno, proclamador, tonitruante, generoso.

Outro aspecto marcante de toda a narrativa da criação é a constatação que o Espírito de Deus pairava sobre as águas. Chouraqui (1992, p. 37), destaca que o termo *ruah* relaciona-se com o sopro da respiração, do vento, da vida, do espírito e da potência divina criadora. Relaciona ainda a expressão *ruah* com o *atman* do sânscrito, o *dem* dos persas, o *pneuma* dos gregos, termos que designam a fonte de criação de toda a vida. Não somente a criação da vida, mas a defesa desta vida vulnerável pelos enviados de Deus, pois (a) profeta é o portador(a) do *ruah*, do sopro divino e sempre levanta sua voz quando a vida é diminuída.

Essa foi a experiência intensa do profeta Ezequiel quando no abalo de sua vocação ouviu de IHVH: “E disse-me: Filho do homem, põe-te em pé, e falarei contigo. Então entrou em mim o Espírito, quando ele falava comigo, e me pôs em pé, e ouvi o que me falava.” A expressão “entrou em mim o espírito” está grafado na

¹¹ Método de interpretação relacionado com a Cabala hebraica que atribui valor numérico e espiritual às letras do alfabeto hebraico.

Bíblia Hebraica Stuttgartensia¹² (1990, p. 898), como *ruah*. A Septuaginta (1979, p.772), verteu por *pneuma* que aparece na tradução Latina Vulgata (1994, p.1268), como *spiritus*. Lisowski (1981, pp.1321-1323), aponta pelo menos 314 vezes o uso de *ruah* na Escritura Sagrada do primeiro testamento enquanto Harris (1998 p. 1407), aponta 387 empregos deste termo destacando que na maioria das vezes aparece no gênero feminino e relacionado tanto a vida cósmica como a manutenção desta vida. A ambiência teológica retratada nas narrativas da criação permite-nos ver não somente a face Divina mas seu projeto de criação e sustentação da vida. Se torna notável que as narrativas criacionais falam da construção de uma casa, de um *oikós* que não deixa de ser um projeto epifânico. Deus habita em sua casa em comunhão com todas as suas criatura se fazendo presente em sua histórias.

Nenhuma das criaturas está excluída ou submetida a processos de dominação ou de exploração que sempre foram concebidos como atentados contra o projeto divino. É na relação de alegria e participação no propósito bondoso de Deus que se torna possível perceber a glória do Criador.

Embora deva-se levar em consideração a advertência de Boff (1998, p. 318), em cuidar com qualquer linguagem teológica de comparação reconhecemos que a criação e seu projeto são uma fonte teológica abundante. Ela permite-nos fazer várias analogias e deduzir a glória do Criador e o esplendor que almejou para sua casa. Esta epifania é percebida por Moltmann (1992, p. 22), como uma manifestação da presença e da comunhão Divina:

Se o próprio Deus criador habita na sua criação, então ele faz dela o seu lugar de se sentir em casa “assim na terra como no céus.” Todas as criatura encontram, então, na sua proximidade a fonte inegostável da sua vida e encontram, por sua parte, uma pátria e paz em Deus. Então estabelece-se, finalmente a verdadeira comunhão das criaturas entre si: uma comunhão que foi caracterizada pelas tradições do judaísmo e do cristianismo como “a simpatia de todas as coisas”: os laços do amor, da participação, da comunicação, e das múltiplas correlações determinam a vida da criação única e unificada no espírito cósmico. Surge assim uma multifacetária comunhão da criação.

Esta relação criacional é dialética, se constituindo tanto imanente como transcendente. O projeto da casa esboçado nos dois primeiros capítulos da Escritura obviamente que dialoga com uma circunscrição de violência que envolve a produção

¹² A BHS ou Bíblia Hebraica Stuttgartensia é uma edição do Texto Massorético da Bíblia Hebraica baseada no Códice de Leningrado e publicada pela Sociedade Bíblica Alemã *Deutsche Bibelgesellschaft* em Stuttgart. Constitui-se no texto mais confiável para tradução.

textual, conforme Mesters (1975, p. 33). Aponta também de maneira simbólica, para a contradição que existe entre a casa do justo que celebra e se insere no projeto divino criador com os projetos de morte que tomarão força no destino antropológico a partir da consumação da *hybris* (desobediência arrogante) humana. A casa do justo edificada nos primeiros textos da escritura se apresenta como a antítese da *hybris*. A *hybris*, como pecado espiritual e indiferença com as realidades divinas, constrói um mundo radicalmente marcado pela desmedida tentativa de dominação e de exploração por parte de um humano embrutecido. Para Tillich (1987, p. 282), ela é o pecado espiritual em sua forma total quando o humano se afasta do seu criador e volta-se para si mesmo como sendo o centro do mundo. Assim o humano transforma sua dignidade natural em auto-elevação destrutiva.

3.6.2 Criação e vida nos escritos cristãos

O tema da criação também perpassou os escritos dos teólogos cristãos que celebravam o binômio vida-criação, entre eles podemos elencar alguns textos da igreja nascente. Uma escrita bastante remota é a carta de Clemente Romano (1995, pp. 38-39), que ao escrever aos Coríntios abordando a harmonia do cosmos faz uma das mais belas narrativas que encontramos nos textos patrísticos. Nestes textos estão presentes os animais não humanos como portadores da graça de Deus:

Os menores animais se reúnem na paz e na concórdia. O grande Criador e Senhor do universo ordenou que todas essas coisas se executem na paz e na concórdia. De fato, ele espalha seus benefícios sobre toda a criação, mas a nós ele os prodigaliza superabundantemente, quando recorreremos à sua misericórdia por meio de nosso Senhor Jesus Cristo.

Na obra o Pastor de Hermas (1995, p. 203), a temática da criação é abordada na exposição dos seus mandamentos. Hermas afirma que o primeiro de todos os mandamentos que ele recebeu é crer na existência de um só Deus que criou e organizou o universo, “fazendo passar todas as coisas do não-ser para o ser, que contém tudo e ele próprio não é contido por nada.” A aceitação e a obediência a este mandamento pede o desvio do mal, a prática da justiça e proporciona a vida abundante que na expressão de Hermas “viverás para Deus”.

Também Irineu (1995, p. 433), em seu sistema anti-gnóstico segue uma abordagem interessante quando afirma que a “Glória de Deus é o homem que vive e a vida do homem consiste na visão de Deus.” Conclui seu pensamento afirmando

que “se a manifestação de Deus por meio da criação dá a vida a todos os seres que vivem na terra, com maior razão a manifestação do Pai pelo Verbo dá a vida àqueles que vêem a Deus.”

A teologia de Irineu em momento algum transige com o sistema gnóstico que negava a possibilidade da vida verdadeira neste mundo. Por detrás do sistema gnóstico há uma negação eloquente da validade desta vida, tematizando a criação como equívoco. A teologia irineana impossibilita que a intenção divina na criação fosse um equívoco ou ato de maldade. Mesmo diante da presença do elemento negativo, o teólogo de Lion afirma que Cristo conduzirá o mundo à plenitude da perfeição como era a intenção original do criador. Neste ponto é que Irineu (1995, p.349) postulou o importante tema de sua teologia conhecido como *anakephalaisios* (recapitulação) quando afirma sobre Cristo que “Ele recapitulou também em si a obra modelada no princípio.” Hefner (2002, p. 310), observa a eficiência teológica de Irineu ao combater a concepção gnóstica que coloca Deus contra o mundo e propicia uma diminuição do valor da vida. Mesmo diante das contradições não se poderia conceber um mundo que existisse afastado da responsabilidade Divina. Tudo estaria dentro do amor criador e consumidor de Deus.

A obra do Pseudo-Dionísio, o Areopagita (2004, pp. 86,89), reconhece também a necessidade de celebrar a vida. Nesta celebração os animais não humanos são novamente citados como aqueles que do Criador receberam além da vida o valor que possibilita sua existência:

Devemos agora celebrar esta Vida perpétua de onde procedem a vida em si e toda a vida, e por quem recebe a vida, à medida de suas capacidades, cada um dos seres que de algum modo participam da vida [...]. É esta Vida que dá vida e calor a todos os animais e a todos os vegetais. Quer fales de vida intelectual, racional ou sensível, daquela que nutre e que faz crescer, ou de qualquer vida que possa existir, ou de qualquer princípio ou de qualquer essência vital, é graças à Vida que transcende toda a vida que ela vive e que vivifica e é nela como em sua causa que ela preexiste unitariamente.

A teologia da criação, da vida, da bondade de Deus continua recorrente nos teólogos cristãos, tanto ocidentais como orientais e caberia um amplo estudo por si só. São João Damasceno (+749) em sua obra *Sobre os santos e imaculados mistérios do Senhor* mantém a mesma tradição que já se fez presente no livro de Gênesis. A criação só poderia ser uma ato do Bem e do Bom “Deus viu tudo o que fizera e achou muito bom”, registra Gênesis 1:31. Esta visão é extremamente

importante especialmente quando percebemos que esta concepção esteve sempre presente diante daqueles sistemas filosóficos que viam no mundo uma criação decaída.

O texto sagrado, registrado nas primeiras páginas de Gênesis, que descortina o maior de todos os atos se mantém com um não bastante enfático diante dos modelos de pensamento que esvaziam o mundo de vida e o enquadram na categoria do absurdo, da imperfeição, do materialismo que sustenta as ânsias niilistas. A teologia judaico-cristã sempre sustentou que as contradições presentes neste mundo não legitimariam uma leitura apenas negativa do mundo e insistem constantemente que Deus é bom e que sua criação, embora padecente, participa de modo grandioso e misterioso desta bondade. No texto de Damasceno (1952, p. 70), ele discorre que foi um ato da bondade Divina querer repartir a vida com a criação. Isso porque Deus devido a sua grande bondade não quis que somente existisse a sua própria natureza e conclui afirmando que tudo o que foi criado por ele participa quanto ao ser de sua bondade.

A importância do tema, em seu binômio vida-criação, se torna também presente no sistema teológico protestante e vamos apenas destacar aqui o calvinismo. Embora Tillich (1988, p. 246), chame atenção para o fato que Calvino pouco falou sobre o amor de Deus substituindo-o pelo da glória, defendendo uma salvação restritiva e exclusivista, Calvino não deixou de salientar a importância deste evento. Em sua obra mais importante *As institutas da Religião Cristã*, Calvino (1985, p. 67), discute-o sob o seguinte título: *o conhecimento de Deus fulge da obra da criação do mundo e em seu contínuo governo* e discorre que:

Ademais, por isso que no conhecimento de Deus está posto o fim último da vida bem-aventurada, para que a ninguém cerrado fosse o acesso à felicidade, não só implantou [Deus] na mente humana essa semente de religião a que nos temos referido, mais ainda de tal modo Se há revelado em toda obra da criação do mundo, e cada dia meridianamente Se manifesta, e não podem [eles] abrir os olhos sem serem forçados a contemplá-IO.

Até aqui pode-se perceber que o binômio vida - criação é um tema revestido de sacralidade e está presente em grande parte da tradição escrita que recebemos. Isto permite inferir que a morte é sempre um ato complexo e frustrante dos propósitos divinos. Podemos de maneira natural deduzir que os animais não humanos estão hoje cercados por uma realidade de suplício, atrelados a um discurso de rebaixamento e diminuição do valor de suas vidas. Eles são

constantemente utilizados numa ampla cultura de morte, presos em uma existência de padecimento. A partir do que temos percebido nos textos sagrado esta realidade é anti-vida e conseqüentemente anti-teológica, pois toda a teologia nasce da vida proporcionada no ato da criação.

Transformar o uso da vida numa relação de mercadoria é um atentado contra toda a fundamentação do que foi anunciado pelo texto religioso. Trazer para o mundo da criação a mutilação, a dor, o derramamento abundante de sangue, os uivos lancinantes é ampliar infinitamente a presença do sofrimento neste mundo e não perceber a bondade daquele que tudo fez. Se atentarmos para a forma como os animais não humanos são vilipendiados todos os dias nos abatedouros e frigoríficos percebemos a contradição teológica. Diante disto perceberemos a necessidade de resgatar com a urgência máxima a concepção de universo como a casa de Deus.

Embora não tenhamos como propósito uma discussão sobre a teodicéia, entendemos que a questão da dor no mundo não decorre apenas da ação humana. Este sofrimento que aqui nos propusemos a apresentar é o sofrimento moral causado pela opção ética (ou a-ética do humano) diante da criação. Foi essa visão do sofrimento imposta pela luta pela vida que levou o próprio Charles Darwin ao agnosticismo. Discutindo a questão do mal e do pecado original no contexto da evolução, Boff (2009, p. 109), aborda esta problemática e discorre que “o escândalo do sofrimento em Darwin foi acentuado devido ao seu profundo senso de compaixão pelos seres sensíveis, além do seu horror pela escravidão”. Esta mesma atitude o levava a questionar diante da morte constante de criaturas a existência de um propósito inteligente superior.

Do mesmo modo em sua *contribuição à doutrina do sofrimento no mundo*, Schopenhauer (2001, p. 117), lembra que poucos são os animais que conseguem morrer de forma natural pois são antes disto predados e subtraídos da existência. Em seguida (2001, p. 119), ele se refere indiretamente ao mal moral afirmando que não suportava ver um cão acorrentado sem ser tomado de compaixão pelo cão e profunda indignação contra o seu dono.

Se considerarmos a proposta teológica que aqui desenvolvemos evitaremos um mal moral intenso e elevaremos significativamente a dimensão ética da humanidade assumindo nossa missão de fortalecer a extensão da vida criada e constantemente aperfeiçoada pelo Criador. A concepção de uma proposta teológica fundada incondicionalmente na opção pela vida não exclui a dificuldade de tratar o

tema do mal natural. Achemos relevante aqui inserir o pensamento de Junges (2009, p. 363), ao frisar que a criação não pode ser compreendida com um dado fechado, um sistema acabado que necessitaria apenas de conservação e não de cuidado divino. O autor explicita que:

A criação inicial foi sem esforço e resistência para Deus, porque dependia apenas de sua palavra. A criação contínua na história exige empenho, porque o Criador sofre as contradições das suas criaturas. Tolerar os desvios e carregar os pecados e enfermidades das criaturas sobre o servo de Deus (Is 53:5). A criação salvífica brota do sofrimento. A criação da nova justiça brota do padecimento da injustiça.

As constatações destas contradições não anulam de modo algum a realidade teológica da criação antes podem, segundo Artuso (2009, p. 76), permitir que ao “refletir sobre a origem da vida, a partir dos problemas da vida, as questões que mais inquietam o ser humano: o problema do mal, do sofrimento [...] apresente-se à luz da fé no Deus libertador.”

CONCLUSÃO

Durante a pesquisa desenvolvida ao longo destas páginas foi possível a constatação de um processo que, sem a menor dúvida, podemos afirmar que se constituiu historicamente não apenas como a- ético, mas como antiético na cultura de relacionamentos que o animal humano desenvolveu com os não humanos. Desde sua gênese e configuração histórica o humano conseguiu aperfeiçoar sua capacidade de matar os demais animais e colocá-los numa relação avassaladora de uso e exploração. O nosso estudo detectou, a partir do exemplo dos bovinos, que nas últimas décadas os grandes grupos econômicos transformaram esta relação num verdadeira hecatombe universal, potencializando uma agonia indescritível aos demais seres sem qualquer reflexão sobre a dejeção ética que tal processo impõe à humanidade.

Ao analisarmos, no primeiro capítulo, as mais diversas fontes da literatura econômica, jornalística e técnica conseguimos realçar uma profunda reificação que envolve este processo. Esta realidade se mostra excessiva em toda a literatura que envolve a produção industrial de carne, desde o momento em que o gado nasce até o momento do seu abate, onde ele é conduzido e cercado por toda uma cultura técnica de morte. As lições que aprendemos com a história são bastante expressivas: que o humano usou da técnica, da produção intelectual e dos discursos religiosos para estabelecer com os animais não humanos uma relação de uso violenta. Mas também dentro desta história se encontra a redenção da técnica (que alivia o trabalho e trata dos animais), da literatura (que sempre teve pessoas que defenderam os animais) e da fé (que sempre teve um discurso em favor da vida).

Em função disto podemos perceber que estão correndo importantes avanços da ética naquilo que concerne aos animais não humanos. Esses avanços são respaldados pelo bem-estar animal, pelas novas abordagens filosóficas e teológicas do tema. Cronologicamente poderíamos apontar que um primeiro avanço teórico-teológico ocorreu depois da obra de Humphry Primatt que desencadeou uma série de produções intelectuais voltada aos animais não humanos no século XX. A teologia começa a se ocupar do tema e um exemplo importante é o teólogo britânico Andrew Linzey tido hoje como um dos herdeiros da tradição de Primatt. Reconhecemos que o tema ainda carece de mais abordagem e aceitação no meio

teológico. A dificuldade em se encontrar literatura na área já demonstra o quanto esta reflexão ainda precisa avançar. Mas a temática tende a ser favorecida na medida em que a teologia tem questionado profundamente as bases sociais que a sustentaram nos últimos séculos.

As abordagens filosóficas têm proposto uma verdadeira revisão da produção intelectual ocidental que desfavorecia os animais não humanos. Rieger (1997, p. 500), afirma que a opressão deixa pegadas reconhecíveis e vestígios do processo aniquilador em sua produção. Assim as novas abordagens filosóficas vêm pressionando tanto a teologia como a ciência animal para que discutam e encontrem formas de terminar com o sofrimento intenso dos animais não humanos. A importância destes estudos, muitos deles citados na pesquisa, foi também o de trazer o tema para o ambiente acadêmico onde era anteriormente completamente rejeitado.

Outro avanço significativo deve-se aos profissionais da ciência animal voltados ao bem-estar animal. As pesquisas por eles desenvolvidas praticamente colocaram fim a argumentação cartesiana e neo-cartesiana que insistia que os animais não humanos não sofrem. Afirmações como esta hoje se mostram obsoletas e completamente alheias aos estudos do bem-estar animal. As contribuições são tão significativas que têm conseguido aprovar legislações que atenuam muito significativamente o sofrimento dos animais não humanos enquanto não ocorre uma atitude humana mais profunda de por fim a sua exploração.

Os desafios que temos por diante são significativos. É preciso ampliar a discussão do tema para que ele consiga atingir todos os níveis da sociedade. Quando a percepção que os animais não podem continuar sendo tratados desta forma atingir um público mais amplo certamente ocorrerão pressões políticas que imporão mudanças. Isto vale para a teologia, pois até onde pudemos pesquisar é o campo menos afetado por esta importante temática. Apesar de quase toda a produção filosófica da área, a produção teológica é muito modesta. Ela se reporta a um teólogo do século XVIII, Primatt e seu herdeiro Andrew Linzey

Se observarmos com atenção as 27 teses de Humphry Primatt elencadas no capítulo 2 encontraremos em sua páginas uma denúncia contra às tradições constituídas no trato com animais não humanos que abandonaram a ética e os valores universais. Ele apresenta e denuncia que os educadores sociais estariam atolados numa moral equivocada e o uso da moralidade era apenas uma máscara

para garantir privilégios de alguns humanos sobre os animais não humanos. O autor observa que refinamento intelectual deveria pressupor refinamento ético. Nas teses aparecem ainda os conceitos que são hoje altamente significativos para a teologia em seu diálogo com a bioética. Temas como o entendimento que o domínio dos seres humanos só se constitui como legítimo se for transposto em cuidado ético que se opõe à exploração de seus corpos, apropriação de sua existência e execução de sua vidas.

Na oitava tese ocorre a sugestão de emprego, na questão dos animais não-humanos, dos princípios da não-maleficência e da beneficência como apostas morais. Ao longo das teses outros conceitos emergem como a razoabilidade, reciprocidade, imparcialidade e a isonomia, conceito fundamental do sistema de Primatt. Cabe ainda destacar a observação feita, numa evidente oposição à tradição intelectual construída no ocidente, que o pensamento/razão, pensamento/linguagem não são habilidades necessárias para experimentação da dor. Discute que a tradição de violência e crueldade contra os animais se mostra uma forma vil de covardia. A constatação de que a tradição religiosa também falhou na abordagem do tema é uma temática constante e se tornam explícitos na terceira tese.

Se este tema já era abordado em 1770 não é mais possível em pleno século XXI sustentar as teses de exploração dos animais não humanos sobre os clássicos cânones da produção intelectual do ocidente que floresceram na idade antiga e na idade moderna. Os avanços nas pesquisas científicas e humanas solicitam de nós uma maneira nova de conceber a realidade que nos envolve, não mais pautada por uma relação de dominação e exploração, antes por relacionamentos éticos responsáveis. Aqueles que se apóiam nestes cânones se recusam a perceber que toda a produção intelectual é comprometida com interesses do seu autor e do seguimento social ao qual ele representa, da mesma forma que os escravocratas legitimaram suas teses racistas que hoje somente sinalizam um comprometimento vergonhoso em certos momentos da história. O avanço da bioética voltada aos animais não humanos tem sido um sinal de esperança muito forte para que encontremos um campo teórico onde essa temática possa ser discutida e abordada em toda a sua complexidade.

Recorrendo aos escritores sagrados encontramos desde as primeiras páginas até as últimas uma pulsante teologia que compreende a criação como morada de Deus e não lugar da morte e da violência. As grandes produções bíblicas e

teológicas reconheceram sempre na violência, na morte, na predação da natureza, na exploração de outros seres vivos, na produção de realidades agonizantes uma ausência do elemento divino bem como uma queda abissal e brutal do ser humano. Esta percepção se faz presente nos textos da criação, nos textos proféticos, na escrita de santos e teólogos medievais (Francisco de Assis) , modernos (Primatt) e contemporâneos (Moltmann, Tillich, Hefner, Linzey). Neles há o reconhecimento da dignidade ímpar do ser humano e uma negação de qualquer atitude de rebaixamento deste humano. Esta dignidade, no entanto, é a dignidade de co-criador criado, dignidade missionária e relacional voltada para a proteção da criação de Deus, para com o cuidado constante da vida em sua vulnerabilidade.

Não se pode deixar de perceber que a epifania de Deus ocorre no mundo da realidade embrutecida, no mundo da dor, no mundo da exploração, no mundo da violência contra suas criaturas e do sequestro da vocação cuidadosa transformada em vocação exploradora. Sempre que alguém age contra a exploração, contra a crueldade, contra os sistemas de morte da criação manifesta o projeto divino.

A partir desta reflexão é possível compreender que a nossa atitude com os animais não humanos precisam ser repensadas e reconsideradas. Eles são vítimas sem voz numa sociedade extremamente consumista (de produtos de beleza, de carne, de roupas e utensílios de couro). Nossa pesquisa quer apontar para a necessidade de escolhermos outro caminho de trato com os animais não humanos. Esta escolha deve nos levar à inclusão dos animais não humanos em nosso sistema ético-teológico.

Em entrevista à Revista do Instituto Humanistas Unisinos Moltmann (2008), afirma que a Teologia nasce a partir da preocupação com a vida e por isso está em condições de refletir acima das pressões dos grandes interesses financeiros que compram e destroem a vida. Esses grupos mantêm uma relação dominante e utilitária com a criação, geradora de morte e exploração. Mas a antropologia cristã é a antropologia não da dominação ou da exploração mas teologia da doação sem limites na cruz. Podemos enfatizar mais uma vez a expressão da carta de São Paulo aos Efésios, em 1.10, quando afirma que a intenção de Deus era tornar a recapitular (*ανακεφαλαιωσασθαι*) em Cristo todas as coisas, na dispensação da plenitude dos tempos, tanto as que estão nos céus como as que estão na terra. Esta expressão *anakefalaiosastai*, embora tão antiga nos direciona para um novo olhar teológico em direção aos animais não humanos: eles não são coisas a serem exploradas, são

criaturas de Deus que devem ser protegidas em sua vulnerabilidade e conduzidas não mais por uma teologia negativa da queda. Eles precisam ser relidos como lugares teológicos e inseridos numa teologia da recapitulação onde poderão ser abrigados definitivamente da cultura de morte e exploração na qual foram envolvidos.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes. 2007.
- AGUILAR, F. Sebastian. **Antropologia y teología de la Fe cristinana**. Barcelona: Ediciones Sigueme. 1973.
- AICHELE, George et al. **A bíblia pós-moderna**. São Paulo: Loyola. 2000.
- ALENCAR, José; PARRON, Tamis (org). **Cartas a favor da escravidão**. São Paulo: Hedra, 2008.
- ALMEIDA, Jalcione; NAVARRO, Zander. (org.) VEIGA, José Eli. **Reconstruindo a agricultura**: Porto Alegre: Editora da Universidade (UFRGS), 1997.
- ALVES, Virgílio. **Evolução filogenética dos bovinos autóctones portugueses**. 2ª Jornada técnica de raças de bovinos autóctones. Escola Superior Agrária de Castelo Branco. 5 e 6 de maio de 2004.
- AQUINO, Thomas. **Summa Theológica**, Iv 2, Que 64. Disponível: <http://hcg.com.ar/sumat/>. Acesso: 01 out. 2010.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola. 2002.
- ARTUSO, Vicente. A relação entre Deus, os seres humanos e todo o ser vivo em Gn 1-11. In: **Criação e Evolução**: diálogo entre teologia e biologia. São Paulo: Ave Maria, 2009.
- ATLAS DA HISTÓRIA DO MUNDO. São Paulo: Folha da Manhã, 1995.
- BAINES, John; MÁLEK, Jaromir. **O mundo Egípcio: deuses, templos e faraós**. Madrid: Del Prado, 2006.
- BARNABÉ. **Cartas**. In Padres Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1995.
- BARTH, Karl. **Dádiva e Louvor**. São Leopoldo: Sinodal. 1986.
- BENTHAM, Jeremy. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. São Paulo: Abril Cultural. 1979.
- BERGE, Damião. **O Logos Heraclítico: introdução aos fragmentos**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.
- BHAGAVAD Gita. Tradução de Humberto Rohden. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- BIBLIA HEBRAICA, Stuttgartensia. Stuttgart: Deutschen Bibelgesellschaft, 1967.
- BIBLIA SEPTUAGINTA. Stuttgart: Deutschen Bibelgesellschaft, 1979.

- BIBLIA VULGATA. Stuttgart: Deutschen Bibelgesellschaft, 1994.
- BIBLIA, Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida – versão revisada. Rio de Janeiro: Juerp, 1986.
- BLOOM, Harold. **Jesus e Javé: os nomes divinos**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- BOFF, Clodovis. **Teoria do Método Teológico**. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- _____. **Mal e pecado original no contexto da evolução**. in: Criação e Evolução: diálogo entre teologia e biologia. São Paulo: Ave Maria, 2009.
- BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo libertador**. Petrópolis: Vozes, 1972.
- _____. **Teologia do Cativo e da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BORTOLINI, José. **Conhecer e rezar os salmos**. São Paulo: Paulus, 2000.
- BRAKEMEIER, Gottfried. **O Ser Humano em Busca de Identidade**. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- BROOM, D.M. Animal Welfare: concepts and measurement. **Journal of Animal Science**, Savoy, V. 69, 1991.
- BROOM, D. M.; MOLENTO C. F. M. **Bem-estar animal: conceito e questões relacionadas - revisão**. Archives of Veterinary Science, Ctba v.9, p.1-11, 2004.
- BROWN, Lester R. **Eco-Economia: construindo uma economia para a terra**. Salvador: UMA, 2003.
- BUGART, Florence. **Animalité**. Paris: Encyclopaedia Universalis, 2004. Disponível:<http://bibliodroitsanimaux.voila.net/florenceburgatanimalite.html>. Acesso: 20 jun 2010.
- BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2008.
- CALVINO, João. **As institutas ou tratado da religião cristã**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985.
- CARDOSO, Esther Guimarães. **Engorda de Bovinos em confinamento: aspectos gerais**. Campo Grande: Embrapa, 1996.
- CHAMBEI, Pedro. **A evolução do bestiário letrado medieval**. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2006.
- CHOURAQUI, André. **A Bíblia: No princípio**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- CLEMENTE, Romano. **Cartas**. In Padres Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1995.
- CORNELL, TIM; MATTHEWS, John. Roma. Madrid Del Prado, 1996.
- CORTINA, Adela. **Las fronteras de La persona**. Madrid: Taurus, 2009.

- COSTA E SILVA, Eliane Vianna de; COSTA, Mateus José Rodrigues Paranhos. **Aspectos básicos do comportamento social de bovinos**. Revista Brasileira de Reprodução Animal. Belo Horizonte, v.31, n.2, p.172-176, abr./jun. 2007.
- COSTA, Mateus Paranhos; ZUIN, Luiz Fernando Soares; PIOVEZAN, Ubiratan. **Avaliação preliminar do manejo pré abate de bovinos no programa de qualidade de carne bovina**. Jaboticabal: FUNDEPEC, 1998.
- CRISÓSTOMO, João. **Homilia sobre El dicho de David: “ no temas cuando uno se enriqueça”**. In: Textos Eucarísticos primitivos, V.I, Madrid: BAC, 1952.
- CULLMAN, Oscar. **Cristologia do novo testamento**. São Paulo: Líber. 2001
- DAMASCENO, São João. **Sobre La fé Ortodoxa**. In: Textos Eucarísticos primitivos, V.II, Madrid: BAC, 1952.
- DE VAUX, R. **Instituciones del Antiguo Testamento**. Barcelona: Herder, 1985.
- DE ZEN, Sérgio, et al. **Pecuária de corte brasileira: impactos ambientais e emissões de gases efeito estufa (GEE)**. São Paulo: CEPEA/USP. 2008. Disponível: http://www.cepea.esalq.usp.br/pdf/Cepea_Carbono_pecuaria_SumExec.pdf . Acesso: 10 jan 2010.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DINGERMANN, Friederich; SCHREINER, J. (org). **O anúncio da caducidade deste mundo**. In: Palavra e Mensagem. São Paulo: Paulinas. 1978.
- DOOD, C. H. **A interpretação do quarto evangelho**. São Paulo: Paulinas, 1977.
- DREWERMANN, Eugen. **Religião para quê? Buscando sentido numa época de ganância e sede de poder**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- DUSSEL, Enrique. **Método para uma Filosofia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 1986.
- EUCLIDES, Valéria Pacheco Batista. **Produção intensiva de carne bovina em pasto**. II Simpósio de Produção de gado de corte. Viçosa-MG, 2001.
- FARM ANIMAL WELFARE COUNCIL. **Five Freedoms**. Disponível: <http://www.fawc.org.uk/freedoms.htm>. Acesso: 01 mar 2010.
- FELIPE, T. Sônia. **Fundamentação Ética dos direitos animais**. 2008. Disponível: <http://www.pensataanimal.net/> Acesso: 10 jun 2010.
- _____. Defesa Ética dos Animais. **Humphry e seus herdeiros: Peter Singer, Tom Regan e Richard Ryder**. Conferência de abertura do I Seminário ‘É o Bicho’ de direitos dos animais. Florianópolis: SVB, OAB-SC, 4-5 nov. 2005.

- FERRARO, Benedito. **Cristologia em tempos de ídolos e sacrifícios**. São Paulo: Paulinas, 1993.
- FERRY, Luc. **Pensador critica nova Ecochatice**. Revista Galileu, São Paulo, jan. 2010. disponível em: <http://revistagalileu.globo.com/Revista/Common/0,,EMI113923-17579,00-PENSADOR+CRITICA+NOVA+ECOCHATICE.html>. Acesso: 15 fev. 2010.
- FOHRER, George. **História da Religião de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1969.
- FORDE, Carl. **A obra de Cristo**. In: BRAATEN, Carl E. , JENSON, Robert (eds.) **Dogmática Cristã**. 2ª Ed. v. I. São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- GALIMBERTI, Umberto. **Psiche e techne: o homem na idade da técnica**. São Paulo: Paulus, 2006.
- GONÇALVES, Jorge de Almeida. **Tipos de Mente**. Cadernos de Filosofia nº 13 Lisboa: Edições Colibri, 2003.
- GREENPEACE. **A farra do boi na Amazônia**. Relatório de jun de 2009. Disponível: <http://www.greenpeace.org/brasil/pt/Documentos/Farra-do-Boi-na-Amazonia/>. Acesso: 08 ago 2010.
- GRENZ, Stanley. Pós-modernismo. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Em busca dos pobres de Jesus Cristo**. São Paulo: Paulus, 1995.
- HAIGHT, Roger. **Jesus símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- HARRIS, R. Laird et al. **Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.
- HARRISON, Ruth. **Animal Machines**. London: Vicent Stuart LTD, 1964.
- HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1992.
- HEFNER, Philip. **A Criação**. In: BRAATEN, Carl; JENSON, Robert (eds.) **Dogmática Cristã**. 2ª Ed. v. I. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- HERMAS. **Cartas**. In Padres Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1995.
- INÁCIO. **Cartas**, In Padres Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1995.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA ESTATÍSTICA (Brasil). **Relatório de Produção da Pecuária Municipal**. Rio de Janeiro: IBGE. 2009
- IRINEU. **Adversus haereses**. In: Padres Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1995.
- JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- JOERGENSEN, Johannes. **São Francisco de Assis**. Petrópolis: Vozes, 1982.

JONAS, Hans. **El principio de la responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica.** Barcelona: Editorial Herder, 1995.

_____. **O princípio da Vida: Fundamentos para uma biologia filosófica.** Petrópolis: Vozes, 2004.

JUNGES, José Roque. **Repensar a visão criacionista.** In: Revista Pistis e Práxis: Teologia e Pastoral. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. – v.1, n.2 (jul./dez. 2009) Curitiba: Champagnat, 2009.

KRAUSS, Heinrich. **As origens.** São Paulo: Paulinas, 2007

LEROY-GOURHAN, André. **Evolução e técnicas: o meio e as técnicas.** Porto: Edições 70, 1984.

LIMA, Antonio Pedro Lizânias de Souza. **História da Civilização Ocidental.** São Paulo: Editora FTD, 2005.

LINZEY, Andrew. **Animal Theology.** Illinois: University of Illinois Press, 1995.

LISOWSKY, Gerhard. **Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament.** Stuttgart: Deutschen Bibelgesellschaft, 1981.

LÓPEZ, Félix Garcia. **O Pentateuco.** São Paulo: Ave Maria, 2004.

MALVEZZI, Roberto. **“O agro e o hidronegócio são os principais geradores de violência no campo”.** Brasília, 2006. Correio da cidadania, Brasília, 03 de Maio de 2006. Entrevista concedida a Mateus Alves. Disponível: http://www.direitos.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=1286&Itemid=2. Acesso: 25 Ago 2010.

MARX, Karl. **A ideologia alemã.** São Paulo: Martin Claret, 2007.

_____. **O capital: crítica da economia política.** Livro I. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil. 1996.

MESTERS, Carlos. **Paraíso terrestre: saudade ou esperança.** Petrópolis: Vozes, 1975.

MIRANDOLA, Giovanni Pico Della Mirandola. **Discurso sobre a dignidade do homem.** Lisboa: Edições 70, 2008.

MOLENTO, C.F.M. **Senciência Animal.** Universidade Federal do Paraná, 2003. Disponível: www.crmv-pr.org.br. Acesso: 01 out. 2009.

_____. **Bem-estar e produção animal: aspectos econômicos – revisão.** *Archives of Veterinary Science*, v. 10, n. 1, p. 1-11, 2005.

MOLENTO, C.F.M.; BOND, Guilherme Borges. **Produção e bem-estar animal.** in: Ciênc. Vet. Tróp., v.11, suplemento 1, 2008.

- MOLTMANN, Jurgen. **Deus na Criação: Doutrina Ecológica da Criação**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. **Paixão pela vida**. São Paulo: Aste, 1978.
- _____. **O Caminho de Jesus Cristo**. São Paulo: Academia Cristã, 2009.
- MONSON, Shaun. **Terráqueos**. Direção, roteiro e produção: Shaun Monson. EUA, 2005. Disponível: <http://www.youtube.com/watch?v=VADrTscclHA>. Acesso: 17 abr 2010.
- MORES, Thomás. **A Utopia**. Lisboa: Guimarães & Cia Editores, 1952.
- MUSURILLO, Herbert. *The acts of the Christian Martyrs*. New York: Oxford, 1972.
- MYERS, Ched. **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Paulinas, 1992.
- NACONECY, Carlos. **Ética & Animais**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.
- OLIVEIRA, Humberto Pereira et al. **Eutanásia em Medicina Veterinária**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- OVIDIO, Publius. **Metamorfoses**, Lisboa: Livros Cotovia, 2007.
- PACHECO, José Wagner e YAMANAKA, Hélio Tadashi (org). **Guia Técnico Ambiental de Abate (Bovino e Suíno)**. São Paulo : CETESB, 2006.
- PEINADO, José Vico. **Éticas Teológicas ontem e hoje**. São Paulo: Paulus, 1996.
- PETERS, F.E. **Termos filosóficos gregos. Um léxico histórico**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1983.
- PIKAZA, Xabier. **A figura de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PIXLEY, Jorge. **A história de Israel a partir dos pobres**. Petrópolis: Vozes. 2001.
- PRIMATT, Humphrey. **A dissertation on the duty of Mercy and sin of cruelty to brute animals**. London: R. Hett, 1776.
- PSEUDO-DIONÍSIO. **Obra Completa**. São Paulo: Paulus, 2004.
- RAD, Gerhard Von. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Aste, 1973.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. São Paulo: Loyola, 1993.
- REIMER, Haroldo. **Hermenêutica ecológica de textos bíblicos**. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana/Ribla, 50. CLAI. 2005. Disponível: <http://www.claiweb.org/ribla/ribla1-13.html>. Acesso: 10 dez 2010
- REVISTA ON LINE DO INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. **Jurgen Moltmann: por uma Antropologia e uma Cristologia cósmicas**. Porto Alegre: Unisinos. Edição 286, 2008. Disponível: http://www.unisinos.br/ihuonline/index.php?option=com_destaque_semana&Itemid=24&task=detalhes&idnot=. Acesso 10 jun 2010.

- RIBEIRO DE HOLANDA, Mônica Calixto. **Conceitos em Bem-estar Animal**. Encontro de Bioética e Bem-Estar Animal do Agreste Meridional Pernambucano, Universidade Federal Rural de Pernambuco, 09 nov. de 2006.
- RICHARD, Pablo. **Leitura popular da bíblia na América Latina**. In: Ribla, vol.1. Petrópolis: Vozes, 1988
- RIEGER, Renate. **Teologia da Libertação**. In: Dicionário de Teologia Feminista. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ROCHA, Ethel Menezes. Animais, homens e sensações segundo Descartes. **Kriterion: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 45, n. jul 2004.
- ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Jesus vai ao Mcdonalds**, São Paulo: Fonte Editorial, 2008.
- SAIKI, Lyrian. **Do boi nada se perde**. Paraná On-Line. Curitiba, 09 mai. 2005. Disponível; <http://www.parana-online.com.br/editoria/economia/news/121357>. Acesso: 22 mar. 2010.
- SALT, Henry. **Animals' Right: Considered in relation to social progress**. New York: Macmillan et Co, 1894.
- SANCHES, Mário Antonio. **Bioética, Ciência e Transcendência**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- SANT'ANA, Manuel Duarte Pimentel Ferreira de Magalhães. **A Teoria protecionista na abordagem do estatuto bioético do animal não humano**. 2008f. Dissertação (Mestrado em Bioética). Faculdade de Medicina da Universidade do Porto, 2008.
- SANTANA, Ivo Delmondos Freitas. **Técnica Moderna e animais: uma nova perspectiva sobre a utilização dos animais não-humanos**. 1º Congresso Mundial de Bioética e Direito Animal, 2008, Salvador. Disponível: <http://www.abolicionismoanimal.org.br/artigos.php?cod=16>. Acesso: 10 jun 2010.
- SAULNIER, Christiane; ROLLAND, Bernard. **A Palestina no tempo de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SCHIMIDT, Francis. **O pensamento do templo: de Jerusalém a Qumran**. São Paulo: Loyola, 1998.
- SCHÖKEL, Luis Alonso; CARNITI, Cecília. **Salmos**. Vol.1. São Paulo: Paulinas, 1996.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Do sofrimento do mundo**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

- SCHWANTES, Milton. **Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis 1-11**. São Paulo: CLAI, 1988.
- SEGUNDO, Juan Luis. **A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré**. São Paulo: Paulus, 1997.
- SICRE, José I. **A justiça social nos profetas**. São Paulo: Paulinas, 1990.
- SINGER, Peter, **Ética Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **Libertação Animal**. São Paulo: Lugano, 2004.
- _____. **Vida Ética**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- SOUZA, Cecília; TINOCO, Ilda; SARTOR, Valmir. **Informações básicas pra construções rurais: bovinos de corte**. Viçosa: Universidade Federal de Viçosa – Centro de Ciências Agrárias, 2003.
- STRAUMANN, Helen. **Sobre a criação do homem e da mulher em Gn 1-3: Reconsiderando a história e a recepção dos textos**. São Paulo: Paulinas, 2000.
- TAMEZ, Elsa. **A bíblia dos oprimidos: a opressão na teologia bíblica**. São Paulo: Paulinas, 1980.
- TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: Aste, 1988.
- _____. **Teologia Sistemática**. 2ª Ed. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- _____. **Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: Aste, 1999.
- TIRADO, Geovana et al. **Cadeia produtiva da carne bovina no Brasil: um estudo dos principais fatores que influenciam a exportação**. CONGRESSO SOBER-SOCIEDADE BRASILEIRA DE ECONOMIA, ADMINISTRAÇÃO E SOCIOLOGIA RURAL. Universidade de Brasília. Brasília: 2008.
- VIER, Reimundo. **São Francisco e o pensamento medieval**. Disponível: www2.fae.edu/galeria/getImage/1/4704001497391750.pdf. Acesso: 01 nov 2010.
- VOLKMANN, Martin. **Jesus e o tempo**. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- VOLTAIRE. **Animais**, in Dicionário Filosófico. São Paulo : Martin Claret, 2004.
- WEBER, Max. **Economia y Sociedad**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1996.