

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Helder Maioli Alvarenga

**“NENHUM DELES É ESQUECIDO DIANTE DE DEUS” (Lc 12,7):
a defesa dos animais não humanos e de sua acolhida, interpretação e releitura
pela teologia cristã.**

Belo Horizonte

2019

Helder Maioli Alvarenga

**“NENHUM DELES É ESQUECIDO DIANTE DE DEUS” (Lc 12,7):
a defesa dos animais não humanos e de sua acolhida, interpretação e releitura
pela teologia cristã.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista

Área de Concentração: Religião e Cultura
Linha de Pesquisa: Religião, Política e Educação

Belo Horizonte

2019

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

A473n Alvarenga, Helder Maioli
 “Nenhum deles é esquecido diante de Deus” (Lc 12,7): a defesa dos
animais não humanos e de sua acolhida, interpretação e releitura pela teologia
cristã / Helder Maioli Alvarenga. Belo Horizonte, 2019.
 203 f. : il.

Orientador: Paulo Agostinho Nogueira Baptista
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Direitos dos animais. 2. Cristianismo. 3. Hermenêutica. 4. Animais na
Bíblia. 5. Relações homem-animal. 6. Animais - Proteção. 7. Teologia - Aspectos
ambientais. I. Baptista, Paulo Agostinho Nogueira. II. Pontifícia Universidade
Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.
III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 22.06

Helder Maioli Alvarenga

**“NENHUM DELES É ESQUECIDO DIANTE DE DEUS” (Lc 12,7):
a defesa dos animais não humanos e de sua acolhida, interpretação e releitura
pela teologia cristã.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Ciências da Religião.

Área de Concentração: Religião e Cultura
Linha de Pesquisa: Religião, Política e Educação

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista (Orientador – PUC Minas)

Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad – FAJE

Prof. Dr. Antonio Geraldo Cantarela – PUC Minas

Belo Horizonte, 14 de março de 2019

*A Belkys e Laila que com seus olhares e amores me
incentivaram nesta linda empreitada.*

*A todos os animais não humanos, em especial os que
anseiam por liberdade.*

AGRADECIMENTOS

O ato de agradecer implica o reconhecimento de que sua existência fora alcançada pela gratuidade de tantas outras existências. Esta gratuidade nos atinge e nos abre à beleza, presente no interior de cada um. Nesta caminhada de dois anos muitos são os que merecem o meu agradecimento. Se fosse citá-los cairia no erro do esquecimento. Por isso, aponto aqueles mais próximos desta empreitada.

Primeiramente ao mistério de nossa vida, não nomeado pelos judeus, chamado Trindade pelos cristãos, que por mim fora encontrado lá onde a vida se manifesta, de diversas formas e jeitos.

Ao Paulo Agostinho, orientador e amigo, pela dedicação e esforço em corrigir, perguntar, provocar. Agradeço ainda pela compreensão neste período de mudanças e crescimento.

Ao professor Cantarela, pela sua abertura em ajudar-me a construir o projeto de pesquisa em um momento tão decisivo de minha vida.

Aos amigos preciosos Pascal, Jacil e Robin que me ajudaram a aprofundar a liberdade e a estendê-la para além dos humanos.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), sem o financiamento da pesquisa por este órgão mantido com o dinheiro da população brasileira não seria possível a realização deste trabalho.

À Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, em especial, a todas as pessoas, dos diversos setores que contribuíram de uma maneira ou de outra no decorrer da pesquisa.

Aos amigos do Grupo de Pesquisa REDECLID pela partilha e ajuda mútua tão valiosa nesta caminhada.

À Inês Raquel do Amaral, pela valiosa revisão da dissertação.

Com especial afeto e profundo amor agradeço:

À minha companheira Belkys, do encontro em sala de aula construímos o encontro de nossas vidas. Pelo apoio, dedicação e proximidade. Por extrair de mim os sentimentos mais belos.

A meus pais, Geraldo e Dora, e meu irmão Jackson. A vocês agradeço por tudo que construímos em nosso seio familiar. Pela compreensão que tiveram nos momentos chaves da vida. Pelo apoio nos momentos difíceis e por acolherem esse menino tão crítico.

À Laila, cachorrinha que tenho a graça de ser recebido todos os dias em minha casa com uma alegria de quem não consegue esconder o amor. E por meio de Laila, agradeço a todos os

animais não humanos. A vida deles é um lugar propício para o encontro daquilo que somos no mais profundo de nós mesmos.

Por fim, a todos que nos últimos dois anos se fizeram próximos de mim. A partilha de vossas vidas enriqueceu a minha vida e a deixou cheia de sentido e vontade de continuar sonhando por um mundo libertado de todas as opressões.

*“Vós mesmos vistes o que eu fiz aos egípcios,
e como vos carreguei sobre asas de águia e vos trouxe a mim.” (Êx 19,4)*

*“O justo conhece as necessidades do seu gado,
mas as entranhas dos ímpios são cruéis.” (Pr 12,10)*

*“A compaixão pelos animais está intimamente ligada a bondade de caráter,
E quem é cruel com os animais não pode ser um bom humano.” Arthur Schopenhauer*

RESUMO

O tema dos direitos dos animais não humanos tem, nos últimos tempos, ganhado notoriedade e sido enriquecido sob diversos olhares. A relação com a religião começa, em muitos aspectos, a ganhar questionamentos e perspectivas: teria o cristianismo uma interpretação favorável à defesa dos direitos dos animais não humanos? É possível pensar a teologia como espaço de defesa dos animais não humanos, em que estes não estejam postos de maneira inferior aos humanos? As respostas já começaram a ser construídas e indicam a afirmação de uma nova leitura do cristianismo não antropocêntrica e não especista. Dessa maneira, o objetivo de nossa pesquisa é discutir um novo lugar dos animais não humanos na teologia cristã, uma teologia animal, e as suas implicações no âmbito da teologia geral, a partir da compreensão hermenêutica do cristianismo, que supere a interpretação antropocêntrica predominante na história cristã. A pesquisa, nas Ciências da Religião, nas subáreas das Ciências da Religião Aplicada, da História das teologia e religiões, da Teologia fundamental-sistemática e das Tradições e escrituras sagradas, é de natureza bibliográfica e tem sua metodologia ancorada na teoria do texto de Paul Ricoeur, analisando o cristianismo e sua tradição como um texto que, em contato com essa nova forma de se situar no mundo, busca se reinterpretar. Como conclusão afirmamos que para construir esse novo lugar é necessário pensar criticamente, em primeiro lugar, qual a visão de cristianismo tem de si. Em segundo, entendendo a necessidade de releituras da matriz cristã em novos contextos, assumir a possibilidade de acolhida dos animais não humanos. Para isso, as imagens de Deus, da criação e dos seres humanos, a teologia moral e outras áreas da teologia precisam ser reconstruídas a fim de superar o antropocentrismo e o especismo na Teologia e propiciar uma cultura do Bem-Viver e a atitude co-responsável e cuidadora do ser humano, pois, a redenção de Cristo atinge tudo, todas e todos.

Palavras-chave: Direitos dos Animais. Antropocentrismo. Especismo. Cristianismo. Hermenêutica. Teologia da Libertação Animal.

ABSTRACT

The subject of non humans rights has got attention and strenght under several looks. The subject relationship with the religion starts in many aspects to gain questions and perspectives. Would have the christianity a favorable interpretation for the defense of the rights of the non- humans animals? Its possible think that the theology as defense space of the non- humans animals, where they are in a lower way to humans. The answers have been already started to be constructed and lead the affirmation of a new reading of non- anthropocentric and non- speciesist christianity. In this way the goal of our research is to discuss the hermeutic configuration of christianity, the anthropocentric interpretation prevailing in the historyof christian theology. A new place of the non- humans animals in the animal theology and their implications in the theology sphere. The biblioghaphy nature researchhas its methodology anchored in Pauls Ricoeur text of theory, analyzing christianityand its tradition as a text that in contact with this new way of being situated in the world, seek to reinterpret. As a conclusion we affirm that in order to construct this new place it is necessary to think critically, first of all, what vision the christianity has about it, second, understanding the need for re-reading from christian matrix in new context. Take the responsibility of receiving non- humans animals. For this , the image of God, of criation of human beings, the moral theology and others areas of the theology need to be rebuilt in order to overcome the anthropocentrism and the speciesism in the theology and provide the culture of well living and an atitude co- responsible caregiver of the human beingbecause the christ redention reaches everything and everyone.

Keywords: Animal Rights. Anthropocentrism. Species. Christianity. Hermeneutics. Theology of Animal Liberation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	19
1 O CRISTIANISMO VISTO A PARTIR DA HERMENÊUTICA.....	27
1.1 A face hermenêutica do cristianismo primitivo.....	28
1.2 Perspectivas abertas pela hermenêutica.....	36
1.3 Paul Ricoeur: a hermenêutica viva.....	42
1.4 Desafios contemporâneos à hermenêutica cristã.....	57
2 A DEFESA DOS ANIMAIS NÃO HUMANOS.....	61
2.1 A antropologia é Animalogia.....	63
2.2 A visão sobre os animais não humanos: algumas vozes no decorrer da história.....	69
2.3 A defesa dos animais não humanos no contexto atual.....	79
2.4 Os direitos dos animais não humanos.....	95
3 ANIMAIS NÃO HUMANOS NA TEOLOGIA CRISTÃ: POR UMA NOVA POSTURA.....	107
3.1 Uma chave de leitura bíblica favorável aos animais.....	108
3.2 Releituras cristãs a favor dos animais.....	133
3.3 Para uma teologia cristã dos animais não humanos.....	146
3.4 Os animais na vida cristã e vida cristã para os animais.....	169
CONCLUSÃO.....	172
REFERÊNCIAS.....	193
ANEXO A.....	201

INTRODUÇÃO

A contemporaneidade, na última metade do século XX, e no início do atual, aprofundou a reflexão acerca da superação do antropocentrismo, implicando, inclusive, na defesa dos animais não humanos e na afirmação dos seus direitos. No campo científico, a epistemologia é repensada; e se antes havia a busca de uma uniformidade quanto ao método científico, o que temos hoje são epistemologias se afirmando.

Com o alvorecer desta nova perspectiva, um novo movimento surgido na Inglaterra ganha força nos países de língua inglesa e se expande pelo mundo. É o moderno¹ movimento de defesa dos animais não humanos, que inclui a superação do preconceito nomeado de especismo, ou seja, a crença de que os interesses da espécie humana se sobrepõem aos interesses de todas as outras espécies.

Diante disso, o problema central de nossa pesquisa pode ser formulado assim: Quais as implicações e de que maneira o cristianismo pode apresentar uma interpretação a fim de superar o antropocentrismo e recepcionar a defesa dos animais não humanos? O fato de estarmos distantes do que chamamos de evento fundante do cristianismo, mais especificamente das escrituras sagradas da cultura judaico-cristã, antes de ser um empecilho, segundo Paul Ricoeur, é uma grata possibilidade de novas interpretações.

Além disso, não são poucos os grupos que refletem a temática dos animais, olhados em sua singularidade. Esses grupos, impulsionados por diversos pensadores, dentre eles Peter Singer e Tom Regan, se organizam em diversos movimentos e, por vezes, acusam a religião de contribuir para a manutenção do especismo. Neste sentido, o interesse desta pesquisa se desdobra em três perguntas:

1. Quais os principais pontos defendidos pelos movimentos de defesa dos animais não humanos, sua história, conceitos e implicações práticas?
2. Como os desdobramentos hermenêuticos na história do cristianismo possibilitam a atualização da reflexão cristã?
3. Como o cristianismo estrutura classicamente a reflexão em torno dos animais? Em quais áreas o cristianismo já desenvolveu uma teologia que recepcione a defesa dos animais não humanos? Quais possibilidades a serem exploradas?

¹¹ Utilizo o adjetivo moderno, pois a defesa dos animais não humanos, como será mostrado na dissertação, encontrou vozes nos principais períodos históricos do ocidente. Porém, em princípio, cremos que é a partir de 1970 que ela ganha mais força e identidade como movimento.

As hipóteses que nos motivaram na pesquisa apontam para a afirmação de que: a) é possível fazer uma teologia não antropocêntrica e especista; b) há bases bíblicas, se levadas em seu sentido hermenêutico, para construir uma reflexão acerca dos animais não humanos; c) sabendo da reviravolta hermenêutica moderna, iniciada dentro do cristianismo, pensamos que o próprio cristianismo ainda não tenha explorado suficientemente esta perspectiva, no sentido de contribuir na superação de fundamentalismos e se reinterpretar nas diversas realidades.

Partindo dessas hipóteses, o nosso objetivo foi discutir a configuração hermenêutica do cristianismo, a interpretação antropocêntrica presente na história da teologia cristã, o novo lugar dos animais não humanos na teologia animal e as implicações dessa teologia no âmbito da teologia em geral. Entendemos discutir como analisar uma questão, um problema e um assunto pelo exame das razões, provas ou experiências controversas.

A pesquisa foi organizada em três capítulos. No primeiro capítulo, a ideia trabalhada gira em torno da hermenêutica cristã e da hermenêutica entendida como método. Inicialmente, faremos uma análise histórica de como o cristianismo, desde em seus primórdios, rejeitou a tentativa de desvinculá-lo do Primeiro Testamento. Além disso, como utilizou o *Kerigma* como conformação do mistério da vida do cristão na vida de Cristo, e como o Segundo Testamento já é, ele mesmo, uma primeira interpretação feita pela comunidade primitiva da vida de Jesus.

Assumindo uma identidade hermenêutica do cristianismo, desde os seus primórdios, trabalharemos a ocorrência da hermenêutica na modernidade e como ela impactou a interpretação cristã. Essa virada ocorre num momento peculiar para o cristianismo: o embate da fé cristã com as dinâmicas próprias da modernidade. Depois de um longo período de condenações e discordâncias, a teologia, a partir da virada hermenêutica, assume uma postura de diálogo e de reformulação. Este momento é de fundamental importância em nossa pesquisa, pois marca uma abertura do cristianismo frente às diversas temáticas postas pela modernidade.

Paul Ricoeur entra em nosso trabalho como suporte teórico e metodológico para interpretarmos o cristianismo e a sua relação com os animais não humanos. Colocamos o seu pensamento na sequência da virada hermenêutica, pois sendo filósofo e cristão, faz uma síntese interessante, possibilitando uma análise profunda do discurso religioso cristão. A utilização de sua teoria em nosso trabalho configura o que chamamos de marco teórico-analítico, pois será a partir da categoria de distanciamento que olharemos os textos da tradição cristã, buscando neles possibilidades de releituras. Toda a tradição cristã constituída na história não é um empecilho para novas leituras, mas uma possibilitadora. Esta história de contradições e ambiguidades pode ser relida, pode-se encontrar o que ainda não fora refletido, em especial os temas da realidade atual, como a defesa dos animais não humanos.

Encontramos na hermenêutica ricoeuriana uma boa síntese da reflexão apresentada até aqui neste capítulo. Utilizamos, em especial, a sua teoria do texto, mais especificamente a função hermenêutica do distanciamento, que dá base para a análise que será construída no terceiro capítulo. Vale dizer que passamos, muito rapidamente, pela teoria da metáfora e da narração, pois a intenção foi extrair o conceito de ambiguidade, relacionado à metáfora, e à intriga, relacionado à narração. Estes conceitos, mais do que tomados isoladamente, são importantes, pois demonstram uma abertura das diversas literaturas para inúmeras interpretações.

Finalizando o primeiro capítulo, apontamos os desafios lançados ao cristianismo no momento atual e como algumas teologias se valeram de todo esse movimento de reconfiguração para construir novas interpretações. Essa temática mostra o objeto material da pesquisa, a defesa dos animais não humanos e a sua implicação para a teologia cristã e aponta como diversos movimentos no cristianismo forjaram uma nova leitura, a defesa dos animais não humanos torna-se um novo referencial para pensar o cristianismo.

No segundo capítulo, trabalharemos aspectos históricos, os conceitos e as implicações ocorridas no decorrer dos tempos acerca da defesa dos animais não humanos. Objetivamos mostrar a passagem da marginalidade à centralidade ocupada hoje pelos animais não humanos. Se antes os animais estavam postos na reflexão em função dos seres humanos, os tempos hodiernos marcam a possibilidade de pensá-los como fim em si mesmos.

Iniciamos apontando como implicitamente na cultura popular a relação entre animais humanos e não humanos não é segregada como na ciência e que por isso pode-se dizer que a antropologia é uma animalogia. Neste tópico da pesquisa ganham espaço dimensões da realidade guardada nos símbolos construídos pelos seres humanos e que nos possibilitam interpretar os próprios humanos e os animais.

Depois tratamos das vozes que no decorrer da história afirmaram a ideia de excepcionalidade e superioridade humanas. Essas vozes foram majoritárias e impuseram uma forma de pensar que moldou a consciência ocidental. Aí o ser humano vê-se excluído da natureza e legitimado em sua dominação. Houve também vozes contrárias, porém não lograram uma mudança de mentalidade.

Por fim, aprofundaremos as reflexões atuais com autores clássicos como Peter Singer e Tom Regan, e analisaremos o desenvolvimento do direito dos animais não humanos e o espaço que ocupam na constituição brasileira. Os conceitos de antropocentrismo, especismo e a reflexão sobre o direito ganham centralidade e são apresentadas em seus fundamentos. Com

este capítulo, a intenção será dar um panorama sobre a questão animal, realidade na qual o cristianismo será posto em diálogo.

No terceiro e último capítulo a intenção é analisar a religião cristã a partir do novo contexto criado pela defesa dos animais não humanos. Para isso, a religião cristã e sua tradição serão relidas como um texto. Nisso buscamos elementos, ambiguidades, fatos despercebidos ou não reflexionados até agora que possibilitam pensar os animais não humanos de maneira teológica e não especista.

A nossa análise será feita na perspectiva bíblica e teológica. Na perspectiva bíblica, construiremos duas chaves de leituras a partir do Primeiro Testamento e do Segundo Testamento. No tocante ao Primeiro Testamento, retomamos o fio condutor que apresenta a salvação na história (criação, aliança e redenção) e reinterpretemos, a partir dele, a presença significativa dos animais não humanos. Sabendo da centralidade do tema libertação na origem da fé judaica, estendemos essa perspectiva também aos animais não humanos. A aliança ocupa lugar central e é ampliada para além da relação dos seres humanos com Deus.

Em quatro temas, buscamos demonstrar como a dinâmica da Aliança pode ser expandida aos animais, propiciando vida para todos: a) comer carnes, o dado da alimentação; b) o sábado, festa da vida, a dinâmica sabática ampliada a tudo que fora criado; c) nomear os outros e a nós mesmos, o simbolismo do nome; d) animais para sacrifício, a superação da mentalidade sacrificial.

A temática do sacrifício faz o elo entre o Primeiro e o Segundo Testamento. Na superação de todos os sacrifícios, no sacrifício de Cristo, apresentamos a grande chave de leitura do Segundo Testamento. O sacrifício de um Deus feito humano rompe com o sacrifício dispensado aos animais, torna-se paradigma do acolhimento dos excluídos, temática forte na vida de Jesus, que coroa uma vida marcada pelo serviço.

Na análise teológica, o nosso trabalho se abre a duas atividades essenciais: a) enxergar na tradição cristã já constituída, guardada na história, a possibilidade de reinterpretar elementos aí postos, porém ainda não interpretados na perspectiva do cuidado dos animais; b) apresentar caminhos já percorridos na construção de uma teologia dos animais, bem como aqueles caminhos que podem ser abertos.

No primeiro momento da análise teológica elencaremos a arte cristã, a vida dos santos, em especial Francisco de Assis, e a acolhida do Paradigma Ecológico, como lugares possibilitadores de uma releitura favorável. No segundo momento, apresentando a teologia de Andrew Linzey, a nova sensibilidade da encíclica *Laudato Sí* e as perspectivas abertas em

diversas áreas teológicas, queremos dizer da urgência de se afirmar a defesa dos animais não humanos a partir de uma visão cristã de mundo.

O último subtítulo deste capítulo trata da vida cristã como acolhida da defesa dos animais não humanos e da construção de uma vida digna, à maneira cristã, para todos os animais. Aumenta a cada dia o número de pessoas que conjugam a defesa ativa aos animais não humanos e a sua profissão de fé. Além disso, em países majoritariamente cristãos, como no Brasil, o número de vegetarianos tem crescido exponencialmente. A vida cristã é lugar por excelência em que os preconceitos, seja dos movimentos de defesa dos animais, seja dos diversos cristãos para com esta pauta, podem ser superados.

Sobre a metodologia, partimos do lugar das Ciências da Religião, mesmo tratando de uma temática teológica, pois, a Ciência da Religião, pela sua interdisciplinaridade e transdisciplinaridade, comporta essa discussão. Tal tema poderia ter sido proposto num programa de teologia, porém fazê-la implica, automaticamente, a reafirmação de um lugar e, neste caso, da fé cristã o qual não era o nosso objetivo. Ainda que o pesquisador seja uma pessoa formada na cultura cristã, e professe essa fé, o nosso objetivo foi analisar o cristianismo de maneira mais objetiva, se isso é possível, pesquisando as reconfigurações feitas e possíveis que permitem ao cristianismo dialogar com novas realidades.

A partir da Ciências da Religião e da Teologia, a nossa pesquisa situa-se na subárea das Ciências da Religião Aplicada. Temas ligados à teologia cristã são postos em diálogo com a filosofia, a política, a ética, o direito, e campo ecológico. Por isso, vimos a necessidade de desenvolver a pesquisa nas Ciências da Religião, por ser uma área com uma perspectiva mais dialógica.

No que tange às subáreas, a pesquisa se insere também na História da Teologia e das Religiões, na Teologia Fundamental Sistemática, e na subárea Tradições e Escrituras Sagradas, visto que a virada hermenêutica, propiciada pelos novos estudos científicos, e a reflexão em torno da defesa dos animais não humanos, implicam mudanças no cristianismo, desde a maneira de estruturar a doutrina até as suas práticas religiosas.; e a hermenêutica da religião é um campo importante nesse aspecto, pois aumenta o horizonte de compreensão e de interpretação do cristianismo e de seus textos sagrados e tradições. Além disso, assumimos o discurso escrito como texto, apresentando assim a concepção semiótica de texto, que compreende tudo como linguagem. Percebe-se, pois, que a pesquisa trabalha na interface entre Ciências da Religião e Teologia, pois a análise das categorias teológicas e suas atualizações oferecem às Ciências da Religião um conteúdo para analisar o cristianismo como religião.

O projeto está vinculado à linha de pesquisa Religião, Política e Educação (RPE), que investiga a religião e suas interfaces com os campos político, histórico, educacional e teológico, e pode ser inserido no projeto de pesquisa: Religião, Teologia e suas interfaces com a Educação e a Juventude.

No aspecto metodológico, cabe salientar que fizemos uso da hermenêutica de Paul Ricoeur, em especial, a Teoria do Texto. Para Ricoeur, o Mundo do Texto é aquele mundo que emerge do momento no qual o discurso se torna escrita e distancia-se de sua situação originante. Assim, rompidas as referências comuns entre o autor do discurso e o receptor do discurso, o texto, enquanto obra escrita, se constitui em um mundo próprio. É o Mundo do Texto, independente do autor, no qual o leitor pode projetar-se e habitar.

A função da hermenêutica não está mais posta na descoberta da genialidade, ou da psicologia de um autor, nem a absorção do mundo objetivo em que o discurso, tornado texto, foi criado. É tarefa da hermenêutica lidar com o mundo do texto, que está vivo, com sua referencialidade guardada, e o contato deste com o leitor. Interpretar não é mais ir por detrás do texto, mas colocar-se diante dele.

É essa característica fundamental da teoria do texto que transportamos para nossa análise da religião cristã. Em nosso trabalho buscamos tratar a religião cristã, com suas escrituras e tradições, enquanto texto, as quais esta religião possui um mundo próprio constituído a partir dos discursos elaborados no decorrer dos séculos. Esse mundo se abre ao leitor, o cristão de hoje, e dialoga com ele e fazendo despontar a defesa dos animais com os textos da religião cristã que são interpelados.

O leitor, o cristão do mundo atual, que está diante deste texto, projeta-se nele em busca de construir uma leitura favorável às diversas pautas do mundo em que está inserido. O contato entre o mundo do texto e o do leitor constitui um encontro de dois horizontes, que serão cruzados a fim de gerar uma nova interpretação que enriquece o texto por revelar uma significação já presente, mas não explorada, favorecendo o mundo do leitor pela nova interpretação de mundo. Os dois mundos, do texto e do leitor, saem afetados.

Cabe ainda ressaltar que seria mais coerente para a pesquisa afirmar sempre o conceito de "animais não humanos", no entanto, por questões de estética textual, utilizamos ora dessa maneira, ora somente animais. No nosso entendimento que é o de incluir o ser humano na animalidade é um primeiro passo para que ele se assuma nesta condição e supere o antropocentrismo.

A nossa última palavra, nessa introdução, se dirige à relevância da pesquisa. O fortalecimento da perspectiva hermenêutica no cristianismo, unida à emergência de novos

movimentos, propiciaram o surgimento de novas teologias. Estas recepcionaram a reflexão desses diversos grupos numa perspectiva cristã, tornando-se teologias hermenêuticas.

Estas teologias não são a reflexão majoritária dentro do cristianismo, no entanto, constroem a sua reflexão reinterpretando os textos sagrados e as tradições cristãs a partir dos símbolos e dos contextos que o envolvem. Buscam atualizar o cristianismo frente a posições tais como a superação do antropocentrismo, do patriarcalismo, do racismo, do sexismo, dentre outros.

Tais reflexões implicam em novas práticas e aberturas, causando um movimento intenso de interpretações dentro do cristianismo. Nem sempre é um processo pacífico, pois convivem posturas mais abertas ao diálogo e de superação destes preconceitos, com posições mais fechadas, na tentativa de conservar interpretações cristalizadas ao longo da história.

Refletir, portanto, sobre a hermenêutica no cristianismo e as implicações na construção do pensamento e das práticas cristãs se faz sempre necessário e relevante; contribui para a construção de uma crítica a tal matriz religiosa, no sentido de apontar o seu caráter interpretativo, em permanente diálogo com o mundo em que está inserida.

Há de salientar ainda que, no contexto brasileiro, de maioria cristã, mas com uma pluralidade enorme de segmentos, refletir sobre a natureza hermenêutica do cristianismo é possibilitar o diálogo e contribuir para a superação de fundamentalismos, tão presentes em dias atuais.

A consciência de que tempos novos exigem reflexões novas, sob o risco de algumas instituições tornarem-se obsoletas ou fósseis, tem sido observada na contemporaneidade. A confluência dos diversos movimentos socioambientais, com os novos problemas surgidos, em especial a partir da segunda metade do século XX, apontam para uma dinâmica ainda maior do que a simples superação deste ou daquele preconceito ligado aos relacionamentos na esfera humana. Na contemporaneidade, fortalece-se a tese de uma superação do antropocentrismo.

Para além da reflexão teórica, as causas defendidas pelo movimento, juntamente com as causas de demais movimentos ecológicos que cuidam dos direitos da natureza, começam a entrar em pauta dos parlamentos de todo o mundo. A construção de Declarações Universais, atestando os direitos dos animais e da natureza, como exemplo a água, propiciam ainda mais o debate e as ações.

Superar o antropocentrismo, colocar a vida no centro e vencer o especismo não são coisas simples, pois impõem uma nova maneira de se situar no mundo, de tecer relações, de construir conhecimento, de fazer religião. Implica uma superação da humanidade pela própria

humanidade, porém em favor de um todo maior, do planeta, da natureza, dos animais, enfim de tudo.

Por isso tudo, além de ser plausível a reflexão acerca da hermenêutica cristã, torna-se relevante estudar os conceitos construídos pelo movimento de defesa dos animais não humanos, e na esteira dos demais movimentos, a maneira como ele tem influenciado o pensamento cristão na chamada Teologia da Libertação Animal.

Tendo consciência de que o cristianismo, como as demais religiões, encontra-se na encruzilhada do tempo e, ao menos no contexto ocidental, a capacidade de se atualizar é o que faz uma religião persistir na história, com a crescente superação do antropocentrismo e, conseqüentemente, do especismo, torna-se importante e necessário às religiões reverem as suas próprias cosmovisões.

Para a sociedade, esta pesquisa traz uma reflexão ainda incipiente e nova: a acolhida dos direitos animais no âmbito das religiões e, em nosso caso, do cristianismo. Hoje, com o avanço de leis na perspectiva da defesa dos animais não humanos, o tema causa debates acalorados. De um lado, os defensores dos animais, e, de outro, as religiões que utilizam animais em seus rituais, ou até mesmo aquelas com a consciência e a doutrina construídas antropocentricamente, como no cristianismo. Sabemos que a superação de um paradigma, como o antropocêntrico, vai para além da reflexão filosófica ou do campo jurídico, pois envolve a educação, a religião e muitas outras áreas. Também nesse aspecto, esta pesquisa se mostra relevante.

Deseja-se que a leitura da pesquisa possa ser momento de abertura e de acolhida da temática. Que o desejo de uma vida em comunhão com a criação, como um todo, e com os animais, especificamente, possam ser propiciados pela leitura destas páginas e se transformem em ações libertadoras em favor da vida de todos os animais, e por uma cultura do Bem-Viver.

CAPÍTULO 1 - O CRISTIANISMO VISTO A PARTIR DA HERMENÊUTICA

A modernidade em que estamos inseridos nos revela novidades surpreendentes. Elas parecem ser algo constante num mundo plural e diversificado onde modos de vida proliferam-se. Pessoas conduzem suas existências de acordo com diversas pautas de grupos do campo social e definem lugares para garantir direitos até então esquecidos ou negados.

Mas e a religião? Ela ocupa lugar nessa pauta? Ou já teria saído por completo desta sociedade? Teria ela um papel ainda importante? As respostas são tão plurais quanto à realidade, mas um fator se impõe: pessoas ainda hoje, contra todos os diagnósticos daquela primeira modernidade, afirmativa do ocaso da religião, orientam suas vidas buscando dar um sentido religioso às escolhas feitas.

Neste campo, assistimos, por exemplo, no cristianismo o emergir de diversas teologias: feministas, negras, *queer*, ecológicas, em favor dos animais não humanos, dentre outras. Comunidades fundadas para atender à orientação de grupos diversos, bem como pensamentos variados dentro de uma mesma comunidade. Eis aquilo que há de mais moderno: a pluralidade, e dentro das religiões.

E no que tange à defesa dos animais não humanos? Teria o cristianismo alguma palavra a dar? Nós pensamos que sim. E nesta perspectiva começam a surgir, em diversos lugares do mundo, teólogos preocupados com a relação entre o animal humano e o animal não humano na expressão de sua fé cristã. Porém, essa abordagem não é feita por de todo o cristianismo, mas dentro de uma forma de enxergar e de pensar essa tradição.

O objetivo de nossa pesquisa é apresentar o novo lugar dos animais não humanos dentro da reflexão cristã. Para isso, discutiremos sobre as incidências dos movimentos em favor da causa animal sobre o cristianismo e como, com a conseqüente superação do antropocentrismo, a reflexão cristã se viu necessitada de atualização. Por isso, o nosso primeiro capítulo da dissertação tratará da investigação sobre um novo modo de pensar o cristianismo que permita a construção de um pensamento em favor dos animais não humanos.

Este capítulo se constitui em nossa pesquisa como o marco teórico-analítico. Isso quer dizer que antes de apresentar a realidade emergente da nova reflexão acerca dos animais não humanos e investigar a nova teologia vinculada a tal reflexão, refletiremos a partir de qual visão de cristianismo é possível pensar essa teologia, bem como apresentar a metodologia da pesquisa.

Para dizer do contexto cristão em que surge a teologia que pensa sobre os animais, resgatamos a reflexão acerca da hermenêutica, desde os primórdios até os dias atuais. Como

metodologia a figura central deste capítulo é Paul Ricoeur, pois vemos em seu pensamento uma possibilidade de reler a tradição cristã a partir da reflexão acerca dos animais não humanos.

Inicialmente, voltaremos às origens do cristianismo e ver como sua história é marcada pelas formas de se interpretar frente às diversas realidades. Para isso, basearemos na maneira como os escritos do Segundo Testamento, e as experiências aí contidas, marcam uma forma de ser que nega qualquer fechamento e cristalização das interpretações.

No segundo ponto será feito um breve balanço histórico da hermenêutica cristã na história para verificar a virada hermenêutica na teologia, enquanto método. Esse percurso é importante, pois antes de dizermos das especificidades da chamada Teologia Animal, apontaremos que metodologicamente a teologia sofreu uma virada, possibilitando assim o diálogo com o mundo moderno.

O terceiro ponto abordará o pensamento de Paul Ricoeur tanto na teoria do texto quanto sobre a metáfora e a narração. Em nosso trabalho, o recorte feito destas teorias será sobre a metodologia para analisarmos a nova teologia da libertação animal e a sua validade dentro da totalidade do pensamento teológico cristão.

Por fim, damos uma última palavra sobre os desafios contemporâneos para a hermenêutica cristã e como os diversos modos de se fazer teologia ou de direcioná-la possibilitam que o cristianismo seja atualizado, tendo claro por qual perspectiva visualizamos o cristianismo.

1.1 A face hermenêutica do cristianismo primitivo

Iniciamos a nossa pesquisa investigando a hermenêutica cristã em suas origens, buscando nos primórdios dessa matriz religiosa os contextos e elementos fundamentais que a fizeram se reconhecer em torno de uma palavra: as Sagradas Escrituras. Neste sentido, sabendo da complexidade de se falar de uma identidade diante de uma tradição religiosa tão multiforme e vasta, pensamos ser a característica hermenêutica parte significativa desta tradição e que, em determinados momentos da história, ficou esquecida ou foi negada.

Paul Ricoeur, analisando a questão hermenêutica no cristianismo, aponta que “sempre houve um problema hermenêutico” (RICOEUR, 1978, p.319). Isso se configura, pois o cristianismo se organizou sob a proclamação da chegada do Reino de Deus em Jesus Cristo. Para fazer tal afirmação há um grande movimento de interpretação e de atualização da tradição judaica. Além deste movimento ao passado, esta proclamação guardada na escritura deve constantemente ser restaurada em palavra viva, tornando atual o evento primitivo da vinda de

Cristo, considerado fundamental e fundador dessa tradição. A relação criada entre a escritura e a palavra e da palavra com o evento, e os sentidos extraídos daí no decorrer da história, formam o núcleo do problema hermenêutico cristão. (RICOEUR, 1978, p. 319-320).

Neste panorama, o mesmo autor aponta três momentos, tomados em sentido sistemático, elucidativos da situação hermenêutica, e que nós buscaremos aprofundar em nossa pesquisa:

- A relação entre o Primeiro Testamento e o Segundo Testamento²;
- A ideia desenvolvida, inicialmente com Paulo, mas bem desenvolvida na modernidade, de que a interpretação do Livro e a interpretação da vida se correspondem e se ajustam mutuamente;
- A constituição do querigma cristão, ou seja, o entendimento de caráter testemunhal do Evangelho. (RICOEUR, 1978, p. 320-325).

1.1.1 O Segundo Testamento como releitura do Primeiro Testamento

O cristianismo em seus primórdios nasce no contexto cultural do judaísmo e, por isso, apesar da releitura de ruptura das duas comunidades, feita no decorrer dos séculos, é necessário, nos dias atuais, repensarmos de que maneira os cristãos viram-se na continuidade dos elementos presentes na cultura judaica.

Antes de refletirmos sobre o Segundo Testamento e sua relação com o primeiro, cabe-nos pontuar elementos essenciais ao judaísmo que influenciarão a comunidade cristã primitiva. No momento em que boa parte do Segundo Testamento fora escrito, a comunidade judaica ainda não havia determinado o cânon de suas escrituras sagradas. O texto para ser incorporado ao cânon judaico deveria estar escrito em hebraico e situado no interior da Terra Santa.

Neste mesmo período, o judaísmo, devido às contrariedades da história, com a destruição do Templo e a ocupação de Jerusalém, dera uma centralidade maior ao estudo e à interpretação da Torá. A dimensão do culto perde centralidade, pois não há mais Templo e a esperança messiânica perde consideravelmente o seu vigor. É a Torá e a sua interpretação que garantirão a unidade do pensamento judaico.

Os judeus falam de duas modalidades da Torá: escrita e oral. Na Torá Escrita estão aqueles livros contidos no que o cristianismo chama de Antigo ou Primeiro Testamento. No

² Em nossa dissertação optaremos por classificar os testamentos das escrituras cristãs como Primeiro e Segundo Testamento, em conformidade com a ideia aqui exposta de continuidade entre as Escrituras e afim de levar em consideração a igual importância dos dois testamentos.

interior da Torá Escrita estão os livros do Pentateuco (Torá), dos profetas (Nebiim) e os escritos (Ketubim) que formam a TaNaK, ou seja, a totalidade das escrituras sagradas.

Por Torá Oral pode-se entender o primeiro momento dos textos sagrados, já que estes brotam da vida do povo e tem um caráter dialogal muito forte. Muitos textos, antes de passarem à escrita, foram debatidos longamente pela diversas correntes que hoje, com os estudos científicos, estão identificadas por detrás dos textos bíblicos. Mas, também, pode-se entender a Torá Oral como uma “técnica” de interpretação que traz os textos à vida novamente, coloca-os de novo em debate.

Os conceitos básicos para interpretação trabalhados pelos rabinos judeus do primeiro século são os *Midraxes*, *Halacá* e *Hagadá*. *Midrax* em hebraico significa literalmente “quem busca” e está relacionado aos estudos da Torá. A *Halacá* está no âmbito jurídico e diz da interpretação atualizada da legislação bíblica. A *Hagadá* é o ato de narrar a história e nela encontrar a sustentação da vida.

O conjunto dessa base interpretativa forma o corpo da Torá Oral, que nos primeiros séculos da nossa era se torna escrita e que faz com que o livro e a vida estejam conectados: “Esta é a forma pela qual a relação de afinidade entre a *Halacá* e a *Hagadá* é escrita no Talmud: “pão – isto é *Halacá*, vinho – isto é, *Hagadá*. Não se pode viver só de pão.” (AUSUBEL, 1989, p. 861). Dessa maneira, fica claro que o *Talmud* é o nome dado a coleção destes escritos.

Diante disso, fica mais claro para nós que a vida do povo judeu do século I, lugar de onde saiu o cristianismo, está em torno da Torá. Passado, presente e futuro estão interligados na experiência do povo com Deus e nos constantes debates que esse povo fez para iluminar a sua existência. O cristianismo herda, de maneira variada, muitas dessas características. O diferencial está na releitura dos textos do Primeiro Testamento sob um viés cristológico. Porém, é clara a dependência do Primeiro Testamento na afirmação de Jesus como Messias e na teologia construída no Segundo Testamento. (BARRERA, 1995, p. 593-594).

No livro dos Atos dos Apóstolos, escrito entre os anos 80 e 90 d.E.C., já estavam expostas, pelo menos, duas correntes: uma mais judaizante e outra mais helênica. No século II, com a difusão do cristianismo por dentro do império e a influência do pensamento grego, o grupo que renegava as origens judaizantes do cristianismo ganha força.

Marcião faz parte desse grupo. Para ele, os cristãos não deveriam considerar o Primeiro Testamento como escritura sagrada. Além disso, fazendo uma leitura literal do mesmo, contrapõe o Deus justo da lei, dos Judeus, ao Deus bom dos Cristãos. Ele apontava o quão antiquada e ultrapassada estaria a primeira aliança. Além de Marcião, reforçou este movimento

o gnosticismo, com Valentino, que rejeitava todo o Primeiro Testamento, e Ptolomeu, que aceitava algumas partes que julgou serem divinas.

Nesta conjuntura na qual a comunidade cristã deixava geograficamente o mundo judaico e se inseria no império romano, a multiplicidade de pensamentos exigiu a formulação de uma teoria sobre os textos sagrados. E a opção feita pela comunidade cristã foi estabelecer a relação entre as duas Alianças, em que a segunda estava eminentemente ligada com a primeira.

Assim, a doutrina cristã foi formulada afirmando que

o evento crístico está numa relação hermenêutica com todo o conjunto da escritura judaica, no sentido em que ele a interpreta. Assim, antes de dever ele mesmo ser interpretado – e eis aí o nosso problema hermenêutico, - ele é o interpretante para a escritura anterior. (RICOEUR, 1978, p. 320).

Para além do exposto, este momento fora crucial na história do cristianismo e influiu sobre nós até os dias de hoje. Ele determinou os rumos que tomaria a teologia cristã no percurso de sua história. Desta relação, o cristianismo, além de resolver, para si, um problema que não era apenas seu, o da hermenêutica do Primeiro Testamento, demarcou uma de suas identidades, ou seja, o seu caráter hermenêutico.

1.1.2 A interpretação mútua entre livro e vida

Se num primeiro momento o cristianismo se viu necessitado de pontuar a sua relação entre o Primeiro Testamento e o Segundo, num segundo o problema hermenêutico encontra-se em uma situação posta já pelo apóstolo Paulo e retomado na Modernidade: a interpretação do livro na vida e da vida no livro. Dessa maneira, no cristianismo, o sentido crístico dado à escritura encontra-se com o sentido existencial do cristão, imerso na história, e tanto um quanto outro recebem novas significações, gerando já aí um círculo hermenêutico.³ (RICOEUR, 1978, p.322).

Ajudam-nos a aprofundar esta perspectiva os teólogos modernos Rudolf Bultmann (1884-1976), do mundo protestante, e Henri de Lubac (1896-1991), do mundo católico. Ambos, no momento em que o cristianismo era questionado, retomaram o viés hermenêutico a fim de apontar a plausibilidade de sua religião no contexto moderno.

³ Hermenêutica se diz da arte de interpretar. É a ciência que estuda a maneira como interpretamos, a validade dos métodos de interpretação e da coerência das interpretações feitas. O círculo hermenêutico é a relação entre um texto, fruto de um dado momento histórico, e de um ator, e um leitor, situado em outro momento da história. O movimento estabelecido do leitor com o texto e do texto com o leitor forma o chamado círculo hermenêutico.

Bultmann, herdeiro da Teologia Liberal⁴, e imerso num contexto no qual diversas tentativas de escrever uma biografia de Jesus eram construídas, encontra um problema na relação do ser humano moderno e o Segundo Testamento: o caráter mitológico. Para o humano moderno a mensagem contida no mito não encontra mais sentido, tendo assim de resgatar o essencial. Para Bultmann, o essencial é o Kerigma, a saber, a fé pascal da comunidade cristã primitiva, e com isso ele se questiona e ao mesmo tempo responde:

Deveremos conservar a pregação ética de Jesus e abandonar a sua pregação escatológica? Haveremos de reduzir a sua pregação do senhorio de Deus ao chamado “evangelho social”? Ou existe ainda uma terceira possibilidade? Temos que perguntar-nos se a pregação escatológica e o conjunto dos enunciados mitológicos contêm um significado mais profundo, que permanece oculto sob o invólucro da mitologia. Se é assim devemos abandonar as concepções mitológicas precisamente porque queremos conservar seu significado mais profundo. A esse método de interpretação do Novo Testamento, que procura redescobrir o significado mais profundo oculto por trás das concepções mitológicas, chamamos de “demitologização” – termo que não deixa de ser bastante insatisfatório. Não se propõe eliminar os enunciados mitológicos, mas sim interpretá-los. É, pois, um método hermenêutico. (BULTMANN, 1999, p.53).

Utilizando este método, Bultmann reinterpreta toda a cosmovisão do Segundo Testamento e funda a Teologia Existencial. Para ela, a pregação cristã não tem como objetivo elaborar um conjunto doutrinal para ser aceito pela razão ou por *sacrificium intellectus*, mas, por ser kerigmática, é uma proclamação dirigida a um ouvinte em si mesmo. Sendo o mundo do ouvinte moderno não mais entendido mitologicamente, mas existencialmente, cabe à mensagem cristã tornar-se existencial.

No campo católico, Henri de Lubac também trouxe uma importante contribuição na maneira de se ler as Escrituras. Retornando às origens do cristianismo, ele propôs o resgate do sentido espiritual na leitura dos textos bíblicos. Lubac, refletindo sobre a leitura literal e alegorizante, discussão marcante nos primórdios do cristianismo nascente, relembra que a literalidade do Segundo Testamento só foi possível a partir da leitura espiritual do Primeiro Testamento.

É interessante que o contexto no qual Henri de Lubac propõe o seu método é muito semelhante ao vivido por Orígenes. Lubac escreve num momento posterior à aplicação das diversas ciências ao texto bíblico revelando novas visões sobre os textos. Orígenes, por sua vez,

⁴ “O termo *Liberalis theologia* encontra-se já no teólogo de Halle, Johann Salomo Semler (1725-1791), que tencionava indiciar com isso um livre método de investigação histórico-crítica das fontes da fé e da teologia, que não se sentisse vinculado aos dados posteriores da tradição dogmática. A teologia liberal (*Liberale Theologie*) nasce do encontro do liberalismo – como autoconsciência da burguesia européia do século XIX – com a teologia protestante.” (GIBELLINI, 1998. p. 19).

sistematiza o método alegórico, identificado como sendo da Escola de Alexandria, influenciado no encontro de duas culturas: grega e judaica.

Na Grécia, apesar da mudança provocada pela filosofia, os pensadores ainda tiravam dos poemas de Homero e de Hesíodo ensinamentos para fundamentar as suas doutrinas e esse processo se dava de uma maneira não literal. Além disso, Platão afirmava a existência de dois mundos. O primeiro era o mundo das ideias, verdadeiro, no qual a alma humana estaria sempre buscando a perfeição para alcançá-lo. O segundo é o mundo corruptível no qual os nossos corpos estão presos e as realidades são apenas sombras imperfeitas daquela realidade verdadeira do mundo das ideias.

Essa filosofia é retomada por Orígenes, já que muitas escrituras judaico-cristãs eram tidas como limitadas ou errôneas, na perspectiva das contradições expressas por uma leitura literal. A leitura literal feita dos textos bíblicos poderiam levar a ações completamente desastrosas, por serem impossíveis ou, até mesmo, irracionais (MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 372-373; MORESCHINI, 2008, p. 171).

Diante disso, Orígenes sistematiza uma corrente iniciada em Alexandria que propunha buscar o sentido oculto das Escrituras, dando-lhe o seu devido sentido, a saber, o alegórico ou espiritual:

A busca do sentido oculto se estrutura ulteriormente segundo linhas diversas. Com a antropologia corrente, baseada na distinção de corpo, alma e espírito, Orígenes relaciona um tríplice nível de leitura dos textos sagrados: respectivamente, literal, moral e espiritual. Essa última leitura, ademais, pode assumir diferentes referentes: realidade da relação entre a alma e Deus ou Cristo; o próprio Cristo; a igreja; os últimos tempos (MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 373).

Neste sentido, para Orígenes a lei antiga, Primeiro Testamento, ganha sentido na nova lei, o Segundo Testamento. Por sua vez, a realidade presente iluminada pela primeira vinda de Cristo só ganhará sentido pleno com a sua segunda vinda. A igreja é memória dessa primeira vinda e esperança da segunda vinda, entre outras interpretações. Aqui cabe apontar que com esse método toda leitura das escrituras, inclusive as partes mais difíceis e contraditórias, ganhará um sentido em que passado, presente e futuro estarão relacionados.

Lubac atualiza, na modernidade, esta reflexão e, apesar dos riscos presentes, afirma a necessidade de o fiel cristão reler as escrituras no sentido espiritual, a fim de que a sua vida

seja, também, inspirada. Demarcamos aqui o terreno da fé como sendo o espaço para tal leitura⁵. Mas o que vem a ser este sentido espiritual?

Ora, essa espiritualização é simultaneamente uma interiorização: quem diz espiritual, diz interior. A Lei nova não está gravada em tábuas de pedra, mas nos corações, e as relações visíveis dos cristãos entre si no “corpo de cristo” exprimem ou constituem laços de ordem mística. Dupla transposição, dupla passagem [...] do primeiro testamento ao segundo. O fruto da interpretação da escritura que leva em consideração essa dupla passagem, com justeza se denomina “sentido espiritual” (LUBAC, 1970, p.25).

O sentido espiritual é fruto de uma vida espiritual, fazendo assim com que o fiel cristão encarne em sua vida a mensagem contida nos textos canonizados por sua comunidade. Para o cristão, o mistério de sua fé não pode ser analisado como um objeto científico, mas é necessário ser interiorizado e vivido. (LUBAC, 1970, p. 28).

A partir das duas perspectivas modernas de interpretação da escritura, Rudolf Bultmann e Henri de Lubac, conseguimos perceber a incidência do momento histórico sobre a matriz cristã. Em busca de plausibilidade e de uma leitura consoante com o espírito da época, Rudolf Bultmann e Henri de Lubac pensaram uma maneira de fazer com que a mensagem cristã tivesse sentido para o humano moderno.

Talvez o período moderno e os processos que o envolvem, tais como a secularização, a cientificidade, a globalização, entre outros, tenham colocado novos problemas na maneira de o cristianismo se compreender. A volta à origem se fez necessária para propor uma leitura concernente com a vida do ser humano moderno. No entanto, pontuamos que a dinâmica colocada no cristianismo já com Paulo é recuperada na modernidade, onde vida e livro se ajustam mutuamente.

1.1.3 O duplo distanciamento no Novo Testamento

Na modernidade as ciências influirão fortemente sobre os estudos bíblicos. Se com Lutero (1483-1546) a Bíblia fora traduzida para o alemão e posta na mão das pessoas fora da hierarquia eclesiástica, com o desenvolvimento científico ela será pesquisada, trazendo uma nova situação para o cristianismo.

O método histórico-crítico surge nesse contexto. Ele é “um conjunto de procedimentos que pretendem estabelecer os processos histórico-sociais e culturais que interferiram na

⁵ É importante colocarmos para quem Henri de Lubac está falando, e sem negar a possibilidade de estudar os textos das escrituras de outra maneira, ele propõe este sentido pensando no cristão e sua prática de fé.

configuração dos textos, desde as dinâmicas da transmissão oral até o papel dos redatores finais.” (VASCONCELLOS, 2013, p. 473). Ou seja, com o emergir de conhecimentos no campo filológico, sociológico, histórico, entre outros, as sagradas escrituras do mundo judaico-cristão foram “dissecadas” para estudo.

A linguagem não é um receptáculo “neutro” da realidade, onde comunicamos a nossa experiência da realidade sem interferências ou mutações. Falar ou escrever é emitir um pensamento permeado por ideias e contextos variados. A linguagem emerge no interior da história, com inúmeras mediações culturais. O texto bíblico não foge à regra e hoje, lido em nosso contexto, provoca o encontro de mundos diferentes, possibilitando interpretações diversas.

Diante disto, revela-se para nós outra face do problema hermenêutico no cristianismo, que só fora reconhecida e compreendida numa perspectiva moderna:

Se reconhecemos a função hermenêutica da linguagem, devemos aceitar que o Antigo Testamento contém a primeira interpretação verbal dos fatos e experiências da velha aliança, e o Novo Testamento nos dá em palavras a primeira interpretação do mistério vivo de Cristo.⁶ (SCHÖKEL, 1986, p. 151).

Se nos dois primeiros pontos vimos o Segundo Testamento como interpretação do primeiro e base para interpretação do cristão em sua vida, agora apontamos que o Segundo Testamento já é ele mesmo uma interpretação. Assim como o Primeiro Testamento é, para além do texto, a experiência religiosa do povo, o *querigma* cristão guardado no Segundo Testamento é mais que um texto, é a comunicação de uma pessoa. O texto é apenas o primeiro testemunho da experiência feita pela comunidade primitiva dessa pessoa. Assim, o cristão só pode “crer, ouvindo e interpretando um texto que, em si mesmo, já é uma interpretação” (RICOEUR, 1978, p. 323).

Aprofundando o problema: ao se tornar texto o Evangelho possui distâncias do evento que proclama. Isso porque ele passa por um duplo distanciamento. O primeiro é de ordem temporal, já que ele é escrito a partir do testemunho de uma pessoa num tempo posterior ao evento. O segundo é de ordem espacial já que cada relato é influenciado pelo lugar de onde se escreve. Assim, na modernidade a distância, adquirida pelo tempo e espaço tão diverso, revelou-se uma distância original e constitutiva da própria fé. Cabe a nós tirar as consequências deste fato.

⁶ Traduzido do espanhol : Si reconocemos la función hermenéutica del lenguaje, debemos aceptar que el Antiguo Testamento contiene la primera interpretación verbal de los hechos y experiencias de la vieja alianza, y el Nuevo Testamento nos dá en palabras la primera interpretación del misterio vivo de Cristo. (SCHÖKEL, 1986, p. 151).

Sabendo que o cristianismo possui uma face hermenêutica desde de sua origem devido a releitura do Primeiro Testamento, a configuração da vida e do livro mutuamente, e do testemunho contido no Segundo Testamento dos primeiros cristãos, cabe-nos perguntar: quais as perspectivas abertas no cristianismo pela reflexão hermenêutica na modernidade?

1.2 Perspectivas abertas pela hermenêutica

Depois de analisar a origem cristã e a identidade hermenêutica do cristianismo, agora nos propomos a analisar a hermenêutica cristã em dois momentos. No primeiro, a história da hermenêutica no percurso do cristianismo, quando esta era uma questão implícita, no sentido de ainda não se tornar método. No segundo momento, apresentar os efeitos da reflexão metodológica sobre a hermenêutica na teologia cristã na modernidade, questão explícita, ou seja, a hermenêutica tomada conscientemente, como forma de fazer teologia.

1.2.1 Breve história da hermenêutica cristã

Nos estudos de história do cristianismo, uma das formas de interpretá-lo mostra que o cristianismo teria, desde os seus primórdios, se constituído numa unidade perfeita, com um corpo doutrinal bem definido e com as instituições em funcionamento. Outra leitura, apresenta o cristianismo como um movimento plural, com várias faces, concepções e instituições diversas. (JOHNSON, 2001, p.164; RICHARD, 1995, p. 8).

De nossa parte, assumimos a diversidade de hermenêuticas presentes na constituição seja dos textos sagrados como do corpo doutrinal dessa mesma matriz religiosa. No percurso feito até aqui, lidamos com o problema hermenêutico do cristianismo primitivo. Agora, analisando o período dos Padres da Igreja, a Idade Média e os primórdios da Modernidade, apontaremos a mesma diversidade, ou a luta contra ela, no decorrer da história.

Orígenes foi quem fez pela primeira vez uma sistematização em torno do problema hermenêutico cristão e propôs um método de estudo dos textos das Escrituras. (MANUCCI, 1985, p. 313). Passando pelo sentido literal e pelo sentido moral, o seu método chegava até o sentido espiritual ou alegórico, o mais profundo e importante, no qual a mensagem por detrás do texto teria mais significância. Essa maneira de interpretar caracterizou a chamada escola de Alexandria.

Em oposição a tal visão, encabeçada por João Crisóstomo e Teodoro de Mopsuéstia, a escola de Antioquia tornou essencial o que a de Alexandria dava menos valor: o sentido literal,

defendendo a fidelidade à letra das Escrituras. Essa escola não desconhecia o valor da leitura espiritual nem da leitura moral, mas acreditava na prevalência da letra.

Por detrás das duas concepções estava a hermenêutica feita em torno do conceito de inspiração. Para Orígenes e os alexandrinos a revelação dos textos dava-se por meio de experiências sobrenaturais como êxtase, exigindo assim uma interpretação para além da letra. Enquanto os antioquenos defendiam que o impulso divino sobre os autores não os fazia perderem a consciência. (GUSSO, 2012, p. 171).

Na Igreja do Ocidente São Jerônimo encarnou a perspectiva literal enquanto Ambrósio a mais espiritual, mas foi Agostinho quem conseguiu fazer uma síntese entre as duas perspectivas. Com intuito de instruir o modo como se lê as escrituras, afirma Agostinho:

A primeira observação a ser feita quanto a essa busca e empresa é, como já dissemos, tomar conhecimento dos Livros Santos. Se, a princípio, não se conseguir apreender o sentido todo, pelo menos fazer a leitura e confiar à memória as santas palavras. De toda forma, nunca ignorar por completo os Livros sagrados. Em seguida, se há de verificar com grande diligência os preceitos morais e as regras de fé que a Escritura propõe com clareza. Serão encontrados tão mais abundantemente, quanto maior for a abertura do entendimento de quem busca, visto que as passagens que a Escritura oferece com clareza encontram-se todos os preceitos referentes à fé e aos costumes, à esperança e à caridade, sobre os quais tratamos no primeiro livro. (AGOSTINHO, 1991, p.105).

Além de Agostinho apontar para a possibilidade de se encontrar um sentido mais totalizante, ele oferece um caminho para interpretação em duas etapas: conhecimento dos Livros sagrados e verificação dos preceitos morais e as regras de fé. Neste processo, o texto e a vida se encontram, abrindo espaço, assim, tanto para a literalidade quanto para a alegoria. A fé, a esperança e a caridade seriam os frutos desta leitura e os indicadores de sua fecundidade.

Na Alta Idade Média (Séc. V-X)⁷, a hermenêutica cristã passa a ser feita a partir de quatro sentidos da Escritura. Três deles já estão presentes no pensamento de Agostinho: literalidade, alegoria e moral. O último sentido, a leitura anagógica, aquele que interpreta os acontecimentos presentes em sua significação eterna, aparece com o desenvolvimento do monacato e a resistência dos monges a uma leitura mais literal da escritura.

Apesar da diversidade de sentidos, a ideia é de uma unidade. Da letra-história passa-se para o alegórico, sentido profundo e fruto do ato de fé. O alegórico pede uma ação, ou seja, a palavra se encarna na vida, no cotidiano do crente. Mas aquilo que se vive e como se age, não

⁷ Aqui assumimos como Idade Média o período compreendido entre a queda do Império Romano do Ocidente em 476 até a tomada de Constantinopla pelos turcos, ou a queda do Império Romano do Oriente em 1453. (MATOS, 1997, p. 131).

é um fim em si mesmo, mas abre-se ao eterno, à vida futura, à dimensão escatológica. Dessa maneira, da letra à vida, da vida à eternidade. (LUBAC, 1970, p.206).

Mesmo assim, o que se viu no decorrer da história medieval foram as diversas correntes enfatizando ora o sentido literal, ora o sentido espiritual, formado pela alegoria, a moral e a anagogia. Os monges, nos primórdios da Idade Média, incorreram em exageros. Com isso, o surgimento da escolástica, na Baixa Idade Média, afirmando que o sentido literal é a base para a teologia que queira ser argumentativa, provocou uma cisão entre a teologia mística e a teologia especulativa.

Momento decisivo para a interpretação das Escrituras se deu no final da Idade Média e início da Idade Moderna (século XV-XVI) com a reforma implementada por Martinho Lutero. Dentre as diversas teses defendidas por Lutero, uma que ganhou destaque foi a afirmação da Escritura como única fonte da fé. Com o seu lema de “somente a fé, somente a escritura e somente a graça”, Lutero resgata a literalidade da escritura e junto com esta o princípio de que a escritura é intérprete de si mesma: “Lutero argumenta que não é a igreja que deve determinar o que as Escrituras têm a dizer, mas o que as Escrituras têm a dizer à igreja.” (SCHMITT, 2013, p. 238). Aqui uma nova relação entre escritura e intérprete se estabelece, pois não é somente o intérprete que lança seu olhar sobre a escritura, mas a própria escritura que interpreta a vida do intérprete. É nesta relação que a palavra interpretada revela mais fortemente a Palavra de Deus. E, por isso, na vivência do evangelho, no encontro entre pregação e vida, que a letra ganha vida.

Somado a isso, a tradução das Sagradas Escrituras para o alemão possibilitou a leitura, e as conseqüentes interpretações, às pessoas desconhecedoras do latim. Com isso, a leitura e a interpretação da Bíblia deixam de ser uma exclusividade de alguns clérigos e passa, também, para aqueles que sabem ler.

Com a afirmação da Escolástica, o surgimento do Protestantismo e do Racionalismo a leitura espiritual ficou em segundo plano, sendo posteriormente combatida como algo irreal. Para fazer frente ao Protestantismo,⁸ a Igreja Católica afirmara o valor da Tradição na interpretação da literalidade. Para combater o racionalismo a Igreja Católica afirmara a inerrância das escrituras.

Contudo, com o avanço das demais ciências, a teologia sentiu-se obrigada a reafirmar o seu caráter racional e de plausibilidade. Para isso, toda a leitura simbólica e espiritual foi vista como ultrapassada. Como afirmara a escolástica, argumentos só poderiam ser tirados da

⁸ Apesar da prevalência do sentido literal, é bem verdade que no início do Protestantismo Lutero assegurara algo do espiritual, como a interpretação da totalidade das escrituras a partir de Jesus Cristo. (LUBAC, 1970, p. 77).

literalidade. E, nesta esteira, o surgimento do método histórico-crítico⁹ e da reflexão hermenêutica¹⁰ contribuíram para racionalização extremada da teologia.

A hermenêutica em sua origem diz do processo de tornar algo compreensível, especialmente pela linguagem. Na modernidade a hermenêutica, tida como ciência da interpretação que tem como objetivo uma adequada exegese de textos, ganhou vários enfoques tais como bíblico, filológico, existencial, científico, cultural e histórico. Esses enfoques dizem de momentos distintos em que o próprio ato de interpretar recebe significativos aprofundamentos (PALMER, 2014, p. 24.43). Sendo assim, se por um lado a hermenêutica contribui para a racionalização extremada da teologia, por outro a multiplicidade de pensamentos nesta área pode possibilitar novas maneiras de pensar a teologia cristã. Neste sentido, é válido perguntar se é possível pensar numa teologia que seja, em sua maneira de pensar, hermenêutica.

1.2.2 *Hermenêutica teológica*

Ao tratarmos da Modernidade, o caminho percorrido até aqui de investigar a hermenêutica como identidade e interpretação cristã na história se aprofunda. Isso porque a maneira como a hermenêutica, em aspecto mais metodológico, entra no campo teológico é no contexto de grande crise. Para além das instituições religiosas, a própria profissão de fé, seja ela dentro de uma comunidade de fé ou subjetiva, sofrerá questionamentos.

Tal atitude frente à vida e à história causaram grandes questionamentos ao mundo cristão. O progresso das diversas áreas do conhecimento fez com que o anúncio da mensagem cristã ficasse descontextualizado, sem dizer nada ao ser humano moderno. Uma crise de sentido atingiu o cristianismo na maneira como este representara a realidade. Afirma François Refoulé:

não podemos contestar o fato de que a linguagem religiosa sob sua forma tradicional, quer seja das Escrituras quer a dos dogmas, tornou-se para muitos difícil de ser entendida. Não se trata somente de uma questão de vocabulário, mas amplamente das representações, dos conceitos tradicionais. Os testemunhos supramencionados provam-no suficientemente. O que causa dificuldade ainda são, por exemplo, as fórmulas dos concílios medievais sobre a ressurreição da carne [...]. É a definição do Concílio de Trento sobre a transubstanciação [...] o que significa Ascensão ou a “descida aos infernos”, quando já superou a divisão do mundo em três andares? (REFOULÉ, 1970, p. 26).

⁹ Método compreendido como “conjunto de procedimentos que pretendem estabelecer os processos históricos sociais e culturais que interferiram na configuração dos textos, desde as dinâmicas da transmissão oral até o papel dos redatores finais” (VASCONCELLOS, 2013, p. 473).

¹⁰ O tratados de hermenêutica na época chegam a tratar dos quatro sentidos, porém como algo secundário e presente em apenas algumas partes, mais complexas, das Escrituras. (LUBAC, 1970, p.66).

Sem o contexto referencial que desse sentido aos conceitos que a teologia cristã representava, a hermenêutica teológica viu-se colocada em uma situação nova e complexa. Antes a teologia cristã, sobre a base de uma proposta de Deus e a devida resposta humana, construiu grandes sistemas a fim de sustentar a profissão de fé. Agora, a teologia se vê questionada tanto na realidade divina, o ofertante, quanto na realidade humana, o respondente. Dizer algo que faça sentido para o ser humano moderno implica repensar este sistema.

O problema da compreensão da revelação cristã de Deus, que é uma interpretação da realidade, é posto permanentemente. Neste contexto, provar a existência de Deus, tarefa cara à teologia especulativa, tornou-se obsoleta. Urge responder que sentido tem professar a fé num Deus cristão no contexto atual. (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 123).

Se tudo isso influenciou sobre a hermenêutica teológica, a teologia, seja ela protestante ou católica¹¹, viu-se necessitada de reformular-se enquanto ciência. Acontece assim a virada hermenêutica no campo teológico, propiciando o que chamamos de teologia hermenêutica.

Considerar a teologia como hermenêutica é repor em causa a distinção entre o dado e o construído, estudada na teologia tradicional, e ultrapassar a oposição entre uma teologia dita positiva e uma teologia dita especulativa, que há mais de três séculos compromete a unidade do saber teológico. De fato, essa distinção consagra o divórcio entre a razão e a história no trabalho teológico e o triunfo de uma escolástica separada de suas fontes bíblicas. (GEFFRÉ, 1989, p. 24).

Não é mais possível, a partir de um conjunto de verdades dadas previamente, ancoradas em citações bíblicas tomadas fora de seu contexto, enquadrar a realidade em conceitos eternos e imutáveis. A teologia que pretenda dialogar com a modernidade deve resgatar a história em sua reflexão e relacionar a escritura e o dogma de maneira diferente. Levando em consideração a hermenêutica, três polos aparecem distintos, porém correlacionados: escritura, dogma e o fiel, com sua existência.

A articulação destes três polos numa circularidade hermenêutica, em que cada parte recebe o mesmo valor, propicia uma nova maneira de fazer teologia. A partir da leitura da Escritura o crente reinterpreta os enunciados dogmáticos, contextualizando-os. O dogma, a consciência da comunidade de fé em um dado momento, tem uma dimensão de complementariedade, na progressiva interpretação que o crente faz dos mistérios da fé cristã. O

¹¹ Quando dissemos protestante estamos pensando os grandes teólogos protestantes que no decorrer dos séculos XIX e XX se propuseram a pensar a relação teologia e modernidade, a saber: F. Schleiermacher, R. Bultmann, K. Barth, entre outros. Na teologia católica, apesar da efervescência de diversos movimentos que culminaram no Concílio Vaticano II, foi a partir deste que com mais naturalidade a teologia viu-se inserida nesta problemática.

crente emerge como sujeito da fé, situado no presente, relacionando a sua história com a Escritura e o Dogma, atualizando-os. Aqui a vida do crente, a sua história, os problemas colocados a sua existência não só são enquadrados nas categorias dogmáticas, como possibilitam novas leituras das verdades de sua fé.

Se antes a leitura da Escritura era feita a partir da Tradição, constituída pela comunidade de fé, agora cabe, também, “uma releitura da Escritura a partir de nosso horizonte histórico, a fim de discernirmos o que é visado por tal definição dogmática, do que depende da mentalidade e das representações espontâneas de uma época.” (GEFFRÉ, 1989, p. 25).

Tal movimento abre novas perspectivas na maneira de fazer teologia, em especial a partir da segunda metade do século XX, das quais elencamos:

- *Escritura e dogma*, mais que autoridades pelas quais a realidade se enquadra, são *testemunhos*, e testemunhos textuais, de uma comunidade de fé. Quando atualizados pelo crente em seu contexto constroem uma realidade com sentido. A continuidade e a legitimidade da leitura se dão não pela verdade absoluta de seus conceitos dos quais nos apropriamos, mas pela comunidade a que se está inserido, professante da mesma fé (GEFFRÉ, 1989, 23);
- O lugar da teologia não está mais nas especulações conceituais, mas na *prática cristã*. É na vivência do cristão, lá em seu lugar, que se produz e verifica o sentido da mensagem cristã. É o resgate da ortopraxia. (GEFFRÉ, 1989, 23);
- O resgate da *dimensão histórica*. É através da interpretação crente da história que a Revelação se dá. Ainda que os eventos centrais tenham se dado em um dado momento histórico, a sua interpretação no decorrer da história faz com que a Revelação esteja aberta a uma multiplicidade de sentidos ainda não explorados. Com isso, a teologia está internamente ligada à história. Novos problemas sempre surgirão e novas respostas sempre serão buscadas. (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 69;116);
- O fazer teológico, antes mesmo de expor uma hermenêutica da tradição cristã, deve se contrastar com uma *hermenêutica da experiência*¹². Se o conteúdo teológico desvincula-se da vida cotidiana do crente, torna-se sem inteligência, sem sentido. O fazer teológico deve ser fruto de uma experiência, bem como produtor de demais

¹² Ainda que não esteja expresso explicitamente, o resgate da dimensão mística na teologia se dá também neste ponto. Como falado anteriormente, desde a escolástica a Teologia Especulativa e a Teologia Mística se separaram por questões metodológicas. Com o resgate da experiência como fonte, a mística volta a exercer papel central no fazer teológico, sendo uma dimensão deste, sem separação das demais etapas.

experiências (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 17-19). Em nosso contexto esta foi, a nosso ver, uma das tarefas cumpridas pela Teologia da Libertação. Ao propor o método ver, julgar e agir a experiência cristã ganha seu devido lugar, como fonte da teologia, sendo posteriormente “julgada” pela tradição cristã e provocando novas experiências;

- A acolhida da *pluralidade*, característica essencial do nosso tempo. O teólogo moderno reconhece-se como limitado e sabe que sua teologia é apenas uma interpretação da totalidade do mistério, não podendo assim absolutizar a sua reflexão;
- Sendo a experiência fonte da teologia, as diversas experiências do mistério cristão propiciam diversas teologias, fazendo emergir *teologias contextualizadas*, que partindo de lugares diferentes dão rostos distintos ao mesmo mistério.

A modernidade, e com esta as cosmovisões plurais de mundo, marca a vida do fiel cristão e influencia as concepções de fé do mesmo. Mulheres, negros, indígenas, pobres, asiáticos, africanos e, em nosso caso, os defensores dos direitos dos animais não humanos, acabam cruzando pautas políticas, sociais, econômicas, identitárias, entre outras, com o seu ato de fé. Assim, o lugar social condiciona o hermenêutico, bem como a hermenêutica ajuda-nos a significar a realidade. Os símbolos guardados na tradição cristã são revisitados e reinterpretados de diferentes formas.

Em nosso trabalho vamos pesquisar o surgimento de uma reflexão, aquela construída para possibilitar uma leitura favorável do cristianismo em favor dos animais não humanos. Essa investigação poderia ser feita de inúmeras maneiras. Estando na área das Ciências da Religião, buscamos aquela que reinterpretará toda a religião cristã como um texto. Mas o que significa considerar o cristianismo como texto?

1.3 Paul Ricoeur: a hermenêutica viva

Situada a hermenêutica como constitutiva da identidade cristã, pesquisada brevemente a história da hermenêutica no pensamento cristão e apresentada uma visão teológica que se pretende hermenêutica, o nosso trabalho alcança o aspecto metodológico. A intenção neste ponto é buscar na teoria hermenêutica de Paul Ricoeur um caminho possível de interpretação do cristianismo favorável à defesa dos direitos dos animais não humanos.

Para isso, é nossa intenção analisarmos o conjunto da religião cristã como um texto. Porém, o que significa afirmar a religião como texto? Por que é importante para uma reflexão

que se pretenda aberta à causa animal ser tomada como um texto? Qual o aspecto prático de tal leitura?

Um primeiro ponto a ser esclarecido é a razão de termos escolhido esse caminho e esse autor. Quando dizemos de uma religião tomada como texto entendemos que dois polos emergem dessa afirmação: 1) os textos sagrados e da tradição da religião; 2) o leitor, o fiel cristão na atualidade, dentro do contexto colocado no primeiro capítulo.

Dito isto, a direção tomada em nossa pesquisa está ancorada na ideia defendida por Ricoeur da independência do texto em relação ao seu contexto originário e a sua relação com o que está à frente de si mesmo: o leitor e seu mundo. Porque o texto está vivo, impulsionado para o que está à frente do leitor, há a possibilidade de um profundo diálogo em que leitor e texto podem se reinterpretar mutuamente.

O aspecto prático dessa escolha é a busca por interpretar a teologia cristã sem a necessidade de reafirmar a fé cristã, já que estamos nas Ciências da Religião. Com isso, não afirmamos uma neutralidade absoluta, pois sabemos ser impossível, porém ganhamos em liberdade na análise, do que já fora dito de diversas maneiras, a fim de buscar o ainda não explicitado, até mesmo por falta de um contexto referencial que só agora ganhou sentido. Para que tal empreitada se torne possível explicitaremos, ainda que brevemente, as teorias do texto, da metáfora e da narração de Paul Ricoeur.

1.3.1 A função hermenêutica do distanciamento

Devido à complexidade do pensamento ricoeuriano e para podermos entendê-lo em sua profundidade é necessário primeiramente explicitar o porquê do autor apresentar uma teoria do texto. Esta surge em resposta a uma aporia encontrada na sua reflexão em torno da teoria do texto. Depois analisaremos a sua teoria do texto para extrair daí os aspectos metodológicos para nossa pesquisa.

Antes de explicitar a teoria do texto é necessário situá-la. Para Ricoeur, a reflexão hermenêutica surgida com Friedrich Schleiermacher desregionaliza a hermenêutica, elevando-a para além da filologia dos textos da cultura clássica e da exegese bíblica. Porém, no intuito de universalizar o método, o autor constrói a sua teoria sobre uma aporia que para Ricoeur perpassa filósofos como Dilthey, Heidegger e Gadamer. Nesse sentido, a teoria do texto de Paul Ricoeur é uma resposta a essa questão central.

A aporia central da hermenêutica está colocada desde o início por Schleiermacher no momento em que este funde em seu pensamento a crítica kantiana com o Romantismo

hegeliano. A hermenêutica, como herdeira destas duas correntes, terá duas interpretações: a) a gramatical, voltada para o texto; e a b) técnica ou psicológica, voltada para o autor do texto, acreditando ser possível conhecer a sua psicologia melhor que ele mesmo. O acento maior é dado para o autor do texto e a sua psicologia, tornando central na hermenêutica a busca pela psicologia do humano que se revela, e muito menos na visão do texto com autonomia.

Dilthey recebe essa reflexão e relaciona-a com duas correntes culturais de sua época: historicismo e positivismo. Em relação ao historicismo, ele levará a hermenêutica para dentro desta reflexão, afirmando ser mais importante o encadeamento histórico produzido pela obra, em seu diálogo com as diversas realidades, do que a obra tomada isoladamente, subtraída de seus efeitos. Em diálogo com o positivismo, na busca de uma cientificidade para a história, ele afirmará que as ciências históricas e do espírito têm como tarefa o compreender o ser humano, enquanto as ciências naturais teriam o explicar a natureza. Compreender está voltado para o ser humano e é por isso que, assim como Schleiermacher, Dilthey aproximará a sua hermenêutica da psicologia. Desses dois autores pode-se concluir que a hermenêutica está mais centrada no ser humano do que na obra, mais importante do que diz o texto é o ser humano que nele se expressa.

Com Heidegger e Gadamer a hermenêutica abre-se a um novo campo do saber filosófico: a ontologia. Assim, “ao invés de perguntarmos como sabemos, perguntaremos qual o modo de ser desse ser que só existe compreendendo.” (RICOEUR, 2013, p. 37). A ontologia coloca-se antes da teoria do conhecimento que está fundada sobre o binômio sujeito-objeto. Na ontologia, a questão é de como um ser encontra o ser.

Ricoeur valoriza muito esse movimento. Em especial, ele destaca da teoria heideggeriana o conceito de compreensão. Para ele, compreender não é decifrar a psicologia de outrem, mas saber-se ser-no-mundo e extrair daí a sua posição no ser. Não é ser-com é ser-em. Heidegger entende que compreender o outro é tão ou mais complicado que entender um fenômeno da natureza. E onde estaria então a aporia no pensamento de Heidegger? Para Ricoeur, ela foi aprofundada, pois não está mais entre duas modalidades de conhecer, mas entre epistemologia e ontologia. Se de antemão Heidegger passa da epistemologia à ontologia, depois de ter situado a hermenêutica como interpretação do ser, ele não retorna da ontologia para epistemologia, fazendo com que a reflexão filosófica e a hermenêutica gravitem em torno de si mesmas.

A teoria de Gadamer coloca-se como tentativa de superar essa lacuna e unir ontologia e epistemologia. Daí o título de sua obra: *Verdade e Método*. Para Ricoeur, com a verdade está posta a ontologia, em sentido heideggeriano, com o método há um resgate de Dilthey e a

reflexão acerca da epistemologia. Na visão de Ricoeur, Gadamer reproduz a aporia no momento em que contrapõe distanciamento alienante de pertença à tradição. Aqui reproduzimos o pensamento de Gadamer citado por Ricoeur, que expressa a sua crítica:

Quero dizer com isso, antes de tudo, que não podemos nos abstrair do devir histórico, situar-nos longe dele, para que o passado se torne, para nós, um objeto... Somos sempre situados na história... pretendo dizer que a nossa consciência é determinada por um devir histórico real, de tal forma que ela não possui a liberdade de situar-se em face do passado. Por outro lado, pretendo afirmar que, novamente, trata-se sempre de tomar consciência da ação que se exerce sobre nós de tal maneira que todo o passado, cuja experiência acabamos de fazer, leve-nos a nos responsabilizar totalmente, a assumir, de certo modo, sua verdade... (GADAMER Apud RICOEUR, 2013, p. 48).

Para Ricoeur, ao negar a possibilidade da abstração do devir histórico, Gadamer suscita o questionamento da possibilidade de introduzir qualquer instância crítica numa consciência de pertença expressamente definida pela recusa do distanciamento. Além disso, para Ricoeur, ter consciência histórica, pertencer a ela, já é de antemão assumir o distanciamento. Diante dessa aporia, o nosso autor acredita que a obra de Gadamer, ao invés de se chamar verdade e método, dever-se-ia chamar verdade ou método, visto que a realidade ontológica do ser, que é histórico, não consegue ser problematizada na perspectiva epistemológica.

O percurso feito Ricoeur aponta importantes conquistas no pensamento hermenêutico assumidas por ele: a) em relação a Schleiermacher e Dilthey, ele buscará a centralidade na obra, o mundo do texto, e não a psicologia do autor; b) em relação a concepção histórica de Dilthey, Ricoeur valoriza a ideia da obra como fluxo de sentido que se põe para além do fluxo da história; c) de Heidegger, a ideia de compreender não como apreensão de um fato, mas como possibilidade de ser indicada pelo texto; d) de Gadamer, a ideia de cruzamento de horizontes, da obra e do leitor, construindo um novo horizonte. A “coisa do texto”, na interpretação do leitor, abre novas possibilidades. Esse conceito de “coisa do texto” será ampliado em sua teoria para “mundo do texto”. Dito isso, passamos à análise de sua teoria do texto.

Em resposta à aporia aqui apresentada, Paul Ricoeur constrói a sua teoria do texto. Essa teoria está posta em cinco pontos: a) a efetuação da linguagem como discurso; b) a efetuação do discurso como obra estruturada; c) a relação da fala com a escrita no discurso e nas obras do discurso; d) a obra do discurso como projeção de um mundo; e) o discurso e a obra do discurso como mediação da compreensão de si. O texto, na perspectiva ricoeuriana, está para além do escrito. Todos estes pontos elencados aqui fazem parte dele, apesar de a escrita ocupar um lugar central, até mesmo no modo como se apresentam os pontos.

a) A efetuação da linguagem como discurso

Para Ricoeur, o discurso tem dois polos que formam um par constitutivo: o evento e a significação. Qual o significado de ser evento? É dizer de sua temporalidade. Nesse aspecto, já está presente um distanciamento primeiro: a passagem da língua (signos, palavras tomadas isoladamente) em discurso (frase constituída, dentro de um espaço e tempo, expressando uma ideia). A língua é atemporal porque está aí, existia antes de nós, permanece após. O discurso é temporal, porque ao constituir-se como frase envolve o emissor, o ouvinte e o mundo referenciado. No discurso um mundo é descrito, expresso e representado, enfim, um mundo vem à linguagem.

Nesse sentido, o nosso autor se inspira em Saussure, mas faz um caminho oposto ao dele. Saussure deu base para o pensamento estruturalista, na tentativa de mostrar a cientificidade dos estudos linguísticos. Para isso, ele estudou a língua em seus signos tomados em sua estrutura básica. Ele não se importava com as palavras enquanto discurso. Para tal análise, a língua teria que perder a marca temporal, e os signos tomados em relação com os outros signos, a fim de entendermos os seus significados. Ao mesmo tempo que esse empreendimento contribui na perspectiva de se analisar a estrutura do discurso, ele pode limitar os diversos significados que uma palavra pode adquirir no decorrer do tempo. Daí, então, o foco no discurso como lugar para se pensar a hermenêutica. (PELLAUER, 2007, p. 82)

O outro polo do discurso é o da significação, relacionado à compreensão do discurso. Segundo Ricoeur, “O que pretendemos compreender não é o evento, na medida em que é fugidivo, mas sua significação que permanece” (RICOEUR, 2013, p.55), o seu sentido. A dialética entre evento e significação é o núcleo do problema hermenêutico. No momento do evento a língua ultrapassa-se como um sistema léxico e realiza-se no discurso como evento. No processo de significação, ou seja, de compreensão, o discurso ultrapassa-se enquanto evento, no sentido que ganha.

Aqui Ricoeur entende que acontece o primeiro distanciamento: o do dizer no dito. Para entender isso, o autor utiliza a teoria dos “Atos de Fala”, de Austin e Searle, no que transcrevemos:

Se eu digo a alguém para fechar a porta, faço três coisas: a) refiro o predicado da ação (fechar) a dois argumentos (alguém e a porta): é o ato de dizer. b) mas eu digo essa coisa a alguém com a força de uma ordem, e não de uma constatação, de um desejo ou de uma promessa: é o ato ilocucionário; c) enfim, posso provocar certos efeitos, tais como medo, pelo fato de dar uma ordem a alguém; esses efeitos fazem do discurso

uma espécie de estímulo que produz certos resultados: é o ato perlocucionário. (RICOEUR, 2013, p.56)

Com isso, o discurso recebe um primeiro reconhecimento na frase quando é dita (ato locucionário). Essa frase pode ser remetida a outras de diversos modos. No ato ilocucionário há um segundo reconhecimento da frase pelo uso da gramática, e de gestos, quando do discurso oral, indicativo daquilo que fazemos ao dizer. No exemplo citado, o verbo “Fechar” utilizado no imperativo, por exemplo, diria de uma ordem a ser atendida. O ato perlocucionário diz menos de um reconhecimento e da identificação de quem ouve o emissor, e mais da força enérgica do emissor em gerar emoções em quem ouve. Este último é o mais difícil de ser inscrito.

Diante disso, na língua os signos, dependendo das relações entre eles, podem ter mais de um significado, sendo assim, polissêmicos. Porém, não dizem nada e não se referem a nada a não ser outros signos. É o caso dos dicionários. O discurso, apesar de depender dos signos, difere por dizer algo. No discurso alguém diz algo a alguém sobre alguma coisa. A constituição da frase e a predicação, tema que será caro na teoria da metáfora, limitam a polissemia das palavras, mas não a elimina.

Por exemplo, a sentença: “vá pular no lago!” Pode significar a indicação para alguém saltar da margem, bem como para que entre no lago e lá dentro comece a pular. É o signo enraizado em uma realidade, tornado palavra. (PELLAUER, 2007, p. 85) A compreensão, o segundo polo do discurso, se dá aí, no momento em que ele recebe a significação no discurso. O evento pode desaparecer no tempo, no entanto, o seu significado pode perdurar.

b) O discurso como obra

A caracterização do discurso como obra ocorre através de três traços: a) composição; b) pertença a um gênero; c) estilo individual. Estes três passos indicam um processo de transformação do discurso em objeto e receptor de técnicas e trabalhos que o fizeram ser constituído como uma totalidade. Construir uma obra assemelha-se ao trabalho manual do artesão que peça a peça constrói a sua arte.

A relação da obra com os dois polos do ponto anterior, evento e significação, é a de síntese da dialética representada por eles.

Estamos lembrados do paradoxo inicial do evento e do sentido: o discurso, dizíamos, é efetuado como evento, mas compreendido como sentido. Como a noção de obra pode situar-se com referência a esse paradoxo? Ao introduzir na dimensão do discurso categorias próprias à ordem de produção e do trabalho, a noção de obra aparece como uma mediação prática entre a irracionalidade do evento e a racionalidade do sentido. O evento é a própria estilização, mas esta estilização está em relação dialética com

uma situação concreta complexa apresentando tendências, conflitos. A estilização surge no seio de uma experiência já estruturada, mas comportando aberturas, possibilidades de jogos, indeterminações. Aprender uma obra como evento é captar a relação entre a situação e o projeto no processo de reestruturação (RICOEUR, 2013, p. 59).

A constituição da obra, no que Ricoeur chama de estilização, faz a síntese dos dois polos do discurso: evento e significação. O estilo que é temporal e vinculado a um indivíduo, é inscrito no material da linguagem, “dando-lhe a aparência de uma ideia sensível, de um universal concreto” (RICOEUR, 2013, p. 60). Com isso, chamamos a atenção que no ato de compor a obra, os gêneros literários, próprios de uma literatura tais como poesia, narração etc, somados ao estilo do indivíduo presente no discurso, formam a totalidade da composição de uma obra. Se a frase pode ser identificada e reconhecida pelos elementos ali organizados, a obra torna o problema hermenêutico ainda mais profundo por conter estas peculiaridades.

Se os gêneros literários contribuem para uma análise objetiva da obra, a maneira como o indivíduo os utiliza diz de seu estilo. Por isso, a noção de composição se torna central. Nela fica evidente a importância dos métodos estruturais para organizar a obra. Com isso, a partir dessa concepção de estruturação da obra, explicar é uma etapa obrigatória para quem queira compreender. Aquela oposição feita por Dilthey entre explicar e compreender é, neste ponto, questionada por Ricoeur. Essa ideia de composição, ligada ao trabalho, demonstra que explicar é algo muito importante também nas ciências do espírito.

Nesse movimento de compor uma obra, utilizando dos gêneros literários e sem sufocar a individualidade de quem constrói o discurso, o ser humano se objetiva nas obras do discurso, assim como Leonardo Da Vinci se objetivou na obra Monalisa. Essa objetivação é para Ricoeur um distanciamento importante que se aprofundará com a escrita.

c) A relação entre a fala e a escrita

Aparentemente, na passagem do discurso da fala à escrita ocorre apenas uma fixação. Mas além de abrigar-se da destruição pela fixação, o discurso se torna independente de seu autor, da psicologia dele. Sendo assim um processo mais profundo:

O que o texto significa não coincide mais com que o autor quis dizer [...] o que é verdadeiro das condições psicológicas, também o é das condições sociológicas da produção do texto. É essencial a uma obra literária, a uma obra de arte em geral, que ela transcenda suas próprias condições psicossociológicas de produção e que se abra, assim, a uma sequência ilimitada de leituras, elas mesmas situadas em contextos socioculturais diferentes (RICOEUR, 2013, p. 62).

Esse movimento de libertação operado pelo discurso escrito podia ser entendido em duplo sentido. No primeiro sentido, diz da autonomia da situação dialogal: o mundo no qual o discurso emergiu não existe mais, nem as pessoas envolvidas nele. O segundo sentido se dá em relação ao autor, mais especificamente a sua psicologia. O texto, aberto a incontáveis releituras em diferentes espaços e tempos, tem o seu mundo próprio e dialoga com o leitor. Nesse ponto, o distanciamento ganha um aspecto para além da metodologia, ele é constitutivo do fenômeno do texto, em seu aspecto escrito, e condição da interpretação.

A tríade construída até aqui “discurso-obra-escrita” dá suporte para pensar o lugar central em que gravita a questão hermenêutica, de maneira mais profunda para Ricoeur: o mundo do texto. Na construção deste conceito está dado um projeto de mundo aberto ao cruzamento com outros horizontes de mundos, os mundos dos leitores.

d) O Mundo do Texto

Ao “destruir” a concepção de que era possível captar a psicologia do autor da obra, através dela, poderíamos acusar a teoria do texto ricoeuriana de ser estruturalista. Mas para o autor, ao renunciar a apreensão da alma de um autor, a sua teoria não se limita a reconstituir a estrutura de uma obra. A tarefa hermenêutica autônoma do autor e da estrutura vincula-se à noção de mundo do texto.

Para sair da problemática posta pelo Romantismo e o Estruturalismo Ricoeur elucida o que entende por Mundo do Texto. Para isso, retomando Frege, ele reflete sobre uma questão posta no início de sua teoria do texto, diferenciando sentido e referência. “O sentido é o objeto real que se visa; este sentido é puramente imanente ao discurso. A referência é seu valor de verdade, na pretensão de atingir a realidade.” Assim, diferentemente da língua (signos) o discurso “visa as coisas, aplica-se a realidade, exprime o mundo” (RICOEUR, 2013, p. 64).

Porém, com a escrita, aquele mundo de referências entre as pessoas envolvidas no discurso em situação originante acaba: as coisas não estão mais ali para serem apontadas, referenciadas. Esse fenômeno gera a literatura. Os gêneros literários levam a destruição das referências do discurso em sua primeira condição às últimas consequências. Assim, o papel da literatura é destruir o mundo. Essa função da literatura em nossa pesquisa se faz muito interessante se situarmos a que literatura Ricoeur está falando, e da clara ligação desta com a religião. Para Ricoeur, a literatura que exerce esse papel é aquele presente no conto, no mito, no romance, no teatro e, em especial, na poética (RICOEUR, 2013, p. 65).

Um risco dessa leitura é entender a ficção como distante da realidade. Para Ricoeur, a ficção toca a realidade em seu sentido mais profundo e isso porque ela toca no âmago da vida. Lá onde é destruída uma referência primária, a do discurso em situação original, ela libera uma referência de segundo nível. Este nível está para além dos objetos manipuláveis, ele está no ser, na vida.

Com isso, se não interpretamos o autor e seu mundo por detrás do texto, se não interpretamos as estruturas do texto, o que seria a tarefa da hermenêutica? O que seria interpretar? Para o autor, é explicitar o ser-no-mundo manifestado diante do texto. E o que é Mundo do Texto? É uma projeção de mundo contida no que é o texto. É um mundo vital dentro do texto em que o leitor pode se projetar e habitar. O mundo do texto é o mundo próprio a este texto único, que pode ser da antiguidade, bíblico, de algum escritor medieval etc.

Em nosso caso, o que interpretaremos como texto é a religião cristã. As Escrituras Sagradas e a doutrina formam o Mundo do Texto. O mundo do leitor é aquele analisado no primeiro capítulo, da defesa dos animais não humanos. O cruzamento dos dois horizontes, dos textos da tradição cristã e da defesa dos animais não humanos, e de suas projeções de mundo, é o terceiro capítulo, ou seja, a releitura da matriz religiosa cristã na constituição de um novo jeito de ser, favorável aos animais.

A distância nessa temática se dá entre o mundo do texto e a linguagem cotidiana. A ficção introduz um distanciamento em nossa apreensão do real. Para ela o importante não é o “ser-dado”, mas o “poder-ser”. Com isso, um campo de possibilidades infinitas está aberto para aqueles que se projetam sobre os textos. Os horizontes, como dizia Gadamer, “sobrepõem-se ou mesmo ‘fundem-se’ no ato de compreender o que é dito” (PELLAUER, 2007, p. 87).

e) Compreender-se diante da obra.

O mundo do texto resultante da obra cria uma situação para além daquela do discurso. É o encontro da obra que está frente-a-frente com o leitor, o dado da subjetividade: compreender-se diante da obra. Se a aporia central da hermenêutica surgiu pelo aspecto psicológico posto por Schleiermacher no início de seu empreendimento, em Ricoeur ele é um momento último, centrado na psicologia do leitor em relação ao texto, que possui centralidade.

A hermenêutica recebe assim uma nova função, não mais de ir à busca dos elementos postos por detrás do texto, mas justamente de perceber o que está diante do texto. O leitor de um texto parte do mundo que vive e projeta-se no mundo do texto, colocado a sua frente e, a

partir daí, descobre ainda mais o “si-mesmo”. O texto, “ser-com”, interage profundamente com o leitor, “si mesmo”, e daí novas leituras tornam o texto e o leitor atualizados e vivos.

Com esse caminho percorrido, podemos demarcar a função exercida pelo distanciamento desde o evento do discurso até a sua apropriação enquanto texto: ele possibilita a passagem da língua ao discurso, do discurso à obra, da obra ao leitor. Neste caminho, estas três passagens fazem o texto estar aberto a incontáveis reinterpretações. Em sendo assim, Ricoeur aprofunda a problemática posta por Gadamer do distanciamento: mais do que um momento metodológico ele é um elemento essencial da comunicação humana.

A teoria do texto foi escolhida nesta argumentação, pois representa um dos elementos centrais dos escritos de Paul Ricoeur para construir a nossa metodologia. Porém, há outras duas teorias que, apesar de não ser possível aqui serem tratadas em profundidade, como a do texto, queremos brevemente apresentar a fim de extrair alguns conceitos importantes para nossa pesquisa: a teoria da metáfora e a teoria da narração.

1.3.2 Teoria da metáfora e da narração

Ricoeur ao dizer do “mundo do texto” apontava a literatura como a possibilitadora de conservar o discurso no momento em que a referência do aqui e agora, entre o locutor e os interlocutores, não existia mais, sendo esta a realidade do texto. A destruição de um mundo para o autor, o da referência primária, é a verdade da literatura de ficção e poética que libera uma referência de segundo grau. Apesar do aspecto da ficção do discurso literário, ele vai de encontro com a realidade e, para além dos objetos manipuláveis, atinge o mundo em sua forma de ser. Com isso, mesmo exaurido o contexto originante do discurso, o texto, através da literatura, continua comunicando-se com outros contextos, visto que com o texto cria-se um mundo, que ganha independência (RICOEUR 2013, p. 65).

É refletindo sobre este aspecto do mundo do texto que apontaremos o papel da metáfora e da narração no sentido de mostrar as suas implicações nas diversas possibilidades de reler uma obra e configurar novas realidades. Poderíamos nos perguntar qual seria a intersecção entre a metáfora e a narração com o discurso que analisaremos, a saber, o discurso religioso cristão? A resposta é o próprio Ricoeur quem nos dá:

o discurso religioso mesmo não é um modo de discurso unidimensional. Comporta uma *tensão* entre “imagem” e “sentido” que pede uma *interpretação*. Em parte alguma, o discurso religioso é desprovido de um esforço mínimo de interpretação. *Kerigma e hermenéia* vão de mãos dadas. Nesse sentido, a conexão entre a forma narrativa e o processo metafórico prepara o caminho para uma série infinita de ensaios de interpretações (RICOEUR, 2006, p.138).

Sabendo das semelhanças do discurso religioso com a metáfora e a narração, visitaremos essas duas teorias extraindo os pontos principais para nós e, a partir daí, utilizando-os na análise do discurso religioso cristão, em nosso caso, na perspectiva dos animais não humanos. Mesmo porque, além da semelhança, no interior mesmo dos textos sagrados as metáforas, mitos, poesias, contos, narrativas são abundantes.

No tocante à metáfora, Ricoeur a aponta como sendo o paradigma da criatividade na linguagem e um poema em miniatura. A polissemia faz parte da linguagem e da comunicação humana, mas diferentemente das linguagens ordinária e científica, que buscam reduzir a equivocidade e a ambiguidade, a metáfora nutre estas dimensões. Sendo assim, os efeitos da polissemia da linguagem não sofrem, no campo metafórico, ações de restrição ou limitação, mas são forjados, para contextos diferentes, novos sentidos da palavra.

Façamos a transposição da frase à palavra; a palavra tem uma significação em estado isolado, mas continua a ser uma parte da frase que só se pode definir e compreender em relação à frase real ou possível. A significação explícita de uma palavra é a sua designação; a implícita, sua conotação. Na linguagem ordinária, jamais se efetua em um contexto particular a “gama completa de conotações”, mas uma parte escolhida dessa gama: a “conotação contextual da palavra. Em certos contextos, as outras palavras eliminam as conotações não desejáveis de dada palavra; é o caso da linguagem técnica e científica em que tudo está explícito. “Em outros contextos, as conotações são liberadas: são principalmente aqueles nos quais a linguagem se torna figura, e mais particularmente metafórica”; pode-se dizer de tal discurso que ele comporta simultaneamente um nível primário, um nível secundário de significação, que ele tem um sentido múltiplo: jogos de palavras, subentendidos, metáforas, ironia são casos particulares desta polissemia (RICOEUR, 2000, p. 144).

Daqui podemos reproduzir um movimento feito por Ricoeur em sua teoria da metáfora. Ele retira o problema da metáfora do campo semiótico, baseado na palavra, e propõe que a mesma seja levada em consideração no contexto da frase, no campo semântico. Lembrando-se que na teoria do texto a frase é o ponto de partida do discurso. No que podemos, desde aí, fazer as pontes. Olhada em sua literalidade, a metáfora não possui sentido, é apenas uma frase que exprime uma ideia, que por vezes contraria a lógica do pensamento. Por exemplo, quando dizemos: “Maria é uma flor!” Na literalidade da frase há uma constituição de palavras sem nenhum nexos lógico.

O sentido mais profundo da metáfora é encontrado no contexto da frase que, no confronto da literalidade, faz surgir um absurdo lógico ou uma impertinência semântica. Quando dizemos, por exemplo, que uma pessoa ficou “entre a cruz e a espada”, estas palavras tomadas isoladamente, em sua literalidade, não nos oferecem o sentido que a metáfora nos dá, enquanto frase. Por isso, é na totalidade da frase que a metáfora acontece. Contudo, resguarda

a impertinência, ou seja, algo fora de lógica, não aceita, por exemplo, na linguagem científica, mas cultivada na literatura.

Esse absurdo ou impertinência ganha sentido no momento mesmo da interpretação:

Ao interpretar esses termos, o que é não sentido ganha sentido, o absurdo lógico se torna absurdo significante e a contradição passa a ser autocontradição significante. Essa colisão da linguagem rompe a visão ordinária da realidade e as estruturas do real, pois inventa e recria o mundo pelo viés de uma ficção imaginativa. Nesse sentido, as “metáforas vivas” produzem um “aumento icônico” da realidade ou do mundo (DE MORI, 2012, p. 46).

Colocando o ganho de sentido na interpretação Ricoeur, que já havia mostrado a passagem da metáfora do campo semiótico para o semântico, há a passagem do campo semântico para o hermenêutico. Com a metáfora o sujeito não denomina a literalidade, o primeiro sentido da realidade, mas diz o “ser como”, sentido segundo, daquilo que não está explícito, mas que é o mais profundo da realidade. Aqui “mundo do texto” e “interpretação de si” constituem uma nova realidade, formam um novo contexto. Isso porque da tensão entre aquilo que é e aquilo que não poderia ser, o mais profundo da realidade se manifesta, abrindo novos sentidos.

Se a teoria da metáfora nos fornece conceitos muito importantes como o da polissemia e da ambiguidade, a teoria da narração nos fornece o conceito de intriga como construção de uma narrativa pela qual compreendemos o tempo. A metáfora e a narração implicam, no pensamento de Ricoeur, um mesmo fenômeno no campo da linguagem: o da inovação semântica.

Aqui é importante ressaltar que Ricoeur faz uma filosofia que leva a sério a plenitude da língua. Neste caminho já vimos o distanciamento como paradigma da comunicação humana em sua análise do discurso, esse distanciamento possibilita que o discurso seja reinterpretado inúmeras vezes. Apresentamos a metáfora como instância do discurso, que a partir de uma impertinência lógica, chamada de ambiguidade, possibilita uma inovação semântica, atualizando, até mesmo o léxico. E agora cabe-nos ver a narração como a maneira de humanizarmos o tempo. O discurso narrativo, como veremos, é a construção que parte dos episódios da história construindo um todo significativo pelo qual interpretamos o tempo, como exemplo podemos citar o mito.

No primeiro tomo de seu trabalho, intitulado “Tempo e Narrativa”, Ricoeur coloca a sua tese basilar:

existe entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental, mas apresenta uma forma de necessidade transcultural. Ou, em outras palavras: que o tempo torna-se tempo

humano na medida em que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal. (RICOEUR, 1994, p. 85).

Tempo e narração estão implicados mutuamente na maneira do ser humano vivenciar a história. E para relacioná-los o autor utiliza das teorias do tempo de Santo Agostinho e da narração de Aristóteles. Isso porque, para Agostinho as aporias do tempo fazem com que a discordância sobressaia-se à concordância¹³. Enquanto que para Aristóteles, na teoria da intriga, presente na poética, ocorre o inverso¹⁴. Para entender melhor a questão citamos David Pellauer:

Ricoeur começa a sua apelação em prol da narrativa colocando o problema através de leituras baseadas em Agostinho e Aristóteles. Estas mostram que historicamente houve duas maneiras fundamentais de conceber o tempo, uma subjetiva (Agostinho) e outra objetiva (Aristóteles). Embora nenhum dos pensadores seja realmente capaz de conectar essas duas ideias de tempo, há no entanto sinais da teoria do outro na obra de cada um. Vai ser obra do *tempo histórico* conectar essas duas ideias de tempo através da ideia de um *tempo humano*, um tempo histórico que é o da nossa existência e experiência, mas que também as abrange e ultrapassa (PELLAUER, 2007, p. 100).

Dito isto, cabe-nos dizer da trama ou intriga. A função de mediação entre tempo e narrativa será exercida pela intriga e é na tessitura da intriga que Ricoeur apresentará essa relação. Ele retoma a teoria da *mimese*¹⁵ de Aristóteles. A *mimese* se dá em três momentos: prefiguração, configuração e refiguração. Com a prefiguração o autor aponta o cotidiano da vida, uma pré-compreensão do mundo e da ação, como o enraizamento da intriga. A configuração é o momento da ficção, do *como-se*. Neste momento se estrutura o discurso utilizando os códigos narrativos do próprio discurso. A refiguração é o momento em que, na leitura, mundo do texto e mundo do leitor se encontram.

Podemos afirmar com Ricoeur que “o tecer da intriga é paradigma de toda síntese do heterogêneo no campo narrativo” (RICOEUR, 2006, p. 118). A intriga intermedeia os acontecimentos tomados isolados e a história tomada em seu sentido inteiro. Ela dá inteligibilidade à história a partir das singularidades dos acontecimentos, bem como coloca os

¹³ Santo Agostinho, no livro XI das Confissões, investiga sobre o tempo e aponta que este é criatura de Deus já que Deus existe na eternidade onde tudo é perfeito e imutável. Nesse sentido, é no espírito humano que o tempo existe. Aí, o presente é a realidade fundamental, mas nunca permanente, pois o que se é agora não seremos em breve, bem como o que será nos escapa. Assim, passado e futuro são atributos da alma humana que memoriza o que se foi e espera o que há de vir. Nesta breve explanação já deu para perceber que o devir, no que concerne à experiência humana, é imperativa e, por isso, nesta realidade as discordâncias sobressaem-se às concordâncias.

¹⁴ A reflexão sobre a intriga encontra-se na obra de Aristóteles denominada *Poética*, na qual ele trata da arte poética. Através da tragédia, da epopéia, da imitação, entre outros, a cultura grega narrava a sua história. Esta história imita a vida naquilo que ocorreu, ocorre ou pode ocorrer. Para isso, há de se ter uma estrutura que dê sentido ao que é narrado e a intriga é o que une, fazendo com que a história tenha sentido. No grego a palavra intriga significa *mythos*, traduzido em nossa língua também como fábula, pois conta uma história baseada no real, mas a partir da imaginação. Em resumo, a intriga é uma trama e, por isso, Ricoeur a interpreta sendo mais concordante do que discordante.

¹⁵ *Mimese* “é a imitação criadora da experiência temporal” (DE MORI, 2012, p. 48).

mesmos em uma história mais ampla. Ou seja, o narrar a história implica muito mais do que somar diversas partes, que seriam os acontecimentos, formando uma totalidade. O sentido da história está neste mundo completo da obra que é feito das partes, mas possui um sentido que as transcendem, possibilitando o diálogo e a interpretação em contextos posteriores.

O autor propõe que essa intermediação da intriga aconteça assim como num esquematismo¹⁶, mais próximo da sabedoria prática ou moral e distante da teoria. Sendo assim, a narração também constrói universais, conhecimento, mas de outro tipo. Aqui o papel da imaginação produtiva de síntese se destaca. Reunindo entendimento e intuição, novas sínteses intelectuais e intuitivas são possibilitadas. No tecer da intriga há uma inteligibilidade mista entre o pensamento (tema ou assunto da história) e a apresentação intuitiva (circunstâncias, caracteres, episódios, mudanças de fortuna, etc.) (RICOEUR, 2006, p. 121).

Dito isso, o autor afirma que “o esquematismo narrativo” é por sua vez constituído por uma história que participa de todas as características de uma tradição. Para Ricoeur, a tradição é o que possibilita falarmos de paradigmas narrativos e dizer sobre uma identidade dinâmica do texto. Também na teoria da narração acontece uma dinâmica que temos sublinhado em nosso estudo. A ideia de que o discurso nasce em um mundo, mas ultrapassa o contexto e o autor, comunicando-se com outros leitores e mundos. Aqui podemos dizer que a narração ao emergir faz o tempo ser compreendido, abrindo muitas possibilidades (PELLAUER, 2007, p.102).

A construção de um texto (discurso, obra, narração), em especial no campo literário, ocorre sem que o autor saiba, muitas vezes, o quê ou o porquê está fazendo. Ele é tomado pela história e, aí, com todos os elementos de sua cultura e sua personalidade, constrói uma obra, possuidora de um mundo próprio. Neste movimento a tradição revela um papel importante.

A tradição se constrói no jogo entre inovação e sedimentação. Na sedimentação se dão os paradigmas, sendo eles: a) forma: a concordância discordante de toda história, que coloca acontecimentos singulares em uma ordem temporal; b) gênero: que regula a maneira como se faz a forma; c) tipos: são as obras singulares quando os arranjos dos acontecimentos produzem um universal. Dessa maneira, a imaginação produtiva nos dá uma hierarquia de paradigmas em diversos níveis pelos quais buscamos a identidade de uma obra.

Se os paradigmas surgem como fruto de uma inovação, eles também possibilitam a experimentação dos mesmos em outras realidades, abrindo assim um caráter de inovação na tradição. A novidade é assumida, mas de maneira regulada pelo paradigma. É da dialética entre

¹⁶ Ricoeur toma esse conceito da teoria do conhecimento Kantiana. “O esquematismo é engendrar as regras que podem ser ordenadas sistematicamente no nível do discurso filosófico” (RICOEUR, 2006, p.121).

estas duas instâncias que a obra da narração se atualiza. A imaginação produtiva se insere numa historicidade e mantém viva a tradição narrativa.

Sabendo que a identidade de um texto se dá no equilíbrio entre sedimentação e inovação, podemos afirmar com Ricoeur que

A identidade do texto narrativo não se limita ao que se chama o “dentro” do texto. Como identidade dinâmica, emerge para intersecção entre o mundo do texto e o mundo do leitor. É nesse ato de leitura que a capacidade que tem a intriga de transfigurar a experiência é atualizada. O ato de leitura pode desempenhar esse papel porque seu dinamismo próprio enxerta-se no ato configuracional e o conduz a seu acabamento (RICOEUR 2006, p. 126).

Por último, sublinhamos três aspectos. O primeiro é a intersecção entre o “mundo do texto”, o mundo da ficção ante ela mesma, e o “mundo do leitor”, mundo efetivo onde desvela-se a ação real. Segundo, é o ato de leitura que completa a configuração da obra, atualizando-a. E o terceiro, decorrente do segundo, que é o leitor que completa a obra. O texto provoca o leitor, o instrui, mas ele é que transfigura o mundo da ação, com o auxílio da ficção, passando da configuração à refiguração. Deste modo, implicando-se mutuamente, tempo e narrativa estão profundamente interligados.

1.3.3 Apontamentos metodológicos a partir de Paul Ricoeur

O pensamento de Paul Ricoeur, principalmente pela sua teoria hermenêutica, tem contribuído grandemente para os estudos bíblicos. Em nossa pesquisa, faremos mais adiante uma análise bíblico-teológica da matriz cristã em busca de uma leitura favorável aos animais não humanos. Em nosso primeiro capítulo apresentamos essa nova reflexão acerca dos animais não humanos e a propomos como um novo lugar, um novo horizonte a ser posto em diálogo com a tradição cristã. A escolha do pensamento de Ricoeur como metodologia se faz importante pelo valor que ele dá ao mundo do leitor e a relação deste com o mundo do texto. Como diz a Pontifícia Comissão Bíblica:

Do pensamento hermenêutico de Ricoeur retém-se primeiramente o relevo dado à função de distanciamento como condição necessária a uma justa apropriação do texto. [...] o sentido de um texto só pode ser dado plenamente se ele é atualizado na vida de leitores que se apropriam dele. A partir da própria situação, os leitores são chamados a realçar significados novos, na linha do sentido fundamental indicado pelo texto. O conhecimento bíblico não deve se fixar só na linguagem; ele procura atingir a realidade da qual fala o texto. A linguagem religiosa da Bíblia é uma linguagem simbólica que “faz pensar”, uma linguagem da qual não cessa de descobrir as riquezas de sentido, uma linguagem que visa uma realidade transcendente e que, ao mesmo tempo, desperta a pessoas humana à dimensão profunda de seu ser (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2002, p. 89).

Diante disso, a partir das teorias do texto, da metáfora e da narração, colocamos as bases da metodologia pela qual abordaremos essa nova reflexão surgida no interior da matriz cristã: a defesa dos animais não humanos na chamada Teologia (da libertação) Animal. Para essa análise partimos dos seguintes pressupostos:

- Assumir a religião cristã como texto. Dentro disto, apresentar que o distanciamento entre o mundo do texto e o mundo do leitor, aqui do fiel cristão, que cria possibilidades de novas interpretações do cristianismo;
- Indicar, a partir da teoria da metáfora, a polissemia dos textos bíblicos, possibilitando interpretações diversas;
- Mostrar, a partir da teoria da narração, a constituição de uma trama interligando episódios que possuam um sentido universal. No caso, tomando os diversos episódios em que os animais não humanos estejam implicados, e construir uma interpretação possível e plausível;
- Repensar, tendo como base a relação entre o singular e a totalidade no tecer da intriga, a questão da animalidade dentro do discurso cristão;
- Apresentar as bases racionais do discurso religioso, mas as peculiaridades que o levam além daquela racionalidade pretendida pelo discurso científico, por vezes instrumentalizado;
- Utilizar os avanços conquistados nos diversos campos científicos a fim de enriquecer a interpretação feita do fenômeno pesquisado;
- Construir novas interpretações contextualizadas, condizentes com os avanços colocados no ponto anterior, dando assim credibilidade às mesmas.

Antes de passarmos à análise da reflexão acerca dos animais não humanos cabe-nos, ainda que brevemente, uma palavra sobre os desafios contemporâneos postos para a hermenêutica cristã. Se o caminho para se pensar os animais não humanos na teologia é feito superando inúmeras resistências, vale constatar que inúmeros grupos, há muito mais tempo, propõem novas reflexões teológicas a partir de lugares até então esquecidos ou negados.

1.4 Desafios contemporâneos à hermenêutica cristã

Depois de apresentar a origem hermenêutica do cristianismo, a hermenêutica cristã no decorrer dos séculos, as implicações da hermenêutica enquanto ciência para teologia e assumir aspectos da teoria de Paul Ricoeur, propõe-se agora a reflexão sobre desafios postos à hermenêutica cristã na contemporaneidade.

O contexto geral que incide sobre o cristianismo nesse período é de grande relevância para os rumos tomados em sua reflexão e prática. O mundo como um todo tem sofrido grandes mudanças: na maneira de se fazer política, nas relações econômicas, nos aspectos culturais, nas lutas sociais, nas diversas formas de se vivenciar o fenômeno religioso.

Ao longo do século XX houve duas grandes guerras, conflitos em diversas partes do mundo como na Palestina e na África, a divisão da humanidade em dois grandes blocos, capitalismo e socialismo, o fim de alguns colonialismos territoriais e o surgimento do imperialismo norte-americano, a constituição de ditaduras em boa parte da América Latina o fortalecimento de uma economia neoliberal, a globalização, o crescimento de concepções políticas de direita, esquerda e fascistas, entre outros, mostram o tom das relações de força entre política e economia, na qual a segunda sempre dominou a primeira.

Nos aspectos culturais e sociais, a diversificação dos modos de pensar e agir se aprofunda. Se o século XIX viu emergir as diversas ciências, na contemporaneidade, no interior de cada uma delas, há uma proliferação de correntes. Muitas delas dando sustentação a movimentos sociais que erigiram as pautas em favor de trabalhadores, mulheres, negros, LGBT's, comunidades tradicionais, entre tantos outros.

A breve caracterização feita demonstra que a religião cristã não conseguiria passar por todo este movimento incólume. A pluralidade de movimentos, de pensamentos, de lutas, de modos de ser e viver são desafios que incidirão sobre o cristianismo e a reflexão cristã, obrigando-os a assumir a pluralidade.

No campo teológico, para responder a esse amplo contexto, surgem diversas teologias do genitivo e os diversos enfoques teológicos se afirmam. As teologias do genitivo são aquelas que iluminam um aspecto da realidade a partir da reflexão teológica já construída. O enfoque teológico já é um aprofundamento da reflexão feita pela teologia do genitivo. Ou seja, na vivência da fé se vê um descompasso entre experiência e doutrina, forjando a construção de uma nova mediação hermenêutica, reinterpretando as grandes áreas do saber teológico. No campo das teologias do genitivo figuram as teologias do trabalho, do lazer, da política, da educação etc. Quanto aos enfoques, temos a teologia feminista, teologia negra e ameríndia, teologia holística, teologia das religiões, teologia continental, teologia inculturada etc. (LIBANIO; MURAD, 1996, p.249).

Para além dos aspectos da realidade refletidos pelas teologias do genitivo ou dos enfoques construídos nesse período, o próprio fazer teológico, enquanto método científico, se diversifica. E tal movimento acontece devido à emergência da Teologia da Libertação – TdL, que mais que um enfoque ou tema é um novo jeito de fazer teologia. Os teólogos da libertação, imersos no contexto latino-americano, onde a pobreza era e ainda é realidade imperativa, começarão a fazer teologia de uma maneira até então inovadora, apesar da influência dos vários movimentos eclesiais.

O que marca a TdL é basicamente a inversão do método teológico, passando de um método dedutivo para o método indutivo.¹⁷ Este movimento já acontecia também na Europa, porém a TdL inaugura a utilização da dialética na articulação dos dois métodos. Com isso, fé e vida estão relacionadas e articuladas sem que uma dimensão tenha preponderância sobre a outra. O modelo foi inspirado no método de revisão de vida da Ação Católica criado por Pe. Joseph Cardijn: Ver, Julgar e Agir. E cada aspecto deste método foi traduzido por mediação socioanalítica, mediação hermenêutica, e mediação concreta, respectivamente. (BAPTISTA, 2014, p. 242).

Assim, no campo teológico, torna-se importante utilizar o círculo hermenêutico, colocado como lugar donde nasce toda reflexão que queira ser libertadora. Entre a fé e a vida o ser humano constrói sua experiência de Deus que aponta para um futuro, mas sem esquecer-se do presente, das opressões que impedem com que o reino de Deus aconteça.

Como afirma Gustavo Gutiérrez:

a teologia da libertação nos propõe talvez não tanto novo tema para a reflexão quanto novo modo de fazer teologia. A teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora, teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto também da porção dela – reunida em *ecclesia* – que confessa abertamente Cristo. Teologia que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo através do qual o mundo é transformado: abrindo-se – no protesto ante a dignidade humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria dos homens, no amor que liberta, na construção da nova sociedade, justa e fraterna – ao dom do reino de Deus. (GUTIÉRREZ, 1986, p. 27).

Tendo a libertação como fonte e meta do fazer teológico, a TdL ofereceu ao cristianismo um novo modo de se fazer teologia. Se a preocupação primeira com o pobre foi a força propulsora deste primeiro momento, logo após, onde cativeiros¹⁸ são construídos e forças

¹⁷ O método dedutivo enquadra a realidade dentro da doutrina cristã, que era basicamente conceitual. O método indutivo parte da realidade e incide sobre os conceitos reinterpretando-os.

¹⁸ Este conceito foi cunhado por Leonardo Boff em seu livro “Teologia do cativo e da libertação”. Para o autor, ao dizermos da libertação apontamos também os cativeiros que aprisionam o ser humano. Outro binômio citado por nós no texto é opressão e libertação.

opressoras se estabelecem, a teologia estará presente. Não só em pensamento, não só apontando um futuro, mas contribuindo numa ação eficaz que transforme, a luz da fé, o presente.

Esse novo jeito de fazer teologia, além de uma profunda mudança na maneira de se pensar o cristianismo e as religiões, contribui para a legitimação daquelas teologias do genitivo e dos enfoques teológicos listados acima. Isso porque, pensar em libertação é pensar na quebra de toda e qualquer opressão. É inerente a uma fé que se supõe libertadora a desconstrução dos cativeiros que atingem os seres humanos, mas não só: os animais, as matas, a Mãe Terra, enfim tudo que oprime a vida. Aqui, nesta “porta” aberta, as questões feministas, étnicas, de gêneros e, também, dos animais podem ser impulsionados e pensados, já que o processo de libertação é um processo constante, necessário e sempre em expansão.

No decorrer do tempo e na práxis libertadora as instituições religiosas e outras correntes teológicas apontaram os limites encontrados dentro da TdL, que não serão elucidados aqui, pois o nosso objetivo, mais do que enaltecer esta ou aquela teologia, é apontar que na contemporaneidade a teologia saiu do singular e tornou-se plural. Essa pluralidade faz com que cada corrente possua singularidade, mas de uma forma ou de outra as novas teologias utilizam o caminho aberto pela TdL.

O fazer teológico, com os olhos abertos para a realidade, interpretada à luz da fé para forjar uma prática libertadora, contribuiu para que o cristianismo, até então envolto em condenações e negações do mundo moderno, dialogasse com as demais esferas da vida se repondo como religião. O diálogo é restabelecido e a construção de pontes com as diversas ciências incentivada.

Os desafios permanecem e outros surgem a cada dia, afinal a realidade está permanentemente em mudança. Além disso, diversas instituições religiosas da matriz cristã ora contribuem ora tentam coibir o pensamento teológico, mas num mundo secularizado e plural todo lugar, todo momento e toda questão podem ser teologizados. A fé cristã, em comunhão com as tantas visões de mundo, pode e deve dar sua contribuição naquelas que são as pautas que garantam direito e libertação às diversas pessoas e seres que vivem no mundo.

Se, como vimos com Ricoeur, a palavra é polissêmica e o discurso, tendo como unidade de base a frase, é ambíguo, acredita-se que o cristianismo, tomado como texto, como faremos em nossa pesquisa, dentro do contexto plural da modernidade, também se torna polissêmico, ou seja, com diversas interpretações em seu seio.

Deste cristianismo, inserido na modernidade, dá para inferir a não neutralidade da religião. Ou seja, conforme o mundo muda a religião também muda e o contrário também é verdadeiro. O cristianismo surge a partir de uma proclamação e no desenrolar da história e

sempre se viu necessitado de atualizar, reinterpretar, repropor a sua maneira de pensar, agir, enfim, o seu modo de existir.

Vislumbrando um novo contexto emergente na sociedade, a defesa da causa dos animais não humanos, pergunta-se: teria a teologia um enfoque próprio para aqueles cristãos optantes por uma vida em que os animais não humanos são respeitados como sujeitos de direitos? Se sim, quais as implicações deste enfoque na totalidade da teologia?

Por isso, antes mesmo de refletirmos sobre a teologia que se pergunta sobre os animais não humanos, faz-se necessário apresentar um panorama da realidade dos movimentos da chamada causa animal. Sabendo das diversas áreas implicadas nesta causa, julga-se importante apresentar, de maneira geral, como e porque a relação entre a animal humano e animal não humano dá o que pensar.

CAPÍTULO 2 - A DEFESA DOS ANIMAIS NÃO HUMANOS

A chamada Modernidade, classificação de um momento da história, iniciado no Ocidente Europeu e expandido para diversas culturas além da Europa, é um fenômeno marcadamente plural, um momento peculiar de florescimento de todo tipo de pensamentos e ações. Esse momento é de ruptura e de continuidade, construção e desconstrução, afirmação e negação.

Ideias relacionadas ao progresso, materialismo, historicismo, secularização, humanismo, se afirmaram e se viram negadas. Ao mesmo tempo em que se propagou uma “europização” do mundo, se abriu possibilidades, em seu interior, de questionamento dessa cosmovisão expansionista. Concomitante, à exportação de um programa moderno, viu-se o emergir de programas não ocidentais assumindo características modernas e questionando aquela primeira modernidade ocidental europeia. Tudo é moderno e a quantidade de prefixos utilizados para caracterizarem este tempo dá o tom da complexidade do momento vivido.

Neste contexto, pautas gestadas há muito tempo na história da humanidade ganharam maior notabilidade e, com a solidificação das estruturas modernas, tornaram-se transversais, presentes nas diversas culturas, de modo que dentro do interior de uma mesma cultura podemos dizer de diversas culturas.

Multiculturalismo, Contracultura, Modernidades Múltiplas, Ultramodernidade, Pós-Modernidade, em sentido mais amplo, causas feministas, igualdades de raças e etnias, movimentos ecológicos e de libertação animal, em sentido mais específico. Tudo isso indica

que, sob os chamados Estados Modernos, movimentos transversais estão atuando, formando consciências, organizando as sociedades civis e tornando o campo político uma luta por reconhecimento de direitos.

Política, religião, educação, família e todas as esferas do estrato social estão implicadas mutuamente e veem, tanto no seu interior quanto no seu exterior, mudanças significativas na maneira de ser, pensar e agir. Tendo esse panorama traçado, fica claro que pesquisar as diversas faces desse fenômeno e suas implicações contribui para entendermos a nós mesmos na história.

Por isso, em nosso trabalho, o objetivo é analisar as implicações da reflexão acerca da defesa dos animais não humanos para o pensamento cristão. Desse objetivo podemos tirar duas constatações: a) a maneira como o ser humano moderno se relaciona com os animais não humanos não é mais a mesma; b) a maneira como o ser humano cristão moderno pensa e professa a sua fé não é mais a mesma.

As duas reflexões, há muito tempo conjugadas, seja numa perspectiva mais favorável ou não ao bem-estar dos animais não humanos, agora veem a construção de uma nova forma de interpretar os símbolos da fé cristã. Isso porque muitos sujeitos defensores da causa animal também são sujeitos religiosos cristãos. Por isso, antes de analisar a reflexão cristã favorável à defesa dos animais não humanos, e também as bases teóricas e metodológicas dessa reflexão e da interpretação da doutrina e sua base bíblica, cabe apresentar neste capítulo a realidade e o problema sobre a defesa dos animais não humanos.

Neste capítulo é apresentado o nosso objeto material, ou seja, a reflexão construída no decorrer do tempo moderno que possibilitou uma nova forma conceber a realidade dos animais, dando corpo a um movimento de sua libertação. Os autores principais para que auxiliam no entendimento da grande virada no relacionamento animal humano e não humanos são Peter Singer e Tom Regan, mas antes de abordá-los apresentaremos um percurso histórico que possibilitou a construção desta nova postura.

O caminho percorrido neste capítulo tem como objetivo apresentar o relacionamento entre o animal humano e o animal não humano, desde o dado do inconsciente até o momento da conquista de uma consciência defensora dos “direitos animais”, em correlação aos “direitos humanos”. Por detrás da estrutura do capítulo está uma classificação em torno de três conceitos: a reflexão implícita, explícita e sistematizada.

No primeiro tópico analisamos como há implicitamente na cultura popular uma relação entre os animais humanos e não humanos, que não segue a lógica tão rígida de separação entre os seres como vista, por exemplo, no campo científico. No segundo tópico, perpassando o pensamento de grandes filósofos, veremos como o antropocentrismo e o especismo, conceitos

a serem aprofundados no tempo oportuno, foram forjados pouco a pouco no pensamento ocidental. Aqui denominamos a reflexão como explícita, pois é dito do animal diretamente, porém para reafirmar a superioridade humana.

O terceiro e o quarto tópicos tratam da reflexão sistematizada acerca dos animais não humanos. A reflexão visa dizer dos animais como sendo “sujeitos” de direitos, como fins em si mesmo. O objetivo é mostrar como a reflexão filosófica assume os animais dentro da reflexão moral e, conseqüentemente, passa a afirmar e praticar os direitos dos animais. Nesse ínterim, fazemos também um resgate histórico dos movimentos latentes na modernidade que possibilitaram a emergência de tal movimento.

A construção de tal contexto em nosso trabalho se faz relevante, pois o mesmo constituirá um novo mundo de significado com o qual a fé cristã entrará em diálogo. Antes de dizer das mudanças operadas na reflexão cristã e da emergência de uma nova reflexão a favor dos animais, apresentamos então o mundo referencial que cria a possibilidade de um novo discurso, o momento de ver a realidade, como se diz na Teologia da Libertação.

2.1 A antropologia é animalogia

Não é nosso intuito aprofundarmos as teorias antropológicas, sociológicas, psicológicas ou das demais ciências sobre as similitudes ou diferenças da espécie humana com as demais espécies animais. As diversas ciências possuem várias literaturas sobre o tema, impossibilitando serem resumidas e apresentadas neste trabalho. O nosso objetivo é apenas questionar a separação tão clara feita no campo científico, em geral, entre os animais humanos e não humanos. Além disso, dizer que na vida das pessoas tal separação, apesar de existir, está ancorada numa linha tênue.

Partindo da vida comum das pessoas, das literaturas e de exemplos de sociedades tradicionais marcadas pelo animismo, por exemplo, a separação, tão bem-feita nas teorias científicas, se esvai. O humano no cotidiano de sua vida se constrói relacionando-se com os seus e com os demais animais. Apesar da possibilidade de inúmeros questionamentos serem feitos e sabendo da complexidade do tema, interessa-nos extrair conhecimentos ainda não explorados na relação animal humano e não humano.

A percepção de que a separação rígida entre animais humanos e não humanos é questionável começa a ser ouvida inclusive em discursos filosóficos e científicos. Podemos apontar o trabalho do filósofo francês Jean-Marie Schaeffer: *“O fim da exceção humana”*. Nessa obra, o autor parte da constatação de uma antinomia presente no pensamento filosófico

desde o mundo grego e que ultrapassou as fronteiras da filosofia, estando presente nas ciências humanas e sociais: a excepcionalidade humana frente aos demais. Os seres humanos, apesar de nossa unidade enquanto espécie, somos um com os outros seres. A nova concepção de se ver integrado no processo evolutivo interdependente, ou seja, ligado aos demais, obriga-nos a rever nossos valores e nossa forma de pensar, já que estes estão construídos sobre essa antinomia.

A tentativa de pensar o ser humano para além da contradição posta entre a sua espécie e os demais é, ainda hoje, um desafio, quando não vista com maus olhares. É na encruzilhada de uma tradição milenar de exceção humana e da necessidade de se pensar diferente que Jean-Marie Schaeffer constrói a sua tese de maneira questionadora. Estes questionamentos estão postos em três direcionamentos.

O primeiro é da concepção de que o humano não se fixa na sua identidade biológica, nem se reduz ao social. O autor levanta a questão da subjetividade humana como diferencial básico que coloca a espécie humana em situação superior e separada das demais espécies. Nesse direcionamento, enquadram-se as tradições cartesianas, fenomenológicas, hermenêuticas e o neokantismo.

A segunda concepção afirma a transcendência do social. O ser humano enquanto ser social é o humano não natural, ou até mesmo antinatural. Nesta maneira de pensar, há uma oposição radical entre a biologia humana e aquilo que denominamos por identidade humana, devedora e baseada no seu ser social. Refletem esse pensamento as tradições sociológicas emergentes, de Durkheim até os construtivistas sociais.

O último direcionamento é o da perspectiva culturalista. A humanidade, sendo a única espécie criadora de sistemas simbólicos, transcende culturalmente, sendo diferenciada dos demais espécies por isso. Esta corrente opõe-se àquelas que afirmam uma transcendência social ou natural. Aqui estão as tradições antropológicas francesas e norte-americanas.

Posto isso, sob diversas formas a separação entre os animais humanos dos demais animais é tema recorrente e presente nas diversas ciências, em especial nas ciências do espírito. Todo conceito sobre os humanos que não esteja concernente com aquela defendida na forma da ciência específica (antropologia, sociologia, psicologia etc.) é desqualificada.

Além disso, o pensamento ocidental moderno reproduz o dualismo presente na filosofia e na teologia. A ontologia naturalista da modernidade afirma que somos iguais a outros animais em tudo no tocante aos aspectos físicos, porém dotados de apenas um privilégio, o da interioridade, tornando todo o resto como objeto.

Uma das consequências desse regime ontológico naturalista é a redução de uma pluralidade de entes (os animais não humanos) a uma categoria residual da “humanidade”, definida pela inexistência dos traços como razão, consciência, e linguagem, que singularizam o humano [...] Nesse regime, o estatuto jurídico dos animais oscila entre a ideia de objetos somoventes e criaturas a serem protegidas por algum tipo de valor indireto. Há uma série classificatória comum agrupada no domínio objetual da demarcação metafísica do grande divisor sujeito e objeto, homólogo à distinção entre humanidade e animalidade (LEWGOY; SEGATA, 2017, p. 156).

O dualismo metafísico presente em filosofias da antiguidade, como a de Platão, na teologia medieval, como Tomás de Aquino, permanece no pensamento científico moderno e ocidental. O mundo humano está separado por um abismo do mundo natural. Humanidade e animalidade perdem os vínculos estabelecidos. Os animais, colocados em situação inferior ao humano já há algum tempo, são, no pensamento científico moderno, coisificados, tornados objetos.

Porém, se a complexidade é um conceito que elucida a nossa relação com a nossa animalidade e com os demais animais, outro conceito desta relação é o da ambiguidade. Isso porque enquanto discursos científicos, filosóficos e religiosos afirmam a segregação, no campo dos relacionamentos e da cultura popular o movimento revela outra face, e não é de agora.

Keith Thomas, analisando a relação entre os humanos e o mundo natural na Inglaterra dos séculos 1500 a 1800, aponta que, apesar de a pregação da religião oficial indicar a total separação entre os humanos dos demais animais, este processo deu-se lentamente e foi mais forte nas cidades.

O autor ainda cita os diversos modos como a concepção da “grande casa” permaneceu por muito tempo em países pertencentes ao Reino Unido. Nesta, seres humanos conviviam dentro de suas casas com seus animais. Entre tantas outras coisas cabe ressaltar o aspecto da individualidade dada a alguns animais, que ao receberem afetos como nomes chegavam a um ponto de intimidade com seus donos que eram reconhecidos por sua forma física, como suas pegadas, entre tantas outras coisas. (THOMAS, 1989, p. 110-119).

Sem querer fazer uma leitura idealista, afinal muitos animais estavam ali a serviço da espécie humana, e mesmo nomeados terminariam seus dias em um prato, o que queremos apontar é que a separação entre o animal humano e animal não humano se deu num processo lento, gradativo, começando pela casa, depois tirando-os das ruas da cidade, e consequentemente acirrando-se enquanto pensamento.

Todo o contexto construído até aqui fala de uma separação, em especial no contexto do conhecimento científico e na maneira de organização da vida do ser humano moderno. Porém, há também lugares, tidos como inferiores, que os animais permaneceram povoando as mentes

e sendo relacionados constantemente com os seres humanos, e aqui em nossa pesquisa desponta a cultura popular.

Não vamos aprofundar o conceito de cultura popular, visto que não é nosso tema de pesquisa. Nomeamos cultura popular toda produção simbólica de um povo, nascida das múltiplas relações estabelecidas e produtoras não só de conhecimento, mas de contextos vitais, mundos nos quais os humanos se compreendem e moldam a existência. Aos fins pretendidos, basta-nos a utilização de dois elementos da cultura popular brasileira: a poesia, composta e cantada por Alceu Valença, intitulada “*Como dois animais*”, e ditos e expressões populares, construídos estabelecendo relações entre animais humanos e não humanos.

Na poesia de Alceu Valença aparecem dois movimentos interessantes. O primeiro é do antropomorfismo, ou seja, a atribuição de forma humana ao que não é humano. O segundo não possui um conceito específico, mas em nosso trabalho, levando em consideração a relação da espécie humana com as demais espécies, seria o inverso do primeiro, ou seja, a atribuição de elementos dos demais animais aos animais humanos, como vemos¹⁹:

Quadro 1 – Estrofes e Refrão da Música “Como dois animais” (Alceu Valença, 1982)

Uma moça bonita De olhar agateado Deixou em pedaços Meu coração Uma onça pintada E seu tiro certo Deixou os meus nervos De aço no chão...	Foi mistério e segredo E muito mais Foi divino brinquedo E muito mais Se amar como Dois animais...	Meu olhar vagabundo De cachorro vadio Olhava a pintada E ela estava no cio E era um cão vagabundo E uma onça pintada Se amando na praça Como os animais...
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Fonte: VALENÇA, 1982

Na descrição da moça ela é imaginada a partir de duas características básicas do aspecto físico e do que representam os felinos: olhar **agateado** e a comparação com a **onça**. Na descrição, o poeta se auto intitula como um **cão** e atribui ao mesmo uma característica humana, o de ser vagabundo. No refrão e em uma estrofe os humanos comparados com o cão e a onça são colocados se amando como **dois animais**, ou seja, sentimento humano atribuído à relação dos animais, mostrando profunda integração nos diferentes mundos, superando as singularidades.

¹⁹ Não seguimos a poesia como cantada na música devido as múltiplas repetições das estrofes. Como o objetivo é apresentar a letra da poesia, vamos expor as duas estrofes e o refrão principais.

Não bastasse tal exemplo, ao analisarmos os ditos e expressões populares, podemos novamente perceber a relação comparativa entre o que somos com os demais animais, em abundância. Para exemplificar apontamos alguns exemplos dos inúmeros que se fazem presentes em nossa cultura:

Quadro 2 – Característica humanas referidas a animais e vice-versa

EXPRESSÃO/DITO	SIGNIFICADO
Anta	Pessoa distraída; quem age grosseiramente; tolo; tonto; desprovida de inteligência.
Burro	Pessoa desprovida de inteligência.
Baleia	Pessoa gorda.
Jumento/Jegue	Pessoa com genital grande; desprovida de inteligência.
Galinha	Pessoa que não é fiel a uma única pessoa.
Veado	Pessoa homossexual.
Borboleta	Pessoa homossexual.
Porco	Pessoa com pouca higiene.
Cobra	Pessoa em quem não se pode confiar.
Coruja	Para dizer da superproteção. Defende as qualidades do ente querido com toda força.
Touro	Indica alguém com força anormal.
Canta como uma cotovia	Alguém canta muito ou canta bem.
Fome de um leão	Pessoa que tem muita fome, assemelha-se a um dos maiores carnívoros do reino animal.
Canto do cisne	Os últimos feitos de uma pessoa, pois acredita-se que o cisne emitia um som antes de morrer.
Bicho de sete cabeças	Algo complexo e de difícil entendimento ou resolução.
Memória de elefante	Pessoa que se lembra de tudo ou de muitas coisas, pois o elefante é um animal que se lembra das coisas que lhe são ensinadas.
Tirar o cavalo (cavalinho) da chuva	Quando alguém é impulsionado a desistir de um projeto ou uma ideia.
Cavalo dado não se olha os dentes	Para afirmar a necessidade de se ter gratidão sem reparar o que foi dado.
Entrar no mato sem cachorro	Quando a pessoa tomou uma atitude despreparada.
Desse mato não sai coelho	Para dizer daquilo que não precisa ser esperado. Ou seja, não haverá resultado nenhum.
Tem minhoca na cabeça	Preocupação sem sentido.
Espírito de porco	Quem age fora da normalidade criando situações inusitadas e constrangedoras.
Aquela pessoa é um cão	Pessoa de difícil relacionamento, que tem um “espírito” ruim.
Está com a macaca	Pessoa endiabrada, endemoniada.
Cão chupando manga	Pessoa feia.
Drible da Vaca	Quando um jogador de futebol lança a bola por um lado do adversário e a alcança por outro.

Lobo em pele de cordeiro	Pessoa em quem não se pode confiar. Demonstra uma coisa, mas é/faz outra. Finge ser inofensivo, mas revela a outra face.
Comprar gato por lebre	Quando uma pessoa é enganada.
Tem boi na linha	Para dizer de um obstáculo, de uma adversidade. Também se usa para dizer da impossibilidade de dizer algo por ter outra pessoa próxima.
Cantar de galo	Para dizer de quem possui o controle do espaço ou da situação.
Deu zebra	Para dizer de algo com um desfecho errado.
Anda mais que burrinha de padre	Para dizer de quem anda muito.
Cobra criada	Pessoa esperta, inteligente, sagaz.
Mão de Vaca	Pessoa que tem usura.
Sangue de barata	Pessoa sem reação, sem ímpeto para decidir.
Lágrimas de Crocodilo	Pessoa que chora apenas por aparência.
A vaca foi pro brejo	Quando se perde o controle de uma situação.
Gatos pingados	Quando se esperava uma grande quantidade de pessoas, porém só comparecem poucas.
Cão que ladra não morde	Uma pessoa que muito fala, mas pouco faz.
Amigo da onça	Diz-se de quem fere a confiança do amigo.
Quando a galinha criar dente	Para dizer de algo que não vai acontecer.
Lavar a égua	Ter uma grande satisfação ou conquistar uma importante vitória. Remonta aos escravos que nas montanhas de Minas Gerais passavam óleo nos corpos das éguas para que o ouro ficasse grudado.
Fala que nem um papagaio/maritaca	Quem fala muito sem deixar com que os outros falem.
Engolir sapo	Tolerar coisas ou situações desagradáveis.
Conversa para boi dormir	Aquele que diz algo, mas sem veracidade alguma.

Fonte: Elaboração própria

Nos exemplos aqui elencados, o panorama apontado na música de Alceu Valença se repete. Ao comparar pessoas, fatos e situações do cotidiano com a realidade do mundo animal, a relação circular se estabelece: dizemos de nós a partir dos animais; dizemos dos animais a partir de nós. Isso fica claro nas primeiras dez expressões nas quais, ao afirmar os preconceitos para com os de nossa mesma espécie, acabamos sendo preconceituosos com as demais espécies.

Nesta análise uma questão se apresenta, é a diferenciação entre antropomorfismo²⁰ e antropocentrismo. Isso porque o primeiro pode se opor ao segundo. O antropomorfismo é a

²⁰ Pensando em um contexto teológico, a palavra antropomorfismo ganhou majoritariamente o sentido de dizer de Deus tendo com parâmetro a percepção e o comportamento humano. Assim, Deus se compraz na violência (Gn 4), tem ciúmes (Dt 5, 9) etc. No entanto, em sentido mais amplo, sendo utilizado na filosofia e nas diversas áreas das ciências humanas, antropomorfismo quer dizer a tendência de se interpretar a realidade à forma humana. Aqui o dado da crença e da divindade estão incluídas, no entanto, não são exclusivas. Utilizamos antropomorfismo em

nossa maneira de perceber o mundo. Nesta percepção, atribuímos nossas características aos demais seres, bem como dizemos de nós através do outro, animal ou não. O antropocentrismo seria dizer que o mundo se organiza a partir desta percepção. Aqui, o reconhecimento do outro é esquecido e impomos a nossa visão de mundo sobre as demais espécies.

Feito esse caminho, não há como não perceber que o “outro” animal é um espelho no qual o animal humano se enxerga e ao mesmo tempo se questiona. Jacques Derrida, no livro *O animal que logo sou* (2002), aponta claramente essa temática ao analisar a nudez reflexionada por nós humanos e que os animais estão, ou melhor, são. Aqui os verbos são importantes. Nós deixamos de estar nus pela vestimenta, diferencial humano pouco lembrado quando classificamos nossa espécie, enquanto os animais não humanos são nudez, existem dessa forma. Dessa maneira, os animais não humanos não estão nus por serem assim, enquanto nós, cobrindo a nossa nudez, revelamos a face de uma nudez mais profunda. O pensamento assim elaborado leva-nos a afirmação da nossa animalidade:

Quais implicações dessas questões? Não é necessário ser um especialista para prever que elas engajam um pensamento do que quer dizer viver, falar, morrer, ser e mundo como ser-no-mundo ou como ser-ao-mundo, ou ser-com, ser-diante, ser atrás, ser-depois, ser e seguir, ser seguido ou estar seguindo, lá onde eu estou, de uma maneira ou de outra, mas, irrecusavelmente, perto do que chamam animal. É muito tarde para negá-lo, ele terá estado aí antes de mim, que estou depois dele. Depois e perto do que chamam o animal e com ele – queiramos ou não, e o que quer que façamos da coisa. (DERRIDA, 2002, p. 29)

Todo este caminho construído possibilita-nos compreender que antes mesmo de dizer, explicitamente ou sistematicamente, dos demais animais, a nossa maneira de se identificar já é fruto de relacionamentos implícitos, guardados em nossa cultura. Se no campo científico a separação está muito bem delimitada e fundamentada, no campo existencial, o da vida, o ser humano vê-se desnudo: somos animais. A cultura popular reflete sem pudor isso. Colocando isso de antemão, cabe-nos agora investigarmos como no decorrer da história o pensamento racional foi se constituindo a partir do dualismo humano-animal.

2.2 A visão sobre os animais não humanos: algumas vozes no decorrer da história

Se implicitamente a espécie humana relaciona-se e enxerga-se pertencente ao mundo natural, no campo do pensamento uma segregação foi construída e cristalizou-se enquanto

nosso trabalho nesse sentido mais amplo, de perceber o mundo, em toda a sua realidade, à maneira humana. (ABBAGNANO, 2007, 77-78; LACOSTE, 2004, 158).

epistemologia. A construção desse pensamento, fortemente marcado pelo dualismo humano-natureza, ocorreu no pensamento ocidental em todas as suas esferas, mas, segundo Jean-Marie Schaeffer, foi na filosofia, com apoio da teologia, que se radicalizou. (SCHAEFFER, 2009, p. 25).

A ideia do ser humano desvinculado de uma identidade integrada aos demais seres foi construída e tornou-se a força motriz do pensamento ocidental. Esta concepção

afirma que o homem constitui uma exceção entre os seres (ou o ser). Esta exceção, como dita a nós, se deveria ao fato de que em sua essência propriamente humana o homem possuiria uma dimensão ontológica eminente, em virtude da qual transcenderia ao mesmo tempo a realidade de outras formas de vida e sua própria condição natural (SCHAEFFER, 2009, p.14).²¹

Com isso, o ser humano torna-se um sujeito fundamentado em seu próprio ser, sem consideração de suas dimensões biológicas e sociais. Inclusive, no decorrer da história, todo pensamento que ousasse questionar esta ontologia seria desacreditado e considerado como aporia, reducionismo ou determinismo.

Cabe-nos apresentar, a partir de algumas figuras, como tal pensamento se cristalizou, ao mesmo tempo em que se sobrepôs às outras formas de pensamento mais inclusivas aos animais não humanos. Para isso, optamos por um recorte cronológico, em torno de alguns pensadores, que com uma reflexão mais negativa ou positiva impactaram no nosso relacionamento com o demais seres animais.

O recorte cronológico está atrelado ao desenvolvimento do pensamento filosófico como já apresentado. A razão disso se dá pelo fato de ter sido a filosofia a reflexão base para o que chamamos de pensamento ocidental, no qual se insere a defesa dos animais não humanos. De maneira mais simples trataremos a Antiguidade Clássica e a Idade Média. Com um maior aprofundamento, trataremos a Modernidade e os dias hodiernos, visto que é neste lastro temporal que a reflexão acerca da defesa dos animais não humanos ganha corpo, saindo do campo teórico ao prático. Os filósofos escolhidos, destacados como os principais foram baseados nos trabalhos de outros autores, sendo: SUSIN; ZAMPIERE, 2015. p. 69-112; HORTA, 2017, p. 32-60; e SINGER, 2010, 269-308.

Hoje uma nova face do conhecimento se constitui. A fragmentação dos saberes não consegue dizer da realidade manifestadamente complexa. Antes de dizermos de um novo lugar

²¹ Traduzido por nós: "afirma que el hombre constituye una excepción entre los seres (o el ser). Esta excepción, se nos dice, se debería al hecho de que en su esencia propriamente humana el hombre poseería una dimensión ontológica eminente en virtud de la cual trascendería al mismo tiempo la realidad de otras formas de vida y su propia condición 'natural'.

para os animais não humanos na reflexão moderna, cabe-nos apresentar algumas vozes que no decorrer da história explicitamente disseram sobre os animais, ainda que não formulassem um conhecimento sistematizado.

2.2.1 Pensadores na antiguidade clássica

O período que marca o surgimento do pensamento filosófico (+/- século V aEC.) até o início da chamada Idade Média (+/- século V EC.) é crucial para a reflexão posterior no que tange ao relacionamento dos animais humanos e não humanos. Isso porque, posteriormente, ele se torna a base de todo o pensamento ocidental, acolhendo quem lhe repetisse, negando quem lhe questionava.

O movimento feito pela filosofia até chegar a Platão e Aristóteles mostra uma transformação no pensamento humano nesse período. Com os mitos dizendo da realidade, a relação da espécie humana com as demais espécies não se configurava como excepcionalidade, apesar de seu caráter antropomórfico e antropocêntrico. Nos mitos, os humanos, os animais, as divindades, os seres híbridos (metade humanos, metade animais) convivem, relacionam-se e implicam-se na forma de apresentar o mundo.

Com o surgimento da filosofia, num primeiro momento, é mantida a busca pelo princípio das coisas (*Arché*), permanecendo, assim, uma integração entre todos os seres. Porém, avançando no tempo, a reflexão filosófica discute as questões em torno da organização da cidade, a questão do conhecimento, a preocupação de situar o ser humano no mundo, e a afirmação da ideia de ser, tudo isso segrega aos poucos a espécie humana das demais, tornando-a ontologicamente díspar de todo o resto da natureza. Vozes importantes na afirmação deste pensamento são Platão e Aristóteles.

Platão vê no próprio físico humano o indício de sua superioridade em relação às demais espécies:

À imagem da figura do universo, que é esférica, as divindades prenderam as órbitas divinas, que são duas, num corpo esférico: este a que chamamos cabeça, que é a parte mais divina, e domina todas as outras partes que há em nós; e ela os deuses entregaram todo o corpo, como servo, ao qual a juntaram, percebendo que tomaria parte em todos os movimentos e em tudo quanto ele tivesse. Para que não rolasse sobre a terra, que tem altos e depressões de todo o tipo, e não tivesse dificuldade em transpor umas e sair de outras, deram-lhe este veículo para fácil deslocação; daí que o corpo seja comprido, e tenha por natureza quatro membros extensíveis e flexíveis, fabricados pelo deus para a deslocação. Recorrendo a eles para se apoiar e se agarrar, era capaz de se deslocar por todos os locais, enquanto transportava no topo a morada daquilo que em nós é mais divino e sagrado. Foi por este motivo e deste modo que a todos foram anexadas pernas e mãos (PLATÃO, 2011, p.123).

A cabeça considerada como o ponto mais divino do ser humano é o lugar do intelecto e, por isso, governa todo o resto. Assim, constituído o mundo sensível e postos os seres que o habitam, o homem²² ganha notória evidência. Uma ruptura acontece no pensamento filosófico: deixam-se as abordagens naturalistas e, na cosmologia platônica, o intelecto (racionalidade) se torna um elemento central. Bases postas para o desenvolvimento de uma ontologia centrada no ser humano.

Se Platão inicia a ruptura, Aristóteles aprofunda-a, fundando uma ontologia base para o pensamento posterior que pretendesse ser filosófico. Essa base gira em torno de duas grandes ideias: as escalas do ser e a teleologia da natureza. As duas interligadas apresentam a singularidade humana como o grande elemento justificador de sua superioridade.

As escalas do ser aparecem na resposta que Aristóteles dá sobre o que seria a alma. Para ele “a alma é o princípio das referidas faculdades e que se define por elas, a saber: pelas faculdades nutritiva, perceptiva e discursiva e pelo movimento” (ARISTÓTELES, 2010, p.65). Estas faculdades classificam a totalidade dos seres vivos. As plantas vivem e possuem alma pela sua faculdade nutritiva. Os animais, além da primeira faculdade, possuem a faculdade da percepção ou sensibilidade. O ser humano, além das duas primeiras, é o único que possui a faculdade discursiva ou a racionalidade.

Somado ao escalonamento do ser, Aristóteles constrói a ideia de uma teleologia do ser, ou seja, a finalidade de cada ser. Nessa construção, o viés antropocêntrico se destaca. Pois, ao final de toda a cadeia, tudo é colocado à disposição dos seres humanos:

As plantas existem para o bem dos animais e os outros animais para o bem do homem, e as espécies domésticas existem tanto para seu serviço quanto para o seu alimento, e se não todos, pelo menos a maior parte das espécies selvagens para o seu alimento ou para satisfazer-lhe outras necessidades, proporcionando-lhe roupas ou vários instrumentos. Se, portanto, a natureza nada faz sem uma finalidade ou em vão, necessariamente a natureza fez todos os animais por causa do homem (ARISTÓTELES, 1985, p. 24).

Apesar dessas concepções filosóficas, pode-se encontrar pelo menos três vezes importantes na defesa dos animais no período antigo: Pitágoras (570-495 AEC), Plutarco (46-120 dC) e Porfírio (233-305 dC). Pitágoras pensa que a espécie humana, como as demais espécies, compartilha com elas a condição de possuir alma, sendo assim, os humanos não

²² Em nosso trabalho temos o cuidado de nos referir a espécie humana sem especificar o gênero. Porém, aqui utilizamos do gênero masculino porque Platão além de hierarquizar as criaturas, hierarquiza a própria espécie humana afirmando a superioridade do macho. Dando evidências de que os preconceitos trabalhados na modernidade, talvez, vinculem-se a uma base comum.

poderiam matar e se alimentar das demais espécies. Já Plutarco, defensor de uma dieta vegetariana, não concebia ser direito do humano privar outra espécie da vida. E Porfírio foi grande defensor dos animais devido à capacidade desses seres de sofrerem (SUSIN; ZAMPIERE, 1015, p. 75-80).

2.2.2 Alguns teólogos que trataram da temática do animal não humano

O caminho iniciado com os gregos influencia a Idade Média, marcada na confluência dos pensamentos filosóficos e teológicos, reinterpreta as categorias platônicas e aristotélicas agora com o aporte das Escrituras. A escolha de Agostinho e Tomás de Aquino se faz pela notória influência que os dois tiveram no pensamento cristão. Agostinho, temporalmente, não se encontra dentro da concepção comum sobre a Idade Média, como já classificada por nós. No entanto, situado no momento final da Antiguidade Clássica, o seu pensamento entra na Idade Média e influencia fortemente os seus primórdios.

Em Agostinho, o dado distintivo da superioridade humana é a racionalidade. Ele, assumindo a visão hierarquizada dos neoplatônicos, imagina uma hierarquia entre as criaturas. A superioridade e a inferioridade dos seres estão dadas pela natureza, criatura divina:

Entre os seres que têm algo de ser, e não são o que é Deus, seu autor, os viventes são superiores aos não viventes, como os que têm força generativa ou apetitiva aos que carecem da faculdade. E entre os viventes, os sencientes são superiores aos não sencientes, os que têm inteligência são superiores aos que não a têm, como aos animais os homens. E, ainda, entre os que têm inteligência, os imortais são superiores aos mortais, como aos homens os anjos. Tal gradação parte da ordem da natureza. (AGOSTINHO, 1990, p. 35-36).

Com isso, fica bem estabelecida e delimitada a ordem das coisas. Não só as relações humanas entre si estão marcadas pela hierarquia, como também a maneira como o mundo está disposto. Aqueles que têm inteligência segundo Agostinho são superiores aos demais. A natureza tem uma gradação ascendente e, no mundo dos mortais, os seres humanos ocupam o posto mais alto.

Ainda no livro “A Cidade de Deus”, Agostinho, fundamentando sua teoria contra o suicídio, afirma que o mandamento “não matarás” não diz respeito aos animais, pois estes são desprovidos de racionalidade. Com tal visão, em toda natureza, tudo o que não possui racionalidade está à disposição dos seres racionais, os humanos. (AGOSTINHO, 1990, p.51)

É interessante ainda notar que no período vivido por Agostinho, uma das conquistas do cristianismo foi acabar com o uso de seres humanos de maneira violenta nas arenas para serem

devorados por feras ou mortos entre si, como gladiadores. Para os romanos, os humanos sem cidadania romana e os animais não humanos estavam fora da moralidade e, por isso, não possuíam direitos, sendo utilizados pelo império como ele o quisesse. O cristianismo, enfatizando a singularidade humana e a imortalidade da alma, tornou a vida humana sagrada, sendo a mesma inviolável. (HORTA, 2017, p. 40-41).

Tomás de Aquino segue a mesma lógica até aqui construída pelos gregos e por Agostinho. O seu diferencial está no uso que faz da teoria aristotélica para afirmar as verdades da fé. Para Tomás, assim como o ser humano imperfeito tende naturalmente para Deus perfeição, todos os seres irracionais e, por isso, menos perfeitos, tendem ao ser humano, mais perfeito pela racionalidade.

Esta hierarquia está posta na natureza pela vontade criadora de Deus. No conjunto das criaturas só o ser humano é fim em si mesmo, só ele tem uma alma imortal, só ele participará das bem-aventuranças eternas e, por isso tudo, só ele possui direitos, dados por Deus.

Ninguém peca por usar de uma coisa para o fim ao qual ela é destinada. Ora, na ordem das coisas, as menos perfeitas são para as mais perfeitas; assim como também, no seu processo de geração, a natureza vai do imperfeito para o perfeito. Donde vem que, como na geração do homem, forma-se primeiro o ser vivo, depois o animal e depois o homem, assim também os seres que só têm a vida, como as plantas, são destinadas a servir, geralmente, a todos os animais; e os animais, ao homem. Por isso, não é ilícito usarmos das plantas para a utilidade dos animais e dos animais para a nossa como está claro no Filósofo. Ora, entre outros usos, o mais necessário é que os animais se utilizem das plantas como alimento, e os homens, dos animais; o que não é possível fazer sem matá-los. Logo, é lícito matar as plantas para uso dos animais e a estes para o do homem, em virtude da ordenação divina mesmo. (AQUINO, 1980, Q 64, art. 1, p. 2540).

Com isso, está fundamentado filosoficamente e teologicamente que o ser humano não tem nenhum dever para com os demais animais. Até mesmo nos casos em que a Escritura Sagrada proíbe a crueldade, Tomás de Aquino interpreta a proibição em função da espécie humana. Ou seja, a crueldade, quando impedida de ser exercida a um animal não humano, é interpretada não em função dos animais, mas em função dos seres humanos. Não há, sob nenhum aspecto, a possibilidade de pensar o animal em função dele mesmo (AQUINO, 1996, v. II, p. 595).

A caridade não pode ser praticada sob hipótese alguma na relação espécie humana com as demais espécies. Por três motivos: a) não se pode querer o bem de quem não possui razão que, por conseguinte, não utilizaria deste bem a seu favor; b) a amizade só pode existir havendo comunhão de vida, sendo impossível com quem não possua racionalidade; c) a caridade está

em perspectiva da vida eterna, reservada somente aos humanos e aos anjos. (AQUINO, 2005, Q 25, art.3, p. 340-342).

Com isso, o cristianismo, sendo a matriz religiosa que recebera a influência das culturas greco-romana e judaica, reinterpreta e reproduz a ideia da superioridade e exceção da espécie humana. A religião cristã dará as bases para a modernidade, pois a religião, o pensamento filosófico e o direito estarão marcados por sua visão.

Voz dissonante deste período foi a de Francisco de Assis. O santo em sua reforma no interior do cristianismo resgata uma leitura da criação numa perspectiva integral. Apesar de não ter escrito grandes tratados teológicos, as suas biografias mais antigas atestam uma imagem de mundo em que tudo é tratado dentro de uma fraternidade universal, em que cada ser possui valor por ser criatura de Deus e estão implicados numa comunhão que gera interdependência.

Essa nova maneira de se relacionar com a criação, e os animais dentro dela, chama a atenção pelo fato de vir de fora de um pensamento mais intelectualizado, a partir de uma experiência sensitiva, de cuidado e proximidade. Se para muitas teorias a racionalidade é o que separa o ser humano dos demais, é sabido hoje que o sentir nos une. Para Francisco de Assis, a sua experiência de Deus passa também por esta via, de sentir-se um com os outros. Dentro de uma perspectiva franciscana é impossível imaginar todo o evento salvífico restrito apenas aos seres humanos. Cada criatura louva a Deus e com ele entra em comunhão.

Devido à importância de São Francisco de Assis, da relevância de sua maneira de interpretar o cristianismo, trataremos de seu pensamento no terceiro capítulo. Aqui cabe apenas citar sua sensibilidade distinta da usual. Junto a Francisco, um outro lugar em que os animais encontraram uma visão diferente da que permaneceu na teologia, se fez presente nos bestiários:

designaram-se com a palavra bestiário as compilações de símbolos animais tomados tanto de animais reais como inventados, coleções de certo modo já conhecidas da Antiguidade em suas narrativas. Normalmente, a intenção medieval era tirar desses bestiários ensinamentos morais. Mas examinando melhor, não se trata apenas de lições morais, e sim de verdadeiras sessões de psicanálise, mergulhos no psiquismo animal que subjaz e emerge simbolicamente em nós [...] (SUSIN; ZAMPIERE, 2015, p. 253)

Sendo assim, na Idade Média, apesar da posição intelectual majoritariamente desfavorável aos animais não humanos, os bestiários guardaram um lugar em que animais humanos e não humanos se encontram com muita similaridade. Assim como afirmado no primeiro ponto deste capítulo, na dimensão simbólica, a linha de separação torna-se tênue, e se os animais dizem sobre nós é porque nós, também, somos eles. Sob esta perspectiva, mais uma vez, podemos afirmar serem válida as distinções, mas sem fundamentos as separações.

2.2.3 Modernidade: complexidades e ambiguidades sobre os animais não humanos

No período Moderno a reflexão em torno dos animais se torna complexa e se aprofunda. A Modernidade pode ser considerada, nesta perspectiva, um momento de ruptura e continuidade. Ruptura porque, diferentemente do cristianismo, que afirma a condição de debilidade da natureza provocada pela queda do primeiro humano, o humanismo renascentista afirmará a dignidade máxima da natureza humana. Continuidade porque a noção de uma excepcionalidade e da superioridade humana permanecem.

Para clarear bem tal pensamento apresentaremos dois autores modernos fundamentais na maneira de pensar o humano neste período: Descartes e Kant. O primeiro dará as bases do pensamento científico e a sua ontologia, afirmativa do ser humano, é fundamental para a nossa pesquisa. O segundo, além de sua grandeza nas demais áreas, marca o pensamento moral e cria as bases para uma moralidade centrada no ser humano.

Para René Descartes há algo de essencial na diferença entre os humanos e os animais não humanos. Aqueles são dotados de alma, além de usufruírem de linguagem e pensamentos. Estes são máquinas, programadas para funcionar segundo a sua natureza, assim como um relógio ou qualquer outro instrumento. (DESCARTES, 1962, p. 89).

O “animal-máquina”, sem alma, é também desprovido de sensibilidade, já que esta só é possível de ser vivenciada por quem conjuga um corpo com uma mente, expressão da alma. Não reconhecendo ao menos a sensibilidade aos animais, o pensamento cartesiano lança as bases para um relacionamento sem nenhum tipo de reflexão que pretenda ser, ao menos, benevolente para com os animais. É verdade que Descartes reconhece a complexidade do corpo dos animais e ao mesmo tempo reconheça o seu próprio corpo como máquina, mas a alma e a racionalidade, já afirmadas acima como linguagem e pensamento, os distinguem profundamente.

O pensamento cartesiano lança as bases para uma ciência experimental de utilização livre e impiedosa dos animais, tais como acontecem até os dias de hoje, e foi por essa utilização que ele afirmou a complexidade do corpo dos animais. Além do campo científico, a nossa política e economia, em especial no Brasil, país imensamente dependente da pecuária, reafirma esta imagem de animais considerados apenas como coisas.

Jean Jacques Rousseau corrobora o pensamento cartesiano no que tange à ideia do corpo como uma máquina engenhosa, porém destoa dela ao dizer da diferença de humanos e animais não humanos no campo moral. Para o autor, à diferença das demais espécies que agem por

instinto, a espécie humana é a única que age por vontade, tendo a liberdade²³ de contrariar a natureza. (ROUSSEAU, 1983, p. 243).

O deslocamento feito por Rousseau nos abre um novo campo, que na reflexão em torno dos animais não humanos será de reflexão mais intensa, o da moralidade. Neste campo, ganha proeminência no pensamento moderno a teoria de Immanuel Kant.

Para Kant as bases da moralidade estão na autonomia exercida sobre os impulsos da natureza. Neste sentido, só o ser humano é livre e autônomo frente aos seus instintos. Por isso, o ser humano é fim em si mesmo, é racional, é pessoa:

O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas acções, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado simultaneamente como fim. Todos os objectos das inclinações têm somente um valor condicional, pois, se não existissem as inclinações e as necessidades que nelas se baseiam, o seu objecto seria sem valor. As próprias inclinações, porém, como fontes das necessidades, estão tão longe de ter um valor absoluto que as torne desejáveis em si mesmas, que, muito pelo contrário, o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas. Portanto, o valor de todos os objectos que possamos adquirir pelas nossas acções é sempre condicional. Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objecto do respeito). Estes não são portanto meros fins subjectivos cuja existência tenha para nós um valor como efeito da nossa acção, mas sim fins objectivos, quer dizer coisas cuja existência é em si mesma um fim, e um fim tal que se não pode pôr nenhum outro no seu lugar em relação ao qual essas coisas servissem apenas como meios; porque de outro modo nada em parte alguma se encontraria que tivesse valor absoluto; mas se todo o valor fosse condicional, e por conseguinte contingente, em parte alguma se poderia encontrar um princípio prático supremo para a razão. (KANT, 2007, p. 68-69).

Nessa afirmação, em que Kant busca resumir o seu pensamento para fundamentar o imperativo categórico, podemos retirar sua concepção moral: só os seres racionais são fins em si mesmos; todos os seres racionais devem buscar se libertar das inclinações, instintos; os seres irracionais possuem apenas valor relativo como meios; somente os seres racionais podem ser chamados de pessoas, os demais são coisas. O imperativo categórico, base para a moral kantiana do dever está baseada assim na racionalidade humana. Esta faz do ser humano um fim absoluto e, por isso, imperativo.

²³ O tema da liberdade no campo moral se configurará na crítica mais forte ao pensamento utilitarista em favor dos animais não humanos e impulsionará autores como Tom Regan a levar a reflexão para o campo dos direitos, como veremos adiante.

Ao afirmar a necessidade de se libertar dos instintos e negar a eles qualquer lugar na moralidade, Kant exclui da reflexão moral toda a possibilidade de se pensar a sensibilidade. O agir moral parte apenas de uma reflexão racional. Como veremos, na contemporaneidade é justamente a dimensão sensitiva que será resgatada para pensar uma ética em favor dos demais animais.

Pode-se dizer ainda que dentro da filosofia moral kantiana os animais não humanos só implicam deveres para os seres humanos de maneira indireta. Para ele, algumas práticas para com os animais, a crueldade por exemplo, pode fazer com que sejamos cruéis com os sujeitos de nossa mesma espécie. Além disso, a crueldade dispensada às demais espécies sem uma finalidade é sempre um mal, ou seja, dissecar um animal não humano para descobrir como funciona o corpo humano é aceitável, porém matar um animal não humano por prazer é reprovável. (KANT, 1988, p. 287-289).

Diante disso, no contexto da modernidade, aquelas noções iniciadas na filosofia grega e assumidas na teologia cristã são radicalizadas. A cosmovisão moderna de mundo, em seu pensamento majoritário, assume o antropocentrismo e eleva a dignidade humana ao grau mais elevado até então.

Vale dizer ainda das vozes que, de uma maneira ou de outra, se levantaram ao menos para suavizar posições tão extremadas como a de Descartes. Montaigne defendia a benevolência para com as demais espécies, pedindo ao menos um tratamento humano para com elas, visto as suas semelhanças conosco. Voltaire refuta Descartes contradizendo a tese do “animal máquina”. Rousseau, como citado, reconhecia ao menos as semelhanças entre nossa espécie e as demais. (SUSIN; ZAMPIERE, 2015, p. 94-103).

No geral, podemos afirmar como Reginaldo Horta:

A indiferença para com o sofrimento dos animais, sua valorização apenas enquanto bens úteis ao homem e a defesa da tese segundo a qual a crueldade com eles só é condenável enquanto pode haver à prática da crueldade com os próprios seres humanos são o que de mais claro representa a essência do especismo. (HORTA, 2017, p. 45).

Diante disso, feito o percurso histórico no qual a reflexão em torno dos animais não humanos esteve de maneira explícita, porém colocados em função dos humanos, cabe-nos investigar a reflexão sistematizada defensora dos animais não humanos. Aí, eles serão considerados fins em si mesmos e portadores de direitos, abrindo novas possibilidades para a modernidade.

2.3 A defesa dos animais não humanos no contexto atual

Hoje tornou-se evidente que todo o movimento cultural, político, social, científico, entre outros, que vivemos do século XVI em diante, guardam rupturas e continuidades. Ao mesmo tempo, no interior do período moderno, uma multiplicidade de programas e visões de mundo se instituí. Algumas com maior força, outras, aparentemente minoritárias, ganharam visibilidade nos dias atuais e impõem uma reflexão acerca do direito.

No tocante à causa animal isso não é diferente. A ideia do animal a serviço da espécie humana, recebida e reafirmada na modernidade, como visto em Descartes e Kant, ganha novas práticas conforme o processo desencadeado pela Revolução Industrial se aprofunda e se aprimora. Os animais tornam-se matéria prima, que depois de processada industrialmente será comercializada. (FERRIGNO, 2012, p. 33).

O desenvolvimento de tecnologias, propiciando que a carne animal fosse enlatada ou levada em navios frigoríficos no século XIX, causa uma verdadeira revolução no abastecimento de carne. Consequentemente, podendo conservar a carne dos animais por maior tempo, ocorreu a popularização do consumo, até então restrito a algumas camadas da sociedade. Além disso, passou-se a consumir diariamente, coisa que não acontecia nem mesmo para as elites.

Aqui estamos citando, como exemplo, apenas o campo da alimentação. A questão animal se mostra também em demais campos, como na indumentária e nas utilidades domésticas, e é bem mais profunda. Essa progressiva utilização do animal como mercadoria ou objeto faz-nos vislumbrar no contexto atual números que impressionam:

- 14,5% dos gases do efeito estufa são provenientes da ação humana no setor pecuário. Isso quer dizer que a produção e o consumo de proteína animal lançam mais gases nocivos à camada de Ozônio que todo o setor de transportes no mundo inteiro (FAO, 2013, p. 14-15);
- 75% das terras aráveis do planeta são usadas para pastagem ou produção de ração. Para produzir 1.000 calorias, um animal consome 10.000 calorias. Além disso, o quilo de carne oferece menos proteína do que a quantidade de proteína utilizada para produzi-lo (SCHUCK-PAIM, 2017, p. 1-5);
- De toda a proteína produzida no Brasil, somente 16% é usada na alimentação humana : 80% é usada como ração. Em especial, para porcos e galinhas. Em 2014 a pecuária brasileira produziu 60 kg de carne bovina por hectare. No mesmo ano, e na mesma área equivalente, foram produzidos 25.000 kg de laranja, 28.000 kg de batata

e 5.000 kg de milho. 70% da área desmatada da Amazônia é usada para o pasto e parte do restante para produção de ração (SCHUCK-PAIM, 2017, p. 1-5);

- O Brasil é o 2º maior país do mundo em população total de aves canoras e ornamentais, além de cães e gatos. E o 3º maior do mundo em faturamento na indústria *pet*. O 4º maior do mundo em população total de animais de estimação. Em 2017, o faturamento previsto da indústria *pet* era de 19,2 bilhões de reais. Com uma expansão de 7% em relação ao ano anterior e num ano de forte crise econômica (ABINPET, 2017);
- Em 2013, 44,3% dos domicílios brasileiros possuíam ao menos um cachorro. A estimativa era de existirem 52,2 milhões de cachorros nos lares brasileiros. Com isso, há mais cachorros que crianças (44,9 milhões de crianças até 14 anos).²⁴ Em 17,7% dos domicílios há gatos e a estimativa era de se ter 22,1 milhões de animais desta espécie (IBGE, 2015);
- No Brasil, em 2016, havia uma população bovina de 218.225.177, os galináceos eram 1.352.291.029 e os suínos 39.950.320 (IBGE, 2017).

Seria possível preencher inúmeras páginas de nosso trabalho com números, pesquisas, tabelas, porém não é nossa intenção. Posto, de maneira breve, esta realidade, voltamos a nossa reflexão para aquilo que queremos atentar: a ambiguidade dos tempos modernos no tocante à causa animal. No Ocidente em que a utilização dos animais atinge níveis altíssimos, nasce uma reflexão aparentemente nova, mas gestada paulatinamente há alguns séculos, como reação à crueldade e os maus tratos dispensados aos animais não humanos.

Esse movimento de sensibilização em favor dos animais foi bem descrito por Keith Thomas, no contexto inglês, berço da defesa dos animais não humanos, e está correlacionado a uma série de fatores. O historiador, relatando os sentimentos descritos por muitos ingleses ao verem as touradas na Espanha e em Portugal, afirma:

Essas reações refletem a crescente preocupação com o tratamento dos animais que foi um dos traços distintivos da cultura inglesa de classe média no final do século XVIII. Mostram também a emergência de uma crença que na época vitoriana se tornaria uma convicção arraigada: que os animais mais infelizes eram os dos países latinos do sul da Europa, pois neles ainda vigoravam as antigas doutrinas católicas sobre a inexistência de alma nos animais (THOMAS, 1988, p. 171).

²⁴ Esse dado nos faz lembrar de uma música composta por Leo Jaime e popularizada por Eduardo Dusek (JAIME, Leo. Rock da Cachorra. In: DUSEK, Eduardo et al. LP Cantando no banheiro. Rio de Janeiro: PolyGram, 1982), que em sua letra nos apresenta um tipo de denúncia: “Troque seu cachorro por uma criança pobre”.

São diversos os aspectos e acontecimentos que indicam uma maior sensibilização e consequente ampliação do arco moral favorecendo as demais espécies. Um primeiro ponto a ser colocado foi o desenvolvimento da disciplina História Natural, a partir do século XVI-XVII, e dentro dela os novos conhecimentos em botânica, zoologia, geologia etc. Com o surgimento de instrumentos novos, tais como o microscópio e o telescópio, por exemplo, pode-se perceber e reafirmar que a natureza e os demais seres existem dentro de uma lógica que não é a humana. Com isso, novas categorias de interpretação foram criadas e a relação sujeito-objeto repensada. Se antes tudo existia em função do humano, aos poucos cresceu a consciência de estarmos interligados ao todo da natureza, que somos tais quais as plantas e animais. (THOMAS, 1988, p.61).

Outro ponto relevante que levou os seres humanos a repensarem a questão dos animais não humanos estava na sua relação com os animais domésticos e de estimação. Como afirma Keith Thomas:

Conquanto os teólogos pregassem uma separação estrita entre homem e natureza, a prática usual na Inglaterra dos primeiros tempos modernos de forma alguma era tão rígida. Assim como a postura popular frente à natureza selvagem pressupunha que homens, plantas e criaturas silvestres estivessem inextricavelmente vinculados em uma grande comunidade, do mesmo modo as relações dos homens com os animais domésticos eram muito mais íntimas do que pretendia a religião oficial. (THOMAS, 1988, p. 111).

Ao afirmar isso, o autor não nega que muitos destes animais eram colocados a dispor dos seres humanos, mas não se pode negar os inúmeros exemplos de afetos, como o ato de nomear os animais, levá-los para o interior das casas, o uso de enfeites, entre outros citados. Havia segundo o autor uma visão que enxergava o animal como um companheiro dos humanos, unido a seus proprietários por interesses mútuos. (THOMAS, 1988, p. 117). Observando esses animais, o ser humano começou a perceber as incongruências do discurso que considerava os animais como simples objetos, passando a admitir a inteligência e o caráter dos animais não humanos.

A compaixão pelos animais, assim, começa a ganhar espaço. A crueldade desnecessária começa a ser combatida. Os cientistas e as pessoas comuns começaram a repensar a linha rígida da separação. E junto com esse pensamento começa um questionamento do antropocentrismo, outro tema fundamental na contemporaneidade, mas com base nesse período.

Em toda a história houve quem questionasse a centralização de tudo na humanidade (Celso e Porfírio, nos séculos II e III E.C). Havia contestação na filosofia (Montaigne, no século XVI) e até mesmo no cristianismo (John Bradford, no século XVI). Porém, foi com o

alargamento de visão propiciado pelos avanços científicos que essa tese começou a sofrer uma erosão. As descobertas astronômicas de outros mundos, tirando a terra do centro do universo, e a utilização do microscópio, revelando uma multiplicidade de seres de cuja existência os humanos não tinham nem consciência, mostraram uma infinidade de vidas existentes, ou que poderiam existir, sem estarem em função dos seres humanos. Poderíamos afirmar ser esse movimento, também, a base da contemporânea reflexão ecológica. (THOMAS, 1988, p.197-206).

O movimento aqui relatado fez com que dentro da cultura inglesa fosse gestado o século XVIII. Para Keith Thomas,

O século XVIII é rico nessas novas sensibilidades. Com efeitos na literatura temos tio Toby do Tristram Shandy, relutante em matar até uma mosca; na vida real existiu o médico Syllas Neville, de Norwich, que em 1767 prendeu dois camundongos em uma ratoeira, para depois soltá-los – “incapaz de matar os incômodos animais daninhos”. Conhecemos também o escritor William Melmoth, preocupado com a crueldade que haveria no matar as lesmas que encontrou nos pessegueiros de seu jardim, e o teólogo calvinista Augustus Toplady, que lamentava a crueldade de destruir formigueiros, bem como o escritor William Chafin, contrário a brincadeira escolar de furtar as nozes armazenadas pelos industriais camundongos. (THOMAS, 1988, p. 207).

A bondade e a benevolência consideradas ideais, a concepção de se ampliar o gozo e diminuir o sofrimento deu os fundamentos para o surgimento da reflexão ética utilitarista. Neste mesmo período, dois expoentes da defesa dos animais não humanos, lembrados largamente até os dias atuais, estão situados. O primeiro é Humphry Primatt, em 1776, que dizia que dor é dor, seja ela dirigida ao humano ou ao animal. Sua obra clássica é intitulada: *A Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of Cruelty against Brute Animals* (Dissertação sobre o dever de compaixão e o pecado da crueldade contra os animais brutos).

O segundo é Jeremy Bentham que, em 1798, dizia ser pouco importante se um ser é capaz de raciocinar ou de falar, o importante é se ele tem capacidade de sofrer. Sua obra principal se intitula: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Uma introdução aos princípios das morais e da legislação). Seu pensamento foi base para a teoria de Peter Singer. (THOMAS, 1988, p. 210).

Segundo Sônia Felipe, filósofa e ativista da Causa Animal,

Bentham, analogamente a Primatt, não se refere a direitos dos animais, mas ao dever humano de compaixão para com todos os seres em condições vulneráveis à dor e ao sofrimento. Ambos exigem coerência, do sujeito moral. Devemos respeitar em relação aos outros, os mesmos padrões que exigimos sejam aplicados em relação a nós. Se argumentamos que ninguém, para levar vantagens, tem o direito de nos expropriar de nosso bem-estar ou da nossa vida, não devemos, em nome de vantagens pessoais, tirar

a vida nem maltratar nenhum outro animal dotado de sensibilidade (FELIPE, 2006, p. 209).

Apesar de não tocarem na temática dos direitos dos animais, o pensamento dos dois torna-se basilar para a posterior reflexão tocante a este tema. Além disso, o pensamento desses dois expoentes, com o de outros pensadores, tornou-se realidade a partir de algumas instituições e da constituição de algumas leis. Como simples exemplos, pontuamos:

- Em 1824 foi fundada, por Arthur Broome, a RSPCA (sigla em inglês) – Sociedade Real de Prevenção à Crueldade Contra Animais. Em 1866, Frances Power Cobbe, feminista irlandesa, funda a *Society for the Protection of Animals Liable to Vivisection*. Aqui a oposição se dá ao uso de animais para fins científicos. Essa mesma sociedade passou a se chamar posteriormente *National AntiViviseccion Society*;
- Em 1822, na Inglaterra, entrou em vigor uma lei intitulada *Martin's Act* que impedia o tratamento cruel e abusivo de gado e multava os transgressores. Na França, em 1850, a lei *Grammont* proibiu a crueldade contra os animais e foi considerada um delito. Nos Estados Unidos da América, em 1882, a crueldade contra os animais foi considerada um delito.
- Em 1847 surgiu a Sociedade Vegetariana da Grã-Bretanha. Inclusive, o termo “*vegetarian*” é cunhado neste momento, visto que antes disso os que viviam uma dieta vegetariana eram chamados de pitagóricos, devido à defesa que Pitágoras fazia dos animais, como relatamos anteriormente. Em 1908 foi fundada a *Internacional Vegetarian Union (IVU)*, que organizou o I Congresso Vegetariano Mundial.
- No Brasil, em 1921, houve uma primeira tentativa de se criar uma associação vegetariana, mas a mesma não prosperou. Em 2003 surgiu a Sociedade Vegetariana Brasileira (SVB) que organizou junto com IVU o 36º Congresso Vegetariano Mundial, em Florianópolis, em 2004.
- Ainda no Brasil, a primeira lei relacionada aos animais é o Código Civil de 1916. O artigo 595 considerava os animais como coisas, bens semoventes, objetos de propriedade e de outros interesses alheios. A primeira lei, no sentido de proteção dos animais, surgiu em 1934 pelo Decreto nº 24.645. Estabelecia medidas de proteção animal e o que seria considerado maus-tratos.

Haveria muitos outros dados para serem expostos aqui, porém objetivou-se mostrar a progressividade da reflexão e de atitudes referentes à causa animal na modernidade. Para Keith

Thomas, “Por volta de 1700, já contamos com todos os argumentos fundamentais que depois se destacarão” (THOMAS, 1988, p. 216). Cabe agora darmos um salto para contemporaneidade que, para a causa animal, consideramos a segunda metade do século XX e, neste período, analisar as condições que fizeram emergir o Movimento de Libertação Animal, bem como os principais conteúdos que sustentam tal visão de mundo.

2.3.1 A superação do antropocentrismo

A tese sobre a centralidade do ser humano ganhou o seu mais pleno desenvolvimento e aceitação na Modernidade. Com isso, não afirmamos que anteriormente a este período o ser humano vivesse de maneira integrada à natureza sem subjugá-la. Chamamos atenção para o fato de que todo o movimento de constituição do programa ocidental e moderno, iniciado mais profundamente no século XVI, permanente até os dias de hoje, e tem colocado a centralidade humana em níveis mais elevados.

A promulgação dos direitos humanos e a criação do Estado Moderno, o desenvolvimento científico, a descoberta dos “novos mundos” e a colonização deles, o uso indiscriminado da natureza, o aumento grandioso do consumo de carne e da utilização dos animais, entre outras coisas, atestam aquilo que chamamos de antropocentrismo.

Ajuda-nos a entender melhor o conceito Leonardo Boff:

Que diz o antropocentrismo? Tudo na história de 15 bilhões de anos tem razão de ser unicamente por causa do ser humano, homem e mulher. Portanto, tudo culmina nele. Nada tem valor intrínseco, nada possui alteridade e sentido sem ele. Todos os seres estão a seu dispor, para realizar seus desejos e projetos. São sua propriedade e domínio. Ele se sente sobre as coisas e não junto com as coisas. Imagina-se um ponto isolado e único, fora da natureza e acima dela. Arrogantemente se dispensa de respeitá-los. (BOFF, 1995, p.112).

Segundo o próprio autor, dentro dessa temática há uma questão ainda subjacente: o antropocentrismo tal como conhecemos é androcêntrico. Ou seja, para além da centralidade na espécie humana, dentro da mesma ocupa lugar superior o varão, o macho. Além da questão do gênero, em nossa realidade a questão racial se coloca: varão, macho e branco.

Tudo isso nos importa ao falar da temática sobre os animais. Pois é na segunda metade do século XX, com o questionamento da ideia de progresso, da concepção de história, e a desilusão da redenção política, que todos esses movimentos, já presentes de alguma forma na modernidade, ganham notoriedade. As pautas por eles defendidas fazem do campo social um

espaço de lutas constantes, que nos fazem questionar até mesmo o fruto mais visível deste período: o Estado Moderno.

Dois grandes movimentos ganham amplitudes e veem as suas pautas colocadas no cotidiano da vida das pessoas: o feminismo e a ecologia. A pluralidade encarnada numa pauta multicultural e intercultural, ou seja, no interior de uma mesma sociedade ou entre sociedades, a convivência de diversos planos culturais, que por vezes nos fazem questionar sobre a unidade de tudo isso, o resgate de concepções de mundo guardadas nas tradições dos povos, como a cultura do Bem Viver, na América Latina, fizeram com que as ideias colocadas por pensadores pós-humanistas se transformassem na luta pela superação do paradigma antropocêntrico por outro paradigma, que conseguisse abarcar a realidade.

Nessa conjuntura, a reflexão acerca dos animais não humanos e a luta pela ecologia se coloca e contribui para a construção de um novo modelo de sociedade. É sobre este contexto que os movimentos se cruzam e novos estilos de vida surgem na busca de uma cosmovisão de mundo integrada entre os diversos gêneros, superando o sexismo, a discriminação entre os diversas povos, superando o racismo, superando o especismo.

2.3.2 *Peter Singer e a libertação animal*

No tocante ao contemporâneo movimento de libertação animal, o nome proeminente e principal é Peter Singer. O autor pertence à corrente utilitarista que

se caracteriza, grosso modo, por ser uma ética normativa consequencialista nas suas três modalidades: *utilitarismo de preferência* (quando o que importa são as consequências mais favoráveis às preferências ou interesses dos envolvidos); *utilitarismo de ação* (quando o que importa é que a ação traga felicidade ao maior número possível de implicados); e *utilitarismo de regra* (ações corretas são aquelas que atendem regras gerais que conduzem ao maior bem) (SUSIN; ZAMPIERE, 2015, p. 114).

Singer pensa a sua ética na modalidade de utilitarismo de preferência. O valor moral de uma ação não está nas intenções do sujeito adequadas a uma norma moral, como dizia a ética kantiana, mas se as consequências de uma dada ação levam em consideração os interesses do sujeito na busca de um bem-estar.

Em nossa pesquisa, não analisaremos a totalidade de seu pensamento, mas apontaremos os conceitos chaves que o motivaram a refletir sobre a moral em que os animais estejam incluídos, dando base para o movimento político e social em favor dos animais não humanos. Para isso, três conceitos-chave permeiam este tópico de nosso trabalho: antropocentrismo

moral, especismo, e o princípio de igual consideração de interesses. A articulação destes três conceitos nos darão uma visão geral.

Uma citação que Singer retomada de Jeremy Bentham ajuda-nos a compreender a sua teoria:

Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos que jamais poderiam ter-lhe sido negados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é razão para que um ser humano seja irremediavelmente abandonado aos caprichos de um torturador. É possível que um dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do osso sacro são motivos igualmente suficientes 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? Mas um cavalo ou um cão adultos são incomparavelmente mais racionais e comunicativos do que um bebê de um dia, de uma semana, ou até mesmo de um mês. Supondo, porém, que as coisas não fossem assim, que importância teria tal fato? A questão não é “Eles são capazes de raciocinar?”, nem “São capazes de falar?”, mas, sim: “Eles são capazes de sofrer?” (BENTHAM *apud* SINGER, 2013, p. 12.

Alguém alheio à temática dos estudos sobre a causa animal poderia considerar um abuso ou exagero comparar a situação de escravos humanos com animais não humanos. Porém, a defesa dos animais não humanos surge interligada a essas temáticas, pelo viés do sofrimento. Além de movimentos abolicionistas de ambos surgirem em períodos concomitantes, Singer abre sua reflexão analisando o discurso em torno do sexismo e do racismo para denunciar igualmente o especismo.

Para o autor, a primeira coisa a ser colocada em discussão é a ideia de que o princípio de Igualdade não considere as diferenças. Para ele, quando no campo moral falamos de igualdade assumimos que naturalmente somos diferentes e que diversos direitos reconhecidos levam em consideração tais diferenças. Assim como os movimentos feministas lutam pelo direito do aborto, para as mulheres, obviamente não para os homens, visto que estes cirurgicamente não podem abortar, não é possível defender o direito de voto aos animais não humanos, por exemplo. (SINGER, 2013, p. 5).

Dessa maneira, a igualdade aqui é vista no limite do campo moral e mais do que a busca de um tratamento igualitário, anseia-se pela igualdade de consideração. Considerar a igualdade de alguém comporta até mesmo o reconhecimento de direitos diferentes, segundo as necessidades deste ou daquele sujeito. Dizer de uma igualdade que não suponha a consideração é correr o risco das individuações criarem um sistema em que a consideração de inúmeros seres não fosse reconhecida.

É um grande risco propor uma igualdade sob bases que podem ser contestadas a partir das diferenças naturais. Por exemplo, temos seres humanos com maior capacidade intelectual que outros e poderíamos, respeitando as etnias e os gêneros, propor um sistema de dominação dos mais instruídos ao menos instruídos. Causas raciais levadas em consideração, causas sexistas superadas, mas novamente abriria espaço para uma ética segregacionista, propiciando sofrimento.

Colocando a igualdade no campo moral, a questão que emerge é como devemos tratar cada ser? Aqui o autor retoma a escola utilitarista que busca considerar o interesse de cada um. Nas palavras de Singer, interpretando Bentham: “os interesses de cada ser afetado por uma ação devem ser levados em conta e receber o mesmo peso que os interesses semelhantes de qualquer outro ser.” (SINGER, 2013, p. 9).

Com isso, para Peter Singer, é sobre o princípio de Igual Consideração de Interesses que a luta contra o racismo e sexismo devem se apoiar

A essência do princípio da igual consideração significa que, em nossas deliberações morais, atribuímos o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os que são atingidos por nossos atos. Isso significa que, se apenas X e Y viessem a ser atingidos por um possível ato, e que, se X estiver mais sujeito a perdas e Y mais sujeitos a vantagens, melhor será deixar de praticar o ato. [...] Eis a que o princípio realmente equivale: um interesse é um interesse, seja lá de quem for esse interesse. (SINGER, 1998, p. 30).

Colocada a questão do interesse, a pergunta que surge é: o que faz com que um ser tenha interesse? Para Singer, assim como Bentham disse acima, é a capacidade de sofrer e sentir prazer. Para o nosso autor, a sensibilidade faz com que um ser seja capaz de buscar prazer e fugir do sofrimento. E levando esse princípio em consideração, a igualdade em sentido moral fica resguardada.

Tendo feito esse caminho não fica difícil entender o lugar que os animais não humanos ocupam no pensamento de Singer. Se o sofrer é condição para se ter interesses, os animais, minimamente, possuem o desejo de não sofrer. E, analogamente ao racismo, em que uma etnia sobrepõe os interesses de sua etnia sobre a outra, podemos falar de especismo²⁵, ou seja, “o preconceito ou a atitude tendenciosa de alguém a favor dos interesses de membros da própria espécie, contra os de outras.” (SINGER, 2013, p. 11).

Com essa chave de leitura, percebemos que a história da moral humana é marcada pelo chamado Antropocentrismo Moral. Muitos utilitaristas, mesmo considerando a sensibilidade, não

²⁵ Esse termo não fora cunhado por Singer, mas por Richard Ryder.

estendem seu pensamento moral aos animais não humanos, por caracterizações como racionalidade ou linguagem.

Basta tomarmos a ideia de consciência do sofrimento de um ser para o incluirmos no que chamamos de moralidade. Se ele não é capaz de sofrimento, não deve ser levado em conta moralmente. Aqui destacamos que Singer, ao falar do campo moral, se nega a falar de direitos. Isso porque para ele é possível argumentar a favor da igualdade para os animais sem entrar no campo de discussões filosóficas acerca dos direitos. Inclusive, ele acredita que boa parte dos argumentos feitos contra a sua teoria são mais questionamentos aos direitos dos animais do que à igualdade de consideração de interesses dos animais, precisamente.

Tudo isso, mostra a base construída por Singer para pensar uma ética a favor dos animais não humanos. Esse pensamento teve importantes contribuições práticas no campo político e social. Muitas conquistas foram possibilitadas aos animais a partir de grupos que fizeram do clássico *Libertação Animal* (1975) um livro “sagrado”, norteador de suas ações.

Além disso, Singer fez jus à corrente ética em que se inseriu. A ética normativa e aplicada retirou essa reflexão do campo abstrato, chamado de meta-ética, preocupado apenas com os fundamentos da moral, e passou a refletir as questões colocadas pela realidade. Com isso, não se quer desmerecer o valor de se pensar a ética neste sentido de meta-ética, mas de legitimar o discurso filosófico que propõe ações práticas e dá sustentação aos movimentos da sociedade, como o de libertação animal.

Colocada a base filosófica na qual se afirma a existência do preconceito chamado especismo, cabe-nos apontar o modo como esta atitude está presente em nossa realidade hoje.

2.3.3 As faces do especismo na atualidade

Não é uma tarefa simples falar do especismo hoje. Há uma ideologia presente na sociedade para que não reflitamos sobre a questão dos animais não humanos. Singer, no final do seu trabalho *Libertação Animal*, aponta uma série de fatores educacionais, de afrouxamento das instituições protetoras de animais, de seletividade na defesa de algumas espécies em detrimento de outras, que possibilitaram que a reflexão, por vezes, fosse esvaziada. (SINGER, 2013, p. 309-330)

Parece difícil, no contexto em que muitos dos direitos humanos ainda não alcançaram efetivação, propor uma ética inclusiva das demais espécies animais. Por detrás desse pensamento vigora a ideia do ser humano estar em primeiro lugar. Mas analisando profundamente os problemas da fome e miséria, racismo e questões de gênero, as guerras e a

violência, veremos que a questão dos animais não humanos não está segregada das demais. Isso porque, em boa parte dos casos, a origem de tais problemas possui uma base comum e a superação do especismo é também a superação de inúmeros outros males que afligem a nossa espécie.

Autores como Jaques Derrida e John Maxwell Coetzee chegam a comparar o tratamento dispensado por nós aos animais não humanos com o genocídio sofrido pelos judeus na Alemanha Nazista. Coetzee, para além da comparação no tocante ao sofrimento de judeus e os animais não humanos, vítimas da violência, ataca a indiferença daqueles que morando no entorno dos campos de concentração não sabiam o que ocorria em seu interior. Tais como nós hoje que, vivendo nas grandes cidades, ignoramos o confinamento, a utilização em laboratórios, o aumento da escala demográfica dos animais para suprir a nossa alimentação, a inseminação artificial maciça, a manipulação do genoma, entre tantas outras práticas. (DERRIDA, 2002, p.52; COETZEE, 2002, p. 24-25).

Por isso, pode-se apresentar, mesmo que resumidamente, as faces do especismo em nossa sociedade que revelam a face cruel da violência humana ainda não refletida e não integrada. Para isso, seguiremos um caminho traçado por Luis Carlos Susin e Gilmar Zampiere que fizeram a analogia com os campos de concentração elencando cinco aspectos: a) animais de estimação; b) entretenimento e jogo; c) instrumentos na educação e na pesquisa; d) animal como utensílio; e) animais para o prato (SUSIN; ZAMPIERE, 2015, p. 27-65).

a) No tocante aos animais de estimação, a ambiguidade do tema encontra-se no fato de não imaginarmos sofrimento aos animais que estão alimentados e recebendo o devido afeto. Porém, por detrás da aparente benevolência há muito sofrimento guardado. O sofrimento já fica evidenciado numa contradição bem expressa no título do livro de Melanie Joy (2014): *Porque amamos cachorros, comemos porcos, e vestimos vacas*.

A autora estuda o que chama de carnismo, ou seja, o sistema de crenças que nos faz comer alguns animais e outros não, mesmo sabendo das similitudes entre as diversas espécies. Para a autora, mais do que um fato natural, comer carne na contemporaneidade, assim como o vegetarianismo, é uma opção fundamentada numa crença. (JOY, 2014, p. 15-36).

É grande o número de animais não humanos abandonados pelos humanos, enquanto a indústria de criação e venda de filhotes continua vigorosa. Inúmeros animais são forçados a procriarem sem terem os ciclos biológicos respeitados, a fim de gerar lucro a quem vende os animais de “raça pura”.

Outros animais são mutilados a fim de agradar os seus donos. Adestrados para guarda, passam a vida inteira em lugares fechados, como casas e apartamentos, sós e, por vezes, sendo

sacrificados quando oferecem risco aos humanos. Sem contar a quantidade de animais silvestres retirados de seu *habitat* para atender aos desejos da nossa espécie, traficados, trancafiados em gaiolas ou espaços minúsculos.

Uma outra temática em seu interior é a aceitação de que os animais não são humanos, mas que, no entanto, podem ser humanizantes. Inúmeros relatos atestam o papel eficaz dos animais de estimação no papel educativo e de integração humana. Porém, perguntas emergem daí: não estaríamos nos utilizando das demais espécies em favor da nossa? Quais os limites poderiam ser pensados a fim de favorecer o bem-estar dos animais não humanos neste campo?

O assunto que carece de muita reflexão também aponta a necessidade de um aprofundamento nos estudos das relações entre os animais de estimação com os animais humanos e as consequências delas. Parece que no campo filosófico, psicológico, social, antropológico, entre outros, o processo de “humanização” dos animais tem muito a dizer sobre a contemporaneidade. Trabalho digno de nota neste sentido no Brasil é a tese de Jean Segata, intitulada: *Nós e os outros humanos, os animais de estimação* (2012). Para o autor, a humanização dos animais, para além de roupas, nomes ou certos costumes, começa lá onde nós tentamos dominar a natureza destes animais e, também, fazemos uma biologia comparada a fim de detectar problemas orgânicos e a sua medicalização (SEGATA, 2012).

b) No tocante ao sofrimento imputado aos animais utilizados para a diversão e a descontração, esse sofrimento aparece novamente por detrás da ideia de que os animais provocam o nosso lazer, usados para educação ou inseridos no esporte. Nos circos, zoológicos, rodeios, rinhas, caçadas, os animais são considerados apenas como objetos colocados ao prazer e ao divertimento humano.

No caso dos circos e zoológicos, os animais são retirados de seu *habitat*, em que estavam acostumados a migrar, caminhar, se relacionar com os demais de sua espécie, e colocados em um espaço minúsculo, suscetíveis a estresse, crueldades no adestramento, transporte inadequados, entre outros problemas.

No caso dos jogos como rodeios, touradas, rinhas, muitos dos animais já entram nas arenas destinados à morte. Para que possam ter o desempenho esperado, partes dos seus corpos são expostas ao sofrimento. Nesses diversos “jogos”, a maioria dos animais que não morrem ficam mutilados, nunca mais poderão ter uma vida digna, conforme os demais de sua espécie.

c) Em relação a utilização de animais na educação e pesquisa, a temática se torna bastante controversa para inúmeros estudantes, cientistas e pesquisadores. Eles afirmam a necessidade da utilização dos animais para o avanço das ciências e a fim de proteger a nossa

espécie. Parece quase impossível se opor a utilização dos animais para os fins científicos, pois os que o fazem estariam contra a humanidade.

No campo do ensino, muitos animais são mortos e dissecados para apenas ilustrar conhecimentos já adquiridos por nós e que poderiam ser repassados através das tecnologias que já possuímos. No campo da pesquisa, a busca é por novos conhecimentos. Aí, o trabalho primoroso de Peter Singer mostra o problema do especismo. O segundo capítulo de sua obra *Libertação Animal* trata desta problemática nos diversos campos de pesquisa (SINGER, 2013, p. 37-138). Alguns problemas são postos pelo autor: há uma indústria de venda de cobaias que propaga a ideia da necessidade da utilização dos animais; utiliza-se nos animais níveis de toxinas que nunca seriam utilizadas nos seres humanos; não levam em consideração as singularidades das espécies, fazendo com que, na transposição do pesquisado para os seres humanos, não se tenha eficácia, causando inclusive males aos humanos.

Poderíamos nos perguntar então: o que fazer? O próprio Singer nos oferece uma resposta:

Há muito tempo existe oposição à experimentação em animais. Essa oposição alcançou poucos resultados porque os pesquisadores, apoiados por empresas que lucram com o suprimento de cobaias e equipamentos, têm conseguido convencer os legisladores e o público de que a oposição é feita por fanáticos desinformados, que consideram os interesses dos animais mais importantes do que os interesses humanos. Mas, para se opor ao que acontece hoje, não é preciso insistir em que cessem imediatamente todos os experimentos. Tudo o que precisamos dizer é que, quando não servem a objetivos diretos e urgentes, devem cessar de imediato, e, nos demais campos de pesquisa, devem-se buscar, sempre que possível, métodos alternativos que não utilizem cobaias (SINGER, 2013, p. 59-60).

Com isso, Singer nos dá um direcionamento sensato e ao mesmo tempo respeitoso aos animais não humanos. Deve-se cada vez mais buscar os meios alternativos com o objetivo de por fim ao sofrimento dos animais não humanos.

d) No que diz respeito a utilização dos animais como utensílios, não tomamos consciência, mas muitos de nossos tapetes, roupas, sapatos, cintos e uma infinidade de utensílios são feitos a partir dos animais. Além disso, acreditamos na falsa ideia de que eles provirem daquilo que sobra dos animais utilizados para a alimentação humana. Na verdade, assim como se produz animais para alimentação, se produz animais para serem transformados em utensílios.

O industrial não se importa com o estado mental do animal, só se interessa por sua pele. Para isso, ele cuida, durante o processo de criação, para que o animal não danifique a pele e, na hora de matá-lo, cuida da integridade da pele, quebrando-lhe o pescoço ou asfixiando-o de dentro para fora. Pior ainda é o que acontece com os

animais peludos capturados nas florestas por caçadores de animais em vista da sua pele. Muitos deles ficam presos nas armadilhas dentadas por longo tempo, o tempo suficiente de arrancarem a própria perna com os dentes no intuito de se livrarem. (SUSIN; ZAMPIERE, 2015, p. 43-44).

Por trás de tamanho sofrimento há a busca ilimitada do lucro. Assim como fabricamos objetos inanimados, os animais são considerados utensílios ao nosso dispor. Não é sem sentido que Henri Ford construiu a linha de produção (montagem) olhando como nos abatedouros os animais eram desmontados (DIAS, 2009, p. 24). Para esse fim, espécies como minks, chinchilas, guaxinins, linces, raposas, focas, gatos, cachorros, cordeiros, porcos, bois, cavalos, cobras, entre outros, são produzidos ou caçados.

e) Por fim, se em todos esses campos o especismo revela a sua ação indiferente para com os demais animais, em nenhum deles a crueldade se compara a que hoje dispensamos aos animais destinados a nossa alimentação. O ato aparentemente ingênuo de comer carne é, hoje, um dos maiores paradoxos para a humanidade. Nele, diversos problemas de nossa atualidade estão presentes.

Para iniciar a reflexão acerca deste tópico citamos Jonatham Safran Foer, em sua importante obra *Comer Animais* (2011):

Existe algo sobre comer animais que tende a se polarizar: nunca os coma ou nunca questione com sinceridade o hábito de comê-los; torne-se um ativista ou despreze os ativistas. Estas posições opostas — e a intimamente relacionada falta de disposição em tomar uma posição — convergem para a sugestão de que comer animais importa. Se e como os comemos leva a algo mais profundo. A carne está ligada à história de quem somos e de quem queremos ser [...] Ela levanta questões filosóficas significativas e é uma indústria de mais de 140 bilhões de dólares anuais, que ocupa perto de um terço de todo o território do planeta, molda os ecossistemas dos oceanos e pode determinar o futuro do clima da Terra. Mas ainda parecemos pensar apenas sobre as partes menos significativas dos argumentos — os extremos lógicos em vez das realidades práticas. [...] É uma forma de pensar que nunca aplicaríamos a outros domínios da ética. (Imagine mentir sempre ou nunca.) Perdi a conta do número de vezes que, após contar a alguém que sou vegetariano, ela ou ele responderam apontando alguma inconsistência em meu estilo de vida ou tentando encontrar uma falha em algum argumento que nunca usei. (Sinto com frequência que meu vegetarianismo é mais importante para essas pessoas do que para mim). (FOER, 2011, p. 37).

Sobre o percurso de nosso trabalho, mostrando a inclusão dos animais não humanos no círculo da moralidade, podemos dizer que se assumirmos, de fato, a relevância deste tema, minimamente aceitaremos que ao menos o questionamento sobre a prática de comer animais precisa ser pensada para além dos radicalismos.

É verdade que a construção do argumento moral proposto por nós em nossa pesquisa tem questionamentos válidos sobre a sua limitação ao campo da ética utilitarista. Luc Ferry

critica Singer por “aceitar como horizonte intransponível da racionalidade apenas a lógica calculista dos interesses” (FERRY, 2009, p. 93). Além disso, ele sente falta de uma reflexão ética que diga da liberdade humana. Porém, não nega a importância e a relevância do tema para a construção de uma nova ordem ecológica.

Superado o radicalismo e demonstrando a importância dessa questão, apontamos a segunda parte da citação feita do texto de Foer, que indica questões de ordem filosófica, econômica e ecológicas. Apesar de tudo estar interligado, a separação temática nos ajuda a visualizar as diversas facetas do problema.

No campo filosófico, além da constituição do pensamento predominantemente antropocêntrico, já abordado, cabe falar da construção de uma ideologia, apontada por Melanie Joy, culminante no chamado carnismo. O termo designa o estilo de vida em que as pessoas optam por comer carne em contraposição ao vegetarianismo, no qual as pessoas optam por vegetais.

Ela institui esse conceito para demonstrar a falsidade subjacente ao ato de comer carne nomeada “Três N”. Para a autora, está instituído na consciência das pessoas que comer carne é *normal, natural e necessário*. Para sustentar essa ideia, todos os setores da sociedade a repetem constantemente, desde os professores, os médicos, as lideranças religiosas, os líderes políticos. Está solidificado na consciência da maioria das pessoas, mesmo com um grande número demonstrando praticamente o contrário, ser impossível viver sem o consumo de carnes. (JOY, 2014, p. 94-95).

Na consciência da maioria, as imagens da criação são completamente desconectadas do realmente vivido pelos animais nas experiências de confinamento, correspondente a 99% dos animais destinados à alimentação. Além disso, a compra das partes dos animais nunca faz as pessoas recordarem que aquele pedaço era um animal. Não se compra boi ou vaca, se compra contra-filé, filé mignon, acém. Do início do processo ao seu fim, a desnaturalização e descaracterização são totais. (SUSIN; ZAMPIERE, 2015, p. 49-50).

No campo econômico e ecológico destacamos alguns pontos baseados na obra de Jorge Riechmann *Todos los animales somos hermanos* (2005, p.162-164):

1. Os impactos da criação de gado, retirados de seu ambiente, são enormes. Se antes o gado era criado livremente, em interação com a natureza, e ajudava o ser humano a manter a riqueza do solo e a produzir, ao mesmo tempo em que não competíamos por alimentos, com a experiência dos confinamentos desprendemos pessoas, transportes, alimentação, áreas de cultivo, a fim de alimentar os milhões de animais.

Além disso, a proteína produzida pelo gado é bem inferior e mais cara do que a vegetal, além dos problemas como erosão do solo e poluição das águas por causa da eliminação dos dejetos.

2. Há um sério problema de saúde pública já que se aplicam medicamentos, em especial antibióticos, destinados aos humanos, para a produção de animais e investe-se pesadamente em melhoramentos genéticos. Isso ocasiona o aparecimento de superbactérias que colocam toda a natureza em risco. Sem contar que essas ações produzem animais com biologia completamente distinta daquelas dadas pela natureza, causando, por exemplo, doenças cardiovasculares em seres humanos.
3. Comer animal gera injustiça social. O autor, citando o Conselho de Alimentação das Nações Unidas, aponta que, se dedicássemos à alimentação humana de 10 a 15 por cento dos grãos destinados à produção de gado, conseguiríamos erradicar a fome do planeta. Ainda aponta uma contradição gritante para nosso contexto: “As vacas europeias se alimentam com o pescado do Peru e com a soja do Brasil, enquanto naqueles países latino-americanos pescadores e camponeses padecem de fome [...]” (RIECHMANN, 2005, p. 166).

Se analisamos todos estes tópicos, a problemática que já é complexa ganha tons de crueldade, especialmente sob a ótica dos bilhões de animais excluídos de seu *habitat*, alimentados por comidas não naturais, confinados aos montes em espaços minúsculos, sem que possam realizar nenhuma característica própria de sua espécie.

Não passaremos aqui, caso por caso, a vida das aves, suínos, bovinos, entre outros. Porém, se até agora mostramos não haver limites na obtenção de lucros a partir do sofrimento animal, o mesmo acontece de forma maximizada nos contextos dos animais criados para a alimentação.

Cada dia mais, por meio de reportagens, documentários, redes sociais, temos assistido às denúncias contra este sistema. Na realidade brasileira, dois documentários demonstram bem a gravidade do problema tanto nas vidas dos animais não humanos como nos animais humanos: o primeiro, intitulado *A carne é Fraca* (2005, INSTITUTO NINA ROSA), apresenta as consequências do consumo de carne, bem como as condições de criação intensiva e o sofrimento dos animais; o segundo, intitulado *Carne, Osso* (2011, REPÓRTER BRASIL), mostra as tristes consequências, na vida dos trabalhadores dos frigoríficos, das jornadas de trabalho exaustivas a que estão submetidos.

Por fim, tomando o último ponto da primeira citação que fizemos neste tópico, Foer aponta a necessidade de uma discussão ética acerca de aspectos práticos, a fim de superarmos os radicalismos. Singer mostra em sua tese a necessidade de nos tornarmos vegetarianos, a fim de diminuir o sofrimento das demais espécies, porém reconhece a dificuldade de se deixar por completo um cardápio especista. O autor chega a propor um caminho em que primeiro você substitui a carne, depois os ovos e em seguida os laticínios. Afirma que ainda que não seja ideal, conseguir uma destas etapas já é razoável e prático. (SINGER, 2013, p. 249-260).

Riechmann (2005), em seu livro, oferece o exemplo da dieta mediterrânea e a sua abundância em consumo de cereais e reduzido consumo de carnes.²⁶ (RIECHMANN, 2005, p. 169). Henrique Carneiro mostra que a tradição indiana influenciou a filosofia pitagórica, que é a primeira no ocidente a pensar o vegetarianismo. No século XIX essa nova sensibilidade para com os animais ganha força, porém com matizes diferentes desta da antiguidade devido à cosmologia de mundo cristã (CARNEIRO, 2003, p. 57).

O que aqui queremos salientar, ao trazer tais pensamentos, é que com a globalização e o intercâmbio de informação, um caminho prático para a superação do sofrimento animal em nossa alimentação é a partilha de dietas ricas numa alimentação vegetal, em detrimento das que são mais carnívoras. O importante é salientar que, se de todo não é possível acabar de uma só vez com o sofrimento animal, já é válido assumir uma postura que ao menos tome consciência do sofrimento e busque diminuí-lo.

2.4 O direito dos animais não humanos

Depois de refletir sobre os animais não humanos no campo moral\ético, cabe-nos agora refletir sobre a questão dos direitos desses animais. Do surgimento da reflexão acerca dos animais não humanos até a conquista de direitos, há um caminho traçado e que se assemelha muito à luta pelos direitos humanos.

Para entender esse caminho ajuda-nos o pensamento de Norberto Bobbio. Para o autor, até que os direitos alcancem o status de uma declaração ele é formado por três fases. Na primeira, os direitos nascem como teorias filosóficas, se tornam universais, e todos têm acesso a esse pensamento, mas têm uma perspectiva negativa, por não serem concretos. Na segunda fase, eles são assumidos por um legislador. Nesse caso, são particulares, por interpelarem os cidadãos de um Estado, mas positivos, por já serem concretos e constituírem um sistema

²⁶ É verdade que o autor reconhece o crescimento do consumo de carne nesta dieta devido à popularização da carne no último século.

jurídico. Na terceira fase, os direitos tornam-se uma declaração universal e nesta etapa são universais e positivos, acolhidos por vários Estados que conduzem a ação de inúmeros cidadãos nos diversos Estados signatários (BOBBIO, 2004, p. 18-19).

Quando falamos de direitos dos animais essa trajetória indicada por Bobbio para os direitos humanos pode ser percebida também. Apesar de autores como Jeremy Bentham e Henri Salt já falarem de direitos animais no século XIX, foi a partir do século XX, em especial na segunda metade, que a defesa dos direitos animais não humanos ganhou mais visibilidade e efetividade. A mudança de uma visão ética sobre o animal, não mais em função do humano, mas como um fim em si mesmo, foi fundamental. Com isso, todo o movimento histórico, já traçado por nós aqui, foi importante para propor a constituição de um ordenamento jurídico a favor dos animais.

Junto a esse movimento, na segunda década do século XX, a reflexão acerca da ecologia propiciou uma guinada favorável na construção dos direitos para além dos seres humanos. Com a proposição de uma superação do antropocentrismo, o avanço desta reflexão nas diversas áreas do pensamento e de valores, bem como o resgate de culturas originárias, a temática do direito ocupou lugar. Para ilustrar bem isso, dois aspectos podem ser citados: a) a construção de uma subjetividade do Planeta Terra; b) O novo constitucionalismo latino-americano e a cultura do Bem-Viver.

Pensar no Planeta Terra como um ser vivo parece algo normal aos dias atuais. No entanto, a afirmação de que a Terra, para além dos seres vivos particulares, é um ser vivo com uma dinâmica própria foi algo revolucionário na segunda metade do século XX e ainda recebe resistência. Foi James Lovelock, em 1965, estudando as atmosferas de Marte e Vênus, o proponente dessa teoria, depois intitulada Gaia, que afirmava ser o Planeta Terra um ser vivo, em que as diversas vidas particulares existem e coexistem numa interação contínua.

Há um processo de reconhecimento que passa também pelas diversas descobertas desse período que possibilitaram a afirmação de que a Terra é um ser vivo. Lovelock afirma que:

Foi preciso ver a Terra do espaço, diretamente através dos olhos de um astronauta ou, indiretamente, através da mídia visual, para termos a impressão pessoal de um planeta vivo de verdade, onde as coisas vivas, o ar, os oceanos e as rochas todas se reúnem em um ser, que é Gaia. O nome do planeta vivo, Gaia, não é um sinônimo para a biosfera [...] Gaia tem uma continuidade em relação ao passado, que vai às origens da vida e se estende no futuro enquanto a vida continuar. Gaia como um ser planetário total, tem prioridades que não são necessariamente perceptíveis pelo conhecimento apenas das espécies isoladas ou das populações de organismos que vivem juntos (LOVELOCK, 1991, p.16-17).

Desse modo, Gaia é tudo que existe nesse planeta, e mais ainda. Ela é a interdependência, a relação, é o lugar em que os seres animados e inanimados estão não em posições hierárquicas diferentes, mas como interdependentes. Toda autonomia só pode ser verdadeira se o outro for considerado.

Essa visão sobre Gaia destrona o ser humano do centro das espécies, o antropocentrismo, e o coloca dentro de um processo evolutivo no qual se percebe dependente seja dos animais mais próximos, das vidas menos complexas como as bactérias, dos minerais, enfim de tudo o que é Gaia.

Na esteira deste pensamento, a antropologia se alarga, pois dizer do ser humano é dizer de todo esse processo, e se, como afirmamos no primeiro tópico deste capítulo, que a antropologia é animalogia, podemos dizer que ela é cosmogênese também. Como afirma Leonardo Boff, a afirmação de Gaia e o conhecimento de suas eras nos faz perceber que a historicidade, outrora limitada ao mundo da consciência humana, é algo intrínseco em sua evolução. A cosmogênese é justamente o processo histórico do desenvolvimento da vida de Gaia (BOFF, 1995, p. 43).

Diante de tal reflexão podemos afirmar ser a Terra portadora de subjetividade. Tudo o que existe tem sua importância, está conectado, interligado, interdependente. O ser humano dentro desta nova cosmovisão será visto de maneira diferente, não mais isolado e acima, mas integrado e junto dos demais seres que compõem Gaia.

Assumir essa nova visão de mundo e de ser humano implica um esforço grandioso de rever o conhecimento, as relações, as estruturas, enfim, a totalidade da vida. Passar de uma visão tecnicista de mundo para uma visão planetária é algo que mexe com o tempo e o espaço. O tempo, pois necessita-se reler a história, interpretar o presente e projetar o futuro. O espaço, pois novos lugares são necessários para que este paradigma possa existir.

Na esteira deste movimento, de considerar a Terra como um ser vivo, em diversas partes do mundo, aqueles que pensavam a reflexão ecológica resgataram elementos culturais e concepções de vida dos povos originários. Esse resgate possibilitou uma releitura da história, uma interpretação do presente e uma abertura de perspectivas para o futuro. Novos espaços e maneiras de se organizar também emergiram deste movimento, possibilitando a implementação de uma consciência planetária, ainda que uma visão antropocêntrica fosse majoritária.

Na América Latina, em especial nos países andinos, foi resgatada uma categoria central da cosmovisão dos povos originários: a cultura do Bem-Viver. Para Leonardo Boff:

o “bem viver” visa a uma ética da suficiência para a toda a comunidade e não apenas para o indivíduo. O “bem viver” supõe uma visão holística e integradora do ser humano inserido na grande comunidade terrenal que inclui além do ser humano, o ar, a água, os solos, as montanhas, as árvores, e os animais; é estar em profunda comunhão com a Pacha Mama, com as energias do universo e com Deus (BOFF, 2013).

O bem-viver é contrastado pelo autor com o viver melhor, caracterizado com o estilo de vida capitalista. Neste, o que se busca é o acúmulo, o desenvolvimento a todo custo, a não preocupação com o outro, seja ele humano, animal, divino, ou a própria terra etc. O resgate dessa categoria dos povos andinos está entrelaçado com a resistência secular destes povos à colonização europeia.

Essa colonização, além das diversas faces violentas conhecidas, se materializou em uma maneira de conceber e implantar o direito nos países colonizados. Se a cultura do bem-viver diz de uma integração com a natureza, o direito moderno, tal como gestado pelas revoluções burguesas, faz justamente o contrário: suprime o natural e os conhecimentos culturais. O direito imposto pelos colonizadores dizia apenas dos indivíduos e dos bens que poderiam ser classificados como mercadoria e bens de consumo (SOUZA FILHO, 2016, p. 23).

Após a Segunda Guerra Mundial, com a crise do positivismo, corrente que fortemente influenciou o direito, a Europa viveu um forte momento de reconfiguração de suas constituições, num movimento chamado Neoconstitucionalismo. Esse movimento é caracterizado por romper com o paradigma do Estado liberal-individualista e formal burguês e tentar promover garantia material de direitos fundamentais para todos (ALVES, 2012, p. 136-139).

A América Latina também vive um movimento renovador na constituição dos países no final do século XX e início do XXI. O movimento ficou caracterizado como Novo Constitucionalismo Latino-Americano. Esse “novo modelo é fruto de reivindicações de parcelas historicamente excluídas dos processos decisórios nesses países, notadamente a população indígena” (ALVES, 2012, p. 139).

Segundo Antônio Carlos Wolkmer, o Novo Constitucionalismo Latino-Americano possui três ciclos. No primeiro temos um ciclo social e descentralizador das constituições de Brasil (1988) e Colômbia (1991). O segundo ciclo é participativo e pluralista e está presente na Constituição da Venezuela (1999). O último ciclo, e o que mais nos interessa aqui, é o plurinacional comunitário das constituições de Equador (2008) e Bolívia (2009). (WOLKMER, 2010, p. 151-154)

Esse último ciclo, apesar de não ser universal, resgata a cosmovisão de mundo dos povos andinos, chamados indígenas, e nele a natureza e os seres que a compõem, bem como as culturas e os povos autóctones encontram lugar. Entre as características dessas constituições, Helini Ferreira e Adriele Précoma salientam:

a configuração do Estado como plurinacional e a inclusão da cosmovisão indígena nos textos constitucionais, com previsão de busca pela vida em plenitude, ou bem viver, e com o reconhecimento de direitos da natureza (direito da Pachamama no Equador e a Mãe Terra na Bolívia). (FERREIRA; PRÉCOMA, 2016, p.365).

O fato das duas constituições prezarem pela plenitude da vida e reconhecerem os direitos da natureza já é um importante contributo. Além da cultura do bem-viver propor uma integração com os animais, as duas constituições são vanguardistas no sentido de romper com uma concepção de direito marcadamente antropocêntrica. Elas abrem caminhos para a construção de novos direitos, entre eles os dos animais não humanos.

Cabe dizer ainda que este movimento, vivenciado pela América Latina, de resgate de suas origens e construção de novos direitos, não é unânime. Isso porque o crescimento da direita e da ultradireita faz com que estes avanços sejam questionados à sua viabilidade e existência. O momento atual é de grande luta ideológica e os rumos que serão tomados são incertos. Por isso, solidificar o que já foi conquistado torna-se um ato importante.

Diante de tudo isso, nos toca agora abordar a temática dos direitos dos animais em duas perspectivas: apontando os fundamentos dos direitos dos animais e dizendo brevemente desses direitos enquanto ordenamento jurídico, tomando por base a Declaração Universal dos Direitos dos Animais (cf. Anexo A) e o ordenamento jurídico brasileiro.

2.4.1 Animal como portador de direito

Ao se falar dos direitos dos animais, o nome que desponta na contemporaneidade, é o de Tom Regan. Diferentemente de Singer, que não entrou na discussão acerca de direitos animais, limitando-se à questão ética e moral, Regan proporá os direitos dos animais, exigindo assim os nossos deveres para com eles.

Para cumprir este objetivo Regan leva a questão para o campo da ética deontológica²⁷. A sua crítica ao utilitarismo se baseia, segundo Raul Brandão, basicamente em duas ideias. A

²⁷ Ética deontológica é a reflexão ética acerca dos deveres. Esse modo de pensar a ética é iniciada na Filosofia por Immanuel Kant e forma uma das grandes escolas da ética, ao lado da ética pragmatista ou aristotélica, por exemplo.

primeira é que, para o autor, no pensamento utilitarista o valor está vinculado aos interesses dos indivíduos e não sobre a pessoa. Mas para ele a pessoa em si deve ser considerada acima de seus interesses. A segunda reside no fato de o utilitarismo avaliar as ações morais apenas pelas suas consequências, tornando assim as implicações práticas difíceis de serem aceitas. (BRANDÃO, 2017, p. 199).

Do pensamento exposto acima, pode-se perguntar: se é à pessoa a quem se vinculam os valores como defender os direitos aos animais? Para defender os direitos dos animais, Tom Regan pesquisa sobre qual base estão assentados os direitos humanos. Para ele, na interpretação de Susin e Zampiere, os direitos humanos visam proteger a vida, o corpo e a liberdade e, ao mesmo tempo, igualam seres diferentes entre si, sendo assim universais.

Mas poderíamos perguntar ainda porque os seres humanos têm direitos? A essa pergunta Regan analisa as respostas mais comuns até então afirmadas e percebe que as mesmas não se sustentam. Na resposta “porque somos humanos”, ele afirma que há uma tautologia²⁸. Àqueles que afirmam “por sermos pessoas”, no que se encaixa racionalidade e autodeterminação, autoconsciência, fala, ou vida em comunidade, o autor aponta que dentro de nossa espécie há pessoas que não atendem a essas caracterizações e nem por isso as desconsideramos de sua humanidade. Para as respostas afirmativas da existência de uma alma, o autor aponta só haver sentido em falar de alma num tempo diferente do nosso, onde vida, corpo e liberdade não estão em materialidade. E, por último, aos defensores da existência de Deus, desconsidera-se os inúmeros ateus que também estão implicados no reconhecimento dos direitos, devendo-se assim respeitá-los.

Diante disso, Regan argumenta que os humanos possuem direitos por eles serem sujeitos-de-uma-vida. “Ser-sujeitos de uma vida, diz Regan, é estar no mundo de uma forma consciente e interessada, com percepção, memória e um sentido de futuro, possuir uma vida emocional com sensações de prazer e dor, por isso o que lhes acontece não lhes é indiferente.” (SUSIN; ZAMPIERE, 2015, p. 154). Nessa base se assentam para Regan os direitos humanos. Ser-sujeito-de-uma-vida confere aos humanos um valor intrínseco, uma dignidade inerente, sendo assim um fim em si mesmo, não podendo ser instrumentalizados nem utilizados como objetos.

Feito esse caminho, podemos nos questionar se esse princípio se estenderia aos animais não humanos e Regan responde afirmativamente. Diz sim por inúmeras razões acerca dos animais como: têm consciência de si; linguagem comum; sentem afetos como nós;

²⁸ Tautologia é a repetição de um pensamento com a repetição das mesmas palavras, fazendo assim com que não se avance na informação. Por isso, não pode ser considerado válido.

comportamento comum; em situações parecidas os animais agem como nós; corpos semelhantes aos nossos; sistemas comuns aos nossos, exemplo: sistema nervoso; origem comum a nossa.

Se olharmos a questão “com olhos imparciais”, veremos um mundo transbordante de animais que são não apenas nossos parentes biológicos, como também nossos semelhantes psicológicos. Como nós, esses animais estão no mundo, conscientes do mundo e conscientes do que acontece com eles. E, como ocorre conosco, o que acontece com esses animais é importante para eles, quer alguém mais se preocupe com isso ou não. A despeito de nossas muitas diferenças, os seres humanos e os outros mamíferos são idênticos neste aspecto fundamental, crucial: nós e eles somos sujeitos de uma vida (REGAN Apud SUSIN; ZAMPIERE, 2015, p. 159-160).

Com isso, Regan estende os direitos para além dos animais humanos. Afirmar isso, contudo, implica em aceitar as diferenças entre as espécies e os sujeitos. O autor não propõe uma igualdade absoluta. Os aspectos que usamos para nos diferenciar dos demais animais são verdadeiros, mas não determinantes para a eliminação dos animais do campo moral. Ser sujeito-de-uma-vida não implica também que toda vida possua direitos na maneira como se defende a dos animais, do contrário, seria impossível a vida em todos os sentidos. Somente os seres vivos indivíduos possuem direitos e são fins em si mesmo. As demais vidas possuem valor instrumental. (SUSIN; ZAMPIERE, 2015, p. 155-156).

Há de se afirmar também que, para Regan, os mamíferos e as aves possuem direitos. Os demais animais, ele admite a possibilidade, porém, pelas diversidades com aquilo que foi afirmado do conceito criado, podem não se encaixar e com isso a extensão dos direitos a eles poderia esvaziar o conceito de sujeitos-de-uma-vida.

No tocante a essas diferenciações entre as espécies, ajuda-nos a pensar o espanhol Jorge Riechmann. Este autor também admite os direitos animais:

Non estamos obligados a empregar a linguagem dos direitos para tratar os problemas ético-políticos, e provavelmente há abundantes problemas ético-políticos que poderíamos abordá-los melhor utilizando-se outras linguagens e ferramentas conceituais, porém se empregamos os direitos com os seres humanos em certos casos, então há boas razões para empregá-los com os animais não humanos, ao menos em alguns casos. (RIECHMANN, 2005, p. 217).²⁹

Riechmann afirma sua teoria retomando o pensamento de Henri Salt que pensa que se os humanos possuem direitos, logo os “animais inferiores” também possuiriam. Em sua teoria,

²⁹ Traduzido por nós: "no estamos obligados a emplear el lenguaje de los derechos para tratar los problemas ético-políticos, y probablemente haya abundantes problemas éticopolíticos que puedan abordarse mejor utilizando otros lenguajes y herramientas conceptuales, pero *si* lo empleamos con los seres humanos en ciertos ámbitos, *entonces* no hay buenas razones para no emplearlo con los animales no humanos, al menos en algunos ámbitos."

o escritor espanhol afirma ser o direito animal básico não ser torturado nem sofrer crueldade. Como está expresso na Declaração Universal dos Direitos Animais. Porém, sabendo da imensa diferença dos animais entre si e da variabilidade dos direitos em relação às diferenças, Riechmann propõe uma graduação nos direitos em função das diversas características.

Num primeiro grau estariam os animais que seriam quase pessoas, por possuírem autoconsciência, sentido de tempo e continuidade biográfica. Exemplo: os primatas. E o direito deles seria o direito à vida. No segundo grau, estão os animais numa escala abaixo da primeira, que são sencientes e que sofrem graves perturbações em serem presos. O exemplo é a águia e o direito é o da liberdade. No terceiro e último grau estão os animais mais simples, como exemplo a rã, que experimenta dor e prazer e teriam o direito de não serem torturados nem tratados com crueldade. (RIECHMANN, 2005, p. 222-223).

Assim, com esses dois pensadores, expomos sinteticamente uma reflexão que já ganhou bastante volume e notoriedade. Tom Regan é bastante radical na sua afirmação dos direitos dos animais, mostrando a necessidade de que se esvaziem as Jaulas Vazias (2004, nome de seu livro), criticando a questão do bem estar animal, que trataremos logo. Riechmann analisa as várias faces do fenômeno e, como afirma no título de seu livro “todos os animais somos irmãos”, propondo uma reflexão acerca do direito sem negá-lo aos animais, mas assumindo as diferenças.

2.4.2 O direito animal: aspectos jurídicos

Nosso objetivo agora é entrar na discussão jurídica acerca dos animais não-humanos e mostrar um campo completamente ambíguo e paradoxal. Se em todas as etapas de nossa pesquisa essas duas características estiveram presentes, pela centralidade do Estado Moderno e a sua força de ordenar a realidade, pelo aspecto jurídico, a questão agora se torna emblemática. Por trás das posições favoráveis ou desfavoráveis e daqueles que se põem a meio-termo, estão questões de ordem econômica, social, filosófica, dentre outras.

Se o Estado Moderno e o Antropocentrismo são “filhos” diletos da Modernidade, o Direito é por excelência o espaço em que o paradigma antropocêntrico aprofunda as suas raízes. Isso porque é na questão jurídica que conseguimos praticamente mudar a nossa visão de mundo. Nela, tudo o que foi pensado, refletido e proposto se impõe como lei a ser seguida. E por mais que haja na aplicação das leis inúmeros problemas de efetivação, o fato de já termos um conjunto de leis constitui elemento chave para julgarmos as nossas ações.

No tocante à questão dos animais no ordenamento jurídico, são inquestionáveis os avanços das leis em vista de uma proteção animal. Porém, o fato de termos avançado não aponta necessariamente uma mudança na consciência de ver os animais como sujeitos de direitos, como proposto, por exemplo, por Tom Regan. No campo jurídico, duas visões acerca dos animais estão postas: os defensores do bem-estar animal (protecionismo animal) e os defensores dos direitos animais:

Há uma distinção clara entre a ideologia do protecionismo animal e dos direitos dos animais propriamente ditos. Como mencionado, as ditas leis de proteção animal apenas regulamentam o uso dos animais, colocando eventuais salvaguardas no intuito de minimizar o paradoxal “sofrimento desnecessário”, sem questionar de fato a moralidade dessas mesmas instituições e condutas. [...] A ideia central dos Direitos Animais é eliminar o conceito de animais como propriedade. E mais, admitir a sua relativa “autonomia”, e a relevância de seus interesses biológicos e psicológicos elevando-os à categoria de pacientes morais e sujeitos de direitos. (VELOSO, 2013, p. 52-53).

Tendo essas duas posições claras, poderemos atestar que, no direito contemporâneo, as nossas leis estão mais próximas da defesa do bem-estar animal do que do reconhecimento dos direitos animais. Daí se pode perguntar: um animal poderia ser sujeito de direitos? Como seria representado? Seria considerado como pessoa? Todas estas questões estão postas na reflexão hoje e causam calorosos debates.

Para clarear a discussão e buscar uma resposta satisfatória, em que os animais sejam considerados como sujeitos de direitos, lançaremos o olhar sobre a seguinte situação:

sujeito de direito é o centro de imputações de direitos e obrigações referido em normas jurídicas com a finalidade de orientar a superação de conflitos de interesses que envolvem, direta ou indiretamente, homens e mulheres. Nem todo sujeito de direito é pessoa e nem todas as pessoas, para o direito, são seres humanos (ULHOA *apud* RODRIGUES, 2008, p. 185).

Com isso, no direito é admitido a existência, por exemplo, de pessoas físicas e pessoas jurídicas. A primeira somos nós seres humanos, pessoas naturais. A segunda são as pessoas “empresas ou instituições”, de existência visível e ideal. Todas as pessoas naturais são sujeitos de direito, mas a categoria sujeito de direito se amplia para as pessoas jurídicas também. Estas, como sabemos, não têm vida própria a não ser na representação que um conjunto de pessoas físicas fazem dela. (RODRIGUES, 2008, p.185).

Aqui a crítica de Eduardo Galeano torna clara a contradição daqueles que recusam os direitos à natureza, e nós ampliamos aos animais, mas aceitam os direitos dos grandes conglomerados econômicos.

Parece estranho, não é? Isto de que a natureza tenha direitos... Uma loucura. Como se a natureza fosse pessoa! Em compensação, parece muito normal que as grandes empresas dos Estados Unidos desfrutem de direitos humanos. Em 1886, a Suprema Corte dos Estados Unidos, modelo da justiça universal, estendeu os direitos humanos às corporações privadas. A lei reconheceu para elas os mesmos direitos das pessoas: direito à vida, à livre expressão, à privacidade e a todo o resto, como se as empresas respirassem. Mais de 120 anos já se passaram e assim continua sendo. Ninguém fica estranhado com isso. (GALEANO, 2008).

Diante disso, sabendo da impossibilidade de se fechar a questão, cabe-nos apontar a necessidade de passarmos de uma visão antropocêntrica para uma visão ecológica no que tange à questão do direito também. Somente numa nova forma de se relacionar com as demais vidas a nossa volta poderemos ver os direitos animais reconhecidos.

Dois temas são importantes nesse debate: a Declaração Universal dos Direitos dos Animais e a legislação brasileira sobre os animais não humanos. Nestes casos, veremos que há ideais a serem perseguidos no sentido de passarmos de uma mentalidade fortemente marcada pelo bem-estar animal, para uma mentalidade de direitos animais.

A Declaração Universal dos Direitos dos Animais foi proclamada em 1978, na sede da UNESCO. O grande ganho foi tornar a proteção animal um tema a ser respeitado nas constituições dos países signatários. A proclamação de uma declaração é um longo processo de reconhecimento de direitos, com o evoluir da história humana, que unido com a democracia faz com que o direito passe à constituição de um país, tendo assim a força da lei. (DIAS, 2000, p. 311).

Assim podemos marcar como quadro evolutivo das declarações o percurso descrito por Edna Cardoso Dias:

A declaração de direitos iniciou-se com a *Magna Carta*, em 1215, evoluiu com a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, decretada pela assembleia francesa em 1789, e, mais tarde, com a *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, aprovada pela Assembleia-Geral das Nações Unidas, em 1948, a *Declaração de Estocolmo sobre o Meio Ambiente*, em 1972, a *Declaração de Haia sobre a Atmosfera*, em 1989, a *Declaração do Rio*, em 1999 (DIAS, 2000, p. 311).

Somadas a essas declarações, a dos animais mostra uma ampliação na consciência acerca dos direitos, além de apontar para a necessidade de uma nova mentalidade para a organização do nosso Estado. Um Estado versado apenas sobre as questões do ser humano não corresponde mais às necessidades de nosso tempo.

Dentro desta nova mentalidade, a Declaração Universal dos Direitos dos Animais contribuiu para:

- a) Constituir uma tomada de posição filosófica no sentido de estabelecer diretrizes para o relacionamento entre os seres humanos e os animais não humanos. Daí se proporá nova ética biológica, nova postura de vida e respeito para com os animais;
- b) Garantir as necessidades fundamentais dos animais não humanos, similares a dos humanos, tais como alimentação, reprodução, *habitat*, liberdade como garantias fundamentais;
- c) Obrigar a todos os Estados signatários à constituição de leis referentes ao direito dos animais, assim como os direitos dos seres humanos.

Assim como os Direitos Humanos, os Direitos Animais ainda não foram efetivados em sua totalidade e, por isso, a sua reflexão e o desenvolvimento de ações para sua efetivação são sempre importantes. A prova mais clara disso se dá no caso brasileiro: país signatário das Nações Unidas, que avançou sob muitos aspectos nos últimos anos acerca da legislação em favor dos animais, porém sem conseguir efetivar por completo a Declaração.

Para ilustrarmos o desenvolvimento do direito brasileiro acerca da causa dos animais não humanos nos apoiaremos no trabalho de Danielle Tetü Rodrigues (2008, p. 65-74), conforme tabela abaixo:

Quadro 3 – Ordenamento jurídico brasileiro em relação aos animais não humanos

Ano	Lei ou Decreto	Conteúdo
1924	16.590	Primeiro decreto em defesa dos animais em nossa república. Proibiu as rinhas de galos, corridas de touros, novilhos e garraios.
1934	24.645	Define trinta e uma figuras típicas de maus-tratos aos animais.
1940	3.688	Tipificação da conduta da prática de atos cruéis contra os animais.
1964	4.591	Ampara os animais que vivem em condomínios de apartamentos.
1967	221	Código de pesca. Cuida dos animais aquáticos e disciplina as atividades pesqueiras.
1979	6.638	Trata sobre a vivissecção de animais.
1981	6.938	Definiu a fauna como meio ambiente, disciplinou a ação governamental e inseriu a responsabilidade civil e administrativa pelo dano ambiental.
1985	7.347	Protegeu os interesses difusos, e consequentemente a fauna, ao instituir a ação civil pública por danos ocasionados ao ambiente.
1987	7.643	A pesca de toda a espécie de cetáceos foi proibida.
1988	Constituição Federal	Deixou claro o objetivo do auxílio do direito penal ambiental, qual seja, a efetividade das sanções penais aplicadas a infratores

		que praticam condutas lesivas ou ameaçam a vida em todas as suas formas. Aqui podemos ver que a Constituição acolhe a Declaração Universal dos Direitos Animais, no que tange a defesa da vida.
1998	9.605	Regulamenta a Constituição Federal nos pontos acima citados. É a Lei de Crimes Ambientais. Define os crimes ambientais, tutela direitos básicos dos animais, independente do instituto da propriedade privada e prevê, dentre os seus oitenta e dois artigos, nove artigos que constituem tipos específicos de crimes contra a fauna.

Fonte: RODRIGUES, 2008, p. 65-73.

De maneira geral estas são as principais leis, há tantas outras, porém o nosso objetivo com o quadro demonstrativo cumpre o seu papel. O Brasil é signatário em outros tratados como a Convenção sobre o Comércio Internacional de Espécies da Flora e Fauna Selvagem em Perigo de Extinção – Cites – que foi elaborada no ano de 1973, em Washington.

A nossa Carta Magna fortaleceu a luta pelos direitos animais e foi aplaudida por ser considerada uma das mais avançadas em matéria ambiental. Porém, sabemos que uma coisa são as leis outra coisa é a prática da lei. Quanto ao primeiro ponto, como já atestado antes, podemos dizer que as leis brasileiras versam mais sobre o bem-estar animal do que os direitos animais, considerados como sujeitos. No segundo, é notória a necessidade de uma ação mais eficaz na fiscalização para que as leis sejam cumpridas.

Novos tempos fazem com que interpretemos novos direitos a serem reconhecidos e novas posturas a serem tomadas. As pautas hodiernas tais como ecológica, gênero, defesa dos animais, entre outras, apontam para a necessidade da mudança do paradigma vigente. O Estado Moderno em seu conjunto de leis precisa também deixar o antropocentrismo.

Todo o caminho até aqui percorrido mostra um novo contexto presente em nossa vida, propulsora de uma reflexão: a causa dos animais não humanos. Como vimos, eles estão em nossos relacionamentos e reflexão de maneira implícita, explícita e sistematizada. Os seres humanos, que refletem sobre esta pauta, também são religiosos. E, como vimos, a situação favorável ou não aos animais no período moderno foi possibilitada por uma concepção religiosa de mundo, ancorada na cosmovisão cristã. A pergunta que então fica para nós depois deste percurso é: teria o cristianismo uma reflexão favorável a defesa dos animais não humanos? Como pensar a teologia cristã para além do especismo?

CAPÍTULO 3 – ANIMAIS NÃO HUMANOS E A TEOLOGIA CRISTÃ: POR UMA NOVA POSTURA

O cristianismo, desde os seus primórdios, viu-se envolto com a necessidade de adaptação e reconfiguração. O seu nascimento dentro da cultura judaica e a separação dela, a entrada no mundo greco-romano, a permanência na Europa em constante mutação, a chegada na América dos europeus e o contato com as matrizes indígenas e africanas, de maneira positiva ou negativa, incidiram sobre esta matriz religiosa.

É fato que nestes 2000 anos de percurso histórico, as crises foram constantes, assim como as novas leituras. Em cada configuração de mundo que o cristianismo se inseriu, se viu necessitado de repensar a sua maneira de interpretar a sua fé e de como propô-la. Este processo aqui explicitado não é tão fácil, em especial nas instituições já estabelecidas há tempos, mas foi necessário para que a fé cristã continuasse em diálogo com o mundo.

No capítulo anterior apresentamos a configuração de um destes novos mundos, ou novas reflexões, que interpelam o cristianismo nos dias atuais e exige dele uma nova leitura/postura: o mundo dos animais não humanos. O sofrimento dos animais não humanos e a consequente defesa dos mesmos cresceram e provocaram no seio das sociedades humanas movimentos favoráveis aos direitos dos animais.

Entre as muitas críticas destes movimentos, uma é dirigida diretamente ao cristianismo, como um dos pilares da cultura ocidental, classificado como antropocêntrico e especista. Para muitos deste grupo é impensável uma leitura do cristianismo favorável aos animais não humanos. Outros assumiram a causa dos animais sendo cristãos, mas reconhecem a contrariedade dos discursos e doutrinas.

Dentro do cristianismo as posturas são as mais variadas. Desde uma posição mais fechada à temática, que reproduz a doutrina com seu especismo ou classifica a pauta como esotérica, até uma postura indiferente, reproduzindo um antropocentrismo, centrando suas atenções somente aos seres humanos.

Paulatinamente, grupos cristãos e pensadores sensibilizados pela temática a têm levado ao interior da reflexão teológica para extrair, também dela, uma visão favorável aos animais não humanos.

No primeiro capítulo de nossa dissertação apresentamos a natureza hermenêutica do cristianismo e como ele, no decorrer dos tempos, viu-se necessitado de novas interpretações. Essas novas leituras, apesar de minoritárias, ganharam legitimidade na história do cristianismo e exercem um papel fundamental na atualização desta matriz religiosa.

Este terceiro capítulo trata da teologia afetada pelo objeto material (os animais não humanos) abordado no segundo capítulo. Sua tarefa é apresentar uma leitura da tradição cristã aberta à temática da defesa dos animais não humanos. Para isso, recorrendo à metodologia explicitada no primeiro capítulo, tendo como referencial Paul Ricoeur, a nossa postura frente a esta tradição será interpretá-la como um texto e em diálogo com um novo mundo. Isso quer dizer que voltaremos nosso olhar para os textos e elementos do cristianismo, à escritura e à teologia, a fim de encontrar elementos favoráveis a uma leitura não especista.

Nesta leitura da religião cristã como texto, elegemos fazer duas grandes análises: a primeira é bíblica e a segunda teológica. Na análise bíblica, nossa intenção foi reconstituir o fio condutor da salvação na história, apresentado pelas Sagradas Escrituras, e enxergar nele a presença dos animais não humanos, não só como elementos secundários, mas como sujeitos implicados na salvação.

Dentro do fio condutor da história presente no Primeiro Testamento destacamos quatro temas importantes para se pensar o lugar dos animais não humanos na Aliança: a) alimentação; b) o sábado e seu significado mais amplo; c) o ato de nomear os animais; d) a questão dos sacrifícios. Como chave de leitura do Segundo Testamento, apresentaremos a superação de todos os sacrifícios pelo sacrifício de Jesus Cristo, a inclusão dos excluídos e a universalidade da salvação.

A análise teológica está dividida em duas partes. Na primeira parte, buscamos na arte cristã, na vida dos santos e na Ecoteologia demonstrar que já há dentro do cristianismo “constituído” um vasto campo a ser reinterpretado, apesar de não ser suficiente. Na segunda parte, apresentamos a reflexão já construída por Andrew Linzey, bem como algumas pistas sobre diversas áreas teológicas que contribuem para uma teologia cristã da libertação animal.

Com este último capítulo, além de reler o cristianismo como um texto, sendo favorável aos animais não humanos, apresentamos desde nossa área, as Ciências da Religião, as possibilidades ainda abertas para a libertação dos animais não humanos na reflexão cristã. Apesar de toda a tensa reflexão feita no campo filosófico sobre uma ética inclusiva para os animais não humanos, temos consciência que a superação de um paradigma por outro implica um esforço maior das diversas esferas da vida, e a religião está aí incluída.

3.1 Uma chave de leitura bíblica favorável aos animais

Fazer uma análise bíblica do tema dos animais não humanos não é tarefa fácil. O tema, apesar de pouco abordado, tem uma vastidão na literatura bíblica. Não é nosso intuito aqui

apresentar a existência de um grupo que desde o início fazia uma resistência em favor dos animais não humanos, ou contradizer os aspectos antropomórfico e antropocêntrico das escrituras.

Sendo as escrituras eminentemente humanas, falando da visão humana, a partir dos contextos históricos desta espécie, a nossa tarefa é tomar a bíblia como literatura, ou seja, como texto, encontrar no dito aquilo que ainda não foi refletido ou aprofundado. A temática dos animais, apesar de sua marginalização na teologia bíblica, é rica e, além de ampliar a visão de quem somos, poderia possibilitar uma releitura do cristianismo em favor dos animais não humanos.

Para a realização de tal trabalho, no tocante a nossa área de estudo, as Ciências da Religião, não abordaremos temas caros a fé cristã como inspiração divina das escrituras, inerrância das mesmas etc. A nós, utilizando das teorias ricoureanas como metodologia, interessa fazer a análise de relatos bíblicos naquilo que eles são: textos. E textos inseridos em um novo contexto vital: a defesa dos animais não humanos.

3.1.1 Primeiro Testamento: Deus cria, elege e redime todos os animais

A quantidade de livros existentes na bíblia pode nos dar a impressão que cada um deles diz algo diverso e que todos estão desconexos. Porém, por detrás das diversas literaturas há um fio condutor da história, teologicamente de uma ideia de salvação na história. Nela, o antes e o depois do evento central para o povo judeu, o Êxodo, ganham sentido. Nesse fio condutor, a religião judaica se reinterpreta constantemente e o cristianismo faz o mesmo.

3.1.1.1 Êxodo: uma aliança com todos os animais

Qualquer pessoa que folheasse as Escrituras judaico-cristã poderia dizer que ela começa com o livro do Gênesis. Porém, seja por meio dos estudos, ou pela relevância teológica, sabemos que o coração da Escritura encontra-se no livro do Êxodo. Para compreendermos o valor moral do evento contido nesse livro damos voz a Rabbi Shlomo Ben Itzhak (RASHI³⁰) que, comentando o primeiro versículo do livro do Gênesis, diz:

Disse Rabi Isaac: Não era necessário iniciar a Torá senão com o versículo: ‘este mês será para vós [o primeiro dos meses]’ (Êxodo 12,2), que é a primeira *mitzvá* [mandamento] à qual Israel foi ordenada; então qual é a razão pela qual começou ‘No

³⁰ RASHI é a abreviação do nome de RabbiShlomo Ben Itzhak, usado nas citações.

Princípio'? Porque 'A força de Seus atos anunciou ao seu povo, dando-lhe a herança das nações' (Salmos, 111,6). E, se disserem os povos do mundo a Israel: 'Vós sois usurpadores [ladrões] que tomaram as terras de sete povos [de Canaan]', eles [Israel] lhes dirão: Toda a terra é do Santo, Abençoado seja Ele, Ele a criou e a deu àquele que é justo a Seus olhos; por Sua própria vontade cedeu-a, por Sua própria vontade resgatou-a e deu-nos (RASHI, 1993, p. 2).

Dessa maneira, fica claro que para a cultura judaica há muito tempo o episódio do Êxodo é central e marca para ela o início do povo de Israel. É este evento e tudo o que nele está contido que marcará um antes e um depois, sendo ele a fonte na qual Israel encontrará a sua identidade e força. E aqui podemos, então, nos debruçar um pouco mais sobre este fato.

O livro do Êxodo é preparado para que a história concatenada e contada tenha sentido e confira sentido a quem com ela entre em contato. Contar as glórias e esquecer o sofrimento seria dar voz duas vezes aos opressores e matar duas vezes os oprimidos (RICOEUR, 2006, p. 240-241). O livro do Gênesis termina mostrando a presença desse povo no Egito. No Êxodo, a história de Moisés é narrada indicando que um hebreu, alcançando a maturação e imbuído do sofrimento de seu povo, fará com que também esse povo seja libertado. Com isso, podemos dizer que a profissão de fé judaica está baseada na liberdade.

Para Jacob Neusner, retomando a tradição de Israel, diz que no episódio do Sinai toda a Torá foi dada a Moisés. Porém, na narrativa bíblica, é-nos dito que as Dez Palavras foram dadas a Moisés, mostrando assim a ligação delas com a totalidade da Torá. A partir disso, podemos afirmar que também a Torá possui um núcleo que podemos chamar de o coração das Escrituras, que é o Decálogo (2004, p. 23-28).³¹ A própria estrutura do livro do Êxodo marca uma diferença a fim de conjugar a narração da história com a elaboração de um gênero prescritivo, como afirma André LaCocque :

A dialética da amplitude e limite é prefigurada pela conjunção, na versão canônica do Antigo Testamento, entre o recitativo do Êxodo – portanto algo 'narrativo' – e a legislação dada no Sinai – algo 'prescritivo'. Deste modo é indicada uma polaridade entre o evento recontado e a Lei proclamada; de fato algo mais que uma polaridade, uma intersecção, é indicada assim que a própria doação da Lei é um evento recontado cuja ocorrência leva à memória do evento original que constitui o Êxodo. Há algo mais parecido com uma sutura do que com uma falha entre estes dois aspectos (LACOCQUE; RICOEUR, 2001, p. 131).

³¹ Numa perspectiva histórica, o Decálogo é anterior à Torá. Em nosso trabalho, fazemos essa introdução com o livro do Êxodo apenas para situá-lo dentro da experiência narrada pelo povo judeu sobre sua libertação. A nós interessa-nos reler os textos bíblicos da maneira como se encontram, na forma posta pela redação final. Sem desconhecer a multiplicidade de correntes e leituras feitas em períodos históricos diferentes, pensamos ser o texto, da maneira como encontramos nos dias de hoje, uma forma de interpretar a história como um todo.

Sabendo disto, pode-se investigar mais aprofundadamente as Dez Palavras. Para isso, seguiremos o pensamento de André Wénin, de fazer uma análise da estrutura do texto. Ofereceremos duas estruturas que ficam visíveis na leitura do texto. A primeira é uma estrutura concêntrica, relativa a formulação positiva e negativa do texto: a segunda relacionada aos verbos. Também acentuaremos a presença da palavra Escravidão que aparece inúmeras vezes no texto.

Quadro 4 - Estrutura do Decálogo

<p>Deus pronunciou todas estas palavras, dizendo: <u>Eu sou Iahweh</u> teu Deus que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão.</p>
<p>Não terás outros deuses <u>diante de mim</u>.</p> <p>Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra.</p> <p>Não prostrarás diante desses Deuses e não os servirás, porque <u>eu Iahweh</u> teu Deus, <u>sou</u> um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e quarta geração dos que <u>me odeiam</u>, mas que também <u>ajo</u> com amor até a milésima geração para com aqueles que <u>me amam</u> e guardam <u>os meus</u> mandamentos.</p> <p>Não pronunciarás em falso o nome de Iahweh teu Deus, porque Iahweh não <u>deixará</u> impune. Aquele que pronunciar em falso o <u>seu nome</u>.</p>
<p><i>Lembra-te do dia de sábado para santificá-lo. Trabalharás durante seis dias e farás toda a tua obra. O sétimo dia, porém, é o sábado de Iahweh teu Deus. Não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem teu escravo, nem tua escrava, nem teu animal, nem o estrangeiro que está em tuas portas. Por que em seis dias Iahweh <u>fez</u> o céu a terra, o mar, e tudo o que eles contêm, mas <u>repousou</u> no sétimo dia, por isso Iahweh <u>abençoou</u> o dia de sábado e o consagrou.</i></p> <p><i>Honra teu pai e tua mãe, para que se prolonguem os teus dias na terra que Iahweh teu Deus te <u>dá</u>.</i></p>
<p>Não <u>Matarás</u>.</p> <p>Não <u>cometerás</u> adultério.</p> <p>Não <u>roubarás</u>.</p> <p>Não <u>apresentarás</u> um testemunho mentiroso contra o teu próximo.</p> <p>Não <u>cobiçarás</u> a casa de teu próximo. Não cobiçarás a mulher de teu próximo. Nem o seu escravo, nem a sua escrava, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que pertença a seu próximo.</p>

Fonte: Elaboração Própria a partir da obra de WÉNIN, 2006.

Como pode ser visto no Quadro 4, propomos a primeira estrutura concêntrica, visto que o preceito do sábado e de honrar pai e mãe encontram-se depois de quatro proposições negativas e antes de cinco proposições negativas. Os verbos sublinhados sugerem outra estrutura na qual, na primeira parte, Deus fala em primeira pessoa; na segunda parte, fala-se de Deus, ou seja, é dito em terceira pessoa; e na terceira parte é impessoal. A repetição da palavra escravo(a), acentuada acima, mostra a oposição entre escravidão e liberdade. Além disso, sublinhamos quando aparecem os animais não humanos.

O deserto é uma terra livre e Deus conduziu o povo para esse lugar de liberdade a fim de concluir a Aliança com pessoas livres. Uma vez libertos da escravidão em todas as suas formas, cabe a Israel manter essa sua condição. Neste sentido, Deus lhe dá como dom a Torá, os dez mandamentos. Ser livre é o fundamento e a razão de ser de Israel, por isso as prescrições da lei surgem para garantir a liberdade relatada na narração.

Por isso, o texto se estrutura repetindo várias vezes a palavra “escravo(a)” em contraste com o “Senhor teu Deus”. Neste sentido, é fundamental que o primeiro preceito seja contra a Idolatria. Ter outros deuses é ser escravo, pois o Deus de Israel não quis absolutizar-se perante o povo, dando a ele sua condição:

Não haverá para ti outros deuses diante de mim. Positivamente essa palavra significa que, para Israel, a liberdade e a vida consistem em se comprometer de maneira absoluta com aquele que não pretende se absolutizar, uma vez que é um parceiro livre. Viver livre é escolher como seu todo aquele que não levanta nenhuma pretensão a ser tudo, visto que põe diante dele um ‘tu’ responsável. Assim, Israel é remetido a sua própria liberdade, a sua alteridade diante de Deus, e se compromete a levar isso a sério (WÉNIN, 2006, p. 102).

Neste contexto, podemos compreender que as Dez Palavras cumprem um papel essencial no livro do Êxodo. Em primeiro lugar, por garantir a presença de Deus junto do povo e do povo junto de Deus. O binômio LIBERDADE/ESCRAVIDÃO é o termômetro para dizer da fidelidade à Aliança. Em segundo lugar, inaugura uma nova forma dos seres humanos se relacionarem de maneira global.

Deus, portanto, conduziu o povo de Israel para o deserto, ali fez dele um povo livre e concluiu com os israelitas uma Aliança. Os mandamentos, mais do que normas fechadas e impositivas, são as condições pelas quais o povo manterá a liberdade alcançada. Esta não é um conceito abstrato, fora da realidade, mas algo de muito concreto, a saber: o relacionamento.

Na estrutura apresentada acima de Êxodo 20, vemos a variação nos verbos: 1) Em Ex 20,2-6 Deus fala na primeira pessoa; 2) Ex 20,7-12 está presente a terceira pessoa; 3) Ex 20,13-

17 o verbo é impessoal. Com isso, segundo André Wénin, temos expresso no decálogo a totalidade do relacionamento humano.

Quando Deus fala em primeira pessoa (Ex 20, 2-6) está o indicativo de como deve ser o relacionamento do povo com Deus. Aqui a prescrição é para evitar a Idolatria, que conseqüentemente como já se mostrou, levaria o povo à escravidão novamente, para isso a períclope se inicia lembrando que o povo fora libertado do Egito, terra de escravidão.

No momento em que o verbo está na terceira pessoa (Ex 20, 7-12) aparece a maneira como deve ser o relacionamento com Deus e com o próximo, sendo o elo entre a primeira seção e a terceira. Aqui, torna-se central o Sábado e o preceito de honrar pai e mãe. O sábado, além de um dia memorial da ação de Deus, lembrando a criação, como em Ex 20, 8-11 ou a saída do Egito em Dt 5,12-15, é um dia em favor do próximo, visto que o descanso é dado a todos, até mesmo aos animais não humanos.

O preceito de honrar pai e mãe está direcionado a Deus, no sentido que eles são responsáveis por gerar a vida e instruir os filhos na Torá. E se voltam ao próximo, pois os pais são os “outros” mais próximos diante de nós, cuidar deles é sinal de atenção àqueles que se fazem próximos.

Na parte em que o verbo é impessoal (Ex 20, 13-17) a prescrição é direcionada ao bom relacionamento com o próximo. No deserto, com o recebimento dos mandamentos, a comunidade faz a experiência de que o outro é indispensável para a vida. O último mandamento, relacionado à cobiça, indica bem isto: cobiçar as coisas do outro é querer absorver e subjugar o outro. Se não fazemos nem mesmo Deus de absoluto, experimentando-o em sua dinamicidade, como ser nós próprios absolutos para o outro?

Com a liberdade refletida no relacionamento, assumido como chave de interpretação, podemos perguntar se o próximo, ou o outro, diante de mim, não são também, em especial nos dias atuais, os animais não humanos? É muito sintomático, como mostrado no primeiro capítulo, que a ideia de abolição da escravidão seja dos animais humanos, como dos animais não humanos, surge no mesmo contexto. Não feriria a Aliança construída com Deus a realidade atual dos animais não humanos? Um exemplo, muito bonito da inclusão dos animais não humanos à Aliança, vem da cultura judaica:

Conta Martin Buber: “Certa vez, o Rabi Davi estava com seu discípulo Itzhak, como todos os anos, em casa de seu mestre, o Vidente, em Lublin, para passar o Ano Novo. No dia da festa, antes do soar do shofar, o Vidente olhou para trás e viu que o Rabi Davi não estava presente. Imediatamente, mandou Itzhak à hospedaria procurá-lo. Encontrou diante do portão da casa, oferecendo o solidéu cheio de cevada aos cavalos. O cocheiro na pressa de ir para a casa de orações, deixara-os com fome. Quando o

Rabi Davi, após ter alimentado os animais, voltou à sinagoga, disse-lhe o vidente : ‘Que belo toque de shofar o Rabi Davi nos ofereceu’” Na tradição judaica, o pai zelava para que cada uma de suas crianças alimentasse sempre os animais domésticos, em cumprimento a uma interpretação rabínica do livro do Deuteronômio, *Devarim*, 11,15: “Darei erva a teus animais nos pastos, e [só então] comerás e te fartarás”. Alguns sábios rabínicos ainda insistiam: era um dever manter um animalzinho doméstico com a finalidade de cumprir este preceito, como se encontra, incidentalmente, em cenas descritas em várias *hagadot*³². (MIRANDA, 2004, p. 4).

Seria muita pretensão nossa admitir que no texto sagrado a pauta dos animais não humanos, como a compreendemos hoje, já esteja colocada. Porém, há elementos no contexto da Aliança possibilitadores de uma nova leitura. No capítulo antecedente à entrega do decálogo, a imagem de Deus é comparada com a da águia: “Vós mesmos vistes o que eu fiz aos egípcios, e como vos carreguei sobre asas de águia e vos trouxe a mim.” (Êx 19,4). O sábado segundo o decálogo é o descanso da criação como um todo (Êx 20, 8-11). Na prescrição contra a cobiça inclui-se o boi e o jumento (Êx 20, 17). Afirma-se ainda que quando se encontra um animal doméstico perdido ele deve ser entregue ao seu dono, bem como se algum animal está fadigado pelo peso de sua carga deve ser aliviado (Êx 23, 4-5).

Enfim, a Aliança, sob diversos aspectos, implica nova maneira como nós devemos nos relacionar com os animais. Apesar da estrutura antropomórfica e antropocêntrica do texto bíblico, é possível fazer uma releitura do mesmo. Aspectos como o sábado, a dimensão simbólica de ver Deus como um animal e o sacrifício serão tratados com mais profundidade adiante.

Com o Êxodo, se forma uma nova maneira de ser no mundo: dinâmico, aberto, livre. Assim como Deus o é, deixa o outro ser. No centro das Dez Palavras subsiste a liberdade. Agora o povo releerá a sua história, desde a criação, como preparação para a Aliança, bem como continuará o seu caminho na história afirmando-a. Deste lugar possível de releitura da questão animal na Aliança, podemos dizer da Criação, lugar rico para se pensar essa questão.

3.1.1.2 Gênesis: Deus cria todos animais para a Aliança

Uma vez analisado o Êxodo, núcleo da memória judaica, é importante mostrar a maneira como esse evento influencia na totalidade das escrituras. Voltando nosso olhar para o livro do Gênesis, perceberemos como nesse livro, que pretende apresentar a história dos primórdios, já está presente a noção de Aliança.

³² Narrativas, contos.

Segundo estudiosos, o Pentateuco ou Torá recebeu seu acabamento por volta do século V a.E.C. A experiência do povo no Exílio da Babilônia equipara-se a história do povo na escravidão do Egito. Sendo assim, muito da experiência vivida nesse período será lançada sobre a história fundante. O contato do povo judeu com os mitos desses povos fará Israel narrar, a sua maneira, a história desde o início, no tempo mitológico.

Essa dinâmica hoje não nos é estranha, pois os estudos na linha da hermenêutica nos apontam que o real sentido de um evento fundante não é aquele presente na história factual ou detrás da narrativa. Na verdade, um evento só se tornará fundamental e portador de sentido quando houver um distanciamento histórico e a narrativa sobre o evento fundante for contada sobre a história do povo em novos contextos, conferindo novos sentidos.

Nesse movimento percebemos a presença do círculo hermenêutico. A história narrada confere sentido à história vivida em tempos posteriores, mas também recebe novas interpretações, tornando-se ainda mais essencial. Ainda que em seu momento primeiro a história narrada não tivesse a intenção de dizer o sentido dado posteriormente, de certa maneira, ele já estava lá presente. Dessa maneira, há um movimento do acontecimento à palavra.

O movimento de aprofundamento do evento fundacional abre uma perspectiva de realização de futuro, no entanto, realiza também um caminho inverso, no sentido de reler o mesmo evento como preparado desde os primórdios:

Desta maneira, o acontecimento salvífico, uma vez aprofundado, é visto como desígnio, ou seja, como tendo sido preparado antes de se realizar. Numa cosmovisão mítica, pode ser explicado antecedentemente como destino. Mas numa concepção teológica do mundo [...] esta antecipação se expressa através da linguagem da Promessa. Esta não é historicamente anterior ao Acontecimento, como não era contemporânea à Palavra-relato. Antes o segue e é uma nova forma de radicalização do sentido (CROATTO, 1981, p. 41).

Diante disso, quanto mais interpretações foi ganhando o evento do Êxodo na comunidade judaica tanto mais profundo ele se tornou. A história deste povo, como um todo, enriqueceu-se de sentido, sendo possível visualizar um fio condutor que liga toda a história, dos primórdios ao fim do evento fundador.

O nosso olhar volta-se para os dois relatos da criação: Gn 1-2,4 e Gn 2,5-3,24. Na interpretação deles demonstraremos o fio condutor presente neles e uma possível interpretação.

O primeiro relato da criação mostra, em seu desenrolar, a maneira como Deus, de uma realidade caótica, ordena pela sua palavra os seres, tendo como resultado uma harmonia cósmica. Porém, mais que enfatizar o poder onipotente de Deus ou a sua ação direta no mundo,

o próprio texto bíblico possui uma ordem, demonstrando pela redação como a palavra pode gerar harmonia.

Seguindo o Quadro 5, construído por André Wénin (2011, p.21), torna-se claro essa harmonia:

Quadro 5 – Estrutura do Gênesis 1

Introdução: Terra ובהוהוהו(<i>tohu-bohu</i>): trevas, abismo, vento, confusão, caos.					
dia	obra	Separação-imóveis O quadro	Ornamentação-móveis O povoamento	obra	dia
I	1	Luz – Trevas Separação dia e noite [trevas]	Luminares: Separação dia e noite Calendário	5	IV
II	2	Águas em cima – Em baixo Abóbada do céu [abismo]	Animais do céu e da água Peixes – pássaros	6	V
III	3	Terra seca – mares	Animais terrestres	7	VI
	4	Plantas da terra [terra]	Humanidade Plantas = alimentação	8	
Conclusão: Dia VII – Deus completa a sua obra					

Fonte: WÉNIN, 2011, p. 21

Olhando para o Quadro 5 e lendo-o de maneira horizontal percebemos que os dias I – IV, II – V, III – VI estão relacionados. O sétimo dia possui uma singularidade e rompe a estrutura, não tendo nenhum dia correlacionado a ele, como também é caracterizado pelo único dia no qual Deus não trabalhou. Ganhando assim um destaque dentro da estrutura do texto.

Além disto, o texto apresenta onze palavras divinas explícitas, porém dez presentes no decorrer do texto diz “E *Elohim* disse”. Enquanto em Gn 1, 22 aparece: “*Elohim* os abençoou dizendo”. Nas nove primeiras palavras os verbos utilizados após a fórmula introdutória estão no volitivo, indicando um querer. A décima palavra excedendo as outras apresenta um dom, justamente aquilo que o humano utilizaria para sua alimentação.

Dessa maneira, nestes dois pontos aqui elencados do texto, podemos ver a ligação com a ideia de aliança. Nas dez palavras introdutórias vemos uma similaridade muito grande com o decálogo, chamado na cultura judaica, também, de “Dez Palavras”. Enquanto no Êxodo o decálogo começa com um dom, a liberdade, e indica nove ordens posteriores, no Gênesis as

dez palavras de Deus começam com nove ordens e terminam com o dom da vida, representado pela alimentação.

Além disso, no decorrer do texto, *Elohim* demonstra a docilidade de seu poder. Nos primeiros dias ordena o caos, sem destruir nada presente nele, nos outros dias cria os animais e o ser humano, tornando-os fecundos, e dinâmicos. O sábado aqui destacado demonstra o poder de Deus, limitando-se no uso de sua força criadora, abrindo ao outro a possibilidade de ser. A obra da criação está em aberto. No descanso de Deus é aberto ao ser humano o espaço para ele também exercer seu poder criador.

Agindo dessa maneira, Deus prepara desde o início da criação a Aliança que faria com seu povo. Novamente apareceu o esquema já explicitado: dois parceiros livres optam pela Aliança. Como diz André Wénin, o sábado e as dez palavras do Gênesis e do Êxodo unem os dois relatos: “*Elohim* prepara, desde o início, o terreno para a aliança que supõe parceiros autônomos que optam por assumir seus limites para abrir um espaço à vida (*dom nas dez palavras do Gênesis*) e à liberdade (*dom nas dez palavras do Êxodo*) do outro.” (2011, p. 35).³³

A crítica clássica muito ajudou no sentido de perceber que Gn 1-2,4 e Gn 2,5-3,24 configuram-se como dois relatos da criação. Porém, cabe-nos perguntar se não há no texto indicadores de uma continuidade. A formação do Pentateuco, como sabemos, foi elaborada por diversas tradições, porém o texto foi compilado por alguém, alcançou uma redação final e está vivo, comunicando-se conosco.

O mundo criado em Gn 1-2,4 muito tem a dizer sobre o nosso mundo de leitor. Porém, analisando-o, algumas perguntas nascem: de onde vem o mal? Onde vêm as rupturas vividas por nós? E os maus relacionamentos quando surgiram? Fazendo uma leitura continuada dos dois relatos, apontaremos chaves interpretativas para estas questões. Se no primeiro relato Deus termina a sua obra reconhecendo a bondade de todas as coisas (Gn 1,31), no segundo relato a criação passará por um processo de ruptura da harmonia estabelecida.

Muitos traços indicam a continuidade³⁴: no primeiro relato da criação é dado ao humano a alimentação junto com o mandado de domínio sobre o resto da criação e o sábado como um limite, caminho de suavidade e abertura ao outro; no segundo relato, mostra o humano cuidando do jardim plantado pelo Senhor e, novamente, lhe é dado o dom de comer, a saber, as árvores do jardim, com exceção ou limite de uma: a do bem e do mal.

³³ As palavras em itálico foram acrescentadas por conta própria.

³⁴ O autor André Wénin apresenta muitos sinais da continuidade do texto, nós optamos apenas por aquelas que têm a ver com o tema trabalhado.

Além dessa quantidade de semelhanças, o fato de haver um limite na alimentação humana é muito significativo e aponta mais um sinal de continuidade. Ao limite está condicionada a vida ou a morte do humano e, progressivamente, a negação do limite desembocará numa cadeia de rupturas.

No capítulo 2 de Gênesis o tema da criação retorna, porém, nele o ser humano ganha posição de destaque. Primeiramente, o Senhor faz chover sobre a terra, depois disso forma da terra, אֲדָמָה (*Adamah*), o ser humano, אָדָם (*Adam*), soprando sobre este o hálito da vida. Posterior a isso, Deus faz surgir as árvores.

Dois fatos chamam nossa atenção nesse relato. O primeiro é a ordem na qual estão dispostas as árvores, divididas em três figuras: ele faz surgir as árvores que darão alimento, dom no primeiro relato e neste também; no meio ele coloca a árvore da vida; e entre esta e aquelas a árvore do conhecimento do bem e do mal. Ao ser humano, indistinto³⁵, Deus incumbe de cultivar e guardar o jardim e dá a ordem de comer de todas as árvores, livremente, com exceção da árvore do bem e do mal (Gn 2,16-17).

O segundo fato aponta para o ser humano só, sem parceiro. O ser humano no ato de nomear os animais percebe não haver para si um auxílio que estaria defronte a si. O senhor o faz cair em sono e tira de צֵלָצֵל, lado ou costela, a mulher e, a partir deste momento, homem e mulher se distinguem no texto. O capítulo 2 termina apontando a nudez dos dois seres humanos.

O capítulo 3 é uma continuidade do capítulo 2 e introduz um novo personagem na trama: a serpente³⁶. Esta, tida textualmente pelo narrador como a mais astuta de todos os animais une, ao menos em um sentido, os dois capítulos. Como falamos anteriormente, mulher e homem estavam nus e não se envergonhavam disto. Não é também a serpente um animal nu em sua estrutura física?

O texto continua e um ponto interessante é que a serpente, no diálogo com a mulher, enfatiza o limite posto por Deus aos humanos em relação à árvore, omitindo o dom das árvores

³⁵Adotamos aqui o significado encontrado no dicionário de hebraico em que Adam nos diz da humanidade em sua totalidade, sem distinção de macho e fêmea. No relato bíblico somente quando desta humanidade indistinta é tirado a mulher, אִשָּׁה (*Isha*), é que o homem, אִישׁ (*Ish*), será também nomeado.

³⁶ Na bíblia a presença de animais é constante. Há trabalhos, inclusive citados neste capítulo, como o de Eduardo Evaristo de Miranda, que analisa cada animal citado na bíblia. A serpente é uma das figuras mais emblemáticas pelo simbolismo que carrega. Essa dimensão simbólica já fora trabalhada em nossa pesquisa quando tratamos da cultura popular e, por razões de espaço, não aprofundaremos aqui. No mundo antigo, a serpente poderia estar vinculada a imagem de um poder opressor de um país. Na Babilônia, o Deus principal, Marduk, era representado como uma serpente. Em Canaã, a serpente está ligada à fertilidade (FARIA, 2015,p.73). Além disso, poderíamos falar de um processo de antropomorfização. Nesse sentido, a serpente aí é figura do humano que nu se questiona sobre suas ações, do que deve fazer. Não é sem sentido que ao final do relato tanto a serpente quanto os seres humanos se eximem da culpa e recebem castigos.

postas para alimento. E, num jogo de sedução, materializado no texto pelas perguntas, a serpente leva a mulher a comer do alimento proibido e ela o dá também ao seu marido.

Posterior a isso, Deus volta à cena passeando pelo jardim, enquanto o homem envergonhado de sua condição, estava nu, se esconde de Deus. Depois de se encontrar com Deus e ter um diálogo com Ele, o texto termina apontando as maldições de Deus à serpente, ao homem e à mulher, bem como a expulsão dos dois do paraíso.

Feito o percurso podemos agora aprofundar alguns elementos, sabendo, até mesmo pela quantidade de páginas de comentários provocados pelo texto do Gênesis, que a nossa interpretação é apenas mais uma e pretende ir a um ponto fundamental em nossa análise: do ser humano como um ser limitado e a questão dos animais.

No primeiro relato da criação, ao dizer da criação do homem feito a imagem e semelhança de Deus, afirma-se que há duas faces da humanidade “macho e fêmea Deus os criou” (Gn1,27). No segundo relato, com a utilização do termo צלע (Gn 2,21), traduzido na maioria das bíblias como costela, mas podendo também ser lado, fala-se da ação de Deus preenchendo este lado e, a partir dele, formando a mulher e nomeando o homem, pois até esse momento a integralidade formada por homem e mulher era chamada אדם (Adam) humanidade, indistinta (RASHI, 1993, p. 11-12).³⁷

Do ser humano indistinto Deus toma um lado, ou costela, e a partir disto forma a mulher, enquanto preenche o lado com carne. Segundo o texto, o ser humano necessitava de uma auxiliar, “defronte dele” (Gn 2,21). Ao retirar a mulher de um lado forma-se também o homem, e agora tanto um quanto outro estarão incompletos e defronte um do outro. Não seria o estar defronte um do outro a maneira pela qual os dois se completariam novamente? E no reconhecimento da mulher como “ossos dos meus ossos e carne da minha carne” (Gn 2,22) não está expresso o reencontro, não como anulação do outro, mas como integração de dois que se completam?

Depois disso, mulher e homem encontram-se com a serpente. Do encontro entre a mulher e a serpente o resultado será os dois humanos comendo da árvore do bem e do mal, enxergando-se nus, sabendo a partir daquele instante de sua realidade de morte. “Divinizaram-se”, pois conhecem como Deus e, por isso, tomam conhecimento da vida e da morte. Tomam conhecimento do limite e terão a partir de agora que se estruturar a partir dele. Morrem para

³⁷Esse pensamento fora formulado pelos sábios Judeus. Rashi em seu comentário a Gn 21 indica que macho e fêmea, homem e mulher, são duas faces do ser humano. As duas faces em igualdade, sem hierarquia ou valorização maior ou menor de uma frente à outra.

uma etapa, nascem para outra. Um mundo fecha as portas para eles, outro se abre. Conhecendo, podem agora chegar à árvore da vida, no centro do jardim (BRITO, 2011, p. 36).

A serpente, para além de um julgamento de sua bondade ou maldade, revela aos humanos a sua condição de seres limitados. Participando da animalidade como os humanos, nua como eles, aponta-lhes uma peculiaridade: a consciência do morrer e do viver. Não sem sentido, morte e vida são os dois caminhos oferecidos por Deus aos seres humanos se estes rejeitam ou acolhem a Aliança, respectivamente.

A partir deste momento que homem e mulher são expulsos do paraíso, conhecedores do bem e do mal, conscientes da vida e da morte, rompidos com a realidade primeira, verão como descreve o texto do Gênesis, até o capítulo 11, as rupturas na vida e nos relacionamentos humanos crescerem, até o momento que uma nova Aliança comece a reintegrar tudo novamente.

O fato de por muito tempo o bloco literário de Gênesis 1-11 ser tomado isoladamente, e repartido como se não tivesse ligação com o todo da escritura, e como se os capítulos tivessem desconexos, limitaram a nossa interpretação, colocando em risco o fio condutor da história.

Se em Gn 1-2,4 é demonstrada a harmonia dada por Deus a todo o criado e Gn 2,5-3,24 aponta o surgimento do mal pela não aceitação do limite, no bloco literário de Gn 1-11 o caos vai se dissipando cada vez mais sobre a harmonia criada pelo Senhor. Sem aprofundarmos os outros capítulos, de maneira geral, podemos indicar um ciclo de rupturas nas relações, chegando ao seu ponto máximo em Gn 11. Como pode ser visto no Quadro 6 abaixo:³⁸

Quadro 6 – As rupturas em Gênesis 1-11

Citação	Personagens	Rompimento
Gn 2,5-3,24	Adão e Eva.	Relação entre homem e mulher.
Gn 4	Caim e Abel.	Relação entre irmãos.
Gn 9,20-27	Noé, Cam, Sem e Jafé.	Relação entre uma família inteira
Gn 11,1-9	Todos os humanos.	Relação entre os povos.

Fonte: Elaboração própria a partir da obra LACOCQUE; RICOEUR, 2001.

Diante desse Quadro 6, fica clara a progressão da ruptura no relacionamento humano. Essa ruptura marca o início e aumento da violência não só entre os seres humanos, mas entre estes e a natureza. Não é sem sentido que logo após o relato mítico da criação de Gn 1-11 seja

³⁸Extraído do artigo de André LaCocque no livro: "Pensando Biblicamente" (LACOCQUE; RICOEUR, 2001, p. 23).

narrada a saga de Abraão e sua Aliança³⁹ com o Senhor, chegando através de genealogias e outros recursos literários à história do povo no Êxodo, em sua constituição. Aliar é unir o que foi rompido. Não estaria a nossa relação com os animais não humanos necessitando de Aliança?

3.1.1.3 Da Criação à Redenção: todos os animais são redimidos

No tocante à temática bíblica, são os relatos da criação o lugar propício para se fazer uma reflexão acerca dos animais não humanos. O percurso do caminho construído numa mentalidade global da história da salvação, que chamamos de fio condutor, se faz necessário e importante para enxergarmos essa temática na totalidade das Escrituras.

A nossa reflexão da Aliança nos capítulos iniciais do Gênesis enfatiza os relacionamentos e a aceitação de um limite como possibilitadores de vida e da liberdade. A maneira como os animais não humanos estão colocados no livro do Gênesis apontam para o movimento descrito acima de rupturas. Além disso, abre a possibilidade de inúmeras reflexões para pensarmos o que seria o terceiro ponto do fio condutor da história: a redenção.

Criação e redenção, apesar de figurarem como pontos distintos dentro do chamado fio condutor da história da salvação, se encontram, pois dizem de um só processo. Os relatos da criação do Gênesis, apesar de dizerem de algo que passou, podem ser interpretados como voltados para uma imagem do que virá. Carlos Mesters, em um livro que trata dos onze primeiros capítulos do livro do Gênesis, trabalha essa ideia já no título da obra: “Paraíso terrestre: saudade ou esperança?”. O título e o desenvolvimento mostram que a narração do paraíso terrestre, mais do que uma tentativa de contar o passado, é também o desejo do cultivo da esperança. É a construção de um ideal que dê sentido a um povo em momentos chaves de sua história. (MESTERS, 1971)

Neste sentido, a reflexão favorável aos direitos dos animais não humanos ganha ainda mais valor, já que o Gênesis, enquanto texto, traz importantes apontamentos. A seguir mostramos essa a reflexão em torno de quatro pontos presentes no Gênesis 1-11, mas abertos à totalidade das escrituras: a) Comer carnes; b) Sábado, festa da vida; c) Nomear os outros e a nós mesmos; d) Animais para o sacrifício.

³⁹É sabido que a Aliança feita entre Javé e Noé é a primeira aliança mais explícita na Escritura entre Deus e a humanidade toda. Não nos debruçamos sobre ela, pois temos outro foco, mas sabemos que a Aliança com a humanidade como um todo precede a feita com a Abraão. Cremos que o tema trabalhado por Ricoeur da história primordial e história datada, e explicitado por nós logo adiante, mostrará esse elo.

a) Comer Carnes

O tema da dieta vegetariana no tocante à reflexão bíblica é bastante controverso. Cada vez mais pessoas no mundo têm aderido ao vegetarianismo, ou até mesmo ao veganismo. Muitas destas pessoas são também cristãs. E na leitura dos textos das Sagradas Escrituras e nos textos da tradição teológica há um viés marcadamente antropocêntrico e não suscetível a esta cosmovisão de mundo.

Outras matrizes religiosas, tais como o Hinduísmo e o Budismo, possibilitam de maneira muito mais positiva a união da profissão de fé com uma postura frente à vida, de rejeição do sofrimento dos animais. No mundo cristão há hoje movimentos, como a *Associazione Cattolici Vegetariani* (Associação Católicos Vegetarianos), e movimentos ligados ao teólogo Andrew Linzey que distoam da maioria.

Nosso objetivo é buscar na ambiguidade dos textos bíblicos uma fundamentação positiva ao vegetarianismo. Paolo Trianni (2015, p. 125-129) afirma que, apesar de parecer estranha, a verdade cristã não é contraditória a uma dieta vegetariana. No tocante a textos bíblicos, para deixar claro a complexidade, utilizaremos de três citações, conforme o Quadro 7:

Quadro 7 – O surgimento da carne como alimento na Bíblia

Gn 1, 29-30	Gn 9,2-3	Dt 15,19a. 22-23
Deus disse: “Eu vos dou todas as ervas que dão semente, que estão sobre toda a superfície da terra, e todas as árvores que dão frutos que dão semente. A todas as feras, a todas as aves do céu, a tudo o que rasteja sobre a terra e que é animado de vida, eu dou como alimento toda a verdura das plantas”. E assim se fez.	Sede o medo e o pavor de todos os animais da terra e de todas as aves do céu, como de tudo o que se move na terra e de todos os peixes do mar: eles são entregues em vossas mãos. Tudo o que se move e possui vida vos servirá de alimento, tudo isso eu vos dou, como vos dei a verdura das plantas.	Todo primogênito macho que nascer das tuas vacas ou ovelhas, tu o consagrarás a Iahweh teu Deus. [...] poderás comê-lo em tua cidade, o puro junto com o impuro, como a gazela ou o cervo. Não comerás, porém, o seu sangue: derrama-o por terra como a água.

Fonte: Elaboração própria

Os três relatos expostos no Quadro 7 ilustram que o alimento aparece na temática bíblica. Na primeiro excerto, o narrado está dentro do contexto da criação do mundo, respeitada aquela harmonia criada por Deus. No Gênesis a morte de animais aparece por primeiro nos sacrifícios feitos por Abel (Gn 4, 4), temática que abordaremos ainda, mas como alimento está no relato posto acima. O contexto é do pós-dilúvio, em que o ciclo de maldades havia crescido

tanto após a criação que Deus decidira renová-la. Em sendo assim, podemos dizer que a violência para com os animais só aparece após a queda humana. O último relato refere-se ao sacrifício feito para a Páscoa, *Pessach*. Aí é relevante salientar a proibição do consumo do sangue, símbolo da vida, de quem Deus é autor e Senhor, por isso o sangue é restringido aos humanos.

Diante de tudo isso, parece impossível pensar uma leitura bíblica a favor dos animais não humanos e de uma dieta vegetariana. Porém, o ponto relatado acima clareia e nos dá um caminho. A violência para com os animais, em sentido de alimentação, surge no momento posterior, quando o ser humano não respeitando o limite posto por Deus é expulso do paraíso. Dentro do paraíso, além de o ser humano possuir uma dieta vegetariana, ele também é o responsável por guardar o jardim. É importante destacar que a dieta vegetariana no Gênesis aparece logo após ao mandado divino para que o ser humano submetesse o resto do criado (Gn 1,28-29), indicando assim que este domínio é limitado e não irrestrito como se interpretou por muito tempo. Essa interpretação é apresentada por um dos grandes biblistas, o brasileiro, já falecido, Milton Schwantes:

Em Gênesis 1, “sujeitar” e “dominar” animais e 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 a 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 e ao homem foram feitos leões e jacarés. Aparece aí uma integridade da criação. No projeto da casa, há espaço bastante para plantas e animais. (SCHWANTES, 1989, p. 34-35).

Além disso, seguindo o caminho de união entre a protologia e a escatologia, o profeta Isaías, falando dos tempos messiânicos, ou seja, da redenção oferecida por Deus, afirma:

Então o lobo morará com o cordeiro, e o leopardo se deitará com o cabrito. O bezerro, o leãozinho e o gordo novilho andarão juntos e um menino pequeno os guiará. A vaca e o urso pastarão juntos, juntas se deitarão as suas crias. O leão se alimentará de forragem como o boi. A criança de peito poderá brincar junto à cova da áspide, a criança pequena porá a mão na cova da víbora. Ninguém fará o mal nem destruição nenhuma em todo o meu santo monte, porque a terra ficará cheia do conhecimento de Iahweh, como as águas cobrem o fundo do mar.” (Is 11, 6-9).

Fica-nos claro, portanto, que a marca da chegada do Messias é a superação do sofrimento. Os animais carnívoros são descritos, na simbologia dos tempos messiânicos, em perfeita comunhão com os demais animais e alimentando-se de ervas. A serpente, causadora da

queda no Gênesis 3, conviverá em paz com a criança. Até mesmo na cultura judaica exemplos desta concepção ajuda-nos a ampliar nossa visão, como nos afirma Eduardo Evaristo de Miranda:

Certa vez, o rabi Menahem Mendel de Kotz recebeu em sua casa um homem esbaforido, dizendo que o Messias havia chegado. O homem afirmava a sua certeza, relatava vários milagres e feitos extraordinários que, de uma hora para outra, estavam realmente acontecendo. O rabi ouviu tudo pacientemente. Ele tinha certeza absoluta: o Messias não havia chegado. E a prova era simples e visível desde sua janela. O homem aproximou-se. O rabi mostrou-lhe, na rua, um carroceiro espancando cruelmente seu cavalo. (MIRANDA, 2004, p. 30-31).

O paraíso relatado como o tempo primordial, mas que está orientado para o futuro, como vimos, e a própria imagem construída da redenção oferecida por Deus, indicam um relacionamento harmonioso entre o animal humano e não humano. E neste ponto, o ideal cristão de aperfeiçoamento permanente em vistas de um testemunho do que seria o Reino de Deus, dá uma base sólida a uma dieta vegetariana. A teologia cristã nos dias atuais é interpelada a assumir o “comer” como um lugar teológico.

Esse distanciamento da Teologia Cristã em relação à alimentação não ocorreu na religião judaica. No judaísmo as leis de pureza e impureza, bem como a compaixão para com os animais, muitas vezes relatadas na Torá, entraram nos códigos e valores morais e na forma como o povo construiu sua forma de conduta no tocante à alimentação.⁴⁰

É interessante notar que essas leis, bem como a busca do menor sofrimento no abate dos animais, nascem da interpretação da Torá e são constantemente reafirmadas na tradição do povo. Nathan Ausubel cita em seu trabalho intitulado “*Conhecimento Judaico*” a relação dos judeus com os animais:

A tradicional atitude judaica em relação aos animais e o tratamento que o homem deve dar-lhes está exposta no Sefer Chassidim (*O livro dos piedosos*), obra hebraica medieval: “Seja bom e piedoso para com todas as criaturas que o divino, abençoado seja ele, criou sobre a terra. Nunca bata ou provoque dor em qualquer animal, besta ave ou inseto. Não jogue pedras em cães e gatos, nem mate moscas ou vespas.” A razão disso era muito simples: os animais, como foram criados por Deus, são dotados de certa espiritualidade; possuem até certo grau, sabedoria e bondade (AUSUBEL, 1989, p. 28)

⁴⁰ A reflexão que se segue fora retirado de textos e pensadores judeus. No entanto, cabe salientar que há controvérsias se de fato o modo de abate judaico seja o que cause o menor sofrimento. Além disso, é preciso aprofundar a relação de judeus religiosos com os animais para fazer um juízo de valor mais aprofundado. Em nossa pesquisa citamos o que ao menos se apresenta desta tradição no tocante a comida, pois, diferentemente do cristianismo, o tema da alimentação tem mais relevância.

Das leis de pureza e impureza foram extraídas as comidas que são permitidas aos judeus ou não. Hoje, essa comida recebe um selo que se chama *Kosher* ou *Kasher*. Essa palavra, primariamente no texto bíblico, significava adequado ou apropriado, e também pode ser traduzida por pura. A comida impura é chamada de *Terefah*. Esse código de pureza foi constituído num período de mais ou menos 2.500 anos.

Não são todos os judeus que seguem as leis sobre alimentação, mas a prática dessas leis pelos judeus praticantes da religião é um indicativo de fé tal como a circuncisão. Para os judeus seguidores destas prescrições, comer é um ritual religioso e comer a comida *Kosher* é dar testemunho de ser povo eleito (AUSUBEL, 1989, p. 448).

Para que um animal seja considerado *Kosher* ele deve seguir as seguintes prescrições: a) mamíferos: quadrúpedes, com casco fendido e que ruminam a alimentação; b) aquáticos: peixes que possuem barbatanas e escamas; c) aves: são consideradas impuras as de rapina e a maioria das selvagens. Além disso, qualquer animal que não tenha sido sacrificado conforme o ritual não pode ser considerado puro.

O ritual para matar os animais é chamado *Shechitah*, que em hebraico significa abate. Ele consiste num golpe ligeiro e seguro, feito de faca (*shochet*) diretamente na jugular, na traqueia e no esôfago. Esse método, em especial no contexto antissemita da primeira metade do século XX, recebeu muitas críticas por ser considerado cruel e, inclusive, fora proibido em países como Noruega e Suíça. No entanto, segundo Nathan Ausubel, estudos comprovam que ele causa menos sofrimento do que os métodos que utilizam anestesia, eletrocussão ou abate que golpeava o animal para torná-lo inconsciente. (AUSUBEL, 1989, p. 780)

A polêmica sobre o abate permanece e inclusive no Brasil, numa tentativa de se proibir o sacrifício de animais em religiões afro-brasileiras, o advogado favorável as religiões de matriz afro recordou que o país segue as prescrições religiosas de abate do mundo judaico e islâmico, a fim de comercializar a carne.

Desta forma, resgatar a reflexão acerca da comida *Kosher*, e de um abate em que, ao menos enquanto intenção, se busca o menor sofrimento possível, é importante para salientar que a literatura bíblica inspirou o modo de comer e de se relacionar com os animais. O fato de uma classe de animais não estarem adequados para alimentação e, acrescido disto, a busca pelo menor sofrimento possível, indicam que na forma de nos relacionarmos com os animais há um limite posto. O usufruir dos animais como alimento implica também uma responsabilidade com este animal no momento de sua morte.

b) Sábado: festa da vida

O resgate do sábado se faz necessário em razão das leituras majoritariamente feitas do primeiro relato da criação. O sexto dia ganha preponderância e os seres humanos são colocados como o centro da criação, e o domínio da espécie humana sobre as demais é reafirmado. O cristianismo, pelo percurso histórico e a necessidade de diferenciação com o judaísmo, limitou a leitura sobre o sábado e o seu papel na criação. Uma leitura a favor dos animais não humanos no cristianismo deve resgatar o significado mais profundo desta celebração sabática.

O sábado aparece como o centro do decálogo e do primeiro relato da criação. Nesses dois lugares Deus, seres humanos e animais não humanos estão implicados de maneira que a liberdade se torna bastante visível nos relacionamentos. A reafirmação da liberdade se dá também pelo reconhecimento do sábado como um limite. Nele, a força criadora que pelo trabalho age no ambiente cessa para festejar, celebrar e descansar: Deus e suas criaturas vivem plena comunhão.

Além disso, o sábado marca a história do povo de Israel. Nas prescrições do livro do Levítico 25, 1-17 encontramos a celebração do Ano Sabático e do Ano Jubilar. O primeiro é celebrado após seis anos e nele a prescrição é do descanso da terra. Humanos e animais no ano sabático se alimentam do produzido nos seis anos anteriores. O segundo é a soma de sete vezes sete anos sabáticos, totalizando 49 anos. No ano jubilar, além do descanso da terra, é restituída a liberdade aos cativos e à terra. Sendo assim, a dinâmica própria do sábado é de respeito à vida e à liberdade.

Dentro do código da Aliança (Êx 20,22-23,19) há uma pequena perícope que demonstra como o sábado assume a chave de leitura que construímos do Primeiro Testamento, em torno da liberdade e do limite. Em Êx 23,10-11 está dito: ‘E seis anos semearás a tua terra e recolherás a produção dela; e, no sétimo, tirarás a mão de cima dela e a deixarás por conta própria, e comerão os pobres de teu povo e o resto comerão os animais do campo.’” Diante dessa prescrição, como afirma Haroldo Reimer, a dignidade e a legitimidade do trabalho humanos estão garantidas. O ser humano é livre para interagir com seu trabalho. No entanto, esse trabalho está colocado numa lógica sabática, há um limite e esse limite é propiciador de vida para os pobres e para os animais, bem como para toda terra. Liberdade e limite novamente afirmadas. (REIMER, 2005, p. 171-176)

Diante de tal quadro podemos afirmar como Moltmann:

O sábado abre a criação para o seu verdadeiro futuro; no sábado festeja-se antecipatoriamente a redenção do mundo, o sábado é a presença da eternidade no tempo e uma prova do mundo vindouro. Assim como para o judeu no exílio a observância do sábado tornou-se o seu sinal de reconhecimento, assim também a doutrina sobre o sábado da criação se torna o ponto de reconhecimento da doutrina bíblica da criação, em oposição à concepção do mundo como natureza. O sábado evidencia, santifica e abençoa o mundo como criação. (MOLTMANN, 1992, p. 394).

Não é sem sentido que no primeiro relato da criação a benção é afirmada somente aos animais não humanos, aos animais humanos e ao sábado, respectivamente. O último, além de abençoado, fora santificado por Deus. O sábado é o centro e a finalidade da criação. Deus cria o mundo para com ele se regozijar. Na leitura até aqui feita, o sábado, como espaço dos relacionamentos, da liberdade e da vida, sugere que o centro de tudo (se assim podemos afirmar) não é uma única espécie, mas os relacionamentos entre as múltiplas espécies com Deus.

A leitura de dominação de Deus criador sobre os humanos co-criadores e dos humanos sobre o resto da criação pode ser substituída por uma imagem de comunhão. Deus, animais humanos e não humanos e tudo que existe estão implicados numa comunhão perene em que as singularidades humanas estão a favor de toda à vida, ao invés de sua destruição. O sábado é a base para construção de um paradigma teológico não antropocêntrico e de defesa dos animais não humanos.

c) Nomear os outros e a nós mesmos

O ato de nomear os animais descrito em Gn 2,19 é possuidor de um forte simbolismo. A primeira tarefa dada ao homem, no segundo relato da criação, é a de guardar o jardim. A segunda é de nomear os animais. Aqui, a título de curiosidade, cabe dizer que no hebraico o substantivo homem (ish) tem a mesma raiz que o verbo nomear (eiesh). O ser humano tirado da terra encontra-se agora defronte daqueles que, segundo o texto bíblico, são seus auxiliares, daqueles a quem, dando-lhe os nomes, dirão quem ele mesmo é. (MIRANDA, 2004, p. 35).

Olho no olho, animal humano e animal não humano começam aí uma relação constante. Nomear os animais é, para além de uma ordenação da realidade, dizer de si próprio, reconhecendo a sua animalidade. Não é sem sentido que o mesmo ser humano que provoca a entrada do caos na realidade harmonizada, tornando-a violenta (Gn 3,1-24; 6,13), será o responsável por salvar toda a animalidade em sua arca (Gn 6, 14ss).

Foi nomeando os animais que o ser humano primitivo encontrou-se só e, a partir daí, recebeu por ação do próprio Deus sua auxiliar (Gn 2,20). A ela nomeou como mãe de todos os viventes (Gn 3,20) no momento posterior à quebra do limite, por incentivo da serpente. O ser

humano que emerge deste segundo relato da criação deverá guardar a tarefa de cuidar da vida, ordenar o caos, enfim, nomear a realidade.

A elucidação deste ponto abre um campo vasto para interpretação da questão animal no contexto bíblico: o do simbolismo. Por meio dos mitos, das fábulas, das parábolas, entre outros, as metáforas animais ilustram ensinamentos éticos, morais, ecológicos e religiosos. Na bíblia há burro que fala (Nm 22); Jonas no ventre do grande peixe (Jn 2); os corvos padeiros e açougueiros que alimentaram o profeta Elias (1 Rs 17,6); Jesus, que nasceu em um estábulo cheio de animais e que os cita constantemente em seus ensinamentos; o Apocalipse com animais reais e imaginários. Enfim, os animais bíblicos falam e dão o que falar. (MIRANDA 2003, p. 2)

Nas místicas judaicas e cristãs, nas artes cristãs e hoje no campo científico, como na psicologia das profundezas, os animais em seu sentido simbólico dizem, com suas características, quem é o ser humano. Segundo Eduardo Evaristo de Miranda “O humano busca e descobre, nos tesouros da tradição judeu-cristã, a ecologia espiritual” (MIRANDA, 2003, p. 5).

Os animais ali postos em seu sentido figurado dizem da vontade de Deus, instruem moralmente, curam pessoas, fazem refletir sobre a ação do ser humano. No contexto bíblico, o elemento colocado no primeiro capítulo da cultura popular também ocorre. Imagina-se os animais sob a percepção humana (antropomorfismo), bem como classifica-se o humano a partir das características dos animais. A metáfora animal é um dos lugares para se pensar a realidade dos animais na bíblia.

d) Animais para o sacrifício

O tema dos sacrifícios é um dos mais contraditórios dentro do contexto bíblico. Isso se dá porque nos escritos há posturas antagônicas, favoráveis e contrárias aos sacrifícios. Como exemplo, na mesma perícopes o contraditório se mostra, como podemos ver no Sl 51, 17-21:

Ó Senhor, abre os meus lábios, e minha língua anunciará o teu louvor. Pois tu não queres sacrifícios e um holocausto não te agrada. Sacrifício a Deus é espírito contrito, coração contrito e esmagado, ó Deus, tu não desprezas. Faze o bem a Sião, por teu favor, reconstrói as muralhas de Jerusalém. Então te agradecerás dos sacrifícios de justiça – holocaustos e ofertas totais – e em teu altar se oferecerão novilhos. (Sl 51, 17-21).

Essa ambiguidade fez com que os estudiosos formulassem várias teorias sobre a origem da instituição dos sacrifícios dentro do culto de Israel. Jean-Louis Ska apresentou seis teorias:

o alimento da divindade; a teoria do dom; comunhão com a divindade; assimilação da força do animal sacrificado; a teoria de René Girard sobre o bode expiatório; e o sacrifício de expiação. (SKA, 2018, p. 196-206).

Não nos cabe aprofundar sobre esse tema e nesse sentido, mas salientar que paulatinamente na consciência de povo judeus e, em especial, com o cristianismo, houve uma superação da mentalidade relacionada aos sacrifícios de animais. A crítica mais forte no mundo judaico vem dos profetas. Eles não estavam preocupados com o bem estar dos animais, mas tendo associado o culto com a corte, dirigem a crítica aos sacrifícios, tendo como foco a monarquia. Para os profetas, a profusão de sacrifícios em ações culturais contrastava com as injustiças sociais que atingiam o povo. E isso não poderia ser aceito por contrariar a Aliança. Como podemos ver no livro do profeta Isaías:

Que me importam os vossos inúmeros sacrifícios?, diz Iahweh. Estou farto de holocaustos de carneiros e da gordura de bezeros cevados; no sangue de touros, de cordeiros e de bodes não tenho prazer. Quando vindes à minha presença, quem vos pediu que pisásseis meus átrios? Basta de trazer-me oferendas vãs: elas são para mim incenso abominável. Lua nova, sábado e assembleia, não posso suportar falsidade e solenidade! Vossas luas novas e vossas festas, minha alma as detesta: elas são para mim um fardo; estou cansado de carregá-lo. Quando estendeis vossas mãos, desvio de vós meus olhos; ainda que multipliques a oração não vos ouvirei. Vossas mãos estão cheias de sangue: lavai-vos e purificai-vos! Tirai de minha vista vossas más ações! Cessai de praticar o mal, aprendei a fazer o bem! Buscai o direito, corrigi o opressor! Fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva” (Is 1, 11-17).

Essa consciência de rechaço dos sacrifícios com a queda do segundo templo, nos anos 70 d.E.C, se tornará algo comum às comunidades judaica e cristã. Jean-Louis Ska cita os exemplos do Rabino Yohanan Ben Zakkai e da Epístola aos Hebreus para defender esta ideia (SKA, 2018, p.195-196). No cristianismo a Epístola aos Hebreus interpretará o sacrifício de Jesus Cristo como sendo o sacrifício por excelência, feito uma vez por todas e cessante dos demais sacrifícios:

Tal é precisamente o Sumo Sacerdote que nos convinha: santo, inocente, imaculado, separado dos pecadores, elevado mais alto do que os céus. Ele não precisa, como os sumos sacerdotes, oferecer sacrifícios a cada dia, primeiramente por seus pecados, e depois pelos do povo. Ele já o fez uma vez por todas, oferecendo a si mesmo (Hb 7, 26-17).

Assim, fica claro que na mentalidade judaico-cristã houve uma progressividade na mentalidade sobre a necessidade dos sacrifícios. Seria anacronismo pensar que essa superação esteja vinculada a uma defesa do bem-estar animal, mas o processo feito e guardado na

Escritura, no contexto atual, possibilita fazer uma leitura favorável aos animais não humanos, também neste ponto.

Com essas temáticas aqui trabalhadas, não esgotamos a riqueza que se apresenta quanto à questão dos animais não humanos no Primeiro Testamento. No entanto, com o caminho percorrido é possível dizer que dentro do eixo condutor das escrituras, criação-eleição-redenção, os animais não humanos são partes integrantes.

A questão do limite como possibilitador da vida e da liberdade contribui como chave de leitura para interpretar as nossas relações com os animais não humanos. Até quando utilizaremos da criação sem nos preocuparmos com o seu sofrimento, sem colocar um limite a nossa ação em favor do outro, que pode ser um animal não humano?

Assim, tomando o texto bíblico como algo vivo e em diálogo com a realidade, podemos pensar na questão animal também nesse contexto. Cabe-nos perguntar ainda sobre o Segundo Testamento, se seria possível também aí uma leitura favorável aos animais não humanos?

3.1.2 Segundo Testamento: sacrifício de Cristo, libertação animal

Afirmar um germe de qualquer defesa dos animais não humanos no contexto do Segundo Testamento seria anacrônico e sem sentido. Também neste aspecto, o nosso intuito é buscar no dito, o não dito. É através das chaves de leituras, oferecidas por diversas camadas interpretativas, que podemos encontrar ou construir uma que seja favorável aos animais não humanos.

Desse intuito, uma chave de leitura que se proponha a tal objetivo, não pode passar despercebida a questão da superação dos sacrifícios animais em consequência do sacrifício de Jesus, considerado o Cristo pela comunidade primitiva. Apesar de no judaísmo já haver uma crítica ao culto em sua forma sacrificial, na época de Jesus, no templo de Jerusalém, a religião ainda se organizava a partir dos sacrifícios.

No entanto, ao dizer de uma superação do sacrifício neste contexto, estamos falando de um rompimento profundo de uma mentalidade e de uma estrutura religiosa. Não podemos subtrair do contexto da comunidade cristã o conflito desta com a comunidade farisaica. Além disso, como já dito, o Segundo Testamento é uma primeira interpretação da comunidade cristã sobre o evento Jesus Cristo.

A realidade do Templo no contexto de Jesus representa a principal instituição legitimadora do judaísmo enquanto religião vigente. O estudo de Joaquim Jeremias apresenta-

nos como era a Palestina na época de Jesus. Aí o Templo era o espaço, além de religioso, de grande circulação financeira (JEREMIAS, 1983, p.232).

Além disso, as leis judaicas de pureza e impureza faziam com que as faltas cometidas pelo povo devessem ser redimidas através de sacrifícios de animais não humanos. Os animais utilizados para o culto deveriam respeitar as regras de pureza e, geralmente, eram comprados dentro do próprio Templo. Nesse sentido, as regras de pureza e impureza causavam um aprisionamento de seres humanos, em especial dos mais pobres, mulheres, enfermos e, também, dos animais não humanos, visto a necessidade deles para a expiação. (JEREMIAS, 1983, p. 69).

O entrave de Jesus com o que havia se tornado o culto e a religião de Israel é tão forte dentro da mentalidade cristã primitiva que nos quatro evangelhos aparece o conflito dele com os mercadores do Templo (Mc 11,11.15-17; Mt 21, 12-13; Lc 19, 45-46). Na interpretação da comunidade cristã primitiva, Jesus rompe com essa estrutura e o seu movimento se caracteriza por ser o avesso do praticado pelos detentores do poder político, econômico e religioso da época.

Ao romper, Jesus traz para o centro de seu movimento os marginalizados, num movimento de inclusão, de resgate daquele que seria o espírito da Aliança de Deus com o seu povo. O que queremos chamar atenção é para o fato de apesar de não ser o foco de sua ação, esse movimento feito por Jesus atinge também os animais não humanos, uma vez que os liberta dos sacrifícios.

Essa interpretação é de extrema importância para entendermos uma virada importante na nossa visão e para ampliarmos a nossa chave de leitura. Como afirma Leonardo Boff:

O sentido do relato reside em revelar, como veremos depois, a consciência do Jesus histórico em aguçar a pergunta por sua autoridade [...] Arma-se a partir daí um conflito de morte entre Jesus e as autoridades. Chega-se a uma culminância [...] Mc 13 refere os textos escatológicos, onde se fala de terríveis ameaças e medos que pesam sobre a comunidade. Mas o Filho do Homem virá como juiz e libertará os seus. O sentido destes textos é reafirmar que aquele que agora é contestado e perseguido pelas autoridades é o Filho do Homem, o Juiz escatológico. Ele julgará e punirá os inimigos. Isso, porém, já é reflexão pós-pascal e releitura do significado do caminho doloroso do Messias. O fato histórico é assumido dentro de um quadro teológico. (BOFF, 2012, p.64).

Jesus, no embate com as estruturas de seu tempo, construirá um caminho completamente diferente, sem a possibilidade de reformar a maneira como elas funcionavam. O Templo na história de Israel, desde de o seu início, teve questionamentos quanto a sua legitimidade. Num contexto em que ele representa mais opressão que liberdade, como vista no núcleo da fé judaica,

se torna problemático. Diante de tudo isso, alguém que tenha autoridade para relativizá-lo e perdoar pecados fora da ação cultual vigente torna-se um eminente perigo.

Esse ato de questionamento colocado pelos sinóticos, como elemento central no desenrolar do que seria a paixão, morte e ressurreição de Jesus, veicula a sua mensagem com o seu fim. E a leitura pós-pascal feita pela comunidade cristã será fortemente marcada pela superação de tais práticas opressoras. Abrindo assim, a possibilidade ainda mais forte de uma leitura benéfica aos animais não humanos. Como afirma Jerson José Darif Palhano:

Ao ser condenado a 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 sacrificar 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 cultual (PALHANO, 2011, p. 106).

Diante disso, o evento pascal, centro do cristianismo, pode nesta perspectiva ser ampliado às demais espécies. No próprio Segundo Testamento há relatos que apontam para universalidade da salvação oferecida por Deus através de Jesus Cristo. Por essa noção entende-se que toda a criação espera pela plena realização de si, através do mistério revelado por Cristo. Como vemos na Carta aos Romanos:

Penso, com efeito, que os sofrimentos do tempo presente não têm proporção com a glória que deverá revelar-se em nós. Pois a criação em expectativa anseia pela revelação dos filhos de Deus. De fato, a criação foi submetida à vaidade – não por seu querer, mas por vontade daquele que a submeteu – na esperança de ela também ser libertada da escravidão da corrupção para entrar na liberdade da glória dos filhos de Deus. Pois sabemos que a criação inteira geme e sofre as dores de parto até o presente (Rm 8, 18-22)

Neste aspecto, a comunidade primitiva assume aquela visão salvaguardada nos escritos proféticos de que nos tempos do Messias a lei chegaria ao seu pleno cumprimento. O mal, o limite, o sofrimento e a morte seriam superados. Todas as coisas existiriam naquela condição de paz, *Shalom* para comunidade judaica que indica inteireza e comunhão.

Por fim, há uma passagem na carta de Paulo à comunidade de Corinto que nos chama a atenção. Em 1 Cor 8, 1-13 a comunidade apresenta a Paulo o tema das carnes sacrificadas aos ídolos. Essa problemática está vinculada à maneira de viver a sociedade em Corinto e a crença no monoteísmo, já que praticamente toda carne vendida na cidade era consagrada aos deuses,

e uma parcela considerável da comunidade, em especial vinda do mundo judaico, se recusava a comer dessas carnes.

Paulo aponta no texto que, enquanto questão de fé, estavam todos livres para consumir a carne, pois para aqueles que são instruídos na fé crista há a consciência de que existe apenas um só Deus revelado em Jesus Cristo. Nesta perspectiva, o consumo das carnes sacrificadas aos ídolos estaria liberado.

No entanto, Paulo enfatiza que dentro da comunidade há pessoas que não alcançaram tal consciência em relação a não existência dos demais deuses, e sentem-se incomodadas por aqueles que consomem a carne sacrificada. Paulo admite que os de forte consciência podem levar os de consciência fraca a voltarem à idolatria através do consumo de carne.

Diante de tal situação, a liberdade de comer carne é unida à responsabilidade pelo outro e Paulo emite uma norma para a comunidade: “se um alimento é ocasião de queda para meu irmão, para sempre deixarei de comer carne, a fim de não causar a queda de meu irmão” (1 Cor 8,13). Ou seja, em função do outro, Paulo admite a possibilidade de suspender o consumo da carne, ao menos a sacrificada aos ídolos.

O texto vinculado aos dias de hoje, com a reflexão acerca do sofrimento ocasionado aos animais, bem como da presença de pessoas na comunidade cristã vegetarianas, pode ser base a um questionamento: não seria possível abrir mão de nossa liberdade em comer carne pela responsabilidade de não escandalizar ao outro irmão humano vegetariano e de não ocasionar o seu sofrimento?

Diante dessas chaves de leituras, cabe-nos dizer que Deus não se esqueceu de sua Aliança. Se nos primórdios, com Noé e com o povo no Sinai, a Aliança foi estendida aos demais animais, para além dos humanos, na Nova Aliança todos, animais humanos e não humanos, participam também. Enfim, podemos repetir aqui as mesmas palavras de Jesus no evangelho de Lucas “Não se vendem cinco pardais por dois asses? E, no entanto, nenhum deles é esquecido⁴¹ diante de Deus” (Lc 12, 6).

3.2 Releituras cristãs a favor dos animais

⁴¹ A palavra esquecer dentro de nossa cultura não tem a mesma força que possui na comunidade judaica. No centro da fé judaica está o conceito de memória. O contrário da memória é esquecer, mas também renegar. Quem esquece-se de Deus, da Aliança ou de sua história, mais que esquecendo está renegando. Assim, se Deus não se esquece nem mesmo dos pardais, podemos dizer que ele se lembra, faz memória de sua criação. (ODORÍSSIO, 2000, p. 19).

Depois da análise bíblica, passaremos à análise teológica. Antes de discutir sobre uma teologia sistematizada feita em favor dos animais e apontar possíveis lugares ainda abertos a essa reflexão, apresentaremos espaços já constituído que servem para releitura, como a arte e a vida cristã, ou em diálogo entre áreas, como a Teologia e a Ecologia. Esses espaços já estão constituídos e fazem parte da tradição do cristianismo. Considerando-os como textos, faremos também a nossa interpretação.

3.2.1 Os animais na arte cristã

A arte é conceituada no dicionário Aurélio com mais de dezesseis denominações e possui mais de duas dezenas de classificações. Para nossa pesquisa, extraímos dois conceitos. O primeiro refere-se à “Capacidade que tem o ser humano de pôr em prática uma ideia valendo-se da faculdade de dominar a matéria.” O segundo, a “Atividade que supõe a criação de sensações ou estados de espírito de caráter estético, carregados de vivência pessoal e profunda, podendo suscitar em outrem o desejo de prolongamento ou renovação” (FERREIRA, 2009, p. 201).

As duas afirmações, bem como as demais presentes no dicionário citado, são bastante genéricas. De fato, teríamos dicionários mais aprofundados próprios da área, porém não é nosso intuito aprofundarmos aqui a temática. Em nossa reflexão é importante mostrar uma temática transversal e que de hora em hora se apresenta: o simbólico. A arte é simbólica e atinge o ser humano em tudo o que ele é: subjetividade e objetividade.

Nos conceitos citados, o símbolo não está explicitamente expresso. Em nossa pesquisa ele já apareceu no primeiro capítulo quando abordamos os ditados relacionados aos animais não humanos, presentes na cultura popular. Além disso, a dimensão simbólica está presente também, de maneira subjacente, nas teorias do texto, da metáfora, especialmente, e da narração.

É conhecida por muitos a expressão de Paul Ricoeur quando afirma: “O símbolo dá que pensar”. Essa expressão faz parte de um empreendimento feito por Ricoeur de recuperar a discussão sobre a problemática do símbolo no contexto de uma modernidade abalada em suas estruturas e reconhecidamente tecnicista. O movimento de uma primeira modernidade se deu na negação da religião e junto dessa negação está o esquecimento do símbolo. Foi na segunda metade do século XX que filósofos, como exemplo Heidegger, vão resgatar essa dimensão como a morada do ser em sua plenitude. Ricoeur, ao cunhar essa expressão, tem em mente duas coisas:

“O símbolo dá que pensar”: essa sentença que me encanta diz duas coisas. O símbolo dá. Não ponho sentido, é ele que dá o sentido, Mas o que ele dá é “a pensar”, do que pensar. A partir da doação, a posição. A sentença sugere, pois, ao mesmo tempo, que tudo já está dito em enigma e que, contudo é preciso sempre tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar (RICOEUR, 1978, p. 243).

Ricoeur constrói esse pensamento quando trabalha a problemática do mal. Nessa teoria, ele apresenta como a partir do Mito da Queda, presente em Gn 3, se constrói um pensamento sobre o mal, citando Agostinho e Kant. O nosso propósito aqui ao citá-lo é de afirmar que a arte cristã constitui um espaço importante para se pensar os animais não humanos. Por isso, pelo espaço limitado e ao fim que se propõe essa reflexão feita sobre o símbolo, abre-se uma ponte de diálogo com o que chamamos de “arte cristã”.

A arte enquanto símbolo já está dada a nós como sentido. Porém, cabe à teologia pensar sobre, começar e recomeçar a sua reflexão. A teologia é sob muitos aspectos uma resposta aos símbolos guardados nas Escrituras Sagradas, por exemplo. Porém, no tocante à arte guardada nas pinturas, esculturas, arquiteturas, há ainda muito a se refletir.

Construída esta ponte afirmando a dimensão simbólica da arte, e tomando consciência de que na arte cristã há inúmeros animais representados, podemos afirmar que os animais não humanos na arte cristã dão o que pensar. Para isso, apresentamos duas imagens que nos ajudam em nossa reflexão:

Figura 1 – O Cordeiro de Deus e os Evangelistas



Fonte: SANDRINETAROTS, 2011

Figura 2 – O Bom Pastor

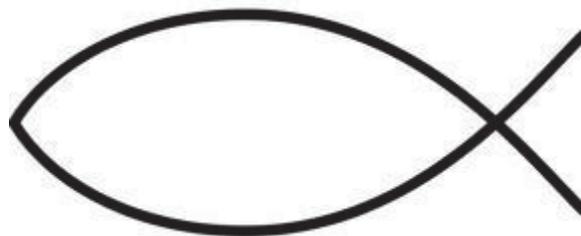


Fonte: LEALUCIAARTE, 2013

As duas imagens são representações pictóricas de títulos dados a Jesus, guardados nas Escrituras Sagradas. O Cordeiro de Deus é uma das imagens mais utilizadas ainda hoje em quadros, esculturas, roupas etc. As imagens do Bom Pastor se difundiram muito a partir do século II, sendo uma das mais primitivas representações da arte cristã. Na imagem do cordeiro acima representada, percebemos os quatro animais do Apocalipse, associados aos quatro evangelistas. Na representação do bom pastor, o conjunto dos fiéis cristãos são identificados com as ovelhas conduzidas por Jesus, pastor. Além disso, nessa imagem foram representados ainda dois arbustos com duas aves circundando o pastor e as ovelhas.

Além dessas imagens, poderíamos lembrar de outras, como o peixe, um dos primeiros símbolos cristãos pintados nas catacumbas, que se expressa no cruzamento de dois arcos que formam o perfil de um peixe, conforme a Figura 3.

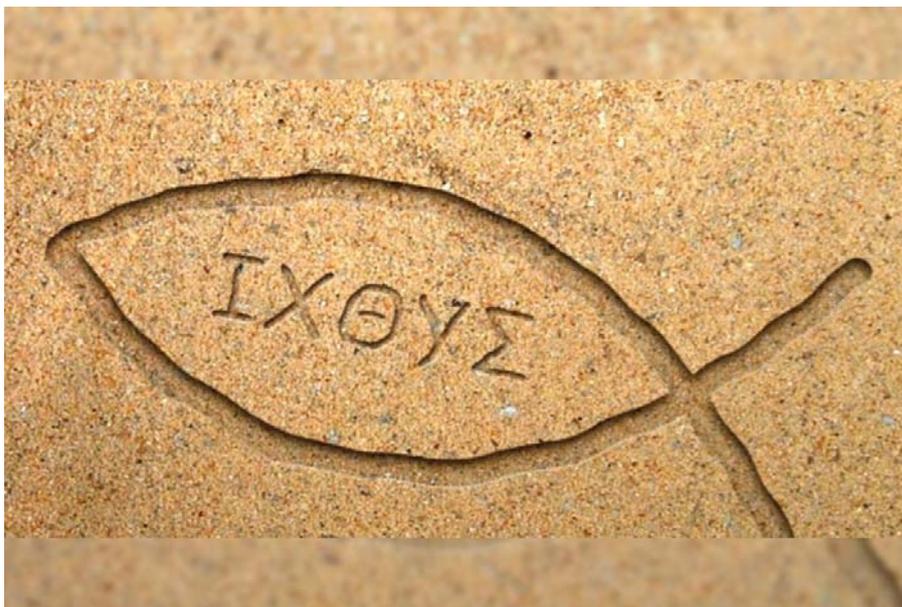
Figura 3 – Representação do Peixe como símbolo cristão primitivo



Fonte: SÍMBOLOS DO CRISTIANISMO, 2019.

Esse símbolo cristão associa-se à palavra *Ichthys* ou *Ichthus* (grego antigo ἰχθύς, em maiúsculas *ΙΧΘΥΣ* ou *ΙΧΘΥC*). Tomando-se as iniciais da frase grega Ἰησοῦς Χριστός, Θεοῦ Υἱός, Σωτήρ temos a expressão Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador (Figura 4).

Figura 4 – IXOYE -representação do símbolo peixe em pedra



Fonte: CATHOLICUS, 2017

Outro símbolo importante é a pomba, representando o Espírito Santo, como pode ser visto na Figura 5, na pintura “Batismo de Cristo”, de Pietro Perugino, na Capela Sistina:

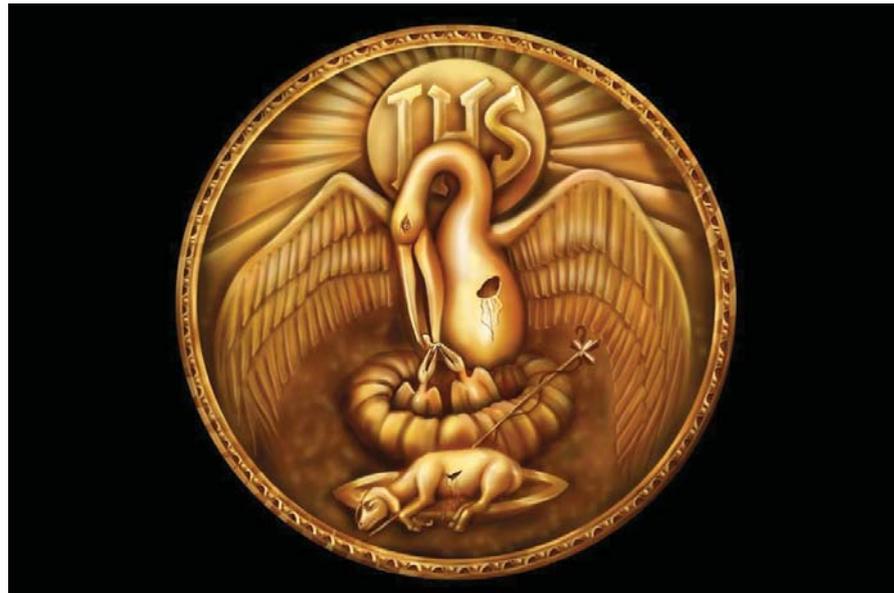
Figura 5 – Batismo de Cristo (1481-1483) de Pietro Perugino – Capela Sistina



Fonte: VIAGEM'GRAFIA, 2016

Também a imagem de Jesus como pelicano é significativa, pois pela tradição essa ave, em situação de escassez de alimento, arranca pedaços de seu próprio corpo para dar aos filhotes, conforme mostra a Figura 6.

Figura 6 – Pelicano



Fonte: CATHOLICUS, 2017.

Há muitas outras representações, como do Primeiro Testamento, Jonas no ventre do grande peixe e Ezequiel viajando a Babilônia em cavalos de fogo. As imagens do paraíso são repletas de animais. Há os bestiários medievais com características didáticas e morais. A atual cúpula e parte central do Santuário Nacional de Nossa Senhora aparecida representa a fauna e a flora brasileira dentro do mistério de Cristo. São algumas, dentre tantas outras representações artísticas que escolhemos, pois não haveria espaço para descrever todas.

Essa variedade de representações nos põe dentro de uma ambiguidade enorme dentro da matriz religiosa cristã. Na reflexão sistemática da teologia é produzida uma grande cisão entre os animais humanos e não humanos, sendo inclusive inadmissível, para muitas teologias, pensar os animais não humanos na eternidade. Na arte, porém, os animais além de estarem relacionados a Deus e aos seres humanos, além de representarem os próprios seres humanos, eles são imagens de Deus. A rígida separação dá lugar a um reconhecimento da animalidade presente em todos os sentidos.

Diante disto, podemos afirmar que, apesar do viés antropocêntrico ter prevalecido sob muitos aspectos na reflexão cristã, a arte é um espaço possível de releitura desta matriz religiosa

na construção de uma reflexão favorável à defesa dos animais não humanos. Na arte cristã os animais dizem de Deus, os animais o representam e o ser humano pode encontra-lo a partir das características dos animais.

3.2.2 *A espiritualidade dos santos e o paradigma franciscano*

Junto da arte cristã há um outro lugar para se pensar os animais não humanos no cristianismo: a via da experiência mística da vida de alguns santos. A teologia do século XX, como apresentada por nós no capítulo anterior, busca resgatar a dimensão da experiência, da mística e da práxis cristã com lugar teológico. Apesar disso, sabemos ser longo o caminho para a efetivação dessas dimensões. A reflexão acerca dos animais pode ajudar e ser ajudada nisso.

Nos dias de hoje, por todo o panorama traçado no primeiro capítulo, fica evidenciado o grito da criação. Na análise bíblica foi apontado como consequência da queda o sofrimento infligido aos animais não humanos. Porém, e antes dessa realidade? Antes a realidade era de harmonia e nisso poderíamos dizer que, anterior à realidade do sofrimento, do grito, estaria o canto poético dos animais em perfeita comunhão com Deus Criador. “O canto da criação é ainda mais antigo, pois remonta à origem de tudo, assim como o canto divino, a Palavra Divina, que está na origem de tudo. O canto da criação é tão antigo quanto a criação” (BORMOLINI, 2015, p. 99)⁴².

Além dessa realidade harmoniosa, de festa, louvor entre Deus Criador e as criaturas, como expresso pelo sábado, há inúmeros textos bíblicos que apresentam os animais em diálogos com seres humanos, em louvor com o criador, ou até mesmo sendo a voz de Deus (Gn, 3; Nm 22, 22-35; Sl 148). Sabemos que todos esses episódios carecem de uma interpretação e não vamos negar isso. Mas na linha do pensamento de Guidalberto Bormolini, nos perguntamos: quem escuta a voz desses animais? Quem as interpreta de maneira profunda? E respondemos com ele, são aqueles espíritos iluminados, espirituosos, atentos à voz de Deus presente em todo o mundo, que dão um caro testemunho de integração com a natureza e os animais (BORMOLINI, 2015, p. 100).

Para exemplificar esse relacionamento poderíamos lançar mão diretamente do testemunho de Francisco de Assis, porém deixaríamos de lado uma riqueza profunda presente na vida do cristianismo primitivo, em especial aquele cristianismo ascético vivenciado no deserto.

⁴²Traduzido por nós: “il “canto” dela creazione è ancor più antico, poiché risale all’origine di tutto, si accorda al Canto divino, alla Parola divina, che è all’origine di tutto. Il canto è antico quanto la creazione.”

Nos Padres da Igreja, nos ascetas, nos monges há uma linguagem sobre os animais não humanos indicativa de uma profunda relação com Deus a partir dos demais seres criados. O ser humano espiritual é capaz de sensibilizar-se e comunicar-se com os animais. Essa comunicação se dá de inúmeras formas, com as feras selvagens presentes no deserto, e também com as imagens de louvor das criaturas ao seu criador. Sentimentos de benevolência e atitudes como abstinência de carne, como forma de aprofundar a comunhão com Deus.

Bormolini mostra que muitos ascetas, após a afirmação do cristianismo como religião oficial do império e a decadência de muitos costumes dos cristãos, vão para o deserto a fim de encontrar a Deus. Pouco explorado, esse fato revela uma saída da cidade, construída pelos humanos e cheia de vícios, e uma busca pela natureza, lugar do encontro com Deus.

Nesse lugar natural que é o deserto, os animais selvagens são companhias e propiciam a penitência, pois tornam-se para os ascetas como um espelho onde eles poderiam se ver. Nos ditos dos Padres da Igreja estão exemplos como: a) Santo Teone, que à noite, saía de sua cela e dava água ao animais silvestres e os animais, por essa relação, viviam cerca da habitação do santo; b) São Biaggio, que fugido para o deserto, devido a perseguição romana, era consolado pelos animais do entorno de sua gruta (BORMOLINI, 2015, p. 106-107).

Com isso, o movimento dos ascetas cristãos para o deserto revela um aspecto pouco explorado pela teologia: de uma busca humana por Deus, tendo como *locus* a natureza e não a cidade, construção humana. Nesse aspecto, o animal não humano, como semelhante mais próximo do humano, é preferido a outros de sua espécie, que estão longe das virtudes cristãs. No deserto o ser humano integra-se como um “ser-com” com os demais seres. Os animais contribuem para o encontro do ser humano consigo mesmo e com Deus.

Resgatando esse aspecto, não negamos o antropocentrismo presente na reflexão cristã desse período, nem afirmamos uma prática de modo geral favorável aos animais não humanos. Porém, existem passagens e até mesmo movimentos, como o descrito acima da busca do deserto, que são pontos a serem refletidos numa perspectiva mais inclusiva dos animais. Das passagens, podemos citar Tertuliano:

De fato, oram todos os anjos, ora cada ser criado, oram os animais e as feras. Eles também dobram os joelhos e, quando saem dos estábulos ou das tocas, levantam a cabeça aos céus e não permanecem com a boca fechada, mas fazem ressoar sua voz de acordo com seus hábitos. Os pássaros, logo que voam do ninho, sobem para o céu e abrem as suas asas, como se fossem mãos, em forma de cruz, e fazem sentir vozes que podem valer como oração (TERTULIANO Apud BORMOLINI, 2015, p. 119)⁴³.

⁴³ Traduzido por nós: “Pregano infatti anche tutti gli angeli, prega ogni essere creato, pregano gli animali e le fiere. Anch’esse piegano le ginocchia e, quando escono dalle stalle o dalle tane, alzano la testa ao cielo e non rimangono a bocca chiusa, ma fan risuonare le loro grido secondo le loro abitudini. Gli uccelli, non appena spiccato il volo da

Se no cristianismo primitivo, esparsamente, há pontos a serem refletidos, o exemplo paradigmático virá depois com Francisco de Assis. A figura de Francisco está cercada por uma infinidade de biografias, sentimentos, romantismos e demais elementos que tornam complexo construir um pensamento sobre ele.

No tocante a nossa reflexão sobre os animais não humanos, poderíamos perguntar se Francisco foi vegetariano? Se ele teria superado o antropocentrismo? Se as leituras de sua vida não seriam românticas demais? Responder às duas primeiras perguntas, vegetarianismo e antropocentrismo, seria anacrônico, visto que são temáticas atuais. O romantismo é um risco permanente e, por isso, optamos por um caminho em busca de fundamento, para além de reproduzir episódios de diálogo, por exemplo, entre o santo e os animais.

Poderíamos elencar inúmeras citações ou episódios atribuídos a Francisco sobre os animais. No entanto, o caminho escolhido parte de três chaves de leitura.

1) Para elucidar a primeira chave de leitura citamos o filósofo Max Scheler:

Foi reservada a um dos maiores modeladores de almas e espíritos da história da humanidade europeia a coragem de realizar a notável tentativa que consiste em efetuar a síntese entre a mística amorosa acósmica (...), inaugurada pelo cristianismo e fundida com o amor de Jesus, de uma parte, e a fusão afetiva cosmovital com o ser e a vida da natureza, de outra parte. Foi isto obra de Francisco de Assis (SCHELER Apud LECLERC, 1977, p. 11).

O filósofo aponta na visão de Eloi Leclerc dois movimentos fundamentais na experiência de Francisco: a) o primeiro é a dimensão subjetiva, pois a experiência espiritual do santo mexe em seu interior, impulsionando todos os demais; b) o segundo é o dado objetivo, ou seja, a mística franciscana traz para dentro do cristianismo a perspectiva de uma comunhão cósmica. A originalidade de Francisco está na articulação da mística evangélica, mais interior, e a mística cósmica, que o lança para fora de si. (LECLERC, 1977, p. 11).

2) A segunda chave de leitura está no conceito de Fraternidade Universal, expressa em grau máximo no Cântico das Criaturas, em que Francisco as nomeia todas como irmãs. Para entender melhor este conceito usaremos do caminho feito por Leonardo Boff, em sua obra “*São*

nido, vanno su verso il cielo e allargano le loro ali, come fossero mani, a forma de croce e fanno sentire voci che possono valere come preghiera.

Francisco de Assis: Ternura e Vigor” (1981). O autor coloca o exemplo de Francisco de Assis em contraposição à crise vivida pela modernidade:

O homem da modernidade burguesa está sobre as coisas e não mais com elas, porque seu saber analítico significa poder de controle sobre seus mecanismos colocados em função do desfrute humano. [...] Especialmente a natureza, apesar do entusiasmo pelas descobertas nos primórdios da revolução moderna, foi separada da vida emocional e arquetípica das pessoas; deixou de ser uma das grandes fontes alimentadoras da dimensão simbólica e sacramental da vida, perdendo a sua função terapêutica e humanizadora (BOFF, 2005, p. 21).

Em contraposição ao domínio da razão instrumental, base para o quadro acima, Francisco torna-se exemplo de uma vida orientada pelo *Pathos* e o *Eros*. O *Pathos* diz de nossa capacidade de sentir, de ser afetado pelas coisas, é a dimensão da afetividade. O *Eros* nos faz buscar a união com as coisas sentidas.

Essas duas dimensões integradas na totalidade do ser humanos, inclusive com a razão, abrem-no para a ternura e o cuidado. Aquela relação de ser-sobre os demais, torna-se relação do ser-com os demais. E, por isso, podemos dizer de uma Fraternidade Universal. O Sol, a Lua, a Terra, o Fogo, a Águas, a Morte e todas as criaturas tornam-se irmãos e irmãs, interdependentes. Eu só sou com os outros.

3) A Fraternidade Universal nos leva à terceira chave de leitura: não ter nada de próprio. Francisco faz de toda sua espiritualidade uma experiência de desapropriação, de vazio. Em muitas congregações religiosas católicas esse voto se chama de pobreza. Francisco escreve em sua regra o nada possuir. Essa experiência é para ele mais profunda que um voto, é um modo de ser-no-mundo:

Francisco não chegou por um voluntarismo ou por uma militância a esta condição de ‘desapropriado’ ou de *sine proprium*. [...] Ele chegou ao *sine proprium* pelo caminho doloroso da frustração do desejo, pelo desencanto dos ideais de seu tempo, pela decepção profissional, pela crise profunda tanto em sua saúde física como em sua alma, pelo conflito aberto em suas relações familiares e sociais, por um desespero desmedido que o devastou intensamente por quase três anos. Ele foi ejetado da boa sociedade para o exterior, e na periferia se deparou [...] com excluídos da sociedade por questão de defesa. (SUSIN; ZAMPIERE, 2015, p. 279).

O “nada de próprio” pode ser interpretado, e o é na maioria das vezes, em relação aos bens materiais. Mas além da interpretação sobre as coisas, isso pode se estender aos outros animais e à toda a natureza. Susin e Zampiere citam como exemplo a proibição, na regra escrita por Francisco, de os frades não possuírem animais, conforme transcrevemos:

Ordeno a todos os meus irmãos, tanto clérigos como leigos, ao irem pelo mundo, ou morarem em lugar fixo, que de modo algum criem qualquer animal, nem junto a si mesmo, nem com outra pessoa, nem de qualquer outra forma. Nem lhes seja solícito a andar a cavalo, a não ser que se vejam obrigados por doença ou por grande necessidade (Regra não bulada *apud* SUSIN, ZAMPIERE, 2015, p. 280).

As três considerações feitas pelos autores são importantes, em especial a terceira: a) foi escrito por Francisco; b) andar a cavalo indicava na época nobreza, sendo contrário ao espírito franciscano; c) evitar o domínio dos animais, a posse deles (SUSIN, ZAMPIERE, 2015, p. 281). Com isso, Francisco, nascido numa época em que no cristianismo imperavam a mentalidade aristotélica e agostiniano-platônica, perfaz um caminho relacional e não hierárquico com os animais não humanos, bem como com toda a criação.

Os diversos hagiógrafos falam do cuidado de Francisco para com os animais, as flores e a criação como um todo. Apenas para explicitar, podemos citar a acolhida de Francisco ao lobo que vivia na cidade de Gúbio. Segundo conta a lenda, a cidade estava apavorada pelos ataques do lobo aos animais domésticos e às pessoas. Francisco, ao chegar nesta cidade, se propõe a conversar com o lobo. Ao encontrar o lobo, Francisco dialoga com ele e encontra a solução para acabar com os ataques: a cidade deveria alimentar o lobo. Com isso, dois ensinamentos poderiam ser construídos: 1) os seres humanos da cidade deveriam acolher e cuidar de todos os animais; 2) o lobo poderia mostrar aos humanos a sua natureza e ajudar a eles a perceberem que não estão nem acima nem abaixo dos demais animais, mas estão todos numa fraternura universal.

Há inúmeras histórias como esta relacionadas ao santo. O mais importante de tudo isso é perceber que com todos os demais seres o relacionamento de Francisco é visto na perspectiva de integração e não de superioridade. Francisco, em sua maneira de experimentar o mistério cristão, viu na criação o lugar de encontro daquela experiência que lhe tocou a interioridade, a redenção oferecida por Jesus Cristo. Por tudo isso, tornou-se um paradigma de inclusão dos animais num contexto antropocêntrico.

3.2.3 A Teologia e o Paradigma Ecológico

Os acontecimentos do século XX marcaram profundamente a história. A partir deles percebemos a realidade ainda mais plural e diversa. Toda aquela ideia de desenvolvimento, de progresso e enriquecimento ilimitado, viu-se questionada. E porquê? Porque os seres humanos são limitados, os recursos são limitados, a terra é finita.

É bem verdade que os índices de desenvolvimentos, progresso e cientificidade alcançados são reais e nos causam esperanças, mas também temor, e frear a nossa ação e procurar por ações alternativas àquelas praticadas até então se tornou central. A degradação do ecossistema, a percepção de que nos afastamos de nossa natureza e a crise da ciência e suas limitações, propiciaram o surgimento da reflexão acerca da ecologia.

A ecologia, na compreensão de Ernest Haeckel (1834-1919), seu primeiro formulador, segundo Leonardo Boff, “é o estudo do inter-retro-relacionamento de todos os sistemas vivos e não vivos entre si e com o seu meio ambiente” (BOFF, 1995, p.17). Na segunda metade do século XX, as concepções no campo das ciências humanas, de uma realidade integrada, assumindo as partes, a busca por superar o antropocentrismo e a ideia de desenvolvimento ilimitado, propiciaram o surgimento da reflexão ecológica.

Data fundamental para esse movimento foi o ano de 1972, com a reunião do Clube de Roma. Esta reunião foi a

articulação mundial de industriais, políticos, altos funcionários estatais e cientistas de várias áreas para estudarem as interdependências das nações, a complexidade das sociedades contemporâneas e a natureza com o objetivo de desenvolverem uma visão sistêmica dos problemas e novos meios de ação política para a sua solução (BOFF, 1995, p.16).

Desde então, outros encontros mundiais aconteceram, acordos e protocolos foram assinados e uma pauta de direitos relativos à natureza ganhou destaque. Segundo Afonso Murad, a ecologia pode ser compreendida em três aspectos: ciência, ética e paradigma. Enquanto ciência ela estuda a interligação e a interdependência de todos os seres, com aporte das diversas áreas científicas. Enquanto ética, busca-se um despertar da consciência para um agir que seja sustentável, respeitando a vida numa maneira global. Enquanto paradigma ela propõe a superação do antropocentrismo e a afirmação de uma consciência planetária (MURAD, 2009).

Na intenção de se mudar o paradigma, cunhou-se o verbo ecologizar. Para deixarmos o antropocentrismo é necessário repensar todo o nosso existir a partir da ecologia. Foi assim que surgiu a ecotecnologia, a ecopolítica, a ecologia humana e social, a ecologia mental, a ética ecológica e a ecologia radical e profunda. A reflexão ecológica pede uma nova forma de fazer política, economia, educação, entre outras coisas.

A religião não fica de fora dessa reflexão. E, no caso do cristianismo, o Paradigma Ecológico influenciou a maneira de se pensar a Teologia, essa reflexão caracteriza-se por: resgatar a unidade da experiência cristã, em que, desde a primeira criação até à nova criação

em Jesus Cristo, mostra a unidade da história e dos eventos salvíficos ocorridos nela; faz uma Teologia da Criação na perspectiva de interdependência; no campo da moral social explícita e fundamenta a ética do cuidado com o mundo; estimula uma espiritualidade cristã ecológica; e estabelece teias de aprendizagem com as outras teologias.

Além dessas noções gerais, pode-se citar dois pensadores importantes dentro da teologia cristã e que foram influenciados pelo Paradigma Ecológico: o alemão Jünger Moltmann e o brasileiro Leonardo Boff. Os dois no início da década de 90 percebem a mudança de mentalidade ocorrida e incorporam a sua reflexão teológica esse paradigma.

O livro de Moltmann se chama *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*, publicado em 1985. Entre os conceitos-chave, o autor resgata a imagem de Deus como comunhão. Essa imagem rompe o esquema de sujeito (Deus todo poderoso, transcendente, totalmente outro) e objeto (a criação, imanente, secularizado). Se Deus é comunhão resgata-se a ideia de relação da Trindade e essa relação entre Pai, Filho e Espírito Santo é participação de Deus no mundo das criaturas e das criatura na vida de Deus. O pensar teológico torna-se integral e integrado. O futuro da criação é a glória de Deus, por já participar da vida de Deus. O sábado, até então muito esquecido das teologias da criação, ganha o espaço proeminente, rompendo assim a centralidade no sexto dia. Os seres são vistos numa relação mais circular e menos hierárquica tal como a Trindade. (MOLTMANN, 1992).

Leonardo Boff, no livro *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, publicado em 1995, mostra que o grito dos pobres e o grito da terra se assemelham, já que são ocasionados pelo mesmo problema. É impossível a escuta de um grito sem escutar o outro. Depois numa clara alusão à Trindade, Boff apresenta a ideia da participação de Deus no mundo e do mundo em Deus. Na pessoa do Pai, o autor indica a Teosfera, que expressa o Panenteísmo⁴⁴, ou seja, Deus está em tudo e tudo está em Deus. O Espírito Santo é apresentado como aquele que habita o cosmos. A reflexão acerca de Jesus se dá no que o autor chama de Cristo cósmico. Para ele, na perspectiva de Teilhard de Chardin, o mundo está num processo de cristogênese. A história do universo e de tudo o que habita está entrelaçada com a história de Cristo (BOFF, 1995).

Essas reflexões levaram a teologia a um diálogo frutífero com outras temáticas como a feminista, de gênero, de etnias, entre outras. A acolhida do Paradigma Ecológico na teologia faz com que a mesma faça uma revisão de todas as suas áreas: Trindade, Cristologia,

⁴⁴ Leonardo Boff faz um claro contraponto ao Panteísmo, teoria segundo a qual tudo seria divino. Para o cristianismo, devido a fé monoteísta, é impossível admitir que uma criatura seja Deus. Por isso, o autor falar da participação de Deus nas criaturas e das criaturas em Deus.

Pneumatologia, Ecclesiologia, Antropologia etc.⁴⁵ Além disso, abre a possibilidade de aprofundarmos a questão dos animais não humanos, visto que o respeito pelos animais em sua singularidade passa pelo respeito a natureza como um todo.

É grande avanço pensar a fé cristã para além do antropocentrismo, resgatando o valor da vida de todos os seres e formulando uma nova reflexão para a doutrina da criação. Porém, os tempos atuais pedem à teologia, na continuidade desta reflexão, um pensamento que não se olvide da singularidade dos animais não humanos. Quando as criaturas são olhadas em sua singularidade, aquela realidade exposta em nosso primeiro capítulo, dos animais em estado de escravidão e sofrimento, não pode ser ignorada. É preciso ir adiante, é necessário incluir os animais não humanos na teologia.

3.3 Para uma teologia cristã dos animais não humanos

Anteriormente, apontamos releituras possíveis de aspectos da tradição cristã já constituídos e favoráveis aos animais não humanos. Apesar da validade de tal reflexão, ela é insuficiente para se pensar numa libertação animal pelo viés teológico. É preciso mais. Além de superar o antropocentrismo, é necessário questionar a teologia sobre o especismo. É possível pensar as criaturas sem que uma espécie seja colocada sobre as outras? A resposta a tal pergunta é positiva e já começou a ser construída.

Neste último tópico de nosso capítulo apresentaremos a visão de Andrew Linzey, o responsável por colocar a temática dos animais, de maneira mais explícita, na teologia, a nova sensibilidade em relação aos animais, assumidas por instituições no interior do cristianismo, tendo exemplo a Carta Encíclica do Papa Francisco: *Laudato Si*. Por fim, apontaremos grandes áreas teológicas que possibilitam um profundo trabalho de releitura da matriz cristã e de sua reflexão na perspectiva de se pensar uma Teologia da Libertação Animal.

3.3.1 As bases do pensamento de Andrew Linzey⁴⁶: o teólogo dos animais

⁴⁵ Nesta perspectiva podemos citar a tese de Paulo Agostinho Noqueira Baptista que apresenta como o Paradigma Ecológico ressignificou a TdL feita por Leonardo Boff, bem como a abriu na perspectiva da Teologia do Pluralismo Religioso. BAPTISTA, Paulo Agostinho N. **Libertação e diálogo**: a articulação entre Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso em Leonardo Boff. 2007. 476 f. Doutorado (Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

⁴⁶ Todo este tópico esta baseado na obra: LINZEY, Andrew. **Los Animales en la Teologia**. Barcelona: Herder, 1996.

O pensamento do teólogo Andrew Linzey deve ser destacado por seu pioneirismo em refletir sobre uma teologia em favor dos animais não humanos. Linzey é sacerdote anglicano e escritor. Participa de movimentos de cristãos vegetarianos. É professor de Teologia na Universidade Oxford, onde têm uma cátedra intitulada “Teologia Animal”. Na Itália há importante grupo de Católicos Vegetarianos e de pensadores refletindo sobre a temática também, que já utilizamos em nossa pesquisa. Porém, por inúmeros motivos o trabalho de Linzey ganha importância.

O autor de língua inglesa vive num lugar onde nasceu fortemente o movimento de defesa dos animais não humanos. Nesse contexto, conseguiu grande diálogo com os movimentos em defesa dos animais e com grandes autores, como Tom Regan. A grande ideia do pensamento de Linzey é fazer uma teologia a partir do lado dos oprimidos, neste caso, dos animais não humanos. Para ele, a teologia até hoje fora feita pelo lado dos opressores, os humanos, e ainda que tenha aspectos a serem pensados e repensados, como afirmamos acima, eles não são suficientes.

Em seu empreendimento, Andrew Linzey não propõe uma destruição das categorias teológicas já existentes, mas uma releitura. Para o autor, a teologia possui categorias que possibilitam um posicionamento ético satisfatório em favor das criaturas. Para isso, é necessário criatividade e, porque não dizer, ousadia. Essa releitura parte da ideia segundo a qual o momento histórico está suficiente maduro para uma releitura do pensamento e da prática cristã no que tange o relacionamento entre o animal humano e o não humano.

Para Andrew Linzey, apesar dos logros da reflexão filosófica acerca da defesa dos animais não humanos, eles ainda são limitados e insuficientes, e porque não dizer tímidos. Para o autor, a falta de uma reflexão séria sobre a teologia influencia na amplitude que a questão pode tomar. Em primeiro lugar, pela quantidade de pessoas vinculadas à doutrina cristã. Em segundo, porque na visão cristã todo o direito, apesar de sua formulação filosófica, provém de Deus. Por isso, promover no campo teológico a reflexão acerca dos direitos dos animais é fundamental. Essa visão ainda se sustenta no exemplo dos caminhos percorrido pelos direitos humanos, refletidos na teologia, reinterpretados dentro do mundo cristão e hoje, quase como um consenso, devedores da cosmovisão do cristianismo.

Diante disso, como resposta a séculos de reflexão teológica voltada apenas aos seres humanos, e na perspectiva de ampliar a reflexão da defesa dos animais não humanos para além dos limites da moral filosófica, é que Andrew Linzey desenvolve seu pensamento. E vamos apresentar quais são os fundamentos teológicos acerca dos animais não humanos, que podem ser descritos em cinco pontos: a) Veneração, responsabilidade e direitos; b) A prioridade moral

dos frágeis; c) Os humanos como a espécie servidora; d) A teologia da libertação dos animais; e) Os direitos animais e a natureza parasitária.

a) Veneração, responsabilidade e direitos

Como criaturas de Deus os animais não humanos são dignos de nossa veneração, nosso respeito e possuem direitos. Apesar de parecer clara a veneração à criação dentro da matriz cristã, não foi isso que ocorreu historicamente no pensamento cristão. Defendendo esse princípio, Linzey resgata o teólogo Albert Schweitzer. Para ele, o princípio ético primordial é o respeito a vida de todos os seres vivos. Poderíamos nos perguntar: com que nos alimentaríamos se devemos venerar a todos os tipos de vida? Essa veneração mais do que uma lei moral, é um modo de ser-no-mundo, uma experiência religiosa. Esse princípio não diz da inviolabilidade de toda vida, mas de sua sacralidade para além da vida humana.

Karl Barth refuta a tese de Schweitzer resgatando as singularidades das espécies. Como comparar o humano aos animais, os animais com aos vegetais? Além disso, para Barth a encarnação demonstra que Deus quis se revelar aos humanos e a eles confiar o resto da criação. A primeira crítica parece ter fundamento ao resgatar as diferenças das espécies, porém, como vimos, o princípio de veneração não é uma lei moral. A segunda, na visão de Linzey, torna-se reducionista, pois o sim de Deus aos seres humanos dado em Jesus Cristo não implica um não de Deus as demais criaturas. Nutrir veneração por toda a espécie que tenha vida não quer dizer negar as diferenças entre elas, mas venerar nelas Aquele que as criou.

Assim como a veneração, a responsabilidade para com os animais também fora relegada ao esquecimento. Apesar de já haver demonstrações de sensibilidade para com a questão, vale dizer que, na maioria das teses do pensamento moral cristão, está cristalizada aquela visão escolástica sobre os animais: são irracionais; existem para servir aos humanos; não possuem valor moral por si mesmo, salvo se houver algum interesse humano em jogo. Esta visão está replicada ainda hoje no Catecismo da Igreja Católica, por exemplo. Tomás de Aquino, além de afirmar esses três pontos, negava a possibilidade de dispensar caridade aos animais. Esta só podia ser vivida em relação a outro ser racional.

Se a responsabilidade é uma atitude esquecida, ela faz parte do movimento que marginalizou teólogos proponentes de outra visão de mundo, entre eles o teólogo inglês Humphry Primatt (1735-1776). Esse autor, esquecido nas teologias, fora resgatado por filósofos defensores dos animais. Para ilustrar seu pensamento citamos:

Agora, se entre os homens as diferenças do poder de suas mentes, de sua aparência, estatura e acidentes de fortuna, não dão a qualquer homem o direito de abusar, ou insultar qualquer outro homem com base nessas diferenças, pelo mesmo motivo, um homem não pode ter nenhum direito natural de abusar de um animal, ou atormentá-lo, simplesmente porque um animal não tem os poderes mentais de um homem (PRIMATT *apud* LINZEY, 1996, p. 40)⁴⁷.

Humphry Primatt reafirma a bondade da criação assim como Tomás de Aquino afirmara, porém ele realça o valor de cada criatura em si mesmo. Para ele, apesar das diferenças entre as espécies animais há uma miséria comum entre elas: a dor. E é justamente a dor ou o sofrimento que nos vincula às demais espécies na responsabilidade. Assim como Deus cuida das criaturas, assim como Jesus Cristo fora um paradigma da responsabilidade ao outro, cada ser humano deve responsabilizar-se pelo outro que sofre, a fim de cessar o seu sofrimento.

A linguagem dos direitos foi por muito tempo problematizada na teologia por ser uma incorporação de uma temática secular no seio da reflexão cristã. Os contextos históricos de embates entre catolicismo e modernidade, por exemplo, dificultaram também esse diálogo. No entanto, nos dias atuais, para além das rupturas, há leituras que indicam continuidades entre a cosmovisão cristã e a modernidade.

Além disso, pensadores afirmam que muitos aspectos do mundo moderno só foram possíveis de ser pensados por estarem situados em um espaço predominantemente cristão. Para ilustrar isso, resgatamos um texto de Nicola Berdiaeff (1874-1948), cristão russo e também marxista, que mostra isso:

toda a doutrina que fala da dignidade suprema do homem, dos valores de toda individualidade e dos seus direitos infinitos estava compreendida no cristianismo. Este influiu sobre a essência profunda da alma e modificou, transfigurou a natureza semi-animal e bárbara do ser humano [...] Sem esta transformação interior da natureza humana operada pelo cristianismo, jamais a escravidão seria abolida; jamais a igualdade entre os homens [...] seria promulgada; jamais a liberdade de consciência, sua independência em respeito ao Estado, poderia ser conquistada (BERDIAEFF, 1941, p. 55).⁴⁸

⁴⁷ Traduzido por nós: “ahora bien, si entre hombres las diferencias del poder de sus mentes, de su complexión, estatura e accidentes de la fortuna, no dan a ningún hombre derecho al abuso, o a insultar a cualquier otro hombre em base a estas diferencias, por la misma razón un hombre no puede tener ningún derecho natural para abusar de una bestia, o atormentarla, simplemente porque una bestia no tiene los poderes mentales de un hombre.”

⁴⁸ Traduzido do Espanhol: "toda la doctrina que habla de la dignidad suprema del hombre, de los valores de toda individualidad y el de sus derechos infinitos estaba comprendida en el cristianismo. Éste influyó sobre la esencia profunda del alma y modifíco, transfiguró a la naturaleza semianimal y bárbara del ser humano [...] Sin esta transformación interior de la naturaleza humana operada por el cristianismo, jamás hubiérase abolido la esclavitud, jamás la igualdad entre los hombres [...] se hubiera promulgado; jamás la libertad de conciencia, su independencia con respecto al Estado, hubiera podido conquistar-se."

Se no campo dos Direitos Humanos o tema já possui um amplo debate e aceitação, seja nas correntes de pensamento, como no cristianismo, quando o questionamento recai sobre os direitos dos animais a polêmica refloresce. Linzey, neste contexto, formula a teoria dos Teodireitos. Para ele, o princípio de sensibilidade, utilizado amplamente pelos filósofos para defender os direitos dos animais, apesar das conquistas, é frágil.

Os Teodireitos, que surgem na perspectiva de uma base conceitual secular para defender direitos, até mesmo os humanos, sem uma noção de Deus é limitada. No campo da teologia todo o direito emerge daquele que tem todo o poder: Deus. Sendo ele Criador, é também o doador dos direitos a todas as criaturas. Diante disso, a linguagem dos direitos implica primeiramente a Deus, pois como criador ele detém direitos sobre a criação. Como isso, todas as criaturas possuem algum valor.

Fundamentando os direitos na ação criadora de Deus, Linzey apresenta as bases cristãs do que ele chama os teodireitos:

- a) A criação existe para Deus, ele é o fim de todo o ser criado e não os seres humanos;
- b) Deus é para a criação, ele não pode ser indiferente com o que criou. Ao criar ele se implica, se alia ao criado.
- c) Esta relação de Deus com a criação é dinâmica, inspiradora e custosa. A dinamicidade se dá por que a afirmação de Deus sobre a criação é contínua. É inspiradora por que o Espírito de Deus vive na criação. É custosa porque o Filho de Deus se entregou por toda a criação.
- d) A última base é um pergunta: se Deus é para a criação e a criação para Deus, podem os seres humanos existirem para outra coisa que não a Criação? Aqui a reflexão feita acerca da criação mais do que mutilar as singularidades humanas, as dão sentido, visto numa perspectiva de serviço à Deus e às demais criaturas.

Os Teodireitos rompem com a presunção humana de se fazer dona dos animais, podendo ser julgada tal atitude como uma idolatria. Antes de falarmos de direitos dos animais, e também direitos humanos, devemos dizer dos direitos de Deus em regozijar-se com todas as suas criaturas. A dinâmica do sábado apresentada na análise bíblica é retomada aqui. A bondade de cada ser criado é afirmada no texto bíblico antes mesmo da criação do ser humano e Deus, criador de todas as coisas, num amor erótico, deseja formar união com todas as criaturas. Assim, ao se apropriar das demais espécies como senhor, o ser humano quer assumir o lugar de Deus. (PALHANO; SANCHES, 2012, p. 292).

A teoria dos Teodireitos é um dos pontos-chaves do pensamento teológico de Andrew Linzey. Porém, ela deve ser vista conectada com os princípios de veneração e responsabilidade apresentados anteriormente. O caminho construído neste ponto introduz a teologia a um novo dizer sobre os animais não humanos, bem como uma nova maneira de visualizar o humano em sua relação com Deus, consigo mesmo e com os outros.

b) A prioridade moral do frágil

Com a temática desenvolvida anteriormente, o autor propõe ao menos uma consideração igualitária entre nós e os demais animais naquilo que na teologia não faz iguais: a condição de criaturas de Deus. Neste ponto, ele defende que o frágil, a exemplo da ação de Jesus, deve ter uma prioridade moral.

A filosofia construída em favor dos animais não humanos, como apresentada no capítulo primeiro, está baseada na igualdade. O exemplo clássico dessa filosofia é de Peter Singer, que propõe o Princípio de Igual Consideração de Interesses. Esse princípio não nega as diferenças factuais da natureza das espécies, mas defende que no tocante ao sofrimento todo o interesse deve ser levado em consideração e que todos os animais têm o interesse de não sofrer. Assim, a igualdade não é um dado natural, mas um valor moral, possibilitando a constituição de direitos diferentes, porém respeitada a igualdade.

Na teologia, o pensar moral implica em pensar nas atitudes de Deus para a criação. Ao refletir sobre essa atitude, Linzey retoma a teologia feita por Karl Barth acerca da encarnação do Verbo de Deus. O sim de Deus às criaturas, para Barth, implica um não a tudo que lhes tira a dignidade de ser.

Ao assumir a natureza humana, Deus assume a fragilidade humana e apresenta a maneira de viver em conformidade com sua Aliança. Ao invés de abandonar o humano a sua própria sorte, Deus o assume e lhe mostra o seu destino. O dito até aqui pode ser questionado por seu antropocentrismo, porém Jesus como ser humano é também animal, é mineral, pois se alimentou, ele é natureza. Em seu corpo essas dimensões estão redimidas.

O fundamento principal a ser realçado aqui é que, na afirmação da encarnação de Deus, há uma lógica interna a ser preservada, chamada por Andrew Linzey de paradigma da generosidade. Esse paradigma trata do movimento do superior, do mais forte, em direção ao mais fraco, ao frágil. A aproximação de Deus às suas criaturas por meio de Jesus é exemplo de sua generosidade.

Este paradigma de generosidade modela a maneira do ser humano “dominar” a criação. Aqui utilizamos a palavra dominar, pois comumente se traduz Gn 1,28 assim. Com isso, os relacionamentos humanos com os demais humanos devem assumir esse paradigma da generosidade, que se transforma em um serviço, assim como Cristo serviu à toda a criação, e assim como Deus se acercou do todos. Esse paradigma é o coração do Evangelho:

A obrigação é sempre e em todo lugar do “superior” a se sacrificar pelo “inferior”; do forte, poderoso e rico em dar aos que são vulneráveis, pobre ou indefesos. Esse não é um tema marginal do exemplo de Jesus, senão um demanda central de seu Reino, e de fato os que atendem às necessidades dos vulneráveis atendem ao mesmo Cristo: “Porque tive fome e me deste de comer, tive sede e me deste de beber, era forasteiro e me hospedaste, desnudo e me vestistes, caí enfermo e me visitaste, estava preso e foste me ver” (Mt 25,35-37) (LINZEY, 1996, P. 64).⁴⁹

Com isso, na realidade relatada no primeiro capítulo, de subjugação dos animais não humanos pelos humanos, esse paradigma torna-se essencial para pensar uma prática cristã favorável a esses animais. As nossas singularidades, ao invés de legitimar a nossa prática opressiva, tornam-se elementos essenciais de serviço às demais espécies. Assim como elas se tornaram presentes na vida dos humanos, devem os cristão se fazerem presentes na vida da criação: servindo generosamente.

Poder-se-ia perguntar sobre o limite deste fundamento e se ele atingiria, por exemplo, as plantas? Além do já relatado sobre a sensibilidade em nossa pesquisa, Linzey aponta inúmeros exemplos bíblicos da distinção entre os animais e as plantas, apresentando-os como mais próximos dos humanos: os diálogos, como no Gênesis entre Adão e Eva com a serpente, a participação na Aliança, vários relatos mostrando benevolência para com os animais. Assim, moralmente falando, a linha construída por Linzey a este princípio estende-se a animais humanos e não humanos. E são os seres humanos adultos os responsáveis por vivenciá-lo de maneira plena. A generosidade fundamenta, na visão do autor, uma nova maneira de ser e de estar no mundo.

c) Os humanos como a espécie servidora

⁴⁹ Tradução nossa: "La obligación es siempre y en todo del «superior» a sacrificarse por el «inferior»; del fuerte, poderoso, y rico a dar a los que son vulnerables, pobres o indefensos. Éste no es un tema marginal del ejemplo moral de Jesús, sino que es una demanda central de su reino, y de hecho los que atienden a las necesidades de los vulnerables y los débiles atienden al mismo Cristo: «Porque tuve hambre, y me disteis de comer ; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me hospedasteis; desnudo, y me vestisteis; caí enfermo, y me visitasteis ; estab en la cárcel, y fuisteis a verme » (Mt 25, 35-37)."

Este ponto é desdobramento do anterior. O paradigma de generosidade pode desembocar em uma crítica comumente feita aos defensores dos direitos dos animais: o de compreender todas as espécies como iguais. Andrew Linzey não nega a singularidade humana, nem sua superioridade moral. Porém, dará um fundamento teológico a esse aspecto.

Analisando brevemente as razões pelas quais nos consideramos distintos das demais espécies, Linzey acentua três riscos. O primeiro mostra que muitas das diferenças afirmadas, como autoconsciência ou racionalidade, não são unicamente humanas. De uma maneira ou de outra estão presentes em outras espécies também. A segunda afirma que muitas das singularidades afirmadas partem de uma insegurança da espécie humana. Ou seja, por diversos motivos, tantos de nossa espécie se distinguem das outras e muitas vezes as rebaixam, para poder se auto afirmar. A terceira aponta ser as diferenças erigidas apenas para pôr toda a natureza a nosso serviço, apenas por egoísmo.

É diante desse contexto que Linzey se pergunta: seria possível, teologicamente falando, afirmar uma singularidade humana não vinculada a nenhum desses três riscos? Para o autor, a resposta é a afirmação do sacerdócio de sacrifício, ou de redenção, que os humanos cristãos estão implicados.

As tentativas anteriores citadas não são de caráter teológico. Uma construção teológica da singularidade humana partiria da pergunta sobre a natureza de Deus e o nosso autor aponta um aspecto desta natureza negligenciada pela teologia cristã: Deus Sofre. Afirmar o sofrimento de Deus não implica em negar a sua onipotência ou sua transcendência divina. Afirmar o sofrimento de Deus implica em dizer de sua participação no sofrimento da criação. Se de fato se crê na Encarnação do Verbo de Deus, aceita-se que ele assumiu a condição humana em suas angústias e sofrimentos. Além disso, amplia-se esse sofrimento a de toda a natureza que sofre juntamente ao ser humano.

Inúmeros poetas e santos relataram em suas experiências uma extensão do sofrimento de Deus refletido em toda a criação. Admitir o sofrimento para além do mundo implica em ampliar a questão da redenção para além dele também. Se Deus sustenta todas as criaturas, e se as criaturas gemem e choram, esperando a revelação de Deus, o próprio Deus participa do sofrimento de suas criaturas.

A questão do sofrimento, posta por Linzey até aqui, já era um tema forte na teologia latino-americana e em alguns teólogos europeus que faziam a sua teologia num contexto após duas guerras mundiais. Paulo Roberto Gomes cita três teólogos que refletiram sobre a impotência de Deus a partir da encarnação do Verbo em Jesus: André Torres Queiruga; Jünger Moltmann e Jon Sobrino.

Para Queiruga, “Deus não só cria, mas envia Jesus para assumir a finitude humana, como todos nós, e mostrar a luta pela existência” (GOMES, 2007, p. 185). Para Moltmann, “o sofrimento e o mal atingem Deus, seja através dos acontecimentos dolorosos impostos ao povo de Israel e a todos, seja pela cruz do Filho Amado.” (GOMES, 2007, p. 197). Para Jon Sobrino, “há uma tendência humana a converter a imagem de Deus anunciada por Cristo, em um ídolo diante da injustiça perpetrada em nosso continente”. Com isso, a encarnação, a Revelação de Deus nos pobres, nos pequenos, fica esquecida pela idolatria a um Deus grande, incapaz de estar ao lado dos pobres. (GOMES, 2007, p. 205).

O que os três em suas teologias têm em comum? A valorização do mistério da Encarnação do Verbo. O fato de não separarem Deus da realidade mais forte no mundo das criaturas: o sofrimento e o mal. Professar a fé no Deus revelado por Jesus Cristo implica em enxergar os mistérios de Deus naquelas realidades mais sombrias.

A cruz de Cristo, para Paulo Roberto Gomes, é o ponto máximo da encarnação de Deus no sofrimento humano, bem como o paradigma para todo cristão em seu relacionamento com os oprimidos. Como afirma o autor,

Morrer na cruz significa sofrer e morrer como um excluído e reprovado e nos inspira a anunciar Deus, na atualidade, em um mundo de fetichismo e *merchandising*, de manipulação de todas as coisas, propondo um amor humanizante, consciente e interessado pela vida dos outros, especialmente dos oprimidos. Uma amor vulnerável, mas que destrói ilusões, que nos torna decididos a sofrer pelos demais, que retira do isolamento para a comunhão (GOMES, 2007, p. 115).

Assim, o mistério da Encarnação de Deus implica, na vida do cristão, estar aberto ao outro, em especial ao outro que sofre. Nesse ponto, a temática dos animais não humanos encontra nessas teologias citadas um grande apoio para ser pensada. A realidade de sofrimento infligida aos animais já está posta, falta-nos solidariedade com ela.

Aceita essa condição, uma das características do ser humano cristão é a sua configuração ao Sacerdócio de Cristo. O sacerdote é o responsável por representar e oferecer. Ele representa o amor de Deus revelado em Jesus Cristo, bem como oferece o sacrifício. O sacrifício aqui não significa a morte de um animal, ou a promoção de um sofrimento a outro ser, mas o oferecimento de um amor, que custa muito a quem oferece, como o exemplo de Cristo.

Desse modo, dentro da realidade criada, cabe ao ser humano, através de seu sacerdócio e naquilo que lhe é possível, libertar a criação da dor e do sofrimento. Redimir é uma ação divina, porém os seres humanos estão chamados a essa ação pelo poder do Espírito Santo. Aqui todos os conceitos teológicos de coparticipação, corredenção, colaboração ganham sentido.

Essa participação na atividade redentora de Deus, a partir do sacerdócio de sacrifício, demonstra que a singularidade humana está em sua capacidade de converter-se em uma espécie servente das demais. No serviço a todas as criaturas participamos da ação redentora de Deus e assumimos a nossa singularidade mais profunda, posta em nós pela graça de Deus. Nesse serviço, racionalidade, autoconsciência, linguagem, enfim, todas as outras “supostas” singularidades ganham sentido, rompe-se por completo a ideia de uma finalidade das demais criaturas voltadas aos humanos. É o ser humano, em sua singularidade, que deve estar a serviço de todas as outras espécies.

d) Teologia da libertação para além da espécie humana

A ideia defendida da singularidade humana, vinculada a sua capacidade de servir às demais criaturas, cooperando com Deus em seu plano de redenção, leva a reflexão sobre os animais não humanos à Teologia da Libertação. Libertar o fraco, o oprimido, aquele que está subjugado, cooperar com a redenção revelada por Deus em Jesus Cristo.

Mas antes de se vincular por completo com esse jeito de fazer filosofia, Linzey identifica um problema sério para uma teologia que queria pensar a realidade dos animais não humanos: o humanocentrismo. Para Andrew Linzey, ao colocar o ser humano no centro de tudo, a Teologia da Libertação repete o mesmo erro da escolástica, tornando assim o seu pensamento limitado, sem um viés mais amplo, incluindo a criação como um todo. Para deixar claro esse humanocentrismo citamos Gustavo Gutiérrez, no texto considerado fundador dessa maneira de fazer teologia: *Teologia da Libertação*.

O homem é o resumo e o centro da obra criadora, e é chamado a prolongá-la por meio do trabalho. [...] Dominar a terra, como o prescreve o Gênesis, prolongar a criação, só tem valor se for feito em favor do homem, se estiver a serviço de sua libertação, solidariamente com todos os homens na história (GUTIÉRREZ, 1986, p. 135-136).

Notadamente toda a realidade salvífica está centrada em apenas uma das criaturas: o ser humano. Até mesmo o dominar, pensado de outras maneiras que não subjugar o resto da criação, é reproduzido desta maneira. Enfim, a libertação pensada pelos teólogos da libertação em seus primórdios restringe-se apenas ao mundo humano.

A crítica de Linzey se estende a autores como Leonardo Boff e Jon Sobrino. Tem sua validade pela reformulação que ele fará de algumas conexões cristológicas, mas além de já não mais corresponder à realidade, por exemplo com Leonardo Boff e sua teologia na perspectiva

do paradigma ecológico, é emitida em um contexto diferente daquele onde foi produzida a Teologia da Libertação.

Seria exigir muito dos teólogos da libertação, inicialmente, uma ampliação ou compreensão de sentido num contexto de América Latina fortemente marcado pela pobreza e miséria. Não que hoje a reflexão animal não possa ser feita em contextos assim, afinal não colocamos os animais numa escala inferior aos humanos, mas naquele contexto a própria reflexão acerca dos animais não humanos era incipiente, assim como a recepção à Teologia do Pluralismo Religioso. Apesar de uma história longa, como já demonstramos, havia pouco alcance pelos motivos já postos no decorrer de nossa pesquisa. O próprio trabalho de Linzey surge da necessidade de ampliar a reflexão para além dos círculos de uma moral filosófica.

Depois, os próprios teólogos da libertação, como já nos referimos a Leonardo Boff, introduziram em seu fazer teológico o paradigma ecológico, ampliando a libertação não só para os pobres humanos, mas para toda criação, unindo num mesmo grito todas e todos. Além disso, uma nova maneira de ver a Criação surge dessa mudança paradigma. Talvez críticas, como a de Linzey, feitas no início da década de 1990, contribuíram para isso. Por exemplo, Paulo Agostinho N. Baptista, pesquisando o pensamento de Leonardo Boff, aponta o ano de 1993 como o da virada de paradigma no pensamento do autor, em que o paradigma ecológico é assumido em sua maneira de fazer teologia, com resistência de muitos teólogos da libertação. (BAPTISTA, 2007, p. 212).

Sendo assim, pode-se expor os cinco pontos apresentados por Andrew Linzey em que ele recupera algumas conexões cristológicas. Para o autor, o humanocentrismo presente na Teologia da Libertação influi diretamente sobre sua cristologia, fazendo com que esta fosse vista como uma antropologia, sustentando o humano como medida de todas as coisas. As cinco conexões cristológicas são:

- a) Cristo como co-criador. Ou seja, Cristo como Logos no qual tudo foi feito é que dá sustentação e possibilita todas as coisas a existirem;
- b) Cristo como uma encarnação de Deus. A encarnação de Deus na criatura humana visa o bem-estar desta, porém não implica um não de Deus às demais criaturas. Além disso, ao se fazer carne, Deus assume em si toda a carne, inclusive das criaturas;
- c) Cristo como a nova aliança. A aliança feita por Deus em Jesus Cristo não nega as alianças feitas por Deus com o seu povo, pelo contrário, as torna plenas. Se lá no Primeiro Testamento, como exemplo a aliança feita com Noé, toda a vida está implicada, na nova aliança não estariam implicadas todas as criaturas?;

- d) Cristo como reconciliador de todas as coisas. Implica dizer que a salvação oferecida por Jesus Cristo é para todas as criaturas, ele liberta todas as coisas da opressão;
- e) Cristo como nosso referente moral. Se na ação de Jesus está claro a primazia moral do frágil, do oprimido, daqueles que não têm voz, deve ser esta a nossa ação para todos aqueles que sofrem por qualquer opressão, inclusive os animais não humanos.

Com isso, Andrew Linzey, para além da crítica feita à Teologia da Libertação, reinterpreta suas categorias e vê nesta maneira de fazer teologia um espaço fecundo para se pensar a questão dos animais não humanos. Rompida a centralização do humano, todas as categorias da Teologia da Libertação podem ser estendidas a todas as criaturas, lá onde elas são oprimidas e sofrem a força de um poder opressor. Resgata-se o exemplo de Jesus em expressar o poder como impotência e a força como compaixão.

e) **Os direitos animais e a natureza parasitária**

Neste último fundamento teológico, Andrew Linzey rompe de vez com a imagem de uma salvação restrita apenas à esfera humana. Ao afirmar a universalidade da salvação para todos os seres, ele propõe uma visão de natureza não parasitária. Dizer que a natureza é parasitária é afirmar a sua existência vinculada a outrem. Para Linzey, com o caminho percorrido, é claro que cada criatura possui valor próprio dentro da totalidade da criação.

O autor vê na Revelação oferecida por Deus em Jesus Cristo um ato transformador do mundo, sendo a transformação uma dinâmica permanente. Nesse sentido, com a consciência construída sobre os direitos dos animais, o autor defende uma postura “anatural” no tocante aos nossos hábitos carnívoros e afirma ser essa atitude um sinal de graça: “Viver sem matar seres sensíveis, sempre que possível, é um dever teológico para os cristãos que desejam aproximar-se ao reino da paz” (LINZEY, 1996, p.128).⁵⁰

Em seu texto, Linzey utiliza a metáfora de um vampiro que se pergunta sobre o seu ato de beber sangue inocente para alimentar-se, como representação dos seres humanos vegetarianos. É bastante sintomático o fato de consideramos natural o consumo de carne e, ao mesmo tempo, em diversos períodos da história, voltarmos ao questionamento de sua legitimidade. Já vimos o pensamento de Agostinho e de Tomás de Aquino, através do livro de Keith Thomaz, *O homem e o mundo natural* (1988), que está repleto de outros exemplos, mas

⁵⁰ Tradução nossa: “Vivir sin matar a seres sensibles, siempre que sea posible, es un deber teológico que obliga a los cristianos que desean aproximarse al reino de la paz.”

também em diversas literaturas, que se pode ver a mesma pergunta: por que podemos comer carne? É lícito retirar a vida dos demais animais?

A resposta a esta pergunta foi na maioria das vezes respondida apelando-se para a natureza humana. No campo religioso, em simples palavras, podemos afirmar que vigorou a resposta: “Deus quis assim!”. Diante de tal realidade alguém que se pergunte pelo contrário é considerado alguém em combate com sua própria natureza.

No cristianismo esse problema se aprofundou, pois a moral cristã foi assentada sobre a noção de lei natural: “A expressão ‘lei natural’ se refere a uma norma ou uma conduta responsável e sugere um tipo de guia ou de critério fundamental que é anterior às demais normas e formulações particulares da lei.” (LINZEY, 1996, 136).⁵¹ O problema para Linzey encontra-se no fato de a lei natural supostamente basear-se no ser das coisas, ou seja, ao afirmar o como elas são. Geralmente, a afirmação dos ser das coisas parte de convenções humanas. E no campo teológico, esse problema pode ser questionado com uma devida Teologia da Criação, visto que, se as coisas são criaturas elas não são divinas, e se não são divinas são marcadas pela ambiguidade. Com isso, toda a afirmação de que uma coisa venha a ser de maneira fixa, cristalizada e sem a possibilidade do questionamento é arriscada.

Para Linzey, a lei natural pode ser resgatada no sentido de não afirmar o “como as coisas são”, mas sim o “como elas deveriam ser”. Com isso, escaparíamos de um naturalismo rígido que limitou a nossa imagem de redenção à esfera humana apenas. A ideia de desenvolvimento e de transformações na caminhada cristã rumo à revelação plena de Deus fica salvaguardada.

Nessa mudança de interpretação da lei natural, Linzey cunha o imperativo moral transnatural. Este imperativo assume que captar uma ideia, como a de superar o hábito de comer carne, é um ato teológico implícito. Ou seja, uma intuição vinda além da criação, para explicar ela mesma, possibilitando uma caminhada, um desenvolvimento na mentalidade cristã, na maneira de se interpretar:

O sentimento profundo, pré-racional e intuitivo de Louis de que chupar sangue não está bem é o que devemos chamar não ‘lei natural’, mas um imperativo moral transnatural. Captar uma ideia como esta é um ato teológico implícito; o mundo não se explica a si mesmo: ou existe uma explicação exterior à criação, ou a criação segue sendo enigmática e inexplicável (LINZEY, 1994, p. 138).⁵²

⁵¹ Tradução nossa: “La expresión ‘ley natural’ se refiere a una norma o una conducta responsable, y sugiere un tipo de guía o de criterio fundamental que es anterior a todas las normas o formulaciones particulares de la ley.”

⁵² Tradução nossa: “El sentimiento profundo, prerracional e intuitivo de Louis de que chupar sangre no está bien es lo que debemos llamar no “ley natural”, sino más bien um “imperativo moral transnatural”. Haber captado una idea como ésta es un acto teológico implícito; el mundo no se explica a sí mismo; o existe una explicación exterior la creación, o la creación sigue siendo enigmática e inexplicable.”

Com isso, Linzey fundamenta, a partir do campo moral, a introdução dos direitos animais dentro da teologia. Além da construção conceitual feita pelo autor, pensar teologicamente os animais não humanos implica uma postura prática. Para ele, está claro que os humanos devem procurar viver sem matar os animais para comer. O ser humano cristão, além dos fundamentos filosóficos já construídos, encontra a razão de ser dessa nova postura dentro de sua própria religião.

3.3.2 *Uma nova sensibilidade para com os animais: o exemplo da Laudato Si*

Em nosso trabalho, assumimos como metodologia a leitura da religião cristã como um texto, tendo como base a Teoria do Texto de Paul Ricoeur. Foi acolhida ainda a ideia de que a religião cristã, inserida em diversos contextos, sofre as ações dos novos tempos e espaços, forjando novas reflexões. Com isso, sabemos da influência exercida pelo iluminismo, e a burguesia, sobre a teologia cristã.

Na passagem de uma visão de mundo teocêntrica para antropocêntrica, a teologia marginalizou a criação, posta apenas em função dos humanos, e assumiu a relação sujeito-objeto na maneira de pensar os relacionamentos. O mundo natural, objeto do sujeito humano, fica subjugado e tendo valor apenas comercial. A mentalidade burguesa, marcadamente racional e calculista, assumida na teologia, faz emergir, como exemplo, o deísmo em oposição ao ateísmo. Esse deísmo moderno é marcado pela marginalização de tudo que esteja fora da racionalidade nos moldes iluministas. Não há lugar para o natural, o simbólico, para os animais não humanos (TILLICH, 1999, p. 74-75).

Em contraposição a este cenário, os dias hodiernos, apesar da ambivalência e da contradição no tocante à reflexão teológica a favor dos animais não humanos, são de esperança na construção de uma Teologia favorável a libertação animal. Para exemplificar esse momento, podemos citar a Carta Encíclica do Papa Francisco: *Laudato Si*.

Esse é o primeiro texto de um Papa voltado exclusivamente para a questão da ecologia. Além desse pioneirismo, há dois pontos a serem destacados: a) o primeiro é dizer que a Encíclica foi posta pelo Papa como Doutrina Social da Igreja Católica, ou seja, um conjunto de ensinamentos da Igreja em assuntos sociais que normatizam a vida de seus adeptos e dialoga com o mundo; b) nesta Encíclica o Papa Francisco utiliza o método Ver, Julgar e Agir já citado no segundo capítulo da dissertação. O primeiro capítulo corresponde ao “Ver” e o Papa analisa o que está ocorrendo com a Terra. O segundo, terceiro e quarto capítulos correspondem ao “Julgar”, e o Papa apresenta o que a tradição cristã tem a dizer, analisa a raiz humana da crise

ecológica e apresenta a Ecologia Integral. O quinto e o sexto capítulos correspondem ao “Agir”, neles se propõem linhas de orientação e ação, bem como a formação de uma educação e uma espiritualidade ecológicas.

A importância da utilização deste método é o fato de ele ser novamente usado numa Encíclica. A primeira vez foi na *Mater et Magistra* (1961). Além disso, a possibilidade de pensar os animais a partir desse método, pois o método possui muita concretude, partindo da realidade, julgando-a à luz da fé e das ciências, retornando à realidade com uma ação libertadora. Pensar a realidade dos animais não humanos implica ter os olhos atentos primariamente à realidade deles, para daí julgá-la e agir.

Apesar do Papa voltar a sua reflexão para dizer de uma ecologia integral, ele dispensa uma sensibilidade nova para com os animais não humanos. Antes de analisar algumas questões pontuais, cabe caracterizar o horizonte teológico apresentado na encíclica: aberto, inclusivo e integrado (SUSIN; ZAMPIERE, 2015, p. 270-274):

Na tradição judaico-cristã, dizer “criação” é mais do que dizer natureza, porque tem a ver com um projeto do amor de Deus, onde cada criatura tem um valor e um significado. A natureza entende-se habitualmente como um sistema que se analisa, compreende e gere, mas a criação só se pode conceber como um dom que vem das mãos abertas do Pai de todos, como uma realidade iluminada pelo amor que nos chama a uma comunhão universal (LAUDATO SI, 2015, n. 76).

Além dessa visão integral da criação, o Papa Francisco mostra na Encíclica: o sofrimento das migrações tanto os animais humanos como dos animais não humanos (LS 25); alerta para o problema da extinção das espécies animais criadas para louvar a Deus e que por nossa ação deixam de prestar tal louvor (LS, 33-35); critica o relativismo consumista defensor de um mercado sem regulação; coloca o problema do consumo de peles de animais em extinção, ao lado do tráfico de pessoas, da escravidão entre outros (LS 123); recorda, no tocante à engenharia genética e à utilização de animais para pesquisa, a necessidade de salvaguardar o bem estar animal, assumindo um limite em nossa relação com os demais animais. (LS 130-132); e critica o paradigma tecnocrático defensor de uma utilização sem limites da natureza e, como apresentado por nós, produtor de uma visão de mundo em que tudo possui seu preço e está colocado a favor do lucro (LS 189).

O Papa no último ponto do terceiro capítulo trabalha o tema: *Crise do antropocentrismo moderno e suas consequências*. A crítica ao antropocentrismo é outro grande momento da encíclica favorável a uma reflexão animal. Francisco nesse ponto faz uma autocrítica do

cristianismo, propõe uma nova leitura da criação, ao mesmo tempo que associa a crise ecológica ao antropocentrismo, ao paradigma tecnocrático já citado por nós.

Tudo isso dito até agora é motivo de esperança. Porém, antes de ser um ponto de chegada, configura-se como um ponto de partida. No número 91 o Papa adverte para o contraditório de se lutar em favor dos animais não humanos em detrimento de uma indiferença para com os animais humanos. Além disso, nos pontos acima elencados, todas as vezes que os animais tiveram seus sofrimentos lembrados, foram colocados num contexto de inúmeros exemplos de sofrimentos humanos.

O que queremos dizer com isso? Aquela ideia defendida desde o início de nossa dissertação de que a superação do antropocentrismo implica a superação de inúmeros preconceitos, tais como racismo e especismo, ainda precisa ser assumida na teologia. Por isso, é nossa função devolver ou oferecer, depois desta análise, à teologia cristã perspectivas teóricas e práticas, caminhos para se aprofundar na reflexão de uma teologia não antropocêntrica, nem especista, alguns aspectos para uma teologia cristã da libertação animal.

3.3.3 Repensando algumas áreas da teologia em função dos animais

No intuito de pensar uma teologia não especista, finalizando nossa pesquisa, apontaremos algumas concepções teológicas para a reflexão cristã, a fim de propor nova maneira de conceber teologicamente a defesa dos animais não humanos. Para isso, elegemos três tópicos que, reformulados numa perspectiva de libertação animal, poderiam contribuir para uma virada teológica: a) O primeiro tópico é sobre a Teologia da Criação, da Aliança e da Redenção. Ao nosso ver, uma releitura séria desses pontos contribuiria fortemente para reformular a imagem que temos de Deus e a sua relação com os animais não humanos. Aí estariam áreas como Trindade, Cristologia e Pneumatologia, por exemplo; b) O segundo tópico é sobre a Antropologia Teológica. Rever a imagem de Deus com os animais implica reconstruir a imagem de ser humano; c) por fim, sobre a Teologia Moral, pois reconstruídas as imagens de Deus e de ser humano é necessário pensar em uma nova ação, novos critérios e princípios de ação, novo ethos para com os animais não humanos.

Pensamos que passando por estas áreas, repensando-as sobre o olhar dos direitos dos animais podemos começar a fazer uma teologia que seja libertadora não só para os humanos, mas para todos os animais.

1) Teologias da Criação, Aliança e Redenção

Iniciamos a nossa reflexão, neste capítulo, resgatando o que chamamos de fio condutor da história: criação, eleição e redenção. Agora, além de reafirmá-lo, gostaríamos de ampliá-lo. O Deus que cria, se alia e redime, expresso nos textos bíblicos, faz tudo isso não exclusivamente aos humanos isoladamente, mas na criação como um todo. A Aliança é a base teológica fundamental e mais clara de Deus com todo o criado. O texto de Gênesis 9, 9-11, colocado na história primordial da humanidade, é basilar para se pensar uma Teologia em favor dos animais não humanos:

Eis que estabeleço minha aliança convosco e com vossos descendentes depois de vós, e com todos os seres animados que estão convosco: aves, animais, todas as feras, tudo o que saiu da arca convosco, todos os animais da terra. Estabeleço minha aliança convosco: tudo o que existe não será mais destruído pelas águas do dilúvio; não haverá mais dilúvio para devastar a terra (Gn 9, 9-11).

Esse relato coloca na primeira aliança das Escrituras a centralidade da vida, o apreço de Deus por ela e a sua aliança com todo o vivente. É de se destacar ainda a explicitação dos animais não humanos postos aí. Além disso, podemos salientar algo que passa despercebido de muitos nessa aliança, considerada o núcleo da fé judaica: a Aliança do Êxodo.

O início da ação de Deus em favor do povo de Israel está ligado a uma ação corriqueira para nós, mas fundamental para o povo: ouvir. Como diz Êx 2, 23-24a: “Muito tempo depois morreu o rei do Egito, e os israelitas, gemendo sob o peso da servidão, gritaram; e do fundo da servidão o seu clamor subiu até Deus. E Deus ouviu os seus gemidos.” Nessa passagem, aparentemente simples, está guardada uma das imagens de Deus para o povo judeu: “aquele que escuta”.

A aliança de Deus em favor da liberdade do povo de Israel é em primeiro lugar um ato de escuta. É ouvir um grito que emana das profundezas da escravidão. Essa ação, colocada no Êxodo, encontra eco no Segundo Testamento quando Paulo diz que “a criação inteira geme e sofre as dores de parto” (Rm 8, 22). Temos consciência, hoje mais do antes, do grito silenciado dos milhões de animais escravizados aos interesses humanos. Ignorar este grito, negar-se a ouvi-lo é se esquecer da Aliança.

Se na Eleição e na Criação os animais não humanos estão implicados, no tocante à redenção o seu lugar, também, precisa ser refletido. Em especial, a redenção na visão cristã. É preciso séria releitura do Mistério da Encarnação e do Mistério Pascal. Há dentro do mistério da encarnação uma elevada doutrina da matéria: a carne e o sangue de todas as criaturas estão

nos propósitos redentores de Deus (LINZEY, 1996, p. 157). Se parece forte a afirmação de que Deus se fez humano, possui mais força a afirmação dele ter-se feito carne.

Gonzáles Faus escreveu, em 2015, um livro intitulado: *As dez heresias do catolicismo atual*. A primeira heresia elencada pelo autor diz da negação da humanidade de Jesus. Para Faus, muitos fiéis católicos não conseguem conceber Jesus dentro de uma psicologia humana, vivendo os dramas humanos, tendo sentimentos como fraqueza, medo, angústia, entre outros. Para ele, muitos cristão hoje moldam a humanidade de Jesus a partir da ideia prévia de divindade que possuem. Constroem Deus conforme seus pré-conceitos (FAUS, 2015, p. 17-27).

Diante disso, podemos dizer que se é difícil aceitar a humanidade de Jesus quanto mais não será fazer uma leitura séria da materialidade, em sentido amplo, assumida e redimida por Deus. O cristianismo pode ainda extrair muita reflexão do significado da materialidade para a fé cristã.

Se Deus se fez carne, se ele assumiu a matéria, então de alguma forma toda matéria e toda a carne estão implicados no Mistério Pascal de Cristo. Poderíamos perguntar se os animais pecaram para serem redimidos? Apesar da relativa e limitada importância da questão e de seu debate teológico, ela reduz o tema da salvação apenas ao aspecto vicário, ou seja, a Encarnação vista apenas em função do pecado e não do desejo de Deus de estar com suas criaturas. É preciso dizer da redenção como da realização do “sábado da criação”.

A Criação, após a queda, existe tendo a real possibilidade de passar por um processo de autodestruição. O Mistério Pascal de Cristo resgata a harmonia primeira e o valor conferido por Deus a cada criatura. Jesus restaura a harmonia na realidade caótica, abrindo a todos a salvação. Segundo os relatos da criação, como consequência de uma ação humana, o caos entrou no mundo e atingiu a todos, e também pela ação de Deus, feito humano, todos estão incluídos na redenção. É dever do ser humano pensar na salvação para além de si. (BENEDETTI, 2007, P. 50).

Essa teologia, olhada numa perspectiva evolutiva, revela-se rica e pode ser aprofunda. Trabalho importante para pensar esse processo é a obra de Leonardo Boff: “*O Evangelho do Cristo cósmico*”. Boff interpreta o pensamento de Teilhard de Chardin e aponta como a Cristologia sai de um pensamento estático, centrado em uma Imagem de Cristo supranaturalista, e pensa o Evento Cristo dentro da estrutura evolutiva da natureza.

Para entender o que isso significa citamos Chardin: “Eu creio que o universo é uma Evolução. Eu creio que a Evolução caminha em direção do Espírito. Eu creio que o Espírito,

no homem, chega a sua perfeição no Pessoal. Eu creio que o pessoal supremo é o Cristo-Universal” (CHARDIN Apud Boff, 1971, p. 32).

Da interpretação desta afirmação, três polos emergem: o cosmos, o ser humano e Cristo. Chardin interpretará que o processo de evolução caminha na seguinte direção: Cosmogênese > Biogênese > Noogênese > Cristogênese. Os dois primeiros processos, cosmogênese e biogênese, dizem da construção de todos os seres animados e inanimados com a exclusão do ser humano.

A noogênese é o processo evolutivo no qual emerge o ser humano. Trata da mente, do cérebro humano com suas potencialidades. E antes que isso possa ser interpretado de uma maneira antropocêntrica, dizer do aparecimento do humano enquanto consciência é dizer da natureza em seu processo evolutivo que se torna consciência. O ser humano é a natureza consciente. E esse processo evolutivo caminha na direção da Humanidade, ou hominização, ou seja, a construção de um mundo a partir deste elemento consciente da natureza, mas que não implica necessariamente em uma hierarquia na qual o fim último seja este.

O fim de todas as coisas aparece no último polo do processo: a cristogênese. Esta é caracterizada pela expressão paulina: “E, quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos.” (1 Cor 15, 28). No auge do processo evolutivo, na plenitude da existência do cosmos, Cristo será tudo para todas as coisas: seres humanos, animais não humanos, natureza, enfim tudo.

Esse processo, que coloca Cristo como finalidade de tudo, parece indicar que Cristo é fruto de um processo evolutivo, sendo resultado das criaturas. Porém, Boff diz que para Teilhard de Chardin a evolução de todas as coisas é produto de Cristo, bem como ele é o motor, ou seja, o centro que conduz toda a evolução. Dessa maneira, além de fim, Ele é princípio e centro de toda a criação que caminha para seu encontro (BOFF, 1971, p. 22).

Nesta perspectiva, toda a história da salvação ganha sentido para além dos limites da humanidade. Todo o cosmos caminha em direção ao momento da manifestação do Verbo de Deus em tudo o que fora criado. Neste “sábado da criação” todos os seres, e aqui estão os animais não humanos, gozarão com seu criador, serão manifestação de Cristo.

A reinterpretção deste fio condutor da história implica uma releitura das principais áreas e tratados da teologia sistemática. É necessário repensar a Trindade, realçando o aspecto da comunhão, geradora e mantenedora do amor, fonte e sentido de toda a criação. A cristologia e a soteriologia, ampliadas como evento para além da humanidade. O papel do Espírito Santo

em todos seres, uma pneumatologia mais universal. Enfim, uma visão teológica includente, mas que não podemos aprofundar no espaço dessa dissertação. Destacamos apenas alguns deles.

2) Antropologia teológica

Depois de indicar, no “fio condutor” caminhos para a ampliação da imagem de Deus e da criação para além da humanidade, a própria maneira como o ser humano se vê precisa ser repensada. A criação não está acabada. Ela está num processo de configuração com Deus. Esse processo implica libertar do cativeiro todos os oprimidos, inclusive os animais não humanos. É necessário tirar as conclusões e consequências da imagem do ser humano como espécie servidora das demais.

Nesse sentido, ele pode e deve ter sua singularidade afirmada perante os demais seres. Porém, esta afirmação não significa um dominar irrestritamente, mas um domínio vinculado à noção de serviço, propiciando liberdade, núcleo da fé na Aliança. Se o ser humano é imagem e semelhança de Deus, ele também é capaz de sacrificar-se pelos outros, em favor da comunhão de todas as criaturas. A posição humana dentro desta totalidade não está acima ou abaixo das demais criaturas, mas em comunhão.

Demarcado o lugar do ser humano no todo da criação, há aspectos da antropologia teológica que poderiam ganhar novas significações. Um que precisaria de aprofundamento diz respeito ao conceito de pessoa. Esse conceito ganhou as bases de como o pensamos o ser humano na reflexão cristã. O contexto da criação do conceito remonta aos primórdios do cristianismo, na discussão acerca da Trindade e da cristologia. Depois, no decorrer dos tempos, ampliou-se para pensar o ser humano.

Alfonso García Rúbio mostra dois aspectos constitutivos do ser pessoal: imanência (interioridade) e transcendência (abertura). A imanência é compreendida em três aspectos: a) autopossessão, ou seja a pessoa se auto-pertence, é o dado da autonomia, de não pertencer a outro; b) liberdade e responsabilidade: a pessoa é capaz de escolher valores; c) Perseidade, ou seja, a pessoa é fim para si mesmo.

Na dimensão da transcendência, a pessoa que é autônoma, livre e tem a finalidade em si, reconhece-se aberta e integrada. A sua interioridade fica manifesta mais claramente na sua integração com os demais. Nesse sentido, a pessoa transcende assim quando se abre ao totalmente outro que é Deus, ao outro humano e as outras criaturas, animadas ou não. (RÚBIO, 1989, p. 250-251).

Para nós está claro que em dois temas da dimensão da imanência a reflexão acerca dos animais já os incorporam: a autoporessão e a perseidade. No tema da transcendência também fica claro que os animais não humanos são também abertura a Deus e aos demais.⁵³ Diante disso, seria necessário pensar em que sentido podemos falar de uma liberdade acerca do animais não humanos. E se isto for possível, perguntar se o conceito de pessoa não poderia ser estendido também aos animais não humanos.

Na visão de Rúbio, a liberdade está vinculada ao dado da escolha. O que nos perguntamos é se a capacidade de escolher seria a totalidade do tema da liberdade. Na análise bíblica feita nesta pesquisa, já dissemos da criação pensada a partir da Aliança. Essa Aliança conservada no texto do Êxodo tem como núcleo a fé na liberdade. Neste sentido, o ato criador de Deus é também um ato de libertação. Todas as criaturas estão mantidas em harmonia e na liberdade divina impressas no mundo.

Muitos autores, como Paolo De Benedetti, com o auxílio das diversas ciências, apontam que ao menos os animais mais próximos de nós, como os mamíferos, possuem algum grau de consciência e liberdade. (BENEDETTI, 2007, p. 51). Essa questão é bem complexa e não teremos condições de ter uma palavra final sobre isso, mas apontamos a necessidade de se perguntar se a teoria que afirma o imperativo do instinto nos animais não humanos não esconde interesses vinculados à autonomia e à finalidade dos próprios animais.

Além disso, na perspectiva teológica, há outros elementos interessantes para se pensar a liberdade. Primeiramente, o domínio de Deus sobre a criação – e aqui estão os seres humanos –, não fere a liberdade de nenhum ser, pelo contrário, Deus a resgata depois da queda para possibilitar uma Aliança. Sendo o domínio de Deus-Pai, Filho e Espírito, comunhão trinitária, manifestação de um amor incondicional no ato criador, por isso de absoluta liberdade, imagem para o domínio humano, não deveríamos amar e respeitar a liberdade de outros seres, como os animais não humanos de, por exemplo, pastar, ciscar, nadar, estar com os outros seres de sua espécie?

Em segundo lugar, sabemos que as pessoas acometidas de problemas psicológicos como a loucura, as crianças recém-nascidas, os seres humanos em estado vegetativo, possuem a capacidade de escolha bastante limitada, e porque não dizer inferior a muitas espécies de animais. No entanto, não nos parece errado dizer que elas também são pessoas humanas. Nesse

⁵³ Para Paolo de Benedetti um dos aspectos bíblicos mais importantes em relação aos animais não humanos é a oração deles elevada a Deus. Esse aspecto pouco explorado, diz de uma abertura de Deus aos animais, e dos próprios animais a Deus na medida que o escritor sagrado interpreta a vida do animal em comunhão com seu criador. (BENEDETTI, 2007, p.35).

sentido, não seria mais uma constatação de nosso especismo a negação da ampliação deste conceito aos demais seres?

Colocados todos estes questionamentos acerca das dimensões imanência e transcendência, em que estão ancorados o conceito de pessoa, cabe ainda realçar uma questão histórica. O resgate do conceito de pessoa no cristianismo moderno esteve vinculado com a redescoberta do corpo, e da superação do dualismo corpo e alma, bem como no contexto de afirmação dos direitos humanos. Essa reflexão integradora munuiu o cristianismo na luta contra regimes totalitários, contra a pobreza e contra toda realidade de opressão. Assumindo os corpos dos animais não humanos, admitindo os seus direitos, assumindo-os no conceito de pessoa, sem negar singularidades, não seria uma forma de o cristianismo contribuir na superação do mal, da opressão, da violência, testemunhando mais claramente o projeto de Deus?

A temática de revalorização do corpo e da integração alma e corpo fora possibilitado também por uma nova leitura do cristianismo de suas origens judaicas. Por muito tempo influenciado pelo casamento com a cultura greco-romana, o cristianismo percebeu a necessidade de resgatar a cosmovisão hebraica do mundo, já que os escritos sagrados refletem essa mentalidade. Esse movimento, além de precioso e com muitos ganhos, pode facilitar em muito uma Teologia da Libertação Animal.

Além da concretude e dinamicidade do pensamento judaico, nas tradições rabínicas há uma riqueza muito grande acerca dos animais não humanos e de seu papel na totalidade da Aliança. Paolo de Benedetti, intitulado na Itália como o teólogo dos animais, além de professor de Bíblia do Primeiro Testamento, era especialista na literatura rabínica e cita muito em seus escritos os ditos rabínicos em favor dos animais. (BENEDETTI, 2007). O que queremos chamar a atenção é que uma visão de ser humano, mundo e Deus mais integrada, sustentada na teologia do Deus uno e trinitário, unidade na diversidade, pode ser muito favorável aos animais. A separação corpo e alma é a origem também de uma hierarquização da criação.

Quando a igreja cristã primitiva se afastou de suas raízes judaicas e se espalhou pelo império romano, do oriente e do ocidente, a boa nova precisava ser expressa em termos compreensíveis para uma comunidade mais ampla de pessoas. Para isso, era necessário que o pensamento clássico se tornasse parte da experiência cristã. Infelizmente para os animais, os filósofos gregos e romanos traçaram uma linha marcada de separação entre seres humanos e as outras criaturas chegando, em grande parte, até os dias atuais e que os próprios cristãos não estavam imunes à assimilação (JONES, 2013, p.21).⁵⁴

⁵⁴ Tradução nossa: “Quando la chiesa cristiana primitiva si allontanò dalle sue radici ebraiche e si diffuse per tutto l'imperio romano, d'oriente e d'occidente, la buona novela aveva bisogno di essere espressa in termini comprensibili per una più ampia comunità di persone. A tal fine fu necessario che il pensiero classico entrasse a far parte dell'esperienza cristiana. Sfortunatamente per gli animali, i filosofi greci e romani tracciarono una

Esse movimento histórico fez com que ainda hoje, pessoas benevolentes, altamente voltadas para o outro, numa vida exemplar, esqueçam-se por completo dos animais não humanos. O cristianismo ganhou sob muitos aspectos com a assimilação da cultura greco-romana, mas hoje é necessário reativar a sensibilidade, fazer uma mudança por completo no jeito de sentir e ver o mundo. Uma Antropologia Teológica que destrone a racionalidade humana como cume de uma hierarquia e a coloque em diálogo com as dimensões sensíveis da vida humana.

O caminho de reconstrução de quem é o ser humano, numa visão teológica do seu lugar na criação, de seu relacionamento com Deus e com os demais, é uma das tarefas mais laboriosas da teologia atual e, também, uma das mais urgentes. As diversas visões de mundo emergentes do mundo asiático, da África, de nossa América, como exemplo a cultura do Bem-Viver, indicam que o modelo hegemônico centrado no homem não mais sustenta a realidade, ela pede mais.

3) Teologia Moral

As mudanças possíveis na Antropologia Teológica acenam também para a Teologia Moral. Nos fundamentos apontados por Andrew Linzey já ficou clara a possibilidade de se pensar na moral cristã a questão dos animais não humanos. Paolo de Benedetto assume a visão de Linzey de que não se pode falar dos animais se não se falar também de Deus. Deus e os animais não humanos estão mutuamente relacionados, sendo os direitos dos animais também direitos do Criado, por isso Teo-direitos.

Benedetti afirma dois pontos importantes para fundamentar ainda mais a inclusão dos animais não humanos na moral cristã. A primeira diz da bondade das criaturas. No Gn 1,1-2,4^a, ao final de cada dia, Deus exclama a bondade do criado. Com os seres humanos isso não acontece em relação a eles. Depois da criação dos seres humanos, o livro afirma que “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom.” (Gn 1,31), ou seja, ele exclama sobre a totalidade do criado e não especificamente do humano. Parece clara a imagem de inclusão, de unidade.

O segundo ponto diz da ampliação do conceito de próximo. Toda a criação é próxima de mim. Os animais são ainda mais por serem semelhantes em sensibilidade, nos seus mais altos graus, incluindo a genética e a consciência em muitos deles, e a dependência de nós no

marcata linea di separazione tra gli esseri umani e le altre creatur, ché é arrivata, in gran parte, fino ai giorni nostri e che gli stessi cristiani non furono immuni dall'assimiliare.”

bem e no mal. Com esses dois pontos, é possível pensar um lugar para os animais não humanos na moral cristã. (BENEDETTI, 2007, p. 17-19).

O autor admite que, assim como na filosofia, na teologia é necessário fazer um movimento no campo moral de descentralização do ser humano. Este, para além de ser um sujeito moral, foi colocado na reflexão moral como a única referência moral. Podemos sim sublinhar a responsabilidade humana e até a sua centralidade como sujeito moral, mas sempre evitando a auto-referencialidade. Os animais não humanos estão incluídos na moral também, ela deve se ocupar deles.

Dessa maneira, nas diversas áreas, há um movimento de inclusão dos animais não humanos. A teologia pode e deve dar seu contributo também. Há base para isso e são reais as possibilidades de e pensar uma moral cristã inclusiva, defensora da vida daquelas criaturas próximas ou até distantes de nós.

3.4 Os animais na vida cristã e vida cristã para os animais

Percorrido este caminho, perscrutando as possibilidades de construir uma teologia a favor da vida de todos os animais, terminamos nosso capítulo indicando um lugar em que os animais não humanos já começam sentir os reflexos destas reflexões: a vida cristã. Em muitos lugares do mundo, grupos cristãos defensores dos animais se reúnem e buscam dentro de suas denominações uma mudança de mentalidade.

No Brasil, segundo o Censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2010 os cristãos eram 86,6% (IBGE, 2010). Em 2018, segundo o IBOPE, 14% dos brasileiros se declaravam vegetarianos, ou seja, praticavam uma dieta sem consumo de carnes (IBOPE, 2018). Destes, quantos não são cristãos? Quantos não militam a favor dos animais não humanos? Quantos não se incomodam com o discurso antropocêntrico e especistas presente nas diversas denominações cristãs?

Enfim, os números e a reflexão realizada até aqui mostram que os animais e a luta por seus direitos têm dado o que pensar e maneiras de agir. O cristianismo como religião já começa sentir em muitas partes do mundo a ação de adeptos deste movimento na busca por uma leitura mais favorável aos animais não humanos. Neste sentido, a vida cristã se torna o lugar por excelência para construção de um novo paradigma não antropocêntrico e especista.

No intuito de apresentar caminhos já percorridos e daqueles que ainda estão por percorrer citaremos dois exemplos. No primeiro, citamos o exemplo da Associação de Católicos Vegetarianos, sediada na Itália. A criação desta associação se deu pela intuição de Marilena

Bogazzi de defender todas as criaturas. Marilena percebeu nos círculos defensores dos animais não humanos um ambiente anticlerical forte, bem como na Igreja Católica uma visão da defesa dos animais tida como esoterismo.

Tendo essas duas dificuldades em mente, a Associação luta para demonstrar não haver incompatibilidade entre o cristianismo e a defesa dos animais não humanos. Para isso, é preciso pensar o cristianismo de maneira diferente. Assim, além de encontros voltados à espiritualidade, a Associação promove debates, congressos, publicações, formações com docentes e discentes sobre a necessidade de se pensar os direitos animais numa visão cristã de mundo.

A Associação hoje conta com apoio e participação de alguns eclesiásticos. Ela possui vários núcleos espalhados por toda Itália e constrói pouco a pouco uma visão inclusiva dos animais. De 2009, dada de sua criação, até os dias atuais, o caminho percorrido pela Associação é promissor. O crescimento do número de pessoas vegetarianas pode ser um fator forte para o surgimento de mais grupos ao redor do mundo, bem como para florir novas questões e reflexões.

O segundo exemplo implica uma construção e é o resgate da história dos povos originários, como os da América Latina. Neste espaço de mundo, como resultado de uma mudança, na perspectiva pela qual se lê a história, com forte contribuição da TdL, redescobriu-se ou se deu visibilidade a elementos culturais como à cultura do “Bem Viver”. Aí, toda a riqueza cultural está na direção de um relacionamento mais afetivo e integrado com a natureza, com os animais e com tudo o que existe.

A forma de ser e estar no mundo baseado nesta cultura é diferente daquele construído pelo paradigma capitalista vigente, que possibilitou a destruição da natureza, das condições sociais e a exploração animal em níveis insustentáveis, como assistimos nos dias atuais. Basta citar dois fatos recentes: o crime da Samarco (2015), com dezenove mortos e perdas imensuráveis na bacia do Rio Doce e ecossistemas de longa extensão, até marinhos, considerado o maior desastre ambiental brasileiro e o maior do mundo em barragens de rejeitos; e o crime da Vale, em Brumadinho, calculando-se em mais de 360 mortos, apesar de até o início de fevereiro só terem sido encontradas um terço das vítimas. O crime da Vale atingiu a bacia do Rio Paraopeba e poderá afetar ainda o Rio Doce. Muitos animais foram mortos, especialmente peixes.

Por outro lado, os mitos, as lendas e os contos, apesar de muitas vezes situarem o ser humano no centro, não resultam numa imagem de um ser humano com poderes ilimitados. A relação do humano com as divindades e com o que está a sua volta reflete uma comunhão de

vida em que o cuidado torna-se imperativo. Essa sensibilidade de se ver integrado com todas as coisas pode enriquecer a experiência da fé cristã situada neste lugar.

O diálogo profundo entre a teologia e a cultura pode resultar num significativo processo de enriquecimento tanto da cultura quanto da Teologia. A teologia pode dar visibilidade e contribuir na assimilação de uma cultura por muito tempo esquecida. A cultura pode oferecer à sensibilidade da teologia para com os animais, possibilitando que aqueles cristãos que optaram por uma vida sem sofrimento aos animais encontrem em seus espaços eclesiais uma leitura favorável.

Para a teologia, a vida do cristão e sua experiência de fé são os significados para se pensar Deus e seus mistérios. Uma teologia que não brote da vida e da fé cristã é uma teologia desencarnada, pode até dizer alguma coisa, no entanto, não se faz sentir a ninguém. Por isso, assumir as relações humanas e as novas sensibilidades, como a dispensada aos animais não humanos nos dias hodiernos, torna-se urgente.

Os animais que estão nas ruas, nas jaulas do confinamento industrial, sendo caçados, nos rios e mares poluídos, nos diversos lugares em que sofrem, perpetuam o grito dos excluídos desejosos de libertação. O grito deles assemelha-se ao de Jesus, na esperança de haver uma Páscoa. A fé cristã, assim como a judaica, tem em seu núcleo a profissão de fé na liberdade e enquanto esta não for realidade, inclusive para os animais, há muito por se fazer e lutar.

CONCLUSÃO

Quando iniciamos a nossa pesquisa, a questão central que nos norteou fora formulada da seguinte maneira: o fenômeno religioso cristão, em especial na modernidade, assumiu, através de diversas hermenêuticas os movimentos de resistência tais como o movimento feminista, negro e LGBT. Em relação ao movimento de defesa dos animais não humanos teria, também, a religião cristã uma hermenêutica em favor da superação do especismo? Ao terminar a nossa pesquisa, com o caminho até aqui percorrido, podemos dizer que sim, é possível um cristianismo não antropocêntrico e não especista.

Na estrutura de nossa pesquisa, como se viu, reproduziu-se a nossa intenção metodológica. No primeiro capítulo sobre o cristianismo como o mundo do texto. No segundo capítulo, a construção do mundo do leitor da tradição cristã, neste caso daqueles que empenham a sua vida na defesa dos animais não humanos. No terceiro capítulo, os resultados do encontro dos dois horizontes de mundo, apresentando interpretações já construídas e damos pistas daquelas que podem ser desenvolvidas.

Assumindo essa perspectiva hermenêutica, fizemos uma opção que viabilizou a pesquisa, porém com a consciência de alguma limitação: há inúmeros métodos bíblicos e teológicos que não foram utilizados. Não se pode negar a riqueza dos resultados dos diversos métodos de estudo da bíblia e dos diversos métodos teológicos, no entanto, utilizar de suas descobertas implicaria um trabalho de explicitação, de conjugação entre eles que extrapolaria os objetivos da dissertação. Talvez essa observação sirva para pesquisas ulteriores.

A nossa intenção foi demonstrar que, nas ambiguidades visíveis, nos lugares já constituídos e na reta intenção de quem queira, é possível a construção de uma leitura favorável aos animais não humanos. O aprofundamento das reflexões feitas nessa pesquisa, por estes métodos não utilizados, pode contribuir para a afirmação do caminho feito ou até mesmo questionar pontos da pesquisa. Porém, de fundamental importância, foi buscar colocar os animais não humanos dentro da reflexão cristã.

Com o objetivo de pesquisar os impactos da reflexão acerca dos direitos dos animais sobre a teologia cristã construímos três capítulos. Estes foram organizados na perspectiva de: 1) apresentar o novo contexto referencial com o qual o cristianismo entrará em diálogo; 2) refletir sob que perspectiva de cristianismo podemos pensar uma releitura da teologia; 3) apontar caminhos possíveis ou percorridos na construção de uma teologia não antropocêntrica e especista.

No primeiro capítulo o nosso objetivo foi investigar o cristianismo e a hermenêutica cristã. Apresentamos a religião cristã como tendo uma face originariamente hermenêutica. Essa identidade fora construída em especial pela relação do cristianismo com as Sagradas Escrituras. O modo como o cristianismo se relacionou com o Primeiro Testamento e o Segundo Testamento possibilitou que o cristão, em sentido específico, e a religião como um todo, pudessem sempre se reinterpretar. A experiência de fé cristã não é estática e imutável, ganha novas hermenêuticas em contextos diferentes.

Buscou-se também apresentar a maneira como a hermenêutica cristã no decorrer da história se constituiu. Essa apresentação foi de fundamental importância para que pudéssemos analisar a incidência da reflexão hermenêutica, numa perspectiva mais metodológica, sobre a teologia na modernidade.

O fato de a teologia ter assumido para si as diversas reflexões acerca da hermenêutica, enquanto método, possibilitou que, em um longo processo, a reflexão cristã buscasse construir pontes com a modernidade. Esse diálogo lançou sobre o cristianismo a necessidade de um reencontro com sua identidade hermenêutica, até então pouco lembrada.

A constituição do Estado Moderno e a pauta dos direitos em um primeiro momento fora visto como um grande mal para o cristianismo. O fato é que, dos primeiros direitos humanos pautados nas liberdades individuais, à passagem para os direitos sociais e a constituição de diversos movimentos em busca de direitos das minorias, fizeram com que os cristãos tomassem ciência de que não havia possibilidade de retorno na história. Ou se assumia a identidade hermenêutica, que por muito tempo possibilitou a expansão do cristianismo a novos contextos, ou corria-se o sério risco de se pensar uma teologia fora de contexto. Não sem sacrifícios e dificuldades, a teologia mudou. Novos enfoques, novos temas, novos paradigmas, nova forma de fazer teologia.

O século XX marca a ampliação da visão teológica sobre o mundo. O pobre marginalizado, a mulher subjugada, o negro e o indígena discriminados, o animal escravizado, enfim, em diversos lugares, até então esquecidos, a teologia foi semeada. A reflexão ganhou corpo e tornou a teologia cristã plural, diversa.

Nessa perspectiva articulamos a nossa pesquisa. É sobre o paradigma da pluralidade que os animais podem ser pensados teologicamente. Não mais numa teologia em que Deus, anjos, seres humanos e o resto da Criação sejam vistos hierarquicamente, superiores uns aos outros. Mas numa perspectiva de Aliança, que sem negar as distinções de cada um, assume a comunhão como paradigma para se pensar a realidade.

Da construção dessa imagem de cristianismo, apontamos os aspectos metodológicos que possibilitam-nos, dentro dessa visão de cristianismo, pensar uma teologia em favor do animais não humanos. É aí que aparece o papel de Paul Ricoeur. Sabemos que na Teologia Protestante a Sagrada Escritura possui centralidade, bem como a Sagrada Escritura e a Tradição são consideradas fontes da Teologia Católica. Diante disso, sabendo que as visões de mundo aí guardadas são frutos de um mundo antropocêntrico, como pensar uma teologia que não seja também antropocêntrica, e mais, especista?

O nosso caminho foi reler a tradição cristã em suas Sagradas Escrituras e no percurso histórico como um texto. Para Paul Ricoeur, o texto é a constituição de um mundo, surgido em um contexto, mas que sendo independente dele, possui uma dinâmica própria. Esse mundo está aberto ao diálogo e a incontáveis reinterpretações. As contradições e ambiguidades nele presentes, apesar de aparentemente serem fraquezas, num estudo que se propõe como nosso, tornaram-se riquezas.

Esse modo de analisar a religião possibilitou-nos a releitura de aspectos já presentes na tradição cristã, mas ainda não interpretados na perspectiva dos animais. É importante salientar, como fizemos ao final do segundo capítulo, que se a teologia na modernidade se abriu à pluralidade de ideias e posturas, ela ainda necessita manter a atitude de diálogo frente a um mundo sempre em mudança. O desafio é continuar dizendo algo que confira sentido à realidade.

Pensamos que interpretar a religião cristã como um texto possibilitou ao cristianismo um diálogo sempre aberto com novos leitores que emergem da realidade. O mundo do texto, lido e relido nas várias situações da história, encontra também hoje novos leitores, com novas referências, desejosos de novas interpretações.

No segundo capítulo, o nosso objetivo foi apresentar como a realidade dos animais e da defesa de seus direitos configuram um novo horizonte de pensamento e contexto referencial de diálogo para o cristianismo. Partimos de um dado mais abrangente na relação com os animais até o dado mais específico e objetivo: leis que garantam os direitos dos animais. Por detrás da estrutura o primeiro subtítulo, “A antropologia é animalogia”, trata de uma relação com os animais de maneira implícita, o segundo subtítulo, “A visão sobre os animais não humanos: algumas vozes no decorrer da história”, dizia de uma relação implícita e o terceiro e o quarto, “A defesa dos animais não humanos: contexto atual: os direitos dos animais não humanos” da reflexão numa perspectiva explícita, sendo o animal o objeto principal.

Ao afirmarmos que a "Antropologia é Animalogia" voltamos à cultura popular e enxergamos nela um espaço no qual a separação rígida, construída no pensamento teológico, filosófico e científico sobre os animais, não ocorria aí. O ser humano fala dos animais e de si

numa integração e partilha de características e sentimentos a ponto de questionarmos se já refletimos o suficiente sobre o animal que somos.

Esse primeiro ponto de nossa pesquisa foi retomado quando, no terceiro capítulo, tratamos da arte cristã e de sua dimensão simbólica. Por limitação de espaço e objetivo, não pudemos levar a reflexão à profundidade que ela possui. Mas a sua colocação nesta pesquisa aponta para a necessidade de as diversas áreas, como antropologia, psicologia, filosofia, teologia, entre outras, pesquisar profundamente a relação entre os animais humanos e não humanos na perspectiva simbólica. Nos símbolos construídos por nós humanos há uma vastidão de figuras animais que nos habitam e dizem profundamente daquela dimensão que, talvez, seja a mais profunda em nós: a animalidade.

Depois, analisando as vozes de vários filósofos na história, fizemos um resgate histórico da reflexão filosófica acerca dos animais não humanos. Aí os autores citados foram postos a fim de cumprir dois objetivos: 1º.) apresentar que, no tocante à reflexão sobre os animais, o nosso pensamento sempre fora complexo e ambíguo, tendo posições divergentes, sendo alguns favoráveis aos animais e outros não; 2º.) demonstrar que a posição de exclusão do animal humano da animalidade e da defesa de sua superioridade frente aos demais foi a posição majoritária, possibilitando a construção desta realidade desfavorável aos animais não humanos.

Esse tópico pode propiciar ainda uma pesquisa mais aprofundada sobre as origens do antropocentrismo em sua face ocidental. Muitos autores conseguiram demonstrar que a racionalidade moderna fora gestada, desde o nascimento da filosofia na Grécia, passando pela Idade Média, até alcançar o auge do racionalismo com a modernidade. Pensamos, a partir dos autores citados, que o antropocentrismo, nos moldes modernos e ocidentais, perfaz o mesmo percurso da racionalidade.

O restante de nosso capítulo, no terceiro e quarto subtítulos que analisamos a defesa e os direitos dos animais, esteve dedicado a demonstrar a constituição de uma reflexão que emergiu de uma realidade de dor e sofrimento: a defesa dos animais não humanos. Essa defesa implica uma mudança de visão em dois pontos importantes em nossa maneira de ver o mundo: na moral e no direito.

No campo moral, destacamos o pensamento de Peter Singer. O autor constrói a sua teoria na intenção de ampliar o círculo moral para além dos seres humanos. Apesar de não defender diretamente o “direito dos animais”, Singer propõe a constituição de uma moral não especista, ou seja, que não favoreça os seres humanos em detrimento das demais espécies.

Além de apresentar o pensamento de Singer, apontamos como o especismo está presente em nossa maneira de nos relacionarmos com os animais. Para isso, apontamos a utilização dos

animais transformados em mercadorias para diversos fins. Dessa reflexão, passamos a pensar a constituição dos direitos dos animais.

Conceber direitos dos animais é entrar em um campo muito controverso, seja pelas contradições encontradas no modo de pensar o direito, nas filosofias que o fundamentam, seja pela questão econômica. Assumir que os animais possuam direitos é ao mesmo tempo assumir os nossos deveres para com eles.

Na perspectiva do direito dos animais, acrescentamos duas correntes presentes, atualmente, na maneira de se pensar o direito. A primeira diz do bem estar animal. Ela não nega a possibilidade e a utilização dos animais não humanos em benefício dos humanos, desde que o bem estar deles esteja resguardado. Como fruto desta reflexão, por exemplo, em inúmeros países do mundo criaram-se regras para abate com o menor sofrimento possível, regras para confinamento etc.

A segunda corrente pensa os direitos dos animais como uma verdadeira mudança em nossa maneira de agir para com eles. Esse modo de pensar o animal possui fim em si mesmo, bem como defende que eles são detentores de direitos inalienáveis. Dessa maneira, é tarefa nossa atual libertar os animais do jugo imposto por nós humanos, "libertando das jaulas construídas."

As leis, em diversos países e no Brasil, seguem majoritariamente a primeira corrente e, apesar de não serem suficientes para romper o antropocentrismo e o especismo, já significam ao menos um pensamento mais compassivo para com os animais. Se não respeitam o seu direito de maneira plena, reduzem o seu sofrimento, significando algo.

No tocante à reflexão do movimento de defesa dos animais não humanos cabe dizer que, para além da aparente novidade, o mesmo já existe há algum tempo. Essa foi uma descoberta em nossa pesquisa, até então desconhecida por nós. Há mais de dois séculos, a sensibilidade e a compaixão para com os animais estão sendo gestadas, ganhando mais espaço e visibilidade neste momento atual de maior informação.

É interessante notar que diante de tragédias, como a ocorrida a pouco em Brumadinho, a mídia tenha veiculado inúmeras notícias relatando o sofrimento de animais domésticos, a presença de defensores dos mesmos e o resgate de muitos animais levados para adoção. Sem contar as milhares de vidas mortas no rio Paraopeba que, devido à lama, tem parte da sua bacia em estado calamitoso e sem perspectivas de reproduzir a riqueza vital que tinha.

Em nosso trabalho, chamou-nos a atenção o lugar em que nasceu a reflexão acerca da defesa dos animais não humanos: em especial, os países de língua inglesa. Além disso, como

apresentado em nosso capítulo 1, a primeira defesa surge limitada às classes mais altas da sociedade, aquelas que tinham maior contato com animais de estimação.

Talvez, em função dessa história, e apesar de uma profunda reflexão moral acerca da defesa dos animais, encontramos essa reflexão ainda tímida quando ao sistema de produção capitalista, responsável por tornar os animais como mercadorias, transformando fazendas e granjas em indústrias e fábricas. Além disso, apesar do aumento de adeptos em todo o mundo, ainda está estigmatizado, em nossa sociedade, o fato de que muitos defensores dos animais não humanos se encontrem nas classes mais abastadas da sociedade.

Neste ponto econômico há um apontamento que fizemos e que abre a perspectiva de estudos posteriores. Quando uma sociedade consegue garantir os direitos humanos básicos, como a alimentação, a pauta dos animais não humanos ganha mais notoriedade. Aqui está uma questão que torna bastante difícil a aceitação do movimento por diversas de certas camadas da sociedade, e podemos citar o caso do Brasil. Depois de anos de um forte crescimento econômico, que possibilitou a ascensão de milhares de pessoas da pobreza para a classe média, como propor agora, às pessoas que podem consumir, o fim do consumo de carne? E, por fim, como pensar a economia brasileira sem os ganhos do setor agropecuário?

Essas questões já têm algumas respostas e a própria literatura do tema possibilita uma interpretação mais ampla, mas não negamos que há muito que se pensar, a fim de propor caminhos plausíveis para legitimação dos direitos dos animais. É urgente e necessário sempre enfatizar que direitos humanos e direitos dos animais não se contrapõem, mas se complementam.

No primeiro capítulo assumimos uma visão de abertura do cristianismo dado a sua natureza hermenêutica. No segundo capítulo apresentamos uma nova forma de pensar o mundo: não antropocêntrica e especista. O terceiro capítulo é como o cruzamento destes dois horizontes na busca de uma leitura cristã favorável aos animais não humanos.

O terceiro capítulo possui quatro subtítulos, mas está ancorado basicamente em duas análises: bíblica e teológica. A nossa intenção na análise bíblica não foi em nenhum momento tratar o tema sob a perspectiva exegética, mesmo porque não era objetivo da pesquisa. Pelo viés hermenêutico, buscando os lugares em que os animais estão postos, partimos de alguns temas para mostrar a viabilidade de uma leitura não especista.

O fato de estarmos diante de um texto normativo, com diversas camadas interpretativas, surgido dentro de um contexto próprio, tornou a nossa tarefa complexa. Não foi nosso intuito fechar a questão dos animais nesta análise, mas apontar que há um longo caminho a ser pesquisado, inclusive de maneira mais profunda e científica, na perspectiva dos animais.

A grande chave de leitura e que dá a pensar é que nos momentos chaves da história do povo hebreu, bem como no momento chave da Revelação para o cristianismo, os animais, direta ou indiretamente, estavam presentes e sentiram os benefícios da Aliança feita entre Deus e o povo. Nos códigos de leis, nas fábulas, mitos, poesias, nas narrações diversas, os animais povoam a história bíblica, constituindo assim um importante elemento de análise de muitos dos textos.

A análise teológica foi feita em dois momentos distintos, mas conjugados. O primeiro foi revisitar dados da história do cristianismo, mais antigos ou atuais, que favorecem uma releitura favorável aos animais não humanos. Por isso, revisitamos a arte cristã, a vida dos santos e citamos o exemplo mais atual do Paradigma Ecológico na Teologia.

A crítica apresentada pelos grupos de defesa dos animais não humanos ao cristianismo é verdadeira, sob muitos sentidos. Em especial, por ter sido a leitura da criação, de maneira hierárquica, a que moldou o relacionamento do ser humano com a natureza e os animais. Essa leitura possibilitou a construção de uma imagem do humano desvinculada de sua natureza, contribuiu para a sua subjugação, bem como da destruição da vida e dos ambientes.

Porém, o cristianismo como religião, com a história apresentada no segundo capítulo, não possui somente uma leitura possível de sua tradição. O contato com esta crítica possibilita, portanto, uma revisão da postura cristã para com os animais. E até mesmo elementos outrora colocados na história podem ser ressignificados no aqui e agora.

Para isso, cabe aos cristãos superarem uma visão preconceituosa do movimento em defesa dos animais não humanos. É verdade que no relacionamento humano com os demais animais pode haver excessos, mas a defesa dos direitos dos animais e de seus interesses não é contraditório aos interesses e direitos humanos. Considerar o animal em sua singularidade, e aqui é preciso reafirmar isso, não é negar as especificidades do ser humano criado por Deus. Os animais, cada um em sua espécie, também são singulares. Não são um todo indefinido apenas por não terem razão e liberdade, entendidas à maneira humana. Cada um, atento ao apelo de sua natureza, interpretada no cristianismo por Dom de Deus, cumpre um papel e aguarda a manifestação plena de Deus.

A Terra nesse sentido ganha destaque especial, pois para além de um planeta inanimado, é considerada como ser vivente e com subjetividade. A singularidade dela é a soma de todas as singularidades, de cada espécie posta em relação e além dos próprios seres vivos. Ela tomada como grande organismo antecipa aquela comunhão, nutrida na esperança humana cristã, que ocorrerá no último dia.

Dessa maneira, assumindo essa postura inclusiva dos demais seres, como integrados aos projeto redentor, podemos voltar os nossos olhos para tradição e reinterpretá-la. A arte cristã, feita para catequese dos cristãos, diz de Deus e dos seres humanos, a partir dos animais. Vários Padres do deserto, Francisco de Assis e outros exemplos de cristãos, nem todos referidos, demonstram que no decorrer da história o cristianismo produziu crentes sensibilizados com os animais. A teologia relida através do paradigma ecológico torna-se uma importante reflexão que anuncia e denuncia o momento presente e interpela os cristãos a uma nova postura.

Se todo esse processo de releitura tem sua importância, fazer uma teologia não antropocêntrica nem especista tem um valor incomensurável e fundamental. É nesse sentido que fizemos em nossa pesquisa o segundo momento da análise teológica: apresentando a teologia de Andrew Linzey, o teólogos dos animais, mostrando ainda, a partir da *Laudato Si*, uma nova sensibilidade para com os animais, e propondo bases para pensar as diversas áreas teológicas.

Andrew Linzey foi destacado pelo pioneirismo no campo teológico. Para Linzey, as bases filosóficas propostas pelo movimento de libertação animal, apesar de sua validade, são insuficientes para construir uma nova maneira de se relacionar com os animais não humanos. Para ele, a teologia surge como uma área importantíssima para se lograr tal fim. A quantidade de pessoas que orientam suas vidas a partir da moral cristã, pede uma teologia que leve em consideração, em sua maneira de ver o mundo, os animais não humanos.

A *Laudato Si* marca um momento importante na Doutrina Social da Igreja Católica. A sua importância pode ser analisada sob diversas formas. Primeiramente, o avanço da denominação cristã, que é a maior em número de adeptos, mas que historicamente levou mais tempo em assumir a dinâmica da modernidade. Segundo, e não menos importante, é o conteúdo. Apesar de ser direcionado a pensar uma ecologia integral, os animais não humanos estão aí citados e pensados, em alguns momentos, a partir do sofrimento dispensado pelos seres humanos.

A teologia construída por Linzey e essa nova sensibilidade demonstrada pelo Papa Francisco faz-nos sonhar com uma teologia em sua totalidade não especista. Seria presunção nossa, em um trabalho de Ciências da Religião, pensar em fazer uma teologia assim. As áreas são pensadas em lugares distintos. Por isso, pensamos elaborar alguns pontos mais urgentes e visíveis, que poderiam ser uma base para a consolidação de uma teologia que pretenda ser libertadora para os animais.

Para isso, a nosso ver, seria de fundamental importância reinterpretar os mistérios da Criação, da Encarnação e da Redenção. As teologias feitas a partir deste mistérios podem

contribuir na reformulação da imagem que construímos de Deus e de sua relação com as suas criaturas. É aceitável e compreensível que o ser humano no percurso histórico tenha entendido Deus a maneira humana. No entanto, encerrar o seu mistério em nossa espécie ou limitar este mistério somente a nós pode ser considerado a passagem de um antropomorfismo para o antropocentrismo.

Esse antropomorfismo, que entende Deus a maneira humana, fala de e com Deus em linguagem humana, sente Deus com sentimentos humanos, questão inevitável, não pode reduzi-lo ou limitar a revelação, pois Deus está para além da humanidade. Os seres humanos estão, em perspectiva teológica, voltados para Deus, mas Deus em seu mistério abarca todas as coisas, todos os seres, em sua singularidade. O humano pode depender de Deus, Deus no entanto deseja os humanos e tudo o mais que criou.

Reconstruída a imagem de Deus, é necessário rever a imagem de ser humano. Por isso, é de fundamental importância reconstruir a Antropologia Teológica feita até aqui. Há inúmeros elementos aí postos que podem ser ampliados, revistos e integrados. Perceber a natureza humana em comunhão com as demais espécies, possibilita ao ser humano assumir a sua singularidade e a sua função dentro da criação.

A imagem do ser humano reconstruída faz com que o ser humano se relacione diferente com todo o criado, em especial, com aquela parte da criação que, igualmente aos humanos, pode sentir dor. A ação humana e cristã, voltada para a superação do sofrimento e da dor, atesta e testemunha a opção feita por aquele Reino de vida e comunhão anunciado por Jesus. Por isso, torna-se essencial pensar a moral cristã e a sua relação com os animais.

Ao final do terceiro capítulo, refletimos sobre a vida cristã vivida pelos sujeitos cristãos e da promoção de uma "vida cristã", ou seja, vida digna à maneira cristã para os animais. Já há inúmeros testemunhos de cristãos pelo mundo que usam de sua compaixão, inspirados no Evangelho, para lutar pelo bem-estar e pelos direitos dos animais. O número crescente de pessoas que optam por uma vida sem sofrimento tem crescido e com certeza muitos deles acreditam no cristianismo. Dessa maneira, pensar uma teologia que sustente uma opção cristã pelo não sofrimento dos animais é urgente.

Nos dias atuais, que o debate entre criação e evolução já encontra posições mais equilibradas, sabendo que antes de nós milhares de espécies já existiam, podemos compreender a grandeza da presunção humana de ser superior aos demais. Teriam vivido estas espécies anos de inutilidade esperando a chegada da espécie humana ou seria a espécie humana, com sua beleza e singularidade dada por Deus, a espécie mais nova, com capacidades diferentes e, por isso, a mais responsável pelo cuidado com as demais?

Reafirmar a fé em Deus à maneira cristã implica reafirmar a fé na comunhão de todos os seres. Assumir uma postura de espécie servidora das demais demonstra não fraqueza, mas a grandeza de ser a criatura, que assim como Deus, pode cuidar e zelar pelas demais. O ser humano na visão cristã, a partir dessa releitura, é a espécie consciente da presença de Deus no mundo e, por isso, pode agir à maneira Dele, como co-criador, e por isso corresponsável e cuidador.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. Antropomorfismo. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 77-78.
- AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1990. v.I
- AGOSTINHO. **A doutrina cristã**. São Paulo: Paulinas, 1991.
- ALVES, Marina Vítório. Neoconstitucionalismo e Novo Constitucionalismo Latino-Americano: características e distinções. **Revista SJRJ**, Rio de Janeiro, v.19, n. 34, p. 133-145, ago. 2012.
- AQUINO, Tomás. **Suma contra os gentios**. Porto Alegre: Edipucrs/EST, 1996. V. II.
- AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. Porto Alegre: EST/Sulina/UCS, 1980.
- AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. **Política**. Brasília: UnB, 1985.
- ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Lisboa: Biblioteca de Autores Clássicos, 2010.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DA INDÚSTRIA DE PRODUTOS PARA ANIMAIS DE ESTIMAÇÃO. **2017 Mercado pet no Brasil**. São Paulo: ABINPET, 2017.
- AUSUBEL, Nathan. **Conhecimento Judaico I**. Rio de Janeiro: Kookan, 1989. (Coleção Judaica).
- AUSUBEL, Nathan. **Conhecimento Judaico II**. Rio de Janeiro: Kookan, 1989. (Coleção Judaica).
- BAPTISTA, PAULO AGOSTINHO NOGUEIRA. **Libertação e diálogo: a articulação entre Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso em Leonardo Boff**. 2007. 476 f. Doutorado (Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.
- BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Religião, política e teologia da libertação: trajetória e desafios. **Revista Pistis e Praxis**. Curitiba, v.6, n.1, p. 229-254, jan.\abr. 2014.
- BARRERA, Julio Trebolle. **A bíblia judaica e a bíblia cristã: introdução a história da bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- BENEDETTI, Paolo. La loro voce è preziosa al cospetto di Dio: Dio ascolta la voce degli animali e si commuove. In: BORMOLINI, G.; LORENZETTI, L.; TRIANNI, P. **Il Grido della creazione**. Torino: Lindau, 2015. p. 33-53.
- BENEDETTI, Paolo. **Teologia degli animali**. Brescia: Morcelliana, 2007.
- BERDIAEFF, Nikolai. **El cristianismo y el problema del comunismo**. 3. ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1941.

BÍBLIA SAGRADA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.

BOBBIO, Noberto. **A era dos direitos**. 7 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOFF, Leonardo. **Ecologia**: grito da terra, grito dos pobres. São Paulo: Ática, 1995.

BOFF, Leonardo. **O evangelho do Cristo Cósmico**: a realidade de um mito, o mito de uma realidade. Petrópolis: Vozes, 1971.

BOFF, Leonardo. O viver melhor ou o bem viver?. **Correio Popular**, Campinas, 05 de Novembro de 2013. Disponível em: http://correio.rac.com.br/_conteudo/2013/11/blogs/leonardo_boff/116990-o-viver-melhor-ou-o-bem-viver.html. Acessado em: 22 de janeiro de 2019.

BOFF, Leonardo. **Paixão de Cristo, paixão do mundo**. Vozes: Petrópolis, 2012.

BOFF, Leonardo. **São Francisco de Assis**: ternura e vigor. Petrópolis: Vozes, 2005.

BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes 1980.

BORMOLINI, Guidalberto. Il poema della creazione: Il colloquio tra i santi, gli animali e tutta la creazione. In: BORMOLINI, G.; LORENZETTI, L.; TRIANNI, P. **Il Grido della creazione**. Torino: Lindau, 2015. p. 99-124.

BRANDÃO, Raul. Os fundamentos teóricos do direito animal: da antiguidade a Peter Singer e Tom Regan. In: DIAS, Edna Cardozo; SALLES, Álvaro Angelo. **Direito Animal**: a defesa dos animais sob uma perspectiva ética, histórica e jurídica. Belo Horizonte: 3i, 2017.

BRITO, Jacil Rodrigues de. **Faça de sua casa um lugar de encontro de sábios**: teologia sapiencial. São Paulo: Paulinas, 2011.

BULTMANN, Rudolf. **Demitologização**: coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

CARNEIRO, Henrique. **Comida e Sociedade**: uma história da alimentação. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

CATHOLICUS. 4 símbolos cristãos que você vê mas não sabe o que significam. **Catholicus** – notícias, cultura e serviço. 23 agosto 2017. Disponível em: <<https://catholicus.org.br/4-simbolos-cristaos-que-voce-ve-mas-nao-sabe-o-que-significa/>>. Acesso em: 02 jan. 2019.

COETZEE, J. M. **A vida dos animais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CROATTO, J. Severino. **Êxodo**: uma hermenêutica da liberdade. São Paulo: Paulinas, 1981.

DE MORI, Geraldo. A teoria do texto e da narração de Paul Ricoeur e sua fecundidade para a teologia. **Teoliterária**, São Paulo, v.2, n.3, p. 39-71, jan.\jun., 2012.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. São Paulo: UNESP, 2002.

DESCARTES, R. Discurso do método. In: DESCARTES, R. **Obras escolhidas**. São Paulo: Difel, 1962.

DIAS, Edna Cardozo. **A tutela jurídica dos animais**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2000.

DIAS, Juliana Vergueiro Gomes. **O rigor da morte**: a construção simbólica do animal de açougue na produção industrial brasileira. 2009. 118f. Dissertação (Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo.

FARIA, Jacir de Freitas. **As mais belas e eternas histórias de nossas origens em Gn 1-11**: mitos e contramitos. Petrópolis: Vozes, 2015.

FAUS, José I. González. **As 10 heresias do catolicismo atual**. Petrópolis: Vozes, 2015.

FELIPE, Sonia T. Fundamentação ética dos direitos animais: o legado de Humphry Primatt. **Revista Brasileira de Direito Animal**, v.1, n.1, p. 207-229, jan-dez, 2006.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Arte. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 4. ed. Curitiba: Positivo, 2009. p. 201.

FERREIRA, Heline Sivini; PRÉCOMA, Adriele Fernanda Andrade. A reformulação do Estado-Nação no terceiro ciclo do constitucionalismo latino-americano. In: FILHO, Carlos Frederico Marés de Souza (et. al). **Estados e povos na América Latina plural**. Goiânia: PUC Goiás, 2016.

FERRIGNO, Mayra Vergotti. **Veganismo e libertação animal**: um estudo etnográfico. 2012. 294f. Dissertação (Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo.

FERRY, Luc. **A nova ordem ecológica**: a árvore, o animal e o homem. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

FOER, Jonathan Safran. **Comer Animais**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

FRANCISCO. **Laudato Si**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

GALEANO, Eduardo. A natureza não é muda. **Carta Maior**, São Paulo, 23 de Abril de 2008. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Meio-Ambiente/A-natureza-nao-e-muda/3/14112>. Acessado em: 10 set. 2018.

GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje**: hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

GOMES, Paulo Roberto. **O Deus im-potente**: o sofrimento e o mal em confronto com a cruz. São Paulo: Loyola, 2007.

GUSSO, Antonio Renato. Um esboço histórico da hermenêutica bíblica: da época do Novo Testamento aos dias atuais. **Revista Batista Pioneira**. Ijuí, v.1, n.2, p. 165-178, dez. 2012.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

HORTA, Reginaldo José. **Por uma ética não especista: Peter Singer e a questão do estatuto moral dos animais não humanos**. São Paulo: Loyola, 2017.

IBOPE. **Pesquisa de opinião pública sobre o vegetarianismo**. São Paulo: Sociedade Vegetariana Brasileira, 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Produção Pecuária Municipal 2016**. Rio de Janeiro: IBGE, 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Pesquisa Nacional de Saúde 2013**. Rio de Janeiro: IBGE, 2015.

INSTITUTO NINA ROSA. **A carne é fraca**. São Paulo: Instituto Nina Rosa, 2005. DVD (54 min.).

JAIME, Leo. Rock da Cachorra. In: DUSEK, Eduardo et al. LP Cantando no banheiro. Rio de Janeiro: PolyGram, 1982.

JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus 1983.

JOHNSON, Luke Timothy. Koinonía: diversidad y unidad em el cristianismo primitivo. **Selecciones de Teología**, Barcelona, v. 40, n. 159, p. 163-173, jul.\set. 2001.

JONES, Deborah M. **Animali e pensiero cristiano**. Bologna: EDB, 2013.

JOY, Melanie. **Porque amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas**. São Paulo: Cultrix, 2014.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. **Lecciones de ética**. Barcelona: Crítica, 1988.

LACOCQUE, André; RICOEUR, Paul. **Pensando biblicamente**. Bauru: EDUSC, 2001.

LEALUCIAARTE. Arte cristã primitiva. **História da Arte**. 25 de janeiro de 2013. Disponível em: <<http://lealuciaarte.blogspot.com/2013/01/arte-crista-primitiva.html>>. Acesso em: 27 nov. 2018.

LECLERC, Eloi. **O cântico das criaturas ou os símbolos da união**. Petrópolis: Vozes, 1977.

LEWGOY, Bernardo; SEGATA, Jean. A persistencia da exceção humana. **Vivência: Revista de Antropologia**, Natal, v.1, n.49, p.155-164, jan.-jun., 2017.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas.** São Paulo: Loyola, 2012.

LINZEY, Andrew. **Los animales en la teologia.** Barcelona: Herder, 1996.

LOVELOCK, James. **As eras de gaia: a biografia de nossa terra viva.** Rio de Janeiro: Campus, 1991.

LOVELOCK, James. **Gaia: alerta final.** Rio de Janeiro: Intrínseca, 2010.

LUBAC, Henri de. **A escritura na tradição.** São Paulo: Paulinas, 1970.

MANNUCCI, Valério. **Bíblia palavra de Deus: curso de introdução a sagrada escritura.** São Paulo: Paulus 1985.

MARTY, François. Antropomorfismo. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). **Dicionário crítico de teologia.** São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 158-161.

MESTERS, Carlos. **Paraíso terrestre: saudade ou esperança.** Petrópolis: Vozes, 1971.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Introdução à história da igreja.** 5. ed. Belo Horizonte : O Lutador, 1997, p. 131.

MIRANDA, Eduardo Evaristo. **Animais interiores: nadadores e rastejantes.** São Paulo: Loyola, 2004.

MIRANDA, Eduardo Evaristo. **Animais interiores: os voadores.** São Paulo: Loyola, 2003.

MOLTMANN, Jünger. **Deus na criação: doutrina ecológica da criação.** Petrópolis: Vozes, 1992.

MORESCHINI, Claudio. **História da filosofia patrística.** São Paulo: Loyola, 2008.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. **História da literatura cristã antiga grega e latina: de Paul à Era Constantiniana.** São Paulo: Loyola, 1996.

MURAD, Afonso. Ecologia como ética, ciência e paradigma. **Ecologia e Fé,** Belo Horizonte, 8 de março de 2009. Disponível em: <<http://ecologiaefe.blogspot.com/2009/03/ecologia-como-etica-ciencia-e-paradigma.html#comment-form>> Acessado em: 27 Abr. 2019.

NEUSNER, Jacob. **Introdução ao Judaísmo.** Rio de Janeiro: Imago, 2004.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Tackling climate change through livestock: a global assessment of emissions and mitigation opportunities.** Roma: FAO, 2013.

PALHANO, Jerson José Darif. **O humano e seu relacionamento com os demais animais: diálogo entre teologia e bioética.** 2011. 136f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba.

PALHANO, Jerson José Darif; SANCHES, Mário Antônio. Sobre os animais não humanos: um resgate teológico. **Bioethikos**. v.6, n.3, p. 287-299, jul.-set., 2012.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 2014.

PELLAUER, David. **Comprender Ricoeur**. Petrópolis: Vozes, 2009.

PLATÃO. **Timeu-Críticas**. Coimbra: CECH, 2011.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da bíblia na igreja**. São Paulo: Paulinas, 2002.

RASHI. **Chumash Bíblia com comentários de Rashi**. São Paulo: I.U.Trejger, 1993.

REFOULÉ, F. Palavra de Deus e linguagem dos homens. In: REFOULÉ, F. et al. **O futuro da teologia**. São Paulo: Duas Cidades, 1970.

REIMER, Haroldo. Hermenêutica ecológica de textos bíblicos. **RIBLA** (Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana), Petrópolis: Vozes, n. 50, p. 171-176, jan./abr. 2005.

REPÓRTER BRASIL. **Carne Osso**. São Paulo: Repórter Brasil, 2011. DVD (65 min.).

RICHARD, Pablo. As diversas origens do cristianismo: uma visão de conjunto (30-70 dC). **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, Petrópolis; São Leopoldo, n. 22, p. 7-21, 1995.

RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **Hermenêutica e ideologias**. Petrópolis: Vozes, 2013.

RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. Loyola: São Paulo, 2000.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Campinas: Papyrus, 1994.

RIECHMANN, Jorge. **Todos los animales somos hermanos: ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas**. Madrid: Catarata, 2005.

RODRIGUES, Danielle Tetü. **O direito & os animais: uma abordagem ética, filosófica e normativa**. Curitiba: Juruá, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, Col. Os pensadores.

RUBIO, Alfonso García. **Unidade na Pluralidade**. São Paulo: Paulinas 1989.

SANDRINE TAROTS. Trois plus un font quatre. **Sandrine Tarots**. 26 de julho de 2011. Disponível em: <<http://www.sandrine-tarots.fr/trois-plus-un>>. Acesso em: 27 nov. 2018.

SCHAEFFER, Jean-Marie. **El fin de la excepción humana**. Barcelona: Marbot, 2009.

SCHILLEBEECKY, Edward. **Interpretación de la fé: aportaciones a uma teologia hermenéutica y crítica**. Salamanca: Sígueme, 1973.

SCHMITT, Flávio. Interpretação bíblica e Lutero. **Revista de Teologia e Ciências da Religião**, Recife, v.3, n.1, p. 229-244, dez., 2013.

SCHÖKEL, Alonso. **Hermeneutica de la palabra: hermeneutica bíblica**. Madrid: Cristiandad, 1986.

SCHUCK-PAIM, Cynthia. **Impactos da pecuária no Brasil e no mundo**. São Paulo: Sociedade Vegetariana Brasileira, 2017.

SCHWANTES, Milton. **Projetos de esperança: meditações sobre o Gênesis 1-11**. Petrópolis: Vozes, 1989.

SEGATA, Jean. **Nós e os outros humanos, os animais de estimação**. 2012. 200f. Tese (Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina.

SÍMBOLOS DO CRISTIANISMO. **Dicionários de símbolos**. Disponível em: <<https://www.dicionariodesimbolos.com.br/simbolos-cristianismo/>>. Acesso em: 02 jan. 2019.

SINGER, Peter. **Ética Prática**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

SINGER, Peter. **Libertação Animal: o clássico definitivo sobre o movimento pelos direitos dos animais**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

SKA, Jean-Louis. **Antigo Testamento: temas e leituras**. Petrópolis: Vozes, 2018.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. O retorno da natureza e dos povos com as constituições latino-americanas. In: FILHO, Carlos Frederico Marés de Souza (et. al). **Estados e povos na América Latina plural**. Goiânia: PUC Goiás, 2016.

SUSIN, Luis Carlos; ZAMPIERE, Gilmar. **A vida dos outros: ética e teologia da libertação animal**. São Paulo: Paulinas, 2015.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX E XX**. São Paulo: Aste, 1999.

TRIANNI, Paolo. Verso uma teologia del vegetarianismo. In: BORMOLINI, G.; LORENZETTI, L.; TRIANNI, P. **Il Grido della creazione**. Torino: Lindau, 2015. p. 125-151.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. Metodologia de estudo das “escrituras” no campo da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI Frank (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 469-483.

VELOSO, Maria Cristina Brugnara. **A condição animal:** uma aporia moderna. Belo Horizonte: Arraes, 2013.

VIAGEM'GRAFIA. Conheça e entenda dos os ângulos da Capela Sistina. Viagem'Grafia, 10 out. 2016. Disponível em: <<http://viagemgrafia.com.br/capela-sistina-2/>>. Acesso em: 02 jan. 2019.

WÉNIN, André. **O homem bíblico:** leituras do primeiro testamento. São Paulo: Loyola, 2006.

WÉNIN, André. **De Adão a Abraão ou as errâncias do humano:** leitura de Gênesis 1,1-12,4. São Paulo: Loyola, 2011.

WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo e crítica do constitucionalismo na América Latina. **Anais do IX Simpósio Nacional de Direito Constitucional.** Curitiba: Academia Brasileira de Direito Constitucional, 2010, p. 143-15

ANEXO A

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DOS ANIMAIS – UNESCO – ONU (BRUXELAS – BÉLGICA, 27 DE JANEIRO DE 1978)

Preâmbulo:

Considerando que todo o animal possui direitos;

Considerando que o desconhecimento e o desprezo desses direitos têm levado e continuam a levar o homem a cometer crimes contra os animais e contra a natureza;

Considerando que o reconhecimento pela espécie humana do direito à existência das outras espécies animais constitui o fundamento da coexistência das outras espécies no mundo;

Considerando que os genocídios são perpetrados pelo homem e há o perigo de continuar a perpetrar outros;

Considerando que o respeito dos homens pelos animais está ligado ao respeito dos homens pelo seu semelhante;

Considerando que a educação deve ensinar desde a infância a observar, a compreender, a respeitar e a amar os animais;

Proclama-se o seguinte:

ARTIGO 1:

Todos os animais nascem iguais diante da vida, e têm o mesmo direito à existência.

ARTIGO 2:

- a) Cada animal tem direito ao respeito.
- b) O homem, enquanto espécie animal, não pode atribuir-se o direito de exterminar os outros animais, ou explorá-los, violando esse direito. Ele tem o dever de colocar a sua consciência a serviço dos outros animais.
- c) Cada animal tem direito à consideração, à cura e à proteção do homem.

ARTIGO 3:

- a) Nenhum animal será submetido a maus tratos e a atos cruéis.
- b) Se a morte de um animal é necessária, deve ser instantânea, sem dor ou angústia.

ARTIGO 4:

- a) Cada animal que pertence a uma espécie selvagem tem o direito de viver livre no seu ambiente natural terrestre, aéreo e aquático, e tem o direito de reproduzir-se.
- b) A privação da liberdade, ainda que para fins educativos, é contrária a este direito.

ARTIGO 5:

- a) Cada animal pertencente a uma espécie, que vive habitualmente no ambiente do homem, tem o direito de viver e crescer segundo o ritmo e as condições de vida e de liberdade que são próprias de sua espécie.
- b) Toda a modificação imposta pelo homem para fins mercantis é contrária a esse direito.

ARTIGO 6:

- a) Cada animal que o homem escolher para companheiro tem o direito a uma duração de vida conforme sua longevidade natural.
- b) O abandono de um animal é um ato cruel e degradante.

ARTIGO 7:

Cada animal que trabalha tem o direito a uma razoável limitação do tempo e intensidade do trabalho, e a uma alimentação adequada e ao repouso.

ARTIGO 8:

- a) A experimentação animal, que implica em sofrimento físico, é incompatível com os direitos do animal, quer seja uma experiência médica, científica, comercial ou qualquer outra.
- b) As técnicas substitivas devem ser utilizadas e desenvolvidas.

ARTIGO 9:

Quando o animal é criado para alimentação, ele deve ser alimentado, alojado, transportado e morto sem que disso resulte para ele nem ansiedade, nem dor.

ARTIGO 10:

Nenhum animal deve ser usado para divertimento do homem. A exibição dos animais e os espetáculos que utilizem animais são incompatíveis com a dignidade do animal.

ARTIGO 11:

O ato que leva à morte de um animal sem necessidade é um biocídio, ou seja, um crime contra a vida.

ARTIGO 12:

- a) Cada ato que leve à morte um grande número de animais selvagens é um genocídio, ou seja, um delito contra a espécie.
- b) O aniquilamento e a destruição do meio ambiente natural levam ao genocídio.

ARTIGO 13:

- a) O animal morto deve ser tratado com respeito.
- b) As cenas de violência de que os animais são vítimas, devem ser proibidas no cinema e na televisão, a menos que tenham como fim mostrar um atentado aos direitos dos animais.

ARTIGO 14:

- a) As associações de proteção e de salvaguarda dos animais devem ser representadas a nível de governo.
- b) Os direitos dos animais devem ser defendidos por leis, como os direitos dos homens.

Retirado

de:

<http://www.urca.br/ceua/arquivos/Os%20direitos%20dos%20animais%20UNESCO.pdf>

Acessado em: 16 fev. 2019.