PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio

A CONTRIBUIÇÃO ÉTICA DO VEGANISMO PARA A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO ANIMAL E PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Belo Horizonte

2023

Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio

A CONTRIBUIÇÃO ÉTICA DO VEGANISMO PARA A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO ANIMAL E PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

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

Orientador: Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista.

Área de concentração: Religião e Contemporaneidade

Belo Horizonte

2023

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Procópio, Marco Túlio Brandão Sampaio
P963c A contribuição ética do veganismo para a teologia da libertação animal e para o diálogo inter-religioso / Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio. Belo Horizonte, 2023.
281 f. : il.

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

1. Veganismo. 2. Relação humano-animal. 3. Teologia da libertação. 4. Experiência com animais. 5. Crueldade contra animal. 6. Religiões - Relações. 7. Pluralismo religioso. 8. Ecologia - Aspectos sociais. 9. Ética. 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: 261.8
Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Marques de Souza e Silva - CRB 6/2086

Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio

A CONTRIBUIÇÃO ÉTICA DO VEGANISMO PARA A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO ANIMAL E PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

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

Orientador: Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista

Área de concentração: Religião e Contemporaneidade

_____

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

_____

Profa. Dr. Afonso Tadeu Murad – FAJE

_____

Profa. Dr. Luiz Carlos Susin – PUC-RS

_____

Profa. Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas

_____

Prof. Dra. Giseli do Prado Siqueira – PUC Minas

Belo Horizonte, 05 de maio de 2023

À minha esposa, eterna companheira na caminhada da vida. Aos meus pais, que com amor me ensinaram a andar. Aos meus irmãos, referências de valores e de vida. Aos meus avós, verdadeiras inspirações e fontes de sabedoria na arte de viver. Aos bilhões de animais não humanos, irmãos e irmãs da existência, perseguidos, privados de sua liberdade, escravizados, torturados, assassinados, esquartejados e retalhados, cujos gritos clamam por libertação e permanecem como reivindicação ética à nossa sociedade atual.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, sou eternamente grato a Deus, sustento de minha vida, amparo nos tropeços, luz nos descaminhos, amor íntimo, incondicional e intransponível que pulsa em minha interioridade e confere sentido e norte para toda a minha existência. Muito obrigado!

À minha esposa, Neide, eterna companheira, melhor amiga, parceira de todos os momentos, a quem amo com amor eterno: por toda a sua força e apoio em cada passo, pela sua compreensão em minhas ausências, pela sua cumplicidade em cada momento, por sua constante e carinhosa companhia. Muito obrigado!

Aos meus pais, Silvana e Péterson, fortes exemplos em minha vida, que juntos conjugaram em mim sensibilidade e razão: pela educação que me ofertaram, permeada de amor, doação e generosidade, ensinando-me a caminhar na liberdade, e por seu irrefreável apoio e compreensão, oferecendo todo o suporte que eu poderia precisar e ainda mais. Muito obrigado!

Aos meus irmãos, Péterson Jr. e Lucas, que continuamente me inspiram em seus valores e práticas de vida: pela prazerosa e solidária companhia durante nosso crescimento (e ainda hoje), participando significativamente na formação de meus valores, pensamentos, crenças, como ainda hoje acontece. Muito obrigado!

Aos meus avós, sumos educadores: àqueles que já fizeram sua páscoa, Walter, Erotides, Deli, cuja marca indelével reside em meu coração, e àquela que ainda nos brinda com sua presença serena e gentil, repleta de amor e generosidade, vó Lina, a quem dirijo em especial esse agradecimento. A vocação de professor(a) encontra em você a mais sublime expressão, vó, manifestada tanto em sua atividade docente quanto em suas atitudes, gestos, palavras, totalidade da vida. Seus ensinamentos amorosos, presentes despretensiosos dados na cotidianidade, marcam de maneira definitiva nossa alma. Muito obrigado!

À minha família ampliada, sogra, cunhados e cunhadas, sobrinhos e sobrinhas, e aos meus amigos, que participam dessa mesma família pelos laços da fraternidade: pelos encontros do percurso, nos quais todos contribuem em minha interminável formação. Muito obrigado!

A meu orientador, Paulo Agostinho, que desde o princípio, com lucidez, ousadia, coragem, e grande sensibilidade, sonhou comigo essa tese e acreditou nela, guiando-me com cordialidade e zelo em todo o processo. Muito obrigado!

Aos professores, colegas e funcionários do PPGCR, aos avaliadores, e à PUC-Minas, que muito contribuíram para minha formação e aprofundamento acadêmico. Muito obrigado!

Tracey Hill era menina num povoado de Connecticut, e se divertia com diversões próprias de sua idade, como qualquer outro doce anjinho de Deus no estado de Connecticut ou em qualquer outro lugar deste planeta.

Um dia, junto a seus companheirinhos de escola, Tracey se pôs a atirar fósforos acesos num formigueiro. Todos desfrutaram muito daquele sadio entretenimento infantil; Tracey, porém, ficou impressionada com uma coisa que os outros não viram, ou fizeram como se não vissem, mas que a deixou paralisada e deixou nela, para sempre, um sinal na memória: frente ao fogo, frente ao perigo, as formigas separavam-se em casais, e assim, de duas em duas, bem juntinhas, esperavam a morte.

(GALEANO, 2022, p. 231)

E depois, o que resta da vida se um homem não pode ouvir o choro solitário de uma ave ou o debate dos sapos ao redor de uma lagoa, à noite? (...)

Portanto, vamos considerar sua oferta de comprar nossa terra. Se decidirmos aceitar, imporei uma condição: o homem branco deve tratar os animais desta terra como seus irmãos. (...)

O que é o homem sem os animais? Se todos os animais se fossem o homem morreria de uma grande solidão de espírito. Pois o que ocorre com os animais, breve acontece com o homem. Há uma ligação em tudo.

Discurso atribuído ao cacique Seattle (AFONSO et al., 2015, p. 185)

RESUMO

A sociedade atual impõe aos animais não humanos sofríveis condições de existência, manifestadas em intermináveis ciclos de escravidão, tortura e morte. Vistos e tratados como objetos, são explorados para diversos fins: alimentação, entretenimento, testes e pesquisas científicas, companhia, transporte, produção de utensílios, entre outros. Como tudo está interligado, conforme anuncia a Ecologia Integral, essa realidade produz drásticas consequências ambientais, que ameaçam as possibilidades de existência de toda a comunidade de vida. O mesmo processo de exploração animal atinge, em diferentes proporções, os animais não humanos, a Terra, e os humanos. O veganismo, enquanto proposta ética contrária à exploração animal, fruto de uma sensibilidade emergente, opõe-se a essa realidade e interpela tanto os múltiplos campos do saber quanto as diversas religiões. Essa realidade em tensão já serviu como pretexto para perseguição religiosa e conflitos judiciais, por um lado, e por outro, mobiliza as Tradições Religiosas a buscarem novas hermenêuticas que respondam às demandas atuais. Esse complexo contexto exige a busca por uma compreensão mútua entre as diversas religiões quanto à relação entre humanos e animais não humanos. Diante disso, a presente tese tem como questão central a seguinte pergunta: é possível estabelecer um diálogo inter-religioso no nível ético entre diferentes Tradições Religiosas, provocado pelo veganismo e a partir de suas práxis e doutrinas no tema da relação com os animais não humanos, na perspectiva da libertação animal? Propõe-se, desse modo, construir possibilidades de diálogo inter-religioso no nível ético na temática da relação com os animais não humanos, na perspectiva da libertação animal proposta pelo veganismo. Para tanto, a pesquisa se caracteriza por uma abordagem qualitativa que se realiza por meio de pesquisa bibliográfica. Apresenta-se inicialmente a condição dos animais não humanos na sociedade moderna e as consequências de sua exploração. Em seguida, aborda-se a história do vegetarianismo e do veganismo e analisa-se a exploração animal pela ótica da filosofia moral, do Bem Viver (*Suma Qamaña*, *Sumak Kawsay*) e do pensamento decolonial. A partir disso, discute-se como os animais não humanos são vistos por algumas Tradições Religiosas, ressaltando princípios alinhados com a proposta de libertação animal. Por fim, discute-se as possibilidades de diálogo inter-religioso no nível ético acerca da relação com os animais não humanos, na perspectiva de sua libertação. As conclusões mostram que a resposta ao problema da pesquisa é afirmativa, que há significativos elementos convergentes na temática proposta entre as religiões abordadas, que sugerem a possibilidade de uma base ética comum em relação aos animais não humanos e que se contrapõem ao modo como estes são tratados pelas indústrias que lhes exploram. As Tradições Religiosas carregam em comum uma sensibilidade de fundo, atravessada pela ecoespiritualidade, que por sua vez aponta para o estabelecimento de laços de fraternidade-sororidade com os animais não humanos pontuados pela alteridade, pelo respeito e pelo reconhecimento dos mesmos como sujeitos.

Palavras-chave: Animais não humanos. Diálogo Inter-Religioso. Teologia da Libertação Animal. Veganismo. Pensamento Decolonial. Ciência da Religião Aplicada.

ABSTRACT

Current society imposes on non-human animals miserable conditions of existence, manifested in endless cycles of slavery, torture and death. Seen and treated as objects, they are exploited for various purposes: food, entertainment, scientific tests and research, companionship, transportation, production of utensils, among others. As everything is interconnected, as announced by Integral Ecology, this reality produces drastic environmental consequences, which threatens the possibilities of existence of the entire community of life. The same process of animal exploitation affects, in different proportions, non-human animals, the Earth, and humans. Veganism, as an ethical proposal contrary to animal exploitation, the result of an emerging sensibility, opposes this reality and challenges both the multiple fields of knowledge and the different religions. This tense reality has already served as a pretext for religious persecution and judicial conflicts, on the one hand, and on the other, it mobilizes Religious Traditions to seek new hermeneutics that respond to current demands. This complex context requires the search for a mutual understanding between different religions regarding the relationship between humans and non-human animals. In view of this, the present thesis has as its central theme the following question: is it possible to establish an inter-religious dialogue at the ethical level between different Religious Traditions, provoked by veganism and from its praxis and doctrines on the subject of the relationship with non-human animals, from the perspective of animal liberation? It is proposed, therefore, to build possibilities of inter-religious dialogue at the ethical level in the theme of the relationship with non-human animals, in the perspective of animal liberation proposed by veganism. Therefore, the research is characterized by a qualitative approach that is carried out through bibliographical research. Initially, the condition of non-human animals in modern society and the consequences of their exploitation are presented. Then, the history of vegetarianism and veganism is approached and animal exploitation is analyzed from the perspective of moral philosophy, Good Living (*Suma Qamaña, Sumak Kawsay*) and decolonial thinking. From this, it discusses how non-human animals are seen by some Religious Traditions, highlighting principles aligned with the proposal of animal liberation. Finally, the possibilities of inter-religious dialogue are discussed at the ethical level about the relationship with non-human animals, in the perspective of their liberation. The conclusions show that the answer to the research problem is affirmative, that there are significant converging elements in the proposed theme between the religions addressed, which suggest the possibility of a common ethical basis in the human relation with non-human animals and which are opposed to the way they are treated by the industries that exploit them. Religious Traditions carry in common a background sensitivity crossed by eco-spirituality, which points to the establishment of fraternity-sisterhood ties with non-human animals punctuated by otherness, respect and recognition of them as subjects.

Keywords: Non-human animals. Interreligious Dialogue. Animal Liberation Theology. Veganism. Decolonial Thinking. Applied Religious Science.

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1 – Pegada hídrica média de acordo com o tipo de produto alimentar, separado por grupos alimentares 81

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – Cachorro abandonado 39
FIGURA 2 – Cachorro com rabo cortado 39
FIGURA 3 – Elefante em circo 40
FIGURA 4 – Elefante nos bastidores de um circo 40
FIGURA 5 – Urso em circo 41
FIGURA 6 – Urso polar em zoológico 41
FIGURA 7 – Crocodilo em zoológico 41
FIGURA 8 – Montaria de rodeio 43
FIGURA 9 – Laçada, prova de rodeio 43
FIGURA 10 – Teste Draize 46
FIGURA 11 – Experimento científico em macacos 46
FIGURA 12 – Minks em “fazendas de pele” 47
FIGURA 13 – Raposas em “fazendas de pele” 48
FIGURA 14 – Criação de jacarés para indústria do couro 48
FIGURA 15 – Tosquia de ovelha 50
FIGURA 16 – Criação intensiva de galinhas 54
FIGURA 17 – Debicagem dos pintinhos 54
FIGURA 18 – Criação intensiva de galinhas poedeiras 55
FIGURA 19 – Aglomerado de galinhas poedeiras em criação intensiva 56
FIGURA 20 – Pintinhos descartados na indústria de ovos 56
FIGURA 21 – Criação de gansos para fabricação de patê *foie gras* 58
FIGURA 22 – Alimentando ganso com tubo para fabricação de patê *foie gras* 58
FIGURA 23 – Carne bovina 60
FIGURA 24 – Bezerros que serão mortos para produção de carne de vitela 60
FIGURA 25 – Criação intensiva de porcos 61
FIGURA 26 – Aglomerados em criação intensiva de porcos 61
FIGURA 27 – Cavalos em charretes 64
FIGURA 28 – Aquicultura 66

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 21

CAPÍTULO 1: A REALIDADE ANIMAL 29

1.1 Discriminação via linguagem: opções libertárias 30

1.2 Exploração direta: animais como coisas 37

1.3 Ecologia Integral: Terra em sofrimento, animais em extinção, tudo está interligado 66

CAPÍTULO 2: VEGETARIANISMO, VEGANISMO, DECOLONIALIDADE E BEM VIVER 85

2.1 Entre dietas e direitos: breve história do vegetarianismo e do veganismo 86

2.2. Libertação animal a partir da filosofia moral e da ótica e da ética do Bem Viver .. 102

2.3 Contribuições libertadoras e decoloniais à situação animal moderna 115

CAPÍTULO 3: UM OLHAR PANORÂMICO DA VISÃO E DAS PRÁTICAS DAS RELIGIÕES SOBRE OS ANIMAIS NÃO HUMANOS 133

3.1 Os animais não humanos nas religiões abraâmicas: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo 134

3.2 Hinduísmo e Budismo e os animais não humanos 157

3.3 A visão dos povos originários da América e das Tradições Africanas sobre os animais não humanos 179

CAPÍTULO 4: DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NA PERSPECTIVA DE UMA ÉTICA LIBERTÁRIA COMUM 207

4.1 O princípio pluralista e o diálogo para uma ética libertária comum 208

4.2 Diálogo inter-religioso e libertação animal: conceito, aproximações e distanciamentos a partir do princípio pluralista 224

4.3 A ecoespiritualidade como via dialogal e libertadora inter-religiosa possível 249

CONCLUSÕES ABERTAS 259

REFERÊNCIAS 265

INTRODUÇÃO

O veganismo apresenta uma proposta ética de consideração moral com os animais não humanos, inserindo-os no debate ético e jurídico e considerando-os como sujeitos portadores de direitos. Trata-se de uma sensibilidade emergente, que se aprofundou nas décadas recentes, e impulsiona reflexões multidisciplinares. Segundo Linzey (2016, p. 9-19), nos últimos trinta anos, filósofos morais escreveram mais sobre a responsabilidade humana com os animais não humanos do que seus predecessores o fizeram nos últimos trezentos anos.

Como se trata de uma sensibilidade global[1], essa demanda ética acaba por atingir a pluralidade das ciências no mundo todo e também as múltiplas Tradições Religiosas, impulsionando-as a alçar novas reflexões teológicas na linha do cuidado com os animais não humanos. A teologia da libertação animal, por exemplo, nasce no seio cristão como fruto dessa sensibilidade e consequente interpelação moral, e paralelos podem ser encontrados nas demais religiões.

Todas as Tradições Religiosas, permeadas por uma espiritualidade que devota uma atenção sensível ao mundo natural e à relação com todos os seres, carregam em suas doutrinas e práxis sementes de cuidado e respeito com os animais não humanos. Por vezes, porém, como resultado da complexa história das religiões, fruto de diversas dinâmicas e influências, posições especistas também são encontradas ao lado dessas sementes de cuidado. A incongruência entre as religiões sobre a relação com os animais não humanos já foi pretexto para conflitos religiosos, como as ações judiciais perpetradas por grupos cristãos contra os abates rituais nas tradições religiosas afro-brasileiras, um caso de racismo religioso maquiado de cuidado com os animais não humanos. Um diálogo nessa temática, oportunidade privilegiada para a busca de uma ética comum e de enriquecimento mútuo, certamente amplia as possibilidades de compreensão mútua.

Além disso, a grave crise ambiental que hoje assola os humanos e ameaça toda a comunidade de vida está intimamente relacionada com a exploração dos animais não humanos em seus diversos campos: alimentação, testes, entretenimento, matéria-prima etc.. A sistemática criação em confinamento, exploração e assassinato de 60 bilhões de animais não humanos (sem incluir os peixes), não ocorre sem drásticas consequências para o planeta. Emissão de gases

[1] De acordo com relatório da *GlobalData*, empresa de dados e análise que trabalha com 4 mil das maiores empresas do planeta, há redução de consumo de carne por parte de 70% da população mundial. Somente nos EUA, nos últimos três anos (considerando a data do estudo), houve um aumento de 600% do número de pessoas que se identificam como veganas (ROWLAND, 2018).

poluentes, exorbitante uso de recursos hídricos, massiva produção de dejetos, são apenas alguns dos fatores associados à exploração animal no campo da alimentação e que acentuam a crise ambiental. Assim, torna-se necessário um diálogo, inclusive inter-religioso, de modo especial nesta tese, em busca de uma ética comum de cuidado com os animais não humanos, a fim de responder às demandas da atualidade, evitar conflitos e construir pontes para a paz e para a justiça, englobando ecologicamente todos os seres.

Diante desse panorama, esta tese se propôs a responder a seguinte pergunta: *É possível estabelecer um diálogo inter-religioso no nível ético entre diferentes Tradições Religiosas, provocado pelo veganismo e a partir de suas práxis e doutrinas no tema da relação com os animais não humanos, na perspectiva da libertação animal*?

A hipótese estabelecida, para ser confirmada pela pesquisa, é de que existe essa possibilidade, expressa em alguns pontos comuns. Estes somente puderam ser desvelados pela investigação científica deste trabalho, que se quer demonstrar a existência de elementos convergentes que juntos compõem uma base ética inter-religiosa. Todas as Tradições Religiosas abordadas nesta tese consideram os animais não humanos como sujeitos, e não objetos, valorizam atitudes de cuidado e misericórdia com eles, considerando essa postura como virtude, e consideram moralmente seu sofrimento. Existe ainda uma ecoespiritualidade de fundo que atravessa a pluralidade das Tradições Religiosas, e que as fazem se posicionar em lugar relevante de suas cosmovisões tanto a Terra, Casa Comum, como todos os coabitantes. Há também uma sensibilidade especial com a senciência, já que a consideração pelo sofrimento transpassa as doutrinas religiosas.

Apesar da existência de uma sensibilidade global com os animais não humanos, da adesão gradativa a uma alimentação livre de ingredientes de origem animal, ou mesmo de iniciativas no campo jurídico de proteção a esse grupo (contra testes para produção de cosméticos, contra uso de animais para entretenimento etc.), a violência sistemática contra animais não humanos permanece ainda uma realidade alarmante. Pessoas veganas, que buscam boicotar processos que demandam a exploração animal, com o intuito de minguar e acabar com essa violência sistemática, são ainda uma minoria na sociedade. A maior parte da população continua a consumir produtos que impõem aos animais não humanos ciclos penosos de escravidão, tortura e morte. Eles continuam sendo mutilados, retalhados, utilizados como cobaias em experimentos e insumos na produção industrial, servidos como alimento, usados para entretenimento etc.

Aqui reside a motivação pessoal para a pesquisa: indignação com essa realidade. Inseri-me nas primeiras reflexões quanto à injustiça no modo como os animais não humanos são

tratados em nossa sociedade por volta de 2010, quando tornei-me vegetariano. Dois anos depois, em 2012, tornei-me vegano. Desde então este tema tem sido muito caro a mim, principalmente por se tratar de uma injustiça diluída nos hábitos cotidianos, e assim, por vezes, invisível aos olhos da maioria. Além disso, suas vítimas não têm voz audível perante seus algozes, e seus gritos são mudos para aqueles que não conhecem essa realidade ou não se importam com ela. Urge, portanto, ecoá-los, reverberá-los, por aqueles que se dispõem a fazê-lo. Diante disso, vale dizer que o "fazer científico" desse trabalho, que se realiza sob o rigor metodológico exigido na investigação de uma realidade pela abordagem científica, situa-se também nesse eixo existencial, a partir de uma motivação clara para a pesquisa.

Hilton Japiassu, em sua obra "O mito da neutralidade científica", afirma que as condições em que são produzidos os conhecimentos objetivos estão inevitavelmente banhadas por uma atmosfera sócio-político-cultural, que por sua vez leva esses conhecimentos a fazerem apelo a pressupostos teóricos, filosóficos, ideológicos ou axiológicos: "Em outros termos, não há ciência 'pura', 'autônoma' e 'neutra', como se fosse possível gozar do privilégio de não se sabe que 'imaculada conceição'. [...]. O cientista jamais pode dizer-se neutro, a não ser por ingenuidade ou por uma concepção mítica do que seja a ciência" (JAPIASSU, 1975, p. 10-11). Nessa linha, assume-se aqui o compromisso existencial com a defesa dos animais não humanos, e, pela investigação científica, defende-se a tese de que é possível estabelecer um diálogo inter-religioso no nível ético entre diferentes Tradições Religiosas na perspectiva da libertação animal.

Essa pesquisa continua também o horizonte temático abordado em minha dissertação de mestrado em Teologia, que investigou as relações entre a Ecologia Integral e a Teologia da Libertação Animal, sob a zelosa orientação do prof. Dr. Afonso Murad. Pela investigação na literatura especializada, compreendemos a existência de amplos princípios de cuidado com os animais não humanos presentes na fé cristã, e uma inter-relação profunda e absolutamente imbricada entre a exploração animal e a crise climática. A defesa de que tudo está interligado, conforme apregoa a Ecologia Integral, obriga-nos a encarar e a repensar a realidade dos animais não humanos.

Todas essas questões adentram também o universo religioso. Imersas neste mundo de mudanças, as diferentes Tradições Religiosas encaram temas de grande complexidade ao se depararem com problemáticas gestadas a partir de demandas contemporâneas, como, neste caso, a defesa dos animais não humanos e o veganismo. Sentem-se chamadas a se reelaborarem e a se atualizarem a fim de fornecerem respostas lúcidas para as exigências da modernidade que cada vez mais lhes interpelam. Há, assim, um contexto que lhes reivindica reelaborações

teológicas. A teologia da libertação animal, por exemplo, conforme afirmado, resulta desse processo.

Apesar de se abordar a temática da libertação animal cada vez mais na pesquisa acadêmica, não há ainda estudos específicos sobre essa proposta no campo das Ciências da Religião, o que, portanto, configura essa proposta como inovadora. Essa iniciativa amplia o repertório teórico da área sobre o tema, subsidia pesquisas em investigações correlatas, e promove a possibilidade do encontro inter-religioso, por meio do diálogo, em uma questão que por vezes aparece como causa de conflitos. Em uma sociedade onde o fundamentalismo religioso se aprofunda e as demandas éticas se modificam, a busca por uma ética comum pela força do diálogo e pela tentativa do encontro permitem a convergência para uma cultura de paz e justiça.

Diante desse cenário, esta tese teve como objetivo estabelecer e propor possibilidades de diálogo inter-religioso, no nível ético, provocado pelo veganismo, acerca da relação do ser humano com os animais não humanos na perspectiva da libertação animal. Para tanto, a pesquisa utilizou de **abordagem qualitativa**, de modo que não teve foco em representatividade numérica ou objetividade matemática dos dados, mas com "o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis" (GERHARDT e SILVEIRA, 2009, p. 34).

Teve **caráter exploratório**, pois não se pretendeu descrever ou mesmo explicar um dado, mas construir um caminho científico a partir de um problema, validando ou refutando uma hipótese. E o procedimento utilizado consistiu em **pesquisa bibliográfica**, fazendo-se uma análise histórica e hermenêutica, a partir da qual se buscou tecer um percurso teórico que culminou em uma produção acadêmica inédita: a proposta de um diálogo inter-religioso na perspectiva da libertação animal, a partir do veganismo.

Cabe esclarecer para este trabalho o que se considera por animais e qual a abrangência desse grupo. Ferrigno (2012) afirma que "após Darwin, o homem é definido como uma espécie entre outras de animais. E mais: o novo paradigma estabelece uma relação de parentesco, de descendência entre todos os seres" (p. 186). O humano se situa, portanto, não à parte dos outros animais, mas junto a eles, em uma mesma categoria. *The Cambridge Dictionary of Human Biology and Evolution* (2005) define animal como um membro do Reino Animal, um dos cinco reinos de vida, e os situa como seres "multicelulares e capazes de movimento em alguma parte do seu ciclo de vida" (MAI et al. 2005, p. 27). Afirma ainda que possuem músculos e sistemas nervosos, e que são "heterotróficos, ou seja, eles devem consumir outros organismos porque

eles não podem sintetizar seu próprio alimento" (MAI et al. 2005, p. 27). Pertencem, portanto, a um mesmo reino os animais humanos e os animais não humanos, diferenciando-se uns dos outros não pelo reino, porquanto todos participam do Reino Animal, mas pelas subcategorias hierárquicas da taxonomia (abaixo de Reino estão filo, classe, ordem, família, gênero e espécie, nessa ordem).

Ferrigno (2012, p. 187) destaca que, de modo geral, defensores da libertação animal enfatizam a condição de senciência (capacidade de sofrer e/ou de sentir prazer ou felicidade) como um elemento presente em todos os animais, o que se coaduna com a definição biológica. Dessa maneira, este trabalho considera como animais todos aqueles que pertencem ao Reino Animal: seres moventes (em alguma etapa da vida), heterotróficos, sencientes. Quando neste trabalho fala-se de "todos os animais", portanto, inclui-se os humanos. E, conforme será melhor explicitado no primeiro capítulo, para se designar em específico os animais que não são humanos, foco desse trabalho, por se encontrarem em uma condição oprimida muito particular na sociedade atual, utiliza-se a terminologia "animais não humanos".

A questão animal (direitos animais, exploração animal, e temas afins) tem uma multiplicidade abrangente de estudos, tanto no âmbito internacional quanto nacional. No Brasil, a filósofa Sônia Felipe trabalha há décadas com a temática, tendo como publicações bastante relevantes as obras "Acertos abolicionistas, a vez dos animais: crítica à moralidade especista" (2014a), "Galactolatria: mau deleite: implicações éticas, ambientais e nutricionais do consumo de leite bovino" (2016), "Carnelatria: escolha *omnis vorax* mortal: implicações animais e ambientais da produção, extração e do consumo de carnes" (2018), e "Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas" (2019).

Na esfera internacional, especialmente em matéria de direitos animais, destacam-se o filósofo espanhol Jorge Riechmann, autor de "Todos os animales somos hermanos (2005a) e "Un Mundo Vulnerable (2005b), e o jurista americano Gary Francione, que escreveu "Introdução aos Direitos Animais" (FRANCIONE, 2013). Os filósofos Peter Singer (2010) e Tom Regan (2006) também têm contribuições consagradas no tema, sendo pioneiros na história recente a suscitar o debate. A obra "Vegetarianism: A History" (2016), de Colin Spencer, constitui uma das raras obras com um retrospecto abrangente sobre a história do vegetarianismo.

Abordagens teológicas de cuidado com os animais não humanos, na perspectiva cristã, são bem discutidas por Andrew Linzey, que trabalha com a temática há mais de 40 anos, com obras de repercussão mundial nesse debate, como "Christianity and the rights of animals" (2016), "Creatures of the same God" (2009), "Animal Gospel" (2000) e "Animal theology"

(*Los Animales en la Teologia*, 1996). No Brasil, semelhante abordagem foi inaugurada por Susin e Zampieri (2015), com a obra "A vida dos outros", fundando uma Teologia da Libertação Animal e constituindo um marco para o debate nacional na área, trazendo uma contribuição sem precedentes no país.

Para além do Cristianismo, as obras "A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics", organizado por Paul Waldau e Kimberly Patton (2006), "Animals and World Religions", de Lisa Kemmerer (2011), e "Kinship and Killing: The Animal in World Religions", de Katherine Wills Perlo (2009), apresentam a posição teológica ocupada pelos animais não humanos nas cosmovisões das grandes Tradições Religiosas mundiais.

No campo do diálogo inter-religioso, dentre as diversas produções que tecem boa discussão na área, destacam-se "Buscadores do diálogo" (2013), de Faustino Teixeira, "Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: a arte do possível", de Faustino Teixeira e Zwinglio Mota Dias (2008), "Religiões do Mundo" (2004), de Hans Kung, e "Pluralismo Religioso Contemporâneo" (2007), de Roberlei Panasiewicz. A obra "Ecoteologia: um mosaico", organizada por Afonso Murad, situa e elucida com clareza o tema da ecoespiritualidade, ou de uma espiritualidade ecológica, além de trazer um rico diálogo entre fé cristã e ecologia.

Através desse panorama teórico, foram estabelecidos quatro capítulos para o itinerário desta tese, cada um subdividido em três tópicos. No **primeiro capítulo**, buscou-se primeiro debater a linguagem apropriada para se referir à situação dos animais não humanos na sociedade moderna. Para tanto, recorreu-se às ferramentas de análise propiciadas pelos estudos da Análise Crítica do Discurso (ACD), trazidas, sobretudo, por Norman Fairclough (2019). A autora Melanie Joy, com seu livro "Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas" (2014), também ajudou a descortinar o papel da linguagem em encobrir a exploração ou desvela-la. Em seguida, abordou-se a realidade dos animais não humanos nos campos de concentração em que são explorados: para companhia, entretenimento, pesquisas e testes, produção de utensílios, alimentação, transporte, entre outros. Tanto as obras de Luiz Carlos Susin e Gilmar Zampieri, "A vida dos outros" (2015), quanto as de Sônia Felipe, "Acertos Abolicionistas" (2014a), "Galactolatria" (2016) e "Carnelatria" (2018), trazem a denúncia dessas situações. Em continuação, à luz da Ecologia Integral, debateu-se como a exploração animal está intimamente conectada à saúde humana e à crise ambiental, o que inclui perda extremamente acelerada da biodiversidade e aumento substancial do aquecimento global. Utilizou-se principalmente nessa discussão as obras de Leonardo Boff (1993, 2010, 2011, 2015), bem como "Comer animais" (2011) e "Nós somos o clima" (2020), de Jonathan Safran

Foer, “Bioética e meio ambiente” (2009), de Alvaro Angelo Salles, e os relatórios sobre o estado da Terra do Worldwatch Institute (2010, 2012, 2015).

No **segundo capítulo**, apresentou-se a história do vegetarianismo e do veganismo, desde a Idade Antiga, com Pitágoras, até o contexto atual, situando, inclusive, o movimento vegano desde o seu início na Inglaterra na década de 1940. Discutiu-se, em seguida, a libertação animal a partir da filosofia moral, trazendo para isso as contribuições dos filósofos Sônia Felipe e Jorge Riechmann, e dos juristas Gary Francione e Anna Charlton. E também se analisou a questão animal a partir da ótica e da ética do Bem Viver, utilizando em especial os aportes teóricos de Alberto Acosta, com seu livro “O Bem Viver” (2016), Eduardo Gudynas, com “Direitos da Natureza” (2019), e Pablo Solón, com “Alternativas Sistêmicas” (2019). Na terceira parte desse capítulo, debateu-se o veganismo e a libertação animal à luz do pensamento decolonial, buscando discernir as marcas da colonialidade e os elementos de decolonialidade que atravessam essa temática. Nessa discussão, Paulo Agostinho N. Baptista (2016) auxiliou com um resgate histórico acerca do pensamento decolonial, Carla Akotirene (2020) situou o tema da interseccionalidade, que assentou as bases para se discutir a sobreposição de sistemas de discriminação, e Carol J. Adams (2018), junto a Martina Davidson (2021) mostraram as intersecções entre carnismo, patriarcalismo e racismo. Boaventura de Sousa Santos, com “O fim do império cognitivo” (2021), também teve significativa contribuição ao elucidar sobre as possibilidades de se preservar uma postura decolonial ao se realizar uma tradução intercultural a partir de conceitos do norte global, como o autor exemplificou com Gandhi.

O **terceiro capítulo** apresentou um olhar panorâmico sobre a visão e as práticas de algumas Tradições Religiosas sobre os animais não humanos. Optou-se por abordar as religiões abraâmicas, Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, seguidas pelo Hinduísmo e pelo Budismo, e, por fim, os povos originários da América e as Tradições Africanas, com maior atenção ao Candomblé. Utilizou-se, principalmente as produções de Marcial Maçaneiro (2011a, 2011b), os livros de Lisa Kemmerer (2011) e de Katherine Wills Perlo (2009), e a obra organizada por Paul Waldau e Kimberly Patton (2006). Os livros sobre as religiões do mundo de Hans Kung (2004) e de Huston Smith (1991) também auxiliaram significativamente na compreensão das cosmovisões das Tradições Religiosas abordadas. Aportes teóricos específicos a uma ou outra religião vieram dos autores: na tradição judaico-cristã, Linzey (1996, 2000, 2009, 2016), Luiz Carlos Susin e Gilmar Zampieri (2015); no Hinduísmo, Swami Aghorananda Saraswati (2019); no Budismo, Peter Harvey (2019); nos povos originários da América, Benedito Prezia, junto a Beatriz Catarina Maestri e Luciana Galante (2019), Eduardo Viveiros de Castro (2018), Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), Kaka Werá Jecupé (2020) e Daniel Mundukuru (2009); nas

Tradições Africanas, Nei Lopes e Luiz Antonio Simas (2020), Mario A. Silva Filho (2021), Vagner Gonçalves da Silva (2005) e Patrício Carneiro Araújo (2019).

O **quarto capítulo**, culminância da tese, buscou construir um diálogo inter-religioso na perspectiva de uma ética libertária comum. Para tanto, discutiu-se o princípio pluralista conforme teorizado por seu formulador, Claudio de Oliveira Ribeiro (2017, 2019, 2020a, 2020b), que assentou as bases para o diálogo inter-religioso, junto às contribuições de Raimon Panikkar e Simone Weil trazidos por Faustino Teixeira (2012). Em seguida, a obra "Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: a arte do possível" (2008), de Zwinglio Mota Dias e Faustino Teixeira, trouxe a história do diálogo inter-religioso. A partir desta obra, em conjunto com outra produção de Teixeira (2003) e com as contribuições de Roberlei Panasiewicz (2003), discutiu-se as atitudes necessárias ao diálogo inter-religioso e os níveis em que ele pode acontecer: teológico, místico, ético, existencial. A busca pela construção de uma ética comum na relação com os animais não humanos ocorreu sobre os termos estabelecidos nas discussões até esse momento (princípio pluralista, contribuições de Panikkar e Weil, atitudes necessárias). Nesse instante, a defesa da tese ocupa o lugar do debate, apresentando, com a síntese do capítulo anterior, os elementos convergentes das Tradições Religiosas abordadas sobre o lugar ocupado pelos animais não humanos na relação com os humanos. Por fim, a última discussão ocorreu acerca da viabilidade da ecoespiritualidade como via dialogal e libertadora inter-religiosa, a partir, sobretudo, dos conceitos e aportes teóricos de Leonardo Boff (2010, 2011).

As religiões são sistemas de sentido incrivelmente abrangentes, que podem ser aproximadas e estudadas por múltiplas lentes sem nunca esgotar inteiramente sua inexaurível riqueza. Assim, permanece como limitação desse trabalho maior aprofundamento no *status* teológico dos animais não humanos nas diversas religiões. Dessa forma, as contribuições trazidas nesse estudo não esgotam de nenhuma maneira o assunto, mas abre perspectivas de diálogo inter-religioso no nível ético e teológico sobre a temática proposta.

Esta tese se situa na área de concentração "Religião e Contemporaneidade", na linha de pesquisa "Religião, Política e Educação", e se localiza, dentro da Árvore do Conhecimento das Ciências da Religião e Teologia, na Capes, na subárea "Ciência da Religião Aplicada", que comporta os temas da ética, ecologia e diálogo inter-religioso, presentes nesse trabalho.

CAPÍTULO 1: A REALIDADE ANIMAL

A linguagem, muito além de se constituir meramente como forma de comunicação, é dinâmica, viva, e continuamente interage com a realidade. Através dela, não somente se traduz o pensamento, mas carreia-se um conjunto de valores morais, em inter-relação com a sociedade, que transforma o mundo e é por ele transformado. A linguagem é, assim, ação humana na plataforma da existência. Um dos campos teóricos que reflete sobre a linguagem é a Análise Crítica do Discurso, que busca desvendar como o discurso se relaciona a outros elementos sociais, investigando os desdobramentos do papel ativo da linguagem. Essa discussão norteará as escolhas semânticas desse trabalho, e são tecidas na primeira parte deste capítulo.

Na segunda parte, discute-se a exploração direta dos animais não humanos, que a sociedade atual os subjuga a um ciclo perpétuo de escravidão, tortura e morte. São utilizados para entretenimento, pesquisa e testes científicos, produção de cosméticos, transporte, confecção de utensílios, alimentação, entre outros. Seus corpos, sequestrados e mantidos em cativeiro, negligenciados em sua senciência e subjetividade, padecem em grande sofrimento nos diferentes campos de exploração a que são submetidos, para atender a propósitos humanos.

Isso traz graves consequências também para a saúde humana e para o planeta, constatação que pode ser apreendida pelo olhar da Ecologia Integral. Esta fornece subsídios para uma leitura orgânica e holística da realidade, buscando decifrar as íntimas interligações entre cada elemento da realidade. Se tudo está interligado, como apregoa a Ecologia Integral, cada ser e cada ação tem relevância, inclusive para a rede de interconexões em que se faz presente, e para todo o ecossistema. A indústria de exploração animal, por exemplo, além de todo o sofrimento imposto aos animais não humanos, traz severas consequências para os trabalhadores que nela atuam, para os consumidores, e para a Terra. Ela produz uma imensa quantidade de excrementos, utiliza massivos recursos hídricos, e requer uma vastíssima extensão de terra.

As consequências ambientais da indústria de exploração animal, somada a outros fatores, acaba por provocar e acentuar significativamente o aquecimento global que a humanidade ainda luta por mitigar e controlar. Isso acaba gerando mais uma via impositiva de sofrimento aos animais não humanos, e que, evidentemente, tem sérios impactos também sobre os humanos, especialmente aqueles em situação de maior vulnerabilidade. Essas temáticas acerca da Ecologia Integral, da crise climática e das consequências da exploração animal ocuparão a discussão da terceira parte deste capítulo.

1.1 Discriminação via linguagem: opções libertárias

Os estudos sobre linguagem e discurso são amplos e diversos e abarcam uma enorme variedade de temas. Nestes inclui-se a discussão sobre como aquilo que se diz não tem apenas a capacidade de traduzir uma realidade, mas também de reforçá-la. Existe uma relação dialética entre a linguagem e a realidade, entre as opções discursivas utilizadas e a concretude da vida.

A linguagem é simultaneamente carreadora da cultura, do conjunto de valores morais de uma determinada sociedade em um dado tempo, como também é a reafirmação dessa mesma cultura. Mais que isso, a linguagem estrutura e organiza a própria realidade, sendo a forma pela qual a apreendemos e a internalizamos, traduzindo-a em um conjunto de informações compreensíveis.

> A língua não é o meio precário para o pensamento poder ser "posto em palavras", tampouco os enunciados são limitados a traduzir a realidade. Pelo contrário, as línguas estruturam e "semiotizam"[2] a realidade, tornando-a compreensível e comunicável, de modo análogo às formas a priori kantianas; o que se pode conhecer, o modo de se conhecer e o modo de se transmitir são linguísticos (ARAÚJO, 2007, p. 5).

Assim, a linguagem constitui o "sistema" pela qual a realidade apreendida pelos sentidos traduz-se em um "código" lógico à cognição humana, passível de ser decodificada e utilizada. Em outras palavras, a linguagem traduz, torna compreensível, a realidade sensível. Essas são algumas das importantes contribuições teóricas de Saussure, que, entretanto, segundo Araújo (2007, p. 5), são insuficientes para se entender o papel ativo da linguagem, pois "a linguagem é ação no mundo e não apenas código que serve para traduzir o pensamento" (ARAÚJO, 2007, p. 24).

Para isso, vale colher as contribuições de outro campo teórico. Associado aos estudos de linguagem, tem-se as pesquisas sobre a análise do discurso, e, especificamente, os estudos de análise crítica do discurso (ACD), ou análise do discurso crítica (ADC). Ocupa-se, a grosso modo, dos desdobramentos desse papel ativo da linguagem. Utilizaremos as contribuições de um de seus principais expoentes: Norman Fairclough.

Segundo Fairclough, a análise crítica do discurso (ACD) atua em permanente diálogo com outros elementos sociais, visibilizando sua dinâmica do interior da linguagem à relação com a realidade. Em suas próprias, palavras, "a contribuição da ACD está em elucidar como o discurso está relacionado a outros elementos sociais (poder, ideologias, instituições etc.); e em

[2] "Esta vertente da ACD [Análise Crítica do Discurso] está baseada em uma visão de semiose como a parte irredutível dos processos sociais materiais. A semiose inclui todas as formas de construção de sentidos – imagens, linguagem corporal e a própria língua" (FAIRCLOUGH, 2012, p. 308).

oferecer a crítica ao discurso como caminho para uma crítica mais ampla da realidade social" (FAIRCLOUGH, 2019, p. 32).

Temas sociais como o racismo, o sexismo e, no caso da presente pesquisa, o especismo, não se encontram desvinculados do modo como são representados na linguagem os atores sociais presentes nessas relações. Se a linguagem tem um papel ativo no modo como se estruturam as múltiplas relações de determinada sociedade, as diversas opressões e injustiças são também mantidas, legitimadas, fortalecidas, por uma opção discursiva compatível com as práticas aceitas por essa mesma sociedade.

A partir de uma perspectiva ampla, pode-se assumir a ACD como a "análise das relações dialéticas entre semioses (inclusive a língua) e outros elementos das práticas sociais" (FAIRCLOUGH, 2012, p. 309). A semiose, enquanto parte da atividade social, constitui gêneros discursivos. Os gêneros são as diversas maneiras de agir e de produzir a vida social, em seu aspecto semiótico. Como exemplos tem-se as conversas informais rotineiras, as reuniões institucionais, as entrevistas políticas, as críticas literárias etc. Os atores sociais, posicionados de modo diferente nas múltiplas atividades sociais que exercem, veem e representam a vida social de forma particular, com discursos distintos.

A ACD entende a vida social como uma rede interconectada de práticas sociais de diversos tipos (econômicas, políticas, culturais, entre outras). A maneira particular como as práticas sociais se inter-relacionam constituem a ordem social, ou seja, o "modo vigente" no qual se organizam as relações.

> As práticas sociais inter-relacionadas de maneira particular constituem a ordem social, como é o caso da atual ordem neoliberal globalizada emergente do novo capitalismo, ou, mais especificamente, a ordem social de educação de uma sociedade específica em um certo período de tempo. O aspecto semiótico de uma ordem social é o que podemos chamar de ordem de discurso. É a maneira de os diversos gêneros e discursos estarem inter-relacionados entre si. Uma ordem de discurso é uma estruturação social da diferença semiótica, uma ordenação social particular das relações entre os vários modos de construir sentido, isto é, os diversos discursos e gêneros. Um aspecto dessa ordenação é a dominância: algumas maneiras de construir sentido são dominantes ou estão em voga para certas ordens de discurso; outras são marginais, subversivas, alternativas. Por exemplo, pode haver uma maneira dominante de conduzir uma consulta médica na Inglaterra. No entanto, há outras maneiras que podem ser adotadas ou desenvolvidas em maior ou menor proporção, em oposição àquela dominante. A maneira dominante provavelmente manterá a distância social entre médicos e pacientes e a autoridade do médico na interação, já as outras formas de proceder serão mais democráticas, menos autoritárias (FAIRCLOUGH, 2012, p. 310-311).

Uma ordem social vigente, racista, sexista, especista, contém uma ordem de discurso alinhada com o mesmo conjunto de valores. Ou seja, os discursos e as maneiras de agir e de

produzir a vida social necessariamente vêm inculcados de representações que visam fortalecer essas mesmas características. Esse é o aspecto dominante dessa ordem de discurso.

Pode-se utilizar como exemplo de uma ordem social racista os relatos trazidos por Djamila Ribeiro, em seu "Pequeno Manual Antirracista". Descrevendo seu processo de "perceber-se negra", apresenta seu confronto com a realidade racista no início de sua vida escolar, quando era chamada de "neguinha do cabelo duro" e "neguinha feia", tendo sua autoestima fortemente afetada. "O mundo apresentado na escola era o dos brancos, no qual as culturas europeias eram vistas como superiores, o ideal a ser seguido. [...] Por ser naturalizado, esse tipo de violência se torna comum" (RIBEIRO, Djamila, 2019, p. 24-25).

A forma de representar socialmente pessoas negras em uma ordem social racista necessariamente veicula preconceitos e discriminações na constituição do discurso. A associação da inferioridade à cor da pele e tudo a ela relacionado (religiosidade, cultura etc.) sustenta a ordem social vigente, que depende de uma linguagem e representação social racista para subsistir. Magalhães (2005) sinaliza para essa mesma inter-relação em uma ordem social sexista, trazendo as contribuições de Fairclough:

> Fairclough destacou os diferentes sentidos atribuídos ao termo 'poder'. Existe o poder físico, de uma pessoa sobre outra, por exemplo, na relação entre homens e mulheres, em que os homens frequentemente tiram partido da força física para ameaçar e mesmo matar mulheres (...). Tais atos de poder geralmente co-ocorrem em uma sociedade particular com a dominação simbólica, como por exemplo, na linguagem discriminatória (sexista ou racista) e na representação visual. (MAGALHÃES, 2005, p. 6).

Do mesmo modo ocorre com a ordem social especista que vigora em nossa sociedade atual. Para compreender de que modo a ordem do discurso se dá nesse caso, faz-se necessário esclarecer o conceito de especismo, termo criado pelo filósofo e cientista Richard D. Ryder, que a utilizou primeiro em um panfleto distribuído em 1973, e depois em seu livro *Victims os Science*, em 1975. Trata-se de um conceito análogo ao racismo e ao sexismo, que são formas de discriminação que utiliza como critério fundamental um componente biológico, possuído pelo grupo dominante: no caso do racismo, a cor da pele; no caso do sexismo, o sexo; no caso do especismo, a constituição biológica (espécie) (FELIPE, 2003, p. 20).

Sônia Felipe (2014a, p. 33-35) reelabora esse conceito chamando-o de especismo elitista, uma vez que prioriza o ser humano em detrimento das demais espécies. Associado a ele, está o especismo eletivo. Este, por sua vez, consiste na eleição de determinadas espécies para fazer parte da comunidade moral humana enquanto outras continuam a ser discriminadas e tendo seus interesses desconsiderados. Desse modo, protegem-se cachorros e gatos na cultura

ocidental (no Brasil inclusive juridicamente, não sendo permitido maus-tratos), enquanto vacas, bois, galinhas, porcos, peixes e muitos outros continuam sendo torturados e mortos (2014a, p. 33-35).

Essa ordem social especista, conforme discutido, somente pode subsistir com um discurso que o sustente e que simultaneamente é por ele retroalimentado. A ordem social especista, que localiza no espectro da "normalidade" a exploração animal para fins diversos, é chamada por Melanie Joy de "Carnismo" em seu livro "Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas" (2014). A autora questiona o fato de que se nomeia como vegetarianismo o conjunto de crenças e valores associados à atitude ética de abstenção do consumo de carne, mas não se nomeia o conjunto de crenças e valores associados ao consumo de carne, tendo-o como "normal". A esse sistema, portanto, a autora batiza de "Carnismo", conceituando-o como "o sistema de crenças que nos condiciona a comer certos animais" (JOY, 2014, p. 32).

A autora faz ainda uma distinção importante. Usualmente chamam-se pessoas que mantêm o hábito de comer carne de "carnívoras". Entretanto, por definição, o termo carnívoro designa animais que dependem da carne para sobreviver. Biologicamente, seria adequado situar o ser humano como onívoro, ao lado de outros animais, por ter aptidão fisiológica para consumir tanto carne quanto vegetais. Entretanto, tanto os termos "carnívoro" quanto "onívoro" referem-se a uma constituição biológica específica, não opção filosófica.

Um primeiro mecanismo de prevalência do sistema carnista enquanto *status quo*, à semelhança de outros sistemas análogos, é permanecer invisível, identificado com o estado normal, padrão, de comportamento social. A não nomeação desse sistema, que a autora passa a chamar de carnismo, constitui a maneira dominante de construção de sentido da ordem do discurso. Do mesmo modo ocorreu com o patriarcado, que demorou séculos antes que fosse nomeado como tal: "A invisibilidade simbólica é possibilitada pelo mecanismo de defesa do ato de *evitar*, que é uma forma de negação. Evitamos a verdade quando nos abstemos de dar nome ao sistema, o que, por sua vez, nos impede de perceber até mesmo que *há* um sistema" (JOY, 2014, p. 41).

Dentre os vários artifícios para que o carnismo mantenha-se enquanto modelo dominante e seja interiorizado, a autora aborda três defesas psicológicas que alteram a percepção humana dos animais não humanos: o Trio Cognitivo, constituído pela (1) objetivação, (2) desindividualização e (3) dicotomização (JOY, 2014, p. 112-119). A primeira delas consiste na coisificação dos animais. Trata-se do "processo de encarar um ser vivo como

um objeto inanimado, uma coisa. Os animais são objetivados de maneiras muito variadas, talvez mais especialmente por meio da linguagem" (JOY, 2014, p. 113).

Por isso, com frequência, os frangos são chamados por pessoas que trabalham em abatedouros (e por outras pessoas) de espetos, os porcos, chamados de presuntos, e os bois, de bifes. Cabeças de gado e manejo de cabeças também são termos comuns, bem como a referência a vacas como úberes, ou aos animais como unidades. O carnismo precisa dessa linguagem objetivada para subsistir. A coisificação dos animais não humanos faz-se necessária para que não os associemos a indivíduos capazes de sentir dor. Com isso, reforça-se inclusive a ideia que de há uma destinação dos animais para esse fim.

> Considere, por exemplo, como nos referimos aos animais que comemos, como se a natureza os destinasse exatamente para esse fim: nós os chamamos "gado de corte" (em vez de "animais de criação"), "frangos de corte", "vacas leiteiras", "galinhas poedeiras" e "pernis de vitela" (JOY, 2014, p. 105).

Joy (2014, p. 48-49) traz alguns relatos relevantes que ilustram o papel legitimador da linguagem para a prevalência das relações constituídas, nesse caso, entre humanos e animais não humanos. Em um destes, um veterinário de aves domésticas, chamado Timothy Cummings, sugere a avicultores a mudança de alguns termos associados a exploração animal. No lugar de "desbicar uma galinha", deveria-se dizer "condicionamento de bico", de modo que o processo se pareça mais com um *spa* do que com uma desfiguração. Também o termo *backup killer* (matador de apoio), nome que designa o profissional responsável pelo abate manual de aves depois que estas passam pelo abatedor automático, deveria ser substituído pelo termo "operador de faca". Do mesmo modo, dever-se-ia substituir por "drenado" o que antes era designado por "sangrado" até morrer. As mudanças intentam amenizar o impacto do real significado das ações, e, com isso, manter o *status quo*.

Em outro caso relatado, a Associação dos Criadores de Carneiros e Cabras do Texas (EUA), em 1922, propunha a substituição de "carne de cabra" por "cabrito", sob o argumento de soar mais apetitoso, assim como os termos hamburguer, costeletas e carneiro são empregados no lugar de vaca moída, costelas de porco e perna de ovelha. Ainda em um terceiro caso, conta-se que a antiga Associação Nacional dos Pecuaristas (EUA) aconselhava a seus membros utilizarem as palavras "processamento" ou "ceifa", no lugar de *slaughter* (abate), uma vez que as pessoas reagiam negativamente a este termo. A mudança, assim, tende a anestesiar a consciência na reta proporção em que evoca operações mentais mais distantes das ações

concretas realizadas, além, claro, de consolidar o processo de coisificação dos animais não humanos.

Os dois processos seguintes que integram o Trio Cognitivo persistem na missão de garantir o sucesso da função de interiorização do carnismo. A Desindividualização se refere ao processo de dissociação dos animais como indivíduos, com personalidade, particularidade, e capacidade de sofrer. Ao contrário da forma como, usualmente, nossa sociedade ocidental enxerga os *pets*, como seres com característica únicas e que desenvolve laços afetivos especiais com seu/sua tutor(a), essa mesma sociedade entende os animais utilizados na alimentação desprovidos dessa mesma especificidade, como se um porco, por exemplo, fosse exatamente igual a todos os outros porcos.

Com isso, passa-se a enxergar esses animais apenas como uma parte que integra um coletivo, uma abstração, sendo cada animal uma "coisa" que se faz parte de uma grande massa disforme. Cada animal torna-se mero número em uma estatística, dados de uma tabela. O processo de dessensibilização aprofunda-se por esse mecanismo.

O terceiro componente do Trio Cognitivo, a Dicotomização, consiste na prática de categorizar mentalmente os outros em dois grupos, frequentemente em oposição. Geralmente essas categorias dualistas costumam ser inflexíveis, carregadas de juízos de valor, e baseadas em poucas ou imprecisas informações. Aplicado aos animais, a classificação mais comum é entre animais comestíveis e animais não comestíveis. Mas a legitimação dessa distinção ocorre frequentemente em comunhão com outros dualismos, que buscam consolidar a dicotomização:

> Por exemplo, comemos antes animais domesticados que animais selvagens, e herbívoros antes que onívoros ou carnívoros. A maioria das pessoas não comerá animais que considera inteligentes (golfinhos), mas consome regularmente os que acreditam não serem tão espertos ("vacas e frangos". Muitos americanos evitam comer animais que julgam engraçadinhos (coelhos), preferindo comer animais que consideram menos atraentes (perus) (JOY, 2014, p. 118).

A distinção entre *nós* e *os outros* é comumente empregada enquanto critério para incluir ou excluir indivíduos da comunidade de consideração moral, ou para se priorizar privilégios a um grupo em detrimento de outro. Como exemplos, tem-se os dualismos nativo/estrangeiro, capitalista/comunista, esquerda/direita (política) etc. Na temática da exploração animal, pode-se situar como um dualismo recorrente aquele que coloca seres humanos e animais em polos opostos, com uma implícita e subliminar pretensão de justificar a exploração de um grupo por outro, de defender-se direitos aos primeiros e negá-los aos últimos. Assim, frequentemente, trata-se de seres humanos, de um lado, pretensamente qualificando-os como racionais e

detentores de direitos, e de animais, de outro, relegando a eles as infactíveis características de irracionais e não merecedores de consideração moral. Com isso, esquece-se que também seres humanos pertencem igualmente ao reino animal.

Esses são o aspecto dominante dessa ordem de discurso, que são, por sua vez, o aspecto semiótico da ordem social (especista) vigente. Mas há aspectos marginais. Como exemplo, tem-se a maneira alternativa de se tratar o grupamento "seres humanos" e o grupamento "animais", ainda que constitua um dualismo, porém não de modo oposto. A linguagem que se debruça sobre o tema da exploração animal tem optado pela dicotomia "animais humanos" e "animais não humanos", denotando com clareza o pertencimento de ambos a um mesmo grande grupo, mas fazendo a distinção necessária para se promover a discussão sobre o tema da exploração animal (LOURENÇO, 2019, p. 114).

Assim, na presente pesquisa, em acordo com a análise crítica do discurso, que busca combinar "a crítica ao discurso à explanação de como o discurso figura na realidade social existente, como base de ação para mudar a realidade" (FAIRCLOUGH, 2019, p. 33), optar-se-á pela terminologia dicotômica, porém libertária, de "animais humanos" e "animais não humanos". Do mesmo modo, a linguagem utilizada aqui tem a pretensão de representar a realidade sem especismo. Ou seja, utilizando termos que podem ser empregados tanto para se referir a animais humanos quanto a animais não humanos, sem distinção de espécie, quando possível. Sônia Felipe, doutora em Filosofia Moral, oferece um bom exemplo:

> Muitas pessoas que param de comer derivados de animais, carnes, laticínios e ovos usam a palavra *cadáver* para designar os restos mortais dos animais degolados e comidos pelos humanos. Há quem se arrepie ao ouvir o termo. Mas o uso do termo cadáver para designar o corpo morto dos animais está corretíssimo, embora, na tradição da nossa língua, o significado do termo cadáver tenha sofrido uma espécie de reserva de domínio, quando se atribuiu a ele o sentido religioso e praticamente exclusivo que designa o corpo humano sem vida, preparado para o sepultamento. Contudo, o termo cadáver é usado no meio técnico sem ressentimentos. Ele designa, igualmente, de modo apropriado e sem qualquer propósito ofensivo aos humanos, o que resta morto sobre as mesas dos frigoríficos ou os balcões de dissecação (FELIPE, 2018, p. 68).

O ato de se evitar tratar o corpo morto de um animal não humano como cadáver, termo usual para se referir a um corpo morto de um animal humano, buscando subterfúgios e terminologias anestesiantes, consiste em linguagem especista, que sustenta o esquema mental carnista, parte da ordem social vigente. Assim, a busca pelo emprego de opções linguísticas libertárias na temática em questão implica em utilizar terminologias que não amenizem a realidade, mas evoquem operações mentais que não fazem distinção de espécie. Nesse sentido,

é necessário conhecer de forma mais profunda como se dá a exploração e o sofrimento dos animais não humanos, pois há ainda muito desconhecimento sobre esse processo.

1.2 Exploração direta: animais como coisas

Os animais não humanos são tratados de tal forma em nossa sociedade que o teólogo e sacerdote anglicano William Ralph Inge (1860-1954), em um ensaio datado de 1922, chamado "The Idea of Progress", afirmou que, fossem eles capazes de formular uma religião, os humanos seriam a própria representação do diabo:

> Também é uma suposição não comprovada que a dominação do planeta por nossa própria espécie é uma coisa desejável, que deve dar satisfação ao seu Criador. Nós devastamos a beleza do mundo; exterminamos várias espécies mais belas e menos cruéis do que nós mesmos; escravizamos o resto da criação animal e tratamos nossos primos distantes em peles e penas tão mal que, sem dúvida, se eles fossem capazes de formular uma religião, representariam o Diabo em forma humana (INGE, 1922, p. 166-167, tradução nossa).

Pode-se compreender melhor a abrangência dessa relação opressiva pelo próprio conceito de veganismo, que traz elementos importantes para se perceber a extensão da forma como os animais não humanos são utilizados na sociedade atual. A escala da exploração, através dos mecanismos industriais, dos instrumentais agropecuários modernos e da lógica de produção que visa maximizar o lucro, não encontra precedentes na história humana. A sociedade vegana inglesa (*The Vegan Society*), a mais antiga entidade ligada ao veganismo no mundo, conceitua o veganismo da seguinte forma:

> O veganismo é uma filosofia e modo de vida que busca excluir, *na medida do possível e do praticável*, todas as formas de exploração e de crueldade contra animais, seja para a alimentação, para o vestuário ou para qualquer outra finalidade; e por extensão promove o desenvolvimento e uso de alternativas livre de exploração animal para o benefício dos própios animais, dos humanos e do meio ambiente. Em termos dietéticos, designa a prática de se abster de consumir produtos derivados integralmente ou parcialmente de animais (THE VEGAN SOCIETY, 2021, grifo nosso, tradução nossa).

Chama a atenção na descrição do conceito o critério expresso como "na medida do possível e do praticável". Tal declaração ocorre porque, atualmente, os corpos dos animais não humanos permeiam um aspecto tão abrangente da vida cotidiana da maior parte da população que por vezes é bastante difícil afirmar com total precisão que não há exploração animal envolvida em determinada atividade. Do amplo repertório, vale citar alguns exemplos pouco

conhecidos. Na produção de algumas sacolas plásticas por determinadas marcas, utiliza-se gordura animal para diminuir o efeito estático que o material pode causar. Alguns fabricantes de pneus de carro e bicicleta utilizam ácido esteárico animal, apesar de também existir uma versão em origem vegetal, usado para conservar a forma do pneu sob atrito intenso. Outros exemplos incluem a utilização de substâncias animais para a confecção de shampoos, condicionadores, cremes dentais, amaciantes etc. (SUPER, 2016).

Para além desses, os animais não humanos são utilizados, em escala industrial, na alimentação, no entretenimento, como companhia, como transporte, no turismo, nas pesquisas científicas, em demonstrações supostamente educacionais, na produção de cosméticos e de objetos diversos, entre outros. A vida se precifica, os corpos se tornam subprodutos e matérias-primas, a capacidade de sofrer permanece ignorada. O veganismo se constitui assim uma denúncia e uma recusa de sustentar a forma como os animais não humanos são tratados em nossa sociedade, que será discutido agora.

No livro ficcional “A vida dos Animais”, o escritor sul-africano e vencedor do Prêmio Nobel de Literatura, J. M. Coetzee, faz uma analogia entre o holocausto humano ocorrido nos campos de concentração nazistas e o holocausto diário perpetrado contra os animais não humanos. A partir disso, Susin e Zampieri (2015, p. 27), em seu livro “A vida dos outros”, propõem a terminologia de “campos de concentração animal”, para relatar as diversas formas pelas quais os humanos exploram os animais não humanos. Como esclarecem os autores, não se tata de uma comparação qualitativa nem quantitativa entre os eventos. Porém, a analogia, com fins pedagógicos, contribui para uma transformação de consciência diante da urgência dos fatos. Por isso, faremos uso da mesma terminologia.

No primeiro campo de concentração (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 28-31), situam-se os animais de estimação. Nessa categoria, encontram-se cachorros, gatos, aves, hamsters, coelhos, e diversos outros animais utilizados para fins diversos ligados à companhia humana. De todos os campos de exploração, esse é o mais brando, e nem todos os casos classificam-se propriamente como exploração animal. Por exemplo, tem-se muitos tutores que adotam, criam, e cuidam de seus animais de estimação até que lhes cheguem a velhice e a morte natural. Nesse caso, a relação que se perpassa é simbiótica, de cuidado e cumplicidade, não de exploração. Porém, a linha que qualifica essa relação como cuidado ou como exploração é tênue, e os mecanismos que sustentam esse campo merecem maior atenção, para que a complexidade da indústria atrelada a ela não se expresse pelo *marketing* simplista de amor aos animais.

Nas mais diversas *pet shop* ao redor do país, das grandes redes às pequenas lojas, pode-se observar, expostos em vitrines, muitas espécies animais disponíveis à compra. Fica sob o

manto da invisibilidade o percurso feito por esses animais para que tivessem suas liberdades privadas e fossem vinculadas ao preço de um produto nas lojas em que são vendidos. Sujeitos a quem lhes possam comprar, seus corpos e liberdade ficam inteiramente à mercê das pessoas que se tornam legalmente seus donos, após a transação comercial. Destarte, não são raros os casos em que cachorros ou gatos são abandonados pelas famílias que os adquirem ou os recebem de "presente", sob alegações de que não souberam cuidar, adestrar, ou tiveram que mudar de localidade. O ato da compra reforça no imaginário a concepção de que são *algo*, não *alguém*, e, por isso, podem ser descartados como coisas.

O ato do abandono aumenta os casos dos já numerosos cachorros e gatos que vagam nas ruas das cidades, expostos às doenças, fome, frio, acidentes e diversos outros infortúnios, até que eventualmente morrem, padecentes de sofrimentos desmerecidos. Isso aprofunda o problema da superpopulação de animais de rua, que se constitui também como uma questão sanitária e de segurança, uma vez esse grande número de indivíduos pode gerar várias doenças para a população humana, acidentes de trânsito e ataques às pessoas[3].

Figura 1 - Cachorro abandonado

Fonte: CZN[4] (2015)

Figura 2 - Cachorro com rabo cortado

Fonte: Portal Meus Animais[5] (2015)

Essa mentalidade instrumentalista dos animais não humanos ignora seus próprios interesses, de tal modo que eles ficam absolutamente submetidos aos caprichos dos donos. Muitos cachorros recebem um adestramento intencionalmente violento para que assim possam assumir um comportamento agressivo, no intuito de proteger propriedades. Gatos têm suas garras extraídas no intuito de não prejudicarem os móveis das residências. E tanto cachorros quanto gatos sofrem cirurgias com fins estéticos, como o corte das orelhas ou dos rabos. A realidade dos pássaros engaiolados, privados da liberdade e condenados ao aprisionamento, constitui também uma patente agressão ao evidente interesse de poder se locomover livremente.

---

[3] Somente em Belo Horizonte (MG), estima-se que exista uma população de rua de 73 mil cachorros e 24 mil felinos (HOJE EM DIA, 2016)

[4] Disponível em: http://portalczn.com.br/sessao-especia-da-camara-municipal-discutira-situacao-dos-animais-abandonados-nas-ruas-de-cajazeiras/. Acessado em out./2017.

[5] Disponível em https://meusanimais.com.br/os-humanos-comecaram-cortar-rabo-dos-caes/. Acessado em out./2017.

No segundo campo de concentração os animais não humanos são utilizados para entretenimento. A despeito de seu sofrimento, tornam-se atrações em circos, zoológicos, touradas, rinhas, corridas, rodeios etc. Em cada um desses ambientes os diversos seres explorados são profundamente agredidos em sua natureza e em seus interesses, por vezes incorrendo em comportamentos que expressam distúrbio psicológico, fruto do enorme estresse e sofrimento a que são submetidos.

Nos circos, ursos, elefantes, chipanzés, leões, tigres, cavalos, entre outros, são raptados de sua singularidade, agredidos na própria natureza que lhes condicionam a agir de determinada forma, para serem forçados a performarem determinadas ações que tendem a atrair o olhar público. A antropomorfização de seus comportamentos torna-se entretenimento virtual: ursos andam de bicicletas, elefantes sobem em banquetas, leões saltam por dentro de círculos de fogo etc. O adestramento, obviamente, que impõe a adoção de atitudes contrárias ao comportamento natural, envolve muitas agressões e enorme sofrimento psicológico.

A tortura se dá não somente pelos castigos físicos quando não respondem ao treinamento conforme preconizado pelos adestradores, mas também pela adoção forçada e sistemática de um comportamento antinatural. Susin e Zamipieri (2015, p. 31-37) ainda lembram que os circos não dependem necessariamente dos animais não humanos para subsistirem enquanto promotores de entretenimento. Para isso, lembram o exemplo do famoso *Cirque du Soleil*, que não utiliza animais não humanos e fazem apresentações por todo o mundo.

Figura 3 - Elefante em circo

Fonte: Caliandra do Cerrado[6] (2009)

Figura 4 – Elefante nos bastidores de um circo

Fonte: Caliandra do Cerrado[7] (2009)

[6] Disponível em http://www.caliandradocerrado.com.br/2009/05/animais-em-circo.html. Acessado em out./2017.
[7] Disponível em http://www.caliandradocerrado.com.br/2009/05/animais-em-circo.html. Acessado em out./2017.

Figura 5 - Urso em circo

Fonte: G1[8] (2013)

Nos zoológicos, animais de diversas espécies sofrem experiências similares: “espaço reduzido, falta de sociabilização, estresse, animais exóticos tirados do seu habitat natural, outro clima, outro ‘mundo’ para servir o mundo humano” (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 33). Tornam-se usufruto do olhar humano, sendo privados da liberdade a que se requer a sua natureza. Deixam de escolher os grupos com quem convivem, e, em alguns casos, sequer podem conviver com outros membros da própria espécie. A real situação emocional dos animais não humanos torturados pela simples razão de estarem em cativeiro passa ignorado pelo olhar curioso dos espectadores.

Figura 6 - Urso polar em zoológico

Fonte: Estadão[9] (2015)

Figura 7 – Crocodilo em zoológico

Fonte: Estadão[10] (2015)

No campo do entretenimento, insere-se ainda a cruel realidade das touradas e da farra do boi, em que os animais intencionalmente são torturados e sofrem até a eventual morte. Em

[8] Disponível em http://g1.globo.com/planeta-bizarro/noticia/2013/02/urso-que-anda-de-bicicleta-e-atracao-de-circo-na-ucrania.html. Acessado em out./2017.
[9] Disponível em http://fotos.estadao.com.br/galerias/cidades,fotografo-retrata-solidao-de-animais-em-zoologicos-pelo-mundo,22322. Acessado em out./2017.
[10] Disponível em http://fotos.estadao.com.br/galerias/cidades,fotografo-retrata-solidao-de-animais-em-zoologicos-pelo-mundo,22322. Acessado em out./2017.

outras palavras, sofrem até morrer, literalmente. Na tourada, frequentemente, o animal adentra a arena já com os chifres cortados, com algodão nas narinas, vaselina para lhe turvar a visão, agulhas espetadas no órgão genital, e então recebem do toureiro uma sequência de estocadas que o levam lentamente à morte.

No caso da farra do boi, considerado por Susin e Zampieri (2015, p. 31-37) como a versão brasileira das touradas ibéricas, apesar de proibida por lei, continua a ser exercida, principalmente em alguns lugares do litoral de Santa Catarina. O rito consiste na soltura do boi, que em seguida é espancado, esfaqueado, e apedrejado por homens, mulheres, idosos e crianças, até o ponto em que, com os ossos e chifres quebrados e com os olhos perfurados, torna-se incapaz de correr às cegas. A partir desse momento, é carneado para churrasco.

Outra prática de instrumentalização animal para entretenimento são os rodeios. Nesses eventos, expõem-se vários animais não humanos à explícita tortura e sofrimento, que, por sua vez, podem muitas vezes lhes causar uma morte dolorosa. Os rodeios apresentam ao menos três "modalidades" de suposto espetáculo às custas da dor animal: a laçada do bezerro, laço em dupla e bulldog.

> A laçada do bezerro expõe um bezerro de aproximadamente cinquenta dias a uma rápida, mas não menos cruel, tortura. Dá-se a largada do bezerro, que, desesperadamente, procura a fuga e o cavaleiro laça-lhe o pescoço, derrubando-o violentamente, e em seguida o imobiliza atando-lhe as pernas. Muito divertido! Mas não para o bezerro, que pode sofrer ruptura da medula espinhal, ruptura de diversos órgãos internos, tornando-o paralítico ou levando-o à morte. A modalidade "laço em dupla" é mais cruel. Dois cavaleiros ladeiam o animal em disparada: enquanto um laça o pescoço, o outro laça as pernas traseiras, esticando o animal bruscamente. Muito divertido, porém não para o animal! Quanto ao "bulldog", dois cavaleiros ladeiam o animal em alta velocidade e um dos cavaleiros lança-se sobre o animal, agarra-lhe os chifres e torce violentamente o pescoço, jogando o animal no chão (SUSIN e ZAMPIEIRI, 2015, p. 35-36).

Outra "prova", das mais conhecidas dos rodeios, chama-se montaria. Nelas, provoca-se, por uma série de artifícios, uma agitação intensa e constante de cavalos e touros a fim de que dificultem a resistência do montador sob suas costas. Os pulos e coices ininterruptos expressam, claro, enorme desconforto e dor intencionalmente infligidos para que tenham essas reações. Para isso, utilizam-se pelo menos dois instrumentos. Primeiro, uma cinta de couro, chamada sedém, que carrega a função de apertar fortemente o abdômen e a virilha do animal. Em segundo, a espora, um instrumento metálico geralmente pontiagudo preso às botas dos peões, que a utilizam abruptamente para espetar os animais montados. Além disso, antes de entrarem na arena, os bois e cavalos podem ainda receber pauladas e choques elétricos a fim de que fiquem agitados.

O mosaico da exploração animal para entretenimento abarca ainda a corrida de cavalos e de galgos, as rinhas, a caça esportiva, e diversos outros eventos que buscam promover suposto entretenimento pela espetacularização da dominância humana sobre os animais não humanos, às custas de intenso sofrimento. Muitas dessas práticas se disfarçam sob o signo da cultura, ou se escondem sob o manto da justificativa de se preservar tradições, desconsiderando o absurdo ético inerente a tais atos.

Figura 8 - Montaria de rodeio

Fonte: UPAM[11] (2017)

Figura 9 - Laçada, prova de rodeio

Fonte: UPAM[12](2017)

No terceiro campo de concentração animal estão os animais utilizados como instrumentos para pesquisas e na educação. Nessa categoria de exploração sacrificam-se diversos seres para a realização de testes, que envolvem também grande sofrimento, ou para supostos fins pedagógicos. No campo da educação, coelhos, rãs, camundongos, entre outros, tornam-se vítimas de práticas de dissecção ou vivissecção[13], nas quais são abertos para estudos de anatomia e fisiologia. As práticas reforçam a atribuição de um valor meramente utilitário a esses animais, ignorados em sua condição de seres sencientes, capazes de sentirem dor e prazer, com valor inerente e interesses próprios. Tornam-se recursos, coisas, peças de demonstração, ao serviço humano. A justificativa usualmente utilizada por escolas e universidades para a exploração animal, de que pretensamente garante um aprendizado pela via da demonstração prática, é confrontada pelas novas tecnologias já existentes altamente eficazes na simulação da realidade e que não fazem uso de animais, sem quaisquer prejuízos educativos[14].

[11] Disponível em http://www.upam.org.br/index.php?pagina=rodeio. Acessado em out./2017.
[12] Disponível em http://www.upam.org.br/index.php?pagina=rodeio. Acessado em out./2017.
[13] A dissecção consiste no corte e separação das partes um organismo para estudos anatômicos, e a vivissecção é o ato de dissecar um animal vivo para fins de estudo ou experimentação.
[14] O livro Ética e Experimentação Animal (2019), de Sônia Felipe, contesta e discute amplamente a utilização de animais no campo da pesquisa e da educação, apresentando diversas alternativas e soluções viáveis para a questão.

A área de pesquisa científica, similarmente aos outros campos de concentração, envolve um sofrimento insondável. Realizam-se diversos testes com o intuito de se descobrir vacinas ou remédios para a cura de determinada enfermidade, ou para a fabricação de cosméticos. Estima-se que entre 200 milhões e 500 milhões de animais não humanos sejam executados todos os anos em laboratórios experimentais em todo o mundo (HORTA, 2015, p. 49).

> Os testes com animais cobrem uma variada gama de modalidades com o objetivo de obter resultados nas áreas do comportamento, reações a medicamentos, cosméticos e substâncias químicas em geral, pesquisa contra o câncer, uso de novas drogas e vacinas e pesquisa de toxicidade (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 39).

Dentre as diversas espécies utilizadas, incluem-se ratos (utilizados geralmente para se investigar o sistema imunológico), coelhos (para testes cutâneos e oculares), gatos (experiências cerebrais), cães (treinamento de cirurgias), rãs (testes de reação muscular), macacos (análise de comportamento), porcos (testes cutâneos para estudo de cicatrização), cavalos (estudo de soros), pombos e peixes (estudos toxicológicos).

Para se ter melhor visualização do sofrimento envolvido, convém detalhar dois dos testes mais conhecidos: o LD^{50} e o teste *Draize*. O *Lethal Dosis 50%*, terminologia que dá origem ao temo mais conhecido LD^{50}, e que em tradução livre pode ser entendido como “Dose Letal 50%”, foi introduzido nos laboratórios em 1927, com o intuito de se verificar a letalidade de produtos de limpeza, drogas, cosméticos e pesticidas. Para tanto, utiliza-se o trato intestinal de animais vivos, sem que recebam qualquer analgesia (FELIPE, 2019, p. 71).

O teste consiste em “detectar qual a quantidade de substância que matará a metade do grupo de animais testados num tempo pré-determinado” (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 40). Ou seja, o próprio teste prevê, necessariamente, a morte de metade dos animais não humanos sujeitos a ele para se verificar a letalidade da dose. Para isso, força-se a ingestão de uma determinada quantidade de substância, via sonda gástrica, que muitas vezes provoca morte por perfuração A substância também pode ser administrada via subcutânea, intraperitoneal, intravenosa, misturada à comida, por inalação, e também por via retal ou vaginal. Dentre os efeitos observados, incluem-se convulsões, diarreia, úlceras, hemorragias, lesões pulmonares, renais e hepáticas, coma e morte. (FELIPE, 2019, p. 69-74).

O teste não acaba até que metade do grupo experimental morra. A outra metade, após intenso sofrimento que incluem vários daqueles efeitos citados (vômitos, convulsões, hemorragias etc.), é sacrificada. Todos os anos, milhões de animais, incluindo ratos, coelhos, gatos, cachorros, cabras e macacos, morrem sendo obrigados a ingerirem ou inalarem doses letais de cremes dentais, xampus, amaciantes, detergentes, produtos de limpeza, bronzeadores,

entre outros. E essa realidade somente se sustenta com o apoio do consumidor final, que compra produtos de empresas que realizam esses testes.

Não apenas o *modus operandi*, mas a própria validade do teste LD^{50} é bastante criticada, pois "a quantidade dos produtos utilizada nos testes com animais não encontra equivalente em possível uso nos humanos e, o que é mais grave, o modelo animal não garante a eficácia quando transposto para o humano" (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 41). Assim, não existe nenhuma garantia absoluta de que os testes em animais não humanos serão inofensivos ou eficazes a humanos.

Como exemplo dessa ineficácia tem-se o clássico exemplo da talidomida, uma substância inicialmente desenvolvida como sedativo, e que apresentou qualquer reação nociva nos testes com animais não humanos. Entretanto, ao ser transposto para humanos, apresentou graves consequência, dentre as quais a má-formação fetal, que gerou como consequência sua imediata retirada e proibição de ser comercializada.

Muitas outras situações similares acompanham o exemplo da talidomida. Diversas drogas, após exaustivos testes em animais não humanos se mostrarem prejudiciais a humanos e foram, posteriormente, retiradas de circulação: "Somente entre 1968 e 1993, pelo menos 124 remédios foram tirados do mercado após terem se mostrado prejudiciais a humanos, embora tenham antes obtido o certificado público de segurança depois de testes intensivos em animais" (HORTA, 2015, p. 52).

O teste *Draize* carrega uma dose de sofrimento similar ao LD^{50}. Inventado por John Draize e realizado desde 1944, ele "consiste em avaliar alterações oculares e perioculares provocadas pelos mais variados produtos químicos" (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 41). Para tanto, os animais não humanos mais utilizados nesse teste são os coelhos albinos, justamente por terem características que facilitam o teste: possuem olhos grandes, são bastante dóceis, e seus canais lacrimais não são capazes de lacrimejar nem de diluir o produto testado (FELIPE, 2019, p. 69-74).

> Nos olhos do coelho, com as pálpebras presas com grampos para que os olhos fiquem permanentemente abertos, sem anestesia, são adicionadas doses de substâncias químicas, por dias e dias sem parar, até que os olhos se transformem em uma massa irritadiça e dolorida. Outra modalidade do teste *Draize* consiste em raspar a pelo do animal até o sangramento, aplicando, então, a substância a ser estudada para observar a sensibilidade e irritabilidade cutânea (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 41).

Apesar de 72 horas geralmente serem suficientes para se averiguar a obtenção de resultados, o teste pode durar até 18 dias. Dentre os efeitos observados no olho no qual se aplica

a substância, inclui-se a opacidade da córnea, hemorragia, ulceração e cegueira. O sofrimento infligido aos coelhos submetidos ao teste alcança tal intensidade que, no esforço feito para se livrarem do aparelho que lhes prendem, muitos deles chegam a quebrar a própria nuca.

A crueldade, que atravessa a instrumentalização animal com pretensões científicas ou educacionais, interpela a sensibilidade e a consciência ética humana, e não encontra quaisquer justificativas razoáveis para a sua manutenção. A eficácia do modelo especista, conforme citado, é bastante contestada, e já existem atualmente disponíveis diversas alternativas já validades por grande parte da comunidade científica (FELIPE, 2019).

Figura 10 - Teste *Draize*

Fonte: VEDDAS RN[15] (2012)

Figura 11 - Experimento científico em macacos

Fonte: Luisa Mell[16] (2017)

No quarto campo de concentração dos animais não humanos, encontram-se aqueles utilizados como utensílios. Aqui, diversas espécies e indivíduos sofrem novamente o ciclo da escravidão, tortura e morte, tornando-se agora objetos, insumos, matérias-primas para fins vis: "Neste campo o animal vira sapato, chinelo, casaco, bola, cinto, almofada, sofá etc." (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 42). Suas peles são roubadas de seus corpos para serem transformadas em adornos e utensílios utilizados por humanos. Pode-se falar de pelo menos três tipos de indústrias nessa categoria de exploração: de pele, de couro e de lã.

Na indústria da pele, muitos animais não humanos, como minks, chinchilas, raposas, linces, guaxinins, entre outros, são forçados a viverem amontoados em jaulas pequeninas, dentro de grandes estruturas cercadas, conhecidas como "fazendas de pele", que tem o único objetivo de cria-los para posteriormente roubarem-lhes a pele. O simples ato de se restringir sua

[15] Disponível em https://veddasrn.wordpress.com/2012/10/17/experimentacao-cientifica-com-animais/. Acessado em out./2017.
[16] Disponível em http://luisamell.com.br/e-possivel-abolir-realmente-os-testes-em-animais. Acessado em out./2017.

liberdade de locomoção já lhes impõe enorme estresse físico e mental, de modo que, não raro, desenvolvem comportamentos similares àqueles observados em animais de circos e zoológicos, como se movimentarem de lá para cá, sintoma de seu sofrimento.

Os minks, por exemplo, em condições naturais, costumam viver "em territórios de até quatro quilômetros de extensão, e raramente são vistos, pois passam o maior tempo na água e só se movimentam à noite. Mas, presos em jaulas, são obrigados a conviver com até oito animais num ambiente de pleno estresse" (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 43). Além disso, no momento da morte, como há interesse por parte do mercado na integridade de suas peles (e somente nisso), a sua morte se dá pela quebra de seus pescoços, ou sendo asfixiados com monóxido ou dióxido de carbono, ou ainda como eletrocussão anal, sendo fritados de dentro para fora.

Existe também a caça aos animais em busca da expropriação de suas peles, também permeada de intensa crueldade. Colocam-se armadilhas em lugares estratégicos, capazes de prender os animais por muito tempo, de modo que, em desespero, muitos mordem e cortam com seus dentes o próprio membro preso a fim de se libertarem. Outras espécies, que não são dos interesses dos caçadores e acabam caindo nas armadilhas, são simplesmente mortos pelo infortúnio de estarem no lugar errado e na hora errada. Na busca pelo lucro, ignora-se completamente o sofrimento e os interesses dos animais não humanos.

A caça às focas, de indiscutível perversidade, integra a mesma linha de exploração. Ocorre principalmente na Groelândia e no Canadá. Às porretadas, milhões são mortas com o único objetivo de se extrair suas peles. Sua docilidade e mansidão não interpelam a consciência dos caçadores, que inescrupulosamente atendem a demanda de consumidores dispostos a pagar pelas peles roubadas. Muitas vezes acontece de se retirar suas peles enquanto ainda agonizam, sofrendo lentamente até a morte. Ainda neste campo, com os mesmos fins, podem ser citados gatos, cachorros e cordeiros persas, assassinados pelos mesmos objetivos.

Figura 12 – Minks em "fazendas de pele"

Fonte: CAFT[17] (2017)

[17] Disponível em http://www.caft.org.uk/mink_farming.html. Acessado em out./2017.

Figura 13 - Raposas em "fazendas de pele"

Fonte: PETA Latino[18] (2014)

A indústria do couro, similarmente, busca fazer uso da pele de determinados animais não humanos para a produção de certos utensílios. Os animais não humanos, de fato, tornam-se insumos. Geralmente, logo se associa o couro às vacas, bois e touros, também utilizados nessa indústria, que, entretanto, abrange também "porcos, cabras, carneiros, cavalos, cobras, porcos-do-mato, rãs, tubarões, bisões, zebras, cangurus, veados, enguias" (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 46).

O couro pode ser por vezes extraído como subproduto da indústria da carne: vacas e bois são assassinados para que seus corpos sejam utilizados como alimentação, como será discutido adiante, e, visando maximizar o lucro das indústrias, o couro é aproveitado como insumo. Porém, também é comum se criar animais não humanos exclusivamente para terem seu couro roubado. É o caso da criação de jacarés, por exemplo. E, para além disso, pode-se haver ainda grandes danos ao meio ambiente e à saúde humana, devido à utilização de produtos químicos no processo de tratamento e de conservação do couro.

Figura 14 - Criação de jacarés para indústria do couro

Fonte: PETA[19] (2017)

[18] Disponível em https://www.petalatino.com/en/blog/shocking-fur-facts/. Acessado em out./2017.
[19] Disponível em https://investigations.peta.org/crocodile-alligator-slaughter-hermes/#lightbox[group-2290]/8/. Acessado em out./2017.

Na indústria de lã, material também roubado de animais não humanos, “o animal vira luvas, cachecóis, mantôs, suéteres, casacos” (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 46). Por serem mais adaptados aos fins preconizados pela indústria, utiliza-se majoritariamente os carneiros merinos por terem peles mais enrugadas, que, por conseguinte, permite a extração de maior quantidade de lã. Para isso, faz-se uso da tosquia: o processo de se tirar a lã do animal. Apesar de possivelmente parecer uma prática inocente ou livre de sofrimentos, encontra-se embrenhado na lógica do mercado, que busca maximizar o lucro, a despeito de valores éticos ou interesses de outrem. Recorrendo aos estudos de Masson, um psicanalista que pesquisa a senciência de animais não humanos utilizados e explorados pelos humanos, Sônia Felipe descreve a prática de tosquia das ovelhas:

> Duas vezes por ano, as ovelhas sofrem a tosquia. Apertadas entre as pernas do tosquiador, a navalha elétrica é passada para extração da lã. Velocidade é tudo nessa tarefa da tosquia. Um desses homens, entrevistado por Masson, tosquia 800 ovelhas em 9 horas de trabalho. Fiz as contas. Quase 90 ovelhas por hora, o que quer dizer que ele tem menos de um minuto, uns 40 segundos, para finalizar a tosquia de cada animal. Dá para imaginar tempo que ele tem para tratar com cuidado o corpo do animal ao pegá-lo, prendê-lo entre as pernas, passar-lhe a navalha elétrica, soltá-lo e já agarrar o seguinte (FELIPE, 2014a, p. 75-76).

Uma vez mais, a instrumentalização animal desconsidera interesses alheios ao da indústria e ignora explicitamente a capacidade de sofrimento dos animais não humanos, bem como a complexidade inerente à sua vida. Com consciência de si, ovelhas têm a capacidade de responder e atender pelo nome e memória facial longeva, de modo que “uma vez conhecida uma pessoa ou mesmo a face de outro animal, elas mantêm a imagem na memória por muitos anos e a evocam quando voltam a encontrar-se” (FELIPE, 2014a, p. 74).

Quando nascem, gravam o rosto de sua mãe, a primeira que veem, e no dia seguinte passam a rejeitar qualquer outra ovelha que não seja ela. Os olhos, para elas, são órgãos muito importantes. À distância, conforme avistam a imagem de um ser humano ou outro animal qualquer, examinam detalhadamente para se certificarem que não se trata de predador. Conseguem fazer isso por terem memória de ataques anteriores. Caso identifiquem alguma ameaça, correm, em formação única, morro acima, como uma escuderia, para assim dificultar a perseguição do predador.

As ovelhas têm uma ligação bastante profunda com o lugar em que nascem e vivem, pois são “uma espécie de animal cuja vida, do nascimento à morte, é levada a efeito num mesmo local. Ela vive ligada à área onde aprendeu a pastar e basta. Não há animal mais biorregional do que ela” (FELIPE, 2014a, p. 77). O pastor sabe onde encontrar cada uma delas por

exatamente por saber onde cada uma mais gosta de pastar. Desse modo, simplesmente por se tirá-las de seu espaço de origem já constitui, por si, um ato de enorme violência.

A traição de sua confiança e sua mercantilização acompanha o ciclo de violência iniciado, e toda a complexidade desses animais não humanos é negligenciada, junto aos seus interesses. Por mais de 2.800 anos elas têm sido utilizadas para diversas demandas humanas, como leite, carne, gordura, lã, pele, tripas, entre outros. Foram utilizadas até mesmo como combustível que alimentava os fornos das fábricas argentinas de cal, em Buenos Aires, na época da colonização espanhola. Somente como um decreto do Rei da Espanha, na época, aquela atrocidade teria chegado ao fim. Entretanto, persiste ainda hoje outras formas de exploração na qual elas continuam sendo vítimas de violência, como o caso da tosquia já citada.

> O manejo ao qual as ovelhas são condenadas as leva a sofrer muita dor. Doenças, não conhecidas no estado não manejado, hoje são comuns nos rebanhos: degeneração dos tecidos dos cascos, escaras na pele, ácaros que se infiltram sob a pele, ferimentos causados pela tosquia, com moscas pousando neles e ali deixando seus ovos, que se tornam larvas. Vermes nos pulmões, lombrigas e outros parasitas intestinais, são fonte de sofrimento para as ovelhas manejadas pelo homem, males introduzidos pela domesticação (FELIPE, 2014a, p. 78).

Figura 15 - Tosquia de ovelha

Fonte: Hardy's Animal Farm[20] (2017)

As ovelhas são animais de extrema docilidade e costumam ser movidas por um enorme sentimento de confiança. Durante a vida, guiam-se por uma fêmea, não a maior ou mais forte do grupo, mas aquela que "detém o conhecimento necessário para manter em vida aquele rebanho" (FELIPE, 2014a, p. 78). Dentre os critérios para a eleição da líder pelo rebanho,

[20] Disponível em http://www.hardysanimalfarm.co.uk/events/sheep-shearing-day/. Acessado em out./2017.

incluem-se idade, desenvoltura, coordenação do grupo e conhecimento da área de pastagem. A indústria utiliza-se de todas essas características a seu favor. A ampla confiança característica das ovelhas passa a ser utilizada para traí-las no momento do abate, com o fim de que seus corpos sejam vendidos como alimentação na forma de carne. Para que sejam eficientemente levadas à esteira do abate, coloca-se à frente delas um macho, conhecido por vezes como "o carneiro Judas", de modo que todas o seguem com calma e confiança até a rampa do caminhão, ignorando que a viagem as conduzirá à lâmina da sangria (FELIPE, 2014a, p. 78).

No quinto campo de concentração encontram-se os animais não humanos utilizados para alimentação. Criados em cativeiro, sob condições de tortura física e psicológica, tendo como inevitável fim a morte, muitas vezes extremamente dolorosa e agonizante, nesse campo os animais não humanos são explorados da forma mais abrangente e extensa dentre todos as categorias nas quais são instrumentalizados. Aqui o número de animais escravizados e mortos alcança a ordem dos bilhões. Para Susin e Zampieri (2015), não é a mesma coisa a morte de um inocente e de um milhão de inocentes: "Há um peso ético nos números" (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 47).

Esse campo, sobretudo, possui ampla capacidade de coisificar os animais não humanos via linguagem e disfarçar sutilmente as reais práticas de exploração que assume. Assim, o consumidor continua a financiar e reforçar o assassinato coletivo de milhões de inocentes diariamente ao comprar produtos de origem animal para a alimentação. Um simples pedaço de carne, meia dúzia de ovos ou um copo de leite carrega uma densa história de escravidão, tortura e morte.

> É nesse campo que o problema toma proporções de holocausto em massa. Estima-se que anualmente 60 bilhões de animais são criados e sacrificados para alimentação, sem contar os peixes. Isso significa 160 milhões de mortes por dia, 6 milhões por hora e 100 mil por minuto. Os números impressionam e carregam um enorme peso moral, mas não é apenas a quantidade que está em jogo. Imagine em que condições esses animais são criados, transportados e abatidos! Mortos prematuramente, criados com hora marcada para morrer, muitos ainda filhotes. Na indústria da carne, uma galinha, que pode durar até 7 anos em condições naturais, é morta aos 40 dias de vida; um porco, que pode viver até 12 anos, é morto aos 4 meses; um boi, que pode ter uma vida natural de 24 anos, morre com porte de adulto aos 2 anos de idade (ZAMPIERI, 2016, p. 8-9).

Considerando apenas o Brasil, morrem assassinados aproximadamente 1 boi, 1 porco e 189 frangos a cada segundo (VISTA-SE, 2016)[21]. Apesar dos números alarmantes,

[21] A reportagem, de 2016, esclarece que são apenas números aproximados, pois os números exatos, por minuto, são de 56 bovinos, 81 suínos e 11354 frangos, divulgados pelo IBGE. É lembrado também que esses números se tratam apenas dos abatedouros considerados legais, com documentação. Os dados seriam ainda maiores se fossem

frequentemente a exploração animal para a alimentação é a mais aceita pelos consumidores, sem qualquer contestação quanto a sua legitimidade ética. Aqui o conceito de carnismo, proposto por Joy (2014), emerge oferecendo contribuições para se compreender essa realidade, junto ao Trio Cognitivo que fortalece esse sistema (objetivação, desindividualização e dicotomização). Somado a isso, há também forte *lobby* político. Somente no Brasil, 257 parlamentares, incluindo deputados e senadores, representam o interesse agropecuário, fortalecendo politicamente o sistema carnista (DE OLHO NOS RURALISTAS, 2019; CONGRESSO EM FOCO, 2019). E Susin e Zampieri (2015, p. 47-49) questionam ainda se o costume também não anestesiaria o peso ético dos fatos, pois é comum a indignação pública com maus tratos contra cães e gatos, com caças esportivas, rinhas, chicotadas nos cavalos, violência nos bastidores de circos ou zoológicos, sacrifício animal em cultos religiosos, entre outros, mas o mesmo não se dá no caso da alimentação humana a partir de corpos animais.

De fato, o peso da cultura tem o seu papel na legitimação da violência. Em pesquisa feita com 444 consumidores de carne do Rio Grande do Sul, 77% consideram que o churrasco, além de alimento, é também atividade cultural. Já 74,3% entendem que o churrasco é também uma forma de aproximar as pessoas. Há 55,2% que consideram a carne um alimento imprescindível. E 60,6% discordam que a carne é mais saudável do que a maior parte dos outros alimentos (ZAMBERLAN et al., 2008).

A dissonância entre a postura de indignação diante de maus tratos contra determinados animais não humanos, e a silenciosa e ativa cumplicidade com o sofrimento de outros, consiste assim em explícita esquizofrenia moral. Diante da mesma atitude, qual seja, a de provocar desnecessário sofrimento e morte a um animal, dá-se ora como resposta a repulsa e ora a justificação legitimadora. Como já assinalado, a linguagem tem papel preponderante para possibilitar essa situação: “pela linguagem somos dissuadidos do significado do que se compra. Diz-se bife ou picanha, e não um boi; fala-se costelas e pernis, e não porco; diz-se vitela, e não bezerro” (MURAD e PROCOPIO, 2016, p. 512). Ao passo que a indústria se esforça por dissociar da mente do consumidor aquilo que ele ingere, a parte do corpo de um animal não humano, também o consumidor, defrontado com a difícil realidade da incoerência ética, prefere muitas vezes fechar os olhos a essa situação.

Outro artifício utilizado pela indústria passa pela forma de apresentar “seu produto”. Expõem-se nos rótulos das embalagens imagens de animais felizes, sorridentes, frequentemente em liberdade, enquanto a realidade é exatamente o oposto. Face a isso, o músico Paul

contabilizados os animais mortos em abatedouros clandestinos. Estima-se que cerca de 50% da carne bovina no Brasil venha desses estabelecimentos (SALLES, 2009, p. 54).

McCartney declarou que "se os abatedouros tivessem paredes de vidro, todos seriam vegetarianos"[22]. E Susin e Zampieri (2015, p. 50) lembram que, nos campos de concentração nazistas, tentativas similares ocorriam para se tentar esconder do público aquilo que se passava dentro de tais estruturas, visto a impossibilidade de se criar justificativas para o que acontecia.

No campo de concentração de animais não humanos para alimentação, assassinam-se vacas, bois, porcos, frangos, gansos, cavalos, e diversas outras espécies. As fêmeas desse campo são duplamente exploradas: primeiro, por aquilo que conseguem produzir ao longo de sua curta existência; segundo, depois de se tornarem "improdutivas", (o que na indústria animal equivale-se a dizer "inúteis"), pela carne de seus corpos, esquartejados e postos à venda.

A indústria das aves inclui, dentre as espécies exploradas, patos, gansos, cordornizes, perus, faisões, pombos, e vários outros animais não humanos (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 51). As galinhas são as mais numericamente exploradas, tanto para ovos quanto para carne. Ao contrário do que se pode popularmente imaginar, há afinada complexidade em seu modo de viver. Elas escolhem seu próprio grupo social e mantêm um contrato de proteção e de não agressão entre si. Aquela que infringir as regras do grupo é expulsa: "Seu grupo é pequeno, umas cinco a dez, no máximo. A hierarquia é forte. A *alfa* determina o que as demais podem fazer e o que não podem, em que ponto do comedouro podem comer, e quando têm que ceder seu espaço para outra" (FELIPE, 2014a, p. 165).

Embora essa complexidade continue a pulsar forte em seus genes e condicionar sua forma de agir, ela é completamente ignorada pela indústria animal, que lhes impõem condições violentas de sobrevivência. A enorme discrepância entre as exigências próprias de sua natureza e as condições a que são submetidas gera, por sim imensa tortura psicológica. Os chamados frangos de corte, como são conhecidas as galinhas criadas somente pela carne de seus corpos, têm uma vida curta de no máximo 40 dias, enquanto na vida natural a expectativa de vida consiste em aproximados 7 anos:

> Elas sobrevivem espremidas – cada galinha tem o espaço máximo do tamanho de uma folha de papel ofício – e ameaçadas por todos os lados, sem hierarquia, sem reconhecimento, sem ordem social estável, que lhes seria natural. Não conhecem a mãe, não podem escolher o que e quando comer, selecionar a comida, se divertir e interagir com o meio ambiente natural que nem sequer conhecem, mas que lhes seria próprio, e não têm como expressar qualquer instinto de afeto, pois todos ao seu redor são estranhos. A agressão e o medo constantes só podem redundar em estresse crônico. Estresse que se manifesta na bicagem de penas e no canibalismo (em estado natural, nem uma nem outra prática é observável) que a indústria só ameniza com a

[22] Frase proferida no documentário Glass Walls ("Paredes de vidro"), de 2009, produzido pela ONG americana PETA (People for the Ethical Treatment of Animals).

> técnica de redução da luz e a "debicagem" para acalmar os frangos enlouquecidos (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 51-52).

A manifestação de doenças torna-se comum devido à superpopulação em espaço hiper reduzido e ao ambiente completamente insalubre, repleto de esterco, amoníaco, poeira e microorganismos. Essa situação compromete também a saúde dos trabalhadores, que ficam suscetíveis a diversas doenças respiratórias. Chegado o momento de as galinhas serem levadas ao frigorífico, a morte pela faca lhes aguarda, são agarradas pelas pernas, levadas de cabeça para baixo, e empilhadas em gaiolas em uma carroceria de caminhão.

Figura 16 - Criação intensiva de galinhas

Fonte: Licenciador Ambiental[23] (2017)

Figura 17 - Debicagem dos pintinhos

Fonte: Globo[24] (2015)

A produção de ovos supera em crueldade. A indústria enxerga as galinhas poedeiras como verdadeiras máquinas e as submetem a um processo inteiramente mecanizado: "Milhões de galinhas poedeiras podem ser cuidadas por poucos trabalhadores, o que maximiza os lucros na reta proporção da maximização do sofrimento" (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 52). Na criação intensiva, elas ficam sob luz 22 horas por dia para assim disparar sua hipófise e fazê-las com que comandem seus ovários a expelir mais ovos (FELIPE, 2014a, p. 165), situação completamente destoante de suas condições naturais.

As gaiolas de metal em que são amontoadas têm o piso inclinado para facilitar o recolhimento dos ovos, dificultando a postura das galinhas, que não conseguem ficar em pé de modo confortável, e lhes causando anormalidades nas pernas e unhas: "Além disso, há o problema da superlotação. Num espaço equivalente a uma gaveta de escritório, espremem-se até dez galinhas, o que ocasiona estresse, feridas e contusões causadas pela fricção contra a gaiola" (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 53). Tudo é feito para maximizar a produção e, por

[23] Disponível em http://licenciadorambiental.com.br/wp-content/uploads/2016/06/galinhas.jpg. Acessado em out./2017.
[24] Disponível em https://globoplay.globo.com/v/4346110/. Acessado em out./2017.

conseguinte, o lucro, a despeito de qualquer sofrimento infligido. Quando se verifica que as galinhas já não conseguem pôr mais tantos ovos, geralmente após o primeiro ano, é mais barato para a indústria matá-las que alimentá-las e alojá-las (FOER, 2011, p. 61-62). Ou seja, passam a curta vida sendo cruelmente exploradas, e, quando se tornam "inúteis" aos olhos da indústria, são assassinadas e esquartejadas para que seus corpos sirvam de alimento.

Figura 18 - Criação intensiva de galinhas poedeiras

Fonte: Farm Sanctuary[25] (2017)

Sob a mesma ótica de maximização do lucro, o sofrimento se perpetua às gerações vindouras de animais não humanos, visando garantir a continuidade do processo de exploração. Para possibilitar novos lotes de "produtos" (as galinhas poedeiras, como são vistas pela indústria), antecipa-se o fornecimento de novos "insumos" (os pintinhos). Mais uma expressão explícita da mercantilização da vida. Nascidos em grandes incubadeiras artificiais, destinadas ao suprimento de novas galinhas poedeiras, os pintinhos logo são separados entre machos e fêmeas. Estas garantem o novo "lote de produtos", passando pelo mesmo ciclo de exploração, tortura e morte. Aqueles nascidos machos têm outro trágico destino:

[25] Disponível em https://www.farmsanctuary.org/learn/factory-farming/chickens/. Acessado em out./2017.

> Todos são mortos no mesmo dia em que nascem e de uma forma repugnante. Frequentemente os recém-nascidos são jogados vivos em enormes latas de lixo, e os que ficam no fundo vão morrendo sufocados ou esmagados pelos de cima. Outra forma de morte é a trituração do pintinho vivo, para servir de alimento para suas mães ou irmãos desconhecidos. Outra modalidade consiste em colocar os pintinhos num grande saco plástico e depois esmagá-los com um trator. Para o industrial, esse fato não choca, não sensibiliza, não envergonha e não causa sentimento de culpa, é um fato banal e um efeito colateral (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 53-54).

Figura 19 – Aglomerado de galinhas poedeiras em criação intensiva

Fonte: Farm Sanctuary[26] (2017)

Figura 20 - Pintinhos descartados na indústria de ovos

Fonte: Animals Unleashed[27] (2017)

Pode parecer estranho a prática de se descartar pintinhos machos, tanto pela escancarada banalização da vida quanto pelo desinteresse comercial, à qual a indústria animal é mais suscetível. Entretanto, Foer (2011, p. 67-78) esclarece que existem "dois tipos" de galinhas, as de corte e as poedeiras, cada um com uma genética distinta. Apesar de ambas receberem o nome de galinhas, possuem corpos e metabolismos bem diferentes, projetados para funções específicas. As galinhas poedeiras põem ovos, cuja produção mais que dobrou desde a década de 1930. Os frangos de corte destinam-se à oferta de carne, e, nesse mesmo período, tiveram sua genética modificada para crescer mais que o dobro do tamanho em menos do que a metade do tempo. Como os pintinhos machos nascidos de galinhas poedeiras não tem valor comercial para a indústria, torna-se mais barato descartá-los. Já para os frangos de corte, Sônia Felipe esclarece que "a degola ocorre entre 43 a 45 dias de vida, 0,8% de sua longevidade natural, correspondendo à morte de um humano aos sete meses de idade" (FELIPE, 2018 p. 161).

Similar sofrimento ocorre com muitos gansos ou patos utilizados pela indústria para se fabricar uma iguaria culinária de alto custo, comercializadas em alguns restaurantes: o patê *foie gras*. O termo em francês significa "fígado gordo", e faz parte de uma tradição que veio do

[26] Disponível em https://www.farmsanctuary.org/learn/factory-farming/chickens/. Acessado em out./2017.
[27] Disponível em http://www.unleashed.org.au/animals/chickens.php. Acessado em out./2017.

Egito, passou por Roma e se consolidou na França e em outros países. A iguaria recebe esse nome por ser feita a partir do fígado de um pato ou ganso com hipertrofia lipídica, que pode chegar até 10 vezes seu tamanho normal. Esses animais são alimentados exaustivamente somente para esse fim, com "uma mistura de milho, gordura de porco e de ganso, sal, e muita água, em quantidade assombrosa" (FELIPE, 2014a, p. 168). Para a eficácia do processo, têm ainda as suas patas costuradas ou pregadas ao solo, evitando sua locomoção.

Por serem seres tão complexos, a simples abstinência da liberdade já consiste por si como um ato de tortura. Com o segundo voo mais alto do planeta, conseguem alcançar mais de 7 mil metros de altura, e podem viver por 30 anos ou mais, nos quais se mantêm vinculados sexualmente a uma única parceira, por toda a vida. Existem relatos de etólogos de gansos selvagens que chegaram a viver um século, "mantendo-se fiéis no acasalamento por mais de 50 anos", e, quando enviuvavam, entravam em luto (FELIPE, 2014a, p. 167-168).

Gansos são aves gregárias, guiam-se pela ave mais velha e experiente, e estão adaptadas a voos de longa distância, realizando travessias que chegam a durar dias ou semanas. Para tanto, desenvolveram a capacidade de armazenar grande quantidade de calorias em forma de gordura abdominal: "E justamente o que a natureza lhe deu, metabolicamente para aguentar tal jornada é o que o torna vítima da predação humana" (FELIPE, 2014a, p. 167). Utilizando-se dos estudos de Masson, Sônia Felipe descreve o processo de produção do patê de *foie gras*:

> Três vezes ao dia, nos primeiros doze dias, gansos e patos recebem o alimento através de um sistema pressurizado. Um cano é enfiado em seu esôfago até o estômago. Essa é a forma pela qual se consegue que ingiram tanta comida. [...] A partir do décimo segundo dia, relata Masson, as aves são alimentadas por esse sistema a cada três horas, podendo estender-se a dieta pelos próximos 28 dias, sem descanso, pois não param de lhes enfiar comida pela goela, nem à noite. [...] O sistema pressurizado de forçar a ingestão de comida injeta até ½ kg de comida no estômago das aves em três segundos. Imagine o impacto de tal massa alimentar forçada a cair no estômago por pressão. "Desnecessário lembrar", escreve Masson, "que muitas aves morrem porque o estômago arrebenta ou a garganta é perfurada" (FELIPE, 2014a, p. 169).

A busca pelo lucro dita as normas da indústria e conduz o processo, desconsiderando toda a complexidade inerente à natureza animal e às gritantes situações de sofrimento impostas aos animais não humanos. A tortura integra o *modus operandi* que culmina na produção de uma iguaria mediante o assassinato e esquartejamento de indivíduos inocentes.

Figura 21 - Criação de gansos para fabricação de patê de foie gras

Fonte: Animaux L214[28] (2012)

Figura 22 - Alimentando ganso com tubo para fabricação de patê de foie gras

Fonte: Animaux L214[29] (2014)

A vida dos bovinos explorados é também bastante penosa. Assim como no caso das galinhas, existe o gado que a indústria destina ao abate, chamado gado de corte, e, de outro lado, o gado destinado ao fornecimento de leite. Há uma condição particular de exploração direcionada às fêmeas da natureza. Sua condição lhes torna vítimas de uma forma de exploração particular: prover aquilo que é produzido pelos seus corpos para outros fins. As galinhas poedeiras são obrigadas a fornecerem ininterruptamente ovos, até que sejam consideradas inúteis pela indústria. Das vacas leiteiras, de forma similar, rouba-se o leite que seria destinado a suas crias. Sua condição de fêmea e de mãe impõe-lhe um sofrimento que não encontra equivalente em seu par masculino. A essa realidade, Sônia Felipe dá o nome de *mizooginia*:

> Conhecemos o termo *misoginia*, que designa a hostilidade, o desprezo e a aversão às mulheres. Na produção de alimentos animalizados, as fêmeas e os bebês de todas as espécies animais usadas são torturados com igual indiferença e desprezo, o que denominamos *mizooginia*. (FELIPE, 2018, p. 113).

A dominação completa dos corpos é apenas a primeira forma de exploração e tortura. Ainda pequenos, afastados prematuramente da mãe, os bezerros sofrem o descorne (corte dos chifres), são marcados a ferro quente e também castrados, frequentemente sem qualquer anestesia. A forma como são criados contraria também frontalmente seus interesses e seu modo

[28] Disponível em http://animaux.l214.com/var/albums/foie-gras/enquete-2012/cages-individuelles/28-gavage-foie-gras-cages-individuelles-France-2012.jpg. Acessado em out./2017.
[29] Disponível em https://animaux.l214.com/foie-gras/foie-gras-perigord-2014-gavage-elevage-1/foie-gras-Perigord-2. Acessado em out./2017.

de vida natural. Em diversos países, como nos Estados Unidos, o gado bovino destinado à alimentação vive amontoado e confinado em pequenos espaços a céu aberto. Já no Brasil são criados nas pastagens. Sendo ruminantes, preferem a grama, o capim e outras fibras. Apesar disso, a indústria os condiciona a uma alimentação quase exclusivamente composta por grãos, com o objetivo final de "otimização da produção": desse modo, junto aos estimulantes de crescimento, conseguem engordar com mais rapidez (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 54-58).

À semelhança das galinhas poedeiras, o gado leiteiro é concebido pela indústria como uma verdadeira máquina de produção, tendo o leite como produto final: "O sistema industrial de extração do leite trata as vacas como objetos destituídos de sensibilidade, mente e consciência. O leite é extraído delas no momento em que estão emocionalmente vulneráveis" (FELIPE, 2016, p. 37). As vacas não têm qualquer descanso: inseminadas artificialmente, estão constantemente grávidas ou em estado de lactação e amamentação. Enquanto em habitat natural poderiam viver naturalmente entre 17 e 25 anos, na indústria leiteira vivem, quando muito, 8 anos. Na indústria da carne raramente se chega a dois anos de vida (FELIPE, 2016, p. 51).

Ao sofrimento físico soma-se enorme sofrimento emocional, muitas vezes despercebido à (in)sensibilidade humana. Desde o nascimento, em no máximo dois dias tendo sido lançados à vida, impõe-se aos bezerros a separação abrupta da mãe. As vacas, inconsoladas, expressam sua dor mugindo por dias pela ausência de sua cria sequestrada. Aos filhotes restam três fins possíveis: se fêmeas, tornam-se também vacas leiteiras, reproduzindo o ciclo imposto à sua mãe. Se machos, podem ser vendidos já na primeira semana para currais de engorda, a fim de serem criados para abate, ou podem ser vendidos para se tornarem o que é conhecido como "carne de vitela". Esse último destino, por sua vez, tem a dor e a tortura corporal elevadas a tal grau que estudiosos sugerem que até mesmo o abate imediato seria menos cruel (FELIPE, 2016, p. 41).

A carne de vitela, requisitadas comumente nos restaurantes mais caros ao redor do mundo, apresenta um tom rosado e claro, e se destaca pela enorme maciez que lhe permite ser cortada até mesmo por um garfo. Essas características vêm embutidas com um preço alto de sofrimento. Para que a carne desenvolva tais atributos, os bezerros são alimentados sem grama ou leite materno, "somente com leite em pó sem gordura, vitaminas minerais, antibióticos e drogas para promover o crescimento rápido" (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 57). A cor se deve à dieta quase sem ferro, que leva o animal à anemia. A maciez ocorre pela quase absoluta ausência de movimentos permitidos ao bezerro, tornando-o deficiente em seu desenvolvimento muscular e cartilaginoso: "O bezerro cujo destino é a carne de vitela encontra sofrimento do primeiro ao último dia de sua curta vida" (PROCOPIO, 2018, p. 73).

Figura 23 - Carne bovina

Fonte: Portal do agronegócio[30] (2016)

Figura 24 - Bezerros que serão mortos para produção de carne de vitela

Fonte: Free From Harm[31] (2022)

Em sintonia com a mesma lógica do *modus operandi* da indústria de exploração animal, que tem o lucro como finalidade máxima a despeito de qualquer consideração ética pelos interesses dos animais não humanos, a criação intensiva de porcos para o abate lhes impõe condições absolutamente contrárias à sua natureza. Têm características mais complexas do que se habitualmente se lhes atribui: criam laços com o grupo, buscam manter o ambiente de moradia "salubre", em seus termos, e estabelecem laços de afeto entre mães e filhos:

> A inteligência dos porcos se manifesta de várias formas, mas especialmente pelo seu comportamento gregário coerente: formam grupos sociais estáveis, constroem nichos comunitários, defecam em áreas longe dos ninhos, são permanentemente ativos, fuçando nas proximidades das matas e beiras de lagos e riachos. As porcas, quando estão para parir, deixam os ninhos comunitários e constroem ninho próprio e apropriado com grama e galhos. Após o parto, mãe e filhotes permanecem por mais de uma semana no ninho e só depois se juntam aos demais do grupo (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 58-59).

Toda essa complexidade suína é ignorada ao serem submetidos a verdadeiras prisões: são excessivamente amontoados em pequenas habitações ou colocados em celas individuais desconfortáveis. Mesmo necessitando de terra e água para brincar e banhar, têm ao seu redor apenas cercados de ferro e pisos e paredes de concreto. Em consequência, sofrem grande estresse psicológico, que, por sua vez desencadeia atitudes antinaturais, como morder os rabos uns dos outros. Para "resolver" a questão, a indústria corta esses rabos, sem anestesia.

Dentre os membros da própria espécie, certamente as porcas reprodutoras são as que mais sofrem: "As fêmeas, sempre as fêmeas, são animais vilipendiados pelo sistema de produção que atende à demanda por alimentos animalizados. Os onívoros humanos têm sua

[30] Disponível em http://www.portaldoagronegocio.com.br/noticia/industria-de-carne-bovina-do-brasil-projeta-fortes-embarques-para-china-em-2016-138022. Acessado em out./2017.
[31] Disponível em https://freefromharm.org/dairyfacts/. Acessado em nov./2022.

dieta estocada sobre a dor e a agonia das fêmeas e dos filhos delas" (FELIPE, 2018, p. 117). Mais uma vez apresenta-se patente a realidade *mizoógina* da indústria animal, onde a condição feminina se coloca como fator de sofrimento adicional.

As porcas reprodutoras são confinadas em baias minúsculas, na qual mal podem se movimentar devido ao espaço reduzido, apenas um pouco maior que o próprio corpo. Podendo pesar até 180 quilos, vivem desse modo por quase toda a sua existência, que pode durar até 4 anos nessas condições. Submetidas a esse estresse intenso, frequentemente modem as barras e as correntes, além de sofrerem diversos infortúnios, como lesões, úlceras, feridas, pernas inchadas, orelhas rasgadas etc. Enquanto sob condições naturais a amamentação se daria ao longo de três meses, na criação intensiva suas crias são afastadas logo na primeira semana. O forte vínculo afetivo que pulsa em seus genes permanece ignorado e silenciado. Além disso, são obrigadas ainda a conviver em meio a seu próprio excremento e urina, o que não aconteceria naturalmente, "expondo o animal a níveis aversivamente elevados de amônia, causando doenças respiratórias e infecções" (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 60).

Figura 25 - Criação intensiva de porcos

Fonte: PETA[32] (2017)

Figura 26 - Aglomerados em criação intensiva de porcos

Fonte: Kinshi Circle[33] (2017)

Somado às diversas situações pelas quais passam os animais não humanos explorados por toda a vida, encurtada pelo assassinado, o manejo e o abate lhes intensificam ainda mais o sofrimento, o estresse e o medo. São transportados em caminhões, trens e navios ao longo de várias horas, às vezes dias, sem alimentação e sem beber, muitas vezes sob o sol causticante ou sob frio intenso. Com isso, muitos sofrem contusões, fraturas, enjoos, hemorragias, entre outros,

[32] Disponível em https://investigations.peta.org/whole-foods-humane-meat-exposed/#lightbox[group-3339]/6. Acessado em out./2017.
[33] Disponível em http://www.kinshipcircle.org/columns_articles/agri_life-contained-pigs.html. Acessado em out./2017.

chegando mesmo a morrer: “Comuns são também a perda de peso e a ‘febre do transporte’, provocados pelo desgaste físico, pela falta de comida e bebida até o abatedouro e, sobretudo, no caso da febre, pelo alto grau de estresse” (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 62). Ocasionalmente também ocorrem acidentes nos quais os animais não humanos transportados podem morrer de forma violenta, sofrerem graves lesões, ou agonizarem até a morte[34].

No momento do abate, apesar da existência de prescrições legais que preveem a dessensibilização do animal antes da morte, frequentemente as técnicas são ineficazes ou mesmo desconsideradas. Nesses casos, os animais a serem abatidos podem sentir em seus corpos os processos seguintes ao abate ainda vivos, agonizando até finalmente morrerem.

Em última análise, a discussão sobre o chamado “abate humanitário” se recua diante da discussão sobre a própria banalização da vida dos animais não humanos. Seu interesse mais básico de continuar vivo é subjugado pelo interesse secundário humano de usufruir de seus corpos ou daquilo que seus corpos podem produzir: “A natureza incita, no âmago do ser *vivente*, o instinto do *viver* e do *permanecer vivo*, e raros são os casos em que se morre de livre vontade e com desejo de morrer” (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 62). Assim, o abate pode muito bem ser traduzido como um caso de assassinato, incorrido à ordem dos milhões diariamente.

Os relatos descritos no campo de concentração que utiliza animais não humanos para alimentação têm lugar nos abatedouros certificados, reconhecidos legalmente pelos órgãos competentes governamentais. Porém, estima-se que aproximadamente 50% da carne consumida no Brasil venha de abatedouros clandestinos, ou seja, lugares sem fiscalização ou inspeção sanitária (SALLES, 2009, p. 54; ALMEIDA et. al, 2010, p. 283). Isso faz com que tanto a higiene fique prejudicada, possibilitando maiores chances de contaminação de doenças, inclusive transmitidas a humanos, bem como torna possível que as práticas de manejo e abate de animais sejam ainda mais precarizadas e com maior grau de sofrimento. Muitas vezes até mesmo abatedouros certificados escondem práticas ilícitas de abuso e maus tratos contra animais não humanos[35]. A dessensibilização com a dor dos animais não humanos, consequência da objetivação apontada por Joy (2014), que os transforma em coisas em nosso imaginário, mais que uma exceção, é condição indispensável para se fazer parte da indústria de exploração animal. São as bases que sustentam esse processo que devem ser questionadas:

---

[34] Como exemplo, foi-se reportado, inclusive por vídeo, naufrágio de um navio que transportava 5 mil bois (G1, 2015).

[35] Como exemplo, pode-se citar três reportagens em jornais de grande alcance: a primeira cita maus tratos em um matadouro francês (G1, 2016); na segunda, maus tratos pela indústria animal europeia, em geral (UOL, 2017); por fim, a terceira, fala de relatos em diversos locais de maus tratos com animais e da realidade cruel que se esconde atrás dos abatedouros (CARTA CAPITAL, 2011).

> Concluindo, a vida dos animais criados para o abate é uma vida miserável que termina miseravelmente. Exigir uma morte mais digna é quase um contrassenso diante da indigna vida vivida para um fim que não é o próprio ato de viver, mas meio para um fim que todos achamos inferior, a saber, o mercado, o lucro, o PIB, o nosso prazer gastronômico, mas que continua se impondo como superior por foça dos nossos hábitos e tradições e, sobretudo, pelo lucro da grande indústria da carne. Um dia, quem sabe, nos curemos da miopia profunda que nos impede de enxergar que por trás de um bife morava uma alma sensitiva, um ser vivente cuja vida lhe pertencia, sem peso da responsabilidade (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 65).

Há duas outras situações comumente negligenciadas do debate relacionado à exploração animal: a exploração de cavalos para entretenimento e alimentação e a utilização de peixes e outros animais marinhos para alimentação. Cavalos são escravizados para fins diversos: estão em circos, hotéis-fazenda, charretes de passeio, carroças, entre outros. Encontram-se no campo de concentração do entretenimento e são utilizados também como transporte. Para além disso, menos conhecido do público, são explorados até mesmo para alimentação: "A carne de cavalo é exportada pelo Brasil, que conta com sete frigoríficos habilitados e é o quinto maior exportador mundial desse tipo de carne" (SALLES, 2009, p. 58).

A simples doma dos cavalos já lhes coloca sob grande estresse físico e psicológico. Recorrendo aos estudos de Monty Roberts, adestrador e estudioso do comportamento equino, e de Broom e Fraser, médicos veterinários, Sônia Felipe (2014a, p. 60-65) explica sua enorme agonia quando adestrado pelo ser humano. Por natureza, os cavalos são animais de fuga, não de luta. Por esse motivo, quando se deparam com uma ameaça, sua atitude instintiva é a de correr, fazendo uso de toda a sua massa corpórea, desenvolvida para este fim. Sofrem, portanto, um duplo tormento nas diversas situações em que são explorados, como quando montados, por exemplo, ou amarrados em charretes ou carroças. Além da agonia sentida diante da ameaça, não lhes é permitido fugir.

Além disso, por natureza, não reagem expressivamente à dor, pois seriam alvos fáceis de predadores se o fizessem. Desse modo, diante dos ferimentos infligidos em seus corpos pelos açoites, pelo peso que lhes é imposto, ou por outras razões, seu relinchar é expressão de duplo sofrimento: "a dor do ferimento e o pavor de virar alvo de um predador" (FELIPE, 2014a, p. 60-65). Sônia Felipe descreve como seria a vida dos cavalos em estado natural:

> Em estado natural, para ser um equino, basta aprender com sua mãe como conduzir seu corpo no meio da manada [a autora sinaliza que sua linguagem é inteiramente corporal], respeitando a hierarquia natural que a põe no posto de *alfa*, enquanto a jovem ou o jovem precisa aprender a ser aquilo para o qual nasceu. E a natureza, sim, tem um cavalo. Mas ela o fez para cavalgar livre pelos campos, por, pelo menos, umas 18 horas por dia. Sem cargas para transportar. Seus músculos fortes estão ali para impulsionar seu corpo no ar, sim, porque cavalos nasceram, também, para voar.

> Quando galopam, voam pelos campos, crinas ao vento, fortes e velozes, causando inveja aos humanos sem asas e com pouca musculatura de impulso (FELIPE, 2014a, p. 63).

O bem estar e a liberdade equina se esvaem na proporção de sua doma forçada e de sua exploração, pois já consistem em sofrimento. A postura obediente de um cavalo acoplado em charretes ou carroças carrega uma enorme dose de violência embutida e expressa o massacre de seus interesses urgidos pelos seus genes. Trata-se de uma resignação mediante imposição e muita dor, semelhante ao que ocorre com outros animais não humanos também escravizados, torturados e mortos.

Figura 27 - Cavalos em charretes

Fonte: Estado de Minas[36] (2012)

Assim também ocorre com os peixes. No imaginário popular brasileiro, percebe-se determinada condescendência coletiva ao consumo de peixes, como se fossem desprovidos da capacidade de sofrer ou menos merecedores de consideração moral. Hipoteticamente isso pode estar relacionado à influência cristã na formação cultural brasileira por ela estar atrelada a simbologia do peixe e ao seu consumo. Esse tema, porém, exige pesquisa específica. A capacidade de sofrer e a situação dos peixes, bem como outros animais marinhos, entretanto, está bem documentada.

Foer (2011, p. 192-197) afirma que não tendemos a olhar para a criação intensiva de animais marinhos do mesmo modo como se enxerga a criação intensiva de animais terrestres. Entretanto, essa prática, conhecida como “aquicultura”, pode ser compreendia como uma verdadeira granja industrial debaixo d’água. A princípio, essa prática se apresentou como uma

[36] Disponível em http://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2012/05/02/interna_gerais,291964/passeios-de-charrete-no-sul-de-minas-estao-na-berlinda-por-colocarem-cavalos-em-risco.shtml. Acessado em out./2017.

solução para o esgotamento de peixes selvagens, uma das consequências da pesca industrial, que tem o potencial de dizimação de uma enorme quantidade de vidas em curto espaço de tempo. Dentre as técnicas e ferramentas modernas de pescaria utilizadas pela indústria animal, existe a rede de arrasto, utilizada para a captura de camarões, por exemplo.

O tipo mais comum dessa rede varre uma área de cerca de 25 a 30 metros de largura, arrastada no fundo do oceano a uma média de 4,5 a 6,5 quilômetros por hora, "varrendo o camarão (e tudo o mais) para o fundo de uma rede em formato de funil" (FOER, 2011, p. 194). Junto aos camarões, captura-se lulas, tubarões, peixes, arraias, caranguejos, e diversos outros, totalizando aproximadamente cem diferentes espécies de peixes e de outros animais não humanos. Desses, jogam-se em média de 80% a 90% de volta ao mar, mortos. As operações menos eficientes elevam essa porcentagem a 98%. A dizimação da biodiversidade e do vigor da vida marinha é uma consequência inevitável dessa prática.

De volta à aquicultura, Foer (2011, p. 193) esclarece alguns sofrimentos aos quais os peixes estão sujeitos: água suja de tal modo a dificultar a respiração, canibalização devido à aglomerada superpopulação, manuseio invasivo, tumultos provocados por funcionários, enfraquecimento do sistema imunológico devido às deficiências nutricionais, e impossibilidade de se formar uma hierarquia social estável, como se daria em ambientes naturais, gerando ainda mais canibalismo.

Outra grande fonte de sofrimento, comum na prática da aquicultura, é a abundante presença de parasitas que se proliferam na água suja. Eles são capazes de criar lesões abertas nos peixes, comendo por vezes seu rosto até chegar ao osso. Tal fenômeno, comum na criação intensiva de peixes, recebe o nome de "coroa da morte" na indústria: "Um único salmão gera nuvens fervilhantes de parasitas em número trinta mil vezes maior do que ocorreriam normalmente" (FOER, 2011, p. 193).

Entre 10 e 30% de todos os peixes criados sob essas condições morrem, e aqueles que sobrevivem são ainda obrigados a ficar com fome por sete a dez dias durante o transporte até o abate, com o intuito de se diminuir a excreção. Nessas circunstâncias, são assassinados tendo a guelra cortada, para em seguida serem jogados em um tanque, onde sangram até morrer. Não bastando a carga de dor envolvida, frequentemente abatem-se os peixes quando ainda estão conscientes, e esses morrem em meio a convulsões de dor. Em alguns casos, utilizam-se práticas de atordoamento, que, entretanto, não são confiáveis e pode levar até a um agravamento do sofrimento animal.

Figura 28 - Aquicultura

Fonte: Panorama da Agricultura[37] (2021)

Junto às práticas de exploração animal, caracterizadas por um ciclo infindável de escravização, tortura e morte de bilhões de animais não humanos, encontram-se embutidas consequências também para o meio ambiente e para seres humanos. Conforme preconizado pela ecologia integral, como tudo está interligado, o mesmo processo que impõe enorme sofrimento a animais não humanos, gera danos também ambientais e para a saúde humana.

1.3 Ecologia Integral: Terra em sofrimento, animais em extinção, tudo está interligado

A história ocidental da relação do ser humano com o meio ambiente tem sido caracterizada ao longo de séculos por um antropocentrismo explícito, à exceção dos povos nativos, comunidades tradicionais e outras expressões minoritárias[38]. Já na Idade Antiga, o

[37] Disponível em https://panoramadaaquicultura.com.br/vii-simbraq-mostra-a-vitalidade-da-aquicultura-brasileira/. Acesso em ago./2021.

[38] Segundo Gudynas (2019), "a categoria antropocêntrica diz respeito às posturas centradas nos seres humanos, colocando-os como ponto de partida para qualquer valoração" (GUDYNAS, 2019, p. 20). O autor considera que as raízes culturais do comportamento dominador e manipulativo diante da esfera não humana tem "antecedentes diretos nas profundas mudanças iniciadas no Renascimento, expressas por, entre outros, Francis Bacon, com seu imperativo de dominar a Natureza, e René Descartes, com seu entendimento do meio ambiente e dos animais como máquinas que poderiam ser desmontadas para ser entendidas e manipuladas" (p. 22). Entretanto, tanto Lourenço (2019) quanto Felipe (2009a) falam de uma tradição antropocêntrica reverberada pela filosofia ocidental desde a antiguidade, que não inaugurou o antropocentrismo, mas apenas formatou "modos explanatórios da realidade a partir da prevalência da experiência humana de mundo" (LOURENÇO, 2019, p. 69). Segundo o autor, "desde Aristóteles até os eticistas contemporâneos, sempre se viu com reservas a ideia de alargamento da comunidade moral para além dos seres humanos" (LOURENÇO, 2019, p. 57).

Império Romano, por exemplo, dentro de sua circunscrição geográfica, explorava o planeta de modo exorbitante. Produzia uma grande variedade de metais, como ferro, chumbo, bronze e latão, em quantidades substanciais, alcançando incríveis 17 mil toneladas anuais, quantidade que somente seria igualada na Revolução Industrial. O processamento dos metais, necessário para cunhagem de moedas, projetos arquitetônicos, e outros, causava enormes danos ao meio ambiente. Grande parte da poeira metálica era levada por correntes de ar e contaminava, assim, a atmosfera, o solo e as águas das proximidades dos locais em que se realizavam a mineração e a metalurgia: "Assim, pessoas, outros seres vivos e o meio abiótico muito provavelmente foram contaminados" (CHOUERI JUNIOR, 2010, p. 53).

Esse antropocentrismo predatório estendeu-se até os tempos atuais, em que os mecanismos de exploração do planeta alcançam ritmos e capacidades nunca experimentadas, gerando uma grave crise ambiental que gera repercussões para a própria espécie humana. Dentre os efeitos dessa crise, pode-se citar a extinção maciça de espécies, mudanças climáticas (inclusive aumento da temperatura média do planeta e suas consequências), alterações nos ciclos de fósforo e nitrogênio, acidificação marinha etc. (GUDYNAS, 2019, p.16-17):

> O homem do século XXI vive um momento histórico marcado por uma crise ambiental sem precedentes na história da humanidade. Com o desenvolvimento da era industrial ele foi capaz de alterar a composição da atmosfera, de mudar o curso dos rios, de interferir na composição dos solos, de desmatar florestas, de extinguir espécies, de criar outros seres em laboratório, de provocar chuvas [...] (MORIMOTO e SALVI, 2009, p. 1).

Aproximadamente, 75% da superfície terrestre sem gelo do planeta já foi significativamente alterada, a maior parte dos oceanos está poluída e já se perdeu 85% de todas as áreas úmidas. Os efeitos climáticos impactam não apenas a espécie humana, mas todas aquelas que com ela coabitam a mesma casa comum. A pesca excessiva e as alterações do uso da terra, que convertem habitats nativos em sistema agrícolas, causam atualmente ainda maior impacto na biodiversidade. Há uma queda média de 68% das populações monitoradas de mamíferos, pássaros, anfíbios, répteis e peixes, entre 1970 e 2016 (WWF, 2020, p. 4-7).

Boff (2015) sinaliza que "entre 1500-1850 foi presumivelmente eliminada uma espécie a cada 10 anos. Entre 1850-1950, uma espécie por ano. A partir de 1990 está desaparecendo uma espécie por dia. Atualmente está desaparecendo uma espécie por hora" (BOFF, 2015, p. 15). Estima-se que, se a ação humana na Terra prosseguir nos mesmos moldes e mesmo nível de exploração em que atualmente se encontra, metade de todas as espécies de animais e plantas poderão desaparecer ou estarem fadadas à extinção até o final deste século (WILSON, 2008).

Também um relatório do *The Worldwatch Institute*, de 2012, sobre o estado da Terra, alerta sobre a gravidade da situação:

> calcula-se que a velocidade com que as espécies estão desaparecendo seja até mil vezes maior do que na época pré-industrial. Denominada pelos cientistas de "sexta extinção em massa" na história da Terra, é a única causada por uma criatura viva: o ser humano. As outras cinco extinções em massa ocorreram há muito tempo; a última e mais famosa foi há 65 milhões de anos, no final do período cretáceo, quando os dinossauros foram extintos (THE WORLDWATCH INSTITUTE, 2012, p. 190).

A ação humana na era atual está causando, portanto, consequências de proporções jamais vistas em toda a longa história do planeta. Recentemente, em 2016, divulgou-se em diversos veículos de informação a infeliz notícia de que o roedor *Melomys rubicola* foi declarado extinto, após se fazerem pesquisas na ilha de coral de apenas 5 hectares em que a espécie vivia, no Estreito de Torres, na Austrália. Ainda que possa parecer mais uma dentre o grande número de espécies extintas com frequência na história recente, devido à ação humana, esse caso traz uma particularidade. O ineditismo se deu na causa de sua extinção. Trata-se do primeiro caso conhecido de mamífero cuja extinção está diretamente vinculada às mudanças climáticas (WWF, 2020, p. 26).

Um extenso relatório do Painel Intergovernamental sobre as Mudanças Climáticas (IPCC), órgão consultivo da ONU sobre o clima, denuncia que as mudanças climáticas consequentes da ação humana afetarão inevitavelmente a vida na Terra nos próximos 30 anos, ainda que as emissões de gases estufa sejam contidas (G1, 2021). Dentre os alertas, afirma-se que com emissões altas, metade da Floresta Amazônica pode ser transformada em savana devido à seca e incêndios florestais, ocasionando ainda mais aquecimento. Temporadas de incêndios florestais serão mais longas em todo o planeta, e dobrarão de tamanho as áreas com potencial de queima.

O mesmo relatório afirma que com aquecimento de 1,5ºC (até agora, a temperatura planetária já aumentou em 1,1ºC) muitos organismos não conseguirão se adaptar, e entre 70% e 90% dos recifes de coral do mundo devem diminuir, que são áreas de rica biodiversidade. Há diversos outros graves problemas em relação à disponibilidade de água, aumento do nível dos oceanos, seca, doenças, ondas de calor, migrações humanas em decorrência dessas mudanças, entre outros. Os efeitos, são, de fato, catastróficos, e a mudança urge.

Assim, pode-se dizer que a gradual degradação do planeta e a natureza da relação do ser humano com a Terra, incluindo seus desdobramentos, como a crescente usurpação de *habitats*

naturais dos animais não humanos pela espécie humana, constitui uma imposição indireta de sofrimento anima, como já observado anteriormente.

Diversos fatores contribuem para a penúria experimentada pelos animais não humanos enquanto consequência da crise ambiental, entre eles o crescimento demográfico, sem que se acompanhe uma modificação dos hábitos de consumo, mecanismos de exploração cada vez mais eficientes e destrutivos, a intensificação da cultura de consumo, entre outros. Como consequência, já sinalizado, alguns dos problemas que se seguem são poluição, aumento do efeito estufa, desertificação etc., repercutindo novamente, de modo inevitável, na vida e condições de sobrevivência dos animais não humanos.

A Encíclica Laudato Si', do Papa Francisco (2015), constitui um bom exemplo de discussão desse panorama. Lá ele denuncia a perda da biodiversidade e a extinção de espécies (LS, 32-42), e aponta ações possíveis para mudança.

Os danos ambientais constituem o desdobramento prático de uma determinada ótica que enxerga o ser humano apartado da natureza e superior à ela, ou seja, sustenta-se a partir de uma visão antropocêntrica. Porém, há visões alternativas, com ênfases éticas diferentes por terem um conjunto de valores que priorizam aspectos também divergentes. Como exemplos pode-se citar a ética biocêntrica, a senciocêntrica e a ecocêntrica, e outras formas de compreensão e de se estar no mundo, como o Bem Viver, a ser discutido no capítulo 2.

Sônia Felipe (2009b) situa o surgimento do senciocentrismo na década de 1970 do século XX, a partir de uma crítica ao antropocentrismo, tecida pelo filósofo australiano Peter Singer, que propunha que "a moralidade humana fosse julgada a partir do modo como os humanos tratam qualquer ser capaz de sentir dor e de sofrer" (FELIPE, 2009b). Singer (2010) argumenta que a diversidade de capacidades não justifica a garantia de certos direitos a uns e não a outros, ou uma diferente consideração moral. Segundo o autor, "não existe uma razão obrigatória, do ponto de vista lógico, para pressupor que uma diferença factual de capacidade entre duas pessoas justifique diferenças na consideração que damos a suas necessidades e a seus interesses" (SINGER, 2010, p. 9).

Para o filósofo, mesmo que se aceite haver diferenças em certas habilidades entre um humano e outro, elas não legitimam diferenças morais. E essa mesma premissa se aplica a não humanos: "se o fato de possuir um elevado grau de inteligência não autoriza um ser humano a utilizar outro para os próprios fins, como seria possível autorizar seres humanos a explorar não humanos com o mesmo propósito?" (SINGER, 2010, p. 11). Para esse debate, Singer (2010, p. 3-35) retoma o filósofo Jeremy Bentham (1748-1832), que coloca na senciência, entendida como a capacidade de sofrer e/ou de sentir prazer ou felicidade, o critério ético fundamental. A

partir dessa capacidade, comum a humanos e a animais não humanos, ambos devem receber igual consideração de interesses.

Nessa perspectiva, o eixo central que se constitui objeto de preocupação ética desloca-se do ser humano para todos os seres sencientes, de modo que também os animais não humanos são incluídos na esfera de consideração moral, pois são capazes de sentir dor e prazer, possuem certo nível de sensibilidade e consciência.

Já a ética ecocêntrica tem suas origens com Aldo Leopold, em 1949, e inclui, sem hierarquização, toda e qualquer espécie vivente na esfera de consideração moral, não importando se são dotadas ou destituídas de habilidades psicológicas. O eixo central desloca-se para o ecossistema. Assim, um ser vivente, considerado individualmente, somente porta valor inerente à medida em que se faz importante também para o ambiente do qual faz parte:

> O limite dessa perspectiva ecocêntrica é que ela não oferece recursos para dirimir conflitos ou superar dilemas morais quando os interesses de uma determinada espécie de vida se chocam contra os interesses de seres vivos individuais. A ética ecocêntrica não chega a lidar com dilemas morais. Ela já tem uma resposta pronta para qualquer embate: mate o indivíduo que estiver incomodando o ecossistema, ou que estiver ameaçando uma determinada espécie (FELIPE, 2009b).

Diante dessas críticas, surge também a perspectiva biocêntrica de Paul Taylor, formulada na década de 1980: “Taylor adota o conceito de valor inerente e a tese de que compete a agentes morais racionais elucidar conflitos morais, quando interesses de diferentes sujeitos estão em jogo” (FELIPE, 2009b). Entretanto, para a solução desses conflitos, os critérios não podem ser de interesse apenas de uma espécie, como propõe o antropocentrismo, que privilegia o ser humano. Na ética biocêntrica deve-se considerar todas as espécies, inclusive as plantas, quando estas estiverem presentes nesses dilemas, mesmo que, conforme a compreensão atual, não possuam senciência. Assim, torna-se membro da comunidade moral não exclusivamente o ser humano, ou o ecossistema, ou mesmo os seres sencientes, mas toda forma de vida:

> Taylor, com sua ética biocêntrica, sugere que seja levado em consideração o valor inerente à vida de cada indivíduo, não significando isso que em hipótese alguma uma vida não possa ser eliminada. Mas a razão pela qual uma vida pode ser exterminada deve ser uma razão ética, descartando-se a hipótese de que interesses comerciais, estéticos, científicos ou de qualquer natureza antropocêntrica possam servir como pretexto para que tiremos a vida dos outros. Isso vale para humanos, animais não humanos e ecossistemas naturais. Por isso a designação biocêntrica para tal proposta ética (FELIPE, 2009b).

O senciocentrismo, o ecocentrismo e o biocentrismo lançam novos olhares sobre as possibilidades de configuração da comunidade moral, assentando a ética sob bases diferentes daquelas preconizadas pelo antropocentrismo. São óticas diversas sobre a comunidade de vida que busca construir relações mais justas com o planeta e com todas as espécies, animais e vegetais.

Associado a essas perspectivas com múltiplos enfoques, que buscam rejeitar a discriminação especista, própria do antropocentrismo, emerge, sobretudo a partir da década de 1980 e 1990, o paradigma ecológico: "A ecologia entra definitivamente na agenda mundial. Começa a surgir e a se construir uma 'consciência ecológica' e daí uma 'consciência planetária'" (BAPTISTA, 2009, p. 159).

O termo ecologia foi cunhado pelo biólogo Ernst Haeckel (1834-1919), em 1866, a partir da junção das palavras gregas *oikos*, que significa casa, e *logos*, que significa reflexão ou estudo. Assim, compõe uma expressão que quer dizer algo como um "estudo sobre a casa". Trata-se, desse modo, de uma reflexão sobre as condições e relações que formam o *habitat* dos diversos seres da natureza, incluindo toda a complexa teia de conexões e interações que os emaranham (BOFF, 1993, p. 17).

Existe uma singularidade própria da ecologia que a distingue dos outros campos do saber e das outras ciências. Ela não busca compreender isoladamente os fenômenos ou objetos de estudo. Não se trata de pesquisar sobre a vida específica da uma espécie vegetal ou animal, mas antes de se entender os diversos níveis de inter-relações entre todos os seres entre si e com o meio ambiente no qual vivem. Na compreensão de Haeckel, primeiro formulador do termo, a ecologia é "o estudo do inter-retro-relacionamento de todos os sistemas vivos e não vivos entre si e com o seu meio ambiente" (BOFF, 2015, p. 18).

A especificidade do discurso ecológico, que não se estabelece a partir do estudo de indivíduos ou componentes isolados de um bioma ou sistema, mas das múltiplas relações entre eles e com seu habitat, confere à ecologia enorme amplitude na compreensão da realidade. Ela nem sequer se resume apenas ao meio ambiente, pois também pode englobar a relação entre as pessoas, entre estas e a sociedade, entre sociedades diversas, entre a sociedade e a cultura, entre saberes e ciências diferentes etc.

A ecologia inclusive proclama a impossibilidade de se definir cada coisa por si só, estimulando compreender os diversos elementos da realidade inseridos dentro do contexto relacional que se encontram, envolvidos nos diversos elos e conexões aos quais fazem parte. Consiste, desse modo, em "um saber das relações, interconexões, interdependências e

intercâmbios de tudo com tudo em todos os pontos e em todos os momentos" (BOFF, 2015, p. 19).

Na mesma linha, a ecologia não se estrutura isolada dos demais saberes. Ocupa-se das relações entre os diversos objetos do conhecimento, e diferentes abordagens sobre esses múltiplos objetos. Debruça-se sobre as relações, e se define dentro delas:

> Ecologia é relação, inter-ação e dialogação de todas as coisas existentes (viventes ou não) entre si e com tudo o que existe, real ou potencial. A ecologia não tem a ver apenas com a natureza (ecologia natural), mas principalmente com a sociedade e a cultura (ecologia humana, social etc.). Numa visão ecológica, tudo o que existe coexiste. Tudo o que coexiste preexiste. E tudo o que coexiste e preexiste subsiste através de uma teia infinita de relações omnicompreensivas. Nada existe fora da relação. Tudo se relaciona com tudo em todos os pontos (BOFF, 1993, p. 15).

Pode-se dizer com isso que a ecologia exige uma visão de totalidade, uma apreensão holística da realidade, capaz de captar as nuances da complexa teia das relações na qual é construída a existência. Boff sinaliza que o discurso ecológico recebeu grande contribuição dos astronautas a partir da década de 1960, quando estes lançaram nova visão sobre a Terra a partir de sua própria experiência. Eles a viram do espaço e perceberam como a humanidade e o planeta se confundem como uma coisa só. Quando se olha de fora, não se faz distinção de cor, etnia, nacionalidade ou mesmo espécie. Enxerga-se um único conjunto, uma mesma casa, uma unidade entre a Terra e a comunidade de vida. O próprio planeta, inclusive, de acordo com biólogos como James Lovelock e Lynn Margulis, caracteriza-se como um macroorganismo vivo, a quem se pode chamar de Gaia, com a capacidade de se autorregular e se auto-organizar[39].

A capacidade regulatória e de auto-organização da Terra foram necessárias para a emergência da vida, bem como o são para mantê-la. Por exemplo, a concentração de gases na atmosfera configura-se de tal modo a permitir um perfeito equilíbrio que possibilite a vida. O nível de oxigênio na atmosfera permanece inalterado, por milhões de anos, na ordem de 21%. Caso subisse para 25%, acarretaria incêndios capazes de dizimar a capa verde da crosta terrestre. Acontece de forma similar com o nível de sal nos mares, que se encontra na

[39] Esta é uma hipótese apresentada por Lovelock ainda nos anos 1970, e que a partir de 2001 passou a ser aceita como teoria científica (BOFF, 2010, p. 33). Segundo Murad (2016, p. 49) a teoria Gaia tem recebido muitas críticas, particularmente no conceito de "vida": "Pela perspectiva do neodarwinismo, a vida caracteriza-se como a propriedade de entidades moleculares orgânicas para crescer e se reproduzir. Na visão do bioquímico, um organismo vivo utiliza energia livre, da luz do sol ou dos alimentos, para crescer segundo seu código genético. Ora, então, a Terra não poderia ser um superorganismo vivo, pois não cresce nem se reproduz. Para Lovelock, no entanto, a vida seria a propriedade de um sistema limitado aberto a um fluxo de energia e de matéria, que mantém as suas condições internas constantes, mesmo que haja alteração nas condições externas. Assim, a Terra é considerada um (super)organismo vivo" (MURAD, 2016, p. 49).

concentração de 3,4%, e, caso subisse para 6%, tornaria impossível a existência de vida no mar, como acontece com o Mar Morto (BOFF, 2010, p. 34).

Em sintonia com a visão ecológica sobre a Terra, que a enxerga como um sistema aberto em imbricadas relações, a calibragem autorreguladora do planeta se verifica também no próprio ser humano. A mesma proporção de água presente na Terra se encontra no corpo humano, 71%. Também a mesma taxa de salinização acontece em ambos, 3,4%. Nessa linha, Boff (2011, p. 73-74) afirma que o ser humano é a própria Terra que, em certo momento, começa a pensar, a sentir e a amar, fruto do processo evolutivo que inclui a auto complexificação da matéria.

Também nessa perspectiva, Lovelock defende que a vida e seu ambiente estão interligados de modo tão profundo que a evolução é referente não ao ambiente ou aos organismos, em separado, mas à própria Terra-Gaia: "A evolução é sempre coevolução, nunca somente de um ser ou de uma espécie ou de um ecossistema, mas da totalidade que evolui" (BOFF, 2011, p. 61). Enquanto o planeta vivo propicia as condições para o surgimento e a prevalência da vida, no entanto, o ser humano, a partir de uma postura irresponsável e inconsequente na relação com o planeta, expropriando seus recursos em níveis acima de seus ciclos de reposição, altera essas condições e inviabiliza gradualmente as possibilidades de coexistência entre as mais diversas espécies. Diante desse panorama, Lovelock passa a considerar a hipótese de desaparecimento da espécie *homo*, sob a justificativa de que Gaia poderia eliminar a espécie humana para assim restaurar o equilíbrio global e outras espécies pudessem viver (BOFF, 2015, p. 50-51).

Diante do atual cenário ambiental e da relação que preponderantemente vigora ainda nos tempos atuais do ser humano com a Terra, e a partir das premissas da ecologia integral, urge reconhecer as interdependências e interconexões entre todos os seres do universo. A vida humana constitui apenas um elemento de toda essa cadeia de relações, e deve ser considerada dentro dela, emaranhada em meio às outras espécies, à casa comum, e a todo o sistema-vida: "Não se pode isolar seres, organismos e fenômenos do conjunto dos inter-retro-relacionamentos que os constituem concretamente. Por isso devemos distinguir sem separar. Conhecer um ser é conhecer seu ecossistema e a teia de suas relações" (BOFF, 2015, p. 62).

No discurso ecológico, nada é supérfluo ou sem valor. Cada nó, por estar emaranhado em relações por todos os lados, envolve toda a rede. Na tessitura da vida, "tudo tem a ver como tudo em todos os pontos, circunstâncias e tempos" (BOFF, 2011, p. 60). O menor ser vivo carrega um valor inerente incalculável, por encontra-se interligado em um conjunto de relações invisíveis às quais a ciência não consegue completamente apreender em sua extensa complexidade:

> Assim, a tese básica de uma visão ecológica da natureza reza: tudo se relaciona com tudo em todos os pontos. A lesma do caminho tem a ver com a galáxia mais distante; a flor com a grande explosão de há 15 bilhões de anos; a descarga de dióxido de carbono de um ônibus velho com a nossa Via Láctea; minha consciência com as partículas elementares subatômicas (BOFF, 1993, p. 19).

A ecologia consiste assim, uma vez mais, em um saber de relações, que busca compreender não um elemento isolado, mas o nó de relações da qual cada elemento faz parte. A partir disso, Boff (2015, p. 21-28) afirma a existência de diversas ecologias, cada uma com sua especificidade, resguardando, porém, o princípio relacional. Não fica limitada, portanto, a temas da natureza e do meio ambiente, mas amplifica e diversifica suas abordagens para buscar responder às diversas demandas da atualidade. Por exemplo, a ecotecnologia se refere ao emprego de técnicas que minores ou diminuam os efeitos consequentes e não desejados do desenvolvimento atual. A ecopolítica discute as ações que promovem a justiça ecológica, construindo estratégias que equilibrem desenvolvimento e cuidado com os ecossistemas. Aborda, inclusive, o tema da solidariedade intergeracional, ou seja, o cuidado com o legado ecológico deixado para as gerações futuras.

As ecologias humana e social discutem as relações entre campo e cidade, repensam o processo de urbanização, o desenvolvimento, inclusive o decrescimento, a fim de garantir qualidade de vida, contato com meio ambiente, consolidação de espaços de encontro etc. A ecologia mental cuida da integração psíquica entre o cuidado consigo e o cuidado com o meio ambiente, construindo um adequado equilíbrio interno-externo. E a ética ecológica se ocupa de discutir e reconhecer o valor inerente, intrínseco, de cada ser vivo, e consolidar a solidariedade entre gerações.

Todas essas ecologias estão inter-relacionadas e em comunhão: “Reconciliando consigo mesmo (ecologia mental), o ser humano pode, sem coerção, conviver com seus semelhantes (ecologia social), e também com todos os demais seres (ecologia ambiental), realmente como irmão e irmã” (BOFF, 1993, p. 78). A integração dessas diversas ecologias aponta para o que Boff chama de ecologia profunda e integral, que não reclama uma especificidade, mas busca assumir todas essas dimensões. Não invalida as outras abordagens, mas tece críticas aos diversos problemas inter-relacionais, compreendidas de forma ampla, e propõe soluções a partir delas.

A ecologia integral estende-se, desse modo, para além de um campo do saber, e torna-se uma forma de se enxergar a realidade e de se aproximar da mesma em busca de estratégias e soluções. Debruça-se sobre o paradigma de desenvolvimento da sociedade atual, o modelo de

relações sociais que sustentamos, o sentido de viver humano, sobre a natureza das relações estabelecidas em todos os níveis. Conjugando, desse modo, as demais abordagens ecológicas, aborda holisticamente os problemas que afligem a Terra e suas relações, incluindo com a humanidade e desta com todos os seres.

O mesmo tema é tratado correntemente na Encíclica Laudato Si', do Papa Francisco, que, após seu lançamento, em 2015, teve importante repercussões em diferentes setores de todo o mundo, e continua sendo atual. Um dos eixos (LS, 16) que perfaz todo o documento é exatamente a declaração compartilhada com a Ecologia Integral de que tudo está interligado (LS, 91, 117, 138, 240) e inter-relacionado (LS, 70, 92, 120, 137, 142). Debruçando-se sobre a realidade, afirma, inclusive, que não existem duas grandes crises separadas, "uma ambiental e outra social, mas uma única e complexa crise socioambiental" (LS, 139). Similarmente a Boff, discute a existência de uma ecologia ambiental, econômica, social, cultural, da vida cotidiana e uma ecologia humana, esta última inseparável do princípio do bem comum e da justiça intergeracional[40]. Todas emaranhadas no grande complexo da ecologia integral, que busca abordar e apreender holisticamente a realidade.

Assim como os diversos problemas socioambientais estão inter-relacionados, "as diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza" (LS, 139). Nessa profunda unidade, a ótica de Francisco entrelaça as atitudes dirigidas aos animais humanos e aos animais não humanos. A relação que se constrói entre ambos se interconecta a partir do coração, de modo que a forma do ser humano se relacionar com os animais não humanos tem repercussões diretas na forma como se relaciona com sua própria espécie, e vice-versa.

Nessa linha a Encíclica sinaliza para a incoerência implícita em se empenhar na defesa de animais não humanos e negligenciar o cuidado com a vida humana, em especial com as pessoas em situação de vulnerabilidade: "Não pode ser autêntico um sentimento de união íntima com os outros seres da natureza, se ao mesmo tempo não houver no coração ternura, compaixão e preocupação pelos seres humanos" (LS, 91). Do mesmo modo, como tudo está interligado, o inverso também é verdadeiro:

> Além disso, quando o coração está verdadeiramente aberto a uma comunhão universal, nada e ninguém fica excluído desta fraternidade. Portanto, é verdade também que a indiferença ou a crueldade com as outras criaturas deste mundo sempre acabam de alguma forma por repercutir-se no tratamento que reservamos aos outros

[40] O princípio do bem comum implica na promoção de condições para que tanto o coletivo quanto cada indivíduo possam "alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição" (LS 156). O princípio da justiça intergeracional consiste em considerar a forma como se deixa o planeta para as gerações vindouras, que a herdarão (LS 159-162).

> seres humanos. O coração é um só, e a própria miséria que leva a maltratar um animal não tarda a manifestar-se na relação com as outras pessoas. [...] Tudo está relacionado (LS, 92)

Essa interligação ocorre de forma tão entrelaçada que, em pessoas com psicopatia, alguns dos primeiros sinais a evidenciar sua condição, ainda muito cedo na vida, expressam-se exatamente na crueldade praticada contra animais não humanos. Esses sinais emergem concomitantemente a atos de crueldade executados com outras pessoas, muitas vezes próximas, como irmãos e colegas (BARBOSA, 2008, p. 83).

Tudo está, portanto, interligado, conforme anuncia a ecologia integral. A forma como se constitui a relação do ser humano com a Terra gera prejuízos não somente para a espécie humana, mas também para todas as outras espécies, compondo assim uma via indireta de sofrimento animal imposto pelas mãos humanas. Sob o prisma da ecologia integral, faz-se importante, portanto, discutir sobre as consequências dessa interligação, especialmente da exploração animal, que gera prejuízos não somente aos animais não humanos, principais vítimas, mas também à saúde humana e ao planeta.

Joy (2014, p. 72-92) se refere aos humanos afetados pela indústria animal como "as outras vítimas do carnismo". Elas se estendem dos trabalhadores empregados na área, passando pelos consumidores de carne, até chegar a todos os seres humanos e toda a comunidade de vida, coparticipes dos impactos ambientais gerados.

As pessoas que trabalham na indústria animal passam por um processo de enorme estresse psicológico: necessitam exercitar, a desmando das próprias inclinações interiores, a absoluta dessensibilização com a dor, o sofrimento, a morte dos animais não humanos. Passam horas ininterruptas em contato direto com emissões sonoras de desespero vindos das vacas, bois, porcos, frangos, e outros, e com grande quantidade de sangue jorrando de seus corpos. Além disso, pela longa jornada de trabalho, dia após dia, precisam encarar os animais à sua frente e matá-los, um após o outro: "imagine matar 23 galinhas por minuto, totalizando 25 mil por dia" (JOY, 2014, p. 79).

Ainda que a princípio trabalhadores possam ter a tendência de se importar com a prática diária de abate dos animais não humanos, o exercício consistente do mesmo ato acaba lhes fazendo acostumar com a violência cotidiana, um mecanismo de defesa chamado de "rotinização". Essa aclimatação, porém, não acontece sem sequelas. Para lidar com os traumas inerentes da exposição frequente à violência que lhes envolve, muitos trabalhadores se aproximam das drogas como forma de amortecer a angústia. Tornam-se também mais violentos, com o tempo, tanto com animais não humanos quanto com animais humanos, e muitas vezes

passam a ter problemas com a própria família. O custo emocional é altíssimo, à semelhança de veteranos de guerra que tiveram contato com violências que lhes traumatizaram (JOY, 2014, p. 81-84).

Os trabalhadores da indústria animal estão ainda sujeitos a condições de trabalho insalubres e a diversos acidentes. Podem desenvolver graves doenças respiratórias, ataques cardiovasculares, degeneração neurológica, entre outros. Por ser mais econômico, muitas indústrias ainda preferem perder prematuramente esses funcionários do que lhes oferecer assistência medica e psicológica adequada. As condições precárias de trabalho lhes tornam ainda vítimas de diversos infortúnios:

> Acidentes e doenças do trabalho, tais como perdas de membros, cortes profundos, tendinites, condilites, lesões nos cotovelos, punhos, pescoço, ombros, excesso de peso, tempo excessivo na mesma posição do corpo, temperaturas excessivamente frias, sofrimentos psíquicos, depressão, transtornos mentais são exemplos do que o trabalhador está sujeito na indústria que só promove dor, sofrimento, doença e morte. Especialistas mostraram que as queimaduras dos trabalhadores no abate de bovinos são seis vezes maior quando comparados com os demais trabalhadores, aumentando em 596% o excesso de risco de queimaduras. Já no abate de aves, suínos e pequenos animais, as lesões sofridas no punho têm excesso de risco no percentual de 743% quando comparados com os demais (CESTARI, 2017).

Consumidores de carne também sofrem consequências da indústria de exploração animal. Por conta da criação intensiva de animais não humanos, a carne ingerida pode conter uma diversidade de produtos químicos bastante nocivos à saúde humana. Dentre esses, incluem-se hormônios de crescimento, pesticidas, herbicidas, fungicidas, conservantes, uma grande variedade de vírus e bactérias, dentre outros (JOY, 2014, p. 73; SALLES, 2009, p. 49-52).

Ao consumo de carne acopla-se graves questões de saúde pública. Na criação intensiva, em razão das condições completamente insalubres e antinaturais com que os animais não humanos são criados, muitos deles desenvolvem diversas infecções. Para lidar com a situação, a indústria opta por lhes aplicar grandes quantidades de antibióticos e "outras medicações com elevado grau de toxidade, para evitar ectoparasitas como carrapatos e larvas da mosca do berne" (SALLES, 2009, p. 49).

Ao passo que o uso de antibióticos é restrito a humanos, vendido apenas sob prescrição médica, aos animais não humanos esse uso é liberado. No ato de se ingerir a carne, o conjunto de substâncias inseridas previamente nos corpos dos animais não humanos passa também a integrar o organismo humano, e, quando esses consumidores necessitarem de antibióticos, esses podem não mais surtir efeito (BBC, 2019; FOER, 2020, p. 89).

Na intenção de se maximizar o lucro, a indústria de exploração animal se aventura a testar práticas que, além de cruéis, constituem graves ameaças à saúde global. Na Austrália dos anos de 1990, por exemplo, mais de 5.000 cabeças de gado morreram de botulismo, "consequência de terem sido os animais alimentados por fezes de outros bois juntamente com restos de pássaros mortos, tudo industrialmente processado" (SALLES, 2009, p. 58). O Ministério da Agricultura do país baniu no mesmo ano a atividade de dar excrementos de animais não humanos como alimento a outros. O risco, entretanto, de transmissão de doenças, permanece simplesmente através do ato de se consumir carne:

> As pessoas comem carne de uma grande gama de animais, tanto de criação como silvestres, e muitos deles podem albergar bactérias, vírus ou parasitas que podem ser transmitidos para o ser humano. Isso faz com que a produção, o processamento e o consumo de animais de criação, bem como a caça, a preparação e o consumo de carne de animais silvestres, sejam possíveis vias de transmissão de doenças (WORLDWATCH INSTITUTE, 2015, p. 111).

Pesquisadores da Universidade de Minnesota, nos EUA, descobriram que, a partir de mais de mil amostras oriundas de diversos mercados varejistas, 69% da carne de porco e 92% das aves domésticas estavam contaminadas por matéria fecal contendo a bactéria E. Coli, potencialmente perigosa. Em outro estudo, em 85% dos filés de peixe obtidos pela internet e de mercados varejistas também continham contaminação fecal. A Organização Mundial da Saúde alertou que a influenza aviária, também conhecida como gripe aviária, pode ser transmitida pela matéria fecal de aves infectadas (JOY, 2014, p. 76).

A despeito dos alertas sanitários, algumas fazendas industriais misturam óleos e água de esgoto à comida dos animais não humanos para que assim engordem com rapidamente. Outras ainda misturam carcaças de animais mortos na propriedade com dejetos de galinheiros e de chiqueiros, para então os moerem e converterem em componentes da ração a ser servida posteriormente para o gado (SALLES, 2009, p. 48-49).

Todo esse conjunto de práticas imbuem os produtos de origem animal de diversas substâncias danosas à fisiologia humana. Os malefícios não se restringem à carne. O leite raptado das vacas, por exemplo, inclui "o pus, o sangue, os antibióticos, pesticidas, metais pesados, nitratos, nitritos e hormônios de crescimento" (FELIPE, 2014a, p. 53), além de toda a dor, sofrimento e luto consequente da separação entre a mãe e seu filhote.

Sônia Felipe (2014a, p. 53) afirma que, segundo a Epigenética, que ela situa como sendo os estudos de ponta da biologia, tudo o que ingerimos interfere diretamente em nossas emoções e energia. Alimentos de origem animal contêm toda a química da dor, do medo, do sofrimento,

do estresse, do pavor e da tristeza de estarem cativos, de terem sido sequestrados de sua própria liberdade, da falta de sentir o ar livre e pisar na grama ou na terra, da alimentação antinatural, do mau cheiro da urina e excrementos acumulados, do mal estar da aglomeração.

Todas essas situações descritas tornam compreensível a associação do consumo de produtos de origem animal a diversas doenças. Consumir carne diariamente pode triplicar o risco de hipertrofia de próstata, e o consumo regular de leite duplica esse risco (JOY, 2014, p. 91). Muitos estudos apontam que pessoas que se alimentam de carne têm maiores chances de desenvolver determinados tipos de câncer do que aquelas que não o fazem[41].

O relatório publicado em 2010 pelo Worldwatch Institude, instituto renomado conhecido pelas suas publicações anuais sobre o estado do planeta, citou um estudo realizado com pessoas longevas em todo o mundo, e concluiu que essas pessoas "comem apenas de 1.800 a 1.900 calorias por dia, nenhum alimento industrializado e pouca quantidade de produtos animais" (WORLDWATCH INSTITUTE, 2010, p. 51). A relação entre a exploração animal e a saúde humana é patente, bem como sua relação com o meio ambiente.

Os mesmos mecanismos que escravizam, torturam e matam os animais não humanos prejudicam também a saúde humana e a saúde do planeta. Os prejuízos ambientais produzidos pela indústria de exploração animal incluem gastos altamente dispendiosos de recursos hídricos, utilização de ampla extensão territorial para pastagem do gado bovino e para a produção de grãos para alimentar animais não humanos, enorme geração de excrementos e urina, e ampla emissão de gases tóxicos para o meio ambiente, incluindo gás carbônico e gás metano. O próprio WorldWatch Institute defendeu no relatório de 2010 que comer principalmente vegetais trará "benefícios ecológicos consideráveis" (WORLDWATCH INSTITUTE, 2010, p. 51).

Desta forma, pode-se destacar os impactos ambientais por "áreas de consequência":

1) Extensão territorial e desmatamento: De acordo com relatório da FAO de 2005, "as fazendas de gado são a causa principal da destruição de florestas da América Latina" (SALLES, 2009, p. 82). A pecuária ocupa aproximadamente 91% da área desmatada da floresta amazônica (FOER, 2020, p. 103), e é responsável por 90% do desmatamento ilegal no Brasil (DEUTSCHE WELLE, 2014). Os dados alarmantes não se restringem à América Latina, mas

[41] "As pessoas cuja alimentação tem alto teor de proteína animal têm quatro vezes mais chance de morrer de câncer do que aquelas cuja alimentação tem baixo teor de proteína animal" (FOER, 2020, p. 93). O principal escritório de pesquisa sobre câncer da Organização Mundial da Saúde, a Agência Internacional para a Pesquisa sobre Câncer (IARC), divulgou um relatório em 2015 a partir de extensa pesquisa concluindo que uma porção de 50 gramas diárias de carne já é suficiente para aumentar o risco de câncer colorretal em 18% (INTERNATIONAL AGENCY FOR RESEARCH ON CANCER, 2015).

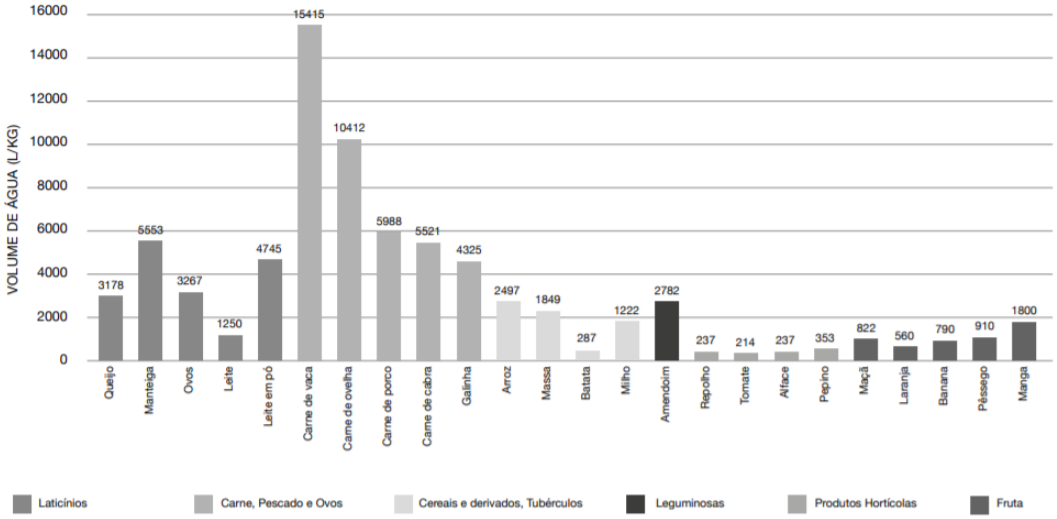
se estendem por todo o globo. Cerca de 30% de toda a superfície terrestre utilizada atualmente para pastagens eram antigamente *habitat* para a vida selvagem, e dentre todas as terras férteis no planeta hoje, 59%, ou seja, aproximadamente dois terços, são utilizadas para o plantio de alimentos destinados a gado. (JOY, 2014, p. 85; FOER, 2020, p. 89).

Verifica-se que uma grande quantidade de vegetais que poderiam alimentar seres humanos passa a ser destinada a animais não humanos por conta da lógica de consumo que inclui produtos de origem animal. Essa lógica implica em se utilizar terras para a produção de grãos que primeiro alimentam animais não humanos. Estes, depois, são assassinados para que tenham seus corpos ofertados como alimento na forma de carne para a população humana. Essa "cadeia de produção" se associa diretamente à discussão quanto à disponibilidade de alimentos para os seres humanos.

Para se produzir um quilo de carne bovina, o boi deve ingerir entre 11 e 17 quilos de grãos. No caso das aves, para cada quilo de carne de galinha necessita-se dois quilos de grãos (SALLES, 2009, p. 75). O relatório do WorldWatch Institute, de 2015, averiguou que, apenas em 2014, aproximadamente 35% da safra de grãos de todo o planeta foi utilizada para a produção de carne. As estatísticas apontam claramente que "se esses grãos fossem usados diretamente na alimentação humana, serviriam para alimentar muito mais pessoas do que na forma de carne bovina, carne suína, frango ou peixe" (WORLDWATCH INSTITUTE, 2015, p. 77). Desse modo, o aumento da população humana não esbarra com o problema da disponibilidade de alimentos, pois se todas as áreas cultivadas fossem empregadas para a produção de vegetais destinados diretamente a seres humanos, seria possível "ter uma população de 12 bilhões de humanos veganos sem problema algum" (FELIPE, 2014a, p. 187.).

2) Utilização de recursos hídricos: A indústria de exploração animal exige um uso exorbitante de água. Para a "produção" de 1 quilo de carne bovina, utilizam-se aproximadamente 15 mil litros de água; para 1 quilo de carne ovina, 9 mil litros de água; para 1 quilo de carne suína, 6 mil litros de água; e para 1 quilo de carne de aves, 4 mil litros de água (WORLDWATCH INSTITUTE, 2015, p. 78).

Gráfico 1 – Pegada hídrica média de acordo com o tipo de produto alimentar, separado por grupos alimentares



Fonte: FERRAZ et al., 2020, p. 44

Como apontado no gráfico, os gastos não se restringem à carne. Para a confecção de um único quilo de queijo são necessários entre 10 e 12 litros de leite, e "para extrair 12 litros de leite foram necessários 100 litros de água, dada de beber à vaca, 6 kg de grãos e cereais e, pelo menos, 24 kg de plantas que a vaca comeu" (FELIPE, 2014a, p. 57). O gasto de água com alimentos vegetais, conforme sinaliza o gráfico, é muito menor do que o gasto com produtos de origem animal. A utilização dos recursos hídricos nessa indústria é tão dispendiosa que um terço de toda a água potável usada por seres humanos vai para o gado, enquanto apenas um terço, aproximadamente, é utilizado em residências (FOER, 2020, p. 89). Outros estudos divergem ligeiramente nos dados, apontando que aproximadamente 27% da pegada hídrica[42] da humanidade está associada à fabricação de produtos de origem animal, enquanto apenas 4% está relacionada ao uso da água em casa. Ou seja, a mudança na dieta, diminuindo o consumo de carnes, ovos, leite, queijo, manteiga, por exemplo, é significativamente mais eficiente para a diminuição da pegada hídrica do que uma mudança nos hábitos de uso da água na cozinha, banheiro ou jardim (GIACOMIN e OHNUMA JR., 2012, p. 1568).

Para fins de comparação, um banho de 15 minutos sem fechar o registro consome em média 135 litros de água. Apesar da ONU considerar 110 litros suficientes para as necessidades pessoais diárias de consumo e higiene, um banho de 15 minutos se situa ainda muito aquém do gasto de água empregado para produção de alimentos de origem animal (EXAME, 2014).

[42] "A pegada hídrica de um indivíduo, empresa ou nação é definida como a quantidade total de água potável que é utilizada para produzir os bens e serviços consumidos pelo indivíduo, empresa ou nação" (GIACOMIN e OHNUMA JR., 2012, p. 1564).

Partindo do cálculo de 15 mil litros d'água para a produção de 1kg de carne bovina, percebe-se que essa mesma quantidade supriria mais de 110 banhos de 15 minutos. Considerando um hábito de um banho por dia, consumir 1kg de carne bovina equivaleria a quase 4 meses de demorados banhos diários de 15 minutos. E 1kg de carne de aves, que tem a menor pegada hídrica das carnes citadas, demanda aproximadamente o mesmo gasto de água de 30 banhos com esse mesmo tempo. A comparação evidencia o fato de que uma mudança dietética contribuirá muito mais significativamente para a diminuição da pegada hídrica do que apenas a mudança de hábitos de higiene.

Na China, por exemplo, o aumento de consumo de produtos de origem animal desencadeou um incremento considerável na necessidade média anual de água para se alimentar cada pessoa, que foi de 225 mil litros em 1961 para 860 mil litros em 2003, por pessoa. Dietas que excluem produtos de origem animal contribuem significativamente para o problema mundial de escassez de água (WORLDWATCH INSTITUTE, 2015, p. 77).

3) Emissão de gases: A indústria animal contribui significativamente para o aquecimento global através da constante emissão de gases tóxicos. Não se trata apenas da quantidade de gases emitida, principalmente pela volumosa quantidade de animais não humanos explorados, mas também pelas características dos gases expelidos. A urina e o estrume do gado emitem óxido nitroso, enquanto a respiração, eructação e estrume de bovinos, cabras e ovelhas emitem gás metano, altamente tóxico ao meio ambiente (FOER, 2020, p. 104). Dentre os gases de efeito estufa presentes na atmosfera, 37% de todo o metano, 65% do óxido nitroso, e 64% da amônia são produzidos pelo gado. Essa quantidade de metano, produzida pelo gado e seu esterco, "tem um efeito sobre o aquecimento global equivalente ao de 33 milhões de automóveis" (JOY, 2014, p. 86).

Há também a volumosa emissão de dióxido de carbono (CO_2), produzida pela respiração de bilhões de animais não humanos explorados, escravizados, torturados e assassinados anualmente. Estima-se que "apenas 1 quilo de carne de vaca envolve emissões de dióxido de carbono iguais ao de um carro médio europeu que percorre 250 quilômetros" (WORLDWATCH INSTITUTE, 2010, p. 51).

A Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação (FAO) calcula que a pecuária é responsável por 14,5% das emissões globais anuais de CO_2. No cálculo, inclui-se o CO_2 emitido quando florestas são derrubadas para plantação destinada à ração animal e pasto, mas não considera o CO_2 que essas florestas deixam de absorver, ou mesmo o CO_2 exalado pelos animais não humanos criados. Quando esses cálculos foram incluídos pelos pesquisadores do Worldwatch Institute, a porcentagem das emissões globais anuais de CO_2 pelas quais a

pecuária é responsável elevou-se a 51%, “mais que todos os carros, aviões, prédios, usinas de energia elétrica e a indústria juntos. [...] Não é possível enfrentar a mudança climática sem confrontar a agricultura animal” (FOER, 2020, p. 105-106).

4) Geração de excrementos e urina: “Existem aproximadamente trinta animais criados para pecuária para cada humano no planeta” (FOER, 2020, p. 89). Esse número desproporcionalmente maior de animais não humanos explorados pela indústria de exploração animal produz um volume de excrementos e de urina bastante agressivo ao planeta. Estimativas afirmam que a quantidade de excrementos produzida diariamente por uma vaca equivale ao de 24 humanos (FELIPE, 2016, p. 58). A criação intensiva de porcos também é responsável pela geração de uma quantidade enorme de dejetos, bastante poluente ao meio ambiente. Cada porco produz em média entre duas e quatro vezes mais fezes do que o ser humano (FOER, 2011, p. 179): “Montanhas colossais de excrementos e urina são acumuladas ao redor do mundo pelos animais mantidos confinados na indústria das carnes, laticínios e ovos” (FELIPE, 2014a, p. 158), que juntos somam cerca de 60 bilhões de indivíduos.

Foer (2011, p. 177-185) afirma que somente nos Estados Unidos os animais não humanos explorados pela indústria produzem 130 vezes mais excrementos que a população humana. Isso resulta em uma quantidade aproximada de 40 mil quilos de dejetos por segundo! Em quantidades razoáveis, fezes podem ser utilizadas como adubo. Porém, essa enorme quantidade não consegue ser absorvida pelo planeta. Uma das estratégias encontradas pelas indústrias de exploração animal para resolver esse problema se traduz na construção de “lagoas de dejetos”, próximas aos locais de criação/escravidão. Trata-se de enormes covas abertas no solo onde são depositadas essa vasta quantidade de fezes, urina, e outras substâncias descartadas: “porcos natimortos, placenta, leitões mortos, vômito, sangue, urina, seringas de antibióticos, frascos quebrados de inseticida, pelos pus, até mesmo partes de corpos” (FOER, 2011, p. 179).

Essas lagoas exalam gases tão poluentes que mesmo humanos que residem em áreas próximas são largamente afetados: desenvolvem doenças respiratórias, garganta inflamada, dores de cabeça, tosse, coriza, diarreia, doenças psicológicas, entre outros. E não raro acontece também de poluírem rios, lagos e oceanos. Ainda nos Estados Unidos, Foer (2011, p. 183) afirma que o excremento de gado, porcos e galinhas já poluíram 56 mil quilômetros de rios em 22 estados. Para referência, o autor sinaliza, a circunferência da Terra totaliza 40 mil quilômetros. Em apenas três anos, registraram-se 200 casos de mortandade de peixes (morte da totalidade de peixes de uma área), resultado do envenenamento dos cursos d’água pelos dejetos das indústrias de exploração animal.

Muitas vezes, para essas indústrias, o custo-benefício compensa os crimes ambientais. A empresa reconhecida como a maior "produtora" de carne de porco dos Estados Unidos, Smithfield, foi condenada por sete mil violações do Clean Water Act ("Lei das Águas Limpas"). Foi multada em 12,6 milhões de dólares, o que pode parecer muito, porém equivale apenas ao que a empresa recebe em valor bruto a cada 10 horas de trabalho. Seria muito mais custoso buscar soluções sustentáveis para o problema, ou até mesmo repensar os pilares da lógica de exploração animal. Ou seja, os crimes ambientais, contra os animais não humanos e contra a saúde humana não consiste em um erro de percurso, mas em um *modus operandi*.

Assim, percebe-se que a relação entre a atual crise climática e a indústria animal dá-se de modo tão entrelaçado e íntimo que é impossível discutir temas relacionados ao meio ambiente sem questionar o ciclo de escravidão, tortura e morte de bilhões de animais não humanos anualmente. Como afirma a Ecologia Integral, tudo está interligado. A saúde humana também é prejudicada pelo consumo de produtos de origem animal. No tripé animais não humanos – animais humanos – casa comum, a abstenção do consumo de produtos de origem animal beneficiará a todos, emaranhados em um nó de relações que compõem uma verdadeira unidade:

> É pelo consumo da carne que se escraviza e se explora animais e pessoas humanas (trabalhadores da pecuária), é pelo consumo da carne que se matam populações indígenas, é pelo consumo da carne que se perpetua a grilagem de terras públicas, é pelo consumo da carne que se desmata exponencialmente a Floresta Amazônica para a sua conversão em pasto, é pelo consumo da carne que se sustenta o empobrecimento e a fome das comunidades locais que permanecem em situação de pobreza e precariedade. É pela defesa irrefletida e apego ao consumo da carne que se (re)produz uma economia desumana, brutalizada, mortífera e antiética que dizima vidas animais e humanas de modo conjunto, no caminho da destruição da biodiversidade e da própria subsistência da vida no planeta (CESTARI, 2017).

O consumo de produtos de origem animal encontrou objeções práticas e filosóficas ao longo da história, apontando para outros caminhos de relação com os animais não humanos que não seja o da exploração e do predatismo. Perspectivas libertadoras e decoloniais e o Bem Viver também contribuem para acimentar novos rumos possíveis, e perceber intersecções entre a temática da libertação animal e outras discussões atuais. Essa será a discussão do capítulo seguinte.

CAPÍTULO 2: VEGETARIANISMO, VEGANISMO, DECOLONIALIDADE E BEM VIVER

Enquanto o veganismo se consolida somente na modernidade como uma postura ética na relação com os animais não humanos, especificamente a partir da década de 1940, em contexto inglês, o vegetarianismo oscilou ao longo da história entre uma perspectiva ascética e também uma proposta ética. Desde a Antiguidade, especialmente na Grécia e na Índia, existem relatos de uma alimentação vegetariana, motivada principalmente por uma concepção de transmigração de almas. No decorrer dos séculos, a dieta vegetariana ora foi motivada pela moralidade de não se matar animais não humanos, ora pela associação da abstenção de carne com uma certa ideia de pureza. A partir do século XVI ganhou força um movimento gradativo de sensibilização em relação aos animais não humanos e à natureza, que posteriormente permitiu o surgimento do veganismo na Inglaterra. A primeira parte desse capítulo aborda essa construção histórica.

A filosofia moral contribui para questionar as bases e premissas da ética antropocêntrica vigente, que situa na racionalidade o critério fundamental para se incluir indivíduos e grupos na comunidade merecedora de consideração moral. Na segunda parte desse capítulo, aborda-se nessa temática uma discussão entre autores com diferentes posições, questionando os pressupostos da ética antropocêntrica e possibilidades de uma ética biocêntrica ou de uma ética que considere os interesses dos animais não humanos. Em continuidade, discute-se também como o Bem Viver oferece uma alternativa ao modo como se enxerga e consequentemente se relaciona com os animais não humanos.

Na terceira parte desse capítulo, aborda-se o veganismo a partir do olhar decolonial, situando-o como um movimento em tensão: por um lado, constitui um movimento de resistência que tece uma crítica antiespecista, colocando-se ao lado de outras lutas anti-imperialistas e se interrelacionando com elas; por outro, consiste em um movimento nascente no norte global, por um determinado público branco de classe média, com possíveis tendências globalizantes e intervencionistas.

Nesse sentido, é possível estabelecer diálogo entre a crítica antiespecista proposta pelo veganismo, compreendendo-a dentro do horizonte decolonial, com outras perspectivas das populações do sul global, a fim de construir uma base ética comum na relação com os animais não humanos? Essa parte do capítulo irá buscar responder essa questão, ao mesmo tempo em que se pavimenta o caminho para a construção do terceiro capítulo.

2.1 Entre dietas e direitos: breve história do vegetarianismo e do veganismo

Conforme discutido, o veganismo consiste em uma postura ética diante da realidade, que implica na abstenção de produtos de origem animal nos diversos âmbitos de consumo, na medida do possível e do praticável (alimentação, vestuário, entretenimento etc.).

O termo vegetarianismo, por sua vez, refere-se tradicionalmente apenas à dieta alimentar. Na história recente, confundiu-se ainda o termo com uma dieta que nem sequer excluía todos os produtos de origem animal, como leite e ovo, referindo-se apenas à abstenção do consumo da carne. Esse foi um dos motivos, a ser discutido mais adiante, pelo qual criou-se o termo veganismo. Atualmente uma dieta que inclui ovos recebe o nome de ovo-vegetarianismo, assim como a que inclui leite, lactovegetarianismo. Uma dieta que inclui a ambos passou a ser chamada de ovolactovegetarianismo[43]. Enquanto a história do veganismo, bastante recente, emerge no século XX a partir do vegetarianismo, este carrega raízes que remontam desde à Antiguidade, especialmente na Grécia e na Índia.

De modo geral, até pelo menos o século XIX, a alimentação vegetariana era conhecida como dieta pitagórica, em razão da alimentação promovida e defendida pelo filósofo grego Pitágoras, que por sua vez tem seu fundamento na cosmovisão sustentada por ele. Segundo Spencer (1996, p. 47), Pitágoras, que teria nascido por volta de 580 A.E.C., foi o primeiro grego a promulgar o dogma da existência da alma. Apesar do conceito já permear a obra de Homero, apenas em Pitágoras ela ganha um caráter abstrato e metafísico. Para o filósofo, a alma é vista como imortal e em fluxo permanente, podendo ser transformada infinitamente em outras criaturas vivas.

Dessa concepção decorre a consequência ética de que todos os seres vivos devem ser tratados de forma generosa e cuidadosa. Matar uma ave, réptil ou peixe equivale a assassinar alguém que outrora fora humano, ou pode vir a sê-lo. Toda vida é um ininterrupto devir, no qual cada alma migra constantemente por diferentes formas de vida, quando cessa a vida que se tem. “A noção de que o ser humano possui apenas uma vida é uma ilusão causada pela memória perdida” (SPENCER, 1996, p. 47[44]). Os infinitos renascimentos somente poderiam ser interrompidos por práticas ascéticas.

---

[43] Essas distinções são esclarecidas pela própria Sociedade Vegetariana Brasileira, em seu site oficial, na seção denominada **Vegetarianismo** (SVB, 2017a).

[44] Todas as citações diretas dessa obra, bem como de outras consultadas em língua estrangeira, serão realizadas a partir de tradução nossa.

Bulfinch (2018) também discute a doutrina de Pitágoras, esclarecendo que, para o filósofo grego, a alma é imortal, e, "quando libertada do corpo, passava à habitação dos mortos, onde permanecia até voltar ao mundo para morar em algum corpo humano ou animal e, finalmente, depois de suficientemente purificada, voltava à fonte de onde procedia" (p. 296-297). Segundo o autor, a *metempsicose*, nome dado a essa doutrina de transmigração de almas, teria origem egípcia e era vinculada à concepção de recompensa e castigo das ações humanas, consistindo no principal motivo pelo qual os pitagóricos não matavam os animais não humanos. Spencer (1996) igualmente defende que a doutrina assumida por Pitágoras provavelmente teve diversas influências culturais externas, uma vez que o filósofo foi amplamente impactado por culturas com as quais teve contato, incluindo noções egípcias, babilônicas, hindus e zoroastristas:

> Não há dúvida de que Pitágoras foi um dos grandes pensadores. Ele coordenou e fundiu ideias e conhecimentos das diferentes culturas que estudou, do Egito e Babilônia e possivelmente ainda mais do Oriente; do Hinduísmo, Zoroastrismo e do culto órfico que floresceu em Ática por quase duzentos anos. Em particular, deste último, Pitágoras tirou os aspectos xamãs, o uso de ervas alucinógenas na jornada para o conhecimento de Deus e a doutrina da imortalidade individual. Os egípcios foram os primeiros a reivindicar a ideia da transmigração das almas em criaturas vivas, sejam aves, mamíferos, peixes ou répteis, e todas as seitas sacerdotais se abstiveram de comer várias carnes, peixes e vegetais, tabus baseados em mitos sagrados. (SPENCER, 1996, p. 47-48)

A alimentação vegetariana de Pitágoras, entretanto, não necessariamente consiste em uma novidade na época. O vegetarianismo estava presente também entre sacerdotes egípcios na era helenística e romana, de modo que se torna bastante difícil precisar o quão antigo pode se datar o hábito de se abster do consumo de carne. Porém, certamente a dieta alimentar vegetariana de Pitágoras é um dos registros mais antigos dessa prática, especialmente motivado pela ética, e não exclusivamente pela prática ascética.

Alguns relatos relacionam, inclusive, a prática de abstenção da carne por Pitágoras à opção de um modo de vida pacífico, por não se fazer conivente ao abate de animais, aproximando, uma vez mais, o vegetarianismo de uma postura ética. A doutrina de transmigração das almas, ou metempsicose, torna o ser humano absolutamente conectado à toda a Criação, fundamentalmente igual a todos os seres vivos (SPENCER, 1996, p. 54).

A postura de Pitágoras teria influenciado seus seguidores, conhecidos como pitagóricos, que "se opuseram ao consumo de carne e ao sacrifício de animais; recusavam-se a participar das refeições nas quais, após um sacrifício, comia-se a carne do animal" (FERRIGNO, 2012, p. 29). Afrontar o hábito cultural de se ingerir carne e se recusar a participar de cultos que

envolviam sacrifício de animais não humanos aos deuses pode ser visto como uma significativa postura ético-política naquele tempo e contexto.

A ideia de transmigração de almas era também existente na cultura hindu primitiva, demarcada por outro contexto. Spencer (1996, p. 70-77) afirma que, antes da imigração ariana[45], havia já na civilização do vale do indo uma cultura totêmica na qual permeava uma ideia de unicidade com a criação. O totemismo se baseia em uma crença na qual a tribo ou clã entendem a si mesmos com algum grau de parentesco com alguma planta ou animal dos quais são descendentes. Desse modo, baseia-se na reverência pelo pacto de vida existente entre todos os seres vivos.

As tribos do vale do indo pré-arianas eram nomeadas com o nome da planta ou animal do qual acreditavam descender, que seria seu totem. Este é considerado não apenas sagrado pela tribo, como também um amigo e um aliado. O parentesco com um determinado animal significa que ele nunca é comido pela tribo, com a exceção ocasional de sê-lo em um determinado rito de sacrifício.

A concepção de transmigração de almas começa a aparecer já no Rig-Veda, escrito pelo menos antes de 1.100 A.E.C., mas foi mais claramente exposto nos primeiros Upanishads, escritos por volta de 800 A.E.C. Os conceitos de *Karma*, que faz referência à qualidade de nossas ações que irão depois determinar a forma como a alma renasce na próxima vida, e *Samsara*, o ciclo ininterrupto de morte e renascimento, foram construídos a partir da ideia inicial de transmigração de almas. Esses conceitos foram herdados e moldados com feições particulares no contexto do Budismo e do Jainismo, e se configuram como raízes desse vegetarianismo ético.

A literatura budista situa na figura de Buda (566 – 486 A.E.C.) a defesa de todas as formas de vida, explicando o preceito de "não prejudicar ou matar nenhum ser vivo". Escrituras antigas reconhecidas pelo Budismo Theravada apresentam um discurso de Buda no qual um

[45] "A tese de uma invasão primitiva do sub-continente indiano por uma 'raça superior' fora derivada de uma interpretação superficial do caráter do conflito entre *aryas* e *dãsas* no Rig Veda. Tal conflito fora entendido por pesquisadores ocidentais como a prova da ocorrência de uma oposição racial e de uma conquista, na época da composição dos mais antigos hinos védicos. [...] As pesquisas arqueológicas foram decisivas nesse aspecto. Pois, paralelas ao questionamento da ideia de 'raça', demonstraram a dificuldade de sustentar a própria teoria de invasão abrupta de povos vizinhos. Fosse qual fosse a sua denominação teórica. O fato é que uma invasão massiva da Índia por tribos *aryas* e a conquista e subjugação imediata dos povos autóctones não apresentam evidências arqueológicas claras. O que existe do ponto de vista documental é uma longa co-existência entre horizontes cerâmicos da pré-existente cultura Harappa [Civilização do Vale do Indo] e Védicos, isto é, dos auto-denominados *aryas*, o que sugere a ocorrência de processos de aculturação prolongados, não condizentes com uma conquista súbita e destruidora" (LEITE, 1999, 142). Os primeiros encontros e interação entre as duas civilizações teriam ocorrido entre 2200 A.E.C. e 1700 A.E.C., enquanto o processo de aculturação teria acontecido entre 1700 A.E.C. e 1200 A.E.C.

discípulo, Jivaka, pergunta-lhe se ele aprova o ato de tirar uma vida ou de comer carne. Buda responde que um monge só pode comer carne se ele não tiver visto, ouvido ou suspeitado de que aquela carne foi preparada especialmente para ele (SPENCER, 1996, p. 79-80).

Outras passagens ilustram a imagem de Siddharta Gautama como alguém integrado aos animais não humanos, e por quem estes demonstram respeito: em certa ocasião, ele acalma animais selvagens; em outra, um elefante, inicialmente agressivo, para e então presta-lhe reverência. O conteúdo simbólico dessas representações imagéticas é significativo, especialmente ao se associar com o conjunto de relatos quanto aos seus ensinamentos, que se afunilam para um discurso de não violência e compaixão com todas as formas de vida senciente.

O vegetarianismo budista alcança contornos mais concretos sob o domínio do imperador Asoka, entre 265 e 238 A.E.C., que, herdando o Império de Mágada, fundado em 543 A.E.C., governou um território na Índia primitiva quase tão extenso quanto a Índia moderna. Na expansão territorial inicialmente promovida, Asoka teria visto e experimentado tanto sofrimento e morte que realizou sua conversão ao Budismo e renunciou a toda prática de conquista armada.

Os relatos a seu respeito pintam um governante que sinceramente procurou a promoção de uma vida confortável e feliz para seus governados, a partir da cosmovisão budista. Promulgou diversos decretos, cravados em rochas e pilares, que falavam sobre não violência, tolerância com todos as confissões religiosas, tratamento generoso com os servos e obediência aos pais. Baniu ainda todo sacrifício animal e acabou com a prática de matar animais para alimentação. Sua morte acabou por possibilitar novamente a fragmentação do território em diversos reinos, agrupados novamente sob uma única liderança somente com a colonização britânica. Entretanto, sobretudo no sul da Índia, o legado de Asoka com a propagação de um vegetarianismo ético subsiste com vigor (SPENCER, 1996, p. 83-84).

Na Roma antiga, Spencer (1996, p. 95-98) sinaliza para a improbabilidade de se haver concepções e práticas não violentas em um contexto em que havia luta mortal entre gladiadores, ou entre humanos e animais selvagens. Entretanto, mesmo nessa realidade aparentemente desfavorável, sementes de vegetarianismo floresceram. Porém, enquanto as cidades-estado gregas comportavam a divergência de pensamento em certa medida, Roma não era tão condescendente: pitagóricos eram denunciados ou banidos; o estoicismo era aprovado somente em suas características que enfatizavam as virtudes e os deveres convencionais da vida, enquanto concepções críticas à elite dominante tendiam a ser mantidas em silêncio. O vegetarianismo, por sua vez, implica em uma crítica explícita não verbalizada ao estilo de vida predominante, o que o torna perigoso e de difícil seguimento, o que, porém, não impediu Sêneca

(4 A.E.C. – 65 d.E.C.) e Ovídio (43 A.E.C. – ?) de se manifestarem por uma dieta livre de sangue e morte, e baseada em alimentos vegetais, provavelmente influenciados pelas concepções pitagóricas.

Sêneca, que teve um professor pitagórico, assumiu a posição de que todos os seres estão interconectados, e que a alma não morre ou interrompe a sua função a não ser por um breve intervalo de tempo até que ela passe de um corpo a outro. Ovídio, por sua vez, teria influenciado Plutarco, que também defendeu os animais e se recusou a comer carne (FELIPE, 2009a, p. 8-11; SPENCER, 1996, p. 95-106).

Plutarco (46 E.C. – 120 E.C.) foi o primeiro escritor grego a não associar o vegetarianismo à tese de transmigração de almas. Mesmo quando sua filha de apenas dois anos de idade faleceu, ele se recusou a acreditar que ela voltaria. Em sua defesa do vegetarianismo, ele afirma que os choros dos animais não humanos, ao serem mortos, envergonha a espécie humana, com a qual eles guardam algum grau de familiaridade e intimidade. Defende ainda que comer carne é uma prática antinatural, uma vez que os humanos não têm dentes pontudos ou garras como os animais carnívoros. Se alguém quiser comer carne, que vá a si próprio caçar com as próprias mãos e dentes e ingerir os corpos dos animais não humanos crus, como fazem os carnívoros.

Já Porfírio (232/233 E.C. – 304/306 E.C.), que foi discípulo de Plotino, sustentou que comer carne estimula uma personalidade violenta e agressiva. Afirmou que a justiça deve ser empregada a seres racionais, grupo no qual os animais não humanos também se incluem. Podem não possuir uma razão externa perfeita, pois não podem torná-la pública através da fala, mas têm uma razão interna perfeita. Não existe, assim, superioridade dos humanos sobre os animais não humanos. Destruir suas vidas somente pelo prazer, portanto, é bárbaro e injusto. Em seus escritos, Porfírio cita até mesmo os essênios, descrevendo-os como amantes da justiça, que partilhavam os bens e as propriedades, e que eram praticamente vegetarianos, segundo ele. (FELIPE, 2009a, p. 8-11; SPENCER, 1996, p. 95-106).

Segundo Spencer (1996, p. 109-120), a convicção de que os essênios eram uma comunidade mística, esotérica e pacifista em relação aos animais não humanos vigorou até o século XIX, quando a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto, encontrados em cavernas do Qumran, na Cisjordânia, em 1949, trouxe nova luz sobre o assunto. Algumas evidências arqueológicas também contradisseram essa percepção, como ossos de animais não humanos achados em vasos enterrados sob a terra, fruto não de uma alimentação carnista, mas de rituais de sacrifício. A alimentação, em si, era praticamente vegetariana, mas por razões ascéticas.

Segundo Spencer (1996), tanto as leis dietéticas mosaicas como algumas exortações paulinas (como, por exemplo, em 1 Tm 4, 3-5) podem ter contribuído para a ausência do desenvolvimento de um vegetarianismo ético no contexto do cristianismo primitivo. Até mesmo pregações mais efusivas, como a de Tertuliano (160 – 240 E.C.), que, por exemplo, exaltou o profeta Daniel por preferir alimentos vegetais e água, permaneceram dentro de motivações ascéticas. Não há menção ao direito à vida dos animais não humanos.

Com o gradual movimento moderno de sensibilização em relação aos direitos animais, a questão sobre se Jesus era ou poderia ser vegetariano se impõe. Não há dados bíblicos precisos que afirmam que ele comia carne, com apenas uma exceção: os Evangelhos deixam claro que ele teria comido peixe. Entretanto, Linzey (1996, p. 142-145) reflete sobre as bases que tornariam possível Jesus ter sido vegetariano na Palestina do século I. Naquele contexto, se ele tivesse assumido essa posição, provavelmente significaria uma associação com alguma filosofia ascética que era contrária ao sentido global de seus ensinamentos. O vegetarianismo existente era uma expressão de ascetismo. Assim, é bastante questionável a possibilidade de Jesus, em qualquer ocasião, ter encontrado com um vegetarianismo ético tal como se conhece hoje. Atualmente, há ampla discussão sobre uma sustentação teológica contra o carnismo e contra o sofrimento animal, inclusive a partir dos ensinamentos de Jesus.

Os maniqueus, seguidores da filosofia religiosa maniqueísmo, fundada por Maniqueu no século III, também se abstinham de carne por motivos ascéticos. Tendo nascido na Pérsia, provavelmente influenciado pelo dualismo do Zoroastrismo, Maniqueu concebia o mundo como expressão de duas realidades opostas, bem e mal, luz e trevas. A matéria é má, o espírito é bom. A luz é associada à sabedoria, enquanto as trevas ao egoísmo, ignorância e ambição. Em manuscritos encontrados em Qumran coloca-se a própria humanidade dividida em dois grupos, um dominado pelo espírito das trevas, e outro pelo espírito da luz.

No maniqueísmo tem-se uma razão inédita para a prática de abstenção de carne: assim como a matéria é má, toda carne também deriva do reino das trevas. Consumi-la tende a prender o espírito na matéria, e impedi-lo de se aproximar de Deus. Possivelmente, na cosmovisão e costumes maniqueístas, houve também influência dos Elcesaites, grupo do qual o tanto o pai de Maniqueu, Patik, quanto ele próprio, participavam, que seguia a lei mosaica e que também era vegetariana por motivações ascéticas (SPENCER, 1996, p. 126-141).

Na Idade Média, a literatura apresenta uma relação curiosa e por vezes, controversa, entre humanos e animais não humanos. Há um imaginário coletivo repleto de fantasia, em que unicórnios e dragões, por exemplo, emergem nos contos e relatos de viajantes. Utilizam-se bestiários animais tanto com propósitos educacionais quanto para entretenimento. Pode-se

observar uma curiosidade pulsante e vigorosa da sociedade medieval ocidental pelo reino animal expressa nas diversas músicas, poesias, esculturas e pinturas de época. Biografias de santos retratam, por exemplo, o cego São Hervé guiado pelo seu lobo, outro lobo carregando as bagagens de São Froilán, São Pacômio convocando crocodilos para ajudá-lo a atravessar um rio em sua barca, além, claro, de alguns relatos mais conhecidos, como o sermão de Santo Antônio aos peixes.

A ambivalência na relação medieval com os animais não humanos mostra-se mais explicitamente no sistema de acusação e punição formal tanto de animais domésticos como selvagens, costume que teria começado na Grécia Antiga e florescido na Idade Média:

> Se um animal doméstico, um cavalo, vaca, cachorro ou porco, matasse uma pessoa acidentalmente, muitas vezes um tribunal secular o teria detido e o animal agressor julgado, condenado e sentenciado à morte. Havia também tribunais eclesiásticos contra ratos, camundongos, gafanhotos, gorgulhos e outros vermes para impedi-los de devorar as colheitas. Animais utilizados para serviços humanos poderiam ser presos, julgados, condenados e executados; antes do julgamento, esses animais eram levados sob custódia e trancados. Insetos e roedores que não podiam ser capturados e presos pelas autoridades civis ficavam sob a jurisdição da Igreja, cujos poderes sobrenaturais eram usados para obrigar as criaturas a irem embora e não infligirem tal dano novamente. Muitas vezes, alguns exemplos de criaturas repugnantes, dois ratos, talvez, seriam levados ao tribunal e solenemente mortos após maldições serem pronunciadas sobre sua espécie. Houve até um caso em Roma, em 880 d.C., de se colocar um preço sobre as cabeças de uma praga problemática de gafanhotos, porém, sem sucesso - recorreu-se a exorcismos e água benta (SPENCER, 1996, p. 164).

Havia, assim, uma tentativa de responsabilização dos animais não humanos pelos atos cometidos. Os relatos carregam a ideia de um pertencimento dos animais não humanos ao universo humano e de que são, em certa medida, sensíveis à comunicação humana. Nem por isso, entretanto, a Igreja deslegitimou o ato de se comer carne.

Santo Agostinho, em sua obra *A cidade de Deus*, estabelece uma "hierarquia natural" dentro da Criação, propondo uma escala gradativa que vai desde os seres viventes até os anjos, utilizando como critério as faculdades presentes em cada ser (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 86-88). A gradação procede da seguinte forma: seres viventes são superiores aos seres não viventes. Como exemplo, considera-se uma planta superior a uma pedra. Dentre os viventes, os sencientes são superiores aos não sencientes: animais não humanos são superiores às árvores, por exemplo. Dentre os sencientes, aqueles que têm inteligência são superiores àqueles que não a têm, justificando, assim, segundo Agostinho, a superioridade dos humanos sobre os animais não humanos. Por fim, dentre os seres que têm inteligência, os imortais são superiores aos mortais, de modo que anjos são superiores aos humanos.

Desse modo, em suma, a hierarquia agostiniana da Criação grada-se da seguinte maneira, dos inferiores aos superiores: seres não vivos, plantas, animais não humanos, humanos, anjos. Essa verticalidade da relação entre os diversos seres vivos sustenta uma licença de exploração de seres inferiores pelos superiores. Na mesma obra, *A cidade de Deus*, enquanto Agostinho defende que o mandamento *Não Matarás* se aplique ao próprio indivíduo, pronunciando-se contra o suicídio, ele questiona se deve ser aplicado também aos animais não humanos:

> Arredemos pois estes devaneios e quando lermos não matarás não incluamos nesta proibição as plantas que carecem de sensibilidade, nem os animais irracionais, tais como as aves, os peixes, os quadrúpedes, os répteis, diferentes de nós na razão pois que a eles não foi concedido participar dela conosco. Por justa disposição do Criador, a sua vida e a sua morte estão ao nosso serviço. Só nos resta concluir que temos de aplicar apenas ao homem as palavras não matarás – nem a outro nem a ti próprio matarás pois quem a si próprio se mata, mata um homem (SANTO AGOSTINHO, 1996. p. 158).

A mesma lógica argumentativa se encontra em outra obra sua, *Costumes da Igreja católica e dos maniqueus*, onde a hierarquia da Criação serve também para legitimar a priorização dos interesses das escalas mais altas. Assim como as plantas estão a serviço dos animais não humanos, estes podem ser utilizados pelos humanos a seu dispor. Assim, animais não humanos possuem apenas valor instrumental, e podem ser utilizados para alimentação sem qualquer empecilho ético. Essa base teórica está presente, em certa medida, na argumentação tomista para a legitimação da exploração animal, aparecendo tanto na *Suma Teológica* quanto na *Suma contra os gentios*. São Tomás de Aquino defende que:

> O fim último de todos os seres é Deus. Há todavia outros fins subordinados a este, enquanto uma criatura é ordenada para outra como para o seu fim; isto é, as mais imperfeitas ordenadas às mais perfeitas, como a matéria para a forma; os simples para o composto; as plantas para os animais; os animais para os homens, como se vê na Escritura (AQUINO, 2017, Q 47, art. 3, p. 461).

Tomás de Aquino retoma a interpretação aristotélica do homem como animal racional no topo da pirâmide, sustentando que tudo está a seu serviço e pode lhe ser instrumento. Assim, não se pode pecar contra um animal não humano, pois não se peca por utilizar algo para o fim ao qual ele é destinado. Somente se pode pecar contra Deus ou outros humanos. Maus tratos contra animais não humanos deve ser evitado somente porque pode inclinar o ser humano a agir também de modo cruel com seu próprio semelhante (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 90-91).

Os reformistas Calvino e Lutero também legitimaram a exploração animal, o primeiro afirmando que o universo foi estabelecido especialmente para o bem do ser humano, e o segundo defendendo que, após o Dilúvio, os animais não humanos tornaram-se inteiramente sujeitos ao poder absoluto que o ser humano deve exercer sobre eles (LINZEY, 2016, p. 22-23).

Entretanto, a relação da sociedade medieval ocidental com os animais não humanos gerou uma sensibilidade marginal, que deu origem a um cuidado especial através das vozes dissonantes da tradição eclesiástica dominante. São fartos os relatos sobre a relação de São Francisco de Assis com os animais não humanos. Mesmo antes dele, porém, outros traçaram caminho similar. São Basílio, o Grande, rezou para a salvação tanto do ser humano quanto dos animais não humanos. São Crisóstomo se pronunciou acerca do dever do carinho com os animais não humanos. São João Zedazneli estabeleceu laços de amizade com ursos próximos de seu eremitério. São Davi de Garesja protegeu pássaros e veados de caçadores. E existem relatos de santos celtas dos séculos V e VI, que viveram na Irlanda e regiões vizinhas, que não somente demonstravam amizade com animais não humanos, como também rezavam por eles e lhes curavam os ferimentos (LINZEY, 2016, p. 17, 45).

Nas biografias de São Francisco de Assis, o santo mais notoriamente reconhecido pela relação fraterna que estabeleceu com animais não humanos, os exemplos de cuidado são abundantes. Dentre eles, teria pregado a pássaros, cuidado de abelhas, e apaziguado o lobo de Gubbio, que, antes agressivo e aterrorizante tanto com humanos quanto com animais não humanos, tornou-se manso e dócil após seu encontro. Os relatos incluem cordeiros, aves, répteis, peixes, pombos, lebres, e até mesmo vermes:

> Um dia, estando sentado numa barca, perto de um porto no lago Riéti, e tendo um pescador apanhado um magnífico peixe, uma tenca, veio respeitosamente oferecer-lho. Francisco aceitou-o com alegria e benevolência, chamou-lhe seu irmão e, atirando-o de novo à água, pôs-se a glorificar devotamente o nome do Senhor. Enquanto durou a oração, o peixe nadou em redor da barca. E só se afastou quando o santo, terminada a oração, lhe permitiu que se fosse (CORBISIER, 1973, p. 110).

Os relatos revelam a percepção de uma unidade, ou, ao menos, de elementos comuns entre humanos e animais não humanos, que acaba por alcançar também a dimensão do sofrimento. Pode-se considerar essa percepção, que emerge dos relatos, como uma semente da compreensão moderna da existência da senciência em ambos. Na capacidade de sofrer, animais humanos e animais não humanos tornam-se iguais. A partir disso, no contexto teológico cristão,

desenvolve-se um senso de comunhão entre o sofrimento em Jesus e o sofrimento humano e de animais não humanos:

> Vários místicos cristãos se referem ao Deus que sofre com os que sofrem e que chora por aqueles que morrem. Juliana de Norwich (1342-1416), grande mística inglesa, viu a conexão existente entre a paixão de Cristo e a paixão do mundo. Numa de suas visões, diz: 'Então vi que, no meu entender, era uma grande união entre Cristo e nós; pois, quando ele padecia, padecíamos também. E todas as criaturas que podiam sofrer sofriam com ele'. William Bowling, outro místico do século XVII, concretizava ainda mais, dizendo: 'Cristo verteu seu sangue tanto pelas vacas e pelos cavalos quanto por nós homens'. É a dimensão transpessoal e cósmica da redenção (BOFF, 2010, p. 298).

Entretanto, essa incipiente percepção não se traduz no questionamento moral do assassinato e esquartejamento de animais não humanos para alimentação. O hábito alimentar carnista continua sendo legitimado. Mesmo São Francisco de Assis, cuja mística teocêntrica promovia uma relação de horizontalidade com toda a Criação, não legislou pela abstenção da carne no cardápio. Para ele, não havia diferenças valorativas entre plantas e animais não humanos, seres vivos e não vivos. Tratava a tudo e a todos por irmãos e irmãs. Assim, a diferença ética entre matar um ser senciente e um ser não senciente permanece ignorada:

> A falta de uma elaboração teórica crítica da cosmologia e da moral dominante, que, evidentemente não o impossibilitou de viver a compaixão e a bondade universal, o impediu, contudo, de coerência, ou, pelo menos, de radicalidade, na medida em que, ao mesmo tempo que mantinha uma relação de compaixão e amor com os animais, não deixava de comê-los e não instruiu os seus frades a abster-se de carne, a não ser em dia de jejum. A única explicação que se pode tirar desse fato é que, para Francisco, a diferença entre a terra, o ar, a lua, o sol, a água, o fogo, a árvore e o conjunto dos animais, para efeito de sua mística e amor, era insignificante. Aos olhos de Francisco todas as coisas eram criaturas de Deus, e o que importava era o Criador, do qual as criaturas eram sacramento. Então, já que não se pode morrer de forme, comer vegetais ou animais não faz diferença, ambos são vivos e estão a nosso dispor. Foi esse o limite de Francisco e continua nos seus frades seguidores. O limite assim posto, contudo, não impossibilita localizar nele a figura história que, mesmo sem uma ideologia e militância na defesa dos animais, mais amor lhes devotou e por isso permanece como uma inflexão que precisa ser melhor elaborada (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 92-93).

Se por um lado o vegetarianismo ético não foi inaugurado na teologia cristã pelos santos medievais, a abstenção da carne na alimentação existe sob uma perspectiva ascética como uma prática cristã desde pelo menos a primeira década do século V. A ideia de jejum deriva da narrativa de abstenção completa de alimentação realizada por Jesus durante os 40 dias vividos no deserto, após o seu batismo, como uma forma de glorificar a Deus e mortificar o corpo. Uma das formas de jejum era abster-se da carne, especialmente nas quartas-feiras e sextas-feiras. O vegetarianismo ascético atravessa assim também a teologia cristã medieval, que passa a

entender a prática como um caminho de virtude, apesar de não questionar os hábitos carnistas (SPENCER, 1996, p. 166-168).

A partir do século XVI até o século XVIII ocorre uma gradual sensibilização social em relação ao mundo natural na sociedade europeia. As paisagens, florestas, animais domésticos e selvagens passam, lentamente, a ser vistos sob nova ótica. O irrompimento de uma ordem industrial tornou cada vez mais desnecessário a utilização instrumental dos animais não humanos, afastados, assim, dos processos de produção. Somado a isso, o crescimento das cidades vinculado ao costume de se ter como companhia doméstica um animal de estimação "acentuou a desnaturalização da exploração dos animais, outrora (e ainda hoje), base de atividades econômicas para a alimentação humana" (FERRIGNO, 2012, p. 22).

A demonstração mais expressiva dessa nova sensibilização em relação à natureza e aos animais não humanos passa, assim, a ser encabeçada por cidadãos afastados da vida rural, partícipes do processo de crescente deslocamento de uma sociedade agrícola para a composição de uma sociedade urbana, e carente de novas referências. Trata-se de cidadãos bem situados nesta nova configuração social, sem a dependência da exploração de animais não humanos para a própria sobrevivência, e que passam a ter como companhia animais domésticos motivados pelo estabelecimento de relações afetivas-emocionais com os mesmos. Na narrativa de Thomas (2012), construída a partir da análise de literaturas e tratados científicos escritos no período entre 1500 e 1800, relata-se a contemplação da natureza, o passeio pelos jardins e o constrangimento com o ato de se matar um animal não humano e expô-lo à mesa para alimentação como expressões dessa nova sensibilidade.

Essa nova sensibilização impulsiona até mesmo uma discussão sobre a existência de almas em animais não humanos, aproximando-os dos humanos também no campo teológico, sinal de uma relação afetiva mais profunda e uma compreensão dos elementos que os unificam. As defesas das afirmações de que animais não humanos têm um espírito imortal e de que a convivência com eles nesse mundo se estenderá na vida porvir motivaram discussões a favor e contrárias (THOMAS, 2012, p. 194-201).

Em 1740 o médico George Cheyne afirmou ser improvável que a vida de qualquer criatura se encerasse aqui nesse mundo, e que "deve haver um cenário infinitamente belo, sábio e bom à espera de todos os seres inteligentes e sensíveis, cuja descoberta um dia nos extasiará e surpreenderá" (THOMAS, 2012, p. 199). Mesmo posições divergentes, como a do teólogo e clérigo britânico Humphry Primatt (1735-1777), que afirmou ser estranha aos ouvidos humanos a ideia de uma vida futura aos "animais brutos", não impossibilitaram a defesa vigorosa da vida dos animais não humanos. Primatt escreveu *A Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of*

Cruelty against Brute Animals, em 1776. Para Sônia Felipe (2006), sem essa obra, as teses defendidas na questão animal por filósofos como Peter Singer e Tom Regan, e por teólogos como Andrew Linzey, "não teriam nascido e se expandido ao redor do planeta, com tamanho vigor" (FELIPE, 2006, p. 228). Dentre as principais teses defendidas pelo teólogo, podem ser destacadas as seguintes:

- A concepção da dignidade humana baseia-se erroneamente em uma presunção de superioridade que discrimina aqueles que não têm a mesma configuração da espécie humana;
- Quando a moralidade leva apenas o sentido de preservação de privilégios, "mascara-se de argumentos pseudo-éticos" (FELIPE, 2006, p. 214);
- A singularidade da aparência biológica não é fruto de mérito, e, portanto, não pode justificar privilégios morais;
- Quando a intervenção humana representa um malefício, seu dever mais sagrado em relação aos animais não humanos consiste no dever de deixá-los em paz (não invadir seu território, não os molestar, deixá-los livres). (FELIPE, 2006, p. 227).

Diversas outras obras ecoaram pelos séculos XVIII e XIX em defesa dos animais não humanos, com destaque para Jeremy Bentham e Henry Salt. O primeiro defendeu, em 1789, o "primeiro texto de ética no qual aparece explicitamente o apelo ao aperfeiçoamento moral do homem através da inclusão, na comunidade moral humana, dos interesses de todos os animais" (FELIPE, 2003, p. 74). Para ele, o critério para incluir outros seres no âmbito da moralidade não deve ser a racionalidade, ou mesmo a linguagem, mas a capacidade de sofrer, comum a humanos e animais não humanos. Já Henry Salt escreveu em 1892 o livro *Animal Rights*, reeditado posteriormente em 1980, com prefácio de Peter Singer. Através dele, "o termo *direitos* foi impresso, pela primeira vez na história da filosofia europeia, na capa de um livro em defesa dos animais" (FELIPE, 2006, p. 209). O livro foi ainda lido por Gandhi e o teria influenciado profundamente, que inclusive também fez parte da *Vegetarian Society* por um tempo, a ser discutida mais adiante.

A partir desses graduais avanços éticos, pode-se perceber já no início do século XVIII a defesa dos mesmos argumentos em prol do vegetarianismo que se destacam atualmente, muitos deles corroborados com dados científicos, alguns dos quais apresentados no primeiro capítulo desse trabalho:

> No princípio do século XVIII, portanto, todos os argumentos que haveriam de embasar o vegetarianismo moderno já estavam presentes: o abate de animais não

> somente tinha um efeito brutalizador sobre o caráter humano como o consumo de carne fazia mal à saúde; fisiologicamente não era natural; tornava os homens cruéis e ferozes; e infligia indescritível sofrimento às criaturas nossas irmãs. Em fins do século, esses argumentos foram complementados por um de fundo econômico: a criação de animais era uma forma dispendiosa de agricultura, se comparada com o cultivo da terra, que produzia muito mais alimento por acre (THOMAS, 2012, p. 417-418).

No final do mesmo século, pode-se já vislumbrar um movimento vegetariano de motivações éticas articulado, com participação preponderante de pessoas de um estrato médio ou alto da sociedade, como médicos, escritores e comerciantes de diversas confissões religiosas (judeus, católicos, ateus, quacres e bahmeístas). Alguns desses aderiram ao vegetarianismo a partir da leitura de filósofos como Pitágoras (citado pelo poeta Ovídio) e Plutarco, outros sob a influência de hindus, pois "havia britânicos que viajavam à Índia e experimentavam a culinária local, predominantemente vegetariana" (FERRIGNO, 2012, p. 20-21).

Apesar desse movimento, as estruturas e a lógica de exploração animal permaneceram vigentes na sociedade europeia, e os mecanismos de produção permitiriam a industrialização da carne sobretudo no final do século XIX e século XX, intensificando o processo de coisificação animal, como denuncia Joy (2014, p. 112-119). Não obstante a confirmação da proximidade biológica entre humanos e animais não humanos através dos estudos de anatomia e observações da natureza dos séculos seguintes, as práticas de exploração animal não foram questionadas senão por um movimento marginal. Mesmo com as descobertas darwinistas da evolução das espécies, constatando um parentesco inerente entre os seres vivos, ou com evidências da senciência dos animais não humanos, o vegetarianismo vigorou apenas como movimento minoritário:

> Os estudos da anatomia dos animais e a observação minuciosa dos seres naturais engendraram a construção de uma teoria evolucionista, que supunha aquilo que alguns filósofos já haviam exposto: o fato de nós mesmos sermos animais. No entanto, a teoria evolucionista evidencia o parentesco dos seres viventes através do pressuposto de que, além de sermos animais, nossa espécie surge como um desenvolvimento de outras (primatas). Assim, há menos uma distinção de natureza (ou a existência de algo "essencialmente humano") do que de grau: evoluímos (ou, mais amplamente, nos transformamos, pois evolução pode supor ideia de melhoria) para a espécie humana, assim como outros seres evoluíram para outras formas de vida, o que supõe um parentesco entre todos. Por outro lado, o desenvolvimento da ciência não caminhou necessariamente junto ao desenvolvimento da moralidade (seja judaico-cristã, seja de outros paradigmas) e o uso de animais em experimentos e vivissecções aumentou junto aos avanços tecnológicos, justamente porque as cobaias animais, sobretudo os mamíferos, ajudavam os anatomistas a entenderem os próprios seres humanos devido à semelhança e alto grau de parentesco entre humanos e algumas espécies (FERRIGNO, 2012, p. 25-26).

Coexistem em tensão e contradição já nesse período, assim como permanece atualmente, o movimento social de sensibilização com os animais não humanos e práticas de exploração e crueldade. Existe tanto a prática de convivência com animais de companhia, quanto casos de abuso contra eles, tal como se tem hoje. Com isso, diversas entidades e instituições de proteção animal surgiram a partir do século XIX, como a *Society for the Prevention of Cruelty to Animals*, em 1824, e a *Society for the Protection of Animals Liable to Vivisection*, em 1866, que depois se tornou *National AntiVivisseccion Society*. No ano de 1898 cria-se a *British Union for the Total Abolition of Vivisection*, ou BUAV, associando o termo abolição ao combate à vivissecção, e, portanto, relacionando-o aos animais não humanos, apesar do contexto bastante recente da escravatura negra. Em continuidade a essa lógica, o movimento de direitos animais ainda hoje utiliza o termo abolição para se referir não mais apenas à vivissecção, mas a todas as práticas de exploração animal (FERRIGNO, 2012, p. 27-28).

Em 1843, funda-se na Inglaterra a *British and Foreign Society for the Promotion of Humanity and Abstinence from Animal Food*, que pode ser considerada como uma iniciativa antecessora da Sociedade Vegetariana da Grã-Bretanha (*Vegetarian Society*), surgida em 1847. "Neste ano, Joseph Brotherton cunha o termo '*vegetarian*', que dá nome à entidade. Anteriormente ao termo, os adeptos à dieta sem carne eram chamados de 'pitagóricos', pois Pitágoras, entre 570-490 a.C., a defendia em termos éticos" (FERRIGNO, 2012, p. 29).

Nas décadas seguintes, a *Vegetarian Society*, berço do vegetarianismo que se expandiu pelo Ocidente, cresceu exponencialmente, e inúmeras outras entidades vegetarianas surgiram pelo mundo, em especial na Europa e na América. Também outros movimentos que têm o vegetarianismo como base alimentar tiveram (e continuam tendo) forte expressão social a partir de outras raízes culturais e de outras premissas. É o caso, por exemplo, do movimento Hare Krishna, que surge na década de 1970, e que cultiva uma dieta alimentar lactovegetariana.

Em 1908 funda-se a *International Vegetarian Union* (IVU), que organiza o primeiro Congresso Vegetariano Mundial, na Alemanha. Desse momento em diante, diversos outros congressos vegetarianos internacionais passaram a ser realizados. No Brasil, surgiu em 1921 a primeira Sociedade Vegetariana, que depois de um tempo deixou de existir. Mais tarde, em 2003, nasce a Sociedade Vegetariana Brasileira, existente ainda hoje no Brasil (FERRIGNO, 2012, p. 27-32).

O século XX testemunhou forte intensificação da disseminação do vegetarianismo no Ocidente, porém muito aquém da crescente popularização do consumo de carne, que por sua vez ocorreu devido a múltiplos fatores. Dentre esses, destaca-se: a possibilidade recente do

acondicionamento de alimentos em latas; o surgimento de navios frigoríficos no século XIX, onde bois e outros animais não humanos eram transportados; e a criação de grandes indústrias de matadouros no século XIX e XX.

A industrialização da vida animal permitiu uma série de mecanismos que outrora eram impossíveis, elaborados com o fim de maximizar a produção e o lucro, a despeito de qualquer consideração ética. Para tanto, as "linhas de (des)montagem" nos abatedouros demonstraram ser eficazes para o alcance desse objetivo final, tanto que o próprio Henry Ford afirmou que para a ideia de esteira móvel ele se inspirou no grande abatedouro de Chicago, após visita ao mesmo (FERRIGNO, 2012, p. 32-36).

No processo industrial, o animal não humano é assassinado, esquartejado, e vendido em partes para a população, longe de seus olhos, permitindo assim um afastamento social do processo e do resultado final. A prática tende a promover nas pessoas uma completa dissociação da "peça" vendida do animal não humano, não reconhecendo na carne um cadáver ou carcaça, ao contrário do que era feito na Idade Média, quando os animais eram servidos à mesa por inteiro. Somando-se a isso, a linguagem publicitária contribui para o aumento do consumo da carne ao maquiar a realidade escondida que reside nos abatedouros (FERRIGNO, 2012, p. 32-36).

O veganismo nasce no movimento de expansão do vegetarianismo, e como uma crítica à forma como ele estaria sendo entendido no contexto inglês da década de 1940. Vele lembrar, porém, que a prática ética de se abster não somente da carne, mas também de consumir outros produtos de origem animal, já existia antes do nascimento do veganismo, na esteira do movimento de sensibilização ocorrido entre os séculos XVI e XVIII. Thomas (2012, p. 411) relata que em 1691 o proprietário de terras Robert Cook, que viveu na Inglaterra, publicou um artigo no qual defendia o regime "pitagórico". Adepto a esse regime por consciência ética, ele ainda recusava qualquer roupa ou alimento provenientes de animais. Do mesmo modo, Benjamin Lay, um quacre de Essex que migrou para a Filadélfia em 1731, não comia nenhum alimento ou vestia qualquer roupa obtidos às custas de um animal, ou mesmo que fosse fruto de trabalho escravo (THOMAS, 2012, p. 418). Outro aguerrido defensor da abstenção da exploração animal, o comerciante anabatista Thomas Tryon, antecipou no século XVII teses teológicas que seriam defendidas pelo teólogo animal Andrew Linzey no século XX e XXI, afirmando, por exemplo, que o domínio dado aos humanos por Deus não deve ser tirânico, mas sim prestar auxílio e socorro aos animais não humanos (THOMAS, 2012, p. 219):

> Em 1657, Tryon renunciou à carne e ao peixe se recusou a vestir couro. Rejeitava a alimentação carnívora em parte por considerar que ela introduzia um elemento animal no corpo, dando ao homem uma "natureza lupina, canina", em parte por considerá-la insalubre, mas, principalmente, por se opor a "matar e oprimir nossos semelhantes [*fellow-creatures*]". Os animais, dizia, portavam a imagem de seu criador e tinham o direito de serem tratados conforme o preceito áureo ("fazer aos outros como desejamos que nos façam"). [...] Ele não condenava apenas a crueldade para com os animais, mas também a escravidão negra, as manobras militares, o código criminal, o tratamento cruel dos insanos, e mesmo a prática de fazer todas as pessoas se portarem como se fossem naturalmente destras. [...] O notável em seus argumentos é que eles revelam que a velha tradição de louvar a carne sangrenta por supostamente tornar os homens viris e corajosos acabara produzindo a inevitável reação. Para Tryon, a adoção da comida animal após a Queda está ligada ao início das querelas e guerras entre os homens. Era importante "impedir o crescimento de toda ferocidade, ódio e violência na própria raiz". O vegetarianismo era, para ele, um meio de refrear a de vencer "um espírito tumultuado e invejoso". Tal argumento teria ampla aceitação, uma vez que geralmente se admitia que a agressão, alimentação afetava o caráter (THOMAS, 2012, p. 412).

As práticas de abstenção da exploração animal somente receberam o nome de veganismo no ano de 1944, a partir de uma crítica feita pelo vegetariano Donald Watson. Nesse ano, publicou-se um periódico intitulado *Vegan News Magazine of the non-dairy vegetarians*, no qual Donald Watson se posiciona diante de uma discussão que circulava no periódico *The Vegetarian Messenger*, jornal da Sociedade Vegetariana da Grã Bretanha. Naquele contexto, debatia-se se o sofrimento infligido aos animais não humanos seria inerente não somente à produção de carne, mas também à produção de leite. Watson defendeu a posição de que a abstenção exclusiva da carne é insuficiente e incoerente com a intenção de abolir o sofrimento e a morte dos animais não humanos. Tanto o consumo de leite quanto o consumo de ovos trazem consigo a dor e a assassinato de bovinos e aves, através do *modus operandi* relatado no primeiro capítulo deste trabalho: vacas e galinhas são vistas e tratadas como máquinas, e seus filhotes, como subprodutos a serem comercializados a fim de deles se extraírem o máximo lucro (FERRIGNO, 2012, p. 36-39).

Essa realidade em tensão levou à criação da *The Vegan Society* nesse mesmo ano de 1944. O termo *vegan* foi cunhado por Donald Watson e sua esposa Dorothy, juntamente, segundo o próprio Watson, aos membros fundadores G. A. Henderson e sua esposa Fay K. Henderson. O termo consiste na união entre as primeiras e as últimas letras da palavra *vegetarian*, denotando que se trata de um desdobramento do vegetarianismo, a conclusão final de suas premissas e intenções. A compreensão, entretanto, do veganismo com uma perspectiva que avançava para além da alimentação graduou-se ao longo dos próximos anos. Apenas em 1949, um dos membros e ativista pelos animais não humanos, chamado Leslie J. Cross, apontou que a *The Vegan Society* carecia de uma definição clara para o veganismo, sugerindo um conceito ampliado:

> Ele sugeriu '[o] princípio da emancipação dos animais da exploração pelo homem'. Isso é posteriormente esclarecido como 'buscar o fim do uso de animais pelo homem para alimentação, mercadorias, trabalho, caça, vivissecção e por todos os outros usos que envolvam a exploração da vida animal pelo homem'. (THE VEGAN SOCIETY, 2022, p. 6).

Esse conceito avançou até a formatação que a temos hoje, descrita no primeiro capítulo deste trabalho. No Brasil, além dos inúmeros grupos ativistas que buscam promover o veganismo pelo país, a Sociedade Vegetariana Brasileira encabeça diversas campanhas pela conscientização da realidade de exploração animal, nas quais busca "(a) a promoção do vegetarianismo estrito em todos os seus aspectos, incluindo o ético, o ecológico e o de saúde, (b) a cooperação com organizações de âmbito local, regional, nacional e internacional com objetivos semelhantes (SVB, 2017).

No Brasil, a adoção de uma alimentação livre de produtos animais se encontra em crescimento vertiginoso, que pode também indicar gradual sensibilização com a causa animal. Embora não se tenha dados específicos sobre o número de veganos, tem-se acerca do número de vegetarianos. Em pesquisa realizada em 2018, o percentual de pessoas que se declararam vegetarianas nas regiões metropolitanas de São Paulo, Curitiba, Recife e Rio de Janeiro foi de 16%. "A estatística representa um crescimento de 75% em relação a 2012, quando a mesma pesquisa indicou que a proporção da população brasileira nas regiões metropolitanas que se declarava vegetariana era de 8%" (SVB, 2022). Quando se considera toda a população brasileira, o percentual alcança 14% em 2018, quase 30 milhões de brasileiros.

O vegetarianismo ético e o veganismo, atualmente entrelaçados na luta pela causa animal, repercutem nas diversas áreas de conhecimento e podem se beneficiar de aportes teóricos de outras filosofias de vida e formas de se compreender e viver o mundo. Elementos comuns entre correntes diferentes de pensamento podem somar esforços na construção sinérgica de uma ética comum em relação aos animais não humanos. Nessa linha, a discussão a seguir acolhe contributos teóricos da filosofia moral para a questão animal e estabelece um diálogo com o bem viver.

2.2. Libertação animal a partir da filosofia moral e da ótica e da ética do bem viver

Discutiu-se anteriormente que houve, ao longo de ao menos dois milênios e meio, um vegetarianismo que oscilou entre o ascetismo e a consciência ética, a caminhar nos meandros frequentemente marginais da história. Entretanto, a corrente filosófica ocidental dominante

orientou-se de modo a privilegiar a espécie humana frente às demais. A matriz ética ocidental, de caráter marcadamente antropocêntrico, situa o animal humano no centro da esfera de consideração moral, e marginaliza os animais não humanos. A mercantilização de porcos, bois, vacas, galinhas, patos, e diversos outros seres, fruto da objetificação de suas vidas, de seus corpos, evidencia uma ética que os desloca para fora da comunidade moral. A filosofia moral contribui para compreender e questionar as bases teóricas que permitem tal delimitação excludente. Um breve resgate histórico da construção das bases e premissas antropocêntricas, entretanto, lança luz sobre essa discussão e faz-se, portanto, necessária.

Protágoras (565-497 A.E.C.) foi um dos primeiros pensadores a definir o homem como centro e medida de todas as coisas, posição comungada depois por Aristóteles (482-422 A.E.C.), que teria forjado os primeiros pilares do antropocentrismo atual. Ele distingue três espécies de atividade da alma, arquitetando as estruturas basilares para a montagem de uma lógica hierárquica na qual o ser humano assume o lugar mais alto:

> [Aristóteles] distingue três espécies diferentes de atividade **animal** ou **alma**, conforme se traduz em português: a **vegetativo-nutritiva**, comum a plantas, animais não-humanos e a humanos; a **perceptivo-desiderativa**, comum a humanos e a animais sencientes; e a **racional**, típica da natureza humana, possível de ser encontrada em forma muito rudimentar em alguns, embora não em todos os animais (FELIPE, 2009a, p. 5)

A primeira atividade da alma, vegetativo-nutritiva, torna possível aos diversos seres permanecerem vivos e transmitirem a sua bagagem genética adiante, a fim de que possam preservar suas espécies. A segunda, perceptivo-desiderativa, comum a humanos e a animais não humanos, possibilita a "percepção das próprias interações (consciência) e a distinção de si em relação ao ambiente natural e social no qual se constituem a seu modo específico (consciência de si)" (FELIPE, 2009a, p. 6).

Para a terceira atividade da alma, a racional, Aristóteles admite uma complexa realidade: alguns animais não humanos apresentam uma racionalidade não verbal, enquanto mesmo em alguns humanos essa habilidade não se forma. Porém, mesmo com as evidentes semelhanças entre humanos e animais não humanos, o filósofo grego considera estes como inferiores àqueles, pois não possuem a racionalidade matemática. Por isso, animais não humanos destinam-se a servir àqueles cuja capacidade cognitiva os supera. A ética antropocêntrica aristotélica, entretanto, longe de alcançar todos os humanos, restringe-se a determinados grupos com atributos e características específicas:

> alguém do sexo masculino, nascido em Atenas, proprietário e livre para decidir o que diz respeito à sua propriedade e aos negócios públicos. Nesse sentido, não entram na comunidade moral aristotélica nem as plantas, nem os escravos, nem os animais, pois são destituídos da racionalidade que caracteriza a existência do homem. Apenas por via indireta, por representarem um valor patrimonial ou afetivo para os homens, plantas, animais e escravos devem ser preservados: para seu uso e benefício (FELIPE, 2007b, p. 69).

As bases éticas ocidentais foram sedimentadas por esse pensamento aristotélico, patriarcal e antropocêntrico. Sua influência estendeu-se, séculos depois, até às formulações teóricas acerca da questão animal de Agostinho e Tomás de Aquino, discutido anteriormente. Nessa mesma linha, o filósofo francês Descartes (1596-1650) compreendeu a natureza como um sistema lógico concebido por Deus, cuja função seria atender ao ser humano, superior às demais espécies devido à racionalidade única. A semelhança argumentativa entre ele e seus antecessores é patente: superioridade humana, hierarquia, primazia da racionalidade.

Segundo Martins (2012, p. 107), com o surgimento e evolução do racionalismo moderno defendido por Descartes, as práticas vivisseccionistas alcançaram seu ápice. Nesta época, o filósofo francês realizava experiências com animais não humanos e formulou a teoria do *animal machine*, segundo a qual os animais não humanos são como máquinas: destituídos de sentimentos, emoções, razão, e incapazes de esboçar reação diante de atos que lhes causem dor, medo ou prazer. O som que emitiam ao serem abertos vivos nas práticas vivisseccionistas seriam análogos ao atrito sobre uma corda, e não gritos de dor e desespero (FELIPE, 2003). Nessa mesma toada, Francis Bacon (1561-1626), contemporâneo de Descartes, defendeu o argumento de que Deus teria concedido aos humanos a faculdade da razão, o que lhes outorgou a prerrogativa de assumir uma ética que pudesse subjugar a natureza, para assim garantir o desenvolvimento da sociedade (MORIMOTO e SALVI, 2009, p. 3).

A racionalidade destaca-se historicamente como critério para inclusão na comunidade moral, sendo utilizada diversas vezes ao longo dos séculos, por diferentes pensadores, como argumento para desconsiderar da reflexão ética a capacidade de sofrer e os direitos dos animais não humanos. Considera-se razão, conforme apregoa esse critério, como aquela faculdade "constituída pelas habilidades do pensar, raciocinar, inteligir, e tirar conclusões lógicas a partir de premissas válidas" (FELIPE, 2008, p. 01).

Essa formulação exclui imediatamente os animais não humanos, privados da racionalidade compreendida dessa forma. Entretanto, similarmente, alguns grupamentos humanos seriam também afastados da consideração ética sob essa premissa. "Tiramos do âmbito da moralidade, então, os recém-nascidos, as crianças muito pequenas, os adultos seqüelados por lesões neurológicas degenerativas da consciência de si, os senis e os que nascem

com limitações mentais abrangentes" (FELIPE, 2007a, p. 186.). Apesar disso, a sociedade antes garante os direitos a essas minorias, e não lhes suprime, ao contrário do que faz com animais não humanos.

Rasga-se, assim, a lógica de proteção ética, tornando-a contraditória e, portanto, insustentável sob o olhar da mesma racionalidade que elege como critério, pois uma mesma realidade, qual seja a de desprovimento da razão, exclui direitos a um grupo e não a outro. A essa discriminação dá-se o nome de especismo, tal como já esclarecido no primeiro capítulo. Fere-se, com isso, "as exigências de universalidade, generalidade e imparcialidade, que configuram um princípio como válido racionalmente" (FELIPE, 2007a, p. 187). A ética antropocêntrica mostra-se, já nessa incoerência, insustentável.

Para Felipe (2007a, p. 189-190), a eleição da razão como critério para participação na comunidade moral consiste, por si só, já em ato especista. Segundo a autora, a habilidade de raciocinar foi adquirida pelos humanos ao longo da história evolutiva com o fim de garantir a sobrevivência da própria espécie, mas ela não foi necessária às demais. Os outros seres vivos "não precisam ser dotados de razão nem de linguagem lógico-formal para alcançarem seu bem-estar específico" (FELIPE, 2007a, p. 190), uma vez que eles possuem as habilidades necessárias para preservação da própria vida e espécie. A ausência dessa faculdade, assim, não consiste em demérito, nem pode ser critério de exclusão.

A partir disso, Felipe (2007b, p. 72-78) recorre ao exemplo do filósofo biocêntrico Paul Taylor para estabelecer uma nova proposta de configuração da comunidade moral. Nela, os animais não humanos, bem como as plantas, podem ser incluídos na condição de pacientes morais, enquanto a razão pode consistir em critério apenas para se classificar como agente moral. A distinção entre ambas as categorias se dá pela intenção da ação e da condição de ser afetado pela ação. Considera-se agente moral aquele capaz de intencionalmente executar ações ou abster-se de agir a fim de causar danos a outrem, enquanto entende-se por paciente moral aquele que pode sofrer impacto dessas ações em seus interesses (como, por exemplo, o interesse de não sentir dor, de manter-se livre ou vivo etc.). Ambos são sujeitos morais, com interesses próprios, e, portanto, merecedores de consideração moral.

Naturalmente, a convivência gera conflitos de interesses entre agentes morais e pacientes morais, que leva ao questionamento de como dirimi-los. Nos casos de conflito, pode ser "aplicado o princípio da prioridade de interesses: auto-defesa, proporcionalidade, mal menor, justiça distributiva e justiça restitutiva[46]. Fora esses casos, todos os seres vivos merecem

[46] Para abordagem mais ampla da ética biocêntrica de Taylor, conferir Felipe (2009c).

igual consideração moral" (FELIPE, 2007b, p. 77). A aparente radicalidade dessa proposição ética em que se considera os interesses de todos os seres vivos é justificada com o argumento de que as instituições morais humanas são formadas culturalmente, de modo que, para dirimir conflitos éticos, torna-se necessário distanciar-se da perspectiva humanocêntrica:

> Nossas intuições morais são introjetadas na infância e esse padrão nem sempre é o melhor conselheiro a nos ajudar a discernir o que é bom ou ruim ao longo de nossa existência. Sentimentos humanos, convicções e emoções são relativos às culturas, não à razão. São de naturezas opostas, convivem em oposição, aceitam opostos. Por isso, não se pode buscar coerência normativa nas emoções humanas. A busca da verdade, nesta questão, está ameaçada por nossas intuições morais, pois estas não alcançam um caráter objetivo, racional. Nossa visão da ética é humanocêntrica. Mas, a objetividade requer distanciamento de nossas intuições morais imediatas (FELIPE, 2007b, p. 77).

Desse modo, retomando, a comunidade moral é constituída pelos sujeitos morais: agentes e pacientes morais. O requisito para se fazer parte dos primeiros é a posse da razão, enquanto para os últimos é a vulnerabilidade ao dano e à morte. E todos os seres vivos, salvo em caso de conflitos, para os quais se priorizam certos interesses, merecem igual consideração moral de seus interesses (FELIPE, 2007b, p. 78).

Apesar da perspectiva ética humanocêntrica e da igualdade na consideração dos interesses, Taylor defende apenas direitos morais para os pacientes morais, e não direitos jurídicos, uma vez que estes exigiriam a capacidade de responder judicialmente por danos causados a terceiros a partir de alguma ação deliberada. "Para merecer consideração e respeito, não no plano jurídico, mas no moral, não é preciso estar protegido ou amparado pelo direito positivo" (FELIPE, 2009c, p. 11), pois o tratamento respeitoso e digno independe do respaldo judiciário.

Entretanto, a reivindicação pela consideração moral dos interesses dos animais não humanos não se encerra na conquista pelo seu tratamento respeitoso. O respaldo legal torna-se o passo seguinte, normalmente posterior ao reconhecimento de que são seres com uma dignidade própria e merecedores de respeito. "As leis positivas são sempre tardias no que tange à admissão da igualdade de seres historicamente forçados à condição vulnerável" (FELIPE, 2009c, p. 12).

O filósofo espanhol Jorge Riechmann formula uma proposta ética distinta de Taylor, porém com alguns pontos em comum. Por exemplo, Riechmann também defende que todos os seres vivos têm interesses e são dignos de consideração moral, recuperando o princípio de Peter Singer de igual consideração de interesses; define todos os seres vivos como pacientes morais, e utiliza a razão como critério para se classificar como agente moral; e concorda que o esforço

para considerar moralmente os animais não humanos e trata-los com respeito é mais urgente do que dotá-los de direitos jurídicos. Para ele, "o importante não é tanto decidirmos por alguma técnica jurídica concreta para proteger os animais do dano e do abuso que hoje lhes submetemos, mas antes mobilizar as energias morais, sentimentais e políticas necessárias para alcançar essas mudanças" (RIECHMANN, 2005a, p. 235). Ele discute uma ética da autocontenção, limitando o poder destruidor dos seres humanos frente aos animais e ao meio ambiente (RIECHMANN, 2005a, p. 229-235; RIECHMANN, 2005b, p. 19-23).

Apesar de priorizar o esforço moral acima da garantia da proteção legal, o filósofo defende a inclusão de ao menos alguns animais (de maior complexidade, como os primatas) dentro da categoria jurídica de pessoa, dotando-os de alguns direitos fundamentais[47]. Segundo ele, para se possuir direitos não se faz necessário que o titular lhes possa reclamá-los, pois, se assim fosse, humanos em condições de vulnerabilidade, incapazes dessa ação, não os possuiriam. Nesse caso, essas pessoas possuem direitos não por iniciativa própria, mas através de representantes legais que podem reivindicá-los por eles. Da mesma maneira, uma vez que animais não humanos são incapazes de reclamar direitos no sistema jurídico, sua defesa cabe a tutores humanos que falam e agem em seu nome (RIECHMANN, 2005a, p. 229-235).

Riechmann (2005b, p. 19-29) se aproxima de uma perspectiva biocêntrica, mas a situa em um espectro moral ampliado: o autor distingue um antropocentrismo moral forte, que exclui outros seres da esfera de consideração moral, de um antropocentrismo débil ou biocentrismo débil, que considera todos os seres vivos como merecedores de respeito, porém uns mais que outros, conforme suas capacidades. Sua defesa vai ao encontro de um biocentrismo moderado, entendido como uma "concepção moral biocêntrica com hierarquização de interesses e individualista" (RIECHMANN, 2005b, p. 28). Para ele, todos os seres vivos, individualmente, merecem consideração moral. Entretanto, direitos são conferidos conforme as capacidades e interesses de cada espécie. Trata-se de "uma adequada combinação de antropocentrismo e biocentrismo" (RIECHMANN, 2005b, p. 33), no qual o critério de hierarquização de consideração moral dos interesses é, a grosso modo, o lugar que os diversos seres vivos ocupam na pirâmide evolutiva. Este lugar corresponde às capacidades moralmente relevantes, como a

[47] Riechmann (2005a, p. 220) evoca exemplos atuais de inclusão de animais não humanos no ordenamento jurídico de algumas regiões e países: aprovação na Grã-Bretanha de uma lei em 1996 que penaliza atos cruéis contra mamíferos selvagens; aprovação de lei similar na Nova Zelândia em 1994; aprovação em 2003 na Catalunha de lei que proíbe o sacrifício de gatos e cachorros em instalações que mantêm animais de companhia; aprovação em 2004 na Áustria de leis que proíbem o confinamento de galinhas dentro de jaulas pequenas, de utilizar leões e outros animais silvestres em circos, e de prender cachorros permanentemente.

senciência, a inteligência, a autoconsciência, a capacidade de memória e antecipação etc. A partir dessa lógica, no topo desta pirâmide, situam-se os seres humanos.

Nessa linha, o autor defende que os interesses devem ser considerados conforme suas "concretas capacidades e vulnerabilidades, determinadas pela biologia própria de sua espécie" (RIECHMANN, 2005b, p. 21). Inflige-se maior mal a um lince, por exemplo, ao se lhe extrair as unhas, do que a um ser humano, uma vez que este não depende delas para sobreviver. As condições, necessidades e capacidades de cada espécie determinam a proporção e extensão de seus direitos morais. E, para Riechmann (2005b, p. 24-27), considerar moralmente um ser significa ao menos duas coisas: (1) não lhe causar dano ou sofrimento nem minar suas possibilidades de viver bem, e, na medida do possível, (2) ajuda-lo a viver bem.

Pode-se questionar, entretanto, o que é "viver bem" para os animais não humanos. Enquanto os agentes morais podem determinar seus próprios conceitos de "boa vida", uma vez que apresentam racionalidade, a "boa vida" para os pacientes morais depende da interpretação dos primeiros. Evitando o subjetivismo relativista e fosco, Riechmann resgata o conceito de *telos* dos animais não humanos: "Sua *natureza determinada biologicamente*, que inclui tanto seu conjunto típico de capacidades e vulnerabilidades como as condições de seu florescimento e boa vida; tais capacidades, vulnerabilidades e condições formam conjuntos característicos para cada espécie animal" (RIECHMANN, 2005b, p. 25). A partir desse conceito, afirma que a "boa vida" dos pacientes morais deve ser entendida a partir de seu *telos*, e averiguadas "por um agente moral racional com dotes de observação" (RIECHMANN, 2005b, p. 26).

Com isso, o autor defende como aceitável a exploração animal desde que não inflija ou traia o *telos* específico do animal em questão. A fronteira para a restrição ao uso de animais não humanos seria exatamente o dano aos interesses específicos da espécie. Como exemplo, o filósofo cita a inserção de genes humanos em cabras e ovelhas para que sejam capazes de produzir em seu leite proteínas com fins em seu leite. Similarmente, ele cita a manipulação genética de vacas para que possam produzir leite com baixo teor de lactose, uma vez que 70% da população mundial humana enfrenta dificuldades para digeri-la. "Se tais animais gozam de boa saúde e são tratados de maneira que possam viver bem, de acordo com sua natureza ovina ou caprina, não creio que haja objeções morais significativas à sua criação" (RIECHMANN, 2005b, p. 26).

Riechmann (2005a, p. 222-226) estabelece uma discussão, consonante a essa ideia, sobre a garantia de direitos jurídicos a animais não humanos[48]. Para ele, os direitos a serem

[48] A discussão acerca dos direitos animais é ampla e complexa. Riechmann (2005a, p. 229-232) defende que a efetiva melhoria da condição animal na sociedade atual depende da mudança jurídica para que não mais animais

atribuídos dependem dos interesses e capacidades de cada espécie. Com certa dose de sarcasmo, o autor afirma que não se pode conferir direito à educação aos ursos polares nem direito de voto às cegonhas. Entretanto, um direito básico deve-se estender a todos os animais não humanos, devido à sua característica de senciência: não ser torturado nem tratado com crueldade. Para animais mais complexos, como os primatas, soma-se a esses o direito à vida e à liberdade, pois "têm certo nível de autoconsciência, sentido de tempo e continuidade biográfica: tais características são as que aconselham garantir-lhes o direito à vida" (RIECHMANN, 2005a, 223). Para seres menos complexos, sem essas características específicas, mas que sofrem grandes perturbações quando encarcerados, como a águia, por exemplo, soma-se ao direito de não sofrer o direito à liberdade. Nos casos em que se possa haver conflitos de interesses, esses podem ser julgados a partir da hierarquização de interesses que recebe como critério as capacidades dos seres em questão[49].

A legitimação conferida por Riechmann sobre certos mecanismos de exploração animal e para o interrompimento de suas vidas, desde que se respeite o *telos* e a "boa vida" animal, esbarra na compreensão ética de Francione e Charlton, juristas e teóricos dos direitos animais. Para esses, a senciência, ou seja, a capacidade de sentir dor e prazer, remete a um interesse maior: preservar a própria vida. Reduzir os interesses de quaisquer seres sencientes, independentemente de sua complexidade, a simplesmente não sofrer ou viver em liberdade, consiste em evidente equívoco:

> A capacidade de sentir não é algo que se desenvolveu para ser um fim em si mesma. Na verdade, ela é um traço que permite aos seres identificar situações nas quais sua sobrevivência esteja ameaçada. Ou seja, ser senciente é algo que permite a existência continuada. Seres sencientes, porque são sencientes, têm interesse em continuar vivos; ou seja, eles preferem, querem ou desejam continuar vivos. A existência continuada é de seu interesse. Portanto, dizer que um ser senciente não é prejudicado pela morte nega que esse ser tenha o exato interesse que sua capacidade senciente serve para perpetuar. Seria análogo afirmar que um ser dotado de olhos não tem interesse em

não humanos sejam considerados coisas. Ao longo da história, também humanos em determinadas posições sociais, como escravos e mulheres, eram excluídos da categoria de pessoas, e considerados como coisas ou propriedades de seus donos. Para o autor, os primatas, por exemplo, dentre outros animais não humanos, podem ser enquadrados na categoria jurídica de pessoas. Atualmente, diversos países sustentam leis que protegem, em certo nível, os animais não humanos, penalizando quem lhes inflige maus tratos. Na Alemanha, a partir de uma lei de 1990, tirou-se os animais da categoria de coisas.

[49] As capacidades, conforme assinalado, seguem hierarquicamente a escala evolutiva, de modo que, para Riechmann, nem todas as vidas são de igual valor. Essa abordagem apresenta diferenças para a ética biocêntrica de Taylor, onde um interesse não básico humano não pode ter prioridade sobre um interesse básico não humano, salvo exceções. Prevalece a premissa da igual consideração de interesses "[...] a não ser em casos realmente excepcionais, em que um interesse não-básico coletivo seja considerado por todos tão relevante que nenhum argumento moral consiga demover a comunidade de seu empreendimento. Definir quais seriam esses casos é tarefa para o debate público, aberto e imparcial. Além do mais, o resultado da decisão deve produzir o mínimo mal possível aos animais e plantas cujos interesses vitais estejam conflitando com os interesses não vitais dos humanos" (FELIPE, 2009, p. 28).

> continuar vendo, ou que cegá-lo não o prejudicaria. Animais apanhados em armadilhas usam as presas para amputar as próprias patas, causando-se imenso sofrimento a fim de continuarem vivos (FRANCIONE e CHARLTON, 2017).

Contraponto à posição de Riechmann, Francione e Charlton propõem determinados direitos básicos atrelados à característica da senciência, comum a animais não humanos, como o direito de não sofrer e o direito à vida. Ambos estão interligados. A senciência aponta para o interesse de viver, sendo desenvolvida pelo processo evolutivo para que os seres que a possuem possam escapar daquilo que lhes ameaça a vida e tenham possibilidades de preservar a própria existência.

Os autores questionam inclusive certas condições *a priori* negadas aos animais não humanos. Por exemplo, enquanto a autoconsciência pode se apresentar de forma mais evidente nos primatas, seres de maior complexidade, não se pode presumir, de imediato, sua ausência em seres biologicamente mais simples. Uma vez que estes têm consciência em termos perceptivos, devem tê-la também de seus corpos e ações e enxerga-los como diferentes dos corpos e ações de outros animais. Compreender a autoconsciência apenas na forma como se apresenta nos humanos consiste em especismo.

Mesmo que se considere a hipótese de que animais não humanos não possuem consciência de tempo e vivem em uma situação de "eterno presente", Francione e Charlton enfatizam seu direito à vida. Para os autores, essa hipótese não implica que eles não tenham autoconsciência ou não possuam o interesse em continuar a própria existência. Similarmente ao que ocorre com humanos que perdem acesso a memórias, muitas vezes em consequência de um acidente, permanecem presentes a consciência de si e o interesse em perpetuar o próximo segundo da própria vida:

> Seres humanos que sofrem de uma modalidade específica de amnésia podem perder o acesso a memórias, ou a capacidade de pensar sobre o futuro coerentemente, mas isso não significa que não sejam autoconscientes a cada momento, ou que o fim dessa autoconsciência não seria um mal (FRANCIONE e CHARLTON, 2017).

Assim, conforme assinalado, para os autores, a senciência, e não a racionalidade, é o critério básico para se garantir o direito de não sofrer e o direito à vida, uma vez que a dor não é um fim em si mesma, mas remete ao interesse de viver. Mesmo que se aceite a hipótese de que os animais não humanos não tenham consciência de tempo, o interesse em perpetuar a própria existência é inexorável.

A filosofia moral possibilita questionar os pilares da ética que permeia as relações humanas e as estruturas sociais, impelindo-a a evitar o especismo e outras discriminações e a

promover premissas coerentes. Paralelo à mesma, o conceito de Bem Viver serve como alternativa à lógica sistêmica de acumulação de capital, mercantilização da vida e antropocentrismo exacerbado. O ser humano deixa o centro absoluto de consideração moral para situar-se emaranhado em um nó de relações no qual estão presentes a natureza e todos os outros seres.

O Bem Viver é um conceito em construção, originalmente presente como um "conjunto de ideias centradas nos sistemas de conhecimento, prática e organização dos povos andinos" (SOLÓN, 2019, p. 19). Passou a ser mais amplamente discutido no mundo acadêmico e político especialmente a partir dos anos 1990, tendo inclusive sido institucionalizado nos governos de Evo Morales, na Bolívia, em 2006, e de Rafael Correa, no Equador, em 2007. Nesse contexto, incorpora-se à constituição nacional, ao discurso oficial e aos planos nacionais de desenvolvimento, além de se tornar referência para diversas reformas normativas e institucionais:

> Os termos utilizados para a tradução do *Suma Qamaña* no idioma *aymara* e do *Sumak Kawsay* no idioma *kichwa* são, respectivamente, *Vivir Bien* e *Buen Vivir*. Para o povo Aymara, cujo território se estende desde o norte do Chile e da Argentina até o Peru e a Bolívia, *suma* significa "bonito", "agradável", "amável", "excelente", "pleno"; e *qamaña*, por sua vez, significa "habitar", "viver", "conviver", "cuidar dos outros". Desse modo, *Suma Qamaña* poderia ser traduzido como o processo da vida em plenitude, um saber viver e saber conviver em equilíbrio material e espiritual. Não corresponde simplesmente a uma expectativa, é um horizonte que guia o caminhar da comunidade. Para o povo *Kichwa*, cujo território abrange o Equador, a Bolívia, o Peru e o norte da Argentina, *sumak* significa "plenitude", "sublime", "excelente", "magnífico", "bonito", "superior"; e *kawsay*, por sua vez, significa "vida", "ser" e "estar" (DILLENBURG, 2016, p. 55).

Desse modo, enquanto para o povo Aymara *Suma Qamaña* pode ser compreendido como um viver e conviver em equilíbrio e plenitude, para o povo Kichwa, *Sumak Kawsay* pode ser traduzido como viver bem, ou bem viver, ou ainda viver em plenitude, significando, de modo geral, viver em harmonia e equilíbrio com os ciclos da Mãe Terra, do cosmos, da vida, da história, e com toda a forma de existência. A compreensão se afunila para convergir em uma concepção de vida que se encontra entrelaçada com os processos da natureza, entendida como mãe, e entre toda a comunidade de vida.

Outros povos indígenas da América Latina carregam também visões e termos similares ao Bem Viver, "como o *teko kavi* e o *ñandereko*, dos Guarani, o *shiir waras*, dos Shuar, e o *küme mongen*, dos Mapuche" (SOLÓN, 2019, p. 19). Definir seu conceito, entretanto, tende a asfixiar uma realidade que é complexa e dinâmica, maior do que um conjunto de palavras é capaz de significar. Por isso, pode-se apenas buscar aproximar de sua essência, do cerne desse

intrincado sistema, que é maior do que uma teia conceitual consegue representar. Trata-se não "de um conjunto de receitas culturais, sociais, ambientais e econômicas, mas de uma mistura complexa e dinâmica que abarca desde uma concepção filosófica do tempo e do espaço até uma cosmovisão sobre a relação entre os seres humanos e a natureza" (SOLÓN, 2019, p. 23).

Entretanto, a lógica política que perpassa os diversos países do mundo moderno foca ainda principalmente no desenvolvimento baseado no extrativismo, que tem como uma das consequências a crise climática que ora ameaça a vida no planeta. Por esse motivo, coexiste em tensão a compreensão do Bem Viver como uma alternativa *de* desenvolvimento e como uma alternativa *ao* desenvolvimento, tensão existente sobretudo nas constituições boliviana e equatoriana. Sob o primeiro prisma (alternativa *de* desenvolvimento), o Bem Viver consiste em uma ferramenta para reestruturar e fortalecer o capitalismo, e, com isso, o desenvolvimento. Sob o segundo prisma (alternativa *ao* desenvolvimento), consiste em uma "proposta civilizatória que reconfigura um horizonte de superação do capitalismo" (ACOSTA, 2016, p. 76). Esse trabalho discutirá o Bem Viver a partir dessa última visão.

A compreensão do Bem Viver como uma alternativa *ao* desenvolvimento estende-se em suas repercussões para muito além dos muros da economia ou da política. Integra as diversas dimensões da existência pela proposição de uma cosmovisão diferente da ocidental: parte de raízes comunitárias não capitalistas, rompe com o antropocentrismo, com o progresso material ilimitado, com a lógica de acumulação de capital e de competitividade extrema (todos devem vencer juntos), e caminha rumo a um sociobiocentrismo, valorizando tanto coletivo humano quanto toda a comunidade de vida (ACOSTA, 2016, p. 69-87).

Apresentando uma visão de mundo integrada ao ambiente em que se vive, o conceito de Pacha Mama se faz também crucial para se compreender o Bem Viver. Para Gudynas (2019, p. 141-144) e Solón (2019, p. 23-26), definir Pacha Mama como Mãe Terra é no mínimo uma imprecisão e uma falsa equivalência, aproximando-se apenas no nível relacional (deve-se cuidar da natureza como se cuida de uma mãe). O conceito de Pacha evoca uma concepção muito mais ampla do que apenas a ideia ocidental de natureza ou de planeta Terra. Na língua aimará, Pacha "significa o cosmos, a ordem do universo, e que, portanto, encerra complexidades importantes" (GUDYNAS, 2019, p. 141). Nesse sentido, essa concepção andina abarca um sentido bastante amplo, no qual se inclui a realidade imanente e também transcendente, aquilo que é empírico bem como o que é extra-empírico, o mundo material e o mundo espiritual. "Pacha é o 'todo' em movimento constante, o cosmos em permanente evolução" (SOLÓN, 2019, p. 24). A própria noção de tempo e espaço assume uma conotação própria, diferente da concepção linear ocidental:

> Pacha não se refere apenas ao mundo dos humanos, dos animais e das plantas, mas ao mundo de cima (*hanaq pacha*), habitado pelo sol, pela lua e pelas estrelas, e o mundo de baixo (*ukhu pacha*), onde vivem os mortos e os espíritos. Para o Bem Viver, tudo está interconectado e forma uma unidade. Nesse espaço convivem e se relacionam de maneira dinâmica o passado, o presente e o futuro. A visão andina do tempo não segue a mecânica de Isaac Newton, que postula que o tempo é independente do espaço e tem uma magnitude idêntica para qualquer observador. Pelo contrário, essa cosmovisão nos recorda a famosa frase de Albert Einstein: "a distinção entre passado, presente e futuro é só uma persistente ilusão". Dentro da concepção da Pacha, o passado está sempre presente e é recriado pelo futuro. O tempo e o espaço não são lineares: são cíclicos. A noção linear de crescimento e progresso não é compatível com essa visão. O tempo avança em forma de espiral e o futuro se entronca com o passado. Em todo avanço há um retrocesso e todo retrocesso é um avanço. Disso decorre a expressão aimará de que, para caminhar adiante, há que olhar sempre para trás. Essa visão do tempo, em espiral, questiona a noção de "desenvolvimento", de avançar sempre em direção a um ponto superior. Esse devir ascendente é uma ficção para o Bem Viver. Todo avanço dá voltas, não há nada eterno, tudo se transforma (SOLÓN, 2019, p. 24).

A Pacha Mama evoca a ideia de cuidado com a mãe que lhe deu a vida, e que permite continuamente a existência. Faz referência ao meio ambiente no qual cada pessoa se insere, e contrapõe-se à dualidade humano-natureza tipicamente ocidental. No mundo andino, as pessoas constituem uma unidade com a Pacha Mama. Todos têm vida, e, por isso, não existe separação entre seres vivos e corpos inertes. "Somos todos parte da natureza, e a Pacha, como todo que é, tem vida" (SOLÓN, 2019, p. 25).

Nessa linha, a cosmovisão atrelada ao Bem Viver é pachacêntrica, e não antropocêntrica. Não se estabelece hierarquia entre o ser humano, a natureza e os demais seres vivos. Nem sequer faz-se essa fragmentação cartesiana entre diferentes elementos constituintes da convivência ecológica. Tudo se envolve em um entrelaçamento inseparável. A própria ideia de comunidade se configura não apenas como a relação entre humanos, mas entre todos os seres, que se encontram intimamente intrincados na dinâmica viva e indissolúvel da Pacha e que são partícipes de um processo permanente de mudança cíclica:

> O conceito andino de comunidade também é diferente de sua interpretação ocidental. Enquanto no Ocidente esta é interpretada como uma categoria social, representada por grupos de pessoas que têm relações estreitas entre si, ou que se sentem arraigadas a um mesmo território, algumas posturas andinas são muito mais amplas. Na verdade, nelas estão as pessoas, mas também se incluem seres vivos não humanos, como certos animais ou plantas, alguns elementos não vivos, particularmente montes ou montanhas, e os espíritos dos defuntos. Além disso, essas comunidades são próprias de certo território, e este as define da mesma maneira que as pessoas podem conceder-lhe atributos específicos. Considerando todas essas particularidades, as ideias originais de Pacha Mama permitem apresentá-la como um modo de se entender como parte de uma comunidade social e ecologicamente ampliada, que por sua vez está inserida em um contexto ambiental e territorial. A Pacha Mama, portanto, não é um simples sinônimo ou analogia da concepção ocidental de Natureza, é uma ideia mais ampla e complexa. (GUDYNAS, 2019, p. 142).

Tudo tem importância no contexto da Pacha Mama, que é um "todo" vivo e pulsante. Não se trata de uma realidade passiva, apenas composta pelos seres que nela convivem. Existe com a Pacha Mama uma relação de diálogo, reciprocidade e complementaridade, pois ela "tem voz, envia mensagens e fala com as comunidades. Em alguns momentos, abriga e cuida, mas também pode enfurecer-se e castigar. O camponês andino dialoga com a Pacha Mama, não como um elemento externo a ela, mas dentro dela" (GUDYNAS, 2019, p. 144).

Os direitos da Pacha Mama e o Bem Viver se baseiam na ideia de que todos os seres, humanos e não humanos, existem na relação entre sujeitos, e não entre sujeitos e objetos, e não individualmente. Os seres da Pacha Mama somente podem ser entendidos em suas múltiplas relações, compreendidos na dignidade de cada indivíduo na relação com a complexidade do Todo. Afasta-se do processo capitalista de coisificação da natureza e da vida dos animais não humanos para se aproximar de uma noção de valor próprio de cada ser, pois todos fazem parte da insondável trama da vida (ACOSTA, 2016, p. 79).

Nessa perspectiva, pode-se perceber uma contiguidade entre o bem viver e a causa animal. A ótica que lhes coloca não como coisas, mas como seres partícipes da dinâmica da Pacha, exige uma ética que lhes trate de acordo com a dignidade que lhes é própria. Uma relação entre sujeitos pressupõe alteridade e reciprocidade, e, portanto, nega a hierarquia que domina para assumir a complementaridade que une afetivamente. Nesse sentido, o Bem Viver pode "anunciar uma ética de solidariedade, empatia e alteridade, de Seres integrados e interdependentes que com respectivas diversidades precisam uns dos outros para existência, co-existência e bem-viver na Terra" (GODOY, 2019, p. 66).

As legislações equatorianas e bolivianas, porém, não avançaram na jurisdição pró animais não humanos de modo relevante a partir da inspiração e incorporação do Bem Viver em suas constituições. A partir de uma análise sobre a condição animal na Constituição e Código Civil equatoriano, Machado Júnior (2016, p. 53) afirma que os animais não humanos continuam a ser tratados como coisas e propriedades, objetos dos direitos das comunidades. Assim, podem ser caçados, explorados, enjaulados e utilizados conforme as necessidades e demandas humanas. O pesquisador, admite, entretanto, que a expectativa sobre a jurisdição de um Estado que tem como inspiração constitucional o Bem Viver e a Pacha Mama engloba a adoção efetiva de uma ética que considera as particularidades dos animais não humanos:

> A expectativa em face de um Estado concebido, ou refundado como preferem alguns autores, sob o paradigma do reconhecimento de direitos para a Pacha Mama é a de que todos os elementos da natureza, incluindo especialmente os animais, seres dotados

> de movimento e de sensibilidade, [...] estivessem protegidos e tutelados de maneira efetiva (MACHADO JÚNIOR, 2016, p. 53).

Decerto que o Bem Viver não confere centralidade à senciência, e aproxima-se mais de uma ética ecocêntrica que biocêntrica, entretanto, possibilita enxergar e tratar os animais não humanos como sujeitos de direitos, complexos, com valor próprio. Nessa ótica, eles têm um papel que não se resume à servidão humana, como apregoa a ética capitalista antropocêntrica, mas que se insere na dinâmica da Pacha Mama, assim como também ocorre com os humanos. Há, portanto, uma noção de alteridade e reciprocidade.

A ética associada ao Bem Viver, desse modo, recusa mercantilizar a vida e atribuí-la um valor comercial, coisificando-a e banalizando-a. Rompe-se com a lógica hierárquica para abraçar uma noção horizontal no universo das relações. Os animais não humanos se encontram, em termos valorativos, mais próximos dos humanos, uma vez que ambos desempenham um papel particular, importante, distinto, no contexto maior da Pacha Mama. Na proposta do Bem Viver, a libertação animal vem acompanhada dessa cosmovisão, na qual cada ser performa sua própria função enquanto parte integrante da comunidade de vida.

O Bem Viver contribui para se (re)pensar a relação humana com os animais não humanos para além daquela estabelecida pela colonialidade europeia e capitalista, que rege uma forma determinada de ser, pensar e viver. Paralelamente, outras contribuições libertadoras e decoloniais acrescem a discussão sobre essa temática e lançam luzes sobre a situação animal moderna. Com elas, pode-se pensar outros mundos possíveis, avaliar o próprio caminho traçado pelo veganismo a partir desse prisma, questionar sobre o fio condutor de diversas opressões históricas que se destroncam culturalmente pela modernidade. O veganismo consiste em um questionamento à colonialidade do ser na relação com os animais não humanos? Ou seria ele mesmo mais uma expressão, porém periférica, de uma nova colonialidade europeia? É possível estabelecer conexões e aproximações entre as lutas anti-racistas e feministas com a luta pró direitos animais? Essas questões, dentre outras, serão discutidas no tópico a seguir.

2.3 Contribuições libertadoras e decoloniais à situação animal moderna

O pensamento decolonial traz uma história cujas sementes remontam há pelo menos dois séculos, quando, no século XIX, pensamentos e atitudes de colonizados se insurgiam contra sua condição de forçada subalternidade, fruto da percepção de um antagonismo opressor entre colonizador e colonizado. Inserem-se nesse contexto, por exemplo, Martí e Bolivar,

personagens marcantes no contexto da libertação colonial na história da América Latina (BAPTISTA, 2016, p. 495).

Para compreender a amplitude e base epistêmica do pensamento decolonial, faz-se necessário não somente compreender suas configurações conceituais modernas, mas também sua genealogia, ainda que de forma breve. A partir da descolonização histórica e política de diversos países asiáticos e africanos, entre as décadas de 1940 e 1950, vários autores tiveram grande influência nos estudos pós coloniais[50], dentre os quais se pode citar Aimé Césaire, com sua obra *Discurso sobre o colonialismo* (1950), Frantz Fannon, com *Os condenados da Terra* (1961), e Edward Said, com *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (1978). Em continuidade a essas contribuições teóricas seminalmente decoloniais, surgiu no contexto asiático, na década de 1970, o Grupo de Estudos Subalternos, com a liderança de Ranajit Guha:

> Ainda nas origens do pensamento pós-colonial encontram-se também os Estudos Subalternos, nascentes na Índia (1970), com Ranajit Guha. Dissidente da visão marxista, Guha, juntamente com os indianos Partha Chaherjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak, integrava a "tríade sagrada" do pós-colonialismo (BAPTISTA, 2016, p. 495).

A partir da década de 1980 os estudos subalternos[51] passam a ser conhecidos fora da Índia, especialmente através da contribuição dos autores que compõem a "tríade sagrada" do pós-colonialismo, conforme citado. Por fim, na década de 1990 tem-se a origem do que viria a se tornar o atual grupo Modernidade/Colonialidade (grupo M/C). Em 1992, inspirados no Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos, um grupo de intelectuais latino-americanos e americanistas residentes nos Estados Unidos funda o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos.

Dentre os membros do grupo recém-criado, incluem-se o peruano Anibal Quijano e o argentino Walter Mignolo, cujas críticas e contribuições teóricas levam à dissolução desse grupo e à criação de um outro, sem a desfiliação da maioria de seus membros. "A posição de Quijano mostra a relação entre o colonialismo e a modernidade e sua racionalidade, que se faz

[50] "Depreendem-se do termo 'pós-colonialismo' basicamente dois entendimentos. O primeiro diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado 'terceiro mundo', a partir da metade do século XX. Temporalmente, tal ideia refere-se, portanto, à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo – especialmente nos continentes asiático e africano. A outra utilização do termo se refere a um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra" (BALLESTRIN, 2013, p. 90).

[51] "O termo 'subalterno' fora tomado emprestado de Antonio Gramsci e entendido como classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes (BALLESTRIN, 2013, p. 92-93).

presente de forma contínua na cultura" (BAPTISTA, 2016, p. 496), e Mignolo defende que as teses teóricas dos estudos indianos de subalternidade não devem ser assumidas e transferidas imediatamente para análise do contexto latino-americano. É preciso criticidade e a adoção de conceitos e formulações teóricas nascentes do próprio solo latino-americano. "Essas e outras críticas, como o rompimento com a episteme do Norte, levaram à dissolução desse Grupo de Estudos Subalternos em 1998 e, daí, nasce o Grupo Modernidad/Colonialidad – M/C" (BAPTISTA, 2016, p. 496).

O nome do grupo se dá por razão de se afirmar uma inter-relação intrínseca e indissociável entre a modernidade e a colonialidade. Apesar do capitalismo e da modernidade serem posteriores ao colonialismo[52], o pensamento decolonial afirma a trágica inseparabilidade de ambos: "a colonialidade é o lado obscuro e necessário da modernidade; é a sua parte indissociavelmente constitutiva. [...] Não existe modernidade sem colonialidade". (BALLESTRIN, 2013, p. 100-101).

A crítica estabelecida pelo pensamento decolonial é de que o fim da colonização histórica alcançada pela independência política dos países dominados não significou uma absoluta descolonização[53] e o início de uma era pós-colonial. O capitalismo contemporâneo tem a capacidade de ressignificar globalmente exclusões via padrões hierárquicos de caráter epistêmico, racial/étnico, espiritual, de gênero/sexualidade. Em outras palavras, o sistema de dominação se estendeu por outros meios, através de uma colonialidade do poder, do saber e do ser. (BAPTISTA, 2016, p. 497-498; BALLESTRIN, 2013, p. 99-101):

> Superando a discussão sobre determinação cultural/determinação econômica ou vice-versa, o M/C concebe que a colonialidade é um processo complexo. Por isso, a decolonialidade deverá enfrentar a colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), tanto econômica quanto política; do saber/conhecer (LANDER, 2005), superando o eurocentrismo, com seu universalismo e visão de totalidade; a epistemologia do norte e sua geopolítica de produção científica, com seus mitos da neutralidade e objetividade; a colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2007), a partir da questão de gênero, sexualidade, etnia, subjetividade; e da natureza, pela sua coisificação e redução a recurso (colonialidade ainda pouco desenvolvida pelo M/C). Essas colonialidades não podem ser pensadas e enfrentadas como se fossem separadas. Elas estão articuladas (BAPTISTA, 2016, p. 498).

[52] "O colonialismo refere-se à dominação econômica, política, militar, administrativa etc. A colonialidade é a permanência da dominação mesmo depois da libertação colonial, como forma de poder, através do saber e do ser" (BAPTISTA, 2016, p. 497).

[53] A diferença de escrita entre decolonização e descolonização, com a supressão do "s" no segundo, justifica-se por uma distinção semântica. A descolonização se refere à "ideia histórica de descolonização, via libertação nacional durante a Guerra Fria" (BALLESTRIN, 2013, p. 108), enquanto decolonização remete à proposta crítica do Grupo Modernidade/Decolonialidade.

Para enfrentar as diversas colonialidades faz-se necessário a adoção de uma desobediência epistêmica, uma transformação de conhecimentos, práticas e atitudes a partir dos colonizados. Essa mudança se insere no contexto do giro decolonial, conceito cunhado por um dos integrantes do grupo M/C, Nelson Maldonado-Torres, e que "basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade" (BALLESTRIN, 2013, p. 105). Trata-se, portanto, de uma resistência ativa aos modelos de colonialidade impostos pela modernidade, contrariando os epistemicídios dos saberes e conhecimentos que são oriundos do norte global e evidenciando as epistemologias do sul, para se utilizar uma terminologia proposta por Boaventura de Sousa Santos (SANTOS, 2021). Não se trata de negar as contribuições do pensamento moderno e europeu, mas de se negar subserviência a ele e de se recusar imputá-lo centralidade mundial.

A partir desse contexto, pode-se assumir que a crítica anti-especista se encontra dentro do mesmo horizonte epistêmico, apesar de não ser tratada amplamente pelo pensamento decolonial. A relação humana moderna com a natureza e com os outros seres foi fundada sob a lógica de uma hierarquia antropocêntrica e dominadora, que explora e subjuga diversas espécies sob a alegação de uma suposta ausência da racionalidade em termos antropológicos e de uma pretensa superioridade humana. Trata-se assim, de uma expressão de colonialidade. Resistir a essa lógica, portanto, situa-se no eixo do giro decolonial, que "busca colocar ponto final ao 'paradigma moderno da guerra', confrontando-se com as formas hierárquicas de segregação e discriminação de raça, gênero e sexualidade, introduzidas na colonização pela modernidade europeia" (BAPTISTA, 2016, p. 499).

Ao mesmo tempo que a crítica anti-especista pode ser encarada dentro do horizonte epistêmico do pensamento decolonial, pode-se afirmar que o veganismo se situa, enquanto crítica e movimento, em tensão com a modernidade. Por um lado, constitui-se como um movimento nascente em uma determinada classe social no seio do império britânico na década de 40, de modo que se acoplam a ele marcas colonizatórias. Por outro lado, o veganismo encarna uma crítica contra a opressão antropocêntrica e especista em diálogo com outras formas de resistência (feminista, anti-racista etc.), colocando-se assim contra imperialismos opressivos. Nessa dubiedade aparentemente contraditória, faz-se importante discutir de que modo as intuições libertárias do veganismo enquanto movimento histórico dialoga com outras formas de resistência, e como o pensamento decolonial pode contribuir para discernir suas marcas colonizatórias.

O conceito de interseccionalidade contribui para se pensar as interligações entre os diversos sistemas de hierarquização e opressão a partir de diferentes marcadores sociais, como

classe, gênero, raça, e, possivelmente, espécie, como se tentará demonstrar. Originalmente o conceito tem como eixo central a experiência da identidade negra feminina, que se percebe atravessada por outras formas de discriminação. Desse modo, é honesto demarcar que a interseccionalidade nasce "pensada por feministas negras cujas experiências e reivindicações intelectuais eram inobservadas tanto pelo feminismo branco quanto pelo movimento antirracista, a rigor, focado nos homens negros" (AKOTIRENE, 2020, p. 18).

Entretanto, os movimentos de resistência se associam e se fortalecem na medida em que se percebe padrões comuns de opressão, e assim, interseccionalidades. Certamente, não se busca aqui promover um esvaziamento do conceito ou um deslocamento do eixo central da experiência sobre o qual ele se debruça, qual seja da mulher negra, mas sim identificar em que medida as discriminações operadas (e assim as possibilidades de resistência) se inter-relacionam. Com a consciência de que "a interseccionalidade é sobre a identidade da qual participa o racismo interceptado por outras estruturas" (AKOTIRENE, 2020, p. 48), pode-se buscar compreender perspectivas de cruzamento entre as lógicas de hierarquização e subjugação de diversos grupos. Há um entrelaçamento íntimo na lógica discriminatória de opressão contra indivíduos e coletivos, que utiliza como critério um componente biológico: no caso do racismo, a cor da pele, no caso do sexismo, o sexo, e no caso do especismo, a constituição biológica.

A interseccionalidade pode ser vista como um sistema de opressão interconectado. A primeira pesquisadora a trabalhar o tema, e também quem cunhou o conceito, a intelectual afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw, apresenta a interseccionalidade como o entrecruzamento de múltiplas estruturas de opressão que, juntas, alcançam uma nova dinâmica de desempoderamento:

> A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. Utilizando uma metáfora de intersecção, faremos inicialmente uma analogia em que os vários eixos de poder, isto é, raça, etnia, gênero e classe constituem as avenidas que estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos. É através delas que as dinâmicas do desempoderamento se movem. Essas vias são por vezes definidas como eixos de poder distintos e mutuamente excludentes; o racismo, por exemplo, é distinto do patriarcalismo, que por sua vez é diferente da opressão de classe. Na verdade, tais sistemas, frequentemente, se sobrepõem e se cruzam, criando intersecções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Os diversos sistemas de opressão que se interpenetram são também mutuamente reforçados por mecanismos que, por ora, podem parecer reforçar somente uma linha de discriminação, mas, na dinâmica interseccional, abrange a todos. A pesquisadora Carol J. Adams (2018), por exemplo, apresenta as intrincadas interconexões entre o feminismo e o vegetarianismo (e mesmo o racismo), e como ambos consistentemente interagem e podem ser ameaçados ou reforçados em conjunto. A autora aponta como historicamente o consumo de carne foi associado a características atribuídas ao estereótipo masculino, como a virilidade, e vem fortalecer uma suposta soberania patriarcal.

Ela afirma que os livros de culinária do século XX confirmam um padrão já constatado no século anterior: quando a renda familiar impede de se conseguir carne em quantidade suficiente para todos, a prioridade é para os homens. E, no contexto da escravidão norte-americana, com suprimentos controlados, os homens negros escravizados recebiam 250 gramas diárias de carne, enquanto as mulheres negras escravizadas recebiam pouco mais de 125 gramas. O componente sexista do consumo de carne reforça a domínio do patriarcado, especialmente através da associação da carne com virilidade e força física, priorizando os homens sobre as mulheres (ADAMS, 2018, p. 61-63).

O componente racista também se faz presente na distribuição do consumo de carne e na atribuição de seu sentido. “No século XIX, defensores da superioridade branca apoiavam a carne como um alimento superior” (ADAMS, 2018, p. 64). Alimentos vegetais eram tidos por determinados grupos sociais como abaixo da carne na escala da evolução, e, por isso, adequados às mulheres brancas e às pessoas “de outras raças”. Alinhado a essa concepção, em sua gana colonialista sobre outras nações, houveram defensores da superioridade britânica sobre outros países, especialmente a Índia, pelo fato desta ter maior ligação cultural-religiosa com o vegetarianismo. “O racismo e o sexismo, juntos, defenderam a carne como alimento do homem branco” (ADAMS, 2018, p. 64).

Aprofundando os pontos de intersecção, Adams (2018, p. 79-106) introduz o conceito de referente ausente. A autora afirma que, para que os corpos dos animais não humanos sejam transformados em carne e introduzidos como alimento, eles precisam ser mortos e desassociados na mente dos consumidores da realidade que foram outrora seres vivos. Assassina-se o animal não humano afastado dos olhos e sentidos do público carnista. A carne vendida é essencialmente um animal morto. Entretanto, a linguagem contribui para fortalecer a separação entre carne e animal esquartejado, como se fossem duas coisas distintas. Ao se comprar e ingerir a carne como alimento, ignora-se assim que se trata literalmente de um pedaço retalhado de um animal não humano. Carne, de um lado, e animal não humano dilacerado, de

outro, parecem duas coisas diferentes. “Os animais vivos são, portanto, os referentes ausentes do conceito de carne” (ADAMS, 2018, p. 79).

No mesmo horizonte conceitual, grupos oprimidos historicamente, sejam mulheres, escravizados, animais não humanos, foram consistentemente objetificados, despidos de sua condição de sujeitos, e transformados em meros corpos servis (escravizados), objetos de desejo (mulheres) ou matérias-primas (animais não humanos). Foram enxergados pelos seus opressores como corpo bruto a serviço do lucro ou do desejo. Também nesses casos, os sujeitos históricos negligenciados no processo de exploração são os referentes ausentes. As pessoas negras e os indígenas durante a escravidão no contexto da colonização europeia, as mulheres no patriarcado histórico, os animais não humanos ao longo da ética dominante antropocêntrica: são referentes ausentes no processo de dominação. Aqui, mais uma vez, os sistemas de opressão se interseccionam.

A objetificação das mulheres se assemelha, via linguagem, à objetificação dos animais não humanos. Em contextos de violência sexual contra as mulheres, incluindo a forma como são tratadas na pornografia ou em bordéis, elas são apresentadas como “pedaços de carne”: matérias sem espírito, sem vida, sem complexidade, sem historicidade. São corpos inertes à serviço do prazer de outrem. “Sentir-se como um pedaço de carne é ser tratado como um objeto inerte quando, na verdade, se é (ou era) um ser vivo e capaz de sentir” (ADAMS, 2018, p. 96). Assim, mais uma vez a dominância masculina reforça seu poder pela objetificação do corpo feminino, tornando a mulher um referente ausente nesse sistema de opressão, processo semelhante ao que ocorre com os animais não humanos. “A violência sexual e o consumo de carne, que parecem ser formas distintas de violência, têm no referente ausente um ponto de intersecção” (ADAMS, 2018, p. 81).

Alguns grupos específicos de publicidade, que atendem a essa indústria, conscientes dessa interseccionalidade, atuam de modo a acionar no imaginário coletivo essas conexões carnistas-sexuais. Adams (2018, p. 279-305) apresenta, por exemplo, propagandas em que se expõe junto aos anúncios de carne a imagem de animais não humanos feminilizados e sexualizados (por exemplo, o desenho de uma porca vultosa com traços femininos). A abordagem sugere a associação imediata entre o consumo da carne do animal não humano com a satisfação sexual consequente da apropriação do corpo objetificado feminino. A sugestão ao inconsciente é de que, com a ingestão da carne, o consumidor se empossa sexualmente do corpo feminino. A mulher e o animal não humano são, simultaneamente, referentes ausentes, e a femininização e sexualização do animal não humano torna-se uma manifestação de misoginia.

A associação inversa também ocorre. Anúncios expõem mulheres coisificadas comendo e desejando hambúrgueres, vinculando sexualmente a carne ao corpo feminino. A apresentação visual reforça o domínio masculino que se expressa no binômio carnismo-patriarcalismo. A eficiência da associação requer a objetificação do corpo feminino que se atrela ao consumo sexual da carne do animal não humano:

> A falta de poder está inscrita visualmente na representação da fêmea em posições não dominantes, em que grandes hambúrgueres pendem sobre seus corpos, passam por eles ou são enfiados em suas bocas. Os hambúrgueres dominam o espaço visual sobre e em volta da mulher. Revelam (e encenam) fantasias sobre grandes bocas femininas e o que podemos engolir. A mulher é simbolicamente silenciada porque tem a boca cheia de carne - um símbolo patriarcal inato e original de poder e violência. (ADAMS, 2018, p. 303-304).

A linguagem publicitária continua a jogar com essa dinâmica entrelaçada entre carnismo e misoginia, reforçando simultaneamente o domínio especista e sexista. As palavras sugerem forçosamente a visão misógina da mulher como "pedaço de carne" e sua associação sexual com os corpos retalhados dos animais não humanos, ambos despidos da condição de sujeitos. Ambos são tornados referentes ausentes, fragmentados corporalmente e assassinados enquanto indivíduos. Existem apenas as partes de seus corpos vendidas ao prazer masculino:

> Quando lhes perguntam sobre suas fantasias sexuais, muitos homens falam em 'cenas pornográficas de partes soltas do corpo, sem rosto, impessoais: seios, pernas, vaginas, bundas'. A carne, para o consumidor típico, foi reduzida a exatamente isto: partes do corpo sem rosto, seios, pernas, úberes, bundas. Frank Perdue brinca com imagens de retalhamento sexual num cartaz que incentiva o consumo de frango: 'Você é tarado por peitos ou por coxas?' (ADAMS, 2018, p. 101).

A linguagem revela pontos de intersecção, e as metáforas de violência contribuem para se identificar sistemas análogos de opressão. A condição feminina dos animais não humanos impõe aos membros de sua espécie, como porcas, vacas e galinhas, condições especiais de exploração: gravidez forçada ininterrupta, afastamento doloroso de suas crias, escravidão no decurso de toda a vida sob a ótica de que são máquinas de produção. Não é por acaso a utilização e associação de nomes de animais não humanos para se referir ofensivamente às mulheres: galinha, vaca, potranca, porca... Sofrem, assim, a mesma violência que é empregada contra os machos da espécie, acrescida, porém, de sofrimentos advindos da exploração específica de sua condição feminina.

Conforme já discutido no primeiro capítulo, a autora Sônia Felipe (2018, p. 113-117) nomeia essa violência específica aos membros femininos não humanos como mizooginia, em

referência à hostilidade e aversão às mulheres características da atitude misógina. E acoplado ao trem da mizooginia está o vagão do zooinfanticídio, termo utilizado por Felipe (2018, p. 117-122) para designar a tortura e assassinato sistemático dos bebês das fêmeas não humanas exploradas. Eles "pagam com dor, tormento e morte violenta por terem nascido. Todos foram forçados a nascer. Sua morte já está agendada antes mesmo de verem a luz" (FELIPE, 2018, p. 117). Desse modo, a similaridade entre as atitudes opressivas em ambos os contextos fica, uma vez mais, evidente:

> Fora a produção de mel pelas abelhas, os únicos seres que, enquanto estão vivos, produzem comida a partir do seu próprio corpo são as criaturas do sexo feminino em idade fértil, que produzem leite e ovos. As fêmeas tornam-se oprimidas pela sua condição de fêmea e tornam-se essencialmente amas de leite substitutas. Também são oprimidas como animais mães. Quando sua produtividade cessa, elas são mortas e se tornam proteína animalizada. Os veganos boicotam a proteína feminilizada e animalizada (ADAMS, 2018, p. 127).

Adams (2018, p. 79-106) sinaliza para duas palavras que descrevem dois processos de opressão na violência contra as mulheres e contra os animais não humanos: "retalhamento" e "estupro". Segundo a autora, a primeira pertence inicialmente ao movimento em defesa da causa animal, enquanto a segunda designou inicialmente os episódios de violência especificamente contra as mulheres. A pesquisadora sugere cautela ao se utilizar a palavra estupro para designar a violência sexual sistemática cometida contra as fêmeas não humanas. Deve-se estar consciente das especificidades de cada situação e da complexidade e abrangência do sofrimento experenciado pelas vítimas da violência sexual.

Entretanto, entendidas as particularidades, Adams aceita a metáfora do estupro para nomear a violência contra as fêmeas não humanas como válida. "A experiência das mulheres torna-se assim um veículo para descrever outras opressões" (ADAMS, 2018, p. 81). Em justificativa, ela aponta que em muitos casos de violência doméstica contra as mulheres, emprega-se o termo "retalhamento" e outros termos e comparativos advindos da linguagem utilizada para expressar a violência contra os animais não humanos. "Por meio da função do referente ausente, a cultura ocidental constantemente converte a realidade material da violência em metáforas controladas e controláveis" (ADAMS, 2018, p. 81). Desse modo, denotando situações de agressão não exatamente semelhantes, mas análogas, utilizam-se reciprocamente metáforas entre as opressões sexista e especista, fortalecendo as denúncias de violência.

Sônia Felipe (2016, p. 49-52; 2018, p. 113-117) utiliza os termos "escravização sexual" e "violência sexual reprodutiva" para designar a experiência das fêmeas não humanas, consciente de que "é uma expressão usada para resumir a vida de crianças, adolescentes e

mulheres adultas, empregues sem direitos trabalhistas no mercado sexual" (FELIPE, 2016, p. 49). Ela esclarece que toma a liberdade para se adotar essa expressão, "na ausência de outros termos específicos". Felipe (2014b) também já fez uso da palavra estupro para designar a violência sexual sistemática contra as fêmeas não humanas, e ainda questiona a contradição da atitude feminista que não questiona o binômio especismo/patriarcalismo e continua a explorar animais não humanos:

> Como reivindicar para si a libertação de todas as formas de violência, sofridas na condição subordinada ao poder dos homens, social, política, emocional e sexualmente e, ao mesmo tempo, praticar contra as fêmeas de todas as espécies criadas para abate, formas de violências tais quais a do nascimento forçado, separação da mãe ao nascer, isolamento físico, convivência massificada, estupro, gestação em série, alimentação projetada para formar massa muscular em curto tempo, agonias respiratórias, imundícies e dezenas de outros tormentos pelos quais passa cada um dos animais, enquanto homens e mulheres só esperam dessas vidas as carnes mortas, o leite e os ovos? (FELIPE, 2014b, p. 63)

As metáforas reforçam a congruência entre as formas análogas de opressão e violência. Há uma similaridade entre os mecanismos de exploração e seus pressupostos. Como discutido, o pré-requisito desses sistemas descritos é a objetificação dos corpos. Nessa dinâmica, encontram-se unidos o especismo, o sexismo e o racismo. Os indivíduos deixam de ser vistos como sujeitos singulares e passam a ser vistos como matérias-primas, máquinas e objetos de desejo a serviço do opressor. Laurentino Gomes (2019) relata, em seu estudo sobre o processo de escravidão no Brasil, uma prática na qual o entrecruzamento entre racismo e sexismo se fazem presente naquele contexto: a reprodução sistemática de escravizados, assim como se observa atualmente na exploração especista das fêmeas não humanas. Diz o autor:

> Na economia escravagista havia até um negócio paralelo, tão constrangedor que nunca recebeu grande destaque na história da escravidão: a reprodução sistemática de cativos, com o objetivo de vender as crianças, da mesma forma como se comercializam animais domésticos. Era uma prática tão repulsiva que são esparsos os relatos de experiências conduzidas em Portugal, na Espanha e nos Estados Unidos. Uma delas foi registrada no Palácio Ducal de Vila Viçosa, sede dos duques de Bragança, a dinastia que assumiria o trono de Portugal a partir do fim da União Ibérica, em 1640, com a ascensão de dom João IV ao poder. Ao visitar o local, em 1571, o italiano Giambattista Venturino se surpreendeu com a existência ali de um centro de reprodução de escravos. Segundo ele, eram tratados da "mesma forma como as manadas de cavalos são na Itália", com objetivo de obter o maior número possível de crianças cativas, que seriam vendidas em seguida por preços entre trinta e quarenta escudos. No século XVIII, Edmund Ruffin, fazendeiro da Virgínia, também fez um relato sobre as fazendas reprodutoras de escravos nos Estados Unidos. Segundo ele, essa era considerada uma atividade normal na região. "Não significa que qualquer pessoa assuma a criação de escravos como um negócio regular, com o propósito de vendê-los: mas, se intencional ou não, todos nós, sem exceção, agimos de maneira a ajudar um sistema que, visto como um todo, é exatamente como eu nomeei. Nenhum homem é tão desumano a ponto de reproduzir e criar escravos para vendê-los

> regularmente, como um criador no Oeste faz com seu gado. Porém, cedo ou tarde, é isso mesmo o que acontece" (GOMES, 2019, p. 224-225)

Nesse relato, sexismo e racismo se interpõem. Misoginia e infanticídio se somam à discriminação racial de forma análogo ao modo como mizooginia e zooinfanticídio se atrelam ao especismo na exploração das fêmeas não humanas. E, a partir dos aportes teóricos discutidos, verifica-se que mais do que formas paralelas de exploração, os sistemas de opressão especista, sexista e racista se interseccionam, encontram-se emaranhados. Ao se reforçar um, imediatamente fortalece-se o outro. Trata-se de uma mesma matriz de violência, pautada por uma lógica hierárquica colonialista, que retira a dignidade inerente das vidas humanas e não humanas para objetificar os corpos que não se enquadram na categoria dominante.

Nesse sentido, a interseccionalidade, que "nos instrumentaliza a enxergar a matriz colonial moderna contra os grupos tratados como oprimidos" (AKOTIRENE, 2020, p. 44), contribui para enxergar as íntimas conexões entre os sistemas de opressão discutidos. Dado o entrecruzamento entre o carnismo e o sexismo, Adams (2018) apresenta casos em que, no contexto doméstico, "homens usam o pretexto da ausência de carne para cometerem violência contra as mulheres" (ADAMS, 2018, p. 245), pois a carne é afirmação da superioridade masculina. Todo o sentido atribuído historicamente e culturalmente ao animal não humano retalhado no prato fortalece a estrutura patriarcal. Na carne se expressa a ideia de virilidade e de poder, a dominância masculina, a hierarquia especista e sexista, a objetificação dos corpos. Nessa linha, "retirar a carne da refeição é ameaçar a estrutura da cultura patriarcal mais ampla" (ADAMS, 2018, p. 73). Segundo Adams,

> Comer animais é uma prática que funciona como um espelho e uma representação dos valores patriarcais. O consumo da carne é a reiteração do poder masculino em cada refeição. O olhar patriarcal não vê a carne fragmentada dos animais mortos, e sim uma comida apetitosa. Se o nosso apetite reitera o patriarcado, nossas atitudes com relação à prática de se comer animais reificarão ou contestarão essa cultura recebida. Se a carne é um símbolo do domínio masculino, então a presença da carne proclama a retirada do poder de decisão das mulheres (ADAMS, 2018, p. 270).

Nessa mesma toada, simultaneamente, a luta antirracista e anti-especista se alinham. Akotirene (2020, p. 19) afirma que "a interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado"[54]. A

[54] Há que se reconhecer e situar um debate acerca do termo "estrutural", especialmente em relação à existência nacional de um racismo estrutural. Silvio Almeida (2018) afirma que "o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo 'normal' com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural" (ALMEIDA, 2018, p. 33). A partir dessa definição, pode-se inclusive sugerir a hipótese de um "carnismo

partir das interconexões observadas, pode-se certamente adicionar o especismo a esse tripé. A pesquisadora Yamini Narayanan (BBC, 2021) afirma que "comer carne é um tipo de racismo". Ela discute as intersecções entre racismo e especismo a partir do contexto indiano, e, portanto, da discriminação na hierarquização de castas. A autora denuncia uma configuração particular de especismo, que ela denomina especismo casteísta, utilizada politicamente sob uma argumentação fundamentalista de cunho nacionalista. Como as vacas sempre foram enfatizadas tradicionalmente como figuras maternas ou como divindades na sociedade hindu, e seus matadores são costumeiramente muçulmanos pobres ou hindus de castas mais baixas, defendê-las em contexto religioso consiste em uma arma de segregação. Nesse ponto, o especismo eletivo se coloca a serviço da discriminação étnica e de casta. Trata-se, portanto, da defesa de uma supremacia racial a partir de uma lógica especista (BBC, 2021; UOL, 2022a; GILLESPIE e NARAYANAN, 2020).

Disconzi e Silva (2020), a partir do conceito de interseccionalidade, também discutem os entrecruzamentos entre racismo e especismo. Eles buscam demonstrar a objetificação dos corpos comuns em ambas as matrizes de violência e a natureza comum da opressão nos dois contextos. E, sendo assim, as lutas antirracista, antiespecista, e mesmo antisexista, fortalecem-se quando realizadas juntas, conscientes de que se interseccionam em um mesmo complexo sistema de opressão:

> Compreender que as lutas do movimento negro e as lutas do movimento animal podem, juntas, colaborar uma com a outra, para fins de superação do paradigma jurídico racional que permite a objetificação de corpos negros e animais não-humanos, é também um processo feminista. Nessa perspectiva, não há necessidade de comparação nem de confronto (DISCONZI e SILVA, 2020, p. 102).

Nesse sentido, o veganismo enquanto movimento que estabelece uma crítica anti-especista, e que se sintoniza com outros movimentos de resistência, é eminentemente decolonial. Contrapõe-se a uma colonialidade do poder, do saber e do ser, propondo a visibilização de grupos oprimidos e a construção de novas relações. Por outro lado, como já

---

estrutural", que se emaranha nas diversas relações que perpassam a sociedade: econômicas, políticas, culturais etc. (PROCÓPIO, 2021). O sociólogo Muniz Sodré, entretanto, contesta a cientificidade e a existência de um racismo estrutural no Brasil. Para ele, estrutura "é um termo muito preciso na sociologia e na filosofia. O conceito pressupõe uma totalidade fechada de elementos interdependentes" (FOLHA, 2023). Ele argumenta não haver clareza quanto a esses elementos na proposta de Silvio Almeida, e que se o racismo fosse estrutural no Brasil, já teria sido vencido, uma vez que, retomando a fala do ministro Luís Roberto Barroso, do STF, "as estruturas aqui são feitas para não funcionar. Por que a única a funcionar seria o racismo?" (FOLHA, 2023). Em contraste, ele sugere a existência de uma forma social escravista. Sodré defende que forma social é a imagem que a sociedade projeta de si mesma, seja que ela já tem ou que ela quer ter de si, gerida pelo Estado e pelas classes dirigentes. Para o autor, "acabou a escravidão, mas nasceu a forma social escravista. Ela mantém a escravidão como ideia e como discriminação institucional" (FOLHA, 2023).

afirmado, encarna também marcas colonizatórias. De acordo com Martina Davidson (2021), que discute o veganismo em perspectiva feminista e decolonial, o movimento vegano nasce e permanece integrado ao capitalismo, sem discutir as formas de opressão inerentes a ele e sem buscar diálogo com epistemologias de populações subalternizadas.

A autora afirma que os agentes históricos envolvidos na construção do veganismo pertencem a um grupo étnico e a uma classe social bem demarcados, constituído por homens e mulheres brancas, de religião cristã e de classe média ou alta. "A homogeneidade quanto aos membros e os narradores faz diferença no que diz respeito a mensagem emitida, aos valores construídos e a quem era captado ou não para fazer parte do Movimento Vegano" (DAVIDSON, 2021, p. 20). Segundo a pesquisadora, no contexto de suas marcas colonizatórias, o veganismo teria evoluído pouco até os dias de hoje para incorporar outros sistemas de opressão ou estabelecer diálogo com realidades subalternizadas. E, ao contrário de tecer críticas ao capitalismo, teria sido cooptado por ele, firmando-se na sociedade de consumo e buscando consolidar-se enquanto um novo nicho de mercado.

Para a pesquisadora, assim como o feminismo europeu, hétero, branco, burguês e ocidental não dialoga com a realidade das mulheres subalternizadas, o veganismo europeu, branco, burguês, cis-hétero, masculinista e classista não será capaz de dialogar com populações subalternizadas. Além disso, segundo ela, o veganismo se apresenta como um herói intervencionista, como imposição pré-determinada, e não proposição ética a ser construída, "buscando agir de forma universal sobre todas as parcelas populacionais sem se preocupar com especificidades atreladas à gênero, raça, orientação sexual ou identidade de gênero, classe social ou geolocalização" (DAVIDSON, 2021, p. 8). A tentativa de importar o veganismo a quaisquer realidades traria a invizibilização, o silenciamento e a exclusão de particularidades raciais, de gênero, de classe, entre outras, entre populações subalternizadas.

Nesse sentido, Davidson (2021, p.14-20) apresenta a possibilidade de fortalecer mais a diversidade do movimento vegano (veganismos plurais) do que se afirmar a hegemonia de um único Veganismo (com V maiúsculo). Para tanto, ela apresenta algumas iniciativas, como o Movimento Afro Vegano e o Vegano Periférico, que buscam traduzir a crítica antiespecista e as intuições do veganismo para realidades particulares. A linguagem e a estética, por exemplo, assumem traços específicos e encarnam de um modo muito particular a postura ética de defesa dos animais não humanos, comum ao veganismo. O Movimento Afro Vegano, inclusive, estabelece críticas interseccionais com outros sistemas de opressão (MOVIMENTO AFRO VEGANO, s/d). Já o Vegano Periférico busca abordar a questão animal e assuntos afins através da "ótica periférica", conforme os próprios criadores relatam em seu site (VEGANO

PERIFÉRICO, 2020). Para Davidson (2021), a luta antiespecista enriquece-se na pluralidade do movimento:

> O exercício da escuta e de abrir mão do protagonismo talvez sejam atividades de destaque no processo necessário de des-maiúsculizar o Veganismo em veganismos plurais, múltiplos, justos e éticos. veganismos estes que já existem na prática realizada por pessoas subalternizadas, sejam elas pessoas negras, mulheres lésbicas, trans, pobres, com deficiência entre outras ou todas elas juntas. Que sejam veganismos advindos do Sul, de baixo pra cima, das margens pro centro, capazes de subverter o poder Capitalista para, por fim, alcançarmos a libertação dos animais não humanos e humanos (DAVIDSON, 2021, p. 21).

A pesquisadora sinaliza que foi a ocidentalidade branca europeia que perpetuou uma epistemologia que dicotomiza humanos e natureza/animais, permitindo o "nascimento do especismo enquanto forma de opressão" (DAVIDSON, 2021, p. 12). Nesse sentido, tanto a diversidade dos veganismos plurais fortalecerá a luta antiespecista, bem como o diálogo dessa crítica com perspectivas de povos subalternizados favorecerá a causa animal.

Foi discutido anteriormente o conceito andino do Bem Viver, que, assim como a cultura de muitos povos originários, não dicotomiza humanos e natureza, ou humanos e animais não humanos. Pelo contrário, estes se encontram absolutamente integrados entre si, e, juntos, compõem com a Pacha Mama uma única comunidade de vida. Nessa ótica, apesar do veganismo enquanto movimento estar epistemologicamente distante do Bem Viver, a crítica antiespecista que ele carrega se encontra bastante próxima, uma vez que a valorização de todas as formas de vida é inerente a ambos. Eles se encontram na concepção basilar de seus sistemas de pensamento em que se atribui moralmente uma dignidade própria a cada ser vivo.

Do mesmo modo ocorre com o conceito de *Ahimsā*, muito mais antigo que o veganismo, e, entretanto, igualmente com elementos comuns. Esse conceito será melhor discutido no capítulo seguinte, ligado ao Hinduísmo e ao Budismo, porém à pretexto da possibilidade de um diálogo alinhado com o pensamento decolonial faz-se importante compreendê-lo aqui.

O termo foi bastante popularizado por Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948), que o traduziu como não violência e o empregou como metodologia e estratégia de luta contra a colonização britânica. Reznik et al. (2019, p. 831-832) associa *Ahimsā* a ascese e auto-sacrifício, e demonstra de que modo sua interpretação como não violência, à luz do conceito de *Karma*[55], tornou-se uma parte significativa dos ensinamentos de Buda e Mahavira, fazendo-se um elemento central especialmente no Jainismo. Kotturan (1973, p. 7-8) afirma que a ideia

[55] "Todas as ações e atitudes comportamentais de um indivíduo irão decidir seu destino em sua existência futura" (REZNIK et al., 2019, p. 832).

veiculada pelo *Ahimsā* é possivelmente muito anterior à imigração ariana, ou teria surgido como reação às práticas védicas dos arianos. Entretanto, defende que a primeira vez que se tem registro de ensinamentos ligados ao *Ahimsā* é no código religioso do Jainismo. Marcondes et al. (2012), que trabalham o conceito a partir da Gandhi, afirmam que é "um termo sânscrito resultado de junção do prefixo de negação *a* com a palavra *hiṃsā*, que significa dano ou injúria. O ideal de *ahiṃsā* é um compromisso com a não-violência em todas as esferas da ação humana, seja física, verbal ou mental" (2012, p. 110).

Gandhi abraça esse conceito enquanto prática de vida, e compreende-o dentro da materialidade da existência, percebendo a impossibilidade de se viver sem que se incorra na prática de *himsā*, por menor que seja, e mesmo que de forma inconsciente. Inclusive, mais do que não ferir ou não causar violência, ele confere um sentido positivo ao conceito, compreendendo-o de forma abrangente como amor e compaixão a todas as criaturas vivas, não restringindo, portanto, somente a humanos, mas especialmente a todas os seres sencientes (RAMCHIARY, 2013, p. 68). Segundo Gandhi,

> O *ahimsa* é um princípio amplo. Somos mortais indefesos, apanhados na conflagração de *himsa*. O ditado de que a vida vive da vida contém uma profunda significação. O ser humano não pode viver um momento sequer sem cometer *himsa*, consciente ou inconscientemente. O próprio fato de estar vivo - comer, beber, movimentar-se - necessariamente envolve algum *himsa*, destruição de vida, ainda que minúscula. Portanto quem fez um voto de *ahimsa* ainda será fiel a seu credo se a mola propulsora de todas as suas ações for a compaixão, se evita tanto quanto pode a destruição da menor das criaturas, se tenta salvá-la, e assim busca incessantemente ficar livre da agitação mortal do *himsa*. Crescerá em seu autocontrole e compaixão, mas nunca conseguirá ficar inteiramente livre do *himsa* externo. (GANDHI, 2014, p. 302).

O vegetarianismo de Gandhi era expressão de seu *Ahimsā*. Boaventura de Sousa Santos (2021, p. 295-348), fazendo uma releitura do líder indiano à luz das epistemologias do sul, situa-o como um importante tradutor intercultural. Ele demonstra como Gandhi não se abstinha de assimilar produções intelectuais do norte global desde que se alinhassem com a luta dos povos colonizados, sem qualquer subserviência. Em seus textos, Gandhi mantinha determinados conceitos indianos na língua original (*Ahimsā*, *Brahmacharya*, *Satyagraha*, entre diversos outros), entendia que a língua comum na Índia não era o inglês, mas o hindi, e que os ingleses deveriam aprendê-lo para se comunicarem com os indianos (SANTOS, 2021, p. 316). Para Santos,

> Gandhi vivia intensamente a necessidade de o colonizado absorver antropofagicamente tudo o que no colonizador poderia favorecer a sua autonomia e a sua libertação. No caso das concepções eurocêntricas, centrífugas, subalternas e contra culturais, Gandhi via nelas um ponto de encontro entre o colonizador e o

> colonizado, uma cumplicidade e uma solidariedade preciosas para fortalecer a causa anticolonial. Quando no norte global surgiram movimentos que criticavam radicalmente os modelos civilizacionais vigentes, incluindo o Estado e as organizações políticas que tinham liderado o colonialismo e o imperialismo, o mais importante para Gandhi não era apenas identificar aliados. O mais importante era aprender com eles e integrar seletivamente as suas ideias na luta dos colonizados. Tratava-se, pois, de proceder à tradução intercultural cosmopolita que subjaz às epistemologias do Sul. Por outras palavras, procurar relações transnacionais tanto quanto possível horizontais e submeter o trabalho de tradução às necessidades políticas dos oprimidos na sua luta contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Foi isso que levou Gandhi a traduzir Tolstoi, Ruskin e Thoreau para o gujarati. Em várias ocasiões, Gandhi referiu esses autores como sendo os que mais o influenciaram. Foi assim também que Gandhi se sentiu atraído pelo vegetarianismo enquanto manifestação da contracultura eurocêntrica (SANTOS, 2021, p. 322).

Em sua autobiografia, Gandhi (2014) relata o forte impacto que lhe causou a leitura do livro de Henry Salt sobre o vegetarianismo, como isso lhe fortaleceu a decisão de ser vegetariano e lhe fez bendizer o dia que fizera o voto diante de sua mãe: “Devorei o livro de Salt inteiro e fiquei muito impressionado. Posso dizer que me tornei vegetariano por verdadeira convicção depois de ler essa obra. Abençoei o dia em que prometi solenemente à minha mãe não comer carne” (GANDHI, 2014, p. 58). Assim, Gandhi não renega contribuições importantes do norte global, mas assimila-o à luz de suas próprias tradições, um grande exercício de tradução intercultural, como afirma Santos (2021). Sob essa ótica, a leitura do livro de Salt representa em Gandhi a contribuição teórica do norte global, enquanto o regozijo quanto a seu voto de vegetarianismo diante de sua mãe exprime a assimilação dessa contribuição à luz de suas tradições. Nesse horizonte, o *Ahimsā* se encontra alinhado às intuições do veganismo enquanto movimento histórico. Assim como o Bem Viver, ele implica em uma atitude ética de cuidado e compaixão com os animais não humanos. Tanto que, no Jainismo, que tem o *Ahimsā* como elemento fundamental, ao longo de toda a sua história “o vegetarianismo tem sido um indicador importante” (DUNDAS, 2004, p. 78).

Uma perspectiva decolonial sobre o veganismo, portanto, implica em estabelecer um diálogo a partir da crítica antiespecista que ele encarna com as diversas filosofias de vida e conceitos das epistemologias do sul. Afasta-se assim da imposição a partir de um lugar eurocentrado para tecer a frutífera busca por uma base ética comum na relação com os animais não humanos. Boaventura de Sousa (2021) demonstra a partir de Gandhi a possibilidade de se tecer diálogo entre sul-norte global, bem como entre sul-sul global. Nesse último, ele faz o exercício imaginativo da aproximação entre a concepção de boa sociedade presente em determinados conceitos indianos com ideia semelhante veiculada pelo conceito de Bem Viver:

> A posição de Gandhi sobre a boa sociedade (os conceitos de *swaraj*, *swadeshi*, *sarvodaya*) é muito semelhante às ideias de *sumak kawsa*y e *pachamama* dos povos indígenas dos Andes. A cosmologia não-violenta de Gandhi desafia o antropomorfismo da ciência moderna e defende também a natureza não-humana, a *pachamama* dos povos andinos. Provenientes de universos culturais tão diferentes, essas ideias têm em comum a origem não-eurocêntrica e o fato de serem invocadas para resistir e apresentar alternativas ao colonialismo e ao capitalismo ocidentais (SANTOS, 2021, p. 340-341).

Pode-se fazer exercício semelhante entre a crítica antiespecista trazida pelo veganismo com conceitos das diversas Tradições Religiosas e filosofias de vida. O carnismo é uma imposição eurocêntrica, interligada ao capitalismo, que mercantiliza a vida e busca impor uma postura global de exploração de outros seres sencientes interseccionada a outros sistemas de opressão. Contrapor-se a ele significa, portanto, assumir uma postura decolonial de resistência: contra a colonialidade do poder, do ser e do saber. Porém, no lugar de globalizar uma postura ética que parte de um mesmo lugar epistemológico e mesmos referenciais valorativos e teóricos, importa, como supõe a postura decolonial, estabelecer diálogo com outros referenciais e epistemologias, na busca da possibilidade de construção de uma base ética comum na relação com os animais não humanos. O próximo capítulo buscará tecer esse diálogo com algumas Tradições Religiosas e filosofias de vida presentes hoje no mundo.

CAPÍTULO 3: UM OLHAR PANORÂMICO DA VISÃO E DAS PRÁTICAS DAS RELIGIÕES SOBRE OS ANIMAIS NÃO HUMANOS

Na esteira da discussão anterior sobre tradução intercultural proposta por Boaventura de Sousa Santos (2021), a proposta deste capítulo não é apenas apresentar brevemente a condição animal em algumas religiões, mas suscitar possibilidades de diálogo no campo da ética através da discussão de conceitos nelas presentes que apontam para uma relação não opressiva com os animais não humanos. Do mesmo modo que a crítica anti-especista apresentada pelo veganismo dialoga com o Bem Viver e com o conceito de *Ahimsa*, busca-se aqui estabelecer interfaces com ensinamentos, normas ou noções religiosas presentes nas Tradições Religiosas aqui consideradas.

Com a consciência de que cada religião é um universo colorido repleto de diversidades, em que coexistem muitas ramificações que se divergem entre si por interpretações diferentes de seus Textos Sagrados ou por razões étnicas, históricas, políticas e culturais, o foco aqui consiste em discutir de modo sucinto a visão geral dessas religiões sobre os animais não humanos, e quais conceitos ou interpretações teológicas já existentes podem dialogar com a crítica antiespecista apresentada pelo veganismo.

Optou-se aqui por tecer essa discussão, por razões aqui descritas, nas seguintes religiões e tradições: abraâmicas (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo), por sua expressividade numérica mundial (especialmente Cristianismo e Islamismo) e pela sua participação histórica na formação cultural nacional (tradição judaico-cristã); Hinduísmo e Budismo, religiões asiáticas com maior número de adeptos no mundo[56]; e os povos originários das Américas e as Tradições Africanas, por terem também importante peso na formação cultural nacional, e serem historicamente discriminadas a partir do contexto de colonização.

Nas páginas seguintes, adentrando no solo sagrado dessas religiões e tradições, busca-se tecer a discussão com o máximo respeito, e, à semelhança da abordagem de Hans Kung em seu livro Religiões do Mundo (2004), encontrar elementos que apontam para a construção de um etos comum entre elas.

> O etos é e continua a ser apenas uma dimensão dentro das diferentes religiões, uma dimensão das religiões entre si. Não se trata, pois, de chegar a uma religião única, nem a um coquetel de religiões, nem de substituir a religião por uma ética. Mas, antes, de

[56] Com exceção das chamadas religiões tradicionais chinesas, que compreendem um misto entre Confucionismo, Taoísmo e Budismo, e que têm também um grande número de adeptos. Entretanto, não se trata de uma religião isolada, mas de uma complexa inter-relação que se funde à cultura chinesa, e que necessita de estudos mais aprofundados na temática em questão que escapam à proposta desse trabalho.

> um empenho pela paz entre os homens das diferentes religiões deste mundo, o que constitui uma necessidade urgente. Pois: Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões, se não existirem padrões éticos globais. Nosso planeta não irá sobreviver, se não houver um etos global, uma ética para o mundo inteiro (KUNG, 2004, p. 17).

Essa será a lente sobre a qual o olhar será ajustado ao se debruçar sobre as religiões e tradições citadas: a busca pelas possibilidades de um *ethos* comum na relação entre humanos e animais não humanos, pautada pela liberdade, pela não opressão e, sobretudo, pelo respeito inerente à relação entre sujeitos. Para tanto, apresenta-se, inicialmente, uma sintética cosmovisão das religiões apresentadas, abordando como enxergam o mundo e todos os seres. Em seguida, debruça-se, especificamente, sobre a questão dos animais não humanos.

3.1 Os animais não humanos nas religiões abraâmicas: judaísmo, cristianismo e islamismo

As tradições abraâmicas anunciam, de forma unívoca, que o planeta e todas as criaturas pertencem não ao ser humano, mas ao Criador, que tudo criou em seu amor. Ao ser humano, que detém especial importância, uma missão particular foi outorgada: a tarefa de cuidar e zelar por tudo aquilo que foi criado. A discussão aqui será feita a partir de critério cronológico: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. Entretanto, devido à semelhança entre a *Tanakh* judaica e o Antigo Testamento cristão[57], algumas reflexões feitas a partir desses Livros Sagrados são pertinentes a ambas as tradições, desde que não estejam no horizonte de releitura bíblica operada pela tradição cristã à luz do Verbo Encarnado, pertinente unicamente ao Cristianismo. Nessas citações, em respeito a ambas as tradições, optou-se por colocar o nome do livro tanto como se encontra na *Tanakh* judaica como também se encontra no Antigo Testamento cristão.

[57] "A composição exata da *Tanach*, ou seja, do Antigo Testamento, na visão hebraica original, difere daquela que foi adotada na Bíblia católica" (AZEVEDO, 2012, p. 32). Uma vez que a tradição cristã assumiu as escrituras judaicas como canônicas, existe enorme semelhança entre a Bíblia hebraica (*Tanakh*), o Antigo Testamento católico e o Antigo Testamento protestante. Vale esclarecer, entretanto, algumas diferenças. O Antigo Testamento protestante e a Bíblia hebraica apresentam basicamente o mesmo conteúdo, porém, em função da organização dos escritos sagrados, atribui-se a *Tanakh* 24 livros e ao Antigo Testamento protestante 39 livros. Isso ocorre porque o Antigo Testamento protestante, ao contrário da *Tanakh*, desmembra os livros de Samuel, Reis, os 12 Profetas, Esdras/Neemias e Crônicas, obtendo assim o número referido. O Antigo Testamento católico conta com 46 livros. Soma-se a esses (ao Antigo Testamento protestante) os seguintes livros: Baruc, Eclesiástico, Sabedoria, Tobias, Judite, 1 e 2 Macabeus, e partes de Daniel e Ester que estavam presentes originalmente apenas na versão grega (DIETRICH e SILVA, 2021; SOARES, 2016). Para além do conteúdo, a *Tanakh* e o Antigo Testamento cristão se distinguem pela releitura e reinterpretação das Escrituras operada pela Tradição Cristã à luz da novidade de Jesus Cristo, reinterpretando-as. "A partir do Messias Jesus, a cosmovisão judaica é assimilada e reeditada pelo Cristianismo, com toques de novidade: em Jesus se cumprem (para todas as nações) as antigas promessas feitas a Israel; ele é o 'novo Adão' e primogênito da 'criação nova'" (MAÇANEIRO, 2011a, p. 72).

A cosmovisão judaica somente pode ser compreendida na organicidade inter-relacional presente no mundo operada por Deus na Criação. A ordem impressa na coexistência fisiológica entre todos os seres e desses com o ambiente reflete a sabedoria de Deus, que, pela Palavra, torna possível a existência. Para tudo há um propósito (*Kohelet*/Eclesiastes 3).

> O Judaísmo expressou a organicidade do universo a partir da potência criadora da Palavra divina: ao nomear cada criatura, chamando-a à existência, Deus colocava ordem na Criação, separando-a do caos. Por sua Palavra os astros seguem sua órbita; os mares se detêm à borda dos continentes, os peixes, répteis e pássaros ocupam seu hábitat; a terra produz as colheitas; o ser humano vive. A cada aurora, a Palavra eterna de Deus convoca as criaturas e a vida se perpetua. Tudo ordenadamente, longe do abismo caótico das águas primordiais (cf. Gn 1,2). Depois, num salto cultural formidável, o Judaísmo entreviu – por trás da arquitetura do mundo – um princípio eterno, sutil, penetrante e engenhoso: a Sabedoria (*Hokmá*). Emanada do próprio Deus, foi ela quem presidiu a Criação do mundo na qualidade de mestre-de-obras. Ela conhece a composição, a medida, o percurso a o fim de todos os elementos. Tudo o que existe, reside nela e por ela subsiste. Trilhando outra via especulativa, a Cabala desenhou o mundo como "árvore cósmica", formada pelos dez Nomes excelentes de Deus: coroa (*keter*), sabedoria (*hokmá*), inteligência (*biná*), misericórdia (*hesed*), julgamento (*din*), beleza (*tiféret*), eternidade (*netsá*), majestade (*hod*), fundamento (*yessod*) e reinado (*malkut*). Esses Nomes são, ao mesmo tempo, atributos de Deus e qualidades expandidas por Ele no mundo. Logo, Criador e criatura se refletem mutuamente: quanto mais vemos o mundo refletido em Deus, mais percebemos Deus refletido no mundo (MAÇANEIRO, 2011b, p. 79-80).

No mundo visto através da ótica judaica subsiste, portanto, a sabedoria de uma ordem perfeitamente criada, tal como retratado no livro de *Bereshit*/Gênesis, nos capítulos 1 e 2. As narrativas criacionais apresentam, em conjunto, um estado de paz e completude, no qual tudo tem o seu lugar e onde tudo aquilo que existe convive fraternalmente. Kemmerer (2012, p. 194) destaca que a Torah[58] revela o que a ciência descobriu, comparativamente, apenas recentemente: ao afirmar que animais não humanos e humanos foram criados no mesmo dia (sexto dia da Criação), proclamam intuitivamente sua similaridade ontológica e evolutiva[59].

Linzey (2016, p. 30-36) chama a atenção para essa mesma realidade, demonstrando ainda outros elementos de união, que conjuntamente estabelecem a imagem de que humanos e animais não humanos formam juntos uma mesma comunidade: ambos são abençoados com a mesma bênção (*Bereshit*/Gênesis 1, 22. 28), encontram-se juntos no momento de serem amaldiçoados (*Yirmeyáhu*/Jeremias 7,20), e desfrutam juntos do descanso sabático (*Shemôt*/Êxodo 20, 8-11; 23, 12). Kemmerer (2012, p. 195) também afirma que, no relato da Criação, ambos recebem o "sopro da vida" (*nefesh shaya*), dado a todos os animais. Nesse

[58] "A Torá cobre o relato histórico da criação do mundo e da formação do povo judeu e de sua visão monoteísta [...]. Os cinco livros da Torá são: Gênese, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronônio" (AZEVEDO, 2012, p. 248-249).
[59] Com exceção das aves e animais marinhos, criados no quinto dia (*Bereshit*/Gênesis 1, 20-23).

sentido, humanos e animais não humanos são, igualmente, seres viventes, vidas animadas pelo sopro de vida do Criador.

> Porque toda a criação é uma unidade única, as criaturas compartilham os aspectos mais fundamentais e críticos da existência, incluindo o "espírito da vida" (*ruach hayyim*), o status de "criatura viva" (*nefesh hayyah*), e a fragilidade de "toda a carne" (*kol basar*). Talvez mais notavelmente, todos se destinam a viver juntos como companheiros e auxiliares na tarefa de servir e proteger a criação (KEMMERER, 2012, p. 195).

Há, portanto, profunda união entre humanos e animais não humanos no relato da Criação. "Em nenhum lugar da *Tanakh* o Criador fornece aos humanos uma natureza ou substância essencialmente diferente [dos animais não humanos], nem Deus oferece aos seres humanos uma vida após a morte que seja negada aos animais" (KEMMERER, 2012, p. 182). Com isso, o Judaísmo não nega que há uma superioridade humana, uma condição especial que lhe é própria. Mas que esta somente pode ser entendida dentro do contexto maior da Criação.

Susin e Zamiperi (2015, p.197-210) defendem que a afirmação da criação humana à imagem e semelhança de Deus, em conjunto com a normativa que lhe é dada de domínio sobre "os peixes do mar, os pássaros do céu, os animais grandes, toda a terra e todos os animais pequenos que rastejam sobre a terra" (*Bereshit*/Gênesis 1, 26)[60], apontam para a responsabilidade que lhe foi confiada. Os autores afirmam que a ideia de domínio, de reino e governança, na lógica teocrática da sociedade israelita, somente pode ser compreendia em sentido secundário, pois o governo primeiro é sempre de Deus. Quando os reis de Israel não cumpriam a lei orientada por Deus, deixavam de ser legítimos, os profetas os alertavam, e eles entravam em declínio. Desse modo, o "domínio" humano sobre a Criação, sua liderança, somente pode ser legítima se espelhar a liderança divina.

Linzey (2000, p. 38-39, de modo similar, afirma que a narrativa da Criação convida o ser humano a ser vice-regente do Criador, representando seu amor e cuidando do universo criado e das criaturas como Deus mesmo faria. Na primeira narrativa da Criação (*Bereshit*/Gênesis 1), ao lado da descrição do humano como imagem e semelhança de Deus e da Criação dada a si para domínio (v. 28), é lhe prescrita uma alimentação vegetariana (v. 29), e Deus diz que "tudo estava muito bom" (v. 31). A alimentação humana consiste de "todas as ervas que produzem semente, as quais se acham sobre a face de toda a terra, bem como todas as árvores em que há fruto que dê semente; ser-vos-ão para mantimento (v. 29), enquanto a

[60] Utilizou-se para as citações bíblicas diretas a tradução ecumênica da Bíblia (BÍBLIA DE TRADUÇÃO ECUMÊNICA – TEB, 1994), obra que é fruto de esforços de uma ampla equipe constituída por estudiosos de diversas confissões cristãs e do Judaísmo.

alimentação dos animais não humanos consiste de todas as ervas verdes como mantimento (v. 30). A descrição pinta um quadro de coexistência paradisíaca entre as diversas criaturas, onde não há espaço para violência.

O mandamento de domínio sobre a Criação, segundo Linzey, deve ser compreendido dentro desse contexto, como uma orientação para o cuidado que seja representante do cuidado e do amor divino. "O domínio, tão frequentemente interpretado como uma justificação para matar, na realidade precede o mandamento de ser vegetariano. Um domínio comendo erva é dificilmente uma licença para tirania" (LINZEY, 1996, p. 200-201). Apesar dessa dieta prescrita na narrativa criacional, segundo Linzey, os primeiros hebreus não eram pacifistas ou vegetarianos, mas profundamente conscientes que a violência entre quaisquer espécies, inclusive humana, não era a vontade original de Deus para a Criação (LINZEY, 1996, p. 201).

> A criação da pessoa humana, homem e mulher, como "imagem e semelhança de Deus" (*imago Dei*) e seu posicionamento no jardim "das delicias" (*hortus delitiarum*) revelam a dignidade ontológica peculiar do ser humano, na visão bíblica, como ser livre e responsável na ordem da criação [...]. Contudo, essa peculiaridade do ser humano não o coloca "acima" das criaturas, mas no "centro" de uma teia de relações, com a responsabilidade de cultivar e guardar os bens agraciados pelo Criador. [...] Por sua natureza terrena (*adamá* = Adão) e capacidade criativa (*hawa* = Eva), o ser humano é, ao mesmo tempo, imagem de Deus e solidário com todas as demais criaturas. A exegese de *Bereshit* e o desenvolvimento hermenêutico da antropologia bíblica ajudaram a aprofundar o sentido desta narrativa, superando os riscos de uma interpretação unilateral do "domínio" humano sobre as criaturas (MAÇANEIRO, 2011, p. 54-56).

Kemmerer (2012), semelhantemente, afirma que o domínio (*radha*) confiado aos humanos lhes cobra que governem do mesmo modo como Deus quer que governem, "não para nosso próprio benefício. As Escrituras proíbem a crueldade e exigem compaixão e misericórdia" (p. 179). Nessa mesma perspectiva, Perlo (2009, p. 74-75) afirma que o Judaísmo proclama, de forma inequívoca, a superioridade humana sobre os animais não humanos e sobre toda a Criação. Entretanto, esta superioridade se qualifica como responsabilidade. Outros escritos das tradições judaicas seguem essa linha. Segundo a autora, o *Zohar*[61] defende que o controle humano sobre os animais não humanos depende de suas qualidades espirituais superiores. O acadêmico judeu Schwartz, vegetariano, defende que é por causa da superioridade

[61] *Sefer ha-Zohar* (Livro do Esplendor, compilado aproximadamente em 1200 E.C.), juntamente ao *Sefer Ietsirah* (Livro da Criação, 300 E.C.), constituem as duas obras mestras da Cabala, corrente mística do Judaísmo. Do hebraico, *kabalah* significa transmissão ou tradição. "Esta corrente representa a face esotérica do Judaísmo, com seus autores, fontes e ritos peculiares, sem, contudo, romper com a Religião da Aliança. Pois a Cabala se legitima como hermenêutica interior da mesma Torá, embora suas interpretações sigam mais a bússola da inefabilidade do que da literalidade" (MAÇANEIRO, 2011, p. 63).

humana que este deve se comportar de forma decente com os animais não humanos (PERLO, 2009, p. 74 e 75).

A segunda narrativa de *Bereshit*/Gênesis (cap. 2) dá continuidade a essa perspectiva de cuidado responsável. O ser humano é convidado a cuidar do jardim (v. 15), casa comum e lar de convivência entre as diversas espécies, participando assim do ato criativo inaugurado pelo Criador. Na mesma narrativa, é convidado também a nomear os animais não humanos, o que expressa um convite à convivência fraterna (v. 19-20). Nomear implica aproximação, tornar membro de uma mesma comunidade, o que gera consequências para a relação estabelecida. "Não se consegue, sem romper a barreira de certo tabu, comer o animal ao qual se dá o nome, como também não se costuma dar nome a animais que se cria para abate e comida" (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 204)[62].

Kalechofsky (2006) também defende que o ato de nomear sugere não domínio, mas sim formação de vínculos entre humanos e animais não humanos. "Aquilo com o qual nós estabelecemos laços, chamamos pelo nome. Esta interpretação é reforçada pelo fato de que no segundo Gênesis os animais são criados antes de Eva e são considerados como auxiliares de Adão" (p. 94). As duas narrativas criacionais conferem, juntas, o tom para a relação entre humanos e animais não humanos.

> Posto isso, pode-se conferir que sobre a alimentação do humano se repete a mesma orientação do capítulo anterior. O animal humano deveria se alimentar apenas do que a terra produz para que a vida continuasse sob a bênção do criador, crescendo e se multiplicando. No capítulo segundo, a relação do humano com os animais é muito mais explícita. Em Gênesis 2,18, o próprio criador vê que a solidão está muito próxima do homem e cria então os animais para lhe fazer companhia. Os animais não são criados para servirem de alimento ao animal humano, são criados para uma fraternidade originária. No versículo 19, afirma-se que o homem dirige sua palavra aos animais chamando-lhes pelo nome e estabelecendo com eles uma comunhão da palavra. Ao fechar-se a cena idílica nos capítulos iniciais de Gênesis (1 e 2), vemos os animais não humanos em solidariedade genuína com toda a criação (PALHANO e SANCHES, 2012, p. 295-296).

A história de Noé se conecta às narrativas da Criação devido à licença concedida ao mesmo para se alimentar de animais não humanos. Existe, entretanto, um contexto reticente quanto a isso. Eleito por Deus para se tornar um novo Adão, organizando a "reinauguração" da vida a partir de um grande dilúvio, Noé constrói uma arca para abrigar animais de todas as

[62] Susin e Zampieri (2015) apontam a diferença quando se apresenta a relação entre homem e mulher na segunda narrativa da Criação em *Bereshit*/Gênesis. Apenas com a presença feminina o homem consegue romper sua solidão e iniciar uma *com-versa* com ela, uma troca de palavras que se configura como mútuo conhecimento. Nesse caso, a relação se inicia não com uma nomeação (como no caso dos animais não humanos), mas com uma saudação, um reconhecimento: "osso dos meus ossos, carne da minha carne" (v. 23).

espécies: “Com Noé entrou na arca um casal de tudo o que é carne, que tem sopro de vida” (*Bereshit*/Gênesis 7, 15). Lado a lado, pacificamente, entram um casal de leões e um casal de gazelas, configurando “um prenúncio do sonho messiânico de Is 11[63], quando o leão, o burro, a serpente e a criança estarão juntos brincando em paz” (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 224).

Após o dilúvio, o Criador estabelece uma aliança com Noé, sua família, e todas as formas de vida animal, estendendo, assim, ao conjunto de animais não humanos que foram salvos na arca. Novamente, humanos e animais não humanos constituem juntos uma comunidade de vida.

> Eis que estabeleço minha aliança convosco e com os 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* [...]. Quando o arco estiver na nuvem, eu o verei e me lembrarei da aliança eterna que há entre Deus e *os seres vivos* com toda carne que existe sobre a terra (*Bereshit*/Gênesis 9,9-10.16)[64].

Apesar da aliança, Deus concede a Noé uma licença para caçar e se alimentar de animais não humanos (*Bereshit*/Gênesis 9, 2-3), sob a pesarosa consequência de ser “o medo e o pavor de todos os animais da terra e de todas as aves do céu”. Susin e Zamiperi (2015, p. 224-225), entretanto, afirmam que a narrativa não busca legitimar o assassinato de animais não humanos, porque não era assim a vontade de Deus para suas criaturas, expressa na descrição da Criação. A história de Noé, ao contrário, busca explicar o porquê do estado das coisas naquela época, da realidade ser como era, que incluía a morte de animais não humanos por humanos para lhes servir de alimento. No contexto da narrativa, trata-se de uma licença temporária, transitória, devido à escassez de recursos na terra devastada pós-dilúvio.

Linzey (1996, p. 201-205) se posiciona da mesma forma, defendendo que a aparente legitimação para se matar animais não humanos com fim de alimentação se encontra na linha da perplexidade dos autores do texto bíblico diante da perversidade humana. Segundo Linzey, as histórias de Adão e Eva, Caim e Abel, e de Noé e seus descendentes, testemunham a incapacidade humana de satisfazer os propósitos de Deus para a Criação. A história de Noé deixa explícito esse tema:

---

[63] O discurso escatológico de *Yeshyáhu*/Isaías 11 anuncia um estado de paz absoluto entre as diversas criaturas, em sintonia com o estado paradisíaco descrito nas narrativas da Criação: “O lobo habitará com o cordeiro, e o leopardo se deitará ao pé do cabrito; o bezerro, o leão novo e o animal cevado andarão juntos, e um menino pequenino os conduzirá. A vaca e a ursa pastarão, as suas crias se deitarão juntas e o leão comerá palha como o boi. A criança de peito brincará sobre a toca do áspide, e a criança desmamada meterá a mão na cova do basilisco. Não farão dano nem destruirão em todo o meu santo monte, porque a terra será cheia do conhecimento de Jeová, assim como as águas cobrem o mar” (*Yeshyáhu*/Isaías 11, 6-9).

[64] O recorte da citação bíblica, bem como a ênfase em itálico foram feitos tal qual se encontram no livro de Susin e Zampieri (2015, p. 224-225).

> A terra havia-se corrompido diante de Deus e se havia enchido de violência. Deus olhou a terra e a viu corrompida, pois toda carne tinha pervertido sua conduta na terra. Deus disse a Noé: "Para mim chegou o fim de toda carne! Pois, por causa dos homens, a terra está repleta de violência e eu vou destruí-los junto com a terra" (*Bereshit*/Gênesis 6, 11-13).

Para Linzey (1996), a mensagem radical trazida pela história de Noé é de que Deus tinha a preferência de que a humanidade nem sequer existisse do que existisse violentamente. E a violência com os animais não humanos tem consequências. A licença de se comer animais não humanos gera a deterioração das relações destes com os humanos. Antes marcada pela convivência pacífica, inaugurada pelo ato da nomeação ocorrida na Criação, passa agora a ser caracterizada pelo medo e do pavor, resultado da presença humana que ameaça a vida (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 228-231).

Segundo Kemmerer (2012), o primeiro rabino-chefe Ashkenazi[65] do pré-estado de Israel, conhecido como Rav Kook, um grande estudioso da torá e um líder judeu muito amado e respeitado, "lembrou aos judeus que comer carne é apenas uma concessão temporária na Bíblia. Kook ensinou que um Deus misericordioso não poderia preferir que os humanos continuassem comendo carne, então advogou a favor de uma dieta vegetariana" (p. 185).

Perlo (2009, p. 78-79) afirma que a tradição judaica tem sustentado essa permissão pós-dilúvio de se alimentar de carne, apesar do reino pacífico proclamado por Isaías e do Eden vegetariano. Por essa razão, no Talmude[66], carne e vinho estão associados à alegria festiva, e é nessa base que se tornou comum para judeus comerem carne e beberem vinho em festivais. Apesar disso, o Rabi Yonassan Gershom, um moderno judeu chassídico[67], afirma que, quando o alimento é abençoado, a carne está na base da hierarquia, sendo abençoado por último. Em festas e sábados, em primeiro lugar está o vinho. Não sendo assim, o pão vem primeiro, e uma bênção sobre o pão abrange todos os outros alimentos, com exceção do vinho. Caso não haja

---

[65] "Descendentes dos judeus que, na Idade Média, se estabeleceram na Europa central e oriental e que adotaram como língua comum o ídiche, uma variação do alemão com inserções de outras línguas, principalmente o hebraico" (AZEVEDO, 2012, p. 40).

[66] "Designa uma vasta coleção de obras de interpretação das leis, dos rituais, dos costumes, das tradições judaicas, a partir do texto da Torá, da compilação das Leis Orais – a *Mishna* –, dos comentários à *Mishna* (*Guemará*) e de todos os comentários, acréscimos, aforismos, máximas, parábolas, lendas, em torno de seu sentido literal e de seus significados mais profundos. O Talmud é, assim, uma compilação de milhares de contribuições de sábios rabínicos, ao longo de sete séculos, visando à compreensão da essência do judaísmo, e tendo como fundo as cambiantes condições de tempos, lugares e circunstâncias da vida judaica. O Talmud representa e expressa a preocupação dos sábios, em cada época e lugar, de dar à lei, às tradições e aos rituais judaicos a vitalidade de uma compreensão contemporânea que o tornasse a base da ação, do comportamento e da forma de vida, o que é o fundamento do judaísmo" (AZEVEDO, 2012, p. 240).

[67] Chassidismo é um "movimento religioso judaico, surgido na Europa oriental no século XVIII, até hoje importante vertente conceitual e prática do judaísmo" (AZEVEDO, 2012, p. 70).

pão, os alimentos são abençoados na seguinte ordem: (1) vinho, (2) grãos, (3) frutas de árvores, (4) legumes, (5) todos os outros alimentos, incluindo peixes e os demais tipos de carnes, entre outros (PERLO, 2009, p. 85).

Outros escritos judaicos também afirmam a sacralidade de todas as coisas, em especial dos animais não humanos. A cabala, por exemplo, apresenta a ideia de que todos os corpos do universo possuem centelhas divinas, apontando, desse modo, para uma origem comum. “Em toda criatura mana a ‘seiva’ da Divindade. Portanto, as criaturas são sagradas; e a vida deve ser preservada e sustentada nos reinos mineral, animal e vegetal” (MAÇANEIRO, 2011, p. 69). O Talmud segue linha similar, ensinando “que sempre se deve considerar o bem das criaturas, antes de tomar decisões” (MAÇANEIRO, 2011, p. 61).

Segundo Kemmerer (2012, p. 183-184), sob a legislação judaica, os animais não humanos têm status jurídico, tendo seus interesses protegidos na lei mosaica. São considerados moralmente e têm direito ao descanso (*yanuah*) no Sabbath. Aos humanos, cabe a responsabilidade de atender às necessidades dos animais não humanos, mesmo no Sabbath, e de não descansarem ao custo de seu trabalho, permitindo-os também descansarem tendo suas necessidades supridas. Quanto à alimentação, existem regras claras quanto ao consumo de animais não humanos, que, entretanto, resguarda as possibilidades de uma interpretação aberta à sensibilidade provinda do caminhar dos séculos.

> O Talmud desenvolve em detalhes as regras da Torá sobre consumo de peixes e animais. Ingerir porcos e répteis, por exemplo, é totalmente proibido. Embora tais regras nem sempre tenham um motivo (pois não se baseiam nas modernas considerações sanitárias e nutricionais), servem para manter a sacralidade da vida, classificando o que deve ser preservado ou evitado. Com a diáspora do povo judeu pela Europa, Ásia, costa do Mediterrâneo, Américas e outras partes do mundo, os rabinos tiveram que investigar as normas do Talmud, pois as plantas, aves e animais citados (com suas respectivas classificações) nem sempre condiziam com a flora e a fauna da região à qual os israelitas migravam. Isto teve, pelo menos, duas consequências: a) o desenvolvimento de estudos biológicos, botânicos e anatômicos das espécies, para que se pudesse aplicar a elas as antiquíssimas regras do Talmud; b) a consolidação de uma hermenêutica criativa, aberta, da Torá e do Talmud, que nos permite - hoje e no futuro - aplicar seus princípios básicos às recentes questões nutricionais, ecológicas, éticas e ambientais (MAÇANEIRO, 2011, p. 62).

A ética na relação com os animais não humanos permanece, portanto, no horizonte hermenêutico das tradições judaicas. Kemmerer (2012, p. 174) aponta que um importante princípio acerca da questão animal no Judaísmo é expresso pela frase *tsa’ar ba’alei chayim*, que representa o mandamento bíblico de não causar mal a nenhuma criatura, sendo, portanto, uma obrigação humana não lhes infligir sofrimento.

O conceito de *tsa'ar ba'alei chayim*, segundo Cohn-Sherbok (2006, p. 85), aplica-se, inclusive, ao abate ritual judeu, chamado *shechitah*. A tradição rabínica estipula três requerimentos para esse procedimento: "(1) um abatedor devidamente qualificado (*shochet*); (2) o instrumento apropriado (*halaf*); e (3) o procedimento correto" (COHN-SHERBOK, 2006, p. 85). O intuito de todo o processo ritualístico do abate era de se causar o menor sofrimento possível ao animal não humano, em sintonia com o princípio judaico de *tsa'ar ba'alei chayim*. "Mesmo os críticos contemporâneos mais ferozes da *shechitah* reconhecem que por milênios o método judaico de abate foi a forma menos dolorosa de se matar animais até este século" (COHN-SHERBOK, 2006, p. 86).

Entretanto, existe contestações quanto a ausência de dor no abate ritual judaico. Segundo Felipe (2019, p. 196-197), pesquisadores do Instituto de Pesquisas Alimentares em Langford, na Inglaterra, demonstraram que, algumas vezes, a atividade cerebral do gado continua ativa por algum tempo após a *shechitah*, contrariando a tese de que ele seria indolor. Para a autora, esse resultado, por uma questão de coerência, implica na exigência ética da adoção do vegetarianismo por parte dos judeus. A comprovação científica da existência de dor no animal não humano durante a *shechitah*, segundo ela, impossibilita "a coexistência de dois princípios contraditórios na autorização judaica para consumir a carne de animais: o da compaixão, em nome do qual foi estabelecido a *shechitah*, ou abate indolor, e o da crueldade real desse mesmo abate" (FELIPE, 2019, p. 196-197).

Esse preceito de não causar mal aos seres viventes (*tsa'ar ba'alei chayim*), que repercute nos protocolos do abate ritual judaico (*shechitah*), tem impacto em toda a tradição rabínica. Determinadas passagens do Talmud, por exemplo, proclamam a sintonia da abstenção de carne com a reverência pela vida dos animais não humanos.

> Tal como acontece com as leis relativas aos animais, há uma infinidade de leis sobre *kashrut* (leis dietéticas judaicas), que indicam que os rabinos não se sentiam à vontade com o hábito de se comer carne. Existem passagens talmúdicas críticas ao consumo de carne. "O homem não deve comer carne, a menos que tenha um desejo especial por ela e então deve comê-la apenas ocasionalmente e com moderação" (*Chulin* 84a). "Um homem não deve ensinar seu filho a comer carne" (*Chulin* 84a). A carne nunca está incluída nos sete alimentos sagrados de eretz Israel [terra de Israel]: romãs, trigo, cevada, azeitonas, tâmaras, mel de figo e uvas. Não há oração especial para o ato de comer carne, como se tem com vinho, pão e vegetais. Os rabinos acreditavam que as leis da *kashrut* tinham a intenção de nos ensinar a reverência pela vida e refinar nossos apetites (KALECHOFSKY, 2006, p. 97).

A consideração moral dos animais não humanos, de seus interesses e sofrimentos, faz-se, assim, presente nas Escrituras judaicas, bem como se faz largamente presente na tradição rabínica. Diversos são os relatos de cuidado com animais não humanos por parte de grandes

rabinos ao longo da história. Israel Salanter, por exemplo, o grande líder ortodoxo do século XIX, não esteve presente na véspera do *Yom Kippur* (Dia do Perdão) para cantar a oração *Kol Nidre*. Quando sua congregação, preocupada, enviou um grupo de busca, encontraram Israel no celeiro de um vizinho cristão. Acontece que no caminho para a sinagoga ele havia encontrado um dos bezerros de um vizinho, que havia se enrascado no mato. Quando viu o animal em perigo, levou-o para casa. "Tal ato de compaixão foi percebido como equivalente a suas orações naquela noite santa" (COHN-SHERBOK, 2006, p. 84). Relato semelhante encontra-se em um caso sobre um judeu hassídico chamado Zussya de Anapole. Em missão para coletar dinheiro a fim de libertar cativos humanos, ele teria encontrado diversos pássaros engaiolados batendo suas asas contra as grades, e, com isso, "reconheceu que essas aves também eram cativas, precisando de soltura, e prontamente as libertou" (KEMMERER, 2012, p. 172).

Ensinamentos rabínicos seguem essa mesma linha. Abraham Ibn Ezra, um dos pensadores e escritores judeus mais ilustres da Idade Média (referido muitas vezes como "Sábio", "Grande", e "Doutor Admirável"), compreendia que o amor ao próximo deve se estender a todos os animais, e não somente aos humanos. Da mesma maneira, o rabino neo-ortodoxo Hirsch, renomado comentarista alemão da Torá, defende que a compaixão deve se estender a qualquer grito de aflição em qualquer lugar da Criação (KEMMERER, 2012, p. 172).

O cuidado com os animais não humanos e a consequente opção por abster-se de explorá-los, portanto, encontra-se no horizonte cosmológico do Judaísmo, uma vez que eles têm importância moral e também aos olhos do Criador. De modo similar ocorre no Cristianismo. Conforme já afirmado, as reflexões realizadas a partir da *Tanakh*, que foi apropriada pela tradição cristã e mais comumente tratada nesse meio como Antigo Testamento, permanecem válidas na questão animal: o estado de paz reinante na Criação como vontade de Deus, a alimentação vegetariana inicialmente prescrita, a licença temporária para o consumo de carne no contexto pós-dilúvio, a ideia de domínio como governança ao modelo do Criador.

Impõe-se a essas reflexões, agora, a figura de Jesus, central na teologia cristã, e como ele pode lançar luzes sobre algumas interpretações do Antigo Testamento. Para Linzey (1996, 2009, 2016), a concepção de domínio lançada na narrativa da Criação encontra-se plenamente revelada em Jesus Cristo: a forma como Deus cuida se traduz olhando-se para a vida de Jesus. Na tradição cristã, através do Verbo Encarnado, "a onipotência e poder de Deus são expressos através da condescendência e impotência" (LINZEY, 2016, p. 43). O domínio confiado aos humanos perante a Criação, portanto, espelhando Jesus, deve igualmente se expressar na forma de serviço, cuidado e humildade, de fazer-se menor, de estar junto aqueles que mais sofrem.

As narrativas evangélicas apresentam Jesus como alguém que alimenta os famintos, acolhe pessoas marginalizadas, cura os doentes, e ensina seus seguidores que, se quiserem ser o primeiro, que sejam o último de todos e servo de todos (Mc 9, 35). O relato joanino da Última Ceia de Jesus também evidencia essa perspectiva, na qual Jesus se reconhece como Senhor e Mestre diante de seus discípulos, porém se rebaixa perante eles e lava seus pés, orientando-os a fazerem o mesmo (Jo 13, 1-15). Nessa linha, Linzey (1996, p. 101) afirma que a singularidade humana reside exatamente na sua capacidade de se converter na espécie servidora, promotora do amor, da justiça e da generosidade, que se faz menor dentre todas, à semelhança de Jesus.

Ser cristão, atualmente, implica em atualizar e viver esses mesmos valores e preceitos a partir das novas demandas e consciência ética atuais. Linzey (2000, p. 11-17) discute 5 pontos, refletidos a partir de Jesus, sobre o cuidado humano com a Criação e com os animais não humanos na perspectiva cristã. Primeiro, viver o Evangelho implica no reconhecimento humano de que este é criatura, e não Criador. Humanos são vice-regentes de Deus na Criação, devendo por isso deixar de lado motivações egoístas para assumir a lei divina de amor e misericórdia. "Talvez seja apenas quando nós nos descobrirmos criaturas de Deus que encontraremos auto-confiança interior e liberdade suficientes para permitir às outras criaturas similar liberdade de ser" (LINZEY, 2016, p. 21).

No segundo ponto, Linzey defende que seguir Jesus implica necessariamente na adoção de uma ativa compaixão pelos mais vulneráveis. Unir-se a Cristo exige expandir a comunidade moral para contemplar aqueles que ainda se encontram fora dela, apesar de também sofrerem, semelhantemente à atitude de Jesus ao acolher prostitutas, pobres, leprosos, e outros grupos marginalizados. Terceiro, o autor defende que no sofrimento de Cristo faz-se presente o sofrimento de todos os inocentes, dentre os quais os animais não humanos. Seguir Jesus exige, necessariamente, sensibilidade com o sofrimento. Kemmerer (2012) afirma, semelhantemente, que nas tradições cristãs, "a sensibilidade ao sofrimento é frequentemente entendida como fidelidade a um Criador compassivo" (p. 212).

No quarto ponto, Linzey afirma que Cristo tem significância não somente para a humanidade, mas para todas as criaturas. A Criação, inacabada, não apresenta a natureza em sua versão final. Ela continua em curso com destino a uma culminância escatológica em que se haverá harmonia entre todas os seres. "A ética cristã é essencialmente escatológica: ela nos aponta para além deste mundo rumo a outro" (LINZEY, 2000, p. 17). Por consequência, cristãos devem assumir atitudes que possam tornar realidade esse Reino de paz, tal como descrito em Isaías 11. Por fim, no quinto ponto, o teólogo defende que o seguimento de Jesus significa

implicitamente a defesa da justiça divina e a libertação de todas as formas de escravidão, contra o desespero e a desesperança de nosso tempo.

Linzey sustenta também que a perspectiva cristã sobre os animais não humanos lhes confere valor próprios, para além do valor que lhes é atribuído pelos seres humanos. Para o teólogo, contrário à objetificação dos corpos dos animais não humanos perpetrado pela indústria animal, que na prática lhes impõe um *status* moral de mercadoria, Deus é a fonte de valor de todas as criaturas vivas (LINZEY, 2000, p. 37). Assim, uma vez que Deus tudo criou em seu amor e tudo sustenta em sua existência, toda a Criação tem um valor inestimável, e a encarnação tem significado para todo o cosmos (LINZEY, 1996, p. 153-171).

Não importa, desse modo, o valor que os humanos atribuem aos animais não humanos, mas sim o valor que Deus lhes confere. Nessa perspectiva, segundo Linzey, repousa sobre os animais a existência de teodireitos, que são os direitos que Deus tem de que todas as suas criaturas, dentre as quais os animais não humanos, devem ser tratadas com respeito. Não importa sequer as faculdades ou capacidades de cada espécie, pois seu valor reside na própria vontade de Deus, que lhes trouxe à existência e lhes conserva em seu amor (LINZEY, 2016, p. 74-77).

Enquanto todos os seres se enquadram na perspectiva dos teodireitos, a senciência pode assumir, no Cristianismo, um papel especial enquanto critério de consideração moral. A teologia cristã comporta uma atenção particular às criaturas capazes de experimentar o sofrimento, que tem uma especial significância a partir do ato de entrega operado por Jesus. “A dor representa um dos aspectos do sofrimento da criação e, assumindo o sofrimento, o Cristo toca num ponto sensível dos seres vivos, pois essa é uma de nossas características comuns” (PALHANO e SANCHES, 2013, p. 180). Linzey defende que, pela ótica teológica cristã, a dor e o sofrimento são realidades que são superadas pela Paixão e Ressurreição de Cristo. “Se é certo que Deus é o criador e sustentador do mundo vivo em sua globalidade, é inconcebível que Deus não seja também partícipe do sofrimento do mundo das criaturas não humanas” (LINZEY, 1996, p. 91). Diversos outros temas trazidos pelos autores bíblicos compõem uma cosmovisão em que os animais não humanos têm valor moral e significativa importância teológica.

> Existem vários temas dentro da Bíblia que são favoráveis aos animais. Estes incluem a injunção de dar descanso aos animais no sábado; a ideia de que os animais estão sujeitos a propósitos divinos que estão além da necessidade humana; e a ideia de que os animais, não menos que os humanos, são beneficiários da era messiânica. John Wesley, por exemplo, tomou a última ideia para sugerir que os animais individuais, não menos que os humanos, desfrutarão da vida após a morte (MCDANIEL, 2006, p. 137-138).

Historicamente, entretanto, pode-se dizer que as tradições cristãs hegemônicas têm sido majoritariamente de caráter antropocêntrico, negando enxergar o parentesco entre animais humanos e animais não humanos e conferindo um valor meramente instrumental a estes e ao planeta. Essa abordagem objetificada do planeta e das criaturas tem sido reforçada por "atitudes dualistas que elevam os homens sobre as mulheres, o espírito sobre a carne, a mente sobre a matéria, a razão sobre o sentimento, o urbano sobre o rural", denunciadas especialmente por teólogas feministas (MCDANIEL, 2006, p. 135).

Algumas passagens bíblicas também tem sido utilizadas para se justificar o consumo de carne, como, por exemplo, Atos 10:9-15[68] e Mateus 15:11[69]. Somando a isso, o teólogo Andrew Linzey, favorável aos direitos animais, e o professor de Judaísmo Dan Cohn-Sherbok, citam alguns ensinamentos correntes que acabam por reforçar essa ótica antropocêntrica: que os animais não humanos foram criados para servir aos humanos, que alguns são inerentemente impuros, que alguns devem ser sacrificados para fins rituais, que são escravos da vontade e necessidade humana, e que não têm senciência, mente ou alma (MCDANIEL, 2006, p. 136-137; PERLO, 2009, p. 99).

Essa dubiedade entre a significância moral e teológica conferida aos animais não humanos e a leitura antropocêntrica da tradição cristã repercute nas práticas das diversas denominações religiosas cristãs. O Catecismo[70], por exemplo, parte da Doutrina Social da Igreja Católica, ora apresenta uma perspectiva instrumental dos animais não humanos, e ora avança para lhes reconhecer o valor próprio que possuem. Por um lado, o documento afirma que o ser humano é "mais precioso aos olhos de Deus do que a criação inteira: é o homem, é para ele que existem o céu e a terra e o mar e a totalidade da criação" (CIC, §358). Por outro, proclama também que cada criatura tem uma importância única e insubstituível.

> Cada criatura possui sua bondade e sua perfeição próprias. Para cada uma das obras dos "seis dias" se diz: "E Deus viu que isto era bom". "Pela própria condição da criação, todas as coisas são dotadas de fundamento próprio, verdade, bondade, leis e

[68] "No dia seguinte, enquanto, seguindo viagem, eles se aproximavam da cidade, Pedro subira ao terraço da casa para rezar; era cerca de meio-dia. Mas sentiu fome e quis comer. Estavam lhe preparando uma refeição quando um êxtase o surpreendeu. Ele contempla o céu aberto: desce de lá um objeto indefinível, uma espécie de pano imenso, vindo pousar sobre a terra por quatro pontas, e dentro dele todos os animais quadrúpedes, os que rastejam sobre a terra, os que voam no céu. Uma voz se dirigiu a ele: 'Vamos, Pedro! Mata e come!'. Pedro respondeu: 'Jamais, Senhor! Nunca em minha vida comi nada imundo nem impuro'. E de novo uma voz se dirigiu a ele, pela segunda vez: 'Não te atrevas a chamar imundo o que Deus tornou puro!'" (At 10, 9-15). "Os teólogos geralmente concordam que o sonho de Pedro é uma revogação das tediosas leis dietéticas destinadas a dividir os fiéis dos não-fiéis" (PERLO, 2009, p. 99).

[69] "Não é o que entra na boca que toma o homem 'impuro'; mas o que sai da boca, eis o que torna o homem 'impuro'" (Mt 15, 11).

[70] "Uma exposição orgânica e sintética dos conteúdos essenciais e fundamentais da doutrina católica, tanto sobre a fé como sobre a moral" (CIC §11).

> ordens especificas." As diferentes criaturas, queridas em seu próprio ser, refletem, cada uma a seu modo, um raio da sabedoria e da bondade infinitas de Deus. É por isso que o homem deve respeitar a bondade própria de cada criatura para evitar um uso desordenado das coisas, que menospreze o Criador e acarrete consequências nefastas para os homens e seu meio ambiente (CIC, §339)
>
> A interdependência das criaturas é querida por Deus. O sol e a lua, o cedro e a pequena flor, a águia e o pardal: as inúmeras diversidades e desigualdades significam que nenhuma criatura se basta a si mesma, que só existem em dependência recíproca, para se completarem mutuamente, a serviço umas das outras (CIC, §340).

A tensão entre uma abordagem antropocêntrica e o reconhecimento da dignidade própria dos animais não humanos permanece ao longo do documento. Defende-se que Deus não abandona a sua criatura, e que a sustenta a todo instante no ser (CIC, §301), que o Criador dá a suas criaturas não somente o existir, "mas também a dignidade de agirem elas mesmas" (CIC, §306), que "a beleza da criação reflete a infinita beleza do Criador" (CIC, §341), que "o homem e a mulher são chamados a participar da Providência divina em relação às demais criaturas" (CIC, §373), e que os animais bendizem e dão glória ao Criador pela sua simples existência, e por isso os humanos lhes devem carinho (CIC, §2416). Contraditoriamente, o Catecismo afirma também que os animais, ao lado dos recursos vegetais e minerais, "estão naturalmente destinados ao bem comum da humanidade passada, presente e futura" (CIC, §2415), sendo, portanto, legítimo seu uso para alimentação, confecção de vestes, experimentos científicos, domesticação para trabalhos domésticos e lazeres (CIC, §2417).

A Encíclica Laudato Si', do Papa Francisco, também toca em pontos sensíveis à questão animal. Em diversos momentos o documento assinala que todas as criaturas têm valor em si mesmos[71]. Entretanto, os animais não humanos parecem estar inseridos no horizonte da ecologia integral, e não como seres sencientes que merecem uma consideração moral específica. Zampieri (2016, p. 11-15) destaca alguns pontos na Encíclica caros ao tema da teologia animal: *o ser humano não é Deus*, de modo que a prerrogativa de domínio sobre a criação deve ser interpretada dentro da hermenêutica do cuidado; *as criaturas têm um valor próprio diante de Deus*, e, tão somente por existirem dão glória e bendizem ao Criador (LS, 69); *a Criação é uma obra do amor de Deus*, e, assim, "cada criatura é objeto da ternura do Pai que lhe atribui um lugar no mundo" (LS, 77); *um coração aberto acolhe uma comunhão universal*, tornando cada agressão a um animal não humano uma expressão de violência que pode vir a se manifestar também contra outro ser humano, pois "o coração é um só" (LS, 92). Junta-se a esses a afirmação de que "a vida eterna será uma maravilha compartilhada, onde cada criatura, esplendorosamente transformada, ocupará o seu lugar" (LS, 243). Apesar dessas leituras

[71] LS 33, 36, 42, 68, 69, 76, 77, 82, 118, 140, 208.

teológicas, os desdobramentos éticos ficam negligenciados, e os animais não humanos continuam a ser vistos somente como parte do todo.

O fundamento para a ética prática cristã, entretanto, inclui expandir o círculo moral em que se inclui o amor e cuidado com os outros. Kemmerer (2012, p. 213) explica que na história do bom samaritano Cristo expande o imperativo de "amar o próximo" a fim de englobar muito mais pessoas, como samaritanos e prostitutas. "São Paulo continuou este processo (Gal 3, 28), estendendo o círculo de amor para abranger os gentios" (KEMMERER, 2012, p. 213). Essa expansão acerca da compreensão daqueles que devem estar presentes no círculo de amor, incluindo os animais não humanos na comunidade de consideração ética, ocorreu ao longo das gerações através dos santos e místicos, além de muitos teólogos. Diversas hagiografias, para além de São Francisco de Assis, que talvez seja a mais notável delas nesse tema, demonstraram como muitos santos cultivaram amor, cuidado, generosidade e serviço aos animais não humanos. A semelhança com a tradição rabínica é notória. Determinadas hagiografias demonstram até mesmo como alguns santos desencorajavam animais carnívoros de caçarem, antecipando o Reino pacífico proferido em Isaías 11:6-9. São Macário, por exemplo, teria admoestado uma hiena que lhe havia trazido à porta uma pele de ovelha, dizendo que, como aquilo vinha de violência, não aceitaria. O santo, a partir de então, teria conseguido treinar a hiena para não mais matar nenhuma criatura vida, mas apenas comer o que já estivesse morto (KEMMERER, 2012, p. 223).

Os exemplos são abundantes. São Jerônimo era um vegetariano que vivia com galinhas, burros e ovelhas, além de um leão que ele havia curado. São Moling convivia com animais mansos e selvagens que comiam em sua mão. São Colman tinha amizade com um galo, um rato e uma mosca, que lhe ofereciam sua companhia. E o primeiro discípulo de São Ciarán da Irlanda teria sido um javali, a quem mais tarde se juntou uma raposa, um texugo, um lobo e um veado (KEMMERER, 2012, p. 219).

O místico medieval e teólogo alemão Mestre Eckhart (1260-1328), afirmou que Deus se revela em todas as suas criaturas, de modo que, para aqueles que quiserem descobri-Lo, podem encontrá-Lo e reconhecê-Lo em cada uma. Alguém que não conhece nada mais do que as criaturas de Deus, nunca precisará escutar nenhum sermão, pois toda criatura está repleta de Deus e é um livro sobre Ele (KEMMERER, 2012, p. 206). Também o anabatista Thomas Muntzer, que apoiou uma grande revolta camponesa que foi duramente reprimida, declarou como intolerável que todas as criaturas tenham sido transformadas em propriedade. Muntzer defendeu que todas os seres viventes, os peixes na água, os pássaros no ar, as plantas na terra, devem se tornar livres (PERLO, 2009, p. 118). Ensinamentos e práticas similares encontram

reverberação ao longo de toda a história do cristianismo, como em Humphrey Primatt, já citado, ou ainda "João Crisóstomo e John Wesley, para quem uma abordagem gentil dos animais é um sinal de compaixão cristã" (MCDANIEL, 2006, p. 138).

Desse modo, à semelhança do Judaísmo, o Cristianismo apresenta diversos elementos sensíveis ao tema da libertação dos animais não humanos, aproximando-se entre si de uma base ética comum. Permitem discutir esse horizonte tanto a hermenêutica bíblica e da *Tanach* quanto à valorização do cuidado e compaixão com os animais não humanos, presente especialmente na tradição rabínica e nas hagiografias e posturas de místicos e teólogos da tradição cristã. Importa agora investigar essas mesmas possibilidades no âmbito do Islamismo. A partir de uma cosmovisão semelhante, o Islamismo também contempla o universo compreendendo-o como obra do Criador, de modo que o mundo também não pertence ao ser humano, mas sim a *Allah*.

> O Islam retoma a narração bíblica e organiza o mundo a partir da Palavra divina, inscrita nas criaturas. Os astros e constelações, a terra e suas colheitas, os animais e a diversidade de povos são sinais (*ayat*) da Sabedoria do Criador. Há um profundo vínculo entre o mundo visível e o mistério invisível de Allah – pois ele revela seus atributos em analogia com o vigor e a beleza da Criação (MAÇANEIRO, 2011b, p. 80-81).

O próprio termo Islã remete a uma relação particular com o universo a partir da relação com o Criador. Significa basicamente "submissão", conferindo o sentido de entrega à vontade e aos desígnios de Allah. Felipe (2019) esclarece que os muçulmanos "seguem basicamente duas fontes teológicas: o *Quran* - livro sagrado revelado ao profeta Maomé entre 610 e 632 d.C. – e a *Hadith* – a tradição ou as lições práticas derivadas do *Quran*" (p. 198). Foltz (2006) esclarece, entretanto, algumas divergências entre as principais correntes da religião. Enquanto ideal, Islã é compreendido pelos seus seguidores "como o estado que Deus deseja para Sua criação (*khalq*)" (FOLTZ, 2006, p. 149). Esse estado é apreendido pelos sunitas[72] através do Alcorão, do exemplo de vida do Profeta Muhammad (a *sunna*, conforme atestado nos relatos conhecidos como *hadith*), e da *shari'a*, um abrangente código de vida de caráter jurídico. Os

[72] Aqueles que seguem a *sunna*, "ou seja, o modo de vida do profeta Maomé, seus gestos e pronunciamentos. [...] A suna, no Islã, é a tradição que vem de Maomé; ela é a fonte de uma verdadeira imitação do Profeta, não devendo ser confundida com os *hadiths*, que são os detalhes, confusão que leva ao emprego equivocado dos dois termos. Os sunitas negam aos descendentes de Ali, o quarto califa, o direito ao poder, opondo-se, nesse particular, aos xiitas. No mundo, 90% dos muçulmanos são sunitas" (AZEVEDO, 2012, p. 238-239).

xiitas (*Shī'ītes)*[73], além disso, seguem também os ensinamentos de seus imãs[74], enquanto "os sufis[75] (que podem ser sunitas ou xiitas) se submetem à autoridade de seus guias espirituais (*shaykhs*, ou *pīrs*)" (FOLTZ, 2006, p. 149). O autor afirma que não existe uma visão unificada absoluta sobre os animais não humanos dentre as diversas correntes do Islamismo. Pode-se, no entanto, investigar a condição animal na religião a partir do Alcorão, da *Sunna*, da *Shari'a*, da tradição dos sufis e santos muçulmanos e da releitura teológica operada por alguns teólogos muçulmanos a partir das demandas éticas atuais na questão animal.

O mundo visto sob a ótica muçulmana proclama todo o mundo natural como tendo valor intrínseco, porquanto existe como criação pessoal de Allah. A alternância entre o dia e a noite, a chuva que Deus faz descer dos céus, e a ordenação dos ventos (surata 45:1-6), são sinais da presença de Deus (*ayat*). "Os muçulmanos são convidados a ver e ouvir Allah no mundo natural" (KEMMERER, 2012, p. 242). Segundo Foltz (2006, p. 150), os animais não humanos se incluem também nessa categoria, como milagrosos sinais de Deus, que possibilitam aos muçulmanos contemplarem o Criador. Tudo existe como um único organismo homogêneo, interconectado e interdependente entre toda a Criação e o Criador (KEMMERER, 2012, p. 250).

Foltz (2006) afirma que ecólogos contemporâneos provavelmente caracterizariam o Islamismo como antropocêntrico, apesar da preferência muçulmana em qualificar sua visão de mundo como teocêntrica. Dentro da hierarquia da Criação, humanos detêm uma posição especial e privilegiada, e recebem o qualificativo de *khalīfa* (literalmente, ''sucessor"), interpretado como vice-regente. "De acordo com essa visão, enquanto a Criação não humana é subjugada às necessidades humanas, o papel humano adequado é o de administrador consciente e não de explorador" (FOLTZ, 2006, p. 150). Maçaneiro (2011a), da mesma maneira, apresenta como o Islamismo, semelhantemente ao Judaísmo e ao Cristianismo, situa o ser humano como representante de Deus na Criação.

> A visão islâmica do mundo repousa na consideração da obra divina como ordem universal, destinada a cumprir a vontade de Deus. Em vista disso, Allah criou o ser humano com capacidade cognitiva, moral e espiritual, para que fosse o seu "legatário" na Terra. Este mandato, porém, não confere ao ser humano um poder irrestrito sobre

[73] "O termo 'xiita' deriva-se da palavra *shi'a* (partidário, correligionário), identificando os adeptos e seguidores de Ali, quarto califa muçulmano, primo e genro do profeta Maomé" (AZEVEDO, 2012, p. 261). Os xiitas correspondem a aproximadamente 10% dos muçulmanos.

[74] Ou imame, significa "aquele que vai à frente". Trata-se do chefe ou guia de uma comunidade. "No meio xiita, os imames são os sucessores de Ali, o quarto califa assassinado. [...] Atualmente, é o imame quem dirige a prece das sextas-feiras nas mesquitas" (AZEVEDO, 2012, p. 136).

[75] Seguidores do sufismo, a corrente mística do Islamismo. "O sufismo não é uma seita nem um sistema, sendo apenas uma forma de viver que procura se aproximar de Deus. [...] O sufismo não é apenas uma prática ou um pensamento religioso; exerce também uma atividade cultural significativa no campo literário, mormente na poesia árabe e ainda nas artes: danças, música e miniaturas" (AZEVEDO, 2012, p. 238).

> as criaturas. Não é uma tirania, mas gestão responsável. Além disso, o ser humano é limitado. Carece da luz divina para discernir e cumprir ações justas. Somente o Criador, providente, equânime e sapientíssimo, reina sobre todas as criaturas (MAÇANEIRO, 2011a, p. 95-96).

Perlo (2009, p. 131-134) sinaliza que o Alcorão descreve Allah como Deus que olha e sustenta todas as criaturas (sura 29:60), e que qualifica o Criador como clemente e misericordioso em todas as suras (com exceção de uma, a sura 9, conhecida como "sura do arrependimento"). A misericórdia é, assim, frequentemente exaltada como uma virtude importante no Islamismo, inclusive com os animais não humanos, de forma que a crueldade contra eles é tão ofensiva a Deus que é considerada um grave pecado (PERLO, 2009, p. 137).

Apesar da hierarquia que coloca o ser humano acima dos animais não humanos, ambos são descritos de forma similar em quase todos os aspectos. Tanto Kemmerer (2012, p. 251) quanto Foltz (2006, p. 151) destacam que no Islamismo animais não humanos também têm almas (*nafs*), e afirmam que alguns acadêmicos muçulmanos defendem inclusive que eles serão ressuscitados junto aos humanos no Dia do Juízo, demonstrando, assim, sua significância escatológica. Existe a possibilidade, inclusive, de se ter mais animais não humanos que humanos no Paraíso. Segundo Kemmerer (2012, p. 251), teólogo muçulmano Abu Ishaq al-Nazzam, do século IX, afirmou que os animais não humanos são inerentemente bons e inocentes, e, assim, irão todos para o céu.

Apesar do Alcorão especificar certas espécies como criadas para o benefício humano, como gado, cavalos, burros e mulas (FOLTZ, 2006, p. 150), várias passagens exaltam o valor da Criação e dos animais não humanos. O Alcorão declara, por exemplo, que toda a Criação louva a Deus, mesmo que esse louvor não seja expresso propriamente em linguagem humana (sura 24, 41), e que "não existem seres alguns que andem sobre a terra, nem aves que voem, que não constituam comunidades [*Umma*] semelhantes à vossa" (sura 6, 38)[76]. Afirma até mesmo que animais não humanos podem receber revelação divina: "E teu Senhor inspirou às abelhas, (dizendo): Construí as vossas colmeias nas montanhas, nas árvores e nas habitações (dos homens)" (sura 16, 68) (FOLTZ, 2006, p. 151).

Uma visão sobre os animais não humanos no Islamismo pode ser melhor contemplada através do olhar do teólogo Al-Hafiz Basheer Ahmad Masri (1914–1993), talvez a voz muçulmana mais proeminente em defesa dos animais não humanos. Ele era nativo da Índia e foi educador na África antes de se mudar para a Inglaterra em 1961 e se tornar imã na mesquita Shah Jehan, na cidade de Woking (FOLTZ, 2006, p. 155; KEMMERER, 2012, p. 270). A partir

[76] As citações diretas do Alcorão vêm da tradução realizada por Samir El Hayek (ALCORÃO SAGRADO, 1994).

da teologia muçulmana, Masri subdivide os animais não humanos em algumas categorias e evidencia determinados aspectos positivos lançados sobre eles.

> O islamismo, segundo Al-Hafiz B. A. Masri, agrupa os animais em três classes distintas: a) a dos insetos e répteis; b) a das aves e humanos (bípedes) e c) a dos demais mamiferos. De acordo com Al-Hafiz B. A. Masri, o islamismo reconhece que os animais são dotados de psiquismo e que a consciência animal é mais elevada do que seu instinto ou intuição. Os animais sabem do seu criador e a obediência ao seu mando é sua forma de glorificá-lo. Ocupando uma posição privilegiada no âmbito da comunicação, os animais não precisam verbalizar para glorificar seu criador, porque este se comunica diretamente com eles. Nesse sentido, os animais se encontram no mesmo plano dos profetas, aos quais é possível a *Wahi*, palavra árabe que designa Revelação, comunicação sem intermediação da linguagem, De acordo com o *Quran* e a *Hadith*, todos os seres são criados em pares, inclusive as plantas, e os animais, analogamente aos humanos, formam comunidades, cada espécie cultivando seu próprio estilo. Para a tradição islâmica, cada indivíduo animal vive a vida socialmente determinada pelos membros de sua espécie. Os humanos não são, nesse aspecto, superiores aos demais animais (FELIPE, 2019, p. 198).

A partir disso, a morte de animais não humanos no Islamismo constitui um grande interdito, sendo somente permitido em caso de absoluta necessidade humana. Sua morte por motivos supérfluos, como produção de cosméticos, ou de um novo produto de limpeza doméstica, entre outros, agride os preceitos da tradição islâmica. E mesmo a utilização dos animais não humanos para uso científico, na falta de outras alternativas, somente pode ser permitido se não lhes causar dor nem desfiguração de seu corpo. (FELIPE, 2019, p. 224-227).

No caso da morte de animais não humanos devido à estrita necessidade humana, o desperdício é absolutamente rechaçado, devido à sacralidade da vida. Os corpos dos animais não humanos abatidos além do necessário para o consumo de quem os abate "devem ser repartidos entre os pobres, para que nada apodreça. Não podem ser incinerados. Essas restrições garantem que a morte do animal foi justificada pela necessidade real de prover os humanos" (FELIPE, 2019, p. 224-225). Além disso, muçulmanos não podem matar nenhuma criatura viva quando estiverem em um estado de pureza ritual, como, por exemplo, quando estiverem rezando ou peregrinando (FOLTZ, 2006, p. 152).

A tradição islâmica prevê que os abates de animais não humanos devem ser realizados dentro de um contexto ritualístico conhecido como *Halal*. Esse rito, em teoria, segue o princípio da compaixão pelo animal não humano que está sendo abatido. O Alcorão proíbe a alimentação dos corpos de animais não humanos que não são mortos ritualisticamente, bem como se alimentar de porcos e do sangue de quaisquer criaturas (FOLTZ, 2006, p. 151-152).

A partir disso, Kemmerer (2012) afirma que "toda carne contém sangue, e é, portanto, tecnicamente proibido, a menos que seja essencial para a sobrevivência" (p. 256). Nessa linha,

uma dieta baseada em alimentos vegetais seria o ideal, pois permitiria aos animais não humanos viverem suas vidas naturalmente, sem serem submetidos à exploração humana. Dentre os diversos exemplos existentes, a autora cita inclusive uma muçulmana contemporânea, sufista e vegetariana, Dr. Rehana Hamid. Como muçulmana, "ela acredita que a compaixão e a empatia a impedem de participar de qualquer forma de abate desnecessário, incluindo o consumo de carne" (KEMMERER, 2012, p. 258).

Foltz (2006, p. 151) afirma, entretanto, que a imensa maioria dos muçulmanos se alimenta de carne, que o Alcorão explicitamente a permite, com determinadas exceções, e que a alimentação carnista é mencionada nele como um dos prazeres do Paraíso. Kemmerer (2012, p. 258-259) diz, porém, que a atitude compassiva, dentro dos preceitos islâmicos, é a de se alimentar sem o abate de quaisquer animais. A autora demonstra como o *Halal*, ou carne permissível, exige requisitos específicos em consonância com a lei islâmica, que inclui como o animal não humano foi tratado no decurso de sua vida, como foi transportado, e como foi morto.

Kemmerer (2012, p. 273) cita a muçulmana egípcia Nadia Montasser, que discute a questão animal dentro do islamismo e apresenta a incoerência de se alimentar de animais não humanos atualmente, pois se encontra em desacordo com os preceitos religiosos, mesmo ao se considerar o *Halal*. Antes de se alimentar de animais não humanos, cada muçulmano deveria se perguntar se eles, antes de seu abate: foram transportados cruelmente, passaram fome ou sede, tiveram seus olhos vendados, testemunharam o assassinato de outros indivíduos de suas espécies ou viram o sangue de outros animais, testemunharam o afiamento da faca que será o instrumento de seu abate, entre outras questões. Se a resposta for sim para quaisquer dos aspectos acima, a carne não é *Halal* de acordo com a tradição islâmica. "O ponto de vista de Montasser é claro: os muçulmanos que desejam cumprir os requisitos *halal* precisarão fazer uma extensa pesquisa sobre a origem de seus alimentos e/ou escolher uma dieta vegana" (KEMMERER, 2012, p. 273).

Perlo (2009, p. 142-143) ainda sinaliza que na Caaba, o lugar mais sagrado para os muçulmanos, é proibido matar qualquer animal, em quaisquer circunstâncias, incluindo para alimento (*Halal*). Isso demonstra, segundo a autora, o reconhecimento islâmico do abate de animais não humanos como um ato negativo. Por outro lado, a misericórdia com eles é vista como uma grande virtude. Kemmerer (2012, p. 244-245) afirma que a *Hadith* enfatiza a compaixão com os animais não humanos como uma exigência religiosa, que os matar sem justificativa é um dos maiores pecados, e que atos de caridade e gentileza com eles serão recompensados por Allah. O próprio Muhammad os via como membros de suas próprias comunidades, e também como indivíduos em seu próprio direito (KEMMERER, 2012, p. 245).

A *Hadith* contém diversos exemplos de cuidado de Muhammad com os animais não humanos. O profeta tem diversos pronunciamentos e feitos a fim de mitigar o sofrimento animal. Ele encorajou, por exemplo, as pessoas que montam camelos que lhes deixassem parar quando necessário, e que viajassem no frescor da noite, de modo que a jornada pudesse ser feita inclusive mais rapidamente. Muhammad se pronunciou também contra o uso de peles de animais selvagens, contra a incitação à luta entre animais não humanos para entretenimento humano, e proibiu que se marque ou bata no rosto de um animal não humano. Existem registros que indicam até mesmo que o profeta não teria permitido a coleta de ovos, "porque tal roubo afligiu uma mãe pássaro" (KEMMERER, 2012, p. 245).

Perlo (2009, p. 132-134) traz outras declarações e atitudes de Muhammad que expressam também esse cuidado com os animais não humanos. O profeta declarou que qualquer muçulmano que plante alguma planta que sirva depois de alimento para um ser vivo, humano ou não humano, será recompensado como se tivesse oferecido à caridade. Quando lhe perguntaram se haverá recompensa às pessoas por servirem a um animal, Muhammad respondeu que sim, que haverá recompensar em servir qualquer ser vivo. E ao ser interpelado por uma mulher muçulmana, que lhe contou sobre um voto de sacrificar a Deus um camelo que a trouxe para casa do cativeiro, o profeta lhe respondeu com veemência: ele assinalou o quão terrível é a recompensa dada pela mulher ao camelo que lhe havia servido e a levado à liberdade, denunciando a invalidez desse voto e qualificando essa atitude como um ato maligno.

Foltz (2006, p. 152) também traz alguns exemplos. Ele afirma que Muhammad repreendeu homens que estavam sentados ociosamente em "seus" camelos no mercado, dizendo-lhes que deveriam ou se deslocarem com eles ou lhes deixarem em paz. O profeta também disse que Allah irá questionar cada muçulmano sobre os animais não humanos que mataram, por menor que sejam, e que aquele que é generoso com as criaturas de Deus, é generoso com o próprio Criador. Outras duas histórias retratadas na *Hadith* destacam a relevância da virtude do cuidado e misericórdia com os animais não humanos. Em uma delas, uma mulher é condenada ao inferno por ter maltratado um gato, em outra, um pecador é salvo pela graça de Deus depois de ter dado água a um cachorro que estava morrendo de sede. Os relatos relatam a importância dos animais não humanos perante Muhammad e o próprio Criador.

Kemmerer (2012, p. 249) sinaliza que a caridade com animais não humanos cumpre, inclusive, o requisito islâmico do *zakat*[77]. Este consiste em um preceito de caráter obrigatório,

[77] Um dos cinco pilares da fé islâmica, "a palavra *zakat* significa purificação e crescimento. Cada muçulmano deve calcular, anualmente, a sua *zakat* que, em geral, corresponde a 2,5% dos seus rendimentos. As pessoas pobres não

não se limita ao benefício humano. Muhammad comentou que plantar uma árvore ou cultiva uma terra que forneça alimento para um humano, pássaro, ou outro animal não humano, constitui caridade e satisfaz o requisito do *zakat*. Segundo a autora, "as tradições religiosas islâmicas ensinam que aqueles que limitam sua mão atenta aos seres humanos também limitam suas recompensas celestiais. O *Zakat* exige que cuidemos e sirvamos a todos os necessitados, não apenas à humanidade" (KEMMERER, 2012, p. 249).

Também a *shari'a*[78], o código de leis islâmicas, "fornece direitos legais aos animais e descreve explicitamente o que os humanos devem aos animais" (KEMMERER, 2012, p. 252). As especificidades das orientações da *shari'a* sobre as obrigações humanas e os direitos conferidos aos animais não humanos são tão abrangentes que oferecem amplas bases para se orientar como proceder.

Kemmerer (2012, p. 252-253) traz uma interessante história, baseada na lei islâmica, que ilustra a concepção de cuidado sobre os animais não humanos a partir da fé muçulmana. Escrita por um grupo de filósofos muçulmanos do século X, de Basra, Israel, a narrativa relata um caso em que um grupo de animais não humanos acusa os humanos de abuso em um tribunal islâmico. Eles denunciam que vagavam pela terra em paz e harmonia antes da criação dos seres humanos, e reclamam que estes exploram e destroem a terra, bem como a eles próprios (animais não humanos), parecendo não terem senso de justiça. Em respostas, os humanos os difamam, tendo como consequência uma hábil defesa dos animais não humanos, destacando as próprias qualidades e méritos especiais. Na narrativa, os autores situam os animais não humanos como os atores que fornecem os argumentos racionais, contrastando às afirmações egoístas, arrogantes e injustificadas dos humanos. A história "revela a generosidade original de Allah e sugere que os humanos falharam em entender ou viver de acordo com suas relações legítimas com outras espécies" (KEMMERER, 2012, p. 252-253). A narrativa demonstra também a compreensão de que muitas vezes os humanos violam a lei islâmica na relação que constituem com os animais não humanos, realidade ainda mais evidente atualmente, com o advento da indústria de exploração animal em suas várias facetas.

---

precisam pagar *zakat*, visto que um dos objetivos desse dever religioso é, precisamente, ajudar os mais pobres" (DIALLO, 2008, p. 169).

[78] "O Alcorão e *hadith* são fundamentais para a lei islâmica, que é compilada em corpos de leis escritas chamadas *shari'a*. *Shari'a* revela o caminho que se assemelha à vontade divina e vem de uma palavra árabe que significa "caminho", no sentido de uma "direção" para um determinado destino [...]. *Shari'a* originalmente se referia a um caminho percorrido por um camelo para chegar à água e, eventualmente, passou a ser entendido como o caminho de Allah – as diretrizes para a vida diária estabelecidas por Allah" (KEMMERER, 2012, p. 252). A *Shari'a* apresenta o modelo social para a boa sociedade segundo os preceitos islâmicos, informando os muçulmanos sobre o que podem ou não podem fazer.

A tradição hagiográfica islâmica e diversos relatos de místicos muçulmanos, à semelhança do Judaísmo e do Cristianismo, também trazem muitas narrativas de cuidado com os animais não humanos. As histórias "revelam que aqueles que estão mais próximos de Deus também estão próximos dos animais, compartilhando relações compassivas, pacíficas e de companhia com as muitas criaturas de Allah" (KEMMERER, 2012, p. 246). Histórias do sufi Sahl ibn Abd Allah al-Tostari, do século IX, no Iraque, por exemplo, relatam que leões e outros animais selvagens o visitavam, e que ele cuidava deles e os alimentava. Também há registros de que o santo sufi Sofyan al-Thauri, do século VIII, também no Iraque, demonstrou amor por todas as criaturas de Deus. Kemmerer (2012, p. 246-247) destaca uma história sobre ele: certa vez, ao encontrar um pássaro preso em uma gaiola, voando em seu espaço restrito e fazendo um som lamentável, Sofyan o comprou e o libertou. Após sua morte, uma voz teria ecoado de seu túmulo, dizendo que Deus lhe teria perdoado devido à compaixão que demonstrou pelas Suas criaturas. Diversas outras "histórias sufis de santos e místicos estão repletas de lições que incentivam a compaixão e uma dieta sem carne" (KEMMERER, 2012, p. 257).

Foltz (2006, p. 154) também destaca a multiplicidade de histórias sufis sobre a compaixão com os animais não humanos e a renúncia em matá-los mesmo para alimentação. O autor destaca uma história sobre uma mística muçulmana do século VIII, chamada Rabi'a of Basra. A narrativa relata que, após Rabi'a subir uma montanha, um grupo de cabras selvagens e gazelas se reuniram ao redor dela. De repente, outro conhecido místico muçulmano, chamado Hasan Basri, apareceu também, o que fez com que todos os animais não humanos se afastassem. Quando Hasan notou isso, ficou perplexo e perguntou a Rabi'a por que eles se esquivaram dele, enquanto eram tão íntimos dela. Rabi'a lhe respondeu com outra pergunta: "o que você comeu hoje?", ao passo que ele respondeu ter comido sopa. Ela então lhe retorna, através de outra pergunta: tendo comigo a banha deles, como não fugiriam de você?

Os relatos apontam uma consciência entre a profunda e íntima relação entre santidade e cuidado com os animais não humanos, expressa como a própria vontade de Deus. Aqui há um evidente ponto de encontro entre as tradições abraâmicas. A vida de todas as criaturas de Deus tem valor próprio, que independe do valor que lhes é atribuído pelo ser humano. São, por mais esse motivo, dignos de respeito e cuidado. As possibilidades para um diálogo inter-religioso para a construção de uma base ética comum na questão animal encontram aqui uma via possível. Resta investigar essa viabilidade também em tradições religiosas orientais, bem como nas tradições indígenas e africanas.

3.2 Hinduísmo e budismo e os animais não humanos

Hinduísmo e Budismo são duas religiões orientais com grande número de seguidores por todo o mundo, e com muitas similaridades entre si. A segunda nasce como uma crítica à primeira, pelo menos àquilo que se convencionou chamar de Hinduísmo. Faz-se necessário, portanto, conhecer primeiro a visão sobre os animais não humanos nessa religião, para depois prosseguir ao Budismo. Entretanto, antes de se abordar como os animais não humanos são vistos no Hinduísmo, emerge uma questão anterior: a que se refere o termo Hinduísmo?

Küng (2004), de modo bastante pragmático, situa o Hinduísmo como "um conceito coletivo para um grande número de tradições e correntes religiosas da Índia, que, embora diferentes, não deixam de estar relacionadas entre si - com a exclusão de determinadas religiões" (p. 56). Assim, ele afirma ser mais fácil definir quem são hindus caracterizando aqueles que não são: os indianos que não são muçulmanos, cristãos, judeus, siques, jainistas, ou budistas, que são as confissões religiosas mais expressivas no país. Apesar disso, hindus compõem quatro quintos de toda a Índia.

Entretanto, o Hinduísmo, termo inventado pelos europeus, não designa uma religião indiana única, mas uma grande e complexa diversidade de tradições religiosas que se interconectam. Índia e Hinduísmo se confundem em sua história, interpenetram-se e se entrelaçam continuamente, como os fios de um único tecido. A religião é frequentemente chamada pelos próprios indianos de *sanatana-dharma*, a ordem eterna, significando a lei, o dever, a ordem. "Não se está pensando em uma ordem de direito, mas sim em uma ordem ampla, que determina toda a vida e à qual todos devem obedecer, não importando a casta ou a classe a que se pertença: todos os homens" (KÜNG, 2004, p. 57).

Saraswati (2019, p. 37-39) busca definir o Hinduísmo a partir de dois critérios básicos: os elementos centrais que constituem pontos comuns convergentes entre as diversas tradições religiosas e filosóficas que subsistem dentro do Hinduísmo; e a formação histórica indiana, composta pela síntese cultural do encontro de três grupos, quais sejam os aborígenes da Índia, as populações urbanas que compunham a Civilização do Vale do Indo, e as tribos nômades indo-europeias que migraram para o solo indiano.

> O *Hinduísmo* pode ser definido como um conjunto de diversificadas experiências de cunho metafísico, pensamentos filosóficos ou vivências práticas regidas por alguns princípios comuns, como os conceitos de *Dharma* (a lei que regula a existência universal), *Karma* (a lei de causa e efeito que mobiliza os destinos individuais e coletivos), *Yoga* (os vários métodos de autoconhecimento) e *Moksha* (a iluminação e a libertação do eterno ciclo e renascimento), validadas pelo conjunto de escrituras

> sagradas (os *Vedas*) que tratam sobre o conhecimento espiritual. Ele não teve um só fundador, mas foi se estruturando gradativamente e paralelamente ao desenvolvimento histórico da Índia, recebendo influências, absorvendo e ajustando aos seus moldes as correntes de pensamentos elaboradas pelos diversos e distintos moradores do solo indiano. Podemos comparar o *Hinduísmo* a uma árvore que cresceu naturalmente, tendo como raízes o universo cultural dos povos aborígenes da Índia (*Nagar*, *Nishadas*), as populações urbanas que compuseram a Civilização do Vale do Indo (*Dravidas*) e os membros de distintas tribos nômades indo-europeias que adotaram o solo indiano como lar[79] (SARASWATI, 2019, p. 37-38)

Essa perspectiva confere maior nitidez à imagem daquilo que se convencionou chamar de Hinduísmo. O percurso histórico dessa síntese cultural complementa esse cenário, composto por fases que vão constituindo as dinâmicas relacionais da população indiana, o sistema de castas, o reconhecimento da sacralidade dos textos tidos como revelados. Saraswati (2019, p. 39) afirma que a complexa estrutura filosófica oriunda da simbiose das características étnicas e culturais dos grupos mencionados denominou-se, inicialmente, de *Vedismo*. Em seguida, no reinado de *Bimbisara* (543 A.E.C. – 491 A.E.C.), quando houve a primeira unificação política de uma enorme porção no território indiano, houve uma reconfiguração dessa estrutura filosófica, que passou então a ser conhecida como *Brahmanismo*. Nesse momento histórico, com o comportamento cada vez mais rígido da elite sacerdotal, os *Brahmanes*, o antigo *Vedismo* se transformou profundamente. Há um processo de radicalização das escrituras, a sociedade se consolida em um sistema de castas, e impõe-se uma moral rígida que tendia a restringir os costumes populares e a liberdade de expressão. "O resultado final destes dois longos processos anteriores é o que podemos definir hoje em dia como *Hinduísmo*, melhor conhecido em seu contexto social como *Arya Dharma* (*Arya* = "nobre", "puro" / *Dharma* = "suster", "manter"), ou *Sanatana Dharma*" (SARASWATI, 2019, p. 39).

Os vastos Textos Sagrados hindus também unificam diversas tradições religiosas subscritas ao Hinduísmo. Os Vedas, talvez a literatura mais sagrada da coleção, "são textos de extrema importância para a autoimagem hindu, e têm exercido influência significativa sobre as várias escolas hindus, propiciando um forte senso de continuidade com o passado" (FLOOD, 2004, p. 43). Pode-se dividir os Textos Sagrados hindus em duas grandes categorias, uma tida como revelada, e outra como interpretada a partir dessa revelação.

> O cânone literário do *Hinduismo* é dividido em dois grandes blocos, conhecidos por *Shruti* e *Smriti*. O termo *Shruti* representa tudo o que foi ouvido (intuído) e catalogado pelos sábios nos quatro livros principais do *Hinduismo* (*Rig Veda*, *Sama Veda*, *Yajur Veda* e *Atharva Veda*). O termo *Smriti* representa um conjunto de escrituras secundárias, consideradas como a interpretação dos ensinamentos dos *Vedas*, feitas

[79] Para maior compreensão da síntese étnica, cultural, religiosa e política do encontro desses diferentes povos para a formação da Índia, conferir SARASWATI (2019) e FLOOD (2004).

> pelos *Rishis* (sábios), a fim de atingirem mais facilmente o homem comum (SARASWATI, 2019, p. 56).

Flood (2004, p. 42) sinaliza que, embora a maior parte do vasto *corpus* da literatura sagrada hindu atualmente está disponível em forma de livros, durante milhares de anos atravessou gerações sendo transmitida apenas oralmente. Ele apresenta esses dois blocos dos Textos Sagrados Hindus como textos revelados e textos de autoria humana. Porém, em seguida afirma que tratar esses últimos como revelação secundária talvez seja mais correto, por serem tratados com grande reverência. Alguns hindus tratam também textos chamados *Tantra*, compostos entre os séculos VII e XI, como revelações.

Saraswati (2019, p. 58-62) parece sugerir que cada um dos Vedas (*Rig Veda*, *Sama Veda*, *Yajur Veda* e *Atharva Veda*) são compostos de: *Samhita*, que contém os hinos (*Mantras*) e rituais; *Brahmana* e *Aranyaka*, onde se encontram as explicações dos hinos e rituais, *Upanishad*, comentários e especulações filosóficas acerca da identidade cósmica entre *Brahman* (o Absoluto) e *Atman* (o ser individual), e *Kalpasutras*, "textos que codificam e regulamentam a realização dos rituais" (SARASWATI, 2019, p. 58).

Porém, tanto Kung (2004, p. 65) quanto Flood (2004, p. 43-44) apresentam os *Brahmanas*, os *Aranyakas* e os *Upanishads* não como parte dos Vedas, mas como literatura que lhes acompanham integrando o *shruti*. Segundo Flood (2004), os Vedas desaguam nessas três classes de textos, que "podem ser entendidas como comentários sobre o ritual e como repositórios para especulações teológicas" (p. 44). Aprigliano (2020, p. 16-17), na introdução de sua tradução de textos dos *Upanishads*, esclarece essa composição. Segundo o autor, desde provavelmente o primeiro milênio A.E.C., as coleções védicas já se constituíam um tesouro comum entre diversas comunidades *aryas* no noroeste e centro-norte da Índia, transmitidas às gerações seguintes nas famílias de sacerdotes. No entorno de cada coleção, nos séculos seguintes, por volta de VIII A.E.C. a V A.E.C., começa a emergir uma literatura coletiva dedicada à exegese, à explicação, do significado da liturgia, que são os *Brahmanas*, os *Aranyakas* e os *Upanishads*. Estes são, portanto, textos que acompanham os Vedas, buscando tecer comentários explicativos a cada uma das coleções védicas.

Kung (2004, p. 65) esclarece que a divisão dos *Vedas* nas quatro coleções citadas (*samhita*) se deve aos critérios de conteúdo, forma literária e período de surgimento. O *Rig-Veda* ("saber dos hinos") são hinos consagrados aos deuses, com origem datada entre 1700 A.E.C. e 1200 A.E.C. O *Sama-Veda* ("saber dos cânticos") consistem em um manual para formação daqueles que cantam nos sacrifícios. O *Yajur-Veda* ("saber das fórmulas sacrificatórias") é um conjunto de textos para os sacrifícios. E o *Atharva-Veda* ("saber do

‘sacerdote do fogo’”) é composto por uma coleção, mais tardia, de textos e rituais não sacerdotais, de cunho mágico e oculto.

Desse modo, Kung (2004) esclarece que, compondo o *Shruti* (literatura revelada), além dos *Vedas*, tem-se também: os *Brahmanas* (“interpretação dos brâmanes”), vasta literatura sacerdotal que explica e orienta os rituais de sacrifício associados aos Vedas; os *Aranyakas* (textos “da floresta”), descrições especulativas e interpretações alegóricas dos grandes rituais que, por serem considerados perigosos, eram ensinados longe das aldeias, nas florestas; os *Upanishads*, importantes textos especulativos e filosóficos. Todos esses textos são considerados como *shruti* (“ouvidos”, “revelados”). Em contraposição a esses, existem os *smrti* (textos não revelados, ou de revelação secundária), “considerados como tentativas humanas de entender as verdades reveladas” (KÜNG, 2004, p. 65). Como fiel continuidade à tradição, eles possuem similar importância e prestígio. Saraswati (2019) apresenta os livros que compõem o *smrti*.

> No bloco das escrituras secundárias, temos os *Dharma Shastras*, livros que codificam as leis que regulavam a sociedade *Hindu*; os *Itihasas*, épicos nacionais; os *Puranas*, livros para educação religiosa; os *Agamas*, textos que tratam das tendências devocionais; e os *Dharshanas*, literatura das principais escolas filosóficas nascidas a partir dos *Vedas* (SARASWATI, 2019, p. 63).

Dentre os *Dharma Shastras*, compêndios escritos a partir do ponto de vista da elite sacerdotal, encontra-se o livro de *Manu*, que tem a autoria associada a um ancestral mítico da tribo *Manava*. Trata-se de um código, de origem aproximada do século III E.C, que inicialmente constituía um guia de conduta dos *Manava*, mas que posteriormente foi disseminada como orientação ética para toda a Índia. “É esse código que passa a ser o fundamento da sociedade hindu, de sua religião e de seus comportamentos: a primeira e mais importante obra da ‘tradição’ védica (*smrti*)” (KÜNG, 2004, p. 63). Como foi composta pelos *Brahmanes*, favorece amplamente a classe sacerdotal. Os *Itihasas* são compostos pelos dois grandes épicos da literatura *Hindu*, o *Ramayana*, e o *Maha Bharata*, do qual um dos capítulos é o *Bhagavad Gita*. São utilizados “para transmitir noções filosóficas e religiosas através das aventuras dos heróis nacionais” (SARASWATI, 2019, p. 65).

A partir desse panorama, com a enorme variedade dentro do Hinduísmo, conforme já afirmado, a abordagem dessa pesquisa ajustará as lentes para, no quadro da totalidade, ter como foco os conceitos e concepções que se encontram no horizonte da relação ética com os animais não humanos. Para tanto, busca-se encontrar esses elementos nos textos sagrados da religião, incluindo seu percurso histórico, e no diálogo destes com a vida prática dos hindus.

Kemmerer (2012, p. 56-58) afirma que as pessoas na era védica viam o mundo natural como uma janela para o mundo espiritual. Entretanto, nesse mesmo período, o mais antigo na Ásia para o qual se tem registros escritos, havia a prática de ritos sacrificiais, semelhantemente a outras "culturas do mundo antigo que invocavam a autoridade escriturística para legitimar a questão do abate e consumo de animais" (BRYANT, 2006, p. 194). Os relatos sugerem a ocorrência de sacrifícios não somente de animais não humanos, mas também de grãos e gordura, e até mesmo de humanos, oferecidos aos vários deuses pelo intermédio do fogo (BRYANT, 2006, p. 195; FELIPE, 2019, p. 185).

Bryant (2006) aborda o percurso histórico dos rituais sacrificiais védicos até a emergência do vegetarianismo nas tradições indianas, fruto de um constrangimento ético com os sacrifícios e do gradativo desenvolvimento de determinadas concepções filosóficas e religiosas, como o *Ahimsa* (não violência), e a ligação entre o *Atman* (centelha do divino em cada indivíduo) e o *Brahman* (o Absoluto).

Existem diversas referências, tão antigas quanto o *Rig Veda*, o mais antigo dos *Vedas*, de pessoas se alimentando de carne. A maior parte dessas referências, porém, bem como da morte de animais não humanos, ocorre em um contexto sacrificial. Nos ritos de sacrifício, os animais não humanos eram não somente mortos, mas tinham seus corpos utilizados como alimento (BRYANT, 2006, p. 195). Não se trata de um processo de violência intencional ou de produção de alimentos, claramente, mas de ritos com objetivos imersos em uma relação com o mundo sobrenatural, seja como oferenda a divindades ou para influenciar o surgimento de novos deuses (NELSON, 2006, p. 180; FELIPE, 2019, p. 185). O Código de Manu sugere, inclusive, que matar animais não humanos no contexto sacrifical nem sequer é considerado matar. Algumas regras bastante específicas, presentes nesse código, garantem o caráter religioso dessa prática, e regulamentam o ato de comer carne: "a pessoa pode comer carne legalmente somente quando ela foi aspergida com água, quando *mantras* foram recitados, quando os *Brāhmaṇas* assim o desejarem, quando estiver realizando um rito de acordo com a lei, e quando sua vida estiver em perigo" (BRYANT, 2006, p. 197).

Os ritos sacrificiais assumiram um papel de tamanha relevância na era védica que ainda hoje não foram completamente abolidos. Nelson (2006, p. 180) relata exemplos recentes. Em junho de 2002, o rei do Nepal Bir Bikram Shah Gyanendra, e sua esposa, a rainha Komal Rajya, voaram de Catmandu, capital do Nepal, para Guwahati, capital do estado indiano Assam. Lá, performaram o *pañcabali*, uma oferenda de sacrifício de cinco animais não humanos no templo da Deusa Kāmākhyā. A despeito das objeções de ativistas pró direitos animais, o rei e a rainha

ainda foram depois para Kolkata (antiga Calcutá) e ofereceram uma cabra em sacrifício à Deusa Kālī no templo Kalighat.

Bryant (2006), entretanto, demonstra a presença antiga da tensão entre os ritos sacrificiais operados em caráter religioso e o desconforto com a violência inerente a tais rituais. Os primeiros sinais se encontram já no início do período Védico. "Já no *Ṛig Veda*, a sensibilidade é demonstrada em relação aos animais abatidos; por exemplo, um hino observa que os mantras são entoados para que o animal não sinta dor e vá para o céu quando sacrificado" (BRYANT, 2006, p. 195-196).

Essa tensão torna-se progressivamente mais visível. Ainda na era Védica, enquanto alguns registros legitimam a violência ritualística contra os animais não humanos, outros se opõem a ela, às vezes no mesmo texto. No final desse período, principalmente com os livros prescritores de regulamentações legais do gênero *Smrti*, tem-se uma "sensação mais evidente de desconforto com a carnificina em torno do culto sacrificial e crescente referência aos benefícios da abstinência" (BRYANT, 2006, p. 197).

O Código de Manu expressa bem essa tensão, assim como revela uma gradual sensibilização com o sofrimento dos animais não humanos. Uma vez que os ritos de sacrifício estavam envoltos em uma compreensão filosófico-religiosa da realidade, recusar-se a comer a carne dos animais não humanos sacrificados consistia em um sacrilégio. Afirma-se, inclusive, que "se um homem engajado em sacrifício se recusa a comer carne, ele se torna um animal pelos próximos vinte nascimentos" (BRYANT, 2006, p. 197). Por outro lado, a sensibilidade com o sofrimento de todas as criaturas confere consequências muito mais dramáticas ao ato de se matar um animal não humano fora do contexto sacrificial.

> Um homem que matar ilegalmente, ou seja, fora do contexto sacrificial, será morto tantas vezes quantos pelos houver no corpo do animal; aquele que aumenta a sua própria carne com a carne dos outros é o maior dos pecadores; aquele que fere os seres vivos para agradar a si mesmo nunca encontra a felicidade, esteja vivo ou morto; aquele que permite o abate de animais, corta-os, mata-os, compra-os, vende-os, cozinha-os ou serve-os é ele próprio igual a um matador de animais" (BRYANT, 2006, p. 197).

Bryant (2006, p. 198) compreende essa controvérsia no Código de Manu na mesma linha interpretativa conferida por *Vaidika*, um seguidor ortodoxo da cultura védica. Para eles, Manu é obrigado a acatar a santidade das proposições védicas, e, por consequência, os sacrifícios animais e o consumo de carne nesses contextos ritualísticos. Porém, as graves advertências contra o consumo de carne, fora dessas situações, sugerem que, se não fosse as prescrições escriturísticas, "Manu não teria tolerância para o abate de animais" (BRYANT, 2006, p. 198).

Para essa tensão entre a sensibilidade com o sofrimento animal e os ritos sacrificiais, que continua ao longo de textos pós védicos, Bryant (2006, p. 201) sugere duas possibilidades. (1) As declarações conflitantes podem ter surgido em um tempo cronológico sincrônico, com posições a favor e contra emanadas de "sensibilidades e inclinações individuais de diferentes autores justapostas no mesmo texto" (BRYANT, 2006, p. 201). (2) Ou, talvez até mais provavelmente, esses conflitos podem representar a passagem do tempo cronológico diacrônico, com redações em momentos distintos: nesse caso, acrescenta-se proposições contrárias ao consumo de carne e o abate sacrificial em um momento em que esses ritos já haviam perdido a autoridade, ao mesmo tempo que se mantêm redações mais antigas que reconheciam ou encorajavam essas práticas. De qualquer modo, essa situação revela um gradativo constrangimento quanto à morte de animais não humanos e o desenvolvimento de uma conscientização quanto a relevância moral e até mesmo religiosa dos animais não humanos e do sofrimento que lhes é imposto.

> De qualquer forma, o que parecemos encontrar na Índia antiga - que talvez seja único entre as culturas sacrificiais do mundo antigo nesse quesito - é o desenvolvimento de desconforto significativo com a herança de uma matriz sacrificial divinamente ordenada que estava fortemente envolvida no massacre de animais não humanos. Incentivando isso foi a ideia no período védico tardio de uma comunhão de humanos e animais como seres semelhantes incorporando o mesmo *ātman*, força vital. Consequentemente, o que se tornaria uma ética vegetariana proeminente emergiu quando os animais passaram por uma transformação nas perspectivas humanas de objetos de consumo dispensáveis para sujeitos conscientes de experiência (BRYANT, 2006, p. 201).

Flood (2004) lembra que "os *Upanishads* são os primeiros textos reverenciados pelos hindus que expressam a ideia de que o eu imutável passa de corpo para corpo, dependendo das ações de cada um" (p. 45-46). Desse modo, atrelado à concepção de *Karma*, boas ações alcançam bons resultados, e más ações colhem maus resultados. Porém como *Brahman* e *atman* se relacionam? E como o divino Uno e Absoluto *Brahman* se relaciona com o mundo? De acordo com Küng (2004, p. 76-78), nos próprios *Upanishads* encontram-se afirmações diferentes sobre *atman* e *Brahman*, o que, por sua vez, originou três diferentes respostas a essa questão, que Küng elabora como modelos.

No primeiro modelo, o Absoluto e o mundo são a mesma coisa (monismo), *Brahman* é idêntico ao *atman*, e cada indivíduo consiste em uma unidade com o divino. O mais conhecido dentre os pensadores hindus defensores desse modelo é Shankara (século VIII e IX E. C.) No segundo modelo, o Absoluto e o mundo são completamente separados (dualismo). *Brahman* é o uno e único Deus, chamado Vishnu, e o mundo é criado, regido, conservado e destruído por

ele, que se diferencia inclusive da alma de cada indivíduo. O mais sagaz defensor desse modelo foi Madhva (século XIII), opositor de Shankara e organizador do movimento religioso que recebe seu nome e persiste até hoje. No terceiro modelo, o Absoluto e o mundo são um na diversidade, que teve como defensor o místico Ramanuja (séc. XII E. C.), que havia sido antes adepto de Shankara e fundador de uma ordem para os intocáveis, também existente até hoje. Nesse modelo, *Brahman* é também um só com o mundo, mas não é impessoal nem sem propriedades. "O Absoluto se identifica com o Deus pessoal! Quer dizer: o *Brahman* não é outra coisa senão o Deus pessoal, que desde a eternidade fez surgir o mundo e o conserva, que o dirige a partir de dentro e que novamente o retoma" (KÜNG, 2004, p. 78). Como estabelece as bases para um movimento de piedade monoteísta, esse modelo conta com o maior número de adeptos.

Desse modo, no terceiro modelo, o mais difundido, bem como no primeiro modelo, a similaridade ontológica entre todas as criaturas, humanos e animais não humanos, tem repercussões éticas inevitáveis. "O eu (*ātman*) é qualitativamente idêntico em todos os seres – desde, como se diz, o deus criador *Brahmā* até uma folha de grama. [...] No nível do espírito, pelo menos, há uma igualdade essencial entre o brâmane, a vaca, o elefante, o cachorro e o pária" (NELSON, 2006, p. 181).

Kemmerer (2012) afirma que compreender essa noção implica em reconhecer a presença do divino em cada criatura, que o *Brahman* é idêntico em cada *atman*. Desse modo, todos os seres, em *Brahman*, estão unidos entre si, com a presença compartilhada interior da mesma substância divina através do qual existe fundamentalmente uma unicidade ontológica. "Assim como todos os rios se unem a um grande mar, que novamente sobe na atmosfera para se tornar gotas individuais, assim todos os seres vivos – qualquer que seja a forma que assumam – estão unidos por meio dessa 'essência sutil' compartilhada" (KEMMERER, 2012, p. 64).

Ao longo dos diversos ciclos de renascimento (*saṃsāra*), na jornada hindu em busca do objetivo final do *moksha* (libertação dos ciclos de renascimento), o *atman* pode passar por uma grande variedade de "formatos físicos" nas encarnações. "Essas encarnações podem ser tanto em plantas quanto em animais, para não falar de deuses e outros seres que habitam outros planos de existência 'mais elevados'" (NELSON, 2006, p. 181). Através das incalculáveis eras na cosmovisão hindu, cada *atman* migrou de corpo em corpo, pelos inúmeros renascimentos, e habitou bilhões de indivíduos de incontáveis espécies, em diversos lugares. Cada pessoa já foi outrora um esquilo, uma barata, um pássaro, uma baleia, um golfinho, um macaco, um mosquito. Isso muda completamente o modo de se relacionar com os animais não humanos: o

Hinduísmo compreende que cada criatura, da menor à maior, pode ser a reencarnação de seu pai, mãe, avô, avó, tio, tia, amigo, amiga (KEMMERER, 2012, p. 62).

Mais do que fruto do acaso, os renascimentos são influenciados pela conduta ética de vida de cada indivíduo em suas vidas anteriores. Segundo Küng (2004, p. 89-90), não existe no sânscrito uma palavra exata para *etos*. Talvez a que mais se aproxima seja *achara*, que significa algo como "bom comportamento". Há também apenas poucos tratados sistemáticos de ética. Entretanto, já no século II A.E.C., encontra-se uma primeira sistematização da ética, através de Patanjali o fundador da filosofia da ioga. Ele exige cinco exercícios éticos para serem realizados no nível do pensamento, das palavras e das ações: (1) não violência, ou não ferir (*a-himsa*), (2) a veracidade (*satya*), (3) não furtar (*a-steya*), castidade, ou vida pura (*brahmacharya*), e não cobiça, ou não possuir (*a-parigraha*). Também no *Bhagavad Gita*, a escritura sagrada mais conhecida e de maior influência, encontra-se importantes proposições éticas.

Na relação com os animais não humanos, o conceito de *ahimsa* assume um papel central. Kemmerer (2012, p. 59-61) aponta que, no *Mahabbharata*, a divindade Brhaspati encoraja todos os seus devotos a compreenderem que todos os seres são como nós mesmos, e, portanto, devemos tratá-los de acordo com esse entendimento. Segundo a autora, o *Ahimsa* é o primeiro e mais importante princípio ético hindu, e implica não somente a não prejudicar ou não ferir nenhum ser vivo, mas até mesmo em se abster "do desejo de fazer mal a qualquer ser vivo, em pensamento, palavra ou ação" (KEMMERER, 2012, p. 59). Nelson (2006, p. 182) destaca que, também no *Mahabbharata*, repetidamente se proclama que o *ahimsa* é o dever mais elevado (*dharma*), e que livros de leis hindus o colocam como dever comum (*sādhāraṇa-dharma*) de todos os seres humanos. Também em outro importante texto sagrado hindu, o *Bhāgavata Purāṇa*, "abster-se de prejudicar todos os seres vivos em pensamento, palavra ou ação é promovido como o *dharma* mais elevado" (BRYANT, 2006, p. 200). O Dicionário de Ciência da Religião também traz informações importantes sobre o *ahimsa*, ressaltando não somente a proposição negativa de sua formulação, como também seu sentido positivo.

> O termo *ahimsa*, do sânscrito, remete para um conceito do bramanismo antigo. Literalmente, trata-se do 'não desejo de provocar qualquer dano'. Os estudos etimológicos e lexicográficos sublinham que os campos semânticos mobilizados evocam não só a condição de não se ser uma ameaça para outro, como também a atitude ativa de acolhimento em segurança. Trata-se, efetivamente, de uma vontade ativa de não matar, e interpretando tais substratos semânticos é que Gandhi apresentava a não violência como um conceito positivo, não como a negação de algo, sublinhando a necessidade de denunciar aquilo que legitima a violência. É necessário não perder de vista que o sacrifício védico, enquanto violência ritualizada, era central, enquanto instrumento de ordenamento do mundo, na Índia antiga. A partir dessa centralidade do sacrifício, a não violência assume a figura da dádiva de si próprio. São reconhecíveis, historicamente, tendências para a afirmação de práticas ascéticas de

> substituição dessa violência ritual, o que é particularmente evidente no desenvolvimento do jainismo. De forma mais restritiva do que no Budismo, por exemplo, o jainismo promoveu um conjunto de observâncias quotidianas, para além da prática do vegetarianismo, que visavam impedir a morte acidental do mais pequeno inseto. Gandhi liga-se a uma linha ascética, interior às tradições hindus, na qual o sacrifício se metaforiza na dádiva, mas interioriza, também, a tradição jainista, recebida da sua mãe, nessa condição de um amor a tudo o que faz parte da criação, por mais ínfimo que seja (USARSKI et al., 2022, p. 887).

Conforme já afirmado anteriormente, Gandhi assume o *Ahimsa* como valor fundamental em sua prática de vida, do qual o vegetarianismo era uma de suas expressões. Sua relação com os animais não humanos tinha a não violência como base ética. Nas tradições hindus, a abstenção do consumo de carne é expressão de *Ahimsa*. Bryant (2006) sublinha que, novamente, o *Mahabbharata*, tem algumas das declarações mais incisivas contra a morte de animais não humanos e a prática de se alimentar de seus corpos. Três capítulos inteiros são dedicados aos malefícios de se comer carne. Esse ato "é comparado a comer a carne do próprio filho, e aqueles que se entregam a tal dieta estão entre os mais vis dos seres humanos, e suas vidas futuras estão repletas de grande miséria" (BRYANT, 2006, p. 198).

Uma história, presente nesse épico hindu e compartilhada pelo autor, ilustra graficamente a gravidade ética de se cometer violência contra animais não humanos: um sábio, certa vez, foi empalado em uma lança por alguns ladrões. Quando o sábio perguntou a *Dharma*, deus da justiça, qual a ofensa ele havia cometido para receber tão trágica reação cármica, "ele foi informado de que uma vez havia picado um inseto com uma folha de grama e agora estava sofrendo as consequências cármicas, ressaltando assim a severa reação envolvida em prejudicar até mesmo um inseto" (BRYANT, 2006, p. 198). Ainda no *Mahabbharata*, Kemmerer (2012) destaca outra passagem: quando o sábio guerreiro Bhishma, um dos heróis mais respeitados nesse épico, "descobre a importância espiritual de *ahimsa* com a divindade Brhaspati, ele exalta a não-violência e renuncia a comer carne" (p. 65).

Nessa linha, Kemmerer (2012, p. 63) destaca que, no Hinduísmo, *Karma* é uma força inevitável, como a gravidade. Todos os seres vivos estão em relacionamento moral uns com os outros, e tudo tem uma consequência ética. Qualquer sofrimento causado em outras criaturas retorna para si, nesta vida ou em futuros renascimentos. Por esse motivo, para grande parte dos hindus, o vegetarianismo pode ser entendido como uma forma de causar o mínimo de dano para outros seres, devido a violência inerentemente presente no ato de se comer carne (KEMMERER, 2012, p. 67).

Dentre os diversos animais não humanos, a vaca ocupa um lugar especial na sacralidade das criaturas. Nelson (2006, p. 180) aponta que antigos hinos dos Vedas, do segundo para o

primeiro milênio A.E.C., já associam a vaca ao sagrado, e ao longo dos séculos ela foi se tornando um símbolo unificador do que é sagrado para os hindus. Evidências apontam uma preocupação em dar abrigo ao gado improdutivo já no século IV A.E.C., e no século XVI E.C. já existiam casas para o gado envelhecido e enfraquecido (*gośālas*). Kemmerer (2012, p. 58-59) destaca que tradições hindus consideram a vaca como uma exemplificação da generosidade e do amor de mãe, sagrada demais para ser morta, venerada como a grande provedora e, por isso, identificada muitas vezes com a terra. A literatura hindu também compara uma boa mãe humana com a mãe vaca, expressão do amor ideal, que corre com carinho para seu bezerro. As histórias que apresentam a vida de *Krishna*, que passou muito tempo como vaqueiro, retratam o carinho e afeição entre as vacas e seus bezerros, enfatizando o amor materno. Por isso, muitos hindus se referem à vaca como "nossa mãe" (*go-mātā*), e o simples ato de tocar uma vaca pode ser fonte de boa fortuna e um ritual de purificação (NELSON, 2006, p. 180). A atitude hindu com as vacas pode ser entendida também como uma simbólica reverência e respeito ideal com todas as formas de vida. "Assim como a terra e os deuses nos nutrem, também devemos nutrir outros em necessidade" (KEMMERER, 2012, p. 59).

Atualmente, entretanto, a vaca tornou-se também um símbolo de identidade hindu, constituindo um pretexto, por vezes, para se fortalecer discriminações contra populações minoritárias, em especial muçulmanos pobres ou hindus de castas inferiores (NELSON, 2006; BBC, 2021; UOL, 2022a; GILLESPIE e NARAYANAN, 2020). Nesse cenário amplo, pode-se questionar por que, então, reportagens situam a Índia como um dos países que mais exportam carne vermelha no mundo? (O GLOBO, 2015; VEJA, 2020; BBC, 2018).

Tal fato se consuma pela elevada exportação de carne de búfalo, "um membro da família bovina e que é classificado como carne bovina pelas autoridades americanas" (O GLOBO, 2015), e que encontra maior demanda no mercado asiático e do Oriente Médio. Além disso, introduz-se nos contêineres de exportação muita carne de vaca clandestina, abaixo do radar governamental (VEJA, 2020). As reportagens também afirmam a alta difusão do vegetarianismo no país e as restrições ao abate de vaca presente na maioria dos estados indianos. Em um país em que 80% da população se declara hindu, pesquisas do governo estimam que o índice de vegetarianos no país varia entre 23% e 37% da população, embora existam estudiosos que afirmam se tratar de um número inflado por pressões culturais e políticas (BBC, 2018).

Assim, a relação entre o vegetarianismo e a cultura indiana é complexa, possivelmente por ser "uma das únicas culturas do mundo onde o vegetarianismo foi adotado cedo entre a elite, enquanto outros continuaram a comer carne" (UOL, 2022a). Por esse motivo, a culinária indiana predominante comumente incorpora carne de animais não humanos no cardápio, sem

torna-lo o prato principal. A carne de frango é mais usualmente utilizada, enquanto a carne de vaca é rejeitada pela imensa maioria dos hindus. Apenas cerca de 2% admitem ingeri-la. A utilização política do vegetarianismo e, em especial, a rejeição ao consumo de carne de vaca, maquiam os números e a realidade indiana acerca da questão animal. “Em setembro 2015, um homem islâmico foi morto no estado de Uttar Pradesh por uma turba que o acusava de ter se alimentado de bife bovino. Depois de uma análise forense, descobriu-se que o que ele tinha comido era carne de carneiro” (VEJA, 2020).

Apesar disso, a cosmovisão hindu sacraliza o vínculo com os animais não humanos, reconhecendo-os como sujeitos em intrínseca e dinâmica relação com humanos e todos os seres, interiormente semelhantes (*atman*) entre si e com o Todo (*Brahman*). Em sua autobiografia, Gandhi (2014, p. 280-283) relata um forte exemplo de sua esposa, Kasturbai. Em certa ocasião, ela estava gravemente doente, sob risco de morte, e, em zelo pela sua recuperação, o médico havia lhe receitado caldo de carne. Devido à sua fraqueza, a decisão caberia a Gandhi, que estava inclinado a negar que ela o fizesse. Porém, devido ao peso da situação, Gandhi sentiu que deveria consultar sua esposa para que ela mesma tomasse essa decisão, e que respeitaria qualquer fosse sua escolha. A resposta de Kasturbai foi taxativa: “Não vou tomar caldo de carne. Neste mundo é raro nascermos como seres humanos, e prefiro morrer em seus braços a poluir meu corpo” (GANDHI, 2014, p. 282). Mesmo sob a insistência de Gandhi de que ela não precisaria segui-lo, de que diversos amigos hindus já ingeriram carne como remédios em situações similares, ela manteve sua decisão.

O caso ilustra o enorme respeito pelos animais não humanos advindos da cosmovisão hindu, no horizonte da possibilidade de construção de uma base ética comum na questão animal. O budismo, nascente como crítica ao bramanismo, assume em parte valores e aspectos da cosmovisão hindu. Traz, assim, também, uma profunda percepção de unidade ontológica entre todos os seres.

> O Budismo herdou parte da cosmovisão hinduísta e, depois, constatou a provisoriedade de tudo o que existe. A *impermanência* da matéria (animal, vegetal ou mineral) revela seu devir contínuo, no compasso da criação e da aniquilação, da geração e da degeneração. Indo além da forma e da coesão energética dos corpos, o Budismo admite uma realidade última, sem forma e sem fixidez corporal – modo sereno de existir, além dos limites do espaço e do tempo. Nesse aparente “nada” estaria a verdadeira realidade das coisas, sua essência informe e livre de pretensões. Nesse nível ontológico, todos os seres vivos se irmanam na sua singela vacuidade, conexos na totalidade do universo, porque não se separam mais pela forma ou pelo corpo (MAÇANEIRO, 2011b, p. 79).

Tanto o Jainismo quanto o Budismo são consideradas por alguns autores como escolas heterodoxas do pensamento indiano, uma vez que rejeitam a autoridade dos Vedas (PERLO, 2009, p. 147). Emergindo no século VI A.E.C., o Budismo herda conceitos-chave das tradições indianas, como os conceitos de *karma*, *ahimsa* e de reencarnação. Do nordeste da Índia, onde surgiu, o Budismo "viajou para o norte e para o sul da Índia, levando a filosofia e as religiões indianas para novas terras, onde essas ideias foram aprimoradas e renovadas sob a influência de diversas culturas" (KEMMERER, 2012, p. 91). O Budismo é mais comumente conhecido em seus dois ramos principais: Theravada e Mahayana[80]. O Cânone Pali, também conhecido como *Triptaka*[81], os Três Cestos/Coleções, constituem os escritos sagrados do Budismo Theravada, mas também é usado pelas escolas Mahayana, que os utiliza junto a outros escritos tradicionais.

Kemmerer (2012, p. 91) afirma que novas tradições budistas do ramo Mahayana floresceram na China, e depois viajaram para a Coreia, Japão, partes do Sudeste Asiático e para a América do Norte, especialmente nas formas de Zen Budismo e do Budismo Tibetano, que muitas vezes é situado dentro do que se nomeia como Budismo Vajrayana. Harvey (2019, p. 31-36) sinaliza que o Budismo hoje é apenas uma religião minoritária dentro das fronteiras da Índia moderna, e afirma que, atualmente, ele se encontra em três áreas culturais principais: o budismo do sul, no qual, junto a alguns elementos incorporados do Mahayana, encontra-se a escola Theravada, e localizado no Sri Lanka, Camboja, Tailândia, no estado indiano de Maharashtra, entre outros; o budismo do leste, com a transmissão chinesa do budismo Mahayana, situado na China, Taiwan, Coreia do Sul, Coreia do Norte, Japão, entre outros; e o budismo do norte, no qual se predomina a versão Mantrayana[82]/Vajrayana, localizado no

[80] "Há duas importantes correntes no budismo: Theravada e Mahayana. [...] O budismo Vajrayana, que oferece uma iluminação breve na vida presente (semelhante a um raio, ou *vajra*, daí o nome), às vezes é considerado um terceiro grupo do budismo, e, outras vezes, visto como parte da tradição Mahayana" (GOSLING et al., 2004, p. 108-109). Harvey (2019, p. 31-36) diferencia as duas correntes, afirmando que o ramo Theravada preserva a ênfase em se alcançar a libertação pelo próprio esforço e utilizando o *Dhamma* como guia (de acordo com Gosling et al., 2004, p. 105, *Dhamma* é a versão em páli para *Dharma*). O Mahayana ("O Grande Veículo") "se caracteriza pela ênfase mais franca na compaixão, na devoção a uma série de seres santos e redentores e em várias filosofias sofisticadas, desenvolvidas por meio da ampliação do que estava implícito nos antigos ensinamentos. Ao longo do tempo, tanto na Índia quanto além dela, o Mahayana produziu muitas escolas próprias, como a escola Zen" (HARVEY, 2019, p. 32).

[81] "Compreende o *Vinaya-pitaka*, ou 'Cesto da Disciplina Monástica', o *Sutta-pitaka*, ou 'Cesto dos Discursos', e o *Abbidhamma-pitaka*, ou 'Cesto dos Ensinamentos Adicionais'" (HARVEY, 2019, p. 483). Uma das escrituras mais populares no Ocidente é o *Dhammapada*, ou "Versículos sobre o *Dhamma*", com versículos de natureza ética, que pertence ao *Sutta-pitaka*. De especial relevância para esse trabalho é o *Jātaka*, também pertencente ao *Sutta-pitaka*, e que consiste em "uma coleção de 547 'Histórias de Nascimento' de vidas passadas do Buda, com a finalidade de ilustrar pontos éticos" (HAVEY, 2019, p. 484).

[82] "'Caminho dos Mantras'. Em termos de doutrina, ele é praticamente igual ao Mahayana, mas desenvolveu uma gama de novas e poderosas práticas para a obtenção das metas do Mahayana, como a repetição meditativa de palavras de poder sagradas (*mantras*) e complexas práticas de visualização. Baseia-se nos *tantras* ou em complexos

Tibete, Mongólia, e outros. No budismo do sul, continuou-se com a veneração a deuses da natureza pré-budistas, e, especialmente no Sri Lanka, veneram-se também deuses cujo culto são de origem indiana. Na China, Coreia, Taiwan e no Vietnã, o budismo coexiste junto ao confucionismo, taoísmo e algumas religiões populares. No Japão, o budismo convive com o xintoísmo e com o confucionismo. "Tradicionalmente, as pessoas se casavam pelos ritos xintoístas e enterravam seus mortos pelos ritos budistas" (HARVEY, 2019, p. 35).

O budismo carrega um olhar sensível pelo mundo natural. Segundo Kemmerer (2012, p. 91-93), assim como os hindus, os budistas associam lugares selvagens a crescimento espiritual e discernimento. Muitos mosteiros budistas encontram-se em locais remotos, em harmonia com o habitat e vida selvagem que lhes rodeia. "Na natureza, os budistas tendem a encontrar um meio através do qual as verdades espirituais mais elevadas podem ser aprendidas" (KEMMERER, 2012, p. 92). O *Dhammapada* dá alguns exemplos dessa sensibilidade: "Que o sábio viva em sua aldeia, assim como a abelha recolhe o néctar sem prejudicar a cor e o perfume da flor" (n. 49). "Semelhante às belas flores coloridas e perfumadas, são frutuosas as belas palavras dos que as dizem e as seguem" (n. 52).

Thich Nhat Hanh, um renomado monge zen-budista contemporâneo, vietnamita, afirma que as árvores e os pássaros pregam o mesmo *dharma* que o Buda Shakyamuni ensinou há 2500 anos. Para se cultivar tanto a paz interior quanto a paz mundial, ele sinaliza para a necessidade de se respeitar a vida de todos os seres, humanos, animais não humanos, vegetais e minerais, em uma atitude de verdadeira reverência pela vida. A sacralidade da existência de todos os seres se expressa por uma série de conceitos, como *karma*, *ahimsa*, já discutidos, *metta* e *karuna*, a serem vistos adiante, e se interpenetra na cosmovisão maior do budismo, transpassada pela concepção de reencarnação. Existe uma unidade ontológica entre todos os seres, que vivem em absoluta interdependência.

> Afirma-se a existência universal, mas nega-se o existente particular. Por quê? Porque o ego é uma ilusão, fonte de desejos e sofrimento. Segundo o Dharma, a pessoa deve esvaziar-se do ego, criando dentro de si mesma este espaço de vacuidade, para simplesmente ser com todas as criaturas, que simplesmente são. A vacuidade é o lócus ontológico da pessoa e de todas as coisas do universo, pois tudo o que é partilha a mesma ontologia. [...] A vacuidade serve para abrigar a transcendência. Já que não se afirma a transcendência da pessoa humana (racionalidade distinta e perpetuada na eternidade) nem do Deus Criador (que nas tradições abraâmicas é o lócus do ser), o Budismo fala da transcendência em termos de infinitude. O Dharma professa quatro infinitudes: (1) Equanimidade: reconhecimento da mesma natureza a todos os seres, eliminando o apego da pessoa às coisas que aparentam ter uma existência própria (mas não têm, pois isto é pura ilusão). (2) Bondade: desejo de que todos os seres despertem

sistemas ritualísticos, simbólicos e meditativos, e seu formato do final do século VII ficou conhecido como Vajrayana, ou 'Veículo do Raio'" (HARVEY, 2019, p. 32-33).

> para a realidade da felicidade e das suas causas. (3) Compaixão: propósito de que todos os seres se libertem do sofrimento causado pela ilusão de que as coisas têm existência própria (fonte de apegos e desejos enganosos). (4) Alegria: resultado imediato do reconhecimento das duas infinitudes anteriores (bondade e compaixão infinitas). Essas infinitudes, também denominadas "quatro incomensuráveis", traduzem o que seria transcendência para o Budismo. Elas se baseiam na "interdependência" e "impermanência", que são a natureza última de todas as coisas, do universo inteiro. Pois tudo está ligado a tudo (as partes entre si, as partes com o todo, o todo com as partes), formando uma única ontologia universal. Nesse sentido, realidades ontológicas distintas e próprias seriam "ilusões" insustentáveis. Daí concluir que os seres do universo são interdependentes (vinculados entre si por uma ontologia comum) e impermanentes (provisórios na sua aparência individual, pois não têm ontologia própria)" (MAÇANEIRO, 2011a, p. 34-35).

Desse modo, não há diferença ontológica entre humanos e animais não humanos. As formas corporais assumidas são diferentes, mas o *atman* em ambos os equaliza radicalmente. Não há distinção entre o "eu" e o "outro", independentemente da espécie. "Os animais são parte integrante de nossas vidas espirituais [...]. Como esses animais podem ser diferentes quando possuem apenas um *atman*?" (KEMMERER, 2012, p. 103). Em divergência com o Hinduísmo, entretanto, Buda afirma a inexistência de um ego, de um eu individual, o que configura a doutrina do *anatta* (não-alma). O *atta*[83] negado por Buda significava uma substância individual que mantém eternamente sua identidade separada.

Smith (1991, p. 120) explica que Buda utilizou a imagem de uma chama, passando de uma vela a outra, para ilustrar esse conceito. A chama da última vela é diferente da chama original. Entretanto, existe uma conexão causal entre elas, uma reação em cadeia, sem uma substância permanente. Da mesma forma, na concepção sobre a roda de renascimentos, existe uma relação causal, mediada pelo *karma*, entre as vidas que precederam a vida presente, e as vidas que a seguirão. Ao longo da sequência de renascimentos, a vontade permanece livre, influenciada pelo contexto que lhe circunda, mas não controlada ou determinada por ele. Não há uma substância permanente, imutável, transmitida nessa sequência. "Ideias, impressões, sentimentos, correntes de consciência, momentos presentes – isso é tudo o que encontramos, sem nenhum substrato espiritual" (SMITH, 1991, p. 120). Analogamente, o autor afirma, assim como cada contexto influencia (e não determina) as pessoas que nele vivem para a aquisição ou não de determinadas características, isso não implica que essas características sejam passadas como uma substância ou entidade de uma pessoa para outra. "Se adquiri de meus pais o interesse pela justiça, isso não quer dizer que alguma substância, mesmo etérea ou espectral, saltou da cabeça deles para a minha" (SMITH, 1991, p. 120).

[83] "Palavra páli que corresponde ao sânscrito *Atman*, alma" (SMITH, 1991, p. 119)

Através do *anatta* se pode afirmar a inexistência de uma ontologia particular, e a existência de uma ontologia comum entre todas as criaturas: impermanência e interdependência, conforme explica Maçaneiro (2011a). A existência individual é apenas ilusão, e uma unidade radical, portanto, une todos os seres. “Se entendemos a unidade, nos vemos como o sapo, e nós e o sapo inter-existimos como uma unidade em constante mudança” (KEMMERER, 2012, p. 104). Por meio do ciclo de renascimentos, todos os seres estão em relação entre si, e cada humano já foi outrora diversas outras espécies. Sônia Felipe (2019) esclarece a classificação dos seres conferida pelo budismo: “seis diferentes espécies nas quais os seres podem tomar forma e, de acordo com elas, entrar no movimento vital eterno [*samsara*]: 1) a dos animais; 2) a dos espíritos insaciáveis; 3) a dos seres maus; 4) a dos demônios; 5) a dos humanos e 6) a dos deuses” (FELIPE, 2019, p. 188).

Nessa linha, Harvey (2019, p. 67-68) admite que, no budismo, através das incontáveis vidas passadas, cada ser humano já foi, em algum momento no passado, um animal, um fantasma, um ser do inferno, e um deus, e provavelmente será novamente no futuro. Qualquer sofrimento experimentado por outro humano ou animal não humano já foi vivenciado por cada um em alguma ocasião, na vida presente ou em vidas anteriores. A repercussão prática dessa concepção se traduz no imperativo ético de se ter cuidado, compaixão e bondade amorosa por todo e qualquer ser vivo: “quase todos os seres com quem nos deparamos, por mais que nos antipatizemos com eles hoje, foram um dia um parente ou amigo próximo” (HARVEY, 2019, p. 67-68). Harris (2006, p. 208-209), similarmente, demonstra como Buda ensinou que dificilmente se encontra com um ser que não tenha sido nossa mãe, pai, irmã, irmão, filha ou filho. Isso implica que todos os seres estão relacionados entre si: seres divinos, infernais ou animais. Sobretudo o Budismo Mahayana considera que todas as criaturas, nas seis esferas da existência, podem ser consideradas nosso pai e nossa mãe, a quem se deve imenso respeito (HARRIS, 2006, p. 208-209).

Perlo (2009, p. 176) afirma que, dos três fatos sobre os quais são construídas a análise budista e a busca pela iluminação, o segundo, a não substancialidade (*anatta*), ao lado do terceiro, a realidade do sofrimento (*dukkha*), emanam do primeiro, a impermanência (*anicca*). A dificuldade em aceitar que as experiências agradáveis passam, bem como a própria vida, gera sofrimento, e a constância da mudança, expressão da impermanência, tem como consequência imediata a não existência de uma identidade fixa. A folha vermelha surge a partir de uma folha verde, em relação causal com esta, não absolutamente igual, mas também não totalmente diferente. Assim acontece com todas as coisas, inclusive conosco, segundo a ótica budista.

Segundo a autora, esses três princípios centrais são aceitos mais facilmente por pessoas que não se percebem separadas dos animais não humanos, já que a impermanência (*anicca*) ameaça a concepção de um estado humano fixo. A importância conferida ao sofrimento (*dukkha*) no budismo também revela uma identificação muito maior com os seres sencientes, e menos com seres que detém uma configuração específica de racionalidade, nos moldes antropocêntricos. E a não substancialidade (*anatta*) implica em uma rejeição da personalidade, que pode implicar em um estreitamento do universo moral. "A auto-importância muitas vezes está por trás de nossa tendência de explorar a terra e os animais. Uma compreensão de *anatta* ajuda os budistas a passarem sua curta e efêmera existência em seu corpo presente servindo e amando outros seres sofredores" (KEMMERER, 2012, p. 102-103). A não existência de um eu permanente retira o sentido das ações egoístas e diminui o orgulho humano. Desse modo, os três conceitos, *anicca*, *anatta*, e *dukkha*, apontam para o cuidado com os animais não humanos.

Conforme afirmado, no Budismo, não há separação ontológica entre os diversos seres, e humanos e animais não humanos fazem juntos parte do mesmo ciclo de vida, morte e renascimento. Apesar disso, como a vida humana favorece o desenvolvimento espiritual pela dimensão da liberdade e da vontade inerente à espécie, torna-se pior causar danos ou matar um ser humano do que um animal não humano. Nas esferas inferiores há pouca liberdade de ação e muito sofrimento, enquanto nas superiores os deuses podem pensar que são eternos e não necessitam de libertação[84]. Assim, a esfera humana, intermediária, é a mais favorável para o crescimento interior exatamente por conter "bastante sofrimento para motivar os seres humanos a buscarem transcendê-la por meio do desenvolvimento espiritual, e bastante liberdade para que possam agir movidos por essa aspiração" (HARVEY, 2019, p. 68). Porém, é relativamente raro o renascimento como um ser humano. Budistas Mahayana falam, inclusive, da graça de se obter a preciosidade de um renascimento humano. A ótica budista proclama assim que essa incrível oportunidade deve ser usada com grande sabedoria, sem desperdício, uma vez que a morte pode interrompê-la a qualquer momento.

A forma do renascimento é determinada pelo *Karma*, uma lei do universo, assim como a gravidade, e que rege sobre todo e qualquer comportamento moral de quaisquer seres. As ações dos indivíduos determinam seu futuro (KEMMERER, 2012, p. 101). Uma história do *Jātaka* (n. 18) ilustra essa dinâmica. Em determinada ocasião, um bode sacrificial avisa ao sacerdote que ele próprio já foi outrora também um sacerdote e que, por ter sacrificado um bode, foi condenado a ser abatido por quinhentas vidas. Naquele contexto, seria então a vez do

[84] "Embora os animais superiores possam, às vezes, agir de maneira virtuosa e talvez até de maneira autoconsciente em termos morais" (HARVEY, 2019, p. 71).

sacerdote de ter a mesma experiência, por sua conduta naquele momento. Por um lado, fica evidente o preceito ético de não se matar nenhum ser vivo, incluindo os animais não humanos, o que é punido pela lei kármica. Por outro, de certo modo, a história também parece neutralizar a simpatia pelo bode, pois seu abate, apesar de errado, é simultaneamente visto como um castigo por sua crueldade anterior (PERLO, 2009, p. 150).

Diversas outras histórias carregam como desdobramento ético a prática do *ahimsa*. A não violência com todos os seres vivos é "um preceito budista central e fundante tanto no Cânone Pali quanto nos escritos budistas extracanônicos" (KEMMERER, 2012, p. 95). Pautar a própria vida por ela se faz necessário para atingir o *nirvana* e se libertar do *samsara*. Budistas são encorajados a enxergar nas suas decisões diárias a possibilidade do sofrimento de todos os seres e escolher não lhes causar mal. A orientação ética do *Dhammapada*[85] aponta para esse sentido.

> Tremem todos diante do castigo, temem todos a morte. Considerando isso, não mates e não sejas causa da morte (n. 129). Tremem todos diante do castigo. Temem todas a morte, e todos a vida é cara. Considerando isso, não mates e não sejas causa de morte (n. 130). Aquele que, em busca da própria felicidade, a outros que também a desejam faz sofrer, não a encontrará nesta vida, nem em outra qualquer (n. 131). Aquele que, em busca da própria felicidade, a ninguém faz sofrer, encontrá-la-á nesta vida ou na seguinte (n. 132).

Nessa linha, uma história budista tibetana, no *Abhidharmakosha*, sugere a preferência ética por uma alimentação vegana. Nela, um avançado praticante budista, Aryakatayana, implora por comida em uma casa onde a mãe segura uma criança pequena no colo enquanto come curry de peixe, pausando brevemente para bater em um cachorro. Através de seu poderoso conhecimento intuitivo, acumulado ao longo de anos de prática budista, Aryakatayana consegue enxergar as relações que existiam em vidas passadas entre esses quatro indivíduos: a aldeã, em completa ignorância, estava comendo a carne de seu pai, batendo na mãe de sua mãe, e amamentando seu inimigo no colo (KEMMERER, 2012, p. 109-110).

Muitas histórias do *Jātaka* apresentam essa mesma perspectiva. Nelas, os animais não humanos têm suas próprias vidas, personalidades, falhas, vontades, medos, esperanças, propósitos, aspirações, inclinações, e seu próprio *karma*. De acordo com Kemmerer (2012, p. 113-114), budistas são introduzidos às histórias do *Jātaka* ainda em tenra idade, que lhes lembram o significado da vida individual de todos os seres. Com essas histórias, as crianças aprendem a ver os animais não humanos não como coisas, mas como indivíduos com relevância

[85] Utilizamos, para as citações diretas do *Dhammapada*, a versão traduzida e adaptada pelo dr. Georges da Silva, ex-presidente da sociedade budista do Brasil, publicada editora Pensamento Cultrix (DHAMMAPADA, 2020).

moral, membros de uma comunidade maior na qual convivem com os seres humanos. Vargas (2006), da mesma maneira, discutindo as narrativas orais budistas, destaca o valor metafórico dos animais não humanos nas histórias do *Jātaka*, "uma maneira eficaz de transmitir a doutrina budista (*dharma*). [...] Os animais também, neste e em outros gêneros, aparecem como capazes de pensar e alcançar a consciência esclarecida, uma conquista que não é de domínio exclusivo dos humanos" (p. 218). Como se trata das vidas passadas de Buda, muitas das quais em forma de animais não humanos, Kemmerer (2012) ainda destaca que as histórias do *Jātaka* lembram que "qualquer ser vivo pode abrigar a presença cármica de um futuro Buda; nenhum animal é moralmente irrelevante" (p. 95).

> As histórias de *Jātaka* apresentam animais de todos os tipos, incluindo criaturas tão diversas como corvo, chacal, cobra, cisne, codorna, cavalo, ganso, tartaruga, javali, cuco, pombo pica-pau, camaleão, galinha, humano, mangusto, mosquito, lontra, musaranho, besouro, águia-pescadora e muitos mais. Numericamente, os animais *Jātaka* mais importantes são os macacos, que aparecem em vinte e sete histórias, seguidos por elefantes (vinte e quatro), chacais (vinte), leões (dezenove) e corvos (dezessete). Existem setenta animais diferentes no *Jātaka*, muitos dos quais atuam como personagens centrais que são descritos como o futuro Buda (KEMMERER, 2012, p. 94).

Segundo Harris (2006, p. 207-208), entretanto, algumas controvérsias podem ser observadas. O autor afirma, por exemplo, que no pano de fundo de algumas histórias permeia-se, por vezes, uma aceitação do cativeiro e do uso instrumental de cavalos e elefantes. Entretanto, o bem estar dos animais não é ignorado, e algumas histórias demonstram sua preferência pela liberdade. Kemmerer (2012) sinaliza para a mensagem que se perpassa nas histórias do *Jātaka*: todos os seres são repletos de possibilidades espirituais. "Para os budistas Mahayana em particular, com sua compreensão de natureza búdica e a iluminação suprema de todas as criaturas, todo ser é Buda" (p. 117).

Três histórias ilustram esse cenário. Em uma delas, o príncipe Mahasattva, uma vida anterior de Buda, encontra-se com uma tigresa que estava fraca demais para caçar e, assim, para prover para ela e seus filhotes, todos à beira da morte por inanição. O príncipe então diz que homens santos nascem da piedade e da compaixão, e oferece seu próprio corpo para a tigresa e seus filhotes. "Mahasattva eventualmente reencarna como Buda, devido ao bom *karma* acumulado por meio de sua generosa bondade" (KEMMERER, 2012, p. 109). Nas outras duas histórias, Buda aparece como um coelho e como um elefante, em duas de suas vidas passadas. Ambos oferecem seus próprios corpos para humanos famintos. O coelho joga a si mesmo no fogo para ser cozido, enquanto o elefante corre e se joga de um penhasco, pousando aos pés dos necessitados. Os casos refletem a possibilidade de cada animal não humano, em sua

individualidade, ser potencialmente uma alma iluminada. E nesse caso, o preceito de não matar adquire ainda maior importância. Kemmerer (2012, p. 110) questiona, sob a ótica budista, quantas futuras almas iluminadas estão presentes nas galinhas presas em gaiolas da indústria de exploração animal, nas vacas cujo leite é roubado, nos elefantes cativos nos circos, nas porcas grávidas presas, entre outros tantos seres oprimidos.

Considerado o mais importante, o primeiro preceito[86] consiste em "não matar de modo intencional nenhum ser humano, animal terrestre, pássaro, peixe ou inseto" (HARVEY, 2019, p. 296). No preceito, a palavra utilizada para "ser vivo" significa "o que respira". Mesmo que isso não signifique a maior parte dos budistas tenha sido pacifista, o pacifismo tem sido seu ideal. Harris (2006, p. 209) também destaca que esse preceito, que junto aos outros unifica todos os budistas, monges e leigos, aplica-se a todas as formas de vida, das mais simples às mais complexas. Entretanto o autor admite, assim como Harvey (2019, p. 297-298), que o vegetarianismo, mesmo que admirado, não é adotado por todos os budistas, talvez nem sequer pela maioria.

> O primeiro preceito não significa que a maioria dos budistas seja vegetariana, e o próprio Buda parece ter aceitado carne em sua tigela de esmolas. A ênfase dele era em evitar matar de modo intencional; ou seja, era pior matar uma mosca com um tapa do que comer um animal morto. Ele permitia que um monge comesse carne desde que não tivesse visto, ouvido nem desconfiado de que o animal fora morto para ele em particular; esse alimento era, nesse caso, 'irrepreensivel'. Como os monges viviam de donativos, não deviam ser exigentes com relação aos alimentos que eram aceitáveis ou privar um doador da oportunidade de praticar uma ação karmicamente profícua ao recusar um alimento 'irrepreensível'. No que diz respeito aos leigos, até mesmo matar para doar a carne gera maus resultados kármicos, devido ao sofrimento dos animais sendo levados para o abate e a dor que eles sentem quando são mortos (HARVEY, 2019, p. 297-298).

No Budismo, a intenção adquire um papel especialmente relevante. Segundo Harris (2006, p. 209-210), no primeiro preceito, apenas o ato de matar intencionalmente seria errado, pois apenas atos intencionais têm consequências karmicas. Assim, de acordo com o autor, o vegetarianismo como uma ética totalmente articulada se manifesta apenas por volta de setecentos anos após a morte de Buda. Por outro lado, Kemmerer (2012, p. 100), retomando Buddhaghosa (séc.V E.C.), um dos mais renomados tradutores e intérpretes dos textos budistas, afirma que mesmo que uma pessoa não mate outro ser, o simples ato de ter a intenção de fazê-lo, ou pensar em fazê-lo, já implica em uma quebra desse preceito.

[86] Os outros quatro preceitos são: (2) não roubar; (3) não mentir; (4) não ser incasto, que para monges e pessoas não casadas significa abstinência sexual, enquanto para pessoas casadas significa moderação proporcional ao interesse no Caminho; (5) não consumir bebidas alcoólicas (SMITH, 1991, p. 113).

Em respeito ao preceito de não matar, o meio de vida correto budista exclui a caça, a pesca, e mesmo o comércio de carne. Budistas procuram evitar inclusive a prática de criar gado para o abate, o que configuraria também uma violação do modo de vida correto. “Nos países budistas não existem matadouros imensos, como no Ocidente - que seriam vistos como infernos na terra” (HARVEY, 2019, 298). Discutindo questões práticas, Harris (2006, p. 210) afirma que em determinadas atividades se torna muito difícil evitar de forma absoluta a morte de todo e qualquer ser vivo. Ele exemplifica com a prática de um camponês budista, que necessita arar a terra antes de semear. Nesse caso, minhoca e outros pequenos seres vivos podem morrer ou se machucar acidentalmente. Isso parece contrariar o princípio do *ahimsa*, sobre o qual é fundado o preceito de não matar. Entretanto, como não se há a intenção de matar ou causar mal, e já que a produção alimentícia é necessária para a manutenção da sociedade e para a continuidade da *sangha*[87], arar é permitido aos leigos. “Os monges, por outro lado, devem cuidadosamente evitar danos aos animais, assim como às plantas, e não podem se envolver em trabalho agrícola” (HARRIS, 2006, p. 210). Evidencia-se assim, a relevância da intenção nas ações budistas, mas ao mesmo tempo se percebe, por outro lado, que a prática mais fiel ao modo de vida correto exige a abstenção de matar e de causar mal a quaisquer criaturas, uma vez que dos monges essa postura é exigida.

Kemmerer (2012, p. 107-108) afirma que a ética budista requer de seus praticantes a escolha de não causar sofrimento, e o cultivo da consciência plena sobre nossa alimentação implica como consequência a abstenção de alimentos que causem sofrimento e morte a outros seres. Para a autora, a pergunta a ser feita não é se deveríamos ser vegetarianos, mas se deveríamos participar da morte desnecessária de seres sencientes. Segundo Kemmerer (2012), um estilo de vida vegano é um elemento essencial da compaixão budista (p. 108).

Algumas regras budistas também enfatizam o cuidado com os animais não humanos. Harris (2006, p. 210) oferece alguns exemplos. Ele afirma que um monge culpado de roubo é excluído da ordem monástica, mas se ele libertar um animal não humano da armadilha de um caçador puramente por compaixão, e não pelo desejo de possuir a criatura, ele é considerado inocente da ofensa. A coleta de mel não é considerada correta na maior parte das culturas budistas, a não ser que ele seja utilizado como medicamento. E alguns textos admitem até mesmo que animais não humanos podem ter direito de propriedade.

[87] “Ao falar do *Sangha* o Buda em geral se refere aos monges e/ou monjas da comunidade [...]. O ‘*Sangha*’, em seu sentido mais amplo, também designava às vezes as quatro ‘assembleias’ – um sentido que se tornou comum nos círculos Mahayana” (HARVEY, 2019, p. 311).

O autor cita também uma história do *Jātaka*, que ilustra a história de proteção animal na Ásia budista. Ao retornar ao seu reino, o príncipe Vessantara liberta todos os animais não humanos da servidão, inclusive gatos, como uma espécie de agradecimento. Governando em conformidade com os ensinamentos de Buda, o rei ideal "garante o ordenamento harmonioso de toda a ordem natural protegendo seu povo, bem como os animais selvagens da floresta e os pássaros" (HARRIS, 2006, p. 210).

Kemmerer (2012, p. 97-98) traz outros dois conceitos budistas que também apontam para a sensibilidade com o sofrimento dos animais não humanos e seu desejo por felicidade: *mettā* e *karuna*. *Mettā* pode ser traduzido como bondade amorosa, e consiste na capacidade e na intenção de trazer alegria e felicidade para outra pessoa ou outro ser vivo. *Karuna*, por sua vez, pode ser traduzido como compaixão, significando literalmente "sofrer com", e consiste na capacidade e intenção de aliviar o sofrimento de outra pessoa ou outro ser vivo. "O Buda ensinou que tanto *mettā* quanto *karuna* são aspectos essenciais da prática budista" (KEMMERER, 2012, p. 97). A compaixão budista amplia o sentido de compaixão, de se colocar "dentro da pele", a todos os seres. Isso implica em buscar sentir, verdadeiramente, as dores, agonias, tormentos e sofrimentos de todos as criaturas sencientes, sofrendo com eles.

Harris (2006, p. 211) exemplifica o sentido maior de *mettā*: do mesmo modo como uma mãe protegeria seu próprio filho ou filha, deve-se exercitar essa mesma bondade amorosa (*mettā*) com todo o mundo. Esse exercício, entretanto, requer uma prática de extensão gradual dessa atitude. Primeiro, direciona-se a bondade amorosa para si mesmo, pois o amor ao outro pressupõe antes o amor a si próprio. Apenas em seguida, estendendo o círculo de *mettā*, pode-se incluir todos os seres, incluindo "um professor honrado, um amigo, uma pessoa neutra, um inimigo, uma pessoa morta" (HARRIS, 2006, p. 211). Retomando o *Khuddakapāṭha*, pertencente ao *Sutta-pitaka*, do cânone Páli, o autor afirma que a pessoa deve manter como motivação a intenção de que todos os seres sejam felizes e seguros, que tenham a mente feliz, sejam eles fracos ou fortes, pequenos ou grandes, visíveis ou invisíveis, que já nasceram ou que esperam por renascer, estejam perto ou longe, que todos sejam felizes, sem exceção.

O Budismo, desse modo, estabelece como elemento central a intenção de não causar mal ou sofrimento a quaisquer criaturas, e de que todos os seres sejam felizes, não fazendo distinção entre humanos e não humanos. Juntamente ao Hinduísmo, apregoa uma cosmovisão em que humanos e animais não humanos fazem parte de uma mesma comunidade de vida, uma rede intrincada em que todos os seres coparticipam de uma mesma existência, uma ontologia comum. Em certo sentido, a não distinção entre humanos e animais não humanos carrega pontos

comuns com a visão dos povos originários da América, e há interfaces possíveis com algumas Tradições Africanas. Será o tema do próximo tópico.

3.3 A visão dos povos originários da América e das Tradições Africanas sobre os animais não humanos

Uma primeira questão interpelada pelo termo genérico de "povos originários da América" e "Tradições Africanas" se expressa na pergunta de como se tratar a diversidade inerente a essas categorias. Há enorme pluralidade de povos originários, bem como de tradições africanas, com nuances particulares e múltiplas especificidades. Por outro lado, à semelhança das religiões previamente abordadas, guardadas as devidas proporções, também existem nessas categorias elementos comuns, unificantes. Assim entendem, por exemplo, Kemmerer (2012), Smith (1991) e Prezia et al. (2019), que em seus trabalhos escolhem abordar elementos gerais dos povos originários, por vezes oferecendo exemplos específicos como representação do coletivo maior. Vale esclarecer que, certamente, em uma ampla diversidade, haverá sempre exceções ao exemplo dado. Mas os elementos unificantes compõem um eixo de aproximação sobre o qual gravita a pluralidade inerente a essas categorias. Desse modo, a abordagem aqui será semelhante, abordando elementos comuns e apresentando exemplos específicos. No caso das Tradições Africanas, optou-se aqui também por dar maior destaque à Umbanda e ao Candomblé, por terem maior expressão em solo brasileiro.

Uma segunda questão que se coloca é quanto aos termos comumente utilizados para se referir aos povos originários. Prezia et al. (2019, p. 10) esclarecem que o termo índio carrega consigo um erro histórico, uma vez que foi dado aos nativos do Caribe pelos europeus quando Cristóvão Colombo, acreditando ter chegado às Índias, desembarcou no continente americano no final do século XV. Por essa razão, durante muito tempo os habitantes dessas terras foram chamados de índios, e o continente de Índias Ocidentais. Os autores, dessa maneira, defendem ser mais adequado utilizar o termo genérico indígena, "que vem do latim e significa o nativo, o originário do lugar, identificando-os melhor" (PREZIA et al., 2019, p. 10). Assim, esse trabalho utiliza os termos povos originários ou povos indígenas.

Segundo Prezia et al. (2019, p. 19-20), dos cerca de 1300 povos que viviam no Brasil no século XVI, sobrevivem hoje apenas 303 etnias, menos de uma terça parte de cinco séculos atrás. Apesar do genocídio histórico dessa população, há surpreendente diversidade étnico e linguística: ainda existem atualmente 274 línguas e dialetos nativos. Segundo Machado (2016, p. 58-59), processo similar aconteceu com os povos nativos dos Estados Unidos. Dos cerca de

15 milhões de indígenas que já foram estimados naquelas terras, ficaram apenas 3 milhões, aproximadamente. Prezia et al. (2019) apresentam ainda o quadro geral da presença indígena no continente americano.

> Ao se estudar os povos indígenas da América, descobre-se a grande diversidade cultural e linguística. Em todo o continente há aproximadamente duas mil línguas, formando um único conjunto, embora composto por três grandes ramos: *as línguas dos indígenas da América do Norte, Central e Sul*, ligadas às migrações mais antigas, que aqui chegaram há pelo menos quinze mil anos; *as línguas dos povos Na-dene*, que ocuparam o Noroeste e região central da América do Norte, por volta de cinco mil anos; e o grupo *paleo-siberiano*, que compreende línguas e dialetos dos esquimós ou Inuit, que vivem no Alaska e na região Ártica, e que chegaram nessas regiões há aproximadamente mil anos (PREZIA et al., 2019, p. 19).

A partir dessa enorme diversidade, pode-se questionar quais então os elementos comuns que compõem esse eixo de aproximação que conjuga toda essa pluralidade. Smith (1991, p. 344-360) aborda alguns, não somente presentes nas culturas dos povos originários da América, mas no que ele designa como religiões tribais, referindo-se as tradições dos povos nativos de todo o mundo. O autor destaca, como elementos comuns: a oralidade; uma relação sacralizada com o lugar em que vivem; a concepção de um tempo não linear nem cíclico, mas de um "agora eterno"; a concepção de ancestralidade; entre outros. Kaká Werá Jecupé, importante liderança indígena brasileira, filho de pais tapuias, destaca outro elemento central, a íntima relação com a natureza.

> Em essência, o índio é um ser humano que teceu e desenvolveu sua cultura e sua civilização de modo intimamente ligado à natureza. A partir dela, elaborou tecnologias, teologias, cosmologias e sociedades, que nasceram e se desenvolveram de experiências, vivências e interações com a floresta, o cerrado, os rios, as montanhas e as respectivas vidas dos reinos animal, mineral e vegetal. Há inúmeras características e formas de relações do índio com a natureza, o que provocou o florescimento de muitas etnias, muitas variedades de línguas, muitos costumes (JECUPÉ, 2020, p. 19).

A relação íntima com a natureza desencadeou o desenvolvimento de cosmovisões nas quais humano e natureza estão profundamente interligados. Não há separação de ambos, mas uma sacralização dessa relação. A vida humana se faz em comunhão com todos os seres. Daniel Mundukuru, outra importante liderança indígena brasileira, do povo Mundukuru, afirma que "o humano faz parte da teia da vida, que é composta por todos os seres vivos do nosso planeta" (MUNDUKURU, 2009, p. 31). Para os povos indígenas, não há separação entre sagrado e profano, tudo é sagrado: a natureza, a doença, a morte, a vida. Todos os seres são pessoas morais e sociais, com os quais existe uma "relação de troca, que fundamenta o sentimento e a finalidade, como ocorre quando se mata um animal ou quando se derruba uma árvore" (PREZIA

et al., 2019, p. 100). Uma vez que tudo é sagrado, todas as ações se iniciam com uma prece ou com um sinal religioso. O indígena Guarani, por exemplo, reza antes de entrar na mata para caçar, para pedir a bênção dos grãos que serão plantados, antes de viajar, para que chegue bem a seu destino, antes de fazer uma fala, para que Deus o inspire. “Enfim, reza sempre e em todo lugar” (PREZIA et al., 2019, p. 100).

Smith (1991, p. 349-350), discutindo a sacralidade da relação dos povos nativos com o lugar no qual residem, exemplifica ilustrativamente com duas histórias da tribo Onondaga das *Hau de no sau nee* (as Seis Nações ao norte de Nova York). Em uma delas, o autor relata sobre uma cerimônia ao ar livre na qual ele mesmo participou pessoalmente. Ele conta que a cerimônia consistiu de uma oração que durou cinquenta minutos. Por todo o tempo, ninguém fechou os olhos, e todos pareciam olhar atentamente ao redor. O autor relata não ter compreendido nada de início, uma vez que a oração foi proclamada na língua nativa. Porém, mais tarde, quando perguntou sobre seu conteúdo, disseram-lhe que “toda a oração se devotava a nomear todas as coisas à vista, animadas e ‘inanimadas’, incluindo os espíritos invisíveis da região, convidando-os a se unirem à cerimônia e abençoarem seus procedimentos” (SMITH, 1991, p. 349-350). Na outra história, o autor relata um episódio de um indígena, da mesma etnia, ao voltar para seu povo durante as férias de sua faculdade.

> Oren Lyons foi o primeiro membro dos onondaga a frequentar uma faculdade. Quando voltou para a reserva indígena, em suas primeiras férias, seu tio sugeriu uma pescaria no lago. Já no meio do lago, como pretendia, o tio começou a interroga-lo: “Bem, Oren, você agora está na faculdade. Deve estar muito esperto, com tudo o que estão lhe ensinando. Quero lhe perguntar uma coisa. Quem é você?” Espantado com a pergunta, Oren se atrapalhou procurando uma resposta. “O que você quer dizer com isso? É claro que eu sou o seu sobrinho.” O tio rejeitou essa resposta e repetiu a pergunta. O sobrinho arriscou várias respostas diferentes: eu sou Oren Lyons, eu sou um onondaga, eu sou um ser humano, eu sou um homem, eu sou um jovem; tudo em vão. Acabou ficando sem respostas e pediu ajuda ao tio. Este então lhe disse: “Você está vendo aquele penhasco lá adiante? Oren, você é aquele penhasco. Você está vendo aquele pinheiro gigantesco na outra margem? Oren, você é aquele pinheiro. E você está vendo a água que sustém a nossa canoa? Você é esta água”. (SMITH, 1991, p. 349).

As histórias ilustram a identidade indígena vinculada à natureza e ao lugar no qual residem. A natureza e todos os seres são sagrados e estão em constante comunicação com os humanos que com eles convivem. Mundukuru (2009) afirma que o mundo também tem uma alma, e é sob esse olhar que ele compreende a fala de seu avô, “quando dizia que era preciso andar sobre a terra com os pés suaves, fazendo carinho nela, aprendendo com ela” (MUNDUKURU, 2009, p. 31). Kemmerer (2012, p. 22-23) afirma que, na ótica indígena, humanos são parte de uma vida sagrada que abrange todo o cosmos, e seus povos pertencentes

a uma comunidade maior na qual se inclui todo o mundo natural. Smith (1991, p. 354) destaca que os povos indígenas são eminentes observadores da natureza, e que enxergam as diferenças percebidas não como barreiras, mas como pontes. Todos os seres são irmãos e irmãs, incluindo os elementos da chuva e do vento e os corpos celestes. Tudo está vivo e em mútua interdependência. Jecupé (2020, p. 100) afirma ainda que, na perspectiva indígena, a natureza é viva e comunica mensagens, histórias e valores. "A arte de ler o movimento dos pássaros, dos ventos, dos rios e do fogo é para o povo indígena a maneira pela qual a Mãe Terra conversa com o ser humano. Essa fala silenciosa faz parte do caminho do coração" (JECUPÉ, 2020, p. 100). Mundukuru, similarmente, nessa linha, questiona: "Como seria possível imaginar nossos velhos nos pedindo para ouvir o murmurar do rio e aprender com ele os caminhos da paciência, se o rio não tivesse uma voz, um coração e uma alma?" (MUNDUKURU, 2009, p. 31-32).

Kemmerer (2012, p. 23-28) fornece exemplos, a partir da experiência cultural de diversos povos indígenas, acerca dessa relação integrada com a natureza e todos os seres, com os quais inclusive mantêm um senso de responsabilidade. Segundo a autora, os Cree (presentes no Canadá e nos estados de Dakota do Norte e de Montana, nos EUA) reconhecem que quando humanos vivem em equilíbrio com os animais, cada um cria as condições para a sobrevivência do outro enquanto membros de uma mesma sociedade. Os Nahua (localizados próximo à Cidade do México) compreendem que seus arredores (*cemanahuac*, "aquilo que nos cerca") são essenciais para a sobrevivência de todos aqueles que compartilham o mesmo espaço, e não apenas humanos. Os Warao (localizados no delta do rio Orinoco, no leste da Venezuela) identificam todos os animais, incluindo os humanos, por *arao*, que significa vida. O próprio nome desse povo carrega a ideia de "toda vida": *W-arao*. Eles classificam as espécies a partir dos nichos ecológicos (água, terra, árvores ou ar), de acordo com onde elas dormem. As diversas formas de vida são entendidas como aquáticas, terrestres ou aéreas (incluindo arbóreas). Junto a diversos outros seres, humanos são vistos como terrestres. Assim, humanos não configuram um grupo à parte, distinto dos animais não humanos, como acontece nas tradições abraâmicas.

O povo andino Quechua considera todos os seres, junto aos humanos, parte de uma mesma família estendida, reconhecida pelo nome *Ayllu*, incluindo as pedras, os rios, o sol, a lua, as plantas e os animais não humanos. Constituindo juntos uma comunidade, naturalmente partilha-se aquilo que é plantado e cultivado. "Não há incentivo para erradicar outras espécies ou impedir que animais tomem o que precisam para viver – mesmo que tomem o que os humanos cultivaram" (KEMMERER, 2012, p. 28). O mesmo acontece com os Nahua, que não buscam eliminar espécies competitivas, mas esperam que, naturalmente, outros animais não

humanos comam parte de suas colheitas e reservas de alimentos, o que os Nahua compreendem ser necessário para a sobrevivência desses seres. Os povos das grandes planícies da América do Norte compreendem ter obrigações morais com os diversos seres com quem se encontram em sua vida cotidiana: animais não humanos, plantas, e a natureza em geral. Essas obrigações incluem bondade, generosidade, uma fala verdadeira e uma comunicação educada.

Manifestação exemplar sobre a relação dos povos indígenas com a natureza se apresenta no formato escrito do discurso proferido pelo Cacique Seattle (Seathl). Segundo Machado (2016, p. 55-65), ele era filho de Schweabe, Cacique da tribo Suquamish, cuja família residia nas ilhas Puget Sound, no estado de Washington, e de Scholitza, filha do Cacique da tribo Duwamish. O Cacique Seattle teria pronunciado seu discurso em dezembro de 1854 para Isaac I. Stevens, Comissário de Assuntos Indígenas das terras de Washington e novo governador desse estado. Na época, Stevens percorria as terras dos povos indígenas para força-los a aceitar a proposta de deixarem suas terras e irem para uma reserva, o que começou a ser realizado a partir do ano seguinte. Até hoje o povo Sawamish vive na reserva do Porto Madison, estabelecida como reserva indígena nessa época, junto a outras. O discurso foi proferido pelo Cacique Seattle (Seathl) quando este tinha aproximadamente 60 anos.

Machado (2016, p. 57-58) afirma que o discurso apresenta algumas controvérsias, uma vez que as versões obtidas desse discurso são de segunda mão, ou seja, fruto de traduções e reescritas. Existe três versões, a primeira realizada por Dr. Henry A Smith, em 1887, a segunda pelo poeta William Arrowsmith, nos anos 1960, e a terceira, mais conhecida e divulgada, por seu uso cinematográfico, "foi reescrita pelo professor texano Ted Perry nos anos 1970" (p. 58). O autor considera que a segunda versão alcança maior fidelidade ao discurso original, por utilizar uma linguagem mais próxima daquela utilizada pelos povos da época. Entretanto, a terceira, escrita em 1972 para ser utilizada em um filme chamado *Home*, foi a que mais se popularizou. Na obra cinematográfica, o discurso é apresentado como uma carta ao presidente Franklin Pierce, e assim passou a ser conhecida como a Carta do Cacique Seattle. Desse modo, essa versão não se trata exatamente do discurso original, mas fruto de uma redação que se inspirou nas duas versões anteriores. O discurso circulou em todo o mundo, traduzido para diversas línguas, e torna-se uma representação profunda da sabedoria indígena e apelo profético na defesa do meio ambiente. A partir disso, sobre o Cacique Seattle, Machado (2016) revela que "sua história levou a cidade de Seattle (WA) a escolher seu nome para honrar a importância do Cacique" (p. 65).

O discurso percorre a importância da natureza, a relação de profunda interligação com ela e com todos os seres, a estranheza quanto à noção de se ter propriedade privada, entre outros

temas. “Cada pedaço desta terra é sagrado para meu povo. Cada ramo brilhante de um pinheiro, cada punhado de areia das praias, a penumbra na floresta densa, cada clareira e inseto a zumbir são sagrados na memória e experiência de meu povo” (AFONSO et al., 2015, p. 184). Conforme sinalizado por Smith (1991), a sacralidade do lugar onde moram é um dos elementos comuns entre a vasta maioria dos povos nativos. No discurso, afirma-se ainda que as flores, os rios, o céu, a terra, o cervo, a águia, o cavalo, são irmãos dos humanos, que compõem uma mesma família também com os picos e com as campinas. Todos eles merecem a bondade que se deve a qualquer irmão ou irmã.

A importância da natureza e de todos os seres para o humano é patente na fala atribuída ao Cacique Seattle. “O que resta da vida se um homem não pode ouvir o choro solitário de uma ave ou o debate dos sapos ao redor de uma lagoa, à noite?” (AFONSO et al., 2015, p. 185). Existe uma consciência dos vínculos ontológicos e ecológicos entre tudo o que existe: “todas as coisas compartilham o mesmo sopro - o animal, a árvore, o homem” (AFONSO et al., 2015, p. 185). Perpassa todo o discurso a concepção de que existe uma ligação em tudo se repete, de que aquilo que se faz aos animais não humanos, ou à natureza, em geral, repercute depois nos humanos. Há uma contundente defesa de uma postura ética com relação aos animais não humanos, que ainda hoje contrasta fortemente com a conduta das indústrias de exploração animal.

> Portanto, vamos considerar sua oferta de comprar nossa terra. Se decidirmos aceitar, imporei uma condição: o homem branco deve tratar os animais desta terra como seus irmãos. Sou um selvagem e não compreendo qualquer outra forma de agir. Vi mil búfalos apodrecendo na planície, abandonados pelo homem branco que os alvejou de um trem ao passar. Eu sou um selvagem e não compreendo como é que o fumegante cavalo de ferro pode ser mais importante que o búfalo, que sacrificamos somente para sobreviver. O que é o homem sem os animais? Se todos os animais se fossem o homem morreria de uma grande solidão de espírito. Pois o que ocorre com os animais, breve acontece com o homem. Há uma ligação em tudo. (AFONSO et al., 2015, p. 185).

A sacralidade da vida, em todas as suas expressões, mostra-se evidente no discurso atribuído ao Cacique Seattle, e se associa a outro elemento comum entre os povos nativos. Segundo Prezia et al. (2019, p. 99-101), para a maior parte das culturas indígenas, perpassa-se a crença de uma entidade superior, imanente, presente em tudo o que existe, em cada elemento da natureza e em cada ser vivo. Para além disso, existe um dono para cada elemento da natureza, uma entidade protetora, bem como para os diversos animais. Entre os Tupi, por exemplo, o protetor da mata e dos animais recebe o nome de Curupira ou Caipora. Desse modo, os povos originários têm grande respeito por todos os seres e pela natureza, e retiram desta ou caçam apenas o necessário para a sobrevivência, fazendo-o com grande reverência. Como exemplo,

Prezia et al. (2019, p. 97) apresentam a fala de um indígena em que ele afirma a necessidade de pedir a Nhanderu permissão no momento da caça, por exemplo. Todos os seres têm uma forma de conhecer seu deus [um espírito], que por sua vez os protege. O Manifesto Ecológico dos Índios do Arizona, elaborado por Harvey Lloyd, indígena Hopi do Arizona, e trazido por Mundukuru (2009), aborda a sacralidade de tudo o que existe e a reverência no momento da caça acompanhado pelo respeito ao animal.

> O espírito do povo de mil anos atrás ainda está aqui. A terra, colinas e montanhas têm vida dentro de si. O chão onde pisamos tem vida dentro de si. Todas as ações chamam a terra de Mãe Natureza. Nossos antepassados nos ensinaram a respeitar a terra, a tomar conta dela. Em troca, ela tomará conta de nós. Nossas forças derivam da terra. Estamos muito perto da lua. Muito perto do sol. Estamos muito perto da terra, da feminilidade da Mãe Terra. Quando pensamos a respeito dessas coisas, nos tornamos parte delas e elas se tornam parte de nós. Oramos para terra, para o céu, as nuvens, a chuva e a relva porque acreditamos que todas as coisas têm espírito. Até as pedras têm vida. Antes de sair para caçar, a coisa mais importante a fazer é rezar para a Mãe Natureza, para o céu e, então, para o animal. Depois, chorar um pouco e pedir à Mãe Natureza que nos forneça alguma carne. Quando entrar na floresta, você tem de ser o gamo a ser caçado" (MUNDUKURU, 2009, p. 92-93).

Smith (1991) também afirma que, no ato da caça, o caçador não está simplesmente em busca de mitigar a fome de sua tribo. A prática carrega consigo uma profundidade litúrgica que poderia escapar ao olhar de um observador alheio. "Ele [o caçador] põe em movimento um complexo de atos meditativos, todos os quais – seja oração preparatória e purificação, perseguição da presa ou a maneira sacramental de abater o animal e depois tratar seu corpo – estão imbuídos de santidade" (SMITH, 1991, p. 354). Daniel Mundukuru (2009, p. 51) afirma que, na cultura de se povo, a caçada deve ser precedida de jejum e abstinência sexual. Kopenawa e Albert (2015) também apresentam uma experiência da caça de Davi Kopenawa, xamã[88] Yanomami, na qual ele narra, com orgulho, sua primeira caça bem sucedida, na qual matou uma anta. Nos costumes de seu povo, o caçador não deve comer a própria presa, mas sim trocá-la com outros caçadores ou dá-la a seus familiares. O caçador que se alimenta da própria presa (animal caçado) é mal visto pelos animais, que então passam a se esconder dele. O inverso também acontece: o caçador "generoso", que dá a presa aos outros, é bem visto pelos animais, que vão ao encontro dele (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 98-99, 473-475).

[88] "O xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades 'estrangeiras', de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer" (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 49).

Kopenawa também relata que uma caça bem sucedida requer um cuidadoso trabalho xamânico de evocar o ancestral do animal caçado. Tudo deve ser operado com respeito e cuidado, ou os "animais de caça" ficam ariscos e irritados (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 204-206). Para Kopenawa, os animais, que, em suas palavras, são também humanos[89], afastam-se quando são maltratados. O caçador deve ter respeito pela sua presa, e pela sua capacidade de sofrer. "Quando se tem mesmo fome de carne, é preciso flechar a presa com cuidado, para que morra na hora. Assim, ela ficará satisfeita por ter sido morta com retidão. Caso contrário, fugirá para bem longe, ferida e furiosa com os humanos" (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 206).

Para os Nahua, aqueles que exploram demais ou não têm reverência podem ser prejudicados pela floresta. Todos os habitantes do *cemanahuac* ("aquilo que circunda") estão incluídos na sua esfera de consideração moral. Com a consciência de que dependem de seu ecossistema, eles também pedem permissão antes de tirar qualquer coisa das árvores (KEMMERER, 2012, p. 27). Prática similar acontece com os Cree, que acreditam caber aos animais a decisão de permitir ou não que um caçador possa comer. Para eles, os animais não humanos se entregam voluntariamente a um caçador moralmente digno. "Quando perguntados por que os animais se permitem ser mortos, a resposta dos Cree é semelhante ao modo como poderíamos explicar o compartilhamento de alimentos com os pobres em nossas próprias comunidades" (KEMMERER, 2012, p. 40).

Ainda sobre as práticas e cosmovisão dos Cree, Lencastre (2006) traz um relato do antropólogo britânico Tim Ingold, que faz um paralelo com os estudos da etologia. Os Cree caçam os caribus, mamíferos ruminantes de grande porte. No processo de caça, quando estes são perseguidos, em um determinado momento eles param e, em vez de fugirem, viram a cabeça para o rosto do caçador e o olham fixamente. Nesse momento, são mortos facilmente. Na percepção dos Cree, os caribus se oferecem com espírito de boa vontade e amor, intencionalmente, e assim perpassa-se a ideia de que sua substância corporal não é tomada, mas sim recebida voluntariamente. Os etólogos, por outro lado, oferecem uma explicação diferente. Segundo eles, esse comportamento acontece devido a uma adaptação à predação dos lobos. Quando os lobos estão perseguindo os caribus, a certa altura estes param, e então param também os lobos, como forma de ambos se recuperarem brevemente do esforço até se lançarem novamente a uma perseguição final. Como é o caribu que teve a iniciativa de parar, ele tem uma pequena vantagem sobre o lobo, e realmente pode-se observar que um lobo dificilmente consegue alcançar um caribu adulto e saudável (LENCASTRE, 2006, p. 15-16).

[89] Ora Kopenawa fala que "os animais também são humanos" (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 206), ora afirma que "os animais são como os humanos" (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 214).

Tim Ingold defende que a concepção Cree não busca situar o animal como um agente racional, autoconsciente, que assume uma atitude externa fruto de uma resolução interna. Para ele, a história do caçador, assim como a música, é uma forma de arte. O objetivo consiste em dar forma ao sentimento humano, expressando o reconhecimento pelo caçador da presença do animal, o vínculo afetivo transpassado pela troca de olhares, o amor imbuído na percepção de íntima interligação entre ambos (LENCASTRE, 2006, p. 15-16).

Kemmerer (2012, p. 32) sugere outra interpretação. A autora afirma que essa cosmovisão, na qual o animal não humano oferece a sua vida como um presente, em conjunto com alguns mitos indígenas, mascaram uma culpa ou ao menos um sentimento ambivalente com a prática de se matar outros seres. A partir disso, e como os humanos são dependentes dos animais não humanos, "muitas comunidades indígenas mantêm rituais elaborados como um método de mostrar respeito pelos animais" (KEMMERER, 2012, p. 50). Como exemplo, os Cree mostram respeito a eles por meio de uma série de rituais dirigidos especialmente às almas daqueles que foram mortos por caçadores. Os Kayapó, do Brasil, localizados principalmente do sul do Pará ao norte do Mato Grosso, sabendo que sua existência e saúde dependem das forças da natureza, dos animais e das plantas, "oferecem canções de agradecimento aos espíritos dos animais que mataram para se alimentar" (KEMMERER, 2012, p. 50).

Possivelmente atrelado a esse sentimento ambivalente com a morte dos animais não humanos, Kemmerer (2012, p. 30) observa que muitas histórias indígenas da criação apresentam um mundo em que não há sofrimento, onde os animais viviam uma vida comunitária pacífica sob uma mesma linguagem e cultura. Um mito Hopi fala de um tempo em que muitos indígenas Hopi viviam com pássaros e outros animais não humanos vivendo todos como iguais entre si. Os Cherokee também contam uma história em que reinava uma paz universal, onde humanos e animais não humanos se comunicavam livremente. Os Cheyenne das Grandes Planícies falam de um tempo, na criação original, em que pessoas e animais viviam em paz, e que ninguém, nenhum destes, comiam carne. Outro mito navajo (povo indígena da América do Norte) lembra um tempo em que havia abundância de comida para todos, e todos os seres falavam a mesma língua. Os navajo contam ainda que nesse tempo os humanos se alimentavam apenas do que conseguiam coletar e comer cru, como sementes, nozes e bagas.

A concepção de vida pós-morte muitas vezes também transmite a ideia de um estado de não sofrimento, e a continuidade de todas as vidas. Segundo Prezia et al. (2019, p. 97-98), os Guarani Mbyá esperam alcançar, após a morte, o mundo verdadeiro, o *Ivy marã'ei*, a Terra sem Mal, do qual este presente é apenas uma cópia. Naquele mundo, as pessoas não precisam trabalhar e nem envelhecem, a caça vem aos pés do caçador, e não há sofrimento nem morte.

Para esse povo indígena, Deus é chamado de Nhanderu, o Pai, "que dispersou as trevas primordiais com a luz de sua sabedoria" (PREZIA et al., 2019, p. 97). Kememerer (2012) afirma a maioria dos povos indígenas considera um fato evidente a existência de uma vida pós-morte da qual os espíritos animais fazem parte. Os Cree e os Koyukon (localizados no Alasca), por exemplo, cultivam uma visão cíclica da vida na qual os animais podem renascer, e "os povos inuítes do centro-norte do Canadá acreditam que nenhuma alma jamais se extingue, que os espíritos ressurgem em outros organismos" (KEMMERER, 2012, p. 31).

Percebe-se assim que os animais não humanos se integram à cosmologia indígena como sujeitos participantes da comunidade. Prezia et al. (2019, p. 116) afirmam que, segundo a ótica indígena tradicional, os animais e as árvores têm vida e sentimento, assim como os humanos. Existe uma relação muito próxima e afetiva com os animais não humanos, alguns dos quais criados e tratados como membros da família. Nesse caso, o animal não humano raramente serve de alimento, como acontece geralmente com porcos ou galinhas, assimilados na comunidade. "É frequente ver um indígena colocando no bico do papagaio a comida mascada por ele ou uma mulher dando o seio a um porquinho do mato, que foi resgatado sem a mãe e que é criado na aldeia" (PREZIA et al., 2019, p. 116). Deste convívio com os animais não humanos adotados como companheiros na vida cotidiana, muitos indígenas, como os povos amazônicos Kayapó (PA), os Karajá (MT), os Kaapor (MA), incorporam adornos provenientes deles, especialmente artes plumárias. "Aves, como arara, mutum, jaú, jacamim e papagaios são criadas na aldeia como *xerimbabo*, isto é, como animais de estimação, que, além das penas, tornam-se uma distração para crianças e adultos" (PREZIA et al., 2019, p. 29).

Davi Kopenawa relata que, do mesmo modo que os indígenas se alegram quando suas roças se enchem de cachos de bananas e de pupunhas, os animais não humanos ficam felizes quando se tem muitos frutos nas árvores da floresta. "Estes são o alimento deles assim como aqueles são os nossos, pois os animais que caçamos são os fantasmas de nossos ancestrais transformados em caça no primeiro tempo"[90] (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 214). Há um entrelaçamento ontológico entre animais humanos e animais não humanos na cosmovisão Yanomami, bem como em diversos outros povos nativos. Kopenawa relata que os animais caçados pelos indígenas foram, em um passado mítico ("primeiro tempo"), humanos como eles próprios, também tratados como os ancestrais animais.

[90] A expressão *në porepë*, "forma de fantasma", aparece como sinônimo de *utupë*, a imagem, que será explicado adiante. Trata-se da "essência corpórea primordial que os xamãs fazem descer como 'espírito auxiliar' *xapiri*" (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 621). A ação xamânica de evocação dessas imagens, algo próximo da noção de espíritos animais ancestrais, é fundamental para a realização da caça.

> Há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes animais, se metamorfosearam em caça. Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados; humanos-cutia viraram cutias. Foram suas peles[91] que se tornaram as dos queixadas, veados e cutias que moram na floresta. [...] No primeiro tempo, quando os ancestrais animais *yarori*[92] se transformaram, suas peles se tornaram animais de caça e suas imagens, espíritos *xapiri*. Por isso estes sempre consideram os animais como antepassados, iguais a eles mesmos, e assim os nomeiam. Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. Eles não são diferentes. Hoje atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus" (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 117-118).

Na concepção Yanomami, portanto, os ancestrais animais do primeiro tempo continuam existindo: suas peles (invólucro material) se tornaram animais de caça, enquanto seus fantasmas (imagem, energia vital), que são seres invisíveis, transformaram-se em *xapiri*, entidades xamâmicas, que são imortais. Para possibilitar a caça, os xamãs performam rituais, fazem "descer e dançar" as formas de fantasma dos animais ancestrais, "seu verdadeiro coração, seu verdadeiro interior" (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 117).

A partir das cosmovisões dos povos originários, Viveiros de Castro (2018, p. 33-54) propõe o conceito de um perspectivismo ameríndio. Segundo o autor, a abordagem ameríndia da história a partir de seus mitos proclama que "a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade" (p. 60). Para Viveiros de Castro (2018), enquanto a antropologia popular enxerga a humanidade tendo sido erigida sob uma base animal, geralmente oculta pela cultura (humanos são, antes, animais), o pensamento indígena afirma ao contrário, "que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros existentes cósmicos continuam a sê-lo, mesmo que de uma maneira não evidente para nós" (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 61).

No contexto da colonização, enquanto para os espanhóis a dimensão marcada era a alma, para os indígenas era o corpo. Os europeus nunca duvidaram que os povos nativos tinham corpo, assim como os animais também têm. Por outro lado, os indígenas jamais duvidaram que os europeus tinham almas, pois também as têm os animais não humanos e os espectros dos mortos. O etnocentrismo dos europeus se manifestava na dúvida se os povos nativos tinham ou

---

[91] "Trata-se aqui da 'pele' enquanto 'invólucro corporal' (*sikɨ*), oposta à 'imagem' (*utupë*) interior, sede da energia e da identidade corporal" (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 621).

[92] "Portanto, *yarori* (pl. *pë*) designa ao mesmo tempo os ancestrais animais mitológicos (os 'pais dos animais', *yaro hʷɨɨe pë*) e suas imagens (*utupë*) tornadas entidades xamânicas (*xapiri*). Essa triangulação ontológica entre ancestrais animais (*yarori pë*), animais de caça (*yaro pë*) e imagens xamânicas animais (também *yarori pë*) constitui uma das dimensões fundamentais da cosmologia yanomami" (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 621).

não alma, enquanto o etnocentrismo ameríndio, por outro lado, "consistia em duvidar que outras almas ou espíritos fossem dotadas de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas" (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 37). Os europeus alicerçam sua cosmologia na concepção de uma universalidade objetiva dos corpos e uma particularidade subjetiva da alma, enquanto a concepção ameríndia se fundamenta em uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos.

> A etnografia da América indígena contém um tesouro de referências a uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos - os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos-, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma "alma" semelhante. Essa semelhança inclui um mesmo modo, que poderíamos chamar performativo, de apercepção: os animais e outros não-humanos dotados de alma 'se veem como' pessoas, e portanto, em condições ou contextos determinados, 'são' pessoas, isto é, são entidades complexas com uma estrutura ontológica de dupla face (uma visível e outra invisível), existindo sob os modos pronominais do reflexivo e do recíproco e os modos relacionais do intencional e do coletivo (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 43-44).

Segundo o autor, entretanto, a despeito da semelhança das almas, humanos, animais não humanos, e espíritos, experimentam o mundo de formas diferentes. Eles veem a si mesmos e veem uns aos outros de modos distintos. Enquanto humanos veem a si mesmos como humanos, e animais como animais, os espíritos e os animais predadores veem os humanos como animais de presa. Por exemplo, a serpente ou o jaguar podem ver os humanos como um queixada (também conhecido como porco-do-mato), que eles matam. E os animais de presa veem os humanos como animais predadores ou como espíritos. Já para os humanos, ver espíritos, seres usualmente invisíveis, geralmente constitui um sinal de que as condições não são normais: transe, doença, ou outros estados alterados de consciência. Entretanto, todos eles (humanos, animais e espíritos) veem a si mesmos como humanos.

> [Eles] experimentam seus próprios hábitos e características sob uma aparência cultural - veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cerveja de milho, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos...)" (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 45).

O autor ainda questiona por qual motivo a cosmovisão ameríndia afirma que os animais se veem a si mesmos como humanos, ao passo que ele mesmo sugere que é precisamente "porque nós, os humanos, os vemos como animais, vendo-nos a nós mesmos como humanos"

(VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 61). A cosmovisão dos povos indígenas da América encarna, desse modo, uma notável capacidade de empatia, elaborando uma compreensão da realidade enxergada pelos animais não humanos. Atribui-lhes também sentimentos, interesses, historicidade, uma ontologia e passado comum com os humanos, dos quais internamente são iguais, conferindo-lhes o status de sujeitos, bem exemplificado na frase citada de Davi Kopenawa: "os animais também são humanos". Mesmo as atitudes que atentam contra sua vida, como a caça, são vistas dentro de um contexto de sacralidade, e seu sofrimento não é ignorado. As relações são de constante troca, com a natureza, com os animais não humanos. Em certa medida, as cosmovisões indígenas dialogam com as tradições africanas e afro-brasileiras, que são entrelaçadas pelo fio condutor de algumas características basilares.

Silva Filho (2021, p. 13-24) discute a existência de uma Religião Tradicional Africana, que ele abrevia como RTA O autor utiliza essa terminologia "para se referir às práticas ancestrais dos diversos povos africanos" (p. 14), incluindo aqui ritos, cosmologias, símbolos, artes, entre outros. Admite, ainda, ser inadequado para englobar em absoluto a imensa diversidade do continente, com 1,3 bilhão de pessoas, 54 países, mais de 490 grupos étnicos, e quase um milhar de línguas. Porém, defende seu uso sob a alegação de ser utilizado por muitos pesquisadores e por facilitar a compreensão sobre o tema. Como o continente abrange também um grande número de cristãos, muçulmanos, e outras expressões religiosas, o termo "tradicional" vem exatamente sinalizar que RTA se refere às práticas religiosas legadas pelos ancestrais e transmitidas de geração em geração. Silva Filho (2021) apresenta alguns elementos comuns à pluralidade das práticas que constituem as Religiões Tradicionais Africanas: a crença em um Ser Supremo, com transcendência, onisciência e onipotência, Criador de tudo e de todos; a crença em divindades auxiliares; a crença em espíritos; a crença em ancestrais; e a prática da medicina tradicional. "A boa relação entre todos esses entes, que representam o cosmo religioso, é o esteio de uma boa vida. Se essa relação é falha, pode-se experimentar diversos infortúnios, como doença, fome, sofrimento, perdas, humilhação e outros" (p. 16).

Nas religiões tradicionais africanas, as dimensões do profano e do sagrado estão integradas, e não há distinção entre elas na vida cotidiana. O propósito da vida se associa a adquirir um bom caráter, traduzido nas virtudes da hospitalidade, gentileza, humildade, generosidade, elevada consideração pela verdade, respeito pelos mais velhos, pelos acordos, pela honra, e repúdio à maldade e à iniquidade. O bom caráter e o bom comportamento trazem a Força Vital (*axé*, entre os iorubás, a ser discutido mais adiante), e o mal, por sua vez, vincula-se a infração das regras sociais que rompem com o bem estar coletivo, de acordo com a moral da comunidade.

Lopes e Simas (2020), similarmente, buscam identificar alguns elementos comuns dentre a enorme diversidade africana. Eles afirmam que, tradicionalmente, ao representar o mundo, os africanos das mais variadas regiões do continente consideram a transformação criadora como um de seus valores fundamentais. Sua compreensão do mundo é atravessada pela concepção comum de que todos os seres compartilham "uma mesma energia vital, aquela que faz crescer as folhas quando chegam as chuvas; que faz crescer as crias dos animais e dos humanos" (p. 18). Sendo todas as criaturas partícipes da mesma vida, elas desenvolvem entre si vínculos profundos de fraternidade. O caçador, após ter matado o elefante cuja carne alimentará seu grupo, deve se purificar para pedir o perdão do espírito do animal. Do mesmo modo, o escultor somente pode abater a árvore após ter realizado ritos que irão compensar a desordem que será causada à floresta (LOPES e SIMAS, 2020, p. 18).

"Então, para o africano, o valor supremo da existência é a Energia que percorre a rede única que conecta todos os seres do Universo" (LOPES e SIMAS, 2020, p. 19). Essa energia é instável: sua diminuição pode causar doenças, campos áridos, definhamento dos rebanhos, e sua ampliação pode gerar vida plena, representada de diversas formas, como feitos militares para os guerreiros, opulência dos rebanhos, abundância da colheita etc.

Existe, assim, uma grande unidade mesmo na imensa diversidade africana. "A unidade se manifesta na noção comum sobre o fenômeno Força Vital (chamado *nguzo* entre os povos Kongo, *tumi* entre os Akan, *axé* entre os Iorubás). E a diversidade é expressa no entendimento e na extensão desse fenômeno entre cada povo" (LOPES e SIMAS, 2020, p. 20). A relação com a ética também perpassa as diversas filosofias africanas. Segundo os autores, a ética africana não se baseia na noção de decisões divinas, que proíbem certas ações e as transformam em "pecados". "Na praxe africana, o mal é o que prejudica os outros, o que ameaça a paz e a sobrevida do grupo" (LOPES e SIMAS, 2020, p. 19). Para o pensamento ancestral africano, o Ser Supremo, Criador do Universo, permanece distante de sua Criação e não se preocupa com a ordem moral. Seus guardiões são os ancestrais, que modelam comportamentos e enviam, eventualmente, punições aos descendentes que não os respeitam (LOPES e SIMAS, 2020, p. 19).

Gonçalves da Silva (2005) afirma que esses guardiões, que ele apresenta como divindades, "eram vistas como forças espirituais humanizadas, com personalidades próprias, características físicas, domínios naturais, e algumas viveram na Terra antes de se tornarem espíritos divinizados" (p. 69). O Ser Supremo, por sua vez, era chamado de Olodumarê entre os iorubás, de Lissa e Mayu entre os jejes, e de Zambi entre os bantos. "Esse ser supremo criou a natureza e divindades intermediárias que estão acima dos homens" (GONÇALVES DA

SILVA, 2005, p. 70). Esses elementos – os guardiões ancestrais situados em posição intermediária entre humanos e Criador, e a noção de uma Força Vital – se expressaram no Brasil como continuidade dessa religiosidade, especialmente no Candomblé.

Lopes e Simas (2020) esclarecem que essa estrutura de pensamento, anterior ao colonialismo europeu, fundamenta as ações e práticas transplantadas para as Américas e para o Brasil, "as quais até hoje influenciam, redimensionadas pelas circularidades culturais e as encruzilhadas diaspóricas, o cotidiano de comunidades afrodescendentes e eventuais agregados" (p. 15). Segundo Gomes (2019) e Neto (2016, p. 277), o Brasil recebeu cerca de 40% do total de africanos escravizados que vieram para as Américas, aproximadamente 5 milhões, do total de 12,5 milhões embarcados para o continente. Atualmente, com 115 milhões de negros e pardos, o Brasil é o segundo mais populoso país negro do mundo, atrás apenas da Nigéria, com 190 milhões de habitantes. A Etiópia, segundo país africano mais populoso, conta com 105 milhões de habitantes. "A África continua dentro do Brasil. Forte e predominante, como sempre esteve" (GOMES, 2019, p. 24).

Nessa captura da liberdade, processo de escravização e expatriação forçada, uma pluralidade de etnias africanas foi obrigada a coexistir no Brasil. Gonçalves da Silva (2005, p. 27-28) esclarece que ainda hoje existe grande confusão sobre a origem dos negros escravizados, uma vez que se costumava classificar as pessoas escravizadas pela localização em que embarcavam nos portos africanos, onde se reunia pessoas de diversas procedências. Dentre as principais etnias que desembarcavam no Brasil, destaca-se os sudaneses e os bantos. O autor explica um pouco desses dois grupos.

> Os *sudaneses* englobam os grupos originários da África Ocidental e que viviam em territórios hoje denominados de Nigéria, Benin (ex-Daomé) e Togo. São, entre outros, os iorubás ou nagôs (subdivididos em queto, ijexá, egbá, etc.), os jejes (ewe ou fon) e os fanti-achantis. Entre os sudaneses também vieram algumas nações islamizadas como os haussás, tapas, peuls, fulas e mandingas. Essas populações se concentraram mais na região açucareira da Bahia e de Pernambuco, e sua entrada no Brasil ocorreu sobretudo em meados do século XVII, durando até metade do século XIX. Os *bantos* englobam as populações oriundas das regiões localizadas no atual Congo, Angola e Moçambique. São os angolas, caçanjes e bengalas, entre outros. Desse grupo, calcula-se que tenha vindo o maior número de escravos. Foi também o que maior influência exerceu sobre a cultura brasileira, tendo deixado marcas na música, na língua, na culinária, etc. Os bantos se espalharam por quase todo o litoral e pelo interior, principalmente Minas Gerais e Goiás. Sua vinda teve início em fins do século XVI e não cessou até o século XIX (GONÇALVES DA SILVA, 2005, p. 27-28).

A pluralidade étnica desembarcada no Brasil trouxe também uma variedade de línguas e expressões religiosas que, misturadas ao catolicismo e a cultos populares, foram ressignificadas. Segundo Neto (2016, p. 279), as mais importantes manifestações religiosas na

América foram o candomblé, o vodu e a santeria. A ressignificação das crenças e rituais africanos, mantendo e ressignificando aspectos fundamentais das tradições africanas, como o culto aos orixás[93] e a noção de uma força vital, consiste em um verdadeiro ato de resistência. A despeito das perseguições escravistas contra a cultura negra, a África sobrevive em solo brasileiro com sua força e beleza. Kosby (2017) afirma que as expressões religiosas afro-brasileiras são consequência da diáspora africana, que resistem apesar das tentativas históricas e até mesmo atuais de eliminar suas práticas, símbolos, ritos, crenças, mitos, enfim, toda a sua herança cultural.

> As expressões religiosas de matriz africana são uma consequência da diáspora, uma forma de manutenção com os pressupostos civilizatórios que os negros e negras escravizados trouxeram consigo nos navios negreiros, uma memória, uma recordação, uma forma de ver o mundo que se mantém apesar da anti-negritude e das inúmeras empreitadas agenciadas pelas institucionalidades para eliminar os saberes e os corpos depositários desse saber (KOSBY, 2017, p. 156)

A escravidão europeia dos povos africanos deixou suas marcas impregnadas na cultura brasileira, que se manifesta tragicamente de diversos modos, especialmente no racismo em suas diversas expressões. A discriminação não se apresenta apenas nos casos explícitos e evidentes que frequentemente ganham as manchetes nacionais, nem se resume aos corpos negros. Ela se estabelece também "a partir da inferiorização dos bens simbólicos daqueles a quem o colonialismo tenta submeter: crenças, danças, comidas, visões de mundo, forma de celebrar a vida, enterrar os mortos e educar as crianças" (LOPES e SIMAS, 2020, p. 16). Não sem razões aqueles que se identificam como umbandistas, candomblecistas, ou adeptos de outra religião afro-brasileira, integram apenas 2% da população nacional total (G1, 2020)[94], mas são vítimas de 62% de todos os casos de intolerância religiosa no Brasil, na maior parte das vezes realizadas por pessoas que se declaram cristãs (UOL, 2022b).

Esse contexto fez com que pretextos alheios sirvam, por vezes, de forma mascarada, ao propósito de perseguição religiosa. Araújo (2019, p. 199-222), por exemplo, apresenta a discussão acerca dos processos judiciais de criminalização dos abates rituais das religiões afro-brasileiras. Dentre as diversas ações, iniciadas muitas vezes por grupos cristãos de caráter conservador nas esferas municipais, estaduais e até mesmo federal, uma delas chegou à mais alta corte jurídica do país. "A ação contra o abate de animais partiu do Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul, em 2004, e catorze anos depois chegou ao Supremo Tribunal

[93] Segundo Gonçalves da Silva (2005, p. 69), o conceito de orixá entre os iorubás encontra seu correspondente aproximado no conceito de vodum entre os jejes e de inquices entre os bantos.
[94] A partir de pesquisa realizada pelo Datafolha em dezembro de 2019.

Federal (STF)" (PIAUÍ, 2022). Na defesa ocorrida no STF, os advogados que sustentaram a defesa dos praticantes dessas religiões apontaram a incoerência de uma defesa seletiva dos animais não humanos, o que eles qualificam como uma perseguição e um racismo religioso[95].

Vários pontos foram denunciados: os principais defensores da criminalização do abate ritual não se empenham com o mesmo vigor para reivindicar os direitos de jovens negros assassinados nas periferias das cidades; algumas dessas pessoas subiram à tribuna com sapatos de couro, demonstrando uma certa esquizofrenia moral, pois enquanto supostamente reivindicam a vida dos animais não humanos nos terreiros, legitimam a exploração, tortura e morte de animais não humanos para uso próprio; além disso, essas pessoas não questionam os abates rituais dos animais não humanos operados por outras religiões[96], como o Islamismo e o Judaísmo, o que configura mais uma manifestação explícita de racismo religioso[97]. Nesse cenário, o STF julgou constitucional o sacrifício de animais não humanos no contexto ritual das religiões afro-brasileiras. A partir de todo esse horizonte, percebe-se que se trata de um tema em que se faz necessário aproximar com muito respeito, reverência e consciência histórica e política.

Silva Filho (2021, p. 60-88) apresenta um panorama da ampla diversidade das religiões afro-brasileiras no Brasil, dentre as quais se incluem a Quimbanda, o Tambor de Mina, o Catimbó, o Batuque, a Cabula, a Jurema, dentre outros. Pela necessidade do recorte apropriado aos limites deste trabalho, a discussão se gravitará ao redor da Umbanda e do Candomblé[98], principais expressões religiosas de matriz africana no Brasil, mais popularmente conhecidas e mais abordadas na literatura pesquisada. Quanto ao Candomblé, Silva Filho (2021) faz a distinção entre diferentes manifestações, cada um com nuances específicas e determinadas particularidades: Candomblé Queto, Candomblé Jêje, Candomblé Congo-Angola e Candomblé

[95] "A noção de racismo religioso dá conta de marcar que grande parte das violências sofridas por determinadas culturas e comunidades são encarriladas por uma engenharia de dominação/subordinação que tem a raça/racismo/colonialismo como matrizes/motrizes de desenvolvimento do mundo moderno" (RUFINO e SANTOS DE MIRANDA, 2019, p. 230-231). Diferentemente da intolerância religiosa, o racismo religioso busca qualificar como manifestações de racismo as discriminações contra determinadas expressões religiosas, mais especificamente as tradições religiosas afro-brasileiras, uma discriminação seletiva devido à origem étnica e racial dessas religiões, por estarem associadas ao povo negro.

[96] O Brasil é o maior exportador de comida *halal* no mundo, exportando carne com certificação *halal* para países muçulmanos (AGÊNCIA BRASIL, 2021). Também pode acontecer de se exportarem os animais vivos para serem mortos com critérios religiosos no país de destino (ANDA, 2018).

[97] Evidentemente há de se fazer justiça a grupos que verdadeiramente se colocam em defesa de animais não humanos, sem necessária vinculação religiosa ou política, e que não fazem distinção entre os abates rituais de diferentes religiões. Como exemplo, em 2018, no Porto de Santos, ocorreram mobilizações de ativistas pelos direitos animais, manifestando contrariamente à exportação de animais não humanos para o abate *halal* (ANDA, 2018).

[98] Dentre as duas, uma vez que a Umbanda tradicionalmente não faz uso do sacrifício ritualístico de animais não humanos, dedicar-se-á especialmente ao Candomblé, a fim de discutir possibilidades libertadoras possíveis.

de Caboclo. Alguns elementos, conforme já afirmados, são comuns dentre elas, como o culto a entidades, a existência de um Ser Supremo, a presença de uma força vital. Apesar das reflexões, assim, serem concernentes a essas distintas expressões religiosas, para se preservar maior fidedignidade e para correto uso da linguagem, faz-se necessário, uma vez mais, fazer um recorte. Para tanto, será utilizado, em especial, a cosmovisão e expressões linguísticas do Candomblé Queto, o mais discutido na literatura pesquisada, cuja língua ritual é o iorubá. Assim como nas diversas religiões já discutidas, a Umbanda e o Candomblé serão abordados através do prisma da busca de uma ética comum com os animais não humanos.

Uma das características comuns a ambos, advinda das noções ancestrais do pensamento tradicional africano, é o culto aos orixás, entidades intermediárias entre os humanos e o Criador. Maçaneiro (2011a) afirma que nos cultos originais jejes e nagôs, o número de orixás chegava-se a quatrocentos. Com as circunstâncias históricas e peculiaridades culturais e reginais das Américas e, mais especificamente, do Brasil, ocorreu uma ressignificação desse cenário, e ficaram basicamente onze entidades principais: "Exu, Ogum, Oxóssi, Obaluaiê, Ossaim, Oxumaré, Xangô, Oxum, Iemanjá, Iansã e Oxalá – o orixá-rei, filho primogênito de Olorum." (p. 47). Cada orixá tem sua genealogia, mitologia, simbolismo, e identificação com aspectos particulares da natureza. Segundo o autor, os orixás podem ser compreendidos como entidades espirituais regentes, que se vinculam às pessoas e funcionam como arquétipos da personalidade humana, e como forças inteligentes da natureza, que se vinculam com o cosmos e se identificam ritualmente com os elementos e manifestações naturais. Sena dos Santos (2014) afirma, inclusive, que em princípio o culto aos orixás é um culto às forças da natureza. "Os orixás podem ser entendidos não como personagens dotados de imagens físicas, mas como expressões máximas das manifestações dos componentes naturais, como chuva, trovão, rios, mares ou certas plantas e animais" (SENA DOS SANTOS, 2014, p. 52).

Nesse quadro teológico, segundo Maçaneiro (2011a), Olorum-Olodumaré[99] é o Ser Supremo e Criador, "princípio de vida universal em quem tudo se conecta" (p. 47), fonte da existência de todos os seres, de modo que Nele, todos possuem uma só Vida. A administração do mundo, delegada por Olodumarê, compete aos orixás, "que se movem entre o *Aiyê* (plano físico) e o *orum* (plano metafísico)" (p. 48)[100]. Segundo Gonçalves da Silva (2005, p. 15), a

[99] "Nos mitos criacionais, Olodumaré é eminentemente criador, confundindo-se certas vezes com a divindade suprema Olorum – pai de Oxalá. Há narrativas que os distinguem; outras que os identificam. Uma interpretação possível seria ver em Olodumaré a face criadora de Olorum" (MAÇANEIRO, 2011a, p. 39).

[100] Os nagô entendem que a existência do cosmos transcorre em dois planos: o *aiyê*, universo físico concreto e os seres que o habitam, inclusive os humanos, e o *orum*, o espaço sobrenatural, o outro mundo, o além. Cada indivíduo, árvore, animal, humano, cidade, possui um duplo espiritual no *orum* (MAÇANEIRO, 2011a, p. 42).

Umbanda integra o culto aos orixás com elementos do kardecismo, das tradições indígenas e do catolicismo popular. A partir de segmentos brancos da classe média urbana, buscou reunir contribuições dos grupos que fazem parte da sociedade brasileira. O autor explica brevemente o histórico desse sincretismo que se constitui como componente genético dessa religião genuinamente brasileira.

> A umbanda, como culto organizado segundo os padrões atualmente predominantes, teve sua origem por volta das décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas de classe média, no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram a mesclar com suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, e a professar e defender publicamente essa 'mistura', com o objetivo de torna-la legitimamente aceita, com o *status* de uma nova religião. [...] As origens afro-brasileiras da umbanda remontam, assim, ao culto às entidades africanas, aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos do catolicismo popular e, finalmente, às outras entidades que a esse panteão foram sendo acrescentadas pela influência do kardecismo (GONÇALVES DA SILVA, 2005, p. 106-107).

Da mistura entre diferentes tradições religiosas e crenças populares, pode-se destacar algumas concepções elementares que configuram a Umbanda, salvaguardando a diversidade entre os diversos terreiros, que enfatizam um ou outro aspecto: ênfase no culto às divindades africanas e indígenas; a concepção kardecista de carma; comunicação com espíritos, em especial de indígenas brasileiros e africanos escravizados, representados, respectivamente, pelas entidades denominadas de caboclos e preto-velhos. Algumas práticas, estigmatizadas e consideradas bárbaras pelos setores sociais que impulsionaram o surgimento e crescimento da Umbanda, acabaram sendo retiradas: as bebidas alcóolicas, as danças efusivas, o fumo, a pólvora, e, o ponto mais importante para a discussão desse trabalho, o sacrifício de animais. Quando se faz necessário o uso de algum desses elementos, busca-se explica-los à luz do discurso racional kardecista (GONÇALVES DA SILVA, 2005, p. 111-112).

No Candomblé, o abate ritual de animais não humanos continua a ser defendido por muitos terreiros como parte fundamental de suas crenças e práticas, apesar de haver dissonâncias que serão discutidas mais adiante. O desenvolvimento dessa religião teve como força motriz a necessidade de alguns negros escravizados reelaborarem sua identidade social e religiosa sob as trágicas condições do cativeiro e da expatriação, a partir das referências das matrizes religiosas africanas. "Daí a organização social e religiosa dos terreiros em certa medida enfatizarem a 'reinvenção' da África no Brasil" (GONÇALVES DA SILVA, 2005, p. 15)

As relações familiares são reinauguradas nos terreiros, onde se estabelece laços afetivos que se fortalecem na comunhão das forças ritualísticas da religião. As chamadas "famílias-de-santo", segundo a tradição oral do Candomblé, existiram desde os primeiros terreiros no Brasil,

que teriam sido fundados por africanos de uma mesma etnia. Daí outros negros africanos, de outras etnias, teriam sido iniciados por estes, e assim por diante foram se configurando as primeiras relações familiares nos terreiros. Quando um adepto é iniciado e nasce para a vida religiosa, torna-se "filho espiritual" de seu iniciador, o pai ou mãe-de-santo. "Tendo o iniciado pai ou mãe-de-santo, terá também irmãos/irmãs-de-santo (os iniciados por seu pai-de-santo), tios e tias-de-santo (os irmãos/irmãs de seu pai-de-santo), avô e avó-de-santo (pai ou mãe-de-santo do seu pai-de-santo) e assim sucessivamente" (GONÇALVES DA SILVA, 2005, p. 57).

Sena dos Santos (2014, p. 66) sugere olhar para o Candomblé, que reconfigura e ressignifica relações e cosmologias tradicionais africanas, através da lente interpretativa da energia do axé. Tudo que existe e compõe o universo deve ser compreendido através do grau de axé que carrega. "Para o candomblé, as coisas não são coisas, são instrumentos vivos que carregam determinado axé" (SENA DOS SANTOS, 2014, p. 66). Nessa ótica, um animal consagrado diferencia-se de outros animais, por se constituir um ser impregnado de axé, ingressando no mundo dos deuses e do sagrado. O mesmo acontece com vegetais. Maçaneiro (2011b) aponta o axé como o princípio de coesão que integra todos os elementos da natureza, florestas, ventos, minérios, fogo e todos os seres, uma "energia vital que reside em tudo, que circula em tudo" (p. 80). O autor apresenta ainda a presença do axé nos mitos de criação, e como ele se vincula ao propósito de vida de cada criatura:

> Nos mitos cosmogônicos, quando Olorum decide criar a Terra e os demais seres vivos – confiando tal obra a Oxalá –, ele é designado como Olodumaré e irradia a energia primordial que possibilita a existência de todas as criaturas: o *axé*. O *axé* é energia dinâmica que concentra o poder gerador da existência em sentido amplo, simbolizado pela 'bolsa' ou 'saco da criação' (contendo o barro, a galinha, e o camaleão). A irradiação do *axé* traz consigo o *obá* – o propósito, sentido ou direção que acompanha a energia criadora. Assim toda criatura é dinamizada por uma energia primordial (*axé*), dotada de um propósito particular (*obá*). Ambos garantem o lugar e o movimento de cada ser no cosmos: tudo existe pelo *axé* e se move conforme *obá* (MAÇANEIRO, 2011a, p. 43-44).

Cada ser possui um propósito próprio e é impregnado pelo axé. Há, desse modo, uma unidade de fundo entre todas as criaturas, não se distinguindo, entretanto, os diversos elementos da natureza. Tudo o que existe carrega uma aura de sacralidade. Essa visão de mundo se contrapõe, assim, à coisificação dos animais não humanos e da natureza realizada pela cultura capitalista ocidental, que pende para a objetificação utilitarista de qualquer coisa que pode servir a algum propósito mercadológico. O abate ritual de animais não humanos, sob esse prisma, diferencia-se totalmente em termos cosmológicos do assassinato sistemático operado pela indústria de exploração animal.

Santana (2007) apresenta um olhar antropológico sobre o sacrifício. A autora afirma que ele consiste em um ato religioso no qual, a partir da consagração/destruição de uma vítima, o estado da pessoa que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa se modifica. O sacrifício ritualístico exige, por natureza, que seja realizado em um meio religioso, por um agente especializado na cosmovisão da religião em questão, como um sacerdote, e em um local considerado sagrado, fora do qual "a imolação não passa de um assassinato" (p. 60). Araújo (2019, p. 161), nessa mesma perspectiva, afirma que a morte de animais não humanos e o uso de seu sangue e carne não é visto pelas comunidades que operam os sacrifícios rituais como um assassinato, mas, em última instância, como instrumento para a manutenção da vida.

Candido (2015) explica que, "para a cultura Yorubá, o sangue (*ejè*) é o elemento mais importante no ritual do sacrifício. É o condutor do axé (*asè* = fluido mágico invisível e essencial– presente em todos os elementos – condutor da vida e da energia)" (p. 42). Entretanto, nessa ótica, não apenas os seres sencientes têm sangue. O axé circula em todas as coisas. A água seria o sangue da terra, e o sumo, a seiva, o óleo das folhas e das plantas seriam o sangue dos vegetais. Todos esses elementos estão presentes nos rituais das religiões de matriz africana. Sena dos Santos (2014), do mesmo modo, afirma que, para o Candomblé, "o sangue é o fator primordial de troca de energias boas (axé), sendo que tudo é provido de sangue. Nessa ótica, o sal pode ser encarado como sangue mineral, folhas maceradas como sangue vegetal e assim sucessivamente" (p. 59). Essa concepção atravessa o precedente inaugurado em uma discussão teológica, a ser discutida mais adiante, em que se defende não ser necessário o sacrifício de animais.

Araújo (2019, p. 59-60) diz que o axé está disseminado na natureza, de modo que o axé presente no terreiro é apenas um fragmento do todo: o axé está presente nas substâncias essenciais de cada um dos diversos seres, simples ou complexos, animados ou não. Os elementos que possuem axé podem ser divididos em três categorias: sangue vermelho (sangue propriamente dito), sangue branco (no caso do caracol, o plasma, no caso de quadrúpedes e aves, a massa cefálica, e os ossos de vertebrados) e sangue preto (cinzas dos animais). O rito tem a função de atribuir o caráter de sagrado às coisas e pessoas, o que é feito exatamente por meio do orô[101].

Santana (2007, p. 63-64), afirma que o sacrifício ritual do animal não humano tem lugar nos ciclos festivos realizados ao longo do ano, como presente de agradecimento, tributo ou oferenda aos Orixás. Através dele, restitui-se e se redistribui o axé pelo sangue do sacrifício,

[101] "Na linguagem do povo de candomblé, orô refere-se, de maneira geral, ao sacrifício de animais no contexto ritual do culto aos orixás" (ARAÚJO, 2019, p. 57).

inclusive a força (axé) dos instrumentos musicais utilizados nos ritos. Sena dos Santos (2014) também defende que, no Candomblé, o sacrifício permite que as entidades se alimentem "do axé liberado pelo sangue que escorre do animal" (p. 91). Segundo Araújo (2019), o sacrifício de animais no Candomblé possibilita ainda a comunicação entre os vivos e os ancestrais por meio dos ritos. "A energia que possibilita a ligação entre esses dois mundos habitados é o *axé*, do qual o *ejé* é veículo. Axé e ejé estão intimamente ligados" (p. 173). O autor chama a atenção para outro ponto, bastante próximo das práticas de algumas etnias indígenas: quando o animal a ser sacrificado é um quadrúpede (geralmente um caprino ou ovino), este deve dar a sua permissão. Deve-se consultar o animal sobre a sua disposição de se dar em sacrifício. "Caso o animal responda positivamente ao rito, o sacrifício procede. Caso contrário, o sacrifício terá que ser suspenso e outras providências deverão ser tomadas" (ARAÚJO, 2019, p. 29-30).

Essas características sugerem uma visão sobre os animais não humanos como sujeitos, conscientes e com poder de decisão, com vontade própria e direitos que somente podem ser negociados, e não expropriados. Entretanto, à luz da etologia, como já discutido nas perspectivas indígenas, a interpretação realizada do comportamento do animal não humano assentindo ao seu sacrifício pode não corresponder àquilo que seria, de fato, a sua vontade. Existe também, uma intenção, no abate ritual, de não causar sofrimento ao animal sacrificado. Kosby (2017) faz uma boa síntese da importância teológica do sacrifício animal operado nos terreiros de Candomblé:

> O sangue mítico sagrado que verte de um animal sacralizado apresenta uma simbologia própria à liturgia do batuque. É este sangue que alimenta o orixá e consequentemente a alma do iniciado e, a partir desse momento, a carne obtida também é sagrada. Nada se perde, tudo ganha um sentido dentro do sagrado. A carne alimentará os filhos e filhas, a comunidade de terreiro que durante os dias do ritual faz sua morada naquele território. É a carne que será servida nos festejos que seguirão, a distribuição do axé para todos aqueles que pisarão no terreiro. Distribui-se vida ao celebrar a orixalidade, mantém-se ciclos e vínculos que são estabelecidos não só com aqueles que experienciam a vivência de terreiro, mas também com todos aqueles que se permitem estar na (em) comunidade (KOSBY, 2017, p. 157-158)

Diante desse cenário, Araújo (2019) faz uma ampla apresentação de um precedente teológico, protagonizado por importantes personagens do universo candomblecista nacional, em que se afirma a não necessidade do sacrifício animal. Trata-se, segundo o autor, de um movimento de mudanças rituais em algumas religiões afro-brasileiras em que se "propõe a abolição do abate religioso de animais (sacrifício) em nome da substituição do uso de *ejé* (sangue animal) pelas chamadas *ewê* (folhas) e outros elementos" (p. 181). Em algumas vezes

fala-se dessa proposição como um novo modelo de Candomblé, que inicialmente era ligado a um culto afro-cubano chamado *Yezan*, chegado recentemente ao Brasil.

Araújo (2019, p. 57) reconhece a importância do orô (sacrifício animal) na cosmologia do Candomblé, que ele qualifica inclusive como um elemento estruturante da religião, e apresenta uma fala reproduzida por alguns adeptos: sem o orô não existe orixá. Segundo o pesquisador, a libação de sangue sobre o corpo do iniciado, sobre os assentamentos e sobre quase todos os objetos de culto é indispensável para a manutenção e transmissão do axé. É ainda o orô que imprime um novo caráter ao iniciado e aos objetos materiais ligados a ele, bem como lhe abre aos segredos da religião, a partir de quando poderá presenciar e participar da maior parte dos ritos internos e secretos do terreiro do qual faz parte. Araújo (2019) ainda cita a diversidade de momentos e propósitos para os quais se realiza o orô: no contexto de um ritual de purificação (ebó), de assentamento (fixação) de um orixá ou ancestral, de rituais funerários, de iniciação, de fortalecimento de cabeça (bori), de abertura e inauguração de um novo terreiro etc. A realização do orô, que constantemente marca a vida religiosa no Candomblé, "tanto reforça os laços de coesão entre a comunidade religiosa quanto a coloca em contato direto com as divindades e os ancestrais" (p. 61).

Entretanto, também como um dos mais significantes ritos no Candomblé, equiparada ao orô em nível de importância, "existe a cerimônia do Sassaim (Sassanhe, Sasányìn), que equivale, grosso modo, à louvação e ao 'sacrifício' das folhas, ou 'orô das folhas'" (ARAÚJO, 2019, p. 57). A cerimônia do Sassaim é uma oferenda para Ossaim, orixá ligado às folhas, essencial no candomblé, porque tudo está ligado às folhas. Estas são o elemento de ligação entre o humano e o invisível: *ko si ewé, ko si orisá* (se não há folhas, não há orixá). Araújo (2019, p. 63) destaca que o Sassaim sempre precede ritualmente o orô, o que denota sua importância no conjunto ritual do candomblé. Ambos são feitos no mesmo dia, e um dos usos do produto do Sassaim (sangue extraído das folhas) consiste em lavar os principais elementos envolvidos no orô. O autor questiona a posição de muitos candomblecistas que acreditam que a condição de iniciado se inicia com o orô. Para ele, o peso do Sassaim é maior do que comumente se atribui. "O banho de ervas não teria um peso de importância menor do que o banho de sangue, ao qual precede" (ARAÚJO, 2019, p. 71).

O pesquisador aponta uma relação muito próxima entre o axé, e o orô e o Sassaim. "Tanto um quanto o outro está ligado à produção, manutenção e renovação do àse (axé), força vital e realizadora que cria e dá vida a tudo que compõe o mundo do candomblé" (ARAÚJO, 2019, p. 59). Ele defende que o Sassaim, compreendido na amplitude do conjunto ritualístico a que ele se refere, que inclui separação das folhas, cânticos rituais, preparação do líquido

sagrado, entre outros, ocupa um papel indispensável, fundamental, determinante, nos ritos de iniciação. “O Sassaim, portanto, é uma das espinhas dorsais do Candomblé, sem a qual essa religião perderia significativamente sua forma” (ARAÚJO, 2019, p. 58).

Segundo Araújo (2019, p. 73), esse precedente teológico no Candomblé, da não necessidade do sacrifício animal, encontra suas raízes ainda na década de 1990, com babalawô Agenor Miranda Rocha (1907-2004), africano e radicado no Brasil. Ele defendia a preeminência de Ossaim e das folhas no candomblé. Para o autor, Agenor é “uma das figuras mais importantes da história do candomblé. Dessa forma, é imperioso admitir que foi a partir dele que começou a tomar forma a ideia de um candomblé no qual o uso de folhas e vegetais substituísse o uso de sangue e de animais” (ARAÚJO, 2019, p. 76).

Segundo Araújo (2019, p. 77-82), as falas e práticas do Pai Agenor demonstram uma clara preferência pelo uso das folhas, e não do sangue animal. O babalawô, que tinha devoção por São Francisco de Assis, demonstra aversão a matar, apesar de não julgar outros sacerdotes que o fazem. Em determinadas entrevistas, entretanto, Pai Agenor parece questionar a eficácia do *ejé* (sangue animal) utilizado por seus pares. Diversas razões podem ter contribuído para o desenvolvimento em Agenor de uma cosmologia em que não se tem lugar o sacrifício de animais não humanos. Araújo (2019) afirma que o babalawô, “assumidamente, sofreu fortes influências da espiritualidade católico-franciscana e do budismo” (p. 181). Essa espiritualidade teria adentrado o universo das religiões afro-brasileiras, de modo a modifica-las por dentro.

Em uma entrevista concedida ao jornal Folha, em 1999, percebe-se as influências e o sincretismo no Candomblé cultuado por Pai Agenor, ao mesmo tempo em que ele é reconhecido como um “grande sábio do Candomblé” e “o mais importante guardião da tradição do Candomblé”. Em um trecho da entrevista, o babalawô admite: “Eu sou de candomblé e sou católico. Fui batizado. Não sou praticante, mas acredito nos santos. Se eu não acreditar nas outras religiões, como vão acreditar na minha? Todas são boas. Quem estraga são os adeptos” (FOLHA, 1999). Em outro trecho, Pai Agenor afirma ser necessário acabar com certas superstições da religião, “acabar com a ideia de que orixá castiga, orixá bate. Orixá não é déspota” (FOLHA, 1999). Mais adiante, é interpelado exatamente sobre a questão do abate sacrificial de animais não humanos:

> **Folha** - Além da superstição, o que mais deveria mudar?
> **Agenor** - Eu sou contra matança (de animais nas cerimônias). Todos fazem, eu não faço.
> **Folha** - Mas na África havia a matança, até de pessoas.
> **Agenor** - Era baseada no Antigo Testamento. Mas a maior parte, não. Fazia-se o pedido ao bicho e depois o soltava no mato, na floresta. Não estou condenando os que

> matam. Eu é que não mato. Meus santos têm flores e luz. Porque eu tenho uma concepção dos orixás diferente da que eles têm.
> **Folha** - Qual é essa concepção?
> **Agenor** - Que cada orixá se encantou num fragmento da natureza. Iansã se encantou no vento, Iemanjá no mar, Oxum nas cachoeiras e rios, Xangô no fogo, Ogum nas florestas. O pessoal do candomblé fala bem de mim, mas acho que não deve gostar.
> **Folha** - Por quê?
> **Agenor** - Eu não me identifico com coisas que eu acho que já deveriam ter evoluído. Quando matam os bichinhos, com cantigas, aquela faca enterrando devagarinho, esses bichos só podem dar força negativa, porque estão sofrendo. E eu vou colocar coisa negativa para o meu orixá? Não. (FOLHA, 1999)

A aversão à morte de animais não humanos e a compreensão do Candomblé, bem como de outras religiões, como realidades passíveis de mudanças, fica evidente nas respostas de Pai Agenor. Araújo (2019) concorda ao dizer que "toda religião diaspórica – e com o candomblé não seria diferente – apresenta certa capacidade de elasticidade (teológica, ritual, litúrgica) que, inclusive, lhe ajuda a continuar existindo" (p. 224). Em outras entrevistas e relatos biográficos trazidas por Araújo (2019, 73-82), Pai Agenor enfatiza essa posição descrita acima, e o uso das folhas como sangue verde, e como a "magia do Candomblé".

Araújo (2019, p. 86-99) sugere ainda que a opção por não fazer uso do sacrifício de animais também pode estar relacionada, em alguma medida, com a discrição do Pai Agenor quanto à sua atividade sacerdotal perante seus vizinhos. Reginaldo Prandi, sociólogo e estudioso das tradições afro-brasileiras, por outro lado, afirma que a conduta de Agenor reflete uma tradição africana dos sacerdotes de Ossaim, os babalossaim, que acreditam que todo axé pode ser obtido através das folhas (ARAÚJO, 2019, p. 79).

Continuando a tradição de Agenor, a sacerdotisa Mãe Solange, de São Paulo, tornou-se conhecida nacionalmente por também implementar um Candomblé sem utilização de sacrifício de animais. Até o final de 2017, a iyalorixá Solange Buonocore era conhecida apenas em círculos restritos das religiões afro-brasileiras. Naquele período, por sua iniciativa, foi gravado e compartilhado um vídeo no qual ela anunciava a primeira iyawô[102] no Candomblé, iniciada sem o sacrifício de animais. Paramentada liturgicamente da maneira como um rito daquela natureza exige, Mãe Solange, cercada de filhos de santo e de visitantes, no barracão de seu templo, em Guarulhos (SP), "apresenta sua filha recém-iniciada sem uso de ejé" (ARAÚJO, 2019, p. 100).

Um breve histórico ajuda a explicar o Candomblé cultuado por Mãe Solange Buonocore, "a Primeira Sacerdotisa do Culto Yezan[103] no Brasil, como ela mesma se apresenta" (ARAÚJO,

[102] "Iniciado do Candomblé até o sétimo ano de iniciação" (GONÇALVES DA SILVA, 2005, p. 138).
[103] O culto Yezan é apresentado diversas vezes pelo autor e por Mãe Solange como um novo modelo de Candomblé, que preserva o culto aos orixás sem uso de sangue animal (ARAÚJO, 2019, p. 99-116).

2019, p. 100). Mãe Solange foi iniciada em 1968 por Pai Manoel, que já lhe ensinava que o sacrifício de animais era exagerado em algumas casas de Candomblé, e que sangue trazia guerra. Em 1997, ela conhece o Pai Agenor, a quem considera um segundo pai. Pai Agenor lhe dizia ser contra o sacrifício, ensinando que o sangue de ervas substituía o de animais, e que um dia os candomblecistas entenderiam que os orixás podem ser cultuados sem sacrifícios. Mãe Solange afirma que, conforme teria lhe ensinado Pai Agenor, já existia na África uma casa de Candomblé em que não se realizava sacrifício de animais. Ela considera, ainda, como um terceiro pai, o sacerdote de Cuba Pai Alawowwo Mesecam Meye Dagoberto Isaac Cordero, que a iniciou no Culto de Yezan (Regra de Ossaim).

Para Mãe Solange, a abdicação do abate ritual de animais não humanos em nada se relaciona com a espiritualidade franciscana ou com a ecoteologia, como sugere Araújo (2019), mas tem apenas raízes africanas. O culto aos orixás sem o uso de sangue animal teria sua origem em um culto ancestral (Yezan) realizado na África com essas mesmas características (ARAÚJO, 2019, p. 111-114). Em entrevista com a Mãe Solange, Araújo (2019, p. 109) questionou também se a decisão teria alguma relação com o vegetarianismo ou com o veganismo, ao passo que a sacerdotisa disse não ter qualquer vínculo. Para ela, a carne que não é sacrificada ritualisticamente pode ser utilizada como alimento.

Mãe Solange, seguindo a tradição de Pai Agenor, apresenta uma nova possibilidade, um precedente temido e aguardado, como situa Araújo (2019). “O culto de orixá por meio de Yezan, apresentado por Mãe Solange, seria a solução para quem quisesse buscar paz e alegria em um culto sem sacrifício de animais” (ARAÚJO, 2019, p. 107). A iyalorixá apresenta seu terreiro como “uma casa leve, com um axé bom, uma coisa fantástica” (ARAÚJO, 2019, p. 107). A preocupação com o não sacrifício de animais não humanos, e a associação dessa nova configuração ritualística com aspectos positivos, denota um desconforto com a matança de outros seres por parte desse novo movimento interior ao Candomblé. Inaugura-se, com isso, a possibilidade de participar dessa religião sem necessariamente se recorrer à morte de animais não humanos.

De modo geral, considerando as tradições africanas, em perspectiva mais ampla, e mesmo as expressões religiosas afro-brasileiras, como a Umbanda e o Candomblé, pode-se destacar alguns princípios comuns às outras tradições religiosas: os animais não humanos são vistos como sujeitos, repletos de energia vital (axé), assim como humanos e os outros seres; mesmo nos terreiros em que se faz uso do orô, existe a intenção em não se causar sofrimento ao animal não humano; há a proposição de se consultar o animal não humano antes do abate sacrificial (no caso de quadrúpedes), enxergando-os, em certa medida, como sujeitos

conscientes; a sensibilidade com a questão animal começa a atingir o interior da religião, reformulando teologicamente seus ritos.

Faz-se necessário agora investigar a possibilidade do diálogo inter-religioso a partir da relação ética com os animais não humanos. Como o princípio pluralista possibilita esse diálogo? Quais os elementos comuns dentre as Tradições Religiosas discutidas acerca da questão animal? Como a ecoespiritualidade pode constituir um elemento de encontro e coesão entre as religiões para a construção de uma relação ética com os animais não humanos? Essas questões serão discutidas no próximo capítulo.

CAPÍTULO 4: DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NA PERSPECTIVA DE UMA ÉTICA LIBERTÁRIA COMUM

Neste quarto capítulo, busca-se estabelecer propriamente o diálogo inter-religioso, especialmente no nível ético, aproximando as posições das diversas Tradições Religiosas sobre os animais não humanos, que se encontram no horizonte da libertação animal. Objetiva-se averiguar as possibilidades de se convergir, a partir do diálogo inter-religioso, para uma mesma base ética comum na relação com os animais não humanos.

Para tanto, discute-se, na primeira parte, o princípio pluralista proposto por Claudio de Oliveira Ribeiro, que assentará as bases para o diálogo. Conceitos que atravessam o princípio pluralista constituem os pilares para o diálogo inter-religioso: *entre-lugares*, que designa o espaço situado entre distintas culturas, onde os sujeitos forjam suas identidades; *hibridismo*, cujo conceito declara não haver identidades absolutamente puras, isentas de intercambiamentos simbólicos; *negociação*, entendida como articulação das diferenças, mediação de diferentes valores e características, originando assim culturas híbridas; *polidoxia*, que defende a existência não de uma verdade absoluta apregoada por sujeitos ou religiões específicas, mas de concepções múltiplas, plurais, igualmente detentoras de sacralidade. Completam esse quadro as contribuições ao diálogo inter-religioso trazidas por Raimon Panikkar e Simone Weil, abordando também suas biografias, que acabaram por repercutir em seus pensamentos.

Na segunda parte, aborda-se o conceito de diálogo inter-religioso, sua história de forma concisa, as atitudes necessárias que o tornam possível, e os níveis do diálogo (teológico, místico, ético e existencial). A partir disso, avança-se para a aproximação das perspectivas éticas das religiões abordadas no tema da relação com os animais não humanos. Alguns pontos apresentam grandes convergências nas diversas Tradições Religiosas, apontando para uma base ética comum: (1) os animais não humanos são vistos como sujeitos, e não objetos ou coisas; (2) o sofrimento animal é moralmente relevante; (3) a misericórdia com animais não humanos é vista como grande virtude; (4) a atenção e o olhar sensível ao mundo natural; (5) existe uma tradição inter-religiosa de místicos e santos de cuidado com os animais não humanos; (6) a participação dos animais não humanos na vida pós-morte; (7) animais não humanos como modelos, explicitamente ou metaforicamente.. Com esses elementos convergentes, faz-se possível uma base ética comum compreendida pelas religiões abordadas.

Por fim, na terceira parte, discute-se o tema da ecoespiritualidade e como esta pode se constituir como uma via dialogal e libertadora inter-religiosa possível. As religiões abordadas apresentam um olhar sensível para o mundo natural, e mobilizam o ser humano a se sentir

integrado com o meio ambiente e com todos os seres, percebendo-se parte de uma mesma família cósmica, que se anima por uma mesma energia interior. Através da ecoespiritualidade, portanto, encontra-se também um caminho de diálogo entre as diversas Tradições Religiosas, e que aponta para um reposicionamento do lugar dos animais não humanos na relação com os humanos.

4.1 O princípio pluralista e o diálogo para uma ética libertária comum

A imensa diversidade religiosa, que reúne singularidades irrenunciáveis em diferentes aspectos que são constituintes às religiões, consiste em verdadeiro desafio ao diálogo inter-religioso. A multiplicidade de doutrinas e proposições éticas aparece, especialmente em contextos fundamentalistas, como barreiras ao encontro e ao diálogo. Trava-se guerras, incorre-se em práticas de violência, reverbera-se discursos de intolerância, tudo sob o pretexto da diferença religiosa. Por outro, essa pluralidade também traz contribuições dinâmicas e únicas aos dramas da humanidade, e gera a possibilidade do amadurecimento recíproco propiciado pela abertura ao encontro e ao diálogo.

No amplo horizonte dos estudos em teologia das religiões, diálogo intercultural e diálogo inter-religioso, o pesquisador Claudio de Oliveira Ribeiro apresenta o que denomina como o princípio pluralista. Apesar da lógica que o atravessa estar presente em muitos outras contribuições teóricas ao debate, a expressão foi cunhada por ele, bem como sua construção epistêmica específica. Ribeiro (2019) reconhece a semelhança entre a nomenclatura que propõe e aquela utilizada pelos teólogos Claude Geffré e Jaques Dupuis: pluralismo de princípio. Ribeiro (2019), porém, distingue-os.

Segundo o autor, “o pluralismo de princípio seria uma plataforma teológica que reconhece e valoriza a realidade do pluralismo religioso como vontade e automanifestação divinas, para que a ultimacidade se revele por meio da diversidade de culturas e religiões” (RIBEIRO, Claudio de Oliveira, 2019, p. 72). Já o princípio pluralista, proposto por ele, contempla essa perspectiva ecumênica, mas a amplia. Constitui-se um “instrumento de avaliação da realidade social e cultural, sobretudo para melhor compreensão das diferenças, religiosas ou não, que se forjam nos entre-lugares das culturas” (*ibid*).

Enquanto o pluralismo de princípio, desse modo, parte de um lugar cristão de valorização da diversidade religiosa e de busca do diálogo com outras Tradições Religiosas, o princípio pluralista consiste em um instrumento de análise e de mediação dialogal. Valoriza-se a pluralidade religiosa e o diálogo inter-religioso, e a construção de identidades a partir do

encontro intercultural, buscando não a igualdade entre as religiões, mas a construção sinérgica do bem comum, da coexistência fraterna, a partir da prática da alteridade. Ribeiro (2017) esclarece:

> Ele [o princípio pluralista] é um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos 'entre-lugares', bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades. Ele possibilita divergências e convergências novas, outros pontos de vistas, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão, considerados e explicitados os diferenciais de poder presentes na sociedade (RIBEIRO, 2017, p. 241).

Essa perspectiva busca olhar as religiões em plano dialógico, reconhecendo suas singularidades, ao passo que também as enxerga sobre o prisma da possibilidade de uma comunhão propositiva, de construção de relações justas e dialógicas. O princípio pluralista não busca provocar a renúncia pelas religiões de suas propostas éticas e doutrinais, de suas experiências religiosas, de suas concepções teológicas. Pelo contrário, defende "a visão de que cada expressão religiosa tem sua proposta salvífica e de fé, que deve ser aceita, respeitada, valorizada e aprimorada com base em um diálogo e de aproximação mútuas" (RIBEIRO, 2020a, p. 34). A identidade religiosa, segundo Ribeiro (2020a), é forjada nas fronteiras, no encontro com divergentes que, justamente pela diferença, enriquecem-se mutuamente.

Ribeiro (2020a) retoma do crítico indo-britânico Homi K. Bhabha o conceito de entre-lugares. Bhabha, importante autor sobre estudos pós-coloniais, nasceu em Bombaim [Mumbai] na Índia em 1949, graduou-se em Letras na Universidade de Bombaim e em literatura inglesa na Universidade de Oxford, Inglaterra, e tem importante atuação profissional em universidades dos Estados Unidos. Seu itinerário biográfico lhe garantiu uma vivência em mundos distintos, e, pode-se considerar, mundos esses com particularidades que se situavam em tensão (basta lembrar da luta indiana pela independência da colonização britânica, conquistada em 1947). O percurso de vida de Bhabha lhe permitiu fazer a síntese de experiências plurais e, por vezes, contraditórias. "Essa trajetória lhe conferiu uma dimensão experiencial e existencial concreta que incidiu em sua perspectiva teórica naquilo que ele denominou de entrelugares" (RIBEIRO, 2020a, p. 141). A partir da produção teórica de Bhabha, Ribeiro (2020a, p. 144) afirma:

> [...] As identidades se constroem não mais nas singularidades – como as de classe, gênero etc. – mas nas fronteiras das diferentes realidades. Trata-se dos "entrelugares". Um pensamento liminar, construído nas fronteiras, nas bordas. Por sua natureza, não é simples caracterizar tal espaço cultural, mas eles podem se encontrar, por exemplo, na experiência da comunicação eletrônica entre jovens das camadas sociais pobres, que reúne duas dimensões de tempo distintas na vivência humana: o pós e o pré-

> moderno. Ou na construção da cidadania baseadas em expressões artísticas como o *hip-hop*, danças de rua, capoeira e formas de teatro popular, em que nem sempre o elemento racional de conscientização política está explícito, ou ainda nas experiências religiosas que agregam diferentes tradições, como aquelas que reúnem em uma só vivência o urbano, o afro e elementos tradicionais cristãos" (RIBEIRO, 2020a, p. 144).

O afastamento das singularidades e dos processos de subjetivação a partir das categorias de classe e gênero levam a repensar a cultura em novos termos e categorias. A construção das identidades, individuais e coletivas, passa a ocorrer nos espaços fronteiriços, intersticiais, dos encontros interculturais, imprimindo vivacidade e pluralidade nos processos identitários. A subjetivação acontece, assim, a partir da articulação das diferenças nos terrenos dos entre-lugares. Nas palavras de Bhabha (2001, p. 19-20):

> O afastamento das singularidades de "classe" ou "gênero" coma categorias conceituais e organizacionais básicas resultou em uma consciência das posições do sujeito – de raça, gênero, geração, local institucional, localidade, geopolítica, orientação sexual – que habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno. 0 que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originarias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses "entre-lugares" fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a pr6pria ideia de sociedade (BHABHA, 2001, p. 19-20).

As identidades se formam, dessa maneira, nos espaços fronteiriços dos encontros, instauram-se na tensão fluida entre aspectos culturais distintos, constituindo-se dinâmicos e plurais. "São nos *entre-lugares* da cultura que ocorrem as *negociações*. Ou seja, é no limite, nas fronteiras, que os sujeitos negociam suas convicções e posturas, originando novas culturas híbridas. Isto se aplica às práticas religiosas" (RIBEIRO e CATENACI, 2017, p. 69). Assim como as identidades, as religiões se desenvolvem na relação fronteiriça com outras culturas, crenças, cosmovisões, concepções éticas, refazendo-se e se ressignificando permanentemente.

Ribeiro e Catenaci (2017) retomam Homi Bhabha para afirmar que a interação cultural, entretanto, não comporta hierarquias, sobreposição, ou exclusão de um método ou cultura em detrimento de outra. "Há uma articulação entre ambas. Mas essa relação acontece de maneira *agônica*, em tensão" (RIBEIRO e CATENACI, 2017, p. 73). Essa articulação pode ser entendida como uma negociação realizada no espaço dos entre-lugares, como já afirmado. Etimologicamente, negociação vem de *neg* (não) + *otium* (ócio, repouso). Ou seja, existe uma relação dinâmica entre as culturas em tensão. "Não é uma interação que se constrói rumo a uma síntese estática" (RIBEIRO e CATENACI, 2017, p. 73).

Desse modo, para Bhabha, a negociação é a articulação das diferenças, mediação das realidades contraditórias e de valores que parecem ser incomensuráveis. E "é a partir da relação entre a diferença cultural que há a possibilidade de interação cultural. Aqui, busca-se a negociação ao invés de estabelecer caminhos de negação e exclusão cultural entre elementos oposicionais" (RIBEIRO e CATENACI, 2017, p. 73). Para se garantir a promoção de efetivo diálogo e negociação no encontro entre diferentes, e não colonização ou imposição cultural, faz-se importante determinados valores e pressupostos. Alteridade, abertura, respeito, humildade intelectual e epistêmica, fazem-se fundamentais ao diálogo intercultural. Sem eles, corre-se o grave risco de que uma interação descambe para a anulação de um sujeito ou cultura em detrimento do outro.

Ribeiro e Catenaci (2017) discutem a importância da interculturalidade para as religiões. Os autores a definem como um "processo contextual que visa à capacitação de pessoas e grupos para uma vivência de culturas e religiões em constante relação e em mútuas transformações abertas" (RIBEIRO e CATENACI, 2017, p. 130). Esse processo, que possibilita o encontro com outras vivências culturais e religiosas, direciona as religiões para uma postura de mutualidade e solidariedade, de abertura respeitosa ao outro, de desapego às tradições cristalizadas. Entretanto, para se evitar o risco de sobreposição ou hierarquização entre diferentes culturas, os autores discutem outro conceito caro ao princípio pluralista: a polidoxia, "uma referência teológica importante para a construção de imaginários dialógicos no contexto das aproximações e diálogos inter-religiosos" (RIBEIRO e CATENACI, 2017, p. 148).

Retomando a teóloga oriental Kwok Pui Lan, Ribeiro e Catenaci (2017) esclarecem que polidoxia remete à ideia de diversidade, fluidez, pluralidade, afirmando que cristãos não têm o monopólio da revelação de Deus. Pui Lan defende que uma das abordagens ou aproximações à discussão sobre teologia em contexto global busca evitar considerar as elaborações teológicas não ocidentais como novas vozes, ou como emergentes, o que inerentemente considera as construções teológicas europeias como "a norma". Ela afirma que "esta abordagem procura recuperar a multiculturalidade e natureza policêntrica da tradição cristã. O princípio organizador não é 'o Oeste e o Resto', ou centro e margem, porque existem múltiplos centros" (PUI-LAN, 2021, p. 173).

O conceito de polidoxia remete à noção de hibridismo, que gera a compreensão que "não há identidade pura ou isenta de intercambiamentos simbólicos" (RIBEIRO; CATENACI, 2017, p. 149), e se contrapõe a dualismos reducionistas e excludentes, como verdade X heresia, ou ortodoxia X heterodoxia. "Quando a heterodoxia é vista como heresia a partir de mecanismos coercitivos institucionais das diferentes religiões, os processos de exclusão se

acentuam" (RIBEIRO e CATENACI, 2017, p. 148). A polidoxia, nesse contexto, sugere uma multiplicidade aberta, superando categorias herméticas que hierarquizam ou excluem perspectivas divergentes.

Aplicado às religiões, o conceito de polidoxia questiona a concepção de um pensamento único ou superior, promovendo relações dialógicas e permeadas de frondosa reciprocidade. Ribeiro (2020b) explica:

> Ela [polidoxia] possui importância uma vez que inibe perspectivas hierárquicas, interpretações e ações bipolares (do tipo ortodoxia versus heterodoxia, ou mesmo verdade versus heresia). Ela, constituída por intermédio da crítica e do desmascaramento do pensamento único, e compreendida no contexto de multiplicidade, de reposicionamento dos saberes e de relacionalidade das concepções religiosas e humanas, pode oferecer novas perspectivas conceituais marcadamente plurais para os estudos de religião" (RIBEIRO, 2020b, p. 25-26).

A polidoxia permite o diálogo inter-religioso na medida em que renuncia à pretensão de se deter a verdade absoluta, e acolhe a realidade eminentemente plural, especialmente em termos culturais e religiosos. As religiões, sob esse prisma, constituem sistemas de sentido que não devem se anular umas às outras, nem reivindicar para si o *status* de carregar a mensagem verdadeira, em detrimento das demais. Assumem-se em relações horizontais, intercambiáveis, recíprocas, respeitosas, e não verticalizadas, impositivas ou hierárquicas. Assim, as bases para o diálogo se erguem sobre a condição de certa equanimidade teológica: uma aceitação de se haver uma sacralidade comum, em que cada religião apresenta uma "verdade" igualmente válida. Esse processo não implica na renúncia aos próprios princípios cosmológicos ou doutrinários, mas apenas na relativização de aspectos excludentes ou hierarquizantes ("desapego às tradições cristalizadas").

Com essa discussão, vale retomar alguns conceitos-chave para o princípio pluralista: *entre-lugares*, que consiste no espaço intersticial, fronteiriço, entre culturas distintas, onde os sujeitos forjam suas identidades; *hibridismo*, que afirma não haver identidades puras ou isentas de intercambiamentos simbólicos; *negociação*, compreendida como articulação das diferenças, mediação de valores e características distintas gerando com isso culturas híbridas; *polidoxia*, que propõe a existência não de uma verdade absoluta carreada por sujeitos ou religiões específicas, mas de concepções plurais, diversas, múltiplas, igualmente detentoras de sacralidade.

Esse arcabouço teórico assenta o terreno e fornece as bases para o estabelecimento de um diálogo inter-religioso não excludente ou hierarquizante, condição fundamental para o diálogo a partir do princípio pluralista. Cultiva-se a consciência das relações assimétricas de

poder, e se assume a "disposição em redimensioná-las visando a perspectivas justas" (RIBEIRO e CATENACI, 2017, p. 129). No caso brasileiro, por exemplo, não pode existir diálogo entre o cristianismo e as tradições religiosas afro-brasileiras caso se negligencie o percurso histórico de colonização e o racismo religioso. O efetivo diálogo, por outro lado, assumido a partir de relações horizontais, em que os sujeitos partícipes se aproximam com similar reverência, disposição e abertura, constitui o "reconhecimento de que o outro me permite uma transição para uma nova posição" (RIBEIRO e CATENACI, 2017, p. 129).

O princípio pluralista renuncia à necessidade de se estabelecer perspectivas uníssonas, um ponto de encontro teológico ou doutrinário para o qual as diversas Tradições Religiosas convergem. Nas diversas manifestações religiosas existem diferenças na compreensão de vida e dos direitos. Nessa linha, pode-se questionar como dirimir posições conflitivas e, por vezes, até mesmo antagônicas. Motivados pelas discussões estabelecidas pelo pensamento decolonial, Ribeiro e Catenaci (2017) defendem que se pode haver um sentido comum para onde se apontam as relações dialógicas entre as diferentes religiões e culturas. Os autores propõem que o caminho a trilhar consiste em perceber em que medida determinadas práticas e discursos favorecem e permitem a permanência colonial, para, assim, buscar, na articulação das diferenças, "as possibilidades de aberturas para novos significados que interrompam a autoridade imperial e ensaiem novas realidades. A pluralidade, portanto, é ao mesmo tempo, condição metodológica e valor hermenêutico" (RIBEIRO e CATENACI, 2017, p. 77-78).

Essas reflexões sugerem que as diversas Tradições Religiosas e o diálogo entre elas, a partir do princípio pluralista, podem ser analisadas pelo prisma do pensamento decolonial. Cada religião traz contribuições singulares ao questionamento das colonialidades impostas, do poder, do saber, do ser e da natureza. Essa perspectiva se alinha com a proposta dessa tese: tecer um diálogo inter-religioso no nível ético no horizonte da libertação animal, compreendendo a industrialização da vida animal como uma das colonialidades mundializadas. Ribeiro e Catenaci (2017) esclarecem como a visão pluralista favorece a aproximação inter-religiosa orientada para a consolidação de uma práxis justa em relação a grupos subjugados e oprimidos:

> Na visão pluralista, os elementos-chave da vivência religiosa e humana em geral são alteridade, respeito à diferença e o diálogo e cooperação prática e ética em torno da busca da justiça em relação a grupos empobrecidos e subjugados pelas mais diferentes formas de dominação e pela busca do bem comum. A aproximação e o diálogo entre grupos de distintas expressões religiosas cooperam para que elas possam construir ou reconstruir suas identidades e princípios fundantes. Daí, a nossa ênfase no diálogo como condição imprescindível para se construir uma identidade autêntica levando em conta os diferenciais de poder entre cada expressão religiosa e os conflitos existentes, velados ou explícitos. As diferentes perspectivas e expressões religiosas poderiam, a partir do diálogo, reconstruir permanentemente suas contribuições para o mundo,

> dentro dos critérios da justiça, da paz e da integridade da criação (RIBEIRO e CATENACI, 2017, p. 137).

Antes de se adentrar no diálogo inter-religioso, a partir das contribuições do princípio pluralista, necessita-se antes compreender no que consiste o diálogo, que é mais do que simplesmente troca de palavras. "Diálogo não significa somente conversação, 'falação', expressão sonora de palavras, 'tráfego' de palavras" (SOUZA E BAPTISTA, 2013, p. 261). Pressupõe uma determinada disposição ao encontro com o outro, uma atitude de abertura diante do diferente.

A análise etimológica da palavra "diálogo" revela que ela se estrutura a partir da junção dos termos gregos *dia* e *logos*. Essa última tem a conotação de estudo, discurso racional, ou, de maneira mais completa, "o dinamismo racional do ser humano, a capacidade humana de pensamento e raciocínio" (TEIXEIRA e DIAS, 2008, p.124). O termo *dia*, por sua vez, traz um duplo significado: pode se referir ao que divide e separa, como também pode carregar o sentido de ultrapassagem de um limite. Desse modo, o termo diálogo sugere a ação de ultrapassar a si mesmo, sair para além da dimensão que circunscreve exclusivamente o seu pensamento ou raciocínio mediante a relação com o outro. Assim, consequentemente, diálogo pressupõe a relação com o outro, que nos retira de um hermetismo solitário para uma interação em que se permeia a reciprocidade, conforme explicam Teixeira e Dias (2008):

> O diálogo autêntico traduz um encontro de interlocutores pontuado pela dinâmica da alteridade, do intercâmbio e da reciprocidade. É no processo dialogal que os interlocutores vivem e celebram o reconhecimento de sua individualidade e liberdade, estando ao mesmo tempo disponibilizados pelo enriquecimento da alteridade. O ser humano é um nó de relações, não podendo ser compreendido de forma destacada do outro com o qual se comunica. O diálogo constitui, assim, uma dimensão integral de toda a vida humana. E na relação com o tu que o sujeito constrói e aperfeiçoa a sua identidade (TEIXEIRA e DIAS, 2008, p. 124).

No diálogo, cada interlocutor deve buscar despir-se dos conceitos prévios estabelecidos em relação ao outro. Ambos devem se colocar de forma nua de preconceitos ou ideias discriminatórias perante o que o outro pode "trazer à mesa", diante do que o outro pode colocar diante de si. Não implica, evidentemente, em abrir mão dos próprios valores, conceitos, cosmovisões e convicções, mas de ousar se permitir ser afetado pelo outro, na reta proporção em que se propõe a afetá-lo também. Entrelaçado ao diálogo e condição para ele, conforme assinalaram Teixeira e Dias (2008), está a alteridade.

Enquanto o termo identidade tem como raiz a palavra *idem*, derivada do latim, significando "o mesmo", o termo alteridade nasce também de uma raiz latina, *alter*, que

significa “outro”, remetendo, portanto, à relação com o outro. Ambos são conceitos irmãos, que acontecem de modo imbricado na formação humana. Enquanto a primeira se refere ao reconhecimento de si e à relação consigo mesmo, a segunda remete ao reconhecimento do outro como alguém diferente de si e a relação que acontece com esse “outro”. Ambos coexistem de modo interdependente. A identidade de cada um somente pode ser formada e moldada mediante a relação com o outro. Cada um, em seu processo individual de crescimento e desenvolvimento, adquire gradualmente a consciência da própria identidade indispensavelmente mediados pela relação com as pessoas que compõem o seu entorno. Através da distinção entre o “eu” e o “outro”, acontece a formação da própria identidade. Porém, alteridade é mais do que a relação com o outro. A alteridade denota uma determinada natureza da relação com o outro.

Segundo Frei Betto, a alteridade “é ser capaz de apreender o outro na plenitude da sua dignidade, dos seus direitos e, sobretudo, da sua diferença. Quanto menos alteridade existe nas relações pessoais e sociais, mais conflitos ocorrem” (BETTO, 2014). Ela exige de cada um a capacidade de acatar a legitimidade da identidade alheia tal como como ela se apresenta, sem juízos formados a partir de minhas próprias referências culturais e valorativas. Trata-se de compreender o outro como alguém que traz uma historicidade que lhe é própria, repleto de traços culturais específicos, com outra história, interações, linguagem, sistema de valores, modo de enxergar o mundo, de entender a vida, de se relacionar, de se expressar etc. A alteridade implica, assim, na abstenção de um imediato juízo de valor sobre o outro a partir de minhas referências particulares, compreendendo o outro a partir de seu próprio lugar existencial.

Alguns personagens ao longo da história souberam exercer e elaborar com excelência a alteridade que edifica o diálogo. Da história mais recente podemos destacar duas pessoas, que viveram e teorizaram o diálogo, e, mais especificamente, o diálogo inter-religioso, de maneira exemplar: Raimon Panikkar (1918-2010) e Simone Weil (1909-1943), que juntos a Thomas Merton, Henri Le Saux e Louis Massignon compõem o grupo que Teixeira (2012) designa como “buscadores do diálogo”. Junto ao princípio pluralista, eles trazem perspectivas fundamentais para o diálogo inter-religioso.

Raimon Panikkar nasceu em Barcelona, na Espanha, em novembro de 1918. Filho de um pai hindu e de uma mãe católica, ele se lembra de ambos carinhosamente, destacando a gentileza do pai e o caráter decisivo da mãe. Panikkar recebeu da mãe uma “singular educação católica, que o levou a enamorar-se, desde cedo, da pessoa de Jesus Cristo” (TEIXEIRA, 2012, p. 70). Ao longo de sua vida, ele se lembrou também da influência generosa do pai, que lhe cantava e explicava gentilmente o Bhagavad-Gita, e com isso o aproximava do Hinduísmo de uma maneira não confessional. Essa convivência familiar inter-religiosa decididamente foi

marcante para a formação de Panikkar e sua capacidade para adotar uma postura de grande abertura diante do outro.

Sua formação inicial se deu com os jesuítas, em Barcelona, e ele é ordenado sacerdote em 1946, quando se doutorou em Filosofia e Letras na Universidade de Madri. Ele conclui ainda um segundo doutorado na mesma universidade em 1958. Três anos depois, defende outro doutorado em Roma, em 1961, na Universidade Lateranense, com uma tese em que aborda o tema do Cristo desconhecido do Hinduísmo. Essa tese, depois, tornou-se um dos livros mais exitosos e traduzidos de Panikkar.

Ao longo de sua vida, teve experiências bastante diversas, o que também certamente contribuiu para a construção de seu pensamento e de sua postura de abertura e acolhida diante do outro: ele esteve envolvido por um período de tempo com a Opus Dei, de onde se distanciou depois, foi professor universitário na Índia, e ministrou cursos de religiões comparadas nos EUA, Canadá e Inglaterra. O período em que esteve na Índia lhe foi bastante marcante e o influenciou profundamente, contribuindo para a síntese que elaborou em si dessa experiência multicultural. Teixeira (2012) fala sobre a importância desse período para Panikkar:

> O traço inter-religioso já estava impresso no coração de Panikkar. Não foi difícil para ele mergulhar corajosamente no mistério da Índia. Desde o seu primeiro contato com a Índia, no final de 1954, foi tomado por uma paixão avassaladora. Recorda em seus trabalhos que foi um dos períodos mais felizes de sua vida. Foi a oportunidade de viver a fundo a dinâmica inter-religiosa e descobrir a ideia de relação, que será tão importante para ele ao longo de sua trajetória. Em resposta às perguntas sobre o seu itinerário humano, respondia com tranquilidade: "Parti cristão, me descobri hindu e retornei budista, sem jamais ter deixado de ser cristão". E complementou sua reflexão mais tarde, dizendo que em seu retorno reconheceu-se um "melhor cristão" (TEIXEIRA, 2012, p. 74).

A experiência inter-religiosa de Panikkar afeta profundamente seu pensamento. A autenticidade radical humana se dá quando ele consegue abrir seu coração ao outro, ao diferente, e é nesse processo que a identidade se firma. Por isso, a relacionalidade é um traço central na vida e pensamento de Panikkar. Mais do que importante, é imperativo que o ser humano seja capaz de se abrir para experenciar com profundidade o Mistério que se faz presente nas diversas religiões. Nessa perspectiva, ele sustenta que "que aquele que não consegue fazer uma tal experiência inter-religiosa, brotando do íntimo do coração, ainda que de forma incoativa, corre o risco de tornar-se um fanático" (TEIXEIRA, 2012, p. 76).

Panikkar defendia uma "mútua fecundação" entre as religiões do mundo, o que permitiria melhor compreensão recíproca e maior aproximação da experiência do Mistério que transpassa as diversas Tradições Religiosas. Sinalizava, com isso, para a possiblidade de se

estabelecer um diálogo inter-religioso que se constrói pela comunhão inter-religiosa de experiência do Mistério, uma interpenetração mais profunda das espiritualidades plurais. Não se trata de desrespeitar as particularidades das religiões ou de misturá-las, mas de buscar a comunicação e a complementaridade amorosa entre elas. Esse processo exige grande abertura e disposição para o encontro, pois abarca a integralidade do nosso ser. Teixeira (2012) discute a importância dessa postura para Panikkar, e como este autor de destaca pela capacidade em assumir essa dinâmica de modo tão esplendoroso:

> Um dos traços que melhor define Raimon Panikkar é o de buscador permanente e apaixonado. Conjuga com sabedoria o amor à vida, a atenção ao cosmos e a abertura ao outro. Encaixa-se bem na definição que ele mesmo cunhou para o ser humano religioso: um buscador e peregrino que caminha com segurança por caminhos inexplorados. Alguém que está aberto e disponível para captar a novidade do cotidiano, em cada um de seus preciosos momentos, sem deixar de lado a herança que traz em sua bagagem. Traduz fielmente a vocação monástica que é a aspiração ao simples. O mistério, para ele, está em toda parte, o que se requer é saber escutar o seu canto. Há que se deixar abandonar ao inesperado sopro da brisa, vencendo as barreiras impostas pela vontade. Há que viver, simplesmente, deixando fluir a vida em cada instante. O peregrino é alguém que se dispõe a "expor-se a novas paisagens", a perigos e incertezas. O mergulho no mundo do outro, na realidade distinta, é sempre arriscado. Panikkar fala em "salto mortal", pois envolve a totalidade da pessoa, com ameaças precisas para a sua autocompreensão. Esse caminhar faz parte da dinâmica humana (TEIXEIRA, 2012, p. 77-78).

Outro tema fundamental em Panikkar é a necessidade primeira do diálogo intra-religioso para apenas depois tornar possível realizar o diálogo inter-religioso. Todo diálogo se faz infrutífero, incompleto ou insuficiente se não se adentra primeiro no universo da própria interioridade para depois se arriscar ao encontro com a exterioridade. A compreensão das próprias limitações, aberturas, disposições, flexibilidades, valores, posições, convicções, consiste em uma condição indispensável para o diálogo. Do contrário, corre-se o risco de se fazer um intercambiamento enviesado, fechando a perspectivas alheias, até mesmo de modo inconsciente, ou, pelo contrário, iniciar um diálogo sem assentar-se sob o chão firme das próprias posições e convicções, deslocando-se sem raiz conforme à perspectiva do interlocutor.

Portanto, antes do diálogo inter-religioso, importa enxergar internamente o que há de crédulo e de cético, de budista e de muçulmano, de espiritualidade e de limites existenciais, para apenas depois aventurar-se na construção de uma via dialogal entre aquilo que se é e aquilo que os outros são. Somente dessa maneira pode-se, no diálogo, em reciprocidade, aprofundar-se mutuamente, enriquecendo uns aos outros na experiência do Mistério que Se revela de um modo muito próprio em cada experiência religiosa.

Raimon Panikkar consiste em um dos grandes exemplos modernos de disposição ao encontro com o outro, de abertura dialogal com o diferente. Ele traz perspectivas necessárias à implementação de um diálogo generoso, sem imposições, e alinhado com o princípio pluralista.

Pode-se retomar suas contribuições em três principais pontos, conforme o que foi discutido aqui: (1) a relacionalidade, que se refere à atitude de evitar o fechamento em si mesmo e se abrir para experenciar o Mistério presente nas distintas religiões; (2) a mútua fecundação entre as Tradições Religiosas, que expressa o diálogo qualificado pela comunhão inter-religiosa das experiências do Mistério, pela interpenetração mais profunda das espiritualidades de cada religião; (3) e a necessidade do diálogo intra-religioso para possibilitar o diálogo inter-religioso, que abarca a ideia de que o diálogo efetivo pressupõe antes o conhecimento do universo interior por parte de cada interlocutor, suas dificuldades, limitações, potencialidades, aberturas etc. Teixeira (2012) sintetiza as contribuições de Panikkar:

> Panikkar foi um dos grandes precursores do diálogo inter-religioso entre os autores cristãos. Talvez a contribuição mais decisiva que deixou como legado foi de afrouxar os nós do etnocentrismo cristão e favorecer uma nova atitude para com as outras tradições religiosas: de abertura, hospitalidade e acolhida. Mostrou com vitalidade e vigor que o verdadeiro diálogo requer dos interlocutores um profundo respeito e cuidado com o enigma do outro. No diálogo caminha-se sobre um "solo sagrado", e os interlocutores devem estar desarmados viver a dinâmica de reciprocidade de dons que esse para encontro revela e traduz. Foi um grande "virtuoso do pluralismo religioso". um assíduo defensor da diversidade irredutível e irrevogável que marca o mundo das religiões. Pontuou igualmente a centralidade da dimensão espiritual para o exercício dialogal, enfatizando a importância da humildade, do despojamento e da pureza de coração para a afirmação de uma nova disponibilidade de encontro autêntico com o diferente (TEIXEIRA, 2012, p. 89).

Outra grande buscadora do diálogo foi Simone Weil. Ela teve uma vida relativamente curta, falecendo aos 34 anos, mas profundamente significativa. O padre dominicano Joseph-Marie Perrin esteve como Weil entre os anos de 1941 e 1942, em Marselha, na França, e a elogiou como sendo "uma mulher marcada pela 'sede do absoluto', [...] como 'a clorofila que se alimenta da luz': uma presença misteriosa e 'atormentada' pelo amor de Deus" (TEIXEIRA, 2012, p. 108). Outro testemunho vem de Gustave Thibon, que esteve com Weil quando ela trabalhou em sua fazenda como operária agrícola em 1941. Ele destacou sua grande beleza interior, sua "pureza, transparência, autenticidade, e pela sua capacidade única de abertura sem limites à realidade" (TEIXEIRA, 2012, p. 108).

Simone Weil nasceu em fevereiro de 1909, em Paris, em uma família judaica perpassada pelo afeto, generosidade e refinamento cultural. Era filha de um pai médico e agnóstico convicto, e de uma mãe bastante dedicada aos filhos. "O ambiente familiar foi favorecido pelos

sólidos vínculos afetivos e Simone recebeu dos pais um importante impulso para o crescimento intelectual e a ampliação das possibilidades de ação no mundo" (TEIXEIRA, 2012, p. 108).

Simone revelou, ao longo de sua formação, uma alta capacidade intelectual. Já em 1931, é contratada como professora de filosofia em Le Puy. Em paralelo, ela atua intensamente na militância do movimento sindical, formando-se nela o sonho de se tornar operária. Apesar disso, sua atuação no magistério continua em Auxerre e em Roanne até 1934, sem, contudo, deixar sua militância política. Aos poucos, sua atividade docente vai sendo inviabilizada pela sua militância política. Ela "acreditava que só mediante um conhecimento direto da vida na fábrica teria acesso à compreensão da relação entre os trabalhadores e o trabalho" (TEIXEIRA, 2012, p. 109). Depois de pedir licença por um ano do cargo de ensino, ela inicia, em 1934, sua atividade como operária na fábrica Alsthom. E, depois dessa primeira experiência, continua como operária em outras duas fábricas, na Carnaud e na Renault, até que pede demissão em 1935.

Apesar de se constituir um curto intervalo de tempo, as experiências de Weil como operária a impactaram profundamente. Ela narra o impacto sobre si, sobre sua percepção da degradante situação humana naquelas condições e sobre sua autopercepção de se sentir como escrava nessas experiências, no sentido que a escravidão tinha para os romanos. Simone se decepciona amargamente com a enorme opressão que caracteriza o trabalho operário e com suas péssimas condições de trabalho. Nessas circunstâncias, chegou até mesmo a pensar em suicídio. Porém, depois, consegue elaborar sua "síntese existencial" daquelas experiências que lhe marcaram definitivamente.

Simone tem três experiências místicas nos anos seguintes. A primeira ocorre logo após sua saída da Renault, em 1935. Ela viaja a Portugal, acompanhando os pais, e encontra lá um Cristianismo muito vivo e pulsante. Chama-lhe a atenção, especialmente, uma procissão marítima com que se depara, por ocasião da festa de Nossa Senhora das Sete Dores. "O canto triste das mulheres dos pescadores provoca a sensibilidade daquela jovem que 'tinha a alma e o corpo em pedaços', e ali toma, de improviso, a consciência de que 'o Cristianismo é por excelência a religião dos escravos'" (TEIXEIRA, 2012, p. 111).

A segunda experiência mística acontece quando ela viaja a Assis, na Itália, em 1937. Como grande admiradora de São Francisco de Assis, ela se sente perplexa ao entrar na capela de *Santa Maria degli Angeli*, uma pequena capela romana do século XII. Estando no mesmo local em que outrora São Francisco teria também orado, ela sente uma presença arrebatadora em seu interior que lhe fez, pela primeira vez, ajoelhar-se. E, por fim, a terceira experiência

mística de Weil ocorreu em uma visita realizada à abadia beneditina de Solesmes, na França, onde permaneceu por dez dias. Teixeira (2012) dá maiores detalhes sobre essa experiência:

> Foi um momento forte e datado, durante a Semana Santa e as festas pascais. A beleza do canto gregoriano e das palavras do ofício amenizavam as intensas dores de cabeça que a atormentavam na ocasião. A experiência, segundo o seu relato, permitiu-lhe 'compreender melhor a possibilidade de saborear o amor divino através da desventura'. Foi durante aqueles ofícios que o 'pensamento da Paixão de Cristo' entrou de vez na sua vida. Recebeu em Solesmes, de um jovem católico inglês, um poema do século XVII que se intitulava 'Amor', que aprendeu de memória e o recitava nos momentos mais violentos de suas dores de cabeça. Foi durante uma dessas recitações que ela sentiu-se apoderada por Cristo: '[...] o Cristo mesmo desceu e tomou-me'" (TEIXEIRA, 2012, p. 112).

Os movimentos interiores provocados por suas experiências religiosas, despertaram-na para maior interesse pela religião, e a partir disso ela passa a se dedicar a leituras sobre história das religiões e estudo comparado das religiões. A situação para a família Weil, porém, complica-se em 1942, com a perseguição nazista a judeus e outras minorias. Por motivos relacionados à segurança de seus pais, Simone viaja a Nova York, e, no mesmo ano, assume um emprego como redatora em Londres, na Inglaterra. Lá, apesar da boa acolhida no país estrangeiro, sente-se infeliz, é afligida por fortes dores de cabeça, e passa a se alimentar cada vez menos. No ano seguinte, em 1943, Weil é internada no hospital, onde apresenta alguma melhora, mas tem seu tratamento dificultado pela sua recusa em se alimentar. "Dizia que não podia saciar sua fome enquanto seu povo padecia. Acaba falecendo em 24 de agosto de 1943, aos 34 anos" (TEIXEIRA, 2012, p. 114). Suas contribuições ao diálogo e, mais especificamente, ao diálogo inter-religioso, contudo, estendem-se pelo tempo.

Simone Weil assumiu uma postura de admirável humildade e abertura diante das várias expressões religiosas, situando-se na vanguarda de um movimento de aproximação respeitosa entre as religiões. Convém destacar que ela falece quase duas décadas antes do Concílio Vaticano II, quando se abrem as "janelas teológicas" da Igreja e a pluralidade religiosa se faz tema da teologia. O contexto histórico em que viveu Simone Weil carecia de reflexões teológicas dialogais mais amplas, especialmente com o nível de abertura vivenciado por ela. Essa realidade a torna, portanto, uma pioneira que foi capaz de antecipar várias intuições presentes nas discussões que depois edificariam a teologia pluralista e o diálogo inter-religioso. Como havia imensa dificuldade por parte da Igreja em se aceitar a verdade e a legitimidade das outras religiões, Weil enfrentava entraves interiores para reconhecer a si mesma como católica. Afirmava que não se via dessa maneira quando se dedicava à leitura dos documentos

eclesiásticos, mas se identificava profundamente com o Cristianismo compreendido a partir de Jesus, dos místicos e da liturgia.

A presença do Mistério nas diversas Tradições Religiosas era um elemento irrenunciável da identidade de Simone Weil, para quem "as religiões constituem distintas expressões de uma única grande Revelação, são como 'janelas para o infinito', na bela terminologia adotada por seu amigo Gustave Thibon" (TEIXEIRA, 2012, p. 117). Seu interesse pelo estudo e compreensão das religiões a levou à leitura do Antigo Testamento, do Livro dos Mortos e outros textos das tradições egípcias, do *Bhagavad-Gita*, entre outros. "Toda a sua reflexão é no sentido do reconhecimento de um rico patrimônio religioso que acompanha a história da humanidade" (TEIXEIRA, 2012, p. 115-116).

Além do reconhecimento de uma equivalência enquanto legitimidade e verdade nas diversas Tradições Religiosas, Simone Weil traz outras grandes contribuições ao diálogo inter-religioso, para o qual três características fundamentais se fazem muito importantes: a simpatia, a atenção e a amizade. Por simpatia, entende-se, a partir de seu sentido etimológico ("sentir com"), a interpenetração entre si e a religião. As religiões somente podem ser conhecidas e contempladas na verdade que professam a partir de dentro. Sem adentrar-se na religião e permiti-la invadir o cerne do coração não se pode compreender e apreciar a expressão singular do Mistério que ela transmite. "Não pode haver autêntico conhecimento do outro senão mediante a 'virtude milagrosa da simpatia', por meio da qual a própria alma é a ele transportada temporalmente" (TEIXEIRA, 2012, p. 117).

Quanto à atenção, trata-se de adotar uma postura de real interesse pelo outro, por aquilo que ele apresenta e tem a dizer, sem a intenção de emitir juízos diante do que é dito ou colocado e sem a pretensão de alocar o outro em categorias prévias que se carrega. "A atenção requer um esforço particular de suspensão do pensamento, de esvaziamento da mente, de modo a deixar o sujeito disponível ao mistério que advém" (TEIXEIRA, 2012, p. 117).

Por fim, a amizade completa esse quadro de características ou premissas necessárias ao diálogo, referindo-se ao cuidado com o outro, ao interesse pelo seu bem estar e conforto no lugar que ocupa. "Para Simone, aqueles que são capazes de amizade conseguem com todo o seu coração interessar-se pela 'sorte de um desconhecido'. E isto vale também para as outras religiões" (TEIXEIRA, 2012, p. 117). A amizade implica naturalmente, portanto, na suspensão dos preconceitos ao se encontrar com o outro, livrando-se da arrogante pretensão de superioridade.

Naquele tempo em que o pluralismo ainda não era muito discutido nem bem aceito pela teologia cristã, de modo geral, Simone Weil reconhecia a presença do Mistério em todas as

Tradições Religiosas, evitando estabelecer uma hierarquia entre elas, conforme discute Teixeira (2012):

> Em diversos passos de sua reflexão, Simone sublinha não ser possível abandonar seus sentimentos positivos com respeito às diversas tradições religiosas. Isso era, para ela, uma questão de honestidade e honradez. Sua abertura à beleza do mundo e à totalidade da criação envolvia a acolhida inter-religiosa. Manifesta firme reticência contra o estabelecimento de uma hierarquia entre as religiões, pois, para ela, as religiões só podem ser conhecidas a partir de seu interior. De acordo com Simone, se é correto dizer que a religião católica apresenta verdades que estão apenas implícitas nas outras religiões, o mesmo pode ser dito das outras religiões, que também contêm verdades que estão implícitas no Cristianismo. Antecipando reflexões que estarão no cerne da discussão da teologia do pluralismo religioso, Simone indica que o Cristianismo tem muito o que aprender das coisas divinas presentes nas outras tradições religiosas. Seria, para ela, uma "perda irreparável" se essas tradições, em sua diversidade, tivessem de, um dia, desaparecer na história (TEIXEIRA, 2012, p. 116).

Mesmo reconhecendo-se cristã, portanto, Simone mantém uma atitude de absoluto respeito com as múltiplas religiões do mundo, considerando-as todas importantes e fundamentais para a humanidade como um todo. Entende que não existe uma hierarquia entre as Tradições Religiosas, mas sim uma comunhão profunda de experiência do Absoluto, e, para adentrá-las, compreendê-las, não se pode conhece-las pela superfície. É imprescindível a "simpatia inter-religiosa", a ousadia de aventurar-se no interior delas, de banhar-se nas águas de suas teologias a fim de captar o Mistério que se revela singularmente em cada uma. Adentrando na beleza de cada religião, aprofundando-se na experiência que elas oportunizam, pode-se captar no coração aquilo que ela revela do Mistério sempre maior, conforme demonstra Teixeira (2012):

> As diversas tradições religiosas, segundo Simone, são entrelaçadas por "equivalências ocultas" que delineiam a possibilidade de uma verdadeira simpatia inter-religiosa. Mas para captar essas equivalências é necessário trilhar o caminho da profundidade. Não há como perceber a riqueza da alteridade senão através de um estreito contato. Simone dizia que é "difícil apreciar pelo olhar o sabor e o valor nutritivo de um alimento que nunca se provou". Torna-se imperativo para qualquer diálogo verdadeiro uma aproximação marcada pela disponibilidade de aprendizado: "[...] apropriar-se de outras possibilidades". O encontro autêntico com o outro não se dá no âmbito da superfície, mas da profundidade: só "aquele que conhece o segredo dos corações conhece também o segredo das diferentes formas de fé" (TEIXEIRA, 2012, p. 118).

Raimon Panikkar e Simone Weil abriram os caminhos para o diálogo inter-religioso, demonstrando em suas biografias uma incrível capacidade de abertura, postura dialogal, humildade diante do outro, fidelidade à própria tradição combinada com uma genuína disposição para a alteridade. Foram verdadeiros "buscadores do diálogo", inspirando pelas suas atitudes e teorias um modo de se promover a aproximação respeitosa entre religiões distintas.

O diálogo inter-religioso que buscaremos estabelecer aqui carrega esse corpo de premissas e "conjunturas teóricas", assentando-se a partir do princípio pluralista e se inspirando nas contribuições de Panikkar e Weil. Através do conceito de entre-lugares e de negociação, por exemplo, e que remetem ao de hibridismo, compreendemos que as religiões constroem sua identidade no espaço intersticial entre culturas. Elas se refazem permanentemente na interação intercultural e inter-religiosa, o que se relaciona também com o conceito de mútua fecundação inter-religiosa, em Panikkar.

O conceito de polidoxia, por sua vez, associa-se ao de relacionalidade (Panikkar) e de simpatia inter-religiosa (Weil). As três perspectivas, interativamente, direcionam o diálogo para a experiência inter-religiosa concreta de cada interlocutor, possibilitando conhecerem-se por dentro, sem dicotomizar expressões religiosas como verdadeiras/falsas e sem hierarquizá-las, mas, pelo contrário, compreendendo-as enquanto perspectivas plurais que se relacionam horizontalmente. O diálogo inter-religioso deve ser transpassado, também, pelo interesse real com o bem estar das diversas religiões (amizade) e por aquilo que cada uma "traz à mesa" (atenção). Assim, um infindável enriquecimento mútuo se faz presente nas diversas Tradições Religiosas.

A partir desse corpo teórico, compreendemos que as religiões se ressignificam no contexto histórico em que se encontram, em relação com a cultura que as circundam e a compõem, e não de forma apartada de influências externas. Desse mesmo modo, as reflexões de libertação animal adentram o universo teológico das diversas religiões e as transformam, por dentro. As discussões postas pelo pensamento decolonial e pelo veganismo alcançam o interior das Tradições Religiosas, direcionam-nas para uma determinada postura, e as provocam a gerir um reposicionamento das discussões teológicas na questão animal. Daqui surge, por exemplo, a teologia da libertação animal (SUSIN e ZAMPIERI, 2015)[104], que situa os animais não humanos na categoria de oprimidos[105].

---

[104] Atualmente existe uma "pluralidade de teologias da libertação exatamente por razões de pluralidade de contextos" (SUSIN, 2013, p. 1681). Baptista (2014) discute a ampliação da teologia da libertação a partir de novas sensibilidades e leituras: "Na fidelidade a seus fundamentos, a TdL se ampliou com novos sujeitos teológicos (mulher, negro, as etnias, a terra, o pluralismo e as novas formas de exclusão de gênero e sexuais), sem deixar os pobres, com a inclusão de outras ferramentas de análise (antropologia, a ecologia e as ciências da terra...)" (BAPTISTA, 2014, p. 247). Por isso, dentre a pluralidade contemporânea das teologias da libertação, pode-se citar a teologia indígena, a teologia negra, a teologia feminista, e, mais recentemente, a teologia da libertação animal, que, junto à ecoteologia, "contra o antropocentrismo e o especismo, não param de crescer com o método ensaiado pela teologia da libertação" (SUSIN, 2013, p. 1687). Para melhor compreensão acerca da gênese e desenvolvimento da Teologia da Libertação, cf. Susin (2013) e Baptista (2014).

[105] Deve-se destacar que a perspectiva libertadora, antes de incluir a libertação animal, já se fazia presente na América Latina bem antes da clássica Teologia da Libertação e do pensamento decolonial: António Montesinos (1475-1540), Bartolomeu de Las Casas (1484-1566), Antonio de Valdivieso (1495-1549), Zumbi dos Palmares (1655-1695), Simón Bolívar (1783-1830), José Martí (1853-1895), Manoel Bomfim (1868-1932), dentre tantos,

Assim acontecendo, a interação entre as religiões no mundo globalizado atual e o diálogo inter-religioso podem convergir para o estabelecimento de uma ética comum, conforme preconiza Kung (2004), e, em especial, um modo aproximado de compreender o lugar dos animais não humanos na relação estabelecida com os humanos. As práxis religiosas concorrem para uma mesma base ética, em sintonia com a discussão de libertação animal. Diversos elementos, também teológicos, mas principalmente éticos, das diversas religiões, na questão animal, aproximam-se. Aqui se encontra, portanto, uma possibilidade concreta de diálogo inter-religioso. Essa será a discussão do próximo tema, bem como esclarecimentos que a antecedem: o que compreendemos sobre diálogo inter-religioso e um breve retrospecto de sua história, os níveis do diálogo inter-religioso e as atitudes necessárias para a sua realização.

4.2 Diálogo inter-religioso e libertação animal: conceito, aproximações e distanciamentos a partir do princípio pluralista

O diálogo, conforme discutido, requer uma atitude de eminente abertura interior e disposição para o encontro com o outro, com o diferente. A alteridade se constitui uma condição irrenunciável. Dentre os âmbitos possíveis de realização do diálogo, encontra-se o diálogo inter-religioso, que acontece quando os interlocutores pertencem a religiões distintas, e "requer 'cortesia espiritual' e abertura de coração" (TEIXEIRA e DIAS, 2008, p. 128). Ele consiste em um intercambiamento de dons entre pessoas de diferentes Tradições Religiosas, que, comprometidas com suas respectivas crenças, fazem-se dispostas a iniciar com o outro uma entrelaçada dinâmica de doação-troca-partilha de convicções, valores, conhecimento, experiências etc.

O diálogo inter-religioso não se trata de uma simples confrontação de identidades ou comparação de credos. Ele implica "uma atitude de abertura somada a uma capacidade de escuta do outro. Deve, porém, ser acompanhado de um aprofundamento da própria fé. Sua grande riqueza está na partilha recíproca dos patrimônios espirituais, únicos e irrevogáveis" (TEIXEIRA, 2003, p. 26). Estar disposto a partilhar e, consequentemente, afetar o outro, deve existir na mesma proporção em que se dispõe a ser pelo outro afetado, um processo que deve estar permeado de humildade e generosidade.

Enquanto construção sistemática, segundo Teixeira e Dias (2008), não existem documentos anteriores a 1948 sobre isso, porém pode-se encontrar traços germinais em místicos

lutaram pela libertação e assumiram a defesa dos povos originários, dos escravizados e de todos que eram excluídos e oprimidos.

e teóricos do passado. Dentre esses, destacam-se Raimundo Lúlio (1232-1316) e Nicolau de Cusa (1401-1464), no âmbito cristão, os místicos sufis como Rûmî (1207-1273) e Ibn al-'Arabi (1165-1240) no âmbito islâmico, e outros de diferentes tradições religiosas. Fazendo um breve resgate, conciso, da gênese moderna do diálogo inter-religioso, convém elencar alguns marcos. O primeiro desses, é o Parlamento Mundial das Religiões, realizado em Chicago (EUA) em 1893, encontro que pode ser considerado o início do diálogo inter-religioso contemporâneo. O evento reuniu lideranças de diferentes religiões no mundo todo, que se reuniram para se conhecerem mutuamente e discutirem o papel das religiões no desenvolvimento social. Teixeira e Dias (2008) falam sobre o encontro:

> O encontro teve a duração de 18 dias, iniciando-se no dia 11 de setembro de 1893. Contou com a presença de 4.000 pessoas na sessão inaugura, e entre os inúmeros delegados estavam representadas diversas tradições religiosas: cristãos de todas as denominações, judeus, hindus, budistas, muçulmanos, xintoístas, confucionistas, jainistas e outros. O objetivo do evento era claro: "unir as religiões contra todas as formas de irreligião; fazer da regra de ouro (Mt 7, 12) a base desta união, apresentar ao mundo [...] a unidade essencial de numerosas religiões nas boas ações da vida religiosa". A presença e a palavra de três importantes reformadores religiosos da Ásia causaram um particular impacto no encontro. O *swami* Vivekananda (1863-1902), discípulo de Ramakrishna, emocionou os presentes quando sublinhou ao final de sua intervenção que "o Senhor está presente em cada religião", sob nomes diferenciados, sendo Ele a razão essencial da força que faz mover as nobres ideias ancoradas nas tradições. Os outros dois jovens reformadores presentes, Dharmapâla (1864-1933) e Shaku Sôyen (1859-1919) marcaram também uma viva presença (TEIXEIRA e DIAS, 2008, p. 130-131).

Esse grande evento acabou por inspirar movimentos e iniciativas em todo o globo com o intuito de aproximar as diversas Tradições Religiosas, buscando mútua compreensão e atuação cooperativa a fim de encontrar soluções para problemas sociais de amplitude mundial. Uma nova edição do Parlamento Mundial das Religiões aconteceu em 1993, 100 anos após esse primeiro evento, também na cidade de Chicago, celebrando "o centenário desse evento tão fundamental para a irradiação do diálogo nas religiões" (TEIXEIRA e DIAS, 2008, p. 139). Para a preparação desse encontro, realizou-se em 1989, na sede da UNESCO, um colóquio com o tema "Não há paz para o mundo sem a paz entre as religiões", onde o teólogo Hans Kung apresentou o desafio de se construir um "ethos" mundial das religiões universais, uma base ética comum. Estiveram presentes importantes peritos de diversas expressões religiosas, como Bithika Mukerji (hinduísmo), Masao Abe (budismo), Liu Shuhsien (religião chinesa), Eugene Borowitz (judaísmo), Claude Geffré (cristianismo), e Mohammed Arkoum (islamismo).

Na edição de 1993, o Parlamento Mundial das Religiões contou com aproximadamente 6500 pessoas de Tradições Religiosas, dentre os quais estavam presentes o Dalai Lama e o

arcebispo de Chicago. Um dos resultados mais relevantes foi a Declaração para uma Ética Mundial, promulgada em 4 de setembro de 1993, e que teve Hans Kung como um dos principais protagonistas de sua redação. Nela, explicitamente se manifestava a existência de uma comunhão de valores presentes nas diversas religiões, e que fundamentam uma ética mundial. Aborda-se a defesa de uma cultura de não violência, de respeito, de justiça e de paz. Teixeira e Dias (2008) discutem alguns dos valores comuns presentes na Declaração:

> Entre os princípios de uma ética mundial sublinham-se: a comum responsabilidade em favor de uma melhor ordem mundial; a exigência fundamental de um tratamento humano a cada ser humano; o empenho em favor de uma cultura da não violência e do respeito à toda vida; a afirmação de uma cultura da solidariedade e de uma ordem econômica justa; o empenho em favor de uma cultura da tolerância e de uma vida na sinceridade; a afirmação de uma cultura de paridade de direitos e de solidariedade entre o homem e a mulher (TEIXEIRA e DIAS, 2008, p. 140)

Kung (2004) afirma que os princípios fundantes para uma ética universal estão espalhados nas diversas religiões: no Bhagavad-Gita e no fundador do ioga, na Bíblia Hebraica, no Novo Testamento e no Alcorão, enfim, em todas grandes tradições religiosas e filosóficas da humanidade. “O Parlamento das Grandes Religiões de 1993 tentou traduzir esses grandes imperativos para o tempo atual e torna-los compreensíveis, de uma forma inteiramente concreta, para os homens de hoje” (KUNG, 2004, p. 94). Outras edições do Parlamento Mundial das Religiões aconteceram nos seguintes lugares e datas: Cape Town, na África do Sul, em 1999; Barcelona, na Espanha, em 2004; Melbourne, na Austrália, em 2009; Salt Lake City, nos EUA, em 2015; Toronto, no Canadá, em 2018; e virtualmente em 2021 (PARLIAMENT OF THE WORLD’S RELIGIONS, 2023). Uma nova edição está prevista para ocorrer em 2023 novamente na cidade de Chicago, nos EUA.

Outro grande conjunto de eventos vinculados ao diálogo inter-religioso, fruto de um mesmo movimento, são as assembleias da Conferência Mundial das Religiões em favor da Paz. Sua primeira edição ocorreu em Kyoto, no Japão, em outubro de 1970. A participação foi bastante expressiva, contando com 219 delegados, além de diversos observadores: 97 cristãos, sendo 40 católicos, 14 ortodoxos e 43 protestantes; 38 budistas; 23 hindus; 19 xintoístas; 18 muçulmanos; 7 judeus e 17 representantes de outras confissões religiosas. Dentre os participantes, encontravam-se nomes de amplo reconhecimento internacional como Dom Helder Câmara (Brasil), Raimon Panikkar (Índia) e Tich Nhat Hann (budista vietnamita). “Entre os objetivos do encontro sublinharam-se as questões da paz e da guerra, a causa do desarmamento, a luta contra a discriminação e o colonialismo, a defesa dos direitos humanos e

a afirmação do direito de convivência pacífica entre as religiões" (TEIXEIRA e DIAS, 2008, p. 134).

Após Kyoto, a Conferência Mundial das Religiões em favor da Paz realizou novas assembleias em Lovaina, na Bélgica (1974), em Princeton, nos EUA (1979), em Nairobi, no Quênia (1984), em Melborune, na Austrália (1989), em Riva del Garda, na Itália (1994), em Amã, na Jordânia (1999), novamente em Kyoto, no Japão (2006), em Vienna, na Áustria (2013), e em Lindau, na Alemanha (2019). De acordo com o próprio site oficial, "a cada cinco a sete anos, 'Religiões pela Paz' convoca uma Assembleia Mundial para reunir líderes religiosos com governos e parceiros da sociedade civil para forjar um consenso acerca das prioridades globais para a paz e para eleger novas lideranças" (RELIGIONS FOR PEACE, 2023).

Pode-se citar outros grandes marcos na história moderna do diálogo inter-religioso. A partir da primeira edição do Parlamento Mundial das Religiões, em 1893, as denominações cristãs se viram desafiadas a ampliarem seus conceitos teológicos para tematizar a pluralidade religiosa. Com isso, buscaram ressignificar o espírito missionário para reinterpretar a concepção cristã de conversão à luz do respeito pela legitimidade das diversas religiões. O Conselho Mundial de Igrejas (CMI), que nasce (1948) orientado para o movimento ecumênico, apresenta algumas iniciativas movidas com esse espírito:

- Na terceira assembleia geral, em Nova Délhi, na Índia, em 1961, abordou-se o tema da liberdade religiosa e a questão teológica das outras religiões à luz de Jesus Cristo.
- Na quarta assembleia geral, em Upsala, na Suécia, em 1968, foi aprovada uma comissão dedicada ao diálogo com os povos de outras religiões.
- Na quinta assembleia geral, em Nairobi, no Quênia, em 1975, discutiu-se de forma intensa o tema do diálogo inter-religioso, com presença significativa de representantes asiáticos.
- Em 1979, o Conselho Mundial de Igrejas elaborou diretrizes para o diálogo com outras religiões.

A Igreja Católica também respondeu ao desafio de tematizar teologicamente a pluralidade religiosa. Convém ressaltar sua relevante expressão numérica no mundo, o que sublinha a importância de que se adotasse uma postura de abertura perante as outras Tradições Religiosas. Segundo Borges (2010), em 2006, a Igreja Católica contava com 1,1 bilhão de fiéis, o equivalente a 17% da população mundial. Sua resposta, portanto, dada no Concílio Vaticano II (1962-1965), consiste em um dos grandes marcos do diálogo inter-religioso.

O Concílio Vaticano II representou o início de uma sensibilidade dialogal e de uma postura de abertura diante das outras religiões. "A declaração conciliar *Nostra Aetate*, sobre as relações da Igreja Católica com as religiões não cristãs, foi um 'divisor de águas' o modo de abordagem cristã das outras religiões" (TEIXEIRA e DIAS, 2008, p. 133). O documento se abre para o diálogo com as diversas Tradições Religiosas, e cita explicitamente o Hinduísmo, o Budismo, o Judaísmo e o Islamismo, e estabelece uma linguagem caracterizada pelo acolhimento e pelo respeito à pluralidade religiosa.

Outros dois marcos complementam esse retrospecto histórico. Um deles, ocorrido em 1986, na cidade de Assis, na Itália, é a Jornada Mundial de Oração pela Paz, realizada sob iniciativa do então papa João Paulo II. Teixeira e Dias (2008) discorrem sobre o evento:

> Reuniram-se em Assis inúmeros cristãos das tradições católico-romana, ortodoxa e protestante, budistas, judeus, muçulmanos e representantes das religiões tradicionais da África e da América. Estavam ali todos juntos, como companheiros de um caminho comum, em atitude de oração, jejum e peregrinação. O evento significou uma novidade no campo da experiência inter-religiosa, uma iniciativa histórica de grande alcance. A unidade das religiões estava agora sendo construída em torno da oração em favor da paz. [...] Aqueles que participaram da experiência são unânimes em afirmar o seu caráter extraordinário (TEIXEIRA e DIAS, 2008, p. 136).

Dentre os participantes, encontrava-se o Dalai Lama, que enfatizou os benefícios para as pessoas das diversas Tradições Religiosas, destacando que o encontro simbolizava solidariedade e compromisso coletivo pela paz. Outros dois encontros de oração pela paz ocorreram em Assis, em 1993 e 2002, marcados por uma pulsante pluralidade religiosa. No evento de 2002, ainda fortemente impactado pelos atentados terroristas realizados em 2001, nos EUA, o encontro "significou um grito espiritual contra a guerra e a morte em nome de Deus. Foi um rechaço coletivo do terrorismo religioso e uma manifestação vital de esperança em favor da paz (TEIXEIRA e DIAS, 2008, p. 137-138). O evento contou com representantes de 12 Tradições Religiosas: religiões africanas tradicionais, judaísmo, cristianismo, islamismo, hinduísmo, budismo, jainismo, confucionismo, xintoísmo, sikhismo, tenrikismo e zoroastrismo.

Por fim, pode-se destacar também como um importante marco na história do Diálogo Inter-Religioso a Assembleia inter-religiosa acontecida em Roma, em outubro de 1999, promovida pelo Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso. Participaram do evento 230 representantes de diversas religiões, e um dos principais temas abordados foi o papel das Tradições Religiosas diante das demandas do mundo contemporâneo, em especial para se construir coletivamente um ambiente de paz, justiça, e solidariedade entre os povos. O discurso

de encerramento realizado por João Paulo II, em saudação às pessoas presentes das mais diversas confissões religiosas, revela grande abertura diante da pluralidade, e um compromisso pela paz e pelo cultivo de valores comuns à construção de um mundo mais fraterno:

> Sempre considerei que os líderes religiosos têm um papel vital a desempenhar na nutrição daquela esperança de justiça e de paz, sem a qual não haverá um futuro digno da humanidade. [...] Estou persuadido de que o aumentado interesse no diálogo entre as religiões constitui um dos sinais de esperança presentes na última parte deste século. [...] A consciência de que o Espírito de Deus sopra onde quer (cf. Jo 3, 8) impede-nos de expressar juízos peremptórios e perigosos, porque evoca o apreço daquilo que está escondido no coração do próximo. Isto abre o caminho à reconciliação, à harmonia e à paz. Desta consciência espiritual brotam a compaixão e a generosidade, a humildade e a modéstia, a coragem e a perseverança. Estas são as qualidades de que a humanidade tem necessidade mais do que nunca, enquanto entra no novo milénio (JOÃO PAULO II, 1999).

O legado de todos esses encontros, iniciativas, movimentos, reverbera no decorrer das décadas e séculos, e comunica uma importante mensagem aos fiéis das diversas religiões em todo o mundo: do interesse comum das lideranças religiosas em se construir coletivamente um mundo em que reine o respeito (intercultural, inter-religioso etc.), a alteridade, a não violência, a paz, a justiça, a defesa da vida em todas as suas expressões. Convém citar também que, paralelamente a esses encontros mundiais, diversas iniciativas acontecem em escalas menores, regionais, que não podem ser menosprezadas. Muitas vezes são nessas instâncias que mais se alcança em termos de avanço da consciência ética, do respeito e da alteridade entre culturas e religiões distintas[106].

Em sintonia com as contribuições de Raimon Panikkar e Simone Weil, e alinhado ao princípio pluralista, algumas atitudes se fazem necessárias a toda iniciativa de diálogo inter-religioso. Os interlocutores devem assumir uma determinada disposição interior, uma postura voltada para a escuta e para a acolhida, em estado de reverência pela sacralidade do outro, com honesta atenção pelo que o outro partilha. A humildade, a abstenção do juízo de valor, a nudez de preconceitos ou discriminações, bem como o ato de se despir de qualquer pretensão de conversão do outro, de convencê-lo de uma verdade particular, constituem elementos irrenunciáveis para a ocorrência do diálogo inter-religioso. Teixeira e Dias (2008) e Borges

[106] Pode-se destacar como iniciativas de alta relevância: o Fórum Mundial de Teologia e Libertação (FMTL), que, em seu primeiro encontro, em 2005, na cidade de Porto Alegre, "reuniu quase 200 teólogos e teólogas, vindos de distintos pontos do planeta e previamente convidados pelos organizadores" (MURAD, 2005, p. 123); a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo, que consiste em uma união global de teólogos "unidos com o objetivo de perscrutar os 'sinais dos tempos' e promover 'novos modelos de teologia que interpretem o evangelho de maneira mais significativa para os povos do terceiro mundo e promovam sua luta pela libertação'" (EATWOT, 2021).

(2010) discutem essas atitudes basilares. Os primeiros discutem-nas como “eixos do diálogo inter-religioso”, enquanto o segundo utiliza a terminologia “pilares do diálogo inter-religioso”. Segundo Borges (2010), esses pilares são os seguintes:

1. *Verdade e revelação em todas as religiões*: Desde que não atentem contra a defesa da vida, mas a promovam, e não se oponham ao humano, todas as religiões são “reveladas” e verdadeiras. Borges (2010) situa essa revelação como a “manifestação de encontro do Mistério com o homem e do homem com o Mistério” (p. 103). O sentido que o autor busca transmitir é de que todas as Tradições Religiosas comunicam de maneira equivalente uma realidade maior, ou o Mistério, o Absoluto, o Transcendente.

2. *Perspectivismo das religiões*: Todas as religiões são *relativas*, no sentido etimológico da palavra, que denota relação e referência. Isso ocorre em dois sentidos. Primeiro, porque elas nascem e se desenvolvem em um contexto histórico-social particular. Segundo, porque se encontram em relação com uma realidade maior (Mistério, Absolto). Essa premissa evita a tentativa por parte do interlocutor de conversão do outro, colocando-o como aprendiz do Mistério que se apresenta em cada Tradição Religiosa.

3. *Complementaridade das religiões*: “Precisamente porque nenhuma religião – nem todas juntas – possui o Mistério na sua ultimidade e porque são ao mesmo tempo verdadeiras e imperfeitas, podem e devem aprender umas das outras e complementar-se” (BORGES, 2010, p. 109). Como exemplo, o autor retoma contribuições do teólogo Paul Knitter, quando defende que a doutrina cristã da Trindade aprende com o acento islâmico no monoteísmo, que a visão hindu da não dualidade entre *Brahman* e *atman* mobiliza reflexões quanto à distinção entre o absoluto e o finito afirmada pelo Cristianismo, que o Tu divino da experiência cristã contribui à noção do vazio impessoal do Budismo, e que o profetismo judaico-cristão tem muito a aprender com o especial enfoque oriental à contemplação pessoal e à ação sem perseguir a eficácia.

4. *Deus pessoal ou impessoal?*: Enquanto tradições monoteístas assumem a própria concepção de uma realidade maior como um Deus pessoal, a Quem se pode estabelecer uma relação, dirigir preces, agradecer, pedir perdão etc., religiões orientais como o Taoísmo ou o Budismo carregam noções distintas, mais próximas de uma realidade maior impessoal. O diálogo inter-religioso deve partir de uma posição consciente e respeitosa quanto a essas divergências teológicas.

5. *Os ateus no diálogo inter-religioso*: Para Borges (2010), importa também que os ateus participem do diálogo inter-religioso por duas razões. Primeiro, porque a característica de uma humanidade em comum une a crentes e não crentes, bem como o interesse na construção

coletiva da paz mundial. Segundo, porque "os ateus são aqueles que, por estarem 'de fora', talvez melhor possam aperceber-se da inumanidade, superstição e idolatria, que tantas vezes afetam as religiões" (BORGES, 2010, p. 118).

6. *Ética e Mística*: Neste pilar, Borges (2010) defende que o diálogo inter-religioso sempre esteja voltado para a prática da ética e para a defesa da vida. O autor recapitula a Declaração para uma Ética Mundial, do Parlamento das Religiões Mundiais, que afirma a dignidade inviolável e inalienável da vida humana, independentemente de idade, etnia, sexo, ou quaisquer outras distinções. Borges (2010) defende que mesmo a experiência mística deve estar intimamente atrelada à ética, destacando que suas consequências naturais são a consolidação de uma experiência de cuidado com toda a humanidade e com a defesa da vida, de modo geral.

Esses pilares tornam possível o diálogo inter-religioso sem que este incline seu pêndulo à colonização, imposição ou ao monólogo. Constituem bases para que o diálogo não seja estéril, mas frutifique em meio ao processo de mútua aproximação e compreensão. Teixeira e Dias (2008) complementam essas bases, fornecendo novos critérios para essa dinâmica dialogal, que eles chamam de eixos do diálogo inter-religioso. Antes, enfatizam que o "diálogo inter-religioso implica partilha de vida, experiência e conhecimento. Ele acontece entre pessoas que estão enraizadas em (e compromissadas com) sua fé específica, mas igualmente disponíveis ao aprendizado da diferença" (p. 141). Os eixos propostos pelos autores são os seguintes:

1. *A consciência da humildade*: se os interlocutores engajam em um contexto de diálogo inconsciente das próprias limitações e vulnerabilidades, contingências e capacidades, a relação com o outro pode encontrar barreiras que poderiam ser antes apreendidas e vencidas na interioridade. Essa ação, voltada para dentro, pode se desdobrar na humildade que reconhece as próprias riquezas, mas também limitações, e por isso tem como consequência a acolhida e valorização do outro. A humildade pressupõe ausência de um sentimento de autossuficiência ou arrogância, para dar espaço à escuta e ao encontro. "Mas para que essa experiência de humildade possa ocorrer é necessário um trabalho interior e paciente, com a criação e afirmação de espaços livres para a hospitalidade" (TEIXEIRA e DIAS, 2008, p. 142).

2. *A abertura ao valor da alteridade*: "O outro humano é um patrimônio de mistério, que se revela a cada momento, deixando sempre adiante uma nova virtualidade a ser captada" (TEIXEIRA e DIAS, 2008, p. 142-143). A alteridade implica na atitude de aceitar o outro em sua historicidade e integralidade, o que inclui seus valores, cosmovisões, percepções da existência. Ela é condição para o diálogo na medida em que leva à suspensão do juízo centrado

nas próprias percepções, mas compreende o outro em sua complexa condição humana, valoriza-o em sua singularidade, e respeita-o em sua completude.

3. *A fidelidade à própria tradição*: "O diálogo inter-religioso pressupõe igualmente a fidelidade a si mesmo e ao próprio engajamento de fé. A sensibilidade no diálogo deve ser sempre acompanhada de um ancoradouro referencial" (TEIXEIRA e DIAS, 2008, p. 144-145). O descompromisso com a própria religião pode levar o interlocutor a um relativismo absoluto, que em nada enriquece a tradição à qual pertence nem aquela com a qual dialoga. Utilizando a metáfora da psicanalista Maria Rita Kehl, resgatada pelos autores, só se pode tomar impulso para o voo com os pés fincados firmemente ao chão. Assim, a efetividade do diálogo inter-religioso depende diretamente do enraizamento e compromisso dos interlocutores com as Tradições Religiosas às quais pertencem.

4. *A busca comum da verdade*: Esse eixo se associa ao pilar de complementaridade das religiões, trazida por Borges (2010). Outra condição ao diálogo é a busca sincera pela Verdade ou Mistério, que supera qualquer religião, em particular, ou mesmo todas juntas. O Absoluto, o Sagrado, permanece sempre superior e insondável a qualquer tentativa de captá-Lo ou apresenta-Lo, como testemunham as experiências místicas. E dessa maneira, no diálogo, esse eixo desloca a tentativa de convencer ou mesmo apresentar ao outro a própria verdade, para buscar em comunhão com ele as facetas captadas do Mistério. "No encontro com o outro abre-se a possibilidade de captar dimensões inusitadas dessa verdade que é *aletheia*: permanente desvelamento" (TEIXEIRA e DIAS, 2008, p. 146).

5. *A ecumene da compaixão*: "A realidade do sofrimento injusto e inocente aciona o exercício da compaixão, convocando as cordas mais profundas do sentimento religioso em favor de uma nova conduta ética" (TEIXEIRA e DIAS, 2008, p. 148). O diálogo inter-religioso não deve encontrar seu fim exclusivamente em si mesmo, mas orientar-se por aspectos que incidem sobre a vida concreta, principalmente das pessoas em situação de vulnerabilidade. A defesa de uma vida digna para todos, o respeito pela Criação, a rresponsabilidade pelos mais vulneráveis de todas as espécies, são metas a serem perseguidas pelas religiões e devem estar no horizonte do diálogo inter-religioso. Nessa linha, os autores compreendem por "ecumene da compaixão" a convocação de todas as Tradições Religiosas de assumirem esse compromisso global.

Apenas assumindo esse sistema basilar que subjaz ao diálogo inter-religioso pode-se seguir para a sua operacionalização. O intercambiamento de dons entre as religiões, que constituem um complexo sistema de sentido, incluindo doutrinas, ritos, cosmovisões, entre outros, pode ocorrer de diferentes formas. São os níveis do diálogo inter-religioso. Para

Teixeira, esses níveis são: (1) da "cooperação religiosa em favor da paz", (2) dos "intercâmbios teológicos", (3) e da experiência religiosa. Panasiewicz (2003) nomeia e discute esses três, respectivamente, como o diálogo inter-religioso no nível ético, teológico e místico, e acrescenta outro, que denomina como nível existencial, referindo-se a ele como a "vivência espontânea e natural dos valores internalizados pelos fiéis no interior de uma tradição cultural e religiosa" (PANASIEWICZ, 2003, p. 42).

O nível existencial se qualifica como "o nível do diálogo na vida cotidiana" (PANASIEWICZ, 2003, p. 41). Ocorre, na maioria das vezes, pela linguagem oral, e consiste no intercâmbio livre, não sistematizado, dos testemunhos de fé por parte dos interlocutores envolvidos. A experiência religiosa e sua externalização podem consistir na primeira motivação para o diálogo inter-religioso nesse nível, que pode despertar no outro admiração ou aversão. No diálogo, ocorrido com a exteriorização verbal da experiência interior, a curiosidade pode gradualmente ser acompanhada pela compreensão respeitosa.

No nível ético, de "cooperação religiosa em favor da paz" (TEIXEIRA, 2003; TEIXEIRA e DIAS, 2008), o diálogo inter-religioso acontece objetivando construir iniciativas e empreender ações que visem contribuir para a construção de um mundo mais justo, fraterno e solidário. Isso implica a busca pela compreensão mútua da moralidade inerente à cada religião, que por sua vez irá possibilitar a aproximação entre as concepções éticas e a identificação dos valores comuns das Tradições Religiosas envolvidas. Por meio desse caminho tornar-se-á possível uma atuação coordenada e cooperativa rumo à construção da paz mundial e do fim das diversas opressões e colonialidades, conforme explica Teixeira (2003):

> O diálogo inter-religioso pode apresentar-se sob formas diversificadas. Uma importante forma de diálogo acontece em nível da "cooperação religiosa em favor da paz". Trata-se de um diálogo de obras, envolvendo ações e colaboração comum em favor de um mundo mais humano e justo. Talvez seja esse um dos campos onde ocorre hoje uma maior comunhão das experiências religiosas. Nesse campo ético transparece de forma precisa o encontro das religiões, suscitando, assim, uma nova "comunhão criatural" (TEIXEIRA, 2003, p.33).

O diálogo inter-religioso nesse nível, portanto, constitui-se orientado pelo interesse comum de as religiões atuarem juntas na construção do que coletivamente compreendem como um mundo melhor, sob as coordenadas de determinados valores comuns. "As tradições religiosas unem-se visando à construção de um mundo mais fraterno e mais justo. E a justiça é, sem dúvida, a grande ponte para a paz entre as nações" (PANASIEWICZ, 2003, p. 47).

Nesse âmbito vale destacar também as contribuições do teólogo Hans Kung, que advogou por décadas a criação de um *ethos* mundial a partir do legado ético das religiões,

enfatizando a importância de se estabelecer princípios éticos universais a partir dos valores comuns das Tradições Religiosas. Para o teólogo, a paz entre as religiões é condição para a paz mundial: “Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões” (KUNG, 2004, p. 17).

No nível teológico, segundo Panasiewicz (2003), o diálogo é realizado por especialistas. Nele, tem-se a intenção de partilhar, confrontar, aprofundar e enriquecer mutuamente os patrimônios religiosos. O que as religiões concebem como Mistério, ou Absoluto, e que as tradições monoteístas designam como Deus, sempre maior e nunca plenamente sondável, mantém-se sempre acima de qualquer capacidade história de captação de Sua centelha. Qualquer tentativa de apreender o infinito, apreende-o nas limitações finitas do contexto histórico em que essa tentativa está enraizada, e, portanto, mantém-se profundamente limitado, porque fundamentalmente humano.

O diálogo no nível teológico carrega uma beleza especial e, concomitantemente, um grande desafio. Nele, as religiões abrem umas às outras as portas de seu interior, partilhando as próprias convicções nascentes das experiências religiosas fundantes, nas quais se baseiam suas concepções de mundo e proposições éticas. Desvelam ao outro a sua particular captação do Mistério, mostrando-se assim vulneráveis à crítica externa. Por isso, requer dos interlocutores especial reverência e absoluto respeito pela partilha do outro e de suas verdades internas, como explicam Teixeira e Dias (2008):

> Esse talvez seja o diálogo mais difícil, em que se dá propriamente o confronto das crenças singulares e respectivas experiências espirituais mais íntimas; ele pressupõe certa relativização das próprias crenças, a disponibilidade de colocar-se em discussão e deixar-se transformar pelo encontro. Importantes e significativos grupos de discussão inter-religiosos têm hoje se formado no mundo inteiro para o aprofundamento destas questões teológicas (TEIXEIRA e DIAS, 2008, p. 152).

Assim como ocorre nos outros níveis do diálogo inter-religioso, o nível teológico também não deve encontrar sua finalidade última apenas no aprendizado recíproco, mas se converter em benefício da humanidade e de toda a Criação, defendendo uma vida digna para todos os seres.

Por fim, o diálogo inter-religioso no nível místico designa um intercambiamento de um aspecto mais profundo da experiência religiosa. “Trata-se do diálogo silencioso da oração e da contemplação” (TEXEIRA e DIAS, 2008, p. 152). Ele opera no campo das experiências míticas, em que se perfaz um sentimento de sentir-se inteiramente abarcado por uma realidade que supera em absoluto aquele que a vivencia. Essa realidade muitas vezes é designada como

Mistério, Absoluto, Transcendente ou Deus. Panasiewicz (2003) lembra que, apesar das experiências místicas se debruçarem sobre essa mesma realidade absoluta, a tentativa de compreendê-la, decodifica-la, expressá-la, diverge de religião para religião. A experiência se realiza ancorada em um contexto histórico, social, cultural, específico, e, portanto, o modo como ela é entendida e traduzida também se faz com essas mediações. Apesar disso, os interlocutores do diálogo inter-religioso no nível místico valorizam mais as semelhanças do que as diferenças, devido ao propósito comum que os animam, conforme explicam Teixeira e Dias (2008):

> Nesse diálogo busca-se comungar as diversas expressões e caminhos da busca do sentido fundamental e do mistério absoluto. Os participantes nele envolvidos 'não se detêm diante das diferenças', pois estão animados por um propósito mais decisivo, o de promover e preservar os valores e ideais espirituais mais sublimes do ser humano. Neste diálogo ocorre uma 'comunhão em profundidade', para utilizar a expressão de Thomas Merton. Uma comunhão que não se reduz a uma simples troca de conceitos ou ideias, mas que acontece 'acima do nível das palavras', favorecendo uma autêntica e inusitada experiência espiritual (TEIXEIRA e DIAS, 2008, p. 152-153).

Segundo Panasiewicz (2003), o diálogo inter-religioso, em todos os níveis, deve se desdobrar no amadurecimento coletivo tanto das religiões quanto da humanidade. Ele encontra seu derradeiro sentido na contribuição para a compreensão mútua entre as Tradições Religiosas que, por sua vez, deve ocorrer em benefício de uma gradual caminhada pela paz mundial. Assim, todo diálogo deve convergir para a defesa da vida, em especial dos mais vulneráveis, a proteção do meio ambiente, a não violência e a justiça etc. Segundo Panasiewicz (2003):

> O diálogo inter-religioso, em qualquer instância em que se propõe a ocorrer, seja no nível existencial, no místico, no ético ou no teológico, podendo ser efetivado de forma separada ou articulada, carrega consigo dois efeitos: um, voltado para as tradições religiosas; e outro, voltado para a Humanidade. O primeiro aponta para a evolução das religiões, pois, mediante a partilha e o testemunho das experiências e valores espirituais em diálogo, dá-se a purificação e a "transformação pelo encontro" (DA 47). O segundo é a dimensão humanitária que toda e qualquer contemplação e comunicação do transcendente opera nas culturas em diálogo. É uma experiência que necessariamente suscita vida, e em caráter planetário. Para tanto, é fundamental que as tradições que se comprometem num diálogo inter-religioso estejam abertas para a acolhida do outro e sejam tolerantes. Tolerância é entendida aqui como "direito sagrado de divergir" (MENEZES, 1996, p. 6), de ser e de pensar de forma diferente. O outro pode ter uma forma peculiar e tremendamente significativa em sua maneira de contemplar a Deus. É necessário ter clareza de sua identidade para poder enriquecer e sair enriquecido do encontro e ter disposição interior para compartilhar e escutar verdades construídas pelas tradições religiosas em busca do transcendente. Abertura para escutar e disposição para falar articulam-se rumo ao encontro da Verdade e do Amor (PANASIEWICZ, 2003, p. 51-52).

Desse modo, resumidamente, o nível existencial qualifica o diálogo inter-religioso que ocorre na vida cotidiana, a partir de uma livre partilha que muitas vezes se origina da curiosidade pelo outro. No nível ético, o diálogo inter-religioso se concentra na aproximação das proposições éticas das religiões a fim de atuarem cooperativamente para a construção de uma sociedade mais justa e pacífica. No nível teológico, o diálogo visa promover mútuo entendimento do universo interior das religiões, a partir de suas cosmovisões e concepções acerca do Mistério. No nível místico, por fim, o diálogo inter-religioso direciona sua atenção para o intercambiamento das experiências religiosas profundas presentes nas diversas Tradições Religiosas.

Esta tese se propõe a promover um diálogo inter-religioso no nível ético, no tema específico da relação humana com os animais não humanos. Os outros níveis do diálogo, porém, atravessam a discussão. A proposição ética das religiões nasce de suas concepções teológicas, que, por sua vez, são fruto de profundas experiências religiosas fundantes. Para se discutir as confluências de percepções quanto ao tema do lugar dos animais não humanos na existência e na relação com os humanos, faz-se necessário por vezes recorrer às concepções teológicas fundamentais. Portanto, a seguir, serão tecidas aproximações bastante significativas, éticas, teológicas e místicas, que se entrelaçam nas narrativas. Algumas são comuns a todas as Tradições Religiosas aqui abordadas, outras apenas a algumas, o que buscaremos explicitar nos devidos momentos.

As convergências que discutiremos giram em torno dos seguintes pontos: (1) os animais não humanos são vistos como sujeitos, e não objetos ou coisas; (2) o sofrimento animal é moralmente relevante; (3) a misericórdia com animais não humanos é vista como grande virtude; (4) a atenção e o olhar sensível ao mundo natural; (5) existe uma tradição inter-religiosa de místicos e santos de cuidado com os animais não humanos; (6) a participação dos animais não humanos na vida pós-morte; (7) animais não humanos como modelos, explicitamente ou metaforicamente. Os quatro primeiros pontos são comuns a todas as Tradições Religiosas aqui abordadas, com diferentes nuances, enquanto os últimos três são comuns apenas a algumas.

(1) **Os animais não humanos são vistos como sujeitos, e não objetos ou coisas**: as religiões os enxergam como sujeitos, indivíduos com valor, complexidades vivas e itinerantes, com uma dignidade própria e cuja vida tem um valor inalienável. Não são objetos inertes sem importância, que podem simplesmente ser descartados, precificados ou destituídos de sua vida. Pelo contrário, são “alguém” e não “algo”, estão para os humanos como os “outros” com quem se pode relacionar, verdadeiros companheiros da existência.

No Judaísmo e no Cristianismo, eles recebem o "sopro da vida" (*nefesh shaya*), assim como humanos, e são chamados pelo nome, convidados no ato da Criação a estabelecer laços de afeto com os humanos, à relação companheira, ao convívio. No Islamismo, similarmente, os animais não humanos têm almas (*nafs*), e pela sua presença na Criação os muçulmanos podem contemplar o Criador. Eles são dotados de psiquismo, de consciência, e, em determinado sentido, encontram-se no mesmo plano dos profetas, pois comunicam com o Criador sem intermédio da linguagem (*wahi*, revelação).

O Hinduísmo afirma a unidade ontológica entre os animais não humanos e os humanos, movidos pelo *atman*, a centelha individualizada do *Brahman*. Todos participam do mesmo ciclo vital (*samsara*) de renascimentos, uma relação pericorética[107] em que todos os seres estão imersos em uma grande teia em que todos estão relacionados. No Budismo, de maneira semelhante, não há uma distinção ontológica entre humanos e animais não humanos, e nem sequer há diferença entre o "eu" e o "outro". Não existe um "eu invididual" (*anatta*, não alma), mas uma mesma unidade ontológica que perfaz toda a existência. Impermanência e interdependência são características fundamentais de todos os seres: não há uma identidade permanente, e todas as criaturas estão em relação, pois uma mesma substância atravessa a todas. Tanto no Hinduísmo quanto no Budismo, pelos ciclos de renascimento, todos os humanos já foram, outrora, animais não humanos das mais diversas espécies.

As tradições indígenas situam os animais não humanos como seres também dotados de sacralidade que convivem com os humanos e são com estes interdependentes. Não existe uma categoria ontológica especial reservada aos humanos. Todos os seres participam de uma mesma comunidade de vida, compõem juntos uma imensa família cósmica, e são partícipes de um mesmo destino enquanto habitantes de uma mesma casa comum. Nas cosmologias indígenas, animais não humanos também têm interesses, sentimentos e historicidade.

Nas tradições africanas e nas religiões afro-brasileiras, todos os seres compartilham uma mesma energia vital, de modo que todos desenvolvem entre si profundos vínculos de fraternidade. Essa mesma energia vital, expressa pelos iorubás como *axé*, atravessa todas as criaturas e as situa dentro de uma mesma rede de vida interconectada. Também nessas tradições, portanto, uma unidade fundamental, cujo elemento de ligação é a força vital emanada do Ser Supremo, entrelaça todos os seres e denota uma concepção de comunhão ontológica.

[107] O termo *pericorese*, de origem grega, designa a "circularidade e inclusão de todas as relações e de todos os seres relacionados" (BOFF, 2015, p. 61). É utilizada por Boff para expressar a relação íntima e profundamente entrelaçada entre as Três Pessoas da Trindade na teologia cristã.

Todas as Tradições Religiosas abordadas nessa tese, portanto, afirmam os animais não humanos como sujeitos, dotados de sacralidade, dignidade e importância inalienável, cuja vida, interesses, condições de existência, capacidades, devem ser consideradas.

(2) **O sofrimento animal é moralmente relevante**: A senciência é uma condição teologicamente e moralmente considerada pelas Tradições Religiosas, ainda que não se apresente de maneira explícita. Na tradição cristã, considerações teológicas claras sobre o sofrimento que atravessa todas as criaturas sencientes ocorrem apenas de maneiras esparsas, especialmente entre místicos. Apenas no século passado, na década de 1970, com Linzey e sua proposta de teologia animal, e mais recentemente, com Susin e Zampieri e sua elaboração de uma teologia da libertação animal, o sofrimento assume lugar de reflexão teológica a partir do qual se teoriza a ética cristã. Esse movimento ocorre na esteira da recente e gradativa sensibilização com o mundo natural e com os animais não humanos (THOMAS, 2010). Apesar de apenas recentemente em diversas religiões se iniciar uma sistematização teológica do sofrimento animal, este é moralmente considerado em todas as Tradições Religiosas aqui abordadas, cujas cosmovisões e teologias o tematizam e rechaçam.

Na tradição judaico-cristã, a violência com os animais não humanos pós dilúvio se dá como licença temporária para possibilitar a vida humana em uma terra devastada e escassa de recursos. Ela vem com a grave consequência da deturpação das relações fraternas e da interrupção da comunhão de vida iniciada no ato criacional. A relação entre humanos e animais não humanos, antes marcada pela convivência pacífica, passou a ser mediada pelo medo e pavor do encontro. Por isso, tanto Linzey quanto o primeiro rabino-chefe Ashkenazi, Rav Cook, lembram que a licença de se alimentar de animais não humanos era temporária e de que a dieta preconizada pelo Criador para os humanos era vegetariana.

No Judaísmo, o princípio expresso na frase *tsa'ar ba'alei chayim* representa o mandamento bíblico de não causar mal a quaisquer criaturas, constituindo assim uma obrigação humana de não lhes infligir sofrimento. No Cristianismo, o sofrimento adquire contornos mais evidentes e assume uma forma teológica ainda mais nítida. Na teologia cristã, Jesus, o próprio Verbo encarnado, experimenta as dores e sofrimentos infligidos no espírito e no corpo, sentindo na carne a experiência concreta da existência material. A experiência da dor entrelaça radicalmente Jesus a todas as criaturas sencientes, e, ao assumir o lugar dos mais vulneráveis, categoria que comporta nas reflexões teológicas recentes os animais não humanos, opõe-se à opressão e à violência em todas as suas expressões.

No Islamismo, a morte de animais não humanos para fins supérfluos, como produção de cosméticos, agride preceitos da tradição islâmica, e mesmo para uso científico, quando não

há outras alternativas, somente pode ser permitido se não lhes causar dor. Os abates para alimentação somente podem ocorrer em contexto ritualístico (*Halal*), que, inclusive, foi desenhado, em teoria, seguindo o princípio da compaixão. Em consideração ao sofrimento animal, as condições atuais de consumo impediriam qualquer alimentação carnista a partir das normas prescritas inerentes ao abate ritualístico: faz-se necessário investigar se os animais não humanos foram transportados cruelmente, passaram fome ou sede, tiveram seus olhos vendados, testemunharam o assassinato de outros indivíduos de suas espécies ou viram o sangue de outros animais, testemunharam o afiamento da faca que será o instrumento de seu abate, entre outras questões. Segundo palavras do próprio profeta Muhammad, cada muçulmano prestará contas dos animais não humanos que mataram, por menor que sejam.

No Hinduísmo, as normas dos antigos rituais de abate prescritas pelo Código de Manu (origem aproximada no século III E.C.) não encaravam a morte de animais não humanos como assassinato, e atribuíam consequências dramáticas ao consumo de seus corpos fora do contexto ritualístico. Isso, por um lado, circunscreve a legitimidade de se matar animais a um ambiente estrito e sob controle de autoridades religiosas, e, por outro, caracteriza como violência digna de castigos cármicos a violência cujos fins não sejam religiosos, previstos nos rituais. Denota uma sensibilidade com o sofrimento animal que, no decorrer dos séculos, culminou com a compreensão do *ahimsa* como o princípio mais importante de não se causar danos a quaisquer criaturas. Também o conceito de *karma* evoca a concepção de que todos os seres vivos estão em relacionamento moral uns com os outros, e tudo tem uma consequência ética. Qualquer sofrimento causado em outras criaturas retorna para si, nesta vida ou em futuros renascimentos.

O Budismo incorporou o conceito do *ahimsa*, fazendo da não violência um princípio budista central. Por isso, o primeiro dos cinco preceitos, não matar de maneira intencional humanos e animais não humanos, constitui o mais importante de todos, tornando o vegetarianismo um ideal a ser alcançado pelos budistas. De maneira semelhante ao Hinduísmo, causar danos ou incorrer em violência contra animais não humanos tem graves consequências cármicas, e o contrário é encorajado. Budistas devem sentir o sofrimento mesmo dos menores animais como sendo o seu próprio sofrimento (*karuna*, compaixão), e lhes desejar e direcionar ações intencionais que lhes traga alegria e felicidade (*mettā*, bondade amorosa).

Nas tradições indígenas, a caça é realizada com reverência e consciência de sacralidade de todos os seres, com muito respeito e cuidado, considerando a capacidade de sofrer dos "animais de caça". Deve buscar mata-la rapidamente para que morra na hora, do modo mais indolor possível. Muitas etnias indígenas desenvolvem ainda a concepção de que certos gestos ou ações por parte dos animais não humanos caçados conferem ao caçador licença para que sua

vida seja tomada, denotando possivelmente um sentimento ambíguo com o ato de se tirar a vida animal.

Nas tradições africanas, todos os seres possuem energia vital, uma mesma força cósmica que atravessa tudo o que existe. O sangue, em especial, dos animais não humanos e também das folhas, é um importante elemento sacrificial: tanto o *ejé* (sangue animal), quanto o *ewê* ("sangue" das folhas). No caso do sacrifício de animais não humanos, no Candomblé, mais especificamente, quando se intenciona sacrificar um quadrúpede, acontece o mesmo que em tradições indígenas: o animal não humano deve dar a sua permissão, interpretada a partir de um gesto ou ação em resposta ao questionamento. Caso não assinta, o sacrifício é suspenso. Isso denota profunda consideração pelo seu sofrimento e pelo seu direito em viver, ao menos em termos teológicos. Nos terreiros em que existe a prática do abate ritualístico, a intenção de não causar sofrimento permeia o ato. E, paralelamente, nas últimas décadas, uma nova linha ou modelo de Candomblé se forma (Yezan), no qual se afirma a não necessidade do uso de abate animal, em explícita consideração pelo sofrimento dos animais não humanos.

(3) **A misericórdia com animais não humanos é vista como grande virtude**: Entrelaçado ao último elemento convergente, encontra-se a misericórdia com os animais não humanos. Se seu sofrimento é moralmente relevante, a compaixão direcionada a eles é proporcionalmente considerada positiva. As religiões concebem a misericórdia com os animais não humanos como uma atitude idealizada a quem todos devem aspirar, frequentemente recompensada.

Na tradição judaica, casos como o do grande líder ortodoxo Israel Salanter, do século XIX, equipararam a compaixão com um bezerro às orações na noite do *Yom Kippur* (Dia do Perdão). No Cristianismo, a hagiografia de São Francisco demonstra o cuidado com os animais não humanos e mesmo a capacidade de lhes instaurar a paz (como no caso do lobo de Gubbio) como excelsa virtude, e sua grande devoção popular sugere forte apreciação cristã dessa mesma atitude. Outros santos e rabinos exemplificam o mesmo princípio: de que atos de cuidado com animais não humanos são valorizados pelo Criador.

O Islamismo apregoa a misericórdia como um importante valor, inclusive quando aplicada a animais não humanos, enquanto a crueldade contra eles é considerada grave pecado. A *Hadith* apresenta diversos exemplos de cuidado do profeta Muhammad com os animais não humanos, explicitando algumas de suas palavras e gestos de misericórdia direcionadas a eles: pronunciou-se contra uso de peles de animais selvagens, contra incitação à luta entre eles para entretenimento humano, proibiu que lhes marquem ou batam em seus rostos, e afirmou que todo muçulmano que for generoso com as criaturas de Deus age com generosidade com o

próprio Criador. Também histórias como a do santo sufi Sofyan al-Thauri, do século VIII, no Iraque, ressaltam o valor da misericórdia com os animais não humanos no Islamismo: Deus teria lhe perdoado pela generosidade que expressou em vida com eles, como quando libertou um pássaro preso em sua gaiola. Além disso, tem-se no mesmo horizonte uma das possibilidades de cumprimento do princípio do *zakat*, que também ocorre quando se cuida de necessitados não humanos.

No Hinduísmo, situa-se repetidas vezes no *Mahabbharata* o *ahimsa* (não violência) como o mais elevado *dharma* (dever). Agir com misericórdia com os animais não humanos, abstendo-se da alimentação carnista, por exemplo, e devotando-lhes ações de cuidado, tem consequências cármicas positivas. Similarmente, no Budismo, um dos elementos centrais consiste em cultivar sinceramente o desejo de que todos os seres alcancem a felicidade. Muitas histórias do *Jātaka*, uma coleção com histórias de nascimentos de vida passada de Buda, ilustram os benefícios das boas ações direcionadas aos animais não humanos, como a história do príncipe Mahasattva, que oferece seu próprio corpo a uma tigresa e seus filhotes afligidos pela fome e à beira da morte.

As tradições indígenas prezam pelo bem estar de todos os seres, partícipes de uma mesma família cósmica, entrelaçados pela mesma teia da vida. No discurso do cacique Seattle, questiona-se o que seria do humano sem os animais, e se afirma que todos os seres merecem a bondade que se dedica a qualquer irmão ou irmã. Também ocorre em diversas aldeias indígenas o cuidado zeloso devotado a animais da convivência, podendo-se encontrar, por exemplo, mulheres dando o seio a um porquinho do mato que tenha sido resgatado sem a mãe e levado para ser criado na aldeia.

As tradições africanas proclamam a existência de uma energia vital que atravessa todos os seres, fazendo-os assim, em perspectiva semelhante à indígena, desenvolver entre si profundos laços de fraternidade. O caçador necessita pedir perdão ao espírito do animal abatido. Na ética africana, o mal se identifica com fazer mal aos outros, categoria que comporta os animais não humanos. No Candomblé, em teoria, o cuidado com os animais não humanos subjaz o abate ritualístico, dentro do qual sua morte não é considerada assassinato. Na prática *Yezan*, especificamente, opta-se pelo sacrifício ritual exclusivo das folhas, e não dos animais não humanos, em virtude do cuidado e compaixão dirigida a estes.

(4) **A atenção e o olhar sensível ao mundo natural**: A relação profunda e íntima com a natureza e todos os seres perpassam, em diferentes níveis e nuances, todas as religiões abordadas nesta tese. Algumas encontram no mundo natural um espelho que reflete a incomensurável beleza do Criador, outras compreendem a vida humana em um entrelaçamento

místico com a natureza ao redor. Todas elas introjetam o universo não humano como componente relevante em suas teologias.

Na tradição judaico-cristã, na segunda narrativa de *Bereshit*/Gênesis (cap. 2), a natureza é apresentada no ato da Criação como um jardim a ser cuidado pelo humano. Este não se encontra apartado do mundo natural, mas como parte integrante dele, imerso em sua atmosfera compondo juntos uma mesma realidade, no qual cada criatura tem seu lugar. Pela beleza do mundo contempla-se a inefabilidade do Criador.

No Cristianismo, a dinâmica relacional terrena e a imbricada teia da vida, na qual tudo está interligado, reflete a pericorética inter-relação amorosa da Trindade. Papa Francisco evoca a atitude do próprio Jesus, que convidava "os outros a estar atentos à beleza que existe no mundo, porque Ele próprio vivia em contacto permanente com a natureza e prestava-lhe uma atenção cheia de carinho e admiração" (LS, 97). Suas metáforas manifestam seu encantamento repleto de sutilezas, trazendo aos discursos imagens conhecidas pelo seu público, que rodeavam a vida cotidiana de seu tempo: o grão de mostarda, os lírios do campo, a semeadura, o pastoreio, os frutos, o joio e o trigo, a videira, entre outros. A natureza proclama um Evangelho, apreendendo-se dela lições a serem incorporadas na vida prática.

O Islamismo compreende os fenômenos naturais como sinais de Deus (*ayat*), desde a alternância entre o dia e a noite, passando pela chuva que Allah faz descer dos céus, até a ordenação dos ventos. Tudo é manifestação viva de amor do Criador, de maneira que pela natureza o muçulmano é convidado a ver, ouvir, contemplar a grandiosidade e misericórdia de Allah.

A cosmovisão hindu concebe a natureza e todos os seres em um entrelaçamento contínuo que configura o ciclo de renascimentos (*samsara*). Tudo se encontra envolto por uma atmosfera de sacralidade, porquanto todos os seres carregam a centelha (*ātman*) do Absoluto (*Brahman*). Alguns elementos são especialmente sagrados, como o rio Ganges, personificação da deusa Ganga, que, segundo um mito presente no *Ramayana*, teria descido dos céus e dado origem ao rio (KUNG, 2004, p. 58-59; SARASWATI, 2019, p. 213-215). Banhar-se em suas águas purifica o espírito e o corpo. Segundo Kung (2004), desde sempre, na Índia, "os rios foram considerados sagrados, e especialmente sagrados também os lugares de acesso à água, para beber ou para banhar-se, que receberam a visita de um ser tão poderoso como Vishnu" (p. 59).

O budismo destaca o mundo natural como espaço privilegiado para a introspecção e meditação, associando lugares selvagens a crescimento espiritual e discernimento. Por isso, diversos mosteiros budistas se localizam em locais remotos, rodeado pela geografia

preferencialmente intocada pela atividade humana. Alguns discursos de Buda enfatizam a sabedoria intrínseca do mundo natural, exortando o seguidor, por exemplo, a viver como a abelha, que recolhe o néctar sem prejudicar a flor. Ensinamentos como o do monge zen-budista Thich Nhat Hanh operam no mesmo sentido, quando afirma que as árvores e os pássaros pregam o mesmo *dharma* que o Buda Shakyamuni ensinou há 2500 anos.

O olhar sensível ao mundo natural ocorre de maneira ainda mais evidente nas tradições indígenas. Humano e natureza encontram-se sacramente interligados, e a vida humana se faz em comunhão com todos os seres. Não há separação entre sagrado e profano, tudo é sagrado. Os povos indígenas enxergam a vida pulsante em tudo o que existe, desde o desde os rios e florestas, passando pelas menores criaturas até o maior dos mamíferos, onde tudo está em contínua mútua interdependência. Convém replicar aqui as colocações exemplares de dois indígenas brasileiros, Kaká Werá Jecupé e Daniel Mundukuru, e de um indígena norte-americano, o cacique Seattle, fruto de uma mesma espiritualidade de fundo de se perceber interconectado com a natureza e todos os seres. Jecupé (2020) afirma que "A arte de ler o movimento dos pássaros, dos ventos, dos rios e do fogo é para o povo indígena a maneira pela qual a Mãe Terra conversa com o ser humano" (p. 100). Mundukuru (2009) questiona "como seria possível imaginar nossos velhos nos pedindo para ouvir o murmurar do rio e aprender com ele os caminhos da paciência, se o rio não tivesse uma voz, um coração e uma alma?" (p. 31-32). E o cacique Seattle defende que "cada pedaço desta terra é sagrado para meu povo. Cada ramo brilhante de um pinheiro, cada punhado de areia das praias, a penumbra na floresta densa, cada clareira e inseto a zumbir são sagrados na memória e experiência de meu povo" (AFONSO et al., 2015, p. 184).

As tradições africanas também concebem o mundo natural como sagrado, já que nele transpassa a Energia Vital que conecta todos os seres do Universo e lhes permite a existência. Nas tradições afro-brasileiras, cada orixá se identifica com elementos da natureza, tornando o culto aos orixás também um culto às forças da natureza. Iemanjá se identifica com as águas do mar, Oxum com as águas doces (rios, cachoeiras, lagoas, nascentes), Ossaim com as florestas, e assim se segue. Desse modo, as diversas manifestações naturais podem ser compreendidas como expressões vivas dos orixás que com elas se identificam, denotando a grande sensibilidade africana com a natureza.

(5) **Existe uma tradição inter-religiosa de místicos e santos de cuidado com os animais não humanos**: Este elemento ocorre especificamente nas tradições abraâmicas, apesar de se poder traçar paralelos interessantes nas outras religiões. O Hinduísmo e o Budismo, de modo geral, concebem o vegetarianismo como um ideal a ser alcançado, por expressar desde a

alimentação o princípio da não violência com os animais não humanos. Mas a literatura pesquisada não apresentou um conjunto sistemático de pessoas percebidas pela tradição como virtuosas que devotam a eles uma atitude generosa. Da mesma maneira, a bibliografia consultada não demonstrou isso nas tradições indígenas e africanas, certamente, pela sua marca de tradição oral.

As religiões abraâmicas, por outro lado, possuem uma série de indivíduos notáveis, místicos e santos, provenientes de diferentes contextos históricos, que traduzem sua experiência religiosa em uma postura na qual o exercício da compaixão se alarga para além da esfera humana. No Judaísmo, além de Israel Salanter, previamente citado, há outros relatos semelhantes. Em um deles, o judeu hassídico chamado Zussya de Anapole, do século XVIII, durante sua tarefa de coletar dinheiro para libertar humanos cativos, decidiu libertar também pássaros engaiolados que teria encontrado, reconhecendo a similaridade da opressão.

Um dos mais ilustres judeus da Idade Média, que viveu nos séculos XI e XII, Abraham Ibn Ezra, referido por vezes como “Doutor Admirável” ou “Sábio”, defendia que o amor ao próximo deve ser compreendido estendendo-se a todos os animais, e não apenas os humanos. E, do mesmo modo, Hirsch, um rabino alemão neo-ortodoxo do século XIX, eminente comentarista da Torá, defendia que a compaixão deveria se estender a quaisquer gritos de aflição, em qualquer lugar da Criação.

No Cristianismo, diversos santos e místicos experimentam uma fraternidade cósmica semelhante àquela testemunhada por São Francisco de Assis. São Macário, do século IV, teria se pronunciado contra a violência de uma hiena, treinando-a a não mais matar, mas apenas comer o que já estivesse morto. São Jerônimo, dos séculos IV e V, teria optado por uma alimentação vegetariana e convivido com um leão que havia curado, além de ter galinhas, burros e ovelhas como companhia. São Ciarán da Irlanda, do século V, teria tido um javali como primeiro discípulo, ao qual depois se juntou uma raposa, um texugo, um lobo e um veado. O místico medieval Mestre Eckhart, dos séculos XIII e XIV, afirmou que Deus se revela em todas as suas criaturas, e que aqueles que querem descobri-Lo podem encontrá-Lo em cada uma. Exemplos similares, de convivência, cuidado e defesa dos animais não humanos, podem ser encontrados ainda em São Moling, São Colman, o anabatista Thomas Muntzer, Humphrey Primatt, João Crisóstomo e John Wesley.

A tradição islâmica acompanha esse fenômeno. Tem-se, por exemplo, a história da mística muçulmana Rabi‘a of Basra, do século VIII, que leciona sobre a crueldade da alimentação carnista e o temor que aflige os animais não humanos diante daqueles que os consomem. Histórias sobre o sufi Sahl ibn Abd Allah al-Tostari, do século IX, revelam seu

cuidado generoso com leões e outros animais selvagens que o visitavam. Registros sobre o santo sufi Sofyan al-Thauri, do século VIII, demonstram o amor que devotou a todas as criaturas de Allah, como quando teria comprado um pássaro apenas para o libertar. Diversas outras histórias sufis de santos e místicos caminham no mesmo sentido, ensinando sobre a compaixão e uma alimentação desprovida em que os corpos animais não se fazem presentes.

A consistência dessas narrativas nas três religiões abraâmicas evidenciam um relevante elemento de convergência. A abordagem gentil direcionada aos animais não humanos se revela como uma expressão de compaixão, não circunscrita somente ao universo humano, mas estendida aos seres sencientes, capazes de experimentar dor e prazer. O amor pelo Criador e a experiência religiosa que se faz Dele levam a esses indivíduos a direcionarem sua práxis amorosa a toda a Criação, identificando o sofrimento onde e em quem quer que lhes sejam apresentados. Compreendendo o lugar que ocupam nas religiões os místicos e santos, essa tradição inter-religiosa pode simbolizar um ideal de postura a ser alcançado por todos os seguidores das religiões abraâmicas.

(6) **A participação dos animais não humanos na vida pós-morte**: Este pode ser considerado como um elemento convergente desde que se resguarde fundamentais particularidades teológicas das Tradições Religiosas abordadas. A terminologia "vida pós-morte" encontra dissonâncias nas cosmovisões discutidas, se interpretada como uma existência perpétua em uma realidade permanente. Ela aqui quer representar a continuação de uma existência que permanece após o término da vida material, ainda que a mesma "substância espiritual" não prevaleça a mesma, como no caso do Budismo. Assim, considera-se que, ao término da vida, se os animais não humanos se fazem presentes de algum modo em outras esferas para além da vida material concreta, a religião em questão sustenta a concepção de uma vida pós-morte para os animais não humanos dentro de sua cosmovisão.

Nesse sentido, alinha-se a esse elemento de maneira mais evidente as tradições indígenas, o Hinduísmo, o Budismo, e, de maneira mais tímida, o Cristianismo e o Islamismo. A literatura pesquisada aponta possibilidades interpretativas para o Judaísmo e para as tradições africanas, porém, carecem de maior investigação. No relato criacional de *Bereshit*/Gênesis os animais não humanos também recebem o "sopro de vida" (*nefesh shaya*) do Criador, assim como os humanos, abrindo um horizonte hermenêutico no qual os eles também possuem alma e participam de uma vida pós-morte. Também nas tradições africanas existe perspectiva semelhante. Lopes e Simas (2020) apontam como um elemento comum na pluralidade dessas tradições a existência de espírito também nos animais não humanos. Segundo os autores, o caçador, após matar o elefante cuja carne irá alimentar o seu grupo, busca se purificar para pedir

o perdão do espírito do animal (p. 18). Tal concepção sugere a participação dos animais não humanos em uma esfera de existência após a morte.

Nas tradições indígenas, muitos grupos, como os Cree, da América do Norte, ou os Kayapó, do Brasil, demonstram ritualmente respeito e gratidão aos espíritos dos animais não humanos caçados cujos corpos alimentaram suas tribos. Além disso, como sugerem Viveiros de Castro (2018) e Kopenawa e Albert (2015), em várias cosmologias indígenas existe uma unidade ontológica ancestral, na qual todos os seres, inicialmente humanos, tornam-se diferentes através de uma transmutação do corpo ou da pele. A condição original é a humanidade, e não a animalidade, e existe uma unidade de espírito, e uma diversidade de corpos. Humanos e animais não humanos, portanto, identificam-se espiritualmente, e continuam a existir após a morte material.

No Hinduísmo e no Budismo, os animais não humanos participam do mesmo ciclo vital cósmico no qual todos os seres estão interligados e são interdependentes. Por meio de uma cosmologia que sugere várias centenas de milhões de anos de existência, cada pessoa já foi outrora, através do ciclo de renascimentos (*samsara*), uma barata, uma baleia, um pássaro, um esquilo, um macaco, um mosquito, um golfinho. Do mesmo modo, em termos relacionais, toda criatura com a qual cada um se depara já foi, em outras encarnações, sua mãe, pai, avó, avô, tia, tio, amiga e amigo. Pela cosmologia hindu e budista, portanto, cada animal não humano participa da mesma realidade extra empírica da qual os humanos também participam, junto a todos os seres.

No Cristianismo acontece a mesma abertura interpretativa que no Judaísmo a partir da narrativa de Gênesis. No contexto católico, alguns elementos coroam essa linha de entendimento, como determinadas perspectivas abertas de modo mais explícito pelo Papa Francisco. Na Encíclica Laudato Si', por exemplo, ele afirma que "a vida eterna será uma maravilha compartilhada, onde cada criatura, esplendorosamente transformada, ocupará o seu lugar e terá algo para oferecer aos pobres definitivamente libertados" (LS, 243). Reside nessa colocação uma defesa clara da presença dos animais não humanos na vida pós-morte. Em seguida, o sumo pontífice ainda diz que "juntamente com todas as criaturas, caminhamos nesta terra à procura de Deus, porque, 'se o mundo tem um princípio e foi criado, procura quem o criou, procura quem lhe deu início, aquele que é o seu Criador'" (LS, 244).

No Islamismo, os animais não humanos também têm almas (*nafs*) e alguns acadêmicos muçulmanos defendem que serão ressuscitados no dia do Juízo junto aos humanos, podendo estar até em maior número do que estes. O teólogo muçulmano Abu Ishaq al-Nazzam, do século IX, afirmou que os animais não humanos são naturalmente bons e inocentes, de modo que todos

irão para o Paraíso. Segundo Kemmerer (2012, p. 251), o mestre sufi Bediuzzaman Said Nursi (1878-1960), da Turquia, defendeu que o todas as almas são eternas, estendendo por isso a existência pós morte também dos animais não humanos. E o filósofo muçulmano xiita Seyyed Hossein Nasr, pesquisador iraniano contemporâneo dedicado a estudos islâmicos, afirmou que o Paraíso está repleto de plantas e animais, e que as criaturas irão falar diretamente a Deus no Dia do Juízo. Essas posições estão em sintonia com o Alcorão: "Sabei que tudo quanto existe nos céus e na terra comparecerá, como servo, ante o Clemente. Ele já os destacou e os enumerou com exatidão. Cada um deles comparecerá, solitário, ante Ele, no Dia da Ressurreição" (sura 19, 93-95).

(7) **Animais não humanos vistos como modelos, explicitamente ou metaforicamente**: Algumas das Tradições Religiosas abordadas realçam valores presentes nos animais não humanos como virtudes, e, por vezes, até mesmo como modelos, enfatizando, por exemplo, o amor familiar puro e devoto, a inocência, a pureza, entre outros. Apresentam esse elemento como um ponto convergente o Hinduísmo, o Budismo, o Cristianismo e o Islamismo.

O Hinduísmo, dentre todos os animais não humanos, sacraliza especialmente a vaca, enxergando-a como modelo excelso de atitudes a serem imitadas pelos hindus. Enfatiza-se, por exemplo, sua generosidade e seu amor de mãe, que provê com carinho às suas crias. A literatura hindu associa a boa mãe humana com a mãe vaca, expressão de amor ideal, que com ternura corre para seu bezerro. As narrativas sobre Krishna, que passou muito tempo como vaqueiro, abordam o carinho afetuoso entre as vacas e seus bezerros, ressaltando seu amor materno.

No Cristianismo, alguns animais não humanos constituem temas das parábolas e pregações de Jesus, em especial, a ovelha. A parábola do bom pastor e a parábola da ovelha perdida representam as ovelhas como discípulos, enfatizando a afabilidade diante daquele que é reconhecido como o pastor. Uma metáfora se destaca na percepção da virtuosidade dos ovinos. O Evangelho de João se refere a Jesus como o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo (Jo 1, 29.36). A partir disso, Linzey (2000, p. 64-67) recapitula um sermão proferido pelo cardeal John Henry Newman, em 1842, sobre as implicações desse título, destacando a força da semelhança entre as figuras comparadas. Newman afirmou haver algo de satânico em causar sofrimento a quem nunca fez mal algum, que não pode se defender e que se encontra inteiramente sob o poder de outrem. Indaga, ainda, se o sofrimento que se inflige aos animais não é o mesmo imposto a Jesus.

Susin e Zampieri (2015) também destacam as implicações da associação de Jesus a Cordeiro de Deus. As metáforas não são inocentes, e somente são possíveis pela existência de elementos comuns entre as figuras em associação. Tanto em Jesus, quanto no cordeiro, tem-se,

por exemplo, a inocência, o sofrimento, a expiação, vítimas de um processo injusto, no qual passam por imenso sofrimento desmerecido, indefeso e injusto. “O Novo Testamento nos traz a surpresa de romper com a ritualização do bode expiatório e nos apresentar no lugar dele o Cordeiro de Deus que não permitirá mais a execução de bodes expiatórios... se o Cordeiro for seguido” (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 243).

No Budismo, as histórias do *Jātaka*, relatando histórias da vida passada de Buda, também destacam virtudes de Siddhartha em encarnações pregressas, das quais muitas foram em animais não humanos. Em duas narrativas, por exemplo, Buda aparece como um coelho e um elefante. Em ambos os casos, estes oferecem seus próprios corpos para humanos famintos. O elefante corre e se joga de um penhasco, pousando aos pés de necessitados, enquanto o coelho se lança a si mesmo no fogo para ser cozido. Os relatos lembram que todos as criaturas são, potencialmente, seres iluminados. No caso do Budismo, não se destaca a virtuosidade de uma característica observada em todos os animais não humanos daquela espécie, como ocorre no Cristianismo e no Hinduísmo. Porém, de toda maneira, realça-se a possibilidade da experiência da virtude também em animais não humanos.

No Islamismo esse elemento se apresenta de forma menos evidente, porém duas posições tornam-no presente. Conforme já afirmado, o teólogo muçulmano Abu Ishaq al-Nazzam, do século IX, enfatizou a bondade e a inocência dos animais não humanos. E a história trazida por Kemmerer (2012, p. 252-253) reforça esse destaque. Na narrativa elaborada por um grupo de filósofos muçulmanos do século X, de Basra, Israel, em que um grupo de animais não humanos acusa os humanos de abuso em um tribunal islâmico, os animais não humanos aparecem como os virtuosos da história, em contraposição aos vilanescos humanos. Enquanto aqueles vagavam em harmonia e paz pela terra e emergem na narrativa conflituosa como os sustentadores racionais do caso, os humanos são representados como egoístas e arrogantes, exploradores e destruidores da terra e dos outros seres.

Esses sete elementos inter-religiosos convergentes consolidam os pilares para a formação de uma base ética comum na relação com os animais não humanos. As religiões aqui abordadas, juntas, proclamam o valor inerente dos animais não humanos, que são sujeitos, e não objetos sem valor ou dignidade, como são tratados pela indústria animal. A objetificação de suas vidas e o esquartejamento de seus corpos para serem utilizados para alimentação, entretenimento, testes, entre outros, ofendem os preceitos das Tradições Religiosas discutidas aqui.

O sofrimento dos animais não humanos constitui também uma das mais graves agressões aos princípios religiosos dessas religiões, seus gritos ignorados são lâminas afiadas a

cortar o tecido da moralidade apregoada por suas narrativas sagradas, espadas a ferir o cerne de seus ensinamentos éticos. Desse modo, urge as religiões assumirem uma postura comprometida em defesa dos animais não humanos, cuja condição na sociedade moderna passa majoritariamente ignorada pelas principais lideranças religiosas mundiais, apesar de contrária às suas doutrinas. E convém ainda discutir a possibilidade de uma comunhão dialogal libertadora pela via da ecoespiritualidade, que pode ser compreendida como outro elemento comum, tema do próximo tópico.

4.3 A ecoespiritualidade como via dialogal e libertadora inter-religiosa possível

A ecoespiritualidade pode se constituir como uma das formas de aproximação possível entre as diversas religiões, no horizonte da libertação animal. Ela está presente nas Tradições Religiosas com diferentes enfoques e nuances, sustentam suas cosmovisões e doutrinas, e fundamentam também a ação humana no mundo.

Segundo Boff, a ética não se sustenta sem a espiritualidade, que ele define como "aquela atitude pela qual percebemos que uma Energia poderosa, que chamamos Espírito Criador ou Deus, perpassa todos os seres e os mantêm como um imenso sistema cheio de sentido e de propósito" (2010, p. 73). A práxis humana se fortalece quando nutrida pela espiritualidade, que lhe consolida o sentido e a fundamenta, confere-lhe vigor e perseverança. "Sem essa espiritualidade, que cria em nós reverência, respeito e sentido de comunhão universal, dificilmente encontraremos uma saída do problema ecológico que ameaça toda a humanidade" (BOFF, 2010, p. 73).

Ecoespiritualidade carrega o prefixo eco, que vem do grego *oikos*, significando casa, e referindo-se à Casa Comum, o planeta Terra. Trata-se, portanto, de uma espiritualidade ancorada no sentimento de interligação com a Terra, na percepção de que não existe separabilidade entre os seres e o planeta, mas que ambos são frutos de um mesmo complexo processo no qual todos emergem. Implica compreender-se inteiramente interligado à Casa Comum, em história, constituição biológica, destino. As consequências inevitáveis do cultivo da ecoespiritualidade são enxergar todas as criaturas como históricos irmãos e irmãs da aventura existencial, e delas se aproximar com cuidado, respeito e reverência.

Discutindo desde a perspectiva cristã, Murad afirma que "conceber o mundo como Casa Comum e cultivar a ecoespiritualidade fortalecerão nos cristãos uma mística encarnada e integradora, antídoto para o crescente espiritualismo escapista com suas tendências dualistas" (2008, p. 236). O sentimento de integração com a Casa Comum, a partir da ecoespiritualidade,

certamente beneficiará também indivíduos das diversas religiões, aprofundando perspectivas de suas próprias tradições que lhes impulsionam a perceber que tudo está inter-relacionado.

Através da história acerca da gênese do universo, Boff (2011, p. 74-46) traz elementos que alimentam e subsidiam a ecoespiritualidade, porquanto situam o humano no mesmo processo no qual se encontram todos os seres e tudo o que existe. Segundo o autor, a história do teatro universal se estrutura em cinco grandes atos: o *primeiro ato* é o cósmico, que representa a irrupção do universo, que ainda se encontra em processo de expansão, e que se autocria e se diversifica na medida em que se expande. O ser humano se encontra já nesse primeiro momento enquanto probabilidade contida nessa dinâmica.

O *segundo ato* é o químico, composto pela formação de todos os elementos pesados originados das grandes estrelas vermelhas há pelo menos 10 bilhões de anos. Alguns desses são o oxigênio, o carbono, o nitrogênio, o silício, entre outros, e fazem parte das estruturas biológicas de cada um dos seres existentes. Com as supernovas (explosão das grandes estrelas), esses elementos se espalharam por todo o espaço e constituíram as galáxias, estrelas, planetas e satélites conhecidos hoje.

O *terceiro ato* é o biológico, que se caracteriza pela irrompimento da vida em todas as suas manifestações, processo esse iniciado há 3,8 bilhões de anos, ocorrido da "matéria que se complexifica e se enrola sobre si mesma, num processo chamado de autopoiese (autocriação e auto-organização)" (BOFF, 2011, p. 75). O *quarto ato* é o humano, representado pelo florescimento da vida humana há cerca de 10 milhões de anos atrás, na África. A partir desse momento, a espécie difundiu-se por todo o planeta e se adaptou aos mais diversos habitats.

O *quinto ato*, por fim, é o planetário, caracterizado pela descoberta por parte da humanidade de que integra uma mesma família que compartilha uma mesma Casa Comum. A espécie humana se percebe interconectada e interdependente, parte mesma da própria Terra, identificada com ela, sentindo-se como "a mente consciente da Terra, um sujeito coletivo, para além das culturas singulares e dos estados-nações" (BOFF, 2011, p. 76). Esse quinto ato só se concretiza com a percepção de que os humanos são fundamentalmente a própria Terra em um estado de autorrealização e autoconsciência (BOFF, 2011, p. 73-74). "Não vivemos apenas sobre a Terra. Somos filhos e filhas da Terra. Melhor, somos a própria Terra, que sente, pensa, ama e venera" (BOFF, 2010, p. 271).

Dessa maneira, a vida, de modo geral, e a vida humana, mais especificamente, nasce da complexificação e auto-organização da própria matéria terrenal. Emergem, historicamente e biologicamente, da Terra. Assim, pode-se afirmar que humanos são "a própria Terra, que na sua evolução chegou ao estágio de sentimento, de compreensão, de vontade, de

responsabilidade e de veneração" (BOFF, 2011, p. 73-74). Constatação semelhante pode-se fazer acerca dos animais não humanos, que são também a própria Terra que alcançou o estágio de sentimento, comunicabilidade, senciência.

Nutrir-se dessa percepção compõe o cerne da ecoespiritualidade, na qual a experiência da existência se transmuta para se perceber imbuída do sentimento de interligação e inter-relação entre todos os seres e todas as coisas. Com ela, percebe-se a natureza insondável e mística da existência inegável dos inter-retro-relacionamentos entre tudo o que existe, que engloba todos os seres em uma profunda comunhão, entre si e com o cosmos inteiro.

A ecoespiritualidade comporta uma sensibilidade animal profunda. Mais que isso, hospeda-a como parte integrante de sua constituição. Ela é seu domicílio. Sentir-se imbuído da presença de uma mesma Energia ou Força mistérica que banha transversalmente e igualitariamente o interior de todos os seres leva em consequência a se perceber como irmão e irmã de tudo o que existe. Percebe-se a própria Terra, e sente-se filho/filha e irmão/irmã da Terra, bem como irmão/irmã de todas as criaturas.

Essa ontológica fraternidade tem respaldo biológico, ancorada na história do universo. Murad (2016, p. 46-47) apresenta estudos de Boff que constatam a existência de um mesmo alfabeto genético em todos os seres vivos, das bactérias aos mamíferos, composto por tinta aminoácidos e quatro ácidos nucléicos. Toda a imensa diversidade dos seres se forma apenas da variação das letras desse alfabeto único.

Assim, da ecoespiritualdade emerge relações libertas de intenções de poder, pontuada pelo amor, generosidade, humildade, desprendimento, fraternidade e sororidade. Funda-se uma espiritualidade horizontal, da qual o humano se percebe *com* as outras criaturas, e não sobre elas ou apartada delas, formando a imensa família cósmica apregoada nas cosmovisões das Tradições Religiosas.

As religiões abordadas carregam em suas narrativas e doutrinas essa percepção de uma grande teia da vida, em que todos os seres estão interconectados. Particularmente em relação a animais não humanos os vínculos são ainda mais notórios. A tradição judaico-cristã enxerga o mesmo sopro da vida (*nefesh shaya*) em humanos e animais não humanos. O Islamismo afirma a existência de almas em ambos (*nafs*), enquanto o Hinduísmo os compreende de modo similar, vendo-os movidos pelo *atman* interior. O Budismo entende que há uma mesma realidade interior a mobilizar humanos e animais não humanos, fagulhas de *Brahman*, enquanto as tradições indígenas e africanas enfatizam a interdependência entre todos os seres, movidos pelo Grande Espírito ou pela Força Vital.

De modo geral, a tradição inter-religiosa de cuidado com os animais não humanos vinda de santos e místicos é fruto de uma experiência religiosa banhada de ecoespiritualidade. Há um sentimento de fraternidade universal na qual nenhuma criatura encontra portas fechadas à postura de cuidado e de bondade desses santos e místicos. Por meio dessa experiência, estes sujeitos sentem o sofrimento dos outros seres, e reconhecem neles a sacralidade inerente à participação na existência. Percebem-se com eles entrelaçados, ambos comungam de uma relação mística entre si e com o cosmos. Por isso, não impõem barreiras ao amor incondicional que dirigem a toda a Criação.

A espiritualidade que atravessa as religiões permite-as considerar moralmente o sofrimento dos animais não humanos e a prezar pela misericórdia dirigida a eles, porquanto reconhecem neles sujeitos com dignidade, com valor inerente, alguém, e não algo, com quem se pode estabelecer vínculos e laços de afeto. As religiões os situam no território sagrado de suas cosmovisões enquanto partícipes ativos e relevantes da rede interconectada de relações.

Nesse sentido, considerando os aspectos confluentes nas Tradições Religiosas acerca da questão animal no horizonte libertador e decolonial, a ecoespiritualidade soma-se a eles não como um elemento paralelo, mas como motor dos demais. Transversal às religiões abordadas, a ecoespiritualidade as leva a posicionar cosmologicamente os animais não humanos em um lugar existencial ao lado dos humanos que não comporta opressão ou subjugação. Situa-os em um lugar de elevada importância, e até mesmo com uma determinada "igualdade de fundo" junto aos humanos (alma, centelha da realidade última, força vital, espírito).

Dessa maneira, os elementos convergentes não emergem como coincidências ou similaridades casuais. São aproximações éticas, teológicas, experenciais, que nascem da ecoespiritualidade que atravessa as diversas religiões. Importa, portanto, não somente buscar os pontos de encontro para se elaborar uma base ética comum nessa temática, o que se faz bastante importante à luz da realidade atual, mas também de aprofundar essa experiência da ecoespiritualidade residente nas Tradições Religiosas. Com isso, pode-se fortalecer, sob os termos do pluralismo religioso e do princípio pluralista, a relevância teológica e ética do sofrimento animal e da vida dos animais não humanos, bem como abrir novas perspectivas e hermenêuticas libertadoras. Ribeiro (2017) demonstra o vínculo entre o princípio pluralista e a espiritualidade, que devem apontar para a libertação dos grupos oprimidos:

> O princípio pluralista, em função de seu caráter relativizador, contribui para os processos de recuperação do sentido da gratuidade e nos leva à indicação da presença – e, ao mesmo tempo, a necessidade – de uma espiritualidade que possa corresponder aos processos sociopolíticos de aprofundamento democrático, de consolidação de direitos, de crítica às mais variadas formas de dominação, e à busca de alternativas à

> lógica imperial econômica. Tais visões de espiritualidade se expressam em aspectos práticos e concretos da vida social e política, como os processos de defesa da justiça social e econômica, dos direitos humanos e da terra, da cidadania e da dignidade das pessoas pobres. Elas reforçam, não obstante suas limitações e ambiguidades, espaços de consciência social, alteridade, coexistencialidade, cordialidade, humanização e integração cósmica (RIBEIRO, 2017, p. 249-250).

A espiritualidade e a ecoespiritualidade, portanto, alinhados ao princípio pluralista, desdobram-se sobre as condições concretas da existência, debruçando-se em especial sobre os grupos oprimidos, visando sua libertação à luz dos valores transversalmente inter-religiosos da justiça, da fraternidade, da paz. Promover o diálogo inter-religioso, à luz do princípio pluralista, tem essa necessária repercussão prática, sob pena de se buscar uma aproximação infrutífera ou, ao menos, insuficiente em suas possibilidades de ingerência positiva diante das injustiças da vida. Segundo Ribeiro (2020a):

> O *princípio pluralista* realça elementos-chave da vivência religiosa e humana como a alteridade, o respeito à diferença e o diálogo e cooperação prática e ética em torno da busca da justiça em relação a grupos empobrecidos e subjugados pelas mais diferentes formas de dominação e pela busca do bem comum (RIBEIRO, 2020a, p. 35).

Assim, a aproximação inter-religiosa pela via da ecoespiritualidade, à luz do princípio pluralista, no horizonte da libertação animal, busca alçar transformações concretas na vida dos animais não humanos. E se a espiritualidade e a ecoespiritualidade não se encerram em experiências religiosas abstratas alheias à realidade material, nem consistem em pura vivência sentimental sem vínculos com a concretude da vida, o modo como são tratados os animais não humanos e o planeta lhes importam profundamente.

A negligência com o exorbitante sofrimento animal que tem lugar nas indústrias que lhes exploram para fins diversos agride frontalmente a experiência da ecoespiritualidade. As religiões, enquanto sistemas de sentido e hermenêuticas da existência (no sentido de que propõem uma leitura interpretativa da realidade em toda a sua complexidade) imbuídos de ecoespiritualidade, são ofendidas com o grito de qualquer criatura oprimida. Se verdadeiramente sente-se parte da Terra e interligado com todos os seres, animados todos pela mesma energia vital, a dor do outro ou seu regozijo é também o próprio sofrimento e a própria alegria. O conceito de *karuna* budista se aproxima dessa realidade, uma compaixão real e imersiva.

Bowker (1986) sinaliza algumas convergências entre as religiões no debate sobre a exploração animal para pesquisa científica, que também denota a presença de uma ecoespiritualidade que as atravessa. Ele as expressa em 7 breves pontos: (1) mesmo que as

religiões não cultivem um conceito claro sobre direitos animais, concordam que os animais não humanos têm reivindicações sobre os humanos e merecem consideração; (2) ignorar essas reivindicações, ou considera-las triviais diante dos fins da pesquisa científica, têm consequências de longo prazo sobre a estatura moral do ser humano, ainda que a recusa em considera-las seja feita por um único indivíduo. "Mesmo que a questão religiosa não seja de direitos, é certamente de responsabilidade humana" (BOWKER, 1986, p. 11); (3) a validade da reivindicação dos animais não humanos sobre os humanos é fundamentada (e fortalecida) no sentido de unidade da vida, que implica na ideia de que pertencemos responsavelmente uns aos outros e se expressa de diferentes maneiras (criação, *Brahman*, renascimento, senciência), de modo que "tocar a teia em um só lugar é criar um tremor em todas as suas partes" (BOWKER, 1986, p. 11-12); (4) a morte não é o maior mal que se pode infligir aos animais não humanos; (5) existem distinções no uso que se faz dos animais não humanos, sendo alguns justificados e outros não; (6) cultivar compaixão, piedade, identificação e simpatia pelos animais não humanos é parte do desenvolvimento humano; (7) pode acontecer mudanças nas doutrinas das diversas religiões em temas que nunca antes foram considerados (FELIPE, 2019, p. 230-231).

A compreensão de uma unidade fundamental da vida, a consciência acerca da necessidade de se relacionar com os animais não humanos pela dinâmica do cuidado e da compaixão, expressam uma espiritualidade abrangente, que entende sua responsabilidade para além da esfera humana. Esses elementos, assim, traduzem também experiências religiosas transpassadas pela ecoespiritualidade, que, conforme afirmado, carrega consigo necessariamente uma profunda sensibilidade animal.

Atualmente, na maneira como foi bem captada por Thomas (2010), há uma gradativa sensibilidade animal contemporânea, da qual o veganismo é fruto e que, adentrando as religiões, dialoga diretamente com a ecoespiritualidade que as atravessa. Pode-se dizer que, desse encontro, que conjuga um cuidado com os animais não humanos que se aprofundou nos últimos séculos, com a ecoespiritualidade que subjaz as Tradições Religiosas e que posicionou os animais não humanos em lugar relevante em suas cosmologias, nasce a criatividade de novas hermenêuticas ecológicas e de libertação animal promovidas no interior dessas Tradições. As religiões são reinterpretadas a partir de dentro, realçando, enfatizando, destacando, leituras teológicas de libertação animal. Kemmerer (2012) fornece diversos exemplos dessa realidade.

No Judaísmo, por exemplo, a autora cita Richard Schwartz, um judeu contemporâneo vegano, autor de um livro sobre Judaísmo e vegetarianismo, e produtor de um documentário intitulado "Um dever sagrado: aplicando valores judaicos para ajudar a curar o mundo" (em

tradução livre). Ele associa os preceitos judaicos à defesa dos animais não humanos, atuando em diversas iniciativas de ativismo na causa animal (KEMMERER, 2012, p. 201).

No Cristianismo, Kemmerer (2012) lembra do importante caso de Humphrey Primatt, clérigo anglicano do século XVIII, que escreveu *A Dissertation on the Duty of Mercy and de Sin of Cruelty to Brute Animals* em 1776, elaborando uma defesa cristã dos animais não humanos. Diversos casos podem ser citados também atualmente, dentre os quais está a Associação Cristã Vegetariana (THE CHRISTIAN VEGETARIAN ASSOCIATION – CVA, 2020). A Associação foi fundada com a intenção de promover uma reconciliação da Criação, que promete resultar no Reino Pacífico prefigurado nas Escrituras (KEMMERER, 2012, p. 236).

No Islamismo, Kemmerer (2012, p. 269-270) cita Ali Robert Tapppan, membro da organização PETA[108] e pesquisador na área de estudos islâmicos. Ele tece um debate acerca da exploração animal a partir dos princípios islâmicos, defendendo a existência de conflitos entre ambos. Tanto Kemmerer (2012) quanto Foltz (2006) citam também o teólogo muçulmano Basheer Ahmad Masri, proeminente estudioso do Islamismo e defensor dos interesses dos animais não humanos. Ele defendeu que lhes infligir dor ou mata-los sem necessidade é inaceitável para Allah, e que eles têm certos direitos que a agropecuária falha em honrar, como o direito à companhia entre membros de sua própria espécie, de ter uma dieta apropriada que lhes propicie saúde, de uma vida natural e de uma morte indolor, e de caminhar livremente, uma vez que o Criador lhes deu membros diretamente voltados para a locomoção. Há também sites que discutem a viabilidade islâmica do vegetarianismo e do veganismo, a partir de princípios islâmicos de cuidado com os animais não humanos (ANIMALS IN ISLAM, s/d).

No Hinduísmo, Kemmerer (2012, p. 86-89) cita Dharmesh Solanki e Anuradha Sawhney, dois hindus contemporâneos que abraçam o veganismo a partir dos preceitos de sua religião. O primeiro integra a Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (ISKCON, mais conhecida como movimento Hare Krishna), enquanto a segunda assumiu no ano 2000 a filial indiana da PETA. Também aqui se pode evocar o exemplo de Gandhi, já discutido anteriormente, que foi influenciado pelo movimento vegetariano britânico, e assumiu o vegetarianismo enquanto expressão de seus princípios religiosos hindus.

No Budismo, segundo Kemmerer (2012, p. 122-126), Phaik Kee Lim, uma budista contemporânea criada na Malásia, advoga pela abstenção do consumo de produtos de origem animal, alegando que o sofrimento se perpetua na indústria que explora os animais não humanos

[108] *People for the Ethical Treatment of Animals*, uma das maiores organizações do mundo pró direitos animais, com sede nos EUA e com representantes em diversos países (PETA, 2023).

por conta da demanda da população civil. A autora também cita Norm Phelps, autor de *A Grande Compaixão: Budismo e Direitos Humanos* (em tradução livre), que similarmente defende a libertação animal na atualidade a partir dos princípios do Budismo.

Esse mesmo movimento alcança também as tradições afro-brasileiras, conforme foi discutido no capítulo anterior, quando se abordou o surgimento de iniciativas no Candomblé de se honrar a tradição (com seus rituais) sem agredir ou matar animais não humanos[109]. E também adentra as tradições indígenas, que, entretanto, são já antigas e ativas defensoras da sacralidade de todos os seres e da Terra, colocando-se contra a banalização da vida em todas as suas expressões. Kemmerer (2012, p. 52-55) cita Rod Coronado, um indígena da etnia Pasqua Yaqui, do deserto de Sonora, no norte do México e sul do estado do Arizona, nos EUA, como exemplo de alguém que luta para proteger a Terra e os animais não humanos a partir da espiritualidade indígena.

Desse modo, a ecoespiritualidade, marcada pela gradativa sensibilidade animal contemporânea, atravessa a pluralidade das religiões, constituindo também um elemento de encontro. Há uma busca comum pela paz e pelo fim do sofrimento em toda a Criação, que engloba a totalidade da comunidade de vida. As imagens desse cenário pacífico percorrem as Tradições Religiosas: a Terra sem Mal (*Ivy marã'ei*) dos Guarani Mbyá, o Reino de Deus cristão e o discurso escatológico de Isaías (11, 6-9), o Paraíso muçulmano, o *nirvana* budista, entre outros. Em alguns momentos, esse ideal de paz também existe nos mitos da criação, compreendido como uma harmonia primeira à qual deve-se intentar retornar. Assim ocorre, por exemplo, no relato da Criação judaico-cristão, e em alguns mitos indígenas, como o mito Hopi que conta a igualdade existente entre humanos e não humanos *no princípio*, ou o mito Cherokee que fala sobre uma paz universal primitiva, na qual humanos e animais não humanos se comunicavam livremente, ou ainda um mito dos Cheyenne das Grandes Planícies que conta sobre um estado de paz original em que nem humanos nem animais não humanos comiam carne.

A ecoespiritualidade, desse modo, percorrendo centralmente as religiões e alicerçando suas cosmovisões, marcada atualmente por uma gradual e irrevogável sensibilidade animal, apresenta-se como uma importante via de diálogo inter-religioso de caráter libertador acerca da questão dos animais não humanos. Porém, o edifício teológico das religiões pode construir mais pontes desde a base até os "andares" de cima, buscando promover uma ligação não somente entre os fundamentos, constituídos pelas experiências religiosas atravessadas pela ecoespiritualidade, como também entre os "andares" das doutrinas e proposições éticas. Essa

[109] A síntese entre a sensibilidade com os animais não humanos/veganismo e o Candomblé acontece de maneiras diversas, conforme se pode verificar também em FILHOS DO CANDOMBLÉ (2019).

foi, basicamente, a proposta da tese, buscando investigar a possibilidade do diálogo inter-religioso no nível ético acerca da questão animal, à luz do veganismo, intencionando estabelecer um consenso ético no tema, o que verificamos ter sido possível.

CONCLUSÕES ABERTAS

Esta tese teve como objetivo responder à seguinte questão: é possível estabelecer um diálogo inter-religioso no nível ético entre diferentes Tradições Religiosas, provocado pelo veganismo e a partir de suas práxis e doutrinas no tema da relação com os animais não humanos, na perspectiva da libertação animal?

A resposta, como foi possível verificar, é positiva. Para realizar essa investigação, utilizou-se como metodologia uma abordagem qualitativa, de caráter exploratório, a partir de pesquisa bibliográfica. E a partir do Estado da Arte, percebeu-se o ineditismo da pesquisa, sua originalidade, de modo especial na área das Ciências da Religião, onde não se havia pesquisas específicas sobre a temática.

Para fins de melhor síntese de um longo trajeto, convém fazer uma breve recapitulação do itinerário teórico realizado. Essa tese traçou um percurso metodológico composto por quatro capítulos. No primeiro, nomeado como "A realidade animal", intencionou-se aproximar da condição de escravidão, tortura e morte a que são submetidos os animais não humanos em nossa sociedade atual. Para tanto, discutiu-se uma linguagem que não maquiasse essa realidade nem reforçasse dinâmicas de opressão, abordou-se diversos campos de exploração dos animais não humanos (alimentação, entretenimento, pesquisa etc.), e apresentou-se as relações entre exploração animal e danos ambientais, demonstrando-se como tudo está interligado.

No segundo capítulo, intitulado "Vegetarianismo, Veganismo, Decolonialidade e Bem Viver", abordou-se a história do vegetarianismo e do veganismo, discutiu-se sobre a questão da exploração animal no campo da filosofia moral e à luz do conceito do Bem Viver, e defrontou-se esse mesmo tema com os estudos decoloniais, discernindo os elementos de colonialidade e de decolonialidade que atravessam o veganismo e a libertação animal.

No terceiro capítulo, chamado "Um olhar panorâmico da visão e das práticas das religiões sobre os animais não humanos", o foco do debate consistiu na investigação sobre a visão e as práticas das religiões sobre os animais não humanos. As Tradições Religiosas abordadas foram as abraâmicas, grupo composto pelo Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, as duas religiões asiáticas com maior número de adeptos no mundo (com exceção das religiões tradicionais chinesas), o Hinduísmo e o Budismo, e, por fim, os povos originários das Américas, como os Tupi, os Ianomami, e tantos outros povos, e as Tradições Africanas, como o Candomblé.

No quarto e último capítulo, que recebe o nome de "Diálogo inter-religioso na perspectiva de uma ética libertária comum", propôs-se construir um diálogo inter-religioso no

nível ético acerca da questão dos animais não humanos, no horizonte da libertação animal. Para tanto, assentou-se as bases para o diálogo trazendo as ferramentas propiciadas pelo princípio pluralista, em conjunto com as contribuições presenteadas por Raimon Panikkar e Simone Weil. Em seguida, apresentou-se a história do diálogo inter-religioso, as atitudes necessárias que o tornam possível e os níveis do diálogo (teológico, místico, ético e existencial), para então discutir os elementos convergentes nas diversas Tradições Religiosas em debate na tese acerca do lugar ocupado pelos animais não humanos na relação com os humanos. A última discussão proposta na tese gravitou em torno da viabilidade da ecoespiritualidade como via dialogal e libertadora inter-religiosa, o que se consolidou como um elemento basilar convergente concreto.

As investigações realizadas na pesquisa levaram-nos a perceber que a relação com os animais não humanos incutida pela indústria de exploração animal se constitui como uma espécie de colonialidade. As relações estabelecidas entre humanos e animais não humanos se configuram na sociedade moderna não como apregoam as próprias religiões, mas são redigidas, marcadas, pontuadas, pelas demandas da indústria animal. Esta somente pode subsistir afastando o humano de seus companheiros terrenais, desfigurando-os e desqualificando-os como sujeitos, tornando-os objetos. E a mesma matriz atitudinal operada nessa opressão se repete também em outras formas de discriminação, como no patriarcalismo e no racismo. Dessa forma, os sistemas de opressão se fortalecem ou se minguam de maneira imbricada, fazendo-se necessário compreender a inevitabilidade da "comunhão" entre as lutas de resistências anti-opressão.

A filosofia moral desconstrói a lógica antropocêntrica e hierárquica inerente à exploração animal, enquanto o Bem Viver também o contrapõe. Este se apresenta alternativamente como outra maneira de compreender e viver a existência construindo uma práxis permeada pelo sentido de interligação com todas as coisas, de reverência pela *Pacha Mama*, e de respeito pontuado pela reciprocidade e alteridade na relação com todos os seres. Uma postura decolonial na questão animal exige o questionamento do modo como se configura a relação com os animais não humanos na sociedade moderna, e resgatar as intuições, ensinamentos, práticas, presentes nas raízes das Tradições Religiosas e filosofias de vida, como o Bem Viver, que carregam uma sabedoria acumulada por séculos e milênios.

Existe uma sensibilidade animal histórica que reside no interior das Tradições Religiosas. Elas se situam no contexto maior de uma construção ética provinda das experiências religiosas das comunidades de fé atravessadas por uma ecoespiritualidade, em que se destaca a defesa da vida, o cuidado com o planeta e a consideração pelo sofrimento em todas as suas

manifestações. Atualmente, motivado pela sensibilidade animal moderna, seguidores das diversas religiões fortalecem essa sensibilidade animal encontrada há séculos e milênios nos textos religiosos orais e escritos, implodindo leituras e interpretações antropocêntricas que teimam em resistir. “As religiões não são fenômenos etéreos, como se ocorressem a despeito de seu redor, mas, ao invés disso, invariavelmente acompanham as tendências, afetam e são afetadas pelo meio no qual estão inseridas” (RIBEIRO e CATENACI, 2017, p. 21).

Trata-se não de uma colonização do saber a partir da importação do conceito europeu de veganismo, mas de uma tradução intercultural (Boaventura de Sousa Santos) que possibilita redescobrir perspectivas encobertas por enviesamentos históricos, dentre os quais o antropocentrismo, o patriarcalismo, o racismo, o especismo. Não se traz impositivamente o veganismo, mas se permite que ele lance luzes sobre tradições nas quais os seguidores se encontram. Nesse sentido, leituras teológicas que se encontram no horizonte da libertação animal pululam nas diversas Tradições Religiosas, afirmando a incompatibilidade entre o lugar que os animais não humanos ocupam em suas cosmovisões e o modo como são tratados na sociedade moderna. Existe, portanto, uma igualdade de fundo na temática.

Como muitas religiões são transpassadas por uma ecoespiritualidade que afirma a relevância da Casa Comum e de toda a comunidade de vida, em alguns casos com especial atenção para os seres sencientes, algumas confluências foram verificadas entre as Tradições Religiosas abordadas nessa tese acerca da questão animal. Elas se estruturaram em 7 pontos: (1) os animais não humanos são vistos como sujeitos, e não objetos ou coisas; (2) o sofrimento animal é moralmente relevante; (3) a misericórdia com animais não humanos é vista como grande virtude; (4) há atenção e olhar sensível ao mundo natural; (5) existe uma tradição inter-religiosa de místicos e santos de cuidado com os animais não humanos; (6) os animais não humanos participam da vida pós-morte; (7) alguns animais não humanos são vistos como modelos, explicitamente ou metaforicamente. Os quatro primeiros pontos de encontro são comuns a todas as religiões abordadas nesta tese, enquanto os três últimos se repetem em algumas delas.

Apesar de não haver concordância absoluta, existem similaridades e aproximações notáveis. Todas as Tradições Religiosas apresentadas nesta tese lançam um olhar atento e sensível ao mundo natural, consideram moralmente o sofrimento animal e consideram que eles são sujeitos, com valor inerente e dignidade inalienável. Alinhado a essas convergências, a misericórdia dirigida a eles é apreciada e tida como virtude (em especial nas abraâmicas, em que se destacam santos e místicos) e, com diferentes nuances ou particularidades, os animais não humanos participam de uma vida pós-morte na maioria das religiões abordadas. Em alguns

casos (Hinduísmo e Budismo, Islamismo e Cristianismo), determinados animais não humanos são vistos, inclusive, como modelos de comportamento.

Diante disso, verifica-se também que a condição animal no mundo contemporâneo constitui uma direta e objetiva agressão ao tecido ético e teológico das Tradições Religiosas. Nas indústrias de exploração animal, em que os animais não humanos são utilizados para alimentação, entretenimento, testes, vestuário, transporte, entre outros, suas vidas são absolutamente banalizadas, objetificadas, precificadas. Rapta-se sua dignidade, rouba-se suas vidas, sequestra-se sua liberdade. Impõe-se a eles insondável sofrimento através de um ciclo tenebroso de escravidão, tortura e morte. (1) Não são vistos como sujeitos, mas objetos com preço. (2) Seu sofrimento é ignorado. (3) Não se lhes dirige qualquer misericórdia ou cuidado.

Assim, as religiões iluminam essa realidade e a ela se contrapõem, assumindo o compromisso com as exigências éticas da própria fé. Em comunhão, as Tradições Religiosas abordadas neste trabalho conclamam, em oposição às indústrias de exploração animal: (1) os animais não humanos são sujeitos com valor inerente e dignidade inalienável, (2) devem ser amplamente considerados em seu sofrimento, (3) e a misericórdia e o cuidado dirigidos a eles é uma grande virtude.

Como possibilidade de um desdobramento concreto da pesquisa, a bem da Casa Comum, dos animais não humanos, e das consciências das religiões, que se tranquilizam mediante o cumprimento ético das próprias exigências de fé, sugere-se a viabilidade de uma declaração conjunta no tema do respeito aos animais não humanos, a ser idealmente assinada por representantes das diversas religiões. A partir das convergências emergidas pela pesquisa, pode-se delinear que essa declaração deve contemplar pelo menos os seguintes elementos:

- Todos os animais são sujeitos com uma dignidade própria e com valor inerente, e não objetos que possam ser descartados, ou cuja vida possa ser banalizada. O modo como os animais não humanos são tratados nas indústrias de exploração animal fere frontalmente os princípios religiosos do respeito, do cuidado, da bondade e da caridade. Isso, por sua vez, exige a defesa contundente da vida e da dignidade dos animais não humanos.
- Todos os animais são irmãos e irmãs na trama da existência, copartícipes de uma mesma teia de sentido. Os animais não humanos se entrelaçam à vida humana por vínculos cosmológicos, uma vez que todos são criados pelo mesmo Criador ou possuem uma ontologia comum. Tal realidade se desdobra na exigência prática de se construir uma relação pautada pela lógica da fraternidade e da sororidade, e não pela

exploração predatória e antropocêntrica que caracteriza a condição animal na sociedade atual.

- O sofrimento de todos os animais é moralmente relevante e deve ser evitado, enquanto a misericórdia que lhes é dirigida é uma virtude fundamental. Isso implica no dever moral de se abster de infligir dor desnecessária aos animais não humanos, como ocorre nas indústrias que lhes exploram. Sua libertação deve ser o horizonte ético a ser alcançado. E significa também que aliviar-lhes o sofrimento, bem como dirigir-lhes carinho e cuidado, produz recompensas para si próprio, seja nesta vida ou na vindoura. Isso requer uma atitude generosa com os animais não humanos e consideração pelos seus interesses.

Essa iniciativa poder-se-ia constituir como a primeira de muitas ações tanto inter-religiosas quanto de cada Tradição Religiosa, em particular, a serem consolidadas, a fim de proclamar os próprios preceitos nessa temática. Juntas, as religiões fazem reverberar suas vozes com muito mais amplitude, e podem conclamar, em um só tom, a favor da defesa da vida em todas as suas manifestações e da dignidade da Terra e de todos os seres.

Além disso, vale assinalar que o tema proposto nesta tese permanece aberto a muitas contribuições. Não se pretendeu esgotar a discussão, que foge à competência deste trabalho, mas de abrir perspectivas: de pesquisa, de encontro e de libertação. O diálogo inter-religioso permanece ao mesmo tempo como um desafio e como um caminho de múltiplas possibilidades. Por meio dele, aproxima-se da concretização de valores apregoados por todas as Tradições Religiosas: fraternidade e sororidade, defesa da vida, paz, justiça e integridade da Criação.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ADAMS, Carol J. **A política sexual da carne**: uma teoria feminista-vegetariana. São Paulo: Alaúde Editorial, 2018.

AFONSO, Germano Bruno; MOSER, Alvino; AFONSO, Yuri Berri. Cosmovisão Guarani e Sustentabilidade. **Revista Meio Ambiente e Sustentabilidade**, vol. 8, n.4, jan.-jun./2015. Disponível em https://www.uninter.com/revistameioambiente/index.php/meioAmbiente/article/view/431/271 . Acessado em 10/01/2020.

AGÊNCIA BRASIL. **Brasil é o maior exportador de comida halal no mundo**: conceito norteia alimentação de muçulmanos em todo o mundo. 2021. Disponível em https://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2021-10/brasil-e-o-maior-exportador-de-comida-halal-no-mundo. Acessado em 23/10/2022.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. vol. I. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020. (Feminimos Plurais).

ALCORÃO SAGRADO. Os significados dos versículos do Alcorão Sagrado. Traduzido por Samir El Hayek. São Paulo: Marsam, 1994.

ALMEIDA et al. Determinação de perigos microbiológicos em carnes bovinas resfriadas provenientes de abates clandestinos e comércio ilegal. **Acta Veterinaria Brasilica**, v.4, n.4, p. 278-285, 2010.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ANDA. **Embarque cruel de animais no Porto de Santos gera protestos e ações judiciais**. 2018. Disponível em https://anda.jor.br/embarque-cruel-animais-no-porto-de-santos-gera-protestos. Acessado em 23/10/2022.

ANIMALS IN ISLAM. s/d. Disponível em https://www.animalsinislam.com/. Acessado em 30/03/2023.

APRIGLIANO, Adriano. **Upanisadas**: Os doze textos fundamentais. São Paulo: Mantra, 2020.

AQUINO, SÃO TOMÁS DE. **Suma teológica**. 2017. Disponível em https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf. Acessado em 17/05/2023.

ARAÚJO, Inês Lacerda. Por uma concepção semântico-pragmática da linguagem. **Revista Virtual de Estudos da Linguagem** – ReVEL. V. 5, n. 8, março de 2007.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Candomblé sem sangue?** Pensamento ecológico contemporâneo e transformações rituais nas religiões afro-brasileiras. Curitiba: Appris, 2019.

AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. **Dicionário Histórico de Religiões**. Rio de Janeiro: Lexikon, 2012.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, mai.-ago./2013.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Ecologia e consciência planetária como paradigma ecológico. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. SOUZA, José Carlos Aguiar de. **Consciências planetária e religião**: desafios para o século XXI. São Paulo: Paulinas/Editora PUC Minas, 2009. p. 141-161.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Religião, política e Teologia da Libertação: trajetória e desafios. Revista **Pistis & Práxis**, Curitiba, v. 6, n. 1, p. 229-254, jan./abr. 2014

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 491-517, set.-dez./2016.

BBC. **De onde vem o mito de que a Índia é um país vegetariano**. 2018. Disponível em https://www.bbc.com/portuguese/internacional-43646680. Acessado em 11/09/2022.

BBC. **Por que uso de antibióticos na agropecuária preocupa médicos e cientistas**. 2019. Disponível em https://www.bbc.com/portuguese/geral-50119820. Acessado em 31/08/2021.

BBC. **'Comer carne é um tipo de racismo'**: a pesquisadora que questiona o modo como tratamos os animais. 2021. Disponível em https://www.bbc.com/portuguese/geral-56133935. Acessado em 17/06/2022.

BETTO, Frei. **Alteridade**. 2014. Disponível em https://www.freibetto.org/alteridade/. Acessado em 29/12/2022.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BÍBLIA DE TRADUÇÃO ECUMÊNICA – TEB. São Paulo: Loyola, 1994.

BOFF, Leonardo. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**: A emergência de um novo paradigma. São Paulo: Editora Ática, 1993.

BOFF, Leonardo. **Cuidar da Terra, proteger a vida**: como evitar o fim do mundo. Rio de Janeiro: Record, 2010.

BOFF, Leonardo. **Ética e eco-espiritualidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

BOFF, Leonardo. **Ecologia**: grito da Terra, grito dos pobres – dignidade e direitos da Mãe Terra. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

BORGES, Anselmo. **Religião e diálogo inter-religioso**: estado da arte. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2010.

BOWKER, John. Religions and the rights of animals. In: REGAN, Tom (Ed.). **Animal sacrifices**: religious perspectives on the use of animals in science. Philadelphia: Temple University Press, 1986.

BRYANT, Edwin. Strategies of Vedic Subversion: The Emergence of Vegetarianism in Post-Vedic India. In: WALDAU, Paul; PATTON, Kimberley (org.). **A Communion of Subjects**: Animals in Religion, Science, and Ethics. New York: Columbia University Press, 2006.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia**: história de deuses e heróis. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2018.

CANDIDO, Joel Valentino. **Liberdade de crença e política**: tensões e controvérsias no campo religioso afro-brasileiro em São Paulo. Dissertação de mestrado: PUC-SP, 2015.

CARTA CAPITAL. **O horror por trás dos matadouros**. 2011. Disponível em https://www.cartacapital.com.br/sociedade/o-horror-por-tras-dos-matadouros. Acessado em 01/12/2017.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Disponível em https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html. Acessado em 10/08/2022.

CESTARI, Vanice. **Para além da Carne Fraca**: exploração animal e escravidão humana na indústria da carne. 2017. Disponível em http://justificando.cartacapital.com.br/2017/03/29/para-alem-da-carne-fraca-exploracao-animal-e-escravidao-humana-na-industria-da-carne/. Acessado em 17/08/2017.

CHOUERI JUNIOR, Nelson. **Investigações em torno do antropocentrismo e da atual crise ecológica**. Dissertação de mestrado, UFRN, 2010.

COHN-SHERBOK, Dan. Hope for the Animal Kingdom: A Jewish Vision. In: WALDAU, Paul; PATTON, Kimberley (org.). **A Communion of Subjects**: Animals in Religion, Science, and Ethics. New York: Columbia University Press, 2006.

CONGRESSO EM FOCO. **Com 257 parlamentares, bancada ruralista declara apoio à reforma da Previdência**. 2019. Disponível em https://congressoemfoco.uol.com.br/temas/economia/com-257-parlamentares-bancada-ruralista-declara-apoio-a-reforma-da-previdencia/. Acessado em 30/03/2023.

CORBISIER, Roland. **São Francisco**. São Paulo: Editora Três, 1973. (Grandes Personagens de Todos os Tempos, 06).

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, jan. 2002, p. 171-188. Disponível em https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTpP4SFXPnJZ397j8fSBQQ/?format=pdf&lang=pt. Acessado em 13/06/2022.

DAVIDSON, Martina. Feminismo e projeto decoloniais: ferramentas críticas para repensar o veganismo. **DIVERSITATES International Journal**, v. 13, n. 1, 2021. Disponível em http://diversitates.uff.br/index.php/1diversitates-uff1/article/view/369. Acessado em 23/06/2022.

DE OLHO NOS RURALISTAS – OBSERVATÓRIO DO AGRONEGÓCIO NO BRASIL. **Nova Frente Parlamentar da Agropecuária reúne 257 deputados e senadores; com 25, PSL de Bolsonaro só fica atrás de PP e PSD**. 2019. Disponível em https://deolhonosruralistas.com.br/2019/03/22/nova-frente-parlamentar-da-agropecuaria-reune-257-deputados-e-senadores-com-25-psl-de-bolsonaro-so-fica-atras-de-pp-e-psd/. Acessado em 30/03/2023.

DHAMMAPADA; ATTHAKA. Tradução, adaptação, prefácio e notas de Georges da Silva. São Paulo: Editora Pensamento, 2020.

DIALLO, Alfa Oumar. Os investimentos no Islam e seu sistema tributário. **Espaço Jurídico Journal of Law [EJJL]**, v. 9, n. 2, p. 169-182, 2008. Disponível em https://periodicos.unoesc.edu.br/espacojuridico/article/view/1915/983. Acessado em 18/08/2022.

DIETRICH, Luiz José; SILVA, Cássio Murilo Dias da. Religião, revelação, textos sagrados. **Revista Pistis Praxis**, v. 13, n. 1, 2021. Disponível em https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/18098/2/Religio_revelao_textos_sagrados.pdf. Acessado em 22/07/2022.

DILLENBURG, SCHEILA. **(Re)Construindo o (des)envolvimento**: a perspectiva andina do bem viver e suas contribuições ao ethos sócio-comunitário-religioso no contexto latino-americano. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: EST/PPG, 2016.

DISCONZI, Nina Trícia; SILVA, Fernanda dos Santos Rodrigues. Movimento afrovegano e interseccionalidade: diálogos possíveis entre o movimento animalista e o movimento negro. **Revista Brasileira de Direito Animal**, v. 15, n. 1, 2020. Disponível em https://periodicos.ufba.br/index.php/RBDA/article/view/36239/20829. Acessado em 17/06/2022.

DUNDAS, Paul. Jainismo. In: BOWKER, John (org.). **O livro de ouro das religiões**: a fé no Ocidente e Oriente, da Pré-História aos nossos dias. Rio de Janeiro: PocketOuro, 2004, p. 76-87.

EATWOT. **Ecumenical Association of Third World Theologians**. 2021. Disponível em https://www.eatwotglobal.com/index.html. Acessado em 30/03/2023.

EXAME. Banho passou de 10 minutos? É desperdício. 2014. Disponível em https://exame.com/tecnologia/banho-passou-de-10-minutos-e-desperdicio/. Acessado em 14/10/2022.

FAIRCLOUGH, Norman; MELO, Iran Ferreira de. Análise Crítica do Discurso como método em pesquisa social científica. **Linha D'Água**, 25(2), 307-329. 2012.

FAIRCLOUGH, Norman. Análise Crítica do Discurso como raciocínio dialético: crítica, explanação e ação. **Policromias**. Dezembro/2019. Ano IV. P. 32-51.

FELIPE, Sônia. **Por uma questão de princípios**: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais. Florianópolis, SC: Fundação Boiteux, 2003.

FELIPE, Sônia. Fundamentação ética dos direitos animais: o legado de Humphry Primatt. **Revista Brasileira de Direito Animal**, Salvador, v. 1, n. 1. p. 207-229, jan./dez. 2006.

FELIPE, Sônia. Racionalidade e Vulnerabilidade. Elementos para a redefinição da sujeição moral. **Veritas**, Porto Alegre, v. 52, n. 1, p.184-195, 2007a. Disponível em: http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1868/1398. Acessado 01/04/2014.

FELIPE, Sônia. Agência e Paciência Moral: Razão e Vulnerabilidade na Constituição da Comunidade Moral. **Ethic@**, v. 6, n. 4, Florianópolis, p. 69-82, 2007b. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/24542/21801. Acessado em 24/10/2021.

FELIPE, Sônia. Ética Biocêntrica: Tentativa de superação do antropocentrismo e do sencientismo éticos. **Ethic@**, Florianópolis, v. 7, n. 3, p. 01 – 07. Dez/2008. Disponível em

https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2008v7n3p1/21835. Acessado em 04/12/2017.

FELIPE, Sônia. Antropocentrismo, Sencientismo e Biocentrismo: Perspectivas éticas abolicionistas, bem-estaristas e conservadoras e o estatuto de animais não-humanos. In: **Revista Páginas de Filosofia**, v. 1, n. 1, jan-jul/2009a.

FELIPE, Sônia. **Antropocentrismo, Senciocentrismo, Ecocentrismo, Biocentrismo**. 2009b. Disponível no site http://www.anda.jor.br/03/09/2009/antropocentrismo-senciocentrismo-ecocentrismo-biocentrismo. Acessado em 15/06/21.

FELIPE, Sônia. Ética Ambiental Biocêntrica: Limites e Implicações Morais. In: **Seminário Internacional** "Experiências de Agendas 21: Os Desafios do Nosso Tempo". Ponta Grossa, Paraná, Brasil. 2009c. Disponível no site http://www.eventos.uepg.br/seminariointernacional/agenda21parana/palestras/08.pdf. Acessado 23/05/2022.

FELIPE, Sônia. **Acertos abolicionistas**: a vez dos animais: crítica à moralidade especista. São José, SC: Ecoânima, 2014a.

FELIPE, Sônia. A perspectiva ecoanimalista feminista antiespecista. **Estudos feministas e de gênero**: articulações e perspectivas. Florianópolis: Mulheres, p. 52-73, 2014b. Disponível em https://www.academia.edu/download/47699796/livro_-_estudos_feministas_e_de_genero.pdf#page=52. Acessado em 16/06/2022.

FELIPE, Sônia. **Galactolatria**: mau deleite: implicações éticas, ambientais e nutricionais do consumo de leite bovino. São José, SC: Ed. da Autora, 2016.

FELIPE, Sônia. **Carnelatria**: escolha *omnis vorax* mortal: implicações animais e ambientais da produção, extração e do consumo de carnes. São José, SC: Ecoânima, ed. da autora, 2018.

FELIPE, Sônia. **Ética e experimentação animal**: fundamentos abolicionistas. Florianópolis, SC: Editora da UFSC, 2019.

FILHOS DO CANDOMBLÉ. **Os veganos no Candomblé**. 2019. Disponível em https://contatofilhosdocan.wixsite.com/filhosdocandomble/post/os-veganos-no-candomble. Acessado em 30/03/2023.

FLOOD, Gavin. Religiões indianas e a tradição hindu. In: BOWKER, John (org.). **O livro de ouro das religiões**: a fé no Ocidente e Oriente, da Pré-História aos nossos dias. Rio de Janeiro: PocketOuro, 2004, p. 76-87.

FOLHA. **Sincretismo Brasileiro**: Filho de Oxalá, católico, e com fé na reencarnação. 1999. Disponível em https://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/fe/fe14.htm. Acessado em 28/10/2022.

FOLHA. **Aceito a expressão, mas racismo não é estrutural no Brasil, diz Muniz Sodré**. 2023. Disponível em https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2023/03/aceito-a-expressao-mas-racismo-nao-e-estrutural-no-brasil-diz-muniz-sodre.shtml. Acessado em 30/03/2023.

FRANCIONE, Gary L. **Introdução aos direitos animais**: seu filho ou o cachorro?. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013

FRANCIONE, Gary L.; CHARLTON, Anna E. **É errado abater animais, mesmo que com tratamento "humanizado"**. 2017. Disponível em https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/09/1922381-e-errado-abater-animais-mesmo-que-com-tratamento-humanizado.shtml. 28/09/2017. Acessado em 24/05/2022.

FERRAZ et al. Água: A pegada hídrica no setor alimentar e as potenciais consequências futuras. **Acta Portuguesa de Nutrição**, n. 2, 2020, p. 42-47. Disponível em http://actaportuguesadenutricao.pt/wp-content/uploads/2020/12/08_ARTIGO-REVIS%C3%83O.pdf. Acessado em 14/10/2022.

FERRIGNO, Mayra Vergotti. **Veganismo e libertação animal**: um estudo etnográfico. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, 2012.

FOLTZ, Richard. "This she-camel of God is a sign to you: dimensions of animals in islamic tradition and muslim culture. In: WALDAU, Paul; PATTON, Kimberley (org.). **A Communion of Subjects**: Animals in Religion, Science, and Ethics. New York: Columbia University Press, 2006.

FOER, Jonathan Safran. **Comer animais**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

FOER, Jonathan Safran. **Nós somos o clima**: salvar o planeta começa no café da manhã. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

G1. **Vídeo mostra momento em que navio com 5 mil bois tomba em porto do PA**. 2015. Disponível em http://g1.globo.com/pa/para/noticia/2015/10/imagens-mostram-momento-em-que-navio-tomba-no-porto-de-barcarena.html. Acesso em 24/08/2021.

G1. **Vídeo revela maus tratos em matadouro francês**. 2016. Disponível em https://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/02/video-revela-maus-tratos-em-matadouro-frances.html. Acessado em 30/03/2023.

G1. **50% dos brasileiros são católicos, 31%, evangélicos e 10% não têm religião, diz Datafolha**. 2020. Disponível em https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghtml. Acessado em 25/10/2022.

G1. **Mudança climática**: veja em 7 pontos como será a vida na Terra nos próximos 30 anos, segundo a ONU. 2021. Disponível em https://g1.globo.com/natureza/aquecimento-

global/noticia/2021/06/23/mudancas-climaticas-entenda-em-7-temas-os-principais-impactos-pelos-proximos-30-anos-de-acordo-com-especialistas-da-onu.ghtml. Acessado em 23/11/2022.

GALEANO, Eduardo. **O livro dos abraços**. Porto Alegre: L&PM, 2022.

GANDHI, Mohandas Karamchand. **Autobiografia**: minha vida e minhas experiências com a verdade. 11ª ed. São Paulo: Palas Athena, 2014.

GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo (orgs.). **Metodologia da Pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

GIACOMIN, George Scarpat; OHNUMA JR., Alfredo Akira. Análise de resultados de pegada hídrica por países e produtos específicos. **Rev. Elet. em Gestão, Educação e Tecnologia Ambiental**. Volume 8, nº 8, setembro-dezembro, 2012, p. 1562-1572. Disponível em https://core.ac.uk/download/pdf/279118882.pdf. Acessado em 14/10/2022.

GILLESPIE, Kathryn; NARAYANAN, Yamini. Animal nationalisms: multispecies cultural politics, race, and the (un) making of the settler nation-state. **Journal of Intercultural Studies**, v. 41, n. 1, p. 1-7, 2020. Disponível em https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/07256868.2019.1704379. Acessado em 17/06/2022.

GODOY, Luciana Cristina. Bem-viver-interespécies: reflexões iniciais. **Revista Motricidades**, v. 3, n. 1, p. 57-68, janeiro-abril, 2019.

GOMES, Laurentino. **Escravidão**: do primeiro leilão de cativos em Portugal à morte de Zumbi dos Palmares, volume 1. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 5ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

GOSLING, David L. et al. Budismo. In: BOWKER, John (org.). **O livro de ouro das religiões**: a fé no Ocidente e Oriente, da Pré-História aos nossos dias. Rio de Janeiro: PocketOuro, 2004, p. 76-87.

GUDYNAS, Eduardo. **Direitos da Natureza**: Ética biocêntrica e políticas ambientais. São Paulo: Elefante, 2019.

HARRIS, Ian. "A vast unsupervised recycling plant": Animals and the Buddhist Cosmos. In: WALDAU, Paul; PATTON, Kimberley (org.). **A Communion of Subjects**: Animals in Religion, Science, and Ethics. New York: Columbia University Press, 2006.

HARVEY, Peter. **A tradição do budismo**: história, filosofia, literatura, ensinamentos e práticas. São Paulo: Cultrix, 2019.

HOJE EM DIA. **Reprodução descontrolada de cães e gatos nas ruas de BH**. 2016. Disponível em https://www.hojeemdia.com.br/horizontes/reprodu%C3%A7%C3%A3o-descontrolada-de-c%C3%A3es-e-gatos-nas-ruas-de-bh-1.373160. Acessado em 30/03/2023.

HORTA, Reginaldo José. **Por uma ética não especista**: Peter Singer e a questão do estatuto moral dos animais não-humanos. Dissertação de mestrado. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte: 2015.

INGE, William Ralph. **Outspoken Essays**: second series. New York [etc.]: Longmans, Green and co., 1922.

INTERNATIONAL AGENCY FOR RESEARCH ON CANCER. **IARC Monographs evaluate consumption of red meat and processed meat**. 2015. Disponível em https://www.iarc.who.int/wp-content/uploads/2018/07/pr240_E.pdf. Acessado em 30/03/2023.

JAPIASSU, Hilton. **O mito da neutralidade científica**. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1975.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos**: história indígena do Brasil contada por um índio. São Paulo: Peirópolis, 2020.

JOÃO PAULO II. **Discurso do papa João Paulo II no encerramento da assembleia inter-religiosa**. 1999. Disponível em https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1999/october/documents/hf_jp-ii_spe_28101999_interreligious-assembly.html. Acessado em 09/01/2023.

JOY, Melanie. **Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas**: uma introdução ao carnismo. São Paulo: Cultrix, 2014.

KALECHOFSKY, Roberta. Hierarchy, Kinship, and Responsibility: The Jewish Relationship to The Animal World. In: WALDAU, Paul; PATTON, Kimberley (org.). **A Communion of Subjects**: Animals in Religion, Science, and Ethics. New York: Columbia University Press, 2006.

KEMMERER, Lisa. **Animals and World Religions**. New York: Oxford University Press, 2012.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOSBY, Marília Floôr. **Alma-caroço**: peregrinações com cabras negras pelo extremo sul do Brasil. Tese de doutorado: UFRGS, 2017.

KOTTURAN, George. **Ahimsa**: Gautama to Gandhi. New Delhi: Sterling Publishing, 1973. Disponível em https://www.indianculture.gov.in/ebooks/ahimsa-gautama-gandhi. Acessado em 20/07/2022.

KUNG, Hans. **Religiões do Mundo**: em busca dos pontos comuns. Campinas, SP: Verus Editora, 2004.

LINZEY, Andrew. **Los animales en la teologia**. Tradução de Ignacio Ribera Galán. Barcelona: Herder, 1996.

LINZEY, Andrew. **Animal Gospel**. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2000.

LINZEY, Andrew. **Creatures of the same God**: explorations in animal theology. New York: Lantern Books, 2009.

LINZEY, Andrew. **Christianity and the rights of animals**. Eugene: Wipf and Stock, 2016.

LEITE, Edgard. Da Civilização do Indo ao Império Maurya: Novas Abordagens no Estudo da Índia Antiga. **PHOÎNIX**, v. 5, n. 1, p. 139-154. Disponível em https://revistas.ufrj.br/index.php/phoinix/article/download/33653/18883.

LENCASTRE, Fenomenologia biológica, conhecimento e linguagem: o contributo de Tim Ingold para uma ecologia sensível. **Trabalhos de antropologia e etnologia**, v. 46, fasc. 1-4, p. 31-46, 2006. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/303237693_Fenomenologia_biologica_Conhecimento_e_Linguagem_O_Contributo_de_Tim_Ingold_para_uma_Ecologia_Sensivel. Acessado em 05/10/2022.

LOPES, Nei e SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias africanas**: uma introdução. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

LOURENÇO, Daniel Braga. **Qual o valor da natureza?** Uma introdução à ética ambiental. São Paulo: Elefante, 2019.

MAÇANEIRO, Marcial. **Religiões & Ecologia**: cosmovisão, valores, tarefas. São Paulo: Paulinas, 2011a.

MAÇANEIRO, Marcial. Ética e episteme: contribuição das religiões para a ecologia. **Revista Encontros Teológicos**, v. 26, n. 1, 2011b.

MACHADO, João Paulo Tinoco. **O processo identitário do sujeito indígena**: uma análise discursiva da Carta do Cacique Seattle. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Três Lagoas (MS), 2016. Disponível em https://repositorio.ufms.br:8443/bitstream/123456789/2841/1/Jo%c3%a3o%20Paulo%20F.%20Tinoco%20Machado.pdf. Acessado em 06/10/2022.

MAI, Larry L.; OWL, Marcus Young; KERSTING, M. Patrícia. **The Cambridge Dictionary of Human Biology and Evolution**. New York [etc.]: Cambridge University Press, 2005.

MACHADO JÚNIOR, José Carlos. A proteção animal nas terras da Pacha Mama: a insuficiência da proposta de lei orgânica do bem-estar animal no Equador. **Revista de Biodireito e Direito dos Animais**, v. 2, n. 2, p. 38-55, julho-dezembro, 2016.

MAGALHÃES, Izabel. Introdução: a análise de discurso crítica. **DELTA**, São Paulo, v. 21, n. spe, p. 1-9, 2005.

MARCONDES, Gláucia Siqueira et al. Mahatma Gandhi e seu diálogo inter-religioso com o cristianismo na busca pela Verdade. **Sacrilegens**, v. 9, n. 2, p. 105-123, 2012.

MARTINS, Natália Luiza Alves. **A proteção jurídica dos animais no direito brasileiro**: por uma nova percepção do antropocentrismo. Dissertação de mestrado, UNIFOR, 2012.

MCDANIEL, Jay. Practicing the Presence of God: A Christian Approach to Animals. In: WALDAU, Paul; PATTON, Kimberley (org.). **A Communion of Subjects**: Animals in Religion, Science, and Ethics. New York: Columbia University Press, 2006.

MORIMOTO, Clayson e SALVI, Rosana Figueiredo. As percepções do homem sobre a natureza. **Encontros de Geólogos da América Latina**, Montevidéu. 2009, p. 1-10.

MOVIMENTO AFROVEGANO. s/d. Disponível em Disponível em https://www.instagram.com/movimentoafrovegano/?hl=pt. Acessado em 30/03/2023.

MUNDUKURU, Daniel. **O banquete dos deuses**: conversa sobre a origem da cultura brasileira. São Paulo: Global, 2009.

MURAD, Afonso Tadeu. Teologia para outro mundo possível. **Perspectiva Teológica**, v. 37, n. 101, p. 123-123, 2005.

MURAD, Afonso Tadeu. Fé Cristã e Ecologia: o diálogo necessário. **Perspectiva Teológica**, v. 40, n. 111, p. 229-242, 2008.

MURAD, Afonso Tadeu. Ecologia, Consciência Planetária e Bem Viver. In: MURAD, Afonso Tadeu (Org.). **Ecoteologia**: Um mosaico. São Paulo: Paulus, 2016.

MURAD, Afonso Tadeu; PROCOPIO, Marco Túlio Brandão Sampaio. A condição animal: breve reflexão teológica. **Encontros teológicos**, v. 31, n. 3, Florianópolis, set.-dez. 2016. p. 507-524.

NELSON, Lance. Cows, Elephants, Dogs and Other Lesser Embodiments of *Ātman*: Reflections on Hindu Attitudes Toward Nonhuman Animals. In: WALDAU, Paul; PATTON, Kimberley (org.). **A Communion of Subjects**: Animals in Religion, Science, and Ethics. New York: Columbia University Press, 2006.

NETO, Jayme Weingartner. Religioes de matriz africana cordialmente discriminadas no Brasil: Aportes interculturais pluralistas. **Conpedi Law Review**, v. 2, n. 3, p. 275-294, jan/jun, 2016

O GLOBO. **A vaca é sagrada na Índia, mas o país é o maior exportador de carne vermelha**. 2015. Disponível em https://oglobo.globo.com/economia/negocios/a-vaca-sagrada-na-india-mas-pais-o-maior-exportador-de-carne-vermelha-17103904. Acessado em 11/09/2022.

PALHANO, Jerson José Darif; SANCHES, Mario Antonio. Sobre os animais não humanos: um resgate teológico. **Revista BioEthikos**, São Paulo, v. 6, n. 3, p. 287-299, jul/set 2012. Disponível em https://saocamilo-sp.br/assets/artigo/bioethikos/96/4.pdf. Acessado em 14/10/2022.

PANASIEWICZ, Roberlei. Os níveis ou formas de diálogo inter-religioso: uma leitura a partir da teologia cristã. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 39-54, 2003.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo**: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré. São Paulo: Paulinas/PUCMinas, 2007.

PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si' –** Sobre o Cuidado da Casa Comum. São Paulo: Loyola, 2015.

PARLIAMENT OF THE WORLD'S RELIGIONS. **Our History**. 2023. Disponível em https://parliamentofreligions.org/history/. Acessado em 26/02/2023.

PEOPLE FOR THE ETHICAL TREATMENT OF ANIMALS. 2023. Disponível em https://www.peta.org/. Acessado em 30/03/2023.

PERLO, Katherine Wills. **Kinship and Killing**: The Animal in World Religions. New York: Columbia University Press, 2009. *E-book.*

PIAUÍ. **A nova batalha de Xangô**: as agressões – quase sempre de um segmento de evangélicos – contra os terreiros das religiões de matriz africana. 2022. Disponível em https://piaui.folha.uol.com.br/materia/nova-batalha-de-xango/. Acessado em 23/10/2022.

PREZIA, Benedito; MAESTRI, Beatriz Catarina. GALANTE, Luciana. **Povos indígenas**: terra, culturas e lutas. São Paulo: Outras Expressões, 2019.

PROCÓPIO, Marco Túlio Brandão Sampaio. **Antropocentrismo e biocentrismo na Igreja Católica Apostólica Romana**: uma análise do catecismo. 2014. 51 p. Monografia (Graduação em Ciências da Religião). Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2014.

PROCÓPIO, Marco Túlio Brandão Sampaio. **Ecologia Integral e Teologia da Libertação Animal**: relações e implicações para a fé cristã e sua práxis. Dissertação de mestrado. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, 2018.

PROCÓPIO, Marco Túlio Brandão Sampaio. Carnismo estrutural: Rompendo o apartheid especista rumo à comunhão criatural. In: 33º Congresso Internacional da SOTER: Religião, Laicidade e Democracia: cenários e perspectivas, 2021, Belo Horizonte. **Anais** [...]. Belo Horizonte: SOTER, 2021. p. 817-824.

PUI-LAN, Kwok. **Postcolonial Politics and Theology**: Unraveling Empire for a Global World. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2021. *E-book*.

RAMCHIARY, Arpana. Gandhian concept of truth and non-violence. **Journal of Humanities and Social Science**, v. 18, n. 4, p. 67-69, 2013. Disponível em https://www.academia.edu/download/34068798/H01846769.pdf. Acessado em 14/10/2022.

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

RELIGIONS FOR PEACE. **Legacy**. 2023. Disponível em https://www.rfp.org/what-we-do/legacy/. Acessado em 26/02/2023.

REZNIK, S. V. et al. "Ahimsa" principle in the religious and cultural practices of ancient and contemporary India. **Humanities and Social Sciences Reviews**, v. 7, n. 5, p. 830-834, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. (Feminimos Plurais).

RIBEIRO, Claudio de Oliveira; CATENACI, Giovani. **Pluralismo Religioso em Debate**. São Paulo: Editora Reflexão, 2017. (coleção Teologia no Plural).

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação. **Revista de Cultura Teológica**, n. 90, p. 234-257, 2017.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O princípio pluralista como elemento articulador de pesquisas na área "Ciências da Religião e Teologia". **Rever: Revista de Estudos da Religião**, v. 19, n. 2, p. 65-86, 2019.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **O Princípio Pluralista**. São Paulo: Edições Loyola, 2020a. (coleção Theologica).

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Religião, decolonialidade e o princípio pluralista. **Numen**, v. 23, n. 1, 2020b.

RIECHMANN, Jorge. **Todos los animales somos hermanos**. Madrid: La Catarata, 2005a.

RIECHMANN, Jorge. **Un mundo vulnerable**. Madrid: La Catarata, 2005b.

ROWLAND, Michael Pellman. **Millennials are driving the worldwide shift away from meat**. 2018 Disponível em https://www.forbes.com/sites/michaelpellmanrowland/2018/03/23/millennials-move-away-from-meat/#5061d71ba4a4. Acessado em 07/11/2018.

RUFINO, Luiz; SANTOS DE MIRANDA, Marina. Racismo religioso. **Problemata: Revista Internacional de Filosofía**, v. 10, n. 2, p. 229-242, 2019.

SALLES, Alvaro Angelo. **Bioética e meio ambiente**: da matança de animais à destruição de um planeta. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2009.

SANTANA, Patrícia da Costa. **A ponderação na colisão entre os princípios da proteção das manifestações culturais religiosas de matriz africana e o da proteção aos animais**. Dissertação de mestrado: Universidade Federal da Bahia, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SARASWATI, Swami Aghorananda. **Incursões pela mitologia hindu**. 3ª ed. Belo Horizonte: Satyananda Yoga Center, 2019.

SENA DOS SANTOS, Cléver. **Pombo, pato, galinha, bode**: bichos em trânsito! Estudo etnográfico sobre as apropriações de animais no Ilé asé Iyá Ogunté – um templo de candomblé na Amazônia. Dissertação de mestrado: Universidade Federal do Pará, 2014.

SILVA, Ana Beatriz Barbosa. **Mentes perigosas**: o psicopata mora ao lado. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008

SILVA FILHO, Mario A. **Religião Afro-Brasileira**. São Paulo: Lafonte, 2021.

SINGER, Peter. **Libertação Animal**: o clássico definitivo sobre o movimento pelos direitos dos animais. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

SMITH, Huston. **As Religiões do Mundo**: Nossas Grandes Tradições de Sabedoria. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, 1991.

SOARES, André Galvão. **O processo de canonização da Bíblia Hebraica:** sua história, critérios e consequências. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. 2016. Disponível em https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8158/tde-13122016-114712/publico/2016_AndreGalvaoSoares_VOrig.pdf. Acessado em 22/07/2022.

SVB – SOCIEDADE VEGETARIANA BRASILEIRA. **Vegetarianismo**. 2017a. Disponível em https://www.svb.org.br/vegetarianismo1/o-que-e. Acessado em 24/03/22.

SVB – SOCIEDADE VEGETARIANA BRASILEIRA. **Objetivos**. 2017b. Disponível em https://www.svb.org.br/index.php. Acessado em 18/05/2022.

SOLÓN, Pablo. Bem Viver. In: SOLÓN, Pablo (Org.). **Alternativas sistêmicas**: Bem viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização. São Paulo: Elefante, 2019.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza de; BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Ecumenismo e diálogo inter-religioso na Arquidiocese de Belo Horizonte. In: BOSCHI, Caio César; PINHEIRO, Luiz Antônio. **A Arquidiocese de Belo Horizonte e a contemporaneidade**: história da Arquidiocese de Belo Horizonte. V. 1. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2013.

SPENCER, Colin. **Vegetarianism**: A history. University Press of New England. 1996.

SUPER. 9 produtos que contém ingredientes vindos de animais. 2016. Disponível em https://super.abril.com.br/blog/planeta/9-produtos-que-contem-ingredientes-vindos-de-animais-e-voce-nem-sabia/. Acesso em 06/07/2021.

SUSIN, Luiz Carlos. Teologia da Libertação: de onde viemos, para onde vamos?. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1678-1691, out./dez. 2013.

SUSIN, Luiz Carlos; ZAMPIERI, Gilmar. **A vida dos outros:** ética e teologia da libertação animal. São Paulo: Paulinas, 2015.

TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. **HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 2, n. 3, p. 19-38, 2003.

TEIXEIRA, Faustino. **Buscadores do diálogo**: itinerários inter-religiosos. São Paulo: Paulinas, 2012.

TEIXEIRA, Faustino.; DIAS, Zwinglio Mota. **Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso**: a arte do possível. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2008.

THE CHRISTIAN VEGETARIAN ASSOCIATION – CVA. 2020. Disponível em https://christianveg.org/. Acessado em 30/03/2023.

THE VEGAN SOCIETY. **70 years of The Vegan Society**. 2014. Disponível em https://www.vegansociety.com/sites/default/files/uploads/Ripened%20by%20human%20determination.pdf. Acessado em 18/05/2022.

THE VEGAN SOCIETY. **Definition of Veganism**. Disponível em https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism. Acesso em 06/07/2021.

THE WORLDWATCH INSTITUTE. **Estado do mundo**. Transformando culturas: do Consumismo à Sustentabilidade. 2010. Disponível em http://wwiuma.org.br/estado_2010.pdf. Acessado em 04/12/17.

THE WORLDWATCH INSTITUTE. **Estado do mundo**. Rumo à prosperidade sustentável Rio+20. 2012. Disponível em https://web.archive.org/web/20130724060039/http://worldwatch.org.br/estado_2012.pdf. Acessado em 14/10/2022.

THE WORLDWATCH INSTITUTE. **Estado do mundo**. Ameaças veladas à sustentabilidade: como enfrentar. 2015. Disponível em http://wwiuma.org.br/ESTADO_DO_MUNDO_2015.pdf. Acessado em 04/12/17.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em ralação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

UOL. **Animais de corte exportados pela Europa são espancados e torturados**. 2017. Disponível em https://noticias.uol.com.br/meio-ambiente/ultimas-noticias/redacao/2017/03/12/animais-de-corte-exportados-na-europa-sao-espancados-e-eletrocutados.htm. Acessado em 30/03/2023.

UOL. **Índia**: o país onde quem é vegetariano é considerado de direita. 2022a. Disponível em https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2022/04/11/india-o-pais-onde-quem-e-vegetariano-e-considerado-de-direita.htm#:~:text=Os%20hindus%20consideram%20as%20vacas,chegou%20ao%20poder%20em%202014. Acessado em 11/09/2022.

UOL. **Denúncias de intolerância religiosa triplicam em 5 anos no estado de SP**. 2022b. Disponível em https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2022/04/18/intolerancia-regiliosa-estado-de-sao-paulo-umbanda-candomble-evangelicos.htm. Acessado em 25/10/2022.

USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (orgs.). **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, Loyola, Paulus, 2022.

VARGAS, Ivette. Snake-Kings, Boars' Heads, Deer Parks, Monkey Talk: Animals as Transmitters and Transformers in Indian and Tibetan Buddhist Narratives. In: WALDAU, Paul; PATTON, Kimberley (org.). **A Communion of Subjects**: Animals in Religion, Science, and Ethics. New York: Columbia University Press, 2006.

VEGANO PERIFÉRICO. 2020. Disponível em Disponível em https://www.veganoperiferico.com.br/. Acessado em 30/03/2023.

VEJA. **Se a vaca é sagrada na Índia, como os indianos exportam sua carne?**. 2020. Disponível em https://veja.abril.com.br/coluna/duvidas-universais/se-a-vaca-e-sagrada-na-india-como-os-indianos-exportam-sua-carne/. Acessado em 11/09/2022.

VISTA-SE. **Brasil continua matando 1 boi, 1 porco e 189 frangos a cada segundo – dados do IBGE**. 2016. Disponível em https://www.vista-se.com.br/brasil-continua-matando-1-boi-1-porco-e-189-frangos-cada-segundo-segundo-o-ibge/. Acessado em 30/03/2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

DEUTSCHE WELLE. **Agropecuária é responsável por 90% do desmatamento ilegal no Brasil**. 2014. Disponível em https://www.dw.com/pt-br/agropecu%C3%A1ria-%C3%A9-respons%C3%A1vel-por-90-do-desmatamento-ilegal-no-brasil/a-17914393. Acessado em 07/09/2021.

WILSON, Edward O. **A Criação**: como salvar a vida na Terra. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

WWF. **Planeta Vivo Relatório 2020**: reversão da curva de perda da biodiversidade. Almond, R. E. A.; Grooten, M.; Petersen, T. (eds.). WWF, Gland, Suíça. Disponível em: https://f.hubspotusercontent20.net/hubfs/4783129/LPR/PDFs/Brazil%20FINAL%20summary.pdf. Acessado em 14/06/2021.

ZAMBERLAN et al. As Atitudes do Consumidor de Carne: um Estudo Exploratório das Percepções e o Papel da Cultura no Consumo. **XXXII Encontro da ANPAD**. Rio de Janeiro (RJ), 09/2008. Disponível em http://www.anpad.org.br/admin/pdf/GCT-D2718.pdf. Acesso em 26/08/2021. Acessado em 14/10/2022.

ZAMPIERI, Gilmar. A Encíclica Laudato Si' e os animais. In: **Cadernos Teologia Pública**, ano XII, v. 13, n. 110, São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos. 2016.