

Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio

ECOLOGIA INTEGRAL E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO ANIMAL
RELAÇÕES E IMPLICAÇÕES PARA A FÉ CRISTÃ E SUA PRÁXIS

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio

ECOLOGIA INTEGRAL E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO ANIMAL

RELAÇÕES E IMPLICAÇÕES PARA A FÉ CRISTÃ E SUA PRÁXIS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia da Práxis Cristã

Orientador: Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Procópio, Marco Túlio Brandão Sampaio

P963e Ecologia integral e teologia da libertação animal: relações e implicações para a fé cristã e sua práxis / Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio. - Belo Horizonte, 2018.
149 p.

Orientador: Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad

Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Teologia da libertação animal. 2. Ecologia integral. 3. Ecoteologia. I. Murad, Afonso Tadeu. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 230.1

Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio

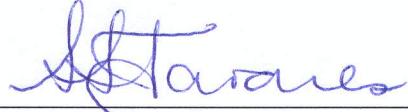
ECOLOGIA INTEGRAL E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO ANIMAL
RELAÇÕES E IMPLICAÇÕES PARA A FÉ CRISTÃ E SUA PRÁXIS

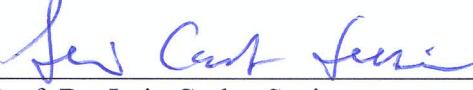
Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 23 de fevereiro de 2018.

COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE


Prof. Dr. Luiz Carlos Susin / PUC RS (Visitante)

À minha namorada, a quem amo com amor eterno. Aos meus pais, que me ensinaram a caminhar. Aos meus irmãos, companheiros de jornada na vida. Aos meus avós paternos e maternos, inspiração e educadores da arte de viver. Aos milhões de animais mortos diariamente, vítimas sem voz clamando por liberação.

AGRADECIMENTOS

Sou eternamente grato em primeiro lugar a Deus, sustento de minha vida, amparo em minha dor, compreensão em minhas angústias, fonte de amor que me abraça incondicionalmente.

À Neide, minha namorada, pérola preciosa que ilumina meu coração, melhor amiga e constante companheira, sempre presente dando apoio em minha caminhada.

Aos meus pais, Pétersson e Silvana, que não se cansam de me dar suporte em cada passo de minha liberdade, que me ensinam o amor e o carinho pelo exemplo, e que tornaram possível esse trabalho.

Aos meus irmãos, Juninho e Luquinhas, que compartilham a estrada e me ajudam a andar, que enriquecem meu espírito pela grandeza de seus corações.

Aos meus avós paternos e maternos, Deli e Lina, Walter e Erotides, inspiração de meus passos e educadores em meu viver, exemplos firmados em minha alma.

Aos meus amigos, em especial Leonardo e Rafael, que mesmo pelas dificuldades do encontro mantêm vínculos de cordial afeto.

Ao meu orientador, Ir. Murad, que com paciência e simplicidade me guiou pelo processo, sempre disposto a me ajudar a crescer.

Aos professores e à FAJE, que me ensinaram a profundidade da fé e a beleza da Igreja, passos muito importantes em minha jornada.

À CAPES, por tornar possível meu processo de mestrado e a presente dissertação.

Um homem é ético somente quando a vida, enquanto tal, é sagrada para ele, a vida de plantas e animais assim como a de seus companheiros humanos, e quando ele se dedica a ajudar toda vida que está em necessidade de ajuda.

Albert Schweitzer, *My Life and Tought*

A verdadeira bondade do homem só pode se manifestar com toda a pureza, com toda a liberdade, em relação àqueles que não representam nenhuma força. O verdadeiro teste moral da humanidade (o mais radical, num nível tão profundo que escapa ao nosso olhar) são as relações com aqueles que estão à nossa mercê: os animais. É aí que se produz o maior desvio do homem, derrota fundamental da qual decorrem todas as outras.

Milan Kundera, *A Insustentável Leveza do Ser*

RESUMO

Este trabalho apresenta as relações entre a ecologia integral e a teologia da libertação animal, abordando as implicações para a práxis cristã e temas relacionados como a ecoteologia e a ecoespiritualidade. Ao passo que a ecologia integral consiste em um saber de relações, a ecoteologia reflete sobre o lugar de todas as criaturas no plano salvífico de Deus e a ecoespiritualidade propõe uma experiência mística integrada à Criação. Leonardo Boff e a Encíclica Laudato Si', do Papa Francisco, embasam a discussão acerca desses temas. Para a teologia da libertação animal, que reflete sobre a condição dos animais a partir de sua realidade de opressão e sofrimento, recorre-se a diversos autores. Lança-se luz à situação animal através de três diferentes lentes: filosofia moral, tradição cristã e teologia cristã. Por fim, apresenta-se intersecções e particularidades entre a teologia da libertação animal e, respectivamente, a ecologia integral, a ecoteologia e a ecoespiritualidade. Existe uma mútua complementaridade, e o debate aponta para uma necessária mudança na forma como os seres humanos se relacionam com os animais. A fé cristã exige a preocupação moral com os animais e isso deve se traduzir em ações individuais e coletivas. A Igreja tem papel importante nesse processo.

Palavras-chave: Teologia da libertação animal. Teologia animal. Ecologia integral. Ecoteologia. Ecoespiritualidade. Veganismo.

ABSTRACT

This essay presents the relations between integral ecology and animal liberation theology, approaching the implications for Christian praxis and related topics such as ecotheology and eco-spirituality. While integral ecology consists of a knowledge of relationships, ecotheology reflects on the place of all creatures in God's salvific plan, and eco-spirituality proposes a mystical experience integrated with Creation. Leonardo Boff and the encyclical Laudato Si', of the Pope Francis, ground the discussion on these subjects. For the animal liberation theology, which reflects on the condition of animals from their reality of oppression and suffering, several authors are used. The animal situation are seen through three different perspectives: moral philosophy, Christian tradition and Christian theology. Finally, this essay presents the intersections and particularities between animal liberation theology and, respectively, integral ecology, ecotheology and eco-spirituality. There is mutual complementarity, and the debate points to a necessary change in the way humans relate to animals. Christian faith demands moral concern with animals and this should be translated into individual and collective actions. The Church has important role in this process.

Key-words: Animal liberation theology. Animal theology. Integral ecology. Ecotheology. Eco-spirituality. Veganism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Cachorro abandonado

Figura 2: Cachorro com rabo cortado

Figura 3: Elefante em circo

Figura 4: Elefante nos bastidores de um circo

Figura 5: Urso em circo

Figura 6: Urso polar em zoológico

Figura 7: Crocodilo em zoológico

Figura 8: Montaria de rodeio

Figura 9: Laçada, prova de rodeio

Figura 10: Teste Draize

Figura 11: Experimento científico em macacos

Figura 12: Minks em “fazendas de pele”

Figura 13: Raposas em “fazendas de pele”

Figura 14: Criação de jacarés para indústria do couro

Figura 15: Tirando a pele (couro) dos jacarés

Figura 16: Tosquia de ovelha

Figura 17: Criação intensiva de galinhas

Figura 18: Debicagem dos pintinhos

Figura 19: Criação intensiva de galinhas poedeiras

Figura 20: Aglomerado em criação de galinhas poedeiras

Figura 21: Pintinhos descartados na indústria de ovos

Figura 22: Criação de gansos para fabricação de patê *foie gras*

Figura 23: Alimentando ganso com tubo para fabricação de patê *foie gras*

Figura 24: Carne bovina

Figura 25: Bezerro que serão mortos para produção de carne de vitela

Figura 26: Criação intensiva de porcos

Figura 27: Aglomerados em criação intensiva de porcos

Figura 28: Cavalos em charretes

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. ECOLOGIA INTEGRAL	14
1.1 Ecologia Integral em Leonardo Boff	15
1.1.1 As diversas ecologias e a Ecologia Integral	15
1.1.2 Ecoteologia	22
1.1.3 Ecoespiritualidade	28
1.2 Ecologia Integral na Encíclica Laudato Si'	35
1.2.1 As diversas ecologias e a Ecologia Integral	35
1.2.2 Evangelho da Criação	39
1.2.3 Espiritualidade Ecológica	43
2. A INCLUSÃO DOS ANIMAIS NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO	48
2.1 Por que os animais na Teologia da Libertação?	48
2.2 Um olhar sobre a realidade	51
2.2.1 Sofrimento animal.....	53
2.2.1.1 Primeiro campo de concentração: animais de estimação	54
2.2.1.2 Segundo campo de concentração: animais para entretenimento	55
2.2.1.3 Terceiro campo de concentração: animais para pesquisa	59
2.2.1.4 Quarto campo de concentração: animais como utensílio	61
2.2.1.5 Quinto campo de concentração: animais para alimentação.....	66
2.2.2 Consequências para os seres humanos	78
2.2.3 Consequências para o meio ambiente	81
3. TRÊS OLHARES SOBRE A SITUAÇÃO ANIMAL	85
3.1 Filosofia moral e direitos animais	85
3.2 Tradição cristã	91
3.3 Releitura bíblico-teológica	98
3.3.1 Criação	99

3.3.2 A figura da serpente.....	102
3.3.3 Caim e Abel.....	103
3.3.4 A Arca de Noé	105
3.3.5 O sacrifício de Abraão	108
3.3.6 Jesus	111
3.3.7 Jesus e o vegetarianismo	113
3.3.8 Uma mesma comunidade de seres humanos e animais.....	116
4. ECOLOGIA INTEGRAL E A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO ANIMAL	121
4.1 Aproximações e distanciamentos	121
4.1.1 Ecologia integral e teologia da libertação animal	121
4.1.2 Ecoteologia e teologia da libertação animal	123
4.1.3 Interfaces entre a Teologia da Libertação Animal e a Ecoespiritualidade	128
4.2 Os animais na Laudato Si' e no Catecismo	130
4.3 Implicações éticas e propostas de ação.....	136
4.4 Considerações finais	142
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	145

INTRODUÇÃO

Há uma infinidade de espécies animais e vegetais que coabitam uma mesma casa comum, frágil e com recursos limitados. Dentre todas as espécies, o ser humano ocupou majoritariamente o espaço, possuindo também a prerrogativa de ser o guardião da casa comum e de seus coabitantes. É a única espécie capaz de definir os rumos do planeta, seja para melhorá-lo, seja para destruí-lo. Qualquer que seja sua atitude, terá influência para a Terra e todos os seus habitantes.

Diante de tal poder, as ações humanas têm levado à gradativa diminuição das possibilidades de vida dos outros seres vivos e ao genocídio de diversas espécies. Isso ocorre tanto pela degradação da casa comum, como pelo assassinato direto de diversas criaturas. Milhões de animais são mortos diariamente ao redor do mundo para se tornarem alimento para seres humanos que os consomem, para servirem de cobaias em pesquisas científicas com fins de saúde ou produção de cosméticos, para fabricação de casacos de pele ou produtos de couro etc. Outros tantos são torturados física e psologicamente para servirem de entretenimento em zoológicos, circos, rodeios, touradas, entre outros.

A sociedade atual sustenta uma exploração sistemática dos animais, que os instrumentaliza e os coisifica para fins banais. São ignorados em toda a sua complexidade e em seus interesses de não sentir dor, de viver em liberdade e de perpetuar a própria vida. Tornam-se coisas na sociedade de consumo que os discrimina e os subjuga pela razão de não apresentarem a mesma formatação biológica que a espécie humana. Sofrem por isso tortura e dor em altíssimo grau, e têm expropriadas a sua vida e a sua liberdade.

Diante de tal realidade conheci, há alguns anos, o veganismo como alternativa ética, que propõe a abstenção das atitudes que compactuam com a exploração animal. Também recentemente conheci a ecoteologia e a teologia da libertação animal, que, devidamente respeitando as diferenças e particularidades, compõem juntas voz uníssona contra o paradigma do antropocentrismo despótico. Junto a elas tive contato também com a ecologia integral, que busca olhar holisticamente questões relacionadas à casa comum, compreendendo que tudo está interligado. Esse panorama constitui a motivação principal do presente trabalho.

Diversas críticas atribuem à tradição judaico-cristã alguma responsabilidade pela atual crise ecológica, afirmando que a relação de domínio estabelecida com a natureza e com os

outros animais se deve a uma hermenêutica bíblica que assim a legitima. Além disso, a teologia é interpelada pelas problemáticas morais que se apresentam na sociedade, sendo a questão ecológica e animal de evidente urgência. A comunidade de fé busca na reflexão teológica resposta e direção para esses questionamentos. A fé cristã necessita propor, portanto, uma alternativa viável para a atual relação do ser humano com o planeta e com os animais, deslegitimando o paradigma do domínio despótico e indicando caminhos de paz e justiça.

A partir desse contexto, essa dissertação busca analisar a relação entre a ecologia integral e a teologia da libertação animal, debruçando-se também sobre a ecoteologia e a ecoespiritualidade. Isso foi feito porque entendemos que a ética frutífera e consistente deve ser regada por uma espiritualidade adequada para ser permanente. A ecoespiritualidade constitui, portanto, elemento intrínseco a uma ética que considere a condição vulnerável do planeta e os interesses animais.

No primeiro capítulo, abordou-se a ecologia integral, a ecoteologia e a ecoespiritualidade, tendo como fontes principais o teólogo Leonardo Boff e a Encíclica Laudato Si'. Boff já há anos trabalha exaustivamente com a temática, propondo uma alternativa ética ao paradigma antropocêntrico e discutindo novas formas de relação do ser humano com o planeta e com os outros seres. Defende a adoção de novas atitudes e uma espiritualidade integrada, e afirma recorrentemente que tudo está interligado.

A Laudato Si', por sua vez, aborda o cuidado com a casa comum, discutindo também os temas da ecologia integral, da ecoteologia e da ecoespiritualidade. A Encíclica do Papa Francisco defende um olhar holístico sobre os problemas que afetam a casa comum, evocando a figura de São Francisco de Assis como exemplo de cuidado tanto pelos mais pobres quanto pela natureza. Ela também assume a posição de que tudo está inter-relacionado, e apresenta diretrizes para promover uma mudança na forma da humanidade se relacionar entre si, com a Terra e com as outras criaturas.

O segundo capítulo trata da realidade animal na relação com os seres humanos, apresentando razões para sua inclusão na categoria de oprimidos na teologia da libertação. Apesar das importantes contribuições, como dar centralidade aos pobres, a teologia da libertação se restringiu a uma reflexão humanocêntrica, deixando de lado os animais. Estes, encontrando-se em condições de cativeiro, clamam por liberdade. São torturados e mortos diariamente com legitimidade jurídica por uma estrutura que os explora e ignora seus interesses, atendendo a demanda de determinados consumidores. São transformados em alimento, utensílios, entretenimento, transporte, cobaias etc. Este capítulo promoverá, portanto, também

o contato com a cruel realidade a que os animais são submetidos, descrevendo os diversos campos de concentração em que são explorados.

O olhar sob três vertentes irá compor o cerne do terceiro capítulo. Olhar-se-á para a questão animal pelas lentes da filosofia moral, da tradição cristã, e da teologia cristã, a qual se dará a partir de uma releitura bíblico-teológica. A filosofia moral constata que se deve considerar igualmente os interesses de todas as espécies, de acordo com suas capacidades e vulnerabilidades, ou se incorreria em especismo. A senciência, por exemplo, implica nos interesses de não sentir dor e de perpetuar a própria vida, e, portanto, a atitude humana com os animais encerra uma agressão contra esses interesses.

A tradição cristã apresenta uma perspectiva controversa. Por vezes legitima a exploração animal e os coloca como “instrumentos” a serviço da humanidade, como em Santo Agostinho e em São Tomás de Aquino. São Francisco de Assis, porém, eleva os animais à categoria de irmãos e compõem com ele uma real fraternidade, em uma relação horizontal de amor, cuidado e carinho. A teologia cristã, por sua vez, coloca seres humanos e animais em uma mesma comunidade moral, ambos animados pelo Espírito, “sopro da vida” (Gn 1, 30). O domínio dado aos seres humanos sobre a Criação só é bíblicamente legítimo se traduz a vontade de Deus, consonante com a atitude de Jesus. E para Cristo, o poder expressa-se como serviço, como fazer-se o menor de todos, como cuidado com os mais vulneráveis. A atitude com os animais deve se concretizar no mesmo sentido.

Por fim, o quarto capítulo apresenta as reflexões finais. Nele serão discutidas as aproximações e os distanciamentos entre a teologia da libertação animal e, respectivamente, a ecologia integral, a ecoteologia e a ecoespiritualidade. Há elementos comuns entre as temáticas, mas o foco no sofrimento dos animais como indivíduos que urgem sair das condições de opressão permanece como especificidade da teologia da libertação animal. A ecoespiritualidade constitui força individual interior que alicerçará uma ética prática coerente.

Será abordado também a forma como os animais são debatidos na *Laudato Si'* e no Catecismo da Igreja Católica. Ambas elevam a dignidade teológica dos animais em determinados momentos, mas a primeira não expõe a atual condição animal de exploração e sofrimento, e a segunda explicitamente legitima sua utilização pelos seres humanos. Em um último momento, antes das considerações finais, apontar-se-á caminhos de transformação. Há possibilidades de reverter a atual injustiça perpetrada contra os animais, e a Igreja e a fé cristã muito podem contribuir nesse caminho.

Dentre as possibilidades de ação estão o veganismo, ou seja, a abstenção de atitudes que consolidem a exploração animal, a exposição pública da condição animal, a promoção do

debate acerca da questão animal por diversos campos do saber, a discussão de leis de proteção e direitos animais etc. No campo da Igreja e da teologia cristã, como exemplos pode-se citar a denúncia das situações de exploração animal, a promoção de reflexões teológicas que abarquem as outras criaturas e a concretização de um ministério animal, conferindo aos animais e ao seu sofrimento a devida relevância moral.

CAPÍTULO 1

ECOLOGIA INTEGRAL

A espécie humana coabita um planeta que constitui a casa comum para uma vastíssima diversidade de seres vivos, compartilhando todos a mesma realidade de não ter outro espaço no qual construir a sua própria existência. Atualmente essa casa comum, junto com toda a Criação, “geme e sofre dores de parto” (Rm 8,20-22)¹. A humanidade vive em condições tais que, caso continue a reforçar o mesmo paradigma de relação com a Terra de exploração, poderá conhecer em breve catástrofes e tragédias de amplitudes jamais vistas. É impossível sustentar um projeto de desenvolvimento infinito em um planeta finito². Esse mesmo paradigma de relação com a Terra é estendido a todos os seres vivos, muitas vezes coisificados pela ótica humana e padecentes da expropriação de seus direitos.

A relação do ser humano com toda a Criação deve ser pensada, construída e experimentada na perspectiva da fraternidade, da interligação e da interdependência. Deve tornar possível identificar os laços que conectam todos com todos e perceber a mútua íntima conexão de todos os seres na aventura da vida. A solidão existencial que a espécie humana criou priva-a de estabelecer laços com a Terra, com os animais e com as plantas. Impede-a de sentir os aromas das flores, de perceber o frescor dos ventos, o calor do Sol, a cor das folhas. Impossibilita-a de se admirar, contemplar e se encantar com a beleza de cada criatura, e apenas reforça nela o sentimento de estar isolada da Criação e à parte dela.

A deficiência ótica que impede os seres humanos de constatar a interligação entre toda a Criação, fragmentando esta e colocando a humanidade separada dos demais seres e do cosmos se estende até a forma de enxergar a relação entre os diversos campos de conhecimento atuais. A realidade atual enfrenta uma crescente fragmentação das ciências e dos saberes, característica marcante da pós-modernidade³, que muitas vezes leva a perder o sentido de totalidade e de relações que existem entre as coisas (LS, 110). A busca por soluções muitas vezes parte de

¹ Lema da Campanha da Fraternidade de 2011.

² BOFF, 2015, p. 14-21.

³ LIBÂNIO, 2014, p. 43, 120-124.

conhecimentos isolados e fragmentados, desconsiderando a interdependência dos conhecimentos e resultando numa forma de ignorância (LS, 138).

Diante disso, a ecologia apresenta um discurso absolutamente relevante e necessário, constituindo uma alternativa visão de mundo que incita a identificar as relações de todos com todos. Por meio dela, verifica-se que não existe ser vivo ou não vivo no universo que não esteja interligado a todos os outros componentes do cosmos. Percebe-se e, ainda mais importante, sente-se, a interconexão da humanidade com a Terra, com os animais, com os demais seres bióticos e abióticos, com o seu passado e também com o seu futuro. A ecologia possibilita assim ao ser humano explorar amplamente sua capacidade relacional. Instiga-o a se abrir aos laços que existem entre toda a Criação e que constantemente o convidam a enxergar as invisíveis teias da vida, a experimentá-las, a senti-las, a viver com elas e a partir delas. Dessa forma, mais do que um discurso ou um simples campo do saber, a ecologia compõe uma categoria de pensamento, um prisma pelo qual se enxerga o mundo e se constrói a própria existência.

Uma vez que o presente estudo se realiza no horizonte da fé cristã, optou-se aqui por abordar, além do tema da ecologia integral (conceito, no que consiste, o que propõe), a ecoteologia e a ecoespiritualidade. A primeira reflete acerca da ecologia integral à luz da teologia, buscando compreender como se insere o conjunto da Criação dentro do plano salvífico de Deus. A segunda, por sua vez, tentará propor elementos que podem ajudar a construir a existência humana de forma harmônica com os outros seres, em comunhão com todo o cosmos, enxergando a presença do Criador em toda a Sua obra.

1.1 Ecologia Integral em Leonardo Boff

1.1.1 As diversas ecologias e a Ecologia Integral

O termo ecologia é composto pela junção das palavras gregas *oikos*, que significa casa, e *logos*, que significa reflexão ou estudo, e foi cunhado pelo biólogo Ernst Haeckel (1834-1919), em 1866, compondo então uma expressão que quer dizer algo como um estudo sobre a casa. Dessa forma, trata-se da reflexão acerca das condições e das relações que formam o habitat dos seres da natureza, incluindo assim toda a complexa teia de ligações entre todos eles⁴.

Há aqui uma especificidade que se distingue claramente dos outros campos do saber e das outras ciências. Não se trata de buscar compreender fenômenos isolados, de se pesquisar

⁴ BOFF, 1993, p. 17.

descontextualmente acerca da vida de uma espécie vegetal ou animal, de se buscar entender apartadamente aspectos de um bioma. A ecologia se refere antes ao estudo sobre como interagem todos os seres entre si e com o meio ambiente no qual vivem. Na compreensão de Haeckel, seu primeiro formulador, ela é “o estudo do inter-retro-relacionamento de todos os sistemas vivos e não vivos entre si e com o seu meio ambiente”⁵.

Essa singularidade de seu discurso, na qual este não se estabelece a partir do estudo de indivíduos isolados, mas da relação entre eles e com o seu habitat, confere à ecologia larga amplitude. Ela se estende desde às relações dentro de um ecossistema até a forma como se concebe a sociedade e a cultura. Não se resume à natureza, portanto, mas também à relação entre as pessoas, entre estas e a sociedade, entre uma sociedade e outra, entre a sociedade e a cultura, entre os diversos saberes, conhecimentos e ciências etc.

A ecologia aceita a impossibilidade de se definir cada coisa por si só, mas apenas dentro do contexto relacional que considera os elos que a compõem. Ela consiste, dessa forma, em “um saber das relações, interconexões, interdependências e intercâmbios de tudo com tudo em todos os pontos e em todos os momentos”⁶. Construindo-se apenas dentro das implicações com outros saberes, ela também não se estrutura apartada das demais. Para além das outras ciências que se ocupam de um objeto de conhecimento específico, ela se ocupa das relações entre esses objetos de conhecimento, não se definindo em si mesma, mas somente dentro das relações entre eles.

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 pontos⁷.

Para compreender o discurso ecológico é mister imergir na percepção e no sentimento de interligação entre todas as coisas do cosmos, entre o passado, o presente e o futuro, entre um conhecimento científico e um saber popular, entre as diferentes áreas do conhecimento, entre minha pátria e aquela do outro lado do globo, entre meu planeta, sistema e galáxia com todas as outras estrelas, planetas, sistemas e galáxias, e, fundamentalmente, entre eu e o outro.

⁵ BOFF, 2015, p. 18.

⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁷ BOFF, 1993, p. 15.

Isso exige uma atitude basilar que alicerça a atitude ecológica e a compreensão do que é a ecologia. Essa atitude consiste em fazer-se aberto e viver a condição relacional de cada um, explorando a intrincada teia que põe o ser humano em ligação com tudo o que existe. Ele deve se relacionar para: *os lados*, cultivando uma transdisciplinaridade na construção do saber e evitando a limitação da monodisciplina (cada profissional que sabe tudo apenas de sua área e de nada mais, o médico apenas de medicina, o arquiteto apenas de arquitetura, o engenheiro apenas de engenharia, o padre apenas de religião); *para trás*, conhecendo as coisas em sua genealogia e história, compreendendo os processos de sua gênese e as implicações para seu atual momento; *para frente*, consolidando a solidariedade intergeracional pela compreensão de que assim como herdamos o planeta em nosso nascimento também o deixaremos em herança para as gerações vindouras, e que o devamos fazê-lo entregando-o melhor do que o recebemos. Assim, a ecologia exige uma visão de totalidade, compreendendo a interdependência de tudo o que existe, não conhecendo apenas a soma das partes, mas a integração do conjunto. A essa atitude ecológica dá-se o nome de holismo, ou visão holística⁸.

Grande contribuição ao discurso ecológico oferecem os astronautas a partir da década de 1960, quando lançam nova visão sobre a Terra a partir de sua própria experiência. Eles a veem do espaço e percebem como a humanidade e o planeta se confundem como uma coisa só. Olhando-se de fora, não se faz distinção de cor, etnia ou nacionalidade. Todos formam um único conjunto com a Terra.

Quer dizer, formamos um único ser, complexo, diverso, contraditório e dotado de grande dinamismo que modernamente se convencionou chamar de Gaia. Tal asserção pressupõe que o ser humano não está apenas sobre a Terra. Não é um peregrino errante, um passageiro vindo de outras partes e pertencendo a outros mundos. Não. Ele é feito de húmus (terra fértil), donde vem a palavra homem (*homo* em latim). Ele é Adam (que em hebraico significa o filho da Terra), que nasceu Adamah (Terra fecunda). Ele é filho e filha da Terra. Mais ainda, ele é a própria Terra que, num momento avançado de sua evolução, começou a sentir, a pensar, a amar e a venerar⁹.

Pode-se ampliar ainda mais a discussão, sem restringir à experiência e reflexão antropocêntrica. É possível perceber que não só a humanidade se faz uma com a Terra, mas todos os seres vivos se fazem uma única comunidade vivente com o planeta, confundindo-se com ele e partilhando com ele o mesmo destino. Dessa forma, o olhar de fora permite constatar e experimentar que o ser humano não é um ser alheio à natureza, apartado da Criação, separado

⁸ BOFF, 1993, p. 18.

⁹ BOFF, 2010, p. 31.

do cosmos, da Terra e dos outros seres vivos. Ele é unido a eles e constituído da mesma matéria. Encontra-se imerso nessa realidade da qual se originou, “porque é pó e ao pó voltará” (Gn 3,19). Esse sentimento de fazer parte da natureza, de sentir-se integrante da mesma realidade compartilhada pelos irmãos da vida, compõe importante elemento para a vivência da ecoespiritualidade.

Todos constituem com a Terra uma mesma grande família, filhos e filhas dessa grande mãe, um macro-organismo vivo a quem se pode chamar Gaia, segundo biólogos como James Lovelock e Lynn Margulis. Estes sustentam que a Terra é um imenso superorganismo vivo autossustentado que se auto-regula e se auto-organiza¹⁰, hipótese apresentada por Lovelock ainda nos anos 1970, e que a partir de 2001 passou a ser aceita como teoria científica¹¹.

A Terra tem a capacidade de regular a própria atmosfera de forma a propiciar a emergência e a manutenção da vida. Assim, como exemplo, a concentração de gases na atmosfera é dosada de forma especificamente equilibrada para esse fim. Por milhões de anos o nível de oxigênio na atmosfera permanece inalterado na ordem de 21%, e se caso subisse para 25% provocaria incêndios capazes de dizimar a capa verde da crosta terrestre. Da mesma forma o nível de sal nos mares é de 3,4%, e se caso subisse para 6% impossibilitaria a existência de vida no mar, como é o caso do Mar Morto¹².

A calibragem auto-reguladora da Terra que permite a vida não é apenas interna ao sistema-Gaia, como um sistema fechado, mas se verifica no próprio ser humano. Seu corpo possui aproximadamente a mesma proporção de água que o planeta Terra, 71%, e a mesma taxa de salinização que o mar, 3,4%. Também aqui se expressa a íntima interligação entre a humanidade e a Terra, corroborando com o que disse Boff¹³, segundo o qual o ser humano é a própria Terra que, num dado momento, começou a pensar, a sentir e a amar.

Lovelock afirma que a vida e seu ambiente estão tão intrinsecamente interligados que a evolução é referente à própria Terra, a Gaia, e não ao ambiente ou aos organismos em separado. “A evolução é sempre coevolução, nunca somente de um ser ou de uma espécie ou de um

¹⁰ Segundo Murad (2016a, 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, 2016a, p. 49).

¹¹ BOFF, 2010, p. 33.

¹² *Ibidem*, p. 34.

¹³ BOFF, 2011, p. 73-74.

ecossistema, mas da totalidade que evolui”¹⁴. Entretanto, ao passo que Gaia propicia as condições para o surgimento e manutenção da vida, o ser humano, através de sua ação irresponsável e despótica sobre o planeta, altera-as de forma a inviabilizar cada vez mais a moradia conjunta entre todos os seres que compartilham com ele sua existência na Terra. Dessa forma, é considerável a hipótese de que a espécie *homo* possa a vir desaparecer, pois não somente sofre com as consequências de sua própria intervenção no mundo, como também, segundo nos alerta Lovelock, a própria Gaia poderia nos eliminar para restaurar o equilíbrio global e outras espécies pudesse viver¹⁵.

Face a essa realidade, é imprescindível reconhecer as interdependências e interconexões entre todos os seres do universo. Não se deve considerar apenas a vida humana, mas a vida humana em relação com tudo que a cerca e a envolve, ou seja, a complexa rede de ligações que a todos interconecta, englobando todo o cosmos e sendo por ele englobado. “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”¹⁶.

Mais uma vez, essa é a grande novidade e singularidade da ecologia, o estudo das relações, compreendendo cada coisa sempre dentro dos vínculos que a constitui, e entendendo que cada existência só se sustenta à luz desta rede de interdependência. Desde o início da vida, tudo se forma pela relação. Nada existe fora dela.

Os seres humanos são lançados à vida pelo ato amoroso de duas pessoas e se sustentam nos frágeis primeiros momentos de vida apenas com o suporte de um outro alguém. Nos mamíferos, em geral, a sobrevivência somente é inicialmente assegurada pela íntima inter-relação com a mãe em seu ventre, que fornece o necessário para garantir a vida, sem a qual esta lhes seria impossível. E todos os seres vivos somente podem prover realizar a própria existência pela interação com os recursos que a Terra lhes dispõem, sem os quais não teriam a possibilidade de sobrevivência. Nisso se incluem os gases, a água, e as relações que o planeta estabelece com o cosmos e que a ele também conecta a todos, permitindo a luz do Sol, por exemplo.

Todos os seres vivos estão ainda ligados ao planeta também pelo seu passado em diversos momentos, desde o big bang com o processo cosmogênico que permitiu o surgimento de todas as estrelas e planetas, incluindo a Terra. Esse vínculo com o passado passa pela sua

¹⁴ BOFF, 2011, p. 61.

¹⁵ BOFF, 2015, p. 50-51.

¹⁶ *Ibidem*, p. 62.

formação e desenvolvimento que permitiu a criação e manutenção da vida, pela irrupção desta há aproximadamente 3,8 bilhões de anos, até os últimos instantes de sua longa história, de quando surge o ser humano até atualmente.

Os seres humanos se relacionam com a casa comum até mesmo pelo futuro, na ordem da responsabilidade que têm pelo cuidado e zelo com a mesma, pela preservação da vida das espécies com quem coabitam, e pela garantia da possibilidade de existência para as gerações vindouras. Relacionam assim, para os lados (comunidade ecológica), para trás (passado), para frente (futuro), e até mesmo para dentro (complexidade), no processo evolucionário que se inclina para a complexificação da vida em direção a uma crescente biodiversidade e à inteligibilidade, permitindo o surgimento do ser humano¹⁷.

Dessa forma, como afirma Boff¹⁸, o discurso ecológico insiste que “tudo tem a ver como tudo em todos os pontos, circunstâncias e tempos”. Nada é supérfluo, nada é sem valor, nada é marginal. O menor dos seres tem um valor impagável, pois tudo está interligado e apresenta relações invisíveis das quais a ciência muitas vezes não se dá conta. Não é o mais forte que sobrevive, mas aquele envolvido em maior teia de relações, com maior capacidade relacional e de cooperação.

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 subatômicas¹⁹.

Uma vez que a ecologia trata do universo das relações, buscando compreender a interligação de tudo, ela não se resume apenas a temas da natureza e do meio ambiente (ecologia ambiental ou natural), podendo-se falar também de uma ecologia humana, social, mental, cultural, econômica e outras. Porém, uma ecologia que se pretende integral deve assumir todas essas dimensões, já que não ignora mas afirma a existência de uma complexa rede de conexões da qual nada subsiste fora dela.

Devido a enorme abrangência da ecologia, diversos são os meios de se abordá-la, demonstrando a impossibilidade de se esgotar a sua amplitude por um método único. Assim, há uma pluralidade de formas que tentam assumir o seu discurso para construir um mundo

¹⁷ BOFF, 2015, p. 20.

¹⁸ BOFF, 2011, p. 60.

¹⁹ BOFF, 1993, p. 19.

melhor. Boff²⁰ discute essas diversas abordagens que tentam responder às demandas da crise atual. São elas:

A ecotecnologia se refere ao emprego de diversas técnicas que diminuem ou minorem os efeitos não desejados produzidos pelo desenvolvimento atual. A ecopolítica diz respeito às ações que promovem a justiça ecológica, elaborando estratégias de desenvolvimento que garantem o equilíbrio dos ecossistemas, inclusive o sistema de trabalho. Ela inclui também um senso de solidariedade com as gerações futuras. A ecologia humana e social busca repensar a organização e as relações entre campo e cidade e aspectos da urbanização de forma a garantir a qualidade de vida humana e natural. A ecologia mental se ocupa da construção de uma integração psíquica que consiga projetar para a realidade concreta a partir de dentro uma interação saudável de si com o meio ambiente. A ética ecológica procura reconhecer o valor inerente e intrínseco dos outros seres e consolidar a solidariedade generacional²¹.

Por fim, há a ecologia profunda e integral. Esta não pretende invalidar as outras abordagens, mas tecer críticas que afetam as bases dos problemas inter-relacionais e propor soluções a partir delas. Ela se constrói a partir das reflexões sobre o próprio paradigma de desenvolvimento da sociedade atual, sobre o modelo de relações sociais e sobre o nosso sentido de viver. Assenta-se sobre a própria ordem das relações que se estabelece em todos os níveis²².

Sendo assim, a ecologia integral deve passar antes pelo coração humano. É fundamental a cada um cultivar a ecologia interior, com a limitação das pulsões de morte, da vontade de poder, do desejo de sobressair, para então expandir essa energia interior para fora e para todos os seres. “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”²³.

A ecologia integral se estende para além de se constituir como um simples campo do saber, tornando-se uma forma de se enxergar a realidade e de se aproximar da mesma em busca de soluções. Ela é invocada enquanto meio de salvação da Terra “como uma visão de mundo alternativa, como um novo paradigma de relacionamento respeitoso e sinergético para com a Terra e para com tudo o que ela contém”²⁴. Conjuga em si todas as abordagens ecológicas e

²⁰ BOFF, 2015, p. 21-28.

²¹ *Ibidem*, p. 21-28.

²² *Ibidem*, p. 27-28.

²³ BOFF, 1993, p. 78.

²⁴ BOFF, 2011, p. 72.

assume, em comunhão, as demais ecologias, abordando holisticamente os problemas que afligem a Terra e suas relações, incluindo a humanidade.

Mais e mais entendemos que a ecologia se transformou no contexto de todos os problemas, da educação, do processo industrial, da urbanização, do direito e da reflexão filosófica e religiosa. A partir da ecologia se está elaborando e impondo um novo estado de consciência da humanidade, que se caracteriza por mais benevolência, mais compaixão, mais sensibilidade, mais enterneecimento, mais solidariedade, mais cooperação, mais responsabilidade entre os seres humanos em face da Terra e da necessidade de sua preservação²⁵.

Assim, todas as questões referentes às diversas áreas do saber encontram-se também no seio do discurso ecológico. Os seres humanos são convidados a se aproximar de tudo dentro do prisma relacional, percebendo-se envolvidos em cada aspecto da existência e sendo incitados a abordar todos os seres com ternura, compaixão, sensibilidade e amor. Essa é a atitude da ecologia integral, olhar holisticamente e de forma interdependente todas as questões referentes à nossa casa comum, incluindo aí cada ser humano individualmente e o conjunto, que também são Terra que sente, ama e pensa. Dessa forma pode-se perceber que os seres humanos estão conectados a tudo e devem construir sua intervenção no mundo dentro de laços de amor e fraternidade, vivendo o sentimento de ser parte integrante dessa grande família à qual pertence junto aos outros seres vivos, à Terra e a todo o cosmos.

1.1.2 Ecoteologia

A ecoteologia, mais do que um pequeno setor dentro da teologia, “consiste em uma perspectiva, um enfoque, que permite reorganizar dados da fé, inferir, dialogar e aprofundar”²⁶. Ela nos leva a pensar sobre qual a ordem de relações que o ser humano deve cultivar com tudo que o envolve e que é envolvido por ele a partir da mensagem de Deus transmitida pela experiência de fé cristã. Assim, o relato da Criação narrado em Gênesis constitui para ela importante fonte de reflexão para se meditar sobre como o ser humano deve se relacionar com os outros seres vivos e com a natureza. Pode-se refletir sobre qual o seu papel dentro da Criação, qual o tipo de relação que ele deve sustentar com a Terra e com as outras espécies, irmãos e irmãs no ato criativo de Deus, como ele deve intervir enquanto partícipe desse ato criativo que continua a criar e alterar a realidade etc.

²⁵ BOFF, 2011, p. 72-73.

²⁶ MURAD, 2016a, p. 222.

Boff²⁷ afirma que o sentido de Gn 1, 26-28 é de que o ser humano é o representante de Deus na criação, seu filho e filha, co-criador de sua obra e aquele que prolonga a obra de Deus. Enquanto filho e filha de Deus (um sentido para “imagem e semelhança”) ele participa da natureza de sabedoria e bondade do Pai Criador, e deve administrar bem aquilo que lhe foi confiado como herança. Não se deve apenas continuar o trabalho criativo, mas também amorosamente se alegrar com o mesmo, pois a culminância da Criação não termina no sexto dia de trabalho, mas no sétimo, de repouso e contemplação da obra criada. Assim, “no termo da missão humana não encontramos o trabalho, mas o lazer, não a luta, mas a gratuidade e o descanso gozoso”²⁸. O regozijo é o auge do trabalho, e não a árdua e laboriosa luta. O bem viver, e não o desenvolvimento ilimitado a todo custo.

A narração do paraíso terrenal em Gênesis traduz uma experiência de fé que fornece preciosas direções acerca do paraíso querido por Deus. Encontra-se nele a realidade de um ser humano imerso na natureza que coabita fraternalmente a mesma casa comum com as outras espécies criadas. Não se trata do relato de um primórdio dos tempos harmonioso em que conviviam cordialmente todos os seres, mas de um texto de esperança. “Não se trata do relato de um passado perdido e do qual guardamos saudades, mas é antes uma promessa, uma esperança de futuro ao encontro do qual estamos caminhando”²⁹.

Em ambos os relatos da Criação (Gn 1-2), que devem ser olhados e compreendidos holisticamente, e não de forma fragmentada, o ser humano aparece em um lugar singular. Encontra-se não acima da Criação, mas nela imerso, plenamente inserido e como último a ser criado. O mundo, as plantas, os animais e todo o cosmos são anteriores a ele, precedem-no, e não lhe pertencem, mas lhe são confiados como um jardim a zelar e cuidar. Dessa forma, a relação que o ser humano tem com a Criação é fundamentalmente ética, de cuidado, de responsabilidade. Essa responsabilidade, é inclusive, anterior a ele, pois já ele nasceu imerso na criação, sem que o tivesse livremente escolhido. O ser humano inevitavelmente atua sobre a Criação, devendo fazê-lo em consonância com o dinamismo divino do qual é imagem e semelhança.

Em outras palavras, o ser humano só poderá ser humano e realizar-se realizando o mundo e inserindo-se nele na forma de trabalho e do cuidado. Aqui não há nada de destrutivo e dominador. Pelo contrário. Estamos diante

²⁷ BOFF, 1993, p. 46.

²⁸ *Ibidem*, p. 46.

²⁹ BOFF, 2010, p. 92-93.

de uma inscrição profundamente ecológica e destinada a manter o equilíbrio da criação, mesmo avançando e sendo transformada pelo trabalho humano³⁰.

A revelação de Deus, porém, não se esgota em Gênesis ou no contexto bíblico, mas está sempre acontecendo, é permanente, um processo contínuo. Isso ocorre pelo fato de que novas dimensões de seus mistérios são dadas a conhecer na medida em que a própria Criação avança. Se cada obra carrega os traços de seu Criador, o menor dos seres revela e expressa algo singular da mensagem divina. “Matar um ser ou eliminar uma espécie significa fechar um livro, queimar uma biblioteca e condenar para sempre ao silêncio uma mensagem que vem do cosmos inteiro e do próprio Deus”³¹.

O universo não cessa seu longo processo cosmogênico com o surgimento do ser humano. Pelo contrário, continua-o na direção da complexificação da vida e da biodiversidade, e, assim, prossegue também a revelação divina por meio desse processo. Essa Criação que se perpetua, que continua a acontecer e que é reveladora de Deus, ensina princípios que estão em comunhão com a mensagem bíblica e com a mensagem de Cristo. Os mesmos valores anunciados pelos profetas e por Jesus são reforçados e expressos pela silenciosa mensagem cósmica que pode nos ser captada pela contemplação. “O magistério cósmico ensina, infalivelmente, sobre a humildade, a ternura e a bondade do princípio que tudo sustenta, Deus”³². A revelação de Deus se dá, portanto, também na Criação, expressão de Sua perfeição.

Nas reflexões de Boff³³ sobre a ecoteologia essa tese é complementada ao se afirmar o cosmos como espelho de Deus Trindade. O cristianismo confessa a fé em Deus que é Trino, ou seja, um só Deus em três pessoas. Isso significa que Deus não é a solidão do um, mas a comunhão do três. Ele é amor e relação. À primeira vista pode parecer um triteísmo, devido a existência de três divinas pessoas. Mas isso não passa de ledo engano, pois essa categoria é incabível na medida em que essas três divinas pessoas estão em tão íntima relação de amor e entrelaçamento que eles se uni-ficam, fazem-se um. É fundamentalmente um Deus comunhão.

O Universo, como espelho desse Deus comunhão, “constitui um desdobramento dessa diversidade e dessa união”³⁴. Ele é também inteiramente relação, onde tudo está interconectado por laços invisíveis que entrelaçam tudo numa única teia de vida. No cosmos não existe nada que esteja fora de uma única rede de interligação, conjugando e unindo toda a existência num

³⁰ BOFF, 1993, p. 46-47.

³¹ BOFF, 2015, p. 313.

³² BOFF, 1993, p. 46.

³³ *Ibidem*, p. 49-50; 2015, p. 319-324.

³⁴ BOFF, 1993, p. 50.

único tecido no qual todos os pontos encontram-se entrelaçados. A realidade dialógica e relacional do Universo em que há completa interação entre tudo em todos os pontos e em todas as circunstâncias pode ser compreendida pelo termo *pericorese*. Esse termo de origem grega significa “circularidade e inclusão de todas as relações e de todos os seres relacionados”³⁵, e expressa bem a relação de interpenetração e de mútua presença entre as Três Divinas Pessoas do Deus Trindade entre si e entre esse mesmo Deus Trindade com toda a Criação.

O discurso ecológico encontra na relação trinitária pericorética perfeita expressão da realidade relacional cósmica. Assim como ocorre uma mística e mútua interpenetração comunalional entre as Três Divinas Pessoas tanto entre si quanto com todo o Universo, assim ocorre também dentro da própria Criação. Há diversidade na unidade, e unidade na diversidade. Tudo está profundamente integrado, relacionado, interpenetrado.

O discurso ecológico se estrutura ao redor da teia de relações, interdependências e inclusões que sustentam e perfazem nosso universo. Junto com a unidade (um só cosmos, um só planeta Terra, uma só espécie humana etc.) vigora também a diversidade (conglomerados galácticos, sistemas solares, biodiversidade e multiplicidade de raças, culturas e indivíduos). Essa coexistência entre unidade e diversidade nos abre um espaço para situarmos a compreensão trinitária e comunalional da divindade. (...) A Trindade nos coloca no centro de uma visão de relações, reciprocidades e inter-retro-comunhões³⁶.

Esse desdobramento encontra seu ápice na humanidade, no qual a inteligência, a vontade e a sensibilidade expressam o caráter único de sua condição de ser humano. Ele é, portanto, também completamente aberto e relacional, sendo imagem e semelhança desse Deus que é amor, relação e comunhão³⁷. É assim a expressão mais perfeita dentro da Criação da realidade divina. Não está no centro da Criação, no qual, como visto, está o descanso sabático, porém possui dignidade especial. Isso lhe confere responsabilidade perante os outros seres e a Terra, da qual deve cuidar como a um jardim, e, em consonância com a mensagem cristã, lutar pela libertação dos oprimidos.

A consciência de que Deus age contra a opressão foi bem elaborada por Israel com base em sua experiência de explorado e estrangeiro no Egito. “Porque o povo foi libertado por Deus de suas opressões, deverá também estar atento às opressões que sofrem os fracos e sem proteção”³⁸. Ele toma partido não dos poderosos, que têm recursos e os utilizam em benefícios

³⁵ BOFF, 2015, p. 61.

³⁶ *Ibidem*, p. 320-321.

³⁷ BOFF, 1993, p. 50.

³⁸ BOFF, 2011, p. 95.

próprios, mas daqueles que têm pouco ou nenhuma condição de saírem de suas condições de opressão e miséria e que são violados em sua dignidade. Não se afasta da Criação, não é imparcial ou indiferente, mas age sempre em prol da justiça e da liberdade, falando pela boca dos profetas. Precisamente essa foi a primeira tarefa do Messias, assumir a causa dos pobres. As bem-aventuranças traduzem e confirmam a consciência de Jesus de sua missão de ser o libertador dos pobres e oprimidos, daqueles que choram, que têm fome, que são perseguidos³⁹.

Para as Escrituras Deus é, portanto, o Deus da vida, que luta contra a injustiça e contra as estruturas que geram morte. Deve-se entender por morte aqui não enquanto categoria biológica, apenas como morte do corpo físico, mas como processos que agride à vida em sua plenitude, que atentam contra a dignidade, contra a liberdade e contra a justiça. “Porque Deus é Deus de vida, toma partido do pobre e do oprimido, ameaçados em sua vida”⁴⁰. A vontade de Deus manifestada pelas Escrituras é, portanto, gerar vida, e vida em abundância (Jo 10,10), socorrendo aqueles de quem a vida está ameaçada. E não apenas a Bíblia revela a vontade de Deus de promover a vida para todos, especialmente para os que a têm debilitada, ela revela também que Ele se faz de tal forma em comunhão com estes que uma agressão à vida se torna uma agressão a Ele próprio (Mt 25,40).

Crer em Deus é crer na vida de todos, especialmente na vida dos pobres. Crer em Deus não permite compactuar com a morte dos pobres nem subliminar suas misérias em nome da cruz ou de uma vida futura. Onde se agride a vida, agride-se Deus. Onde o cristianismo não expande a vida, não anima a vida, onde as práticas dos cristãos e de seus hierarcas não criam espaço para a vida e para aquilo que mostra a presença da vida que é a alegria, a liberdade e a criatividade, então deve-se perguntar qual Deus se anuncia e se adora⁴¹.

Dessa forma o Deus bíblico é alguém que ouve o grito do pobre e do oprimido, agredidos em seu direito de vida. Deus opta por eles e Seu projeto passa pelo projeto deles⁴². A teologia da libertação carrega o mérito de ter-lhes dado centralidade, “fazendo-os sujeito de sua própria libertação e lugar epistemológico”⁴³, o que significa pensar a fé e compreender a revelação a partir deles. Através desse prisma, entende-se melhor o Deus bíblico como Deus vivo que ouve o clamor dos oprimidos, a missão e prática de Jesus como promotor da vida em toda a sua plenitude, e a missão da Igreja como sacramento da libertação.

³⁹ BOFF, 2011, p. 94.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 96.

⁴¹ *Ibidem*, p. 97.

⁴² BOFF, 1993, p. 99.

⁴³ BOFF, 2011, p. 51.

Os pobres, entretanto, assumiram e assumem diversos rostos. Boff⁴⁴ sinaliza que na década de 1960, a teologia da libertação enfatizou o pobre econômico-político, na década de 1970, índios, negros e outras minorias discriminadas, na década de 1980, a opressão da mulher a partir da acentuação da questão de gênero, e, a partir da década de 1990, escutou o clamor da Terra, agredida e sistematicamente explorada além de seus limites. Convém citar também, a ser trabalhado no segundo capítulo, os animais como um rosto oprimido a partir do qual se pode ser pensado a categoria da libertação, privados que são de seu direito à vida⁴⁵.

Pode-se compreender a Terra, portanto, dentro da categoria de pobre e oprimida, como a grande pobre a ser libertada. Enquanto mãe, irmã, e casa comum, têm o seu direito à vida agredido e ameaçado, e, portanto, Deus assume também a sua causa e toma seu partido, escutando o seu grito. Ela clama por vida, enquanto seus recursos são extraídos em um ritmo muito mais acelerado do que pode se recuperar. Além disso, sendo ameaçada, coloca em risco uma infinidade de outros seres, de forma que ameaçá-la é ao mesmo tempo agredir a vida de todos aqueles que dela dependem, coabitantes do ser humano. Estes são todos os seres vivos que se conhece e vários outros cuja existência ainda não se descobriu. E além destes, agride-se ainda aqueles que são vida em potencial, e que são impedidos de vir à existência pela ação despótica humana, que continua a oprimir a Terra.

Há ainda, no mesmo processo, a repetência da agressão à vida dos pobres da espécie humana. A mesma lógica de exploração que sistematicamente assalta as reservas planetárias em um ritmo muito acima de sua capacidade de reposição é a lógica que expropria os pobres de seus direitos básicos pela opressão estrutural. Além disso são ainda os pobres os primeiros e principais afetados pela degradação da mãe Terra, que “se veem condenados a morar em locais de risco, a servir-se de águas contaminadas, a respirar ares infectados de poluição e a viver sob relações sociais altamente tensas devido à pobreza e à exploração”⁴⁶. Uma nova urgência da Teologia da Libertação é, por isso, também incluir a Terra como lugar teológico na categoria de pobre, a grande pobre, nossa mãe, irmã e casa comum, assim como também os animais, oprimidos em sua convivência com o ser humano e existindo em situação de morte.

⁴⁴ BOFF, 2011, p. 52.

⁴⁵ Cf. SUSIN e ZAMPIERI, 2015.

⁴⁶ BOFF, 2011, p. 66.

1.1.3 Ecoespiritualidade

A dimensão relacional do ser humano passa inevitavelmente pela ética. Existe uma forma de se relacionar que deve se pautar pelo amor gratuito e não pelo ódio ou cobiça, pelo respeito e acolhimento generoso e não pelo desprezo. A natural abertura do ser humano à relação deve se guiar, portanto, pelo amor inclusivo, cuidadoso e acolhedor, e não pelo fechamento sobre si mesmo que busca apenas o próprio bem, expropriando os outros seres de seus direitos inalienáveis. A partir disso, Boff⁴⁷ alerta para a necessidade de uma nova ética que tenha como preocupação central a vida em todas as suas formas, e a Terra enquanto um superorganismo vivo ao qual pertencemos.

Entretanto, Boff afirma que uma ética não se sustenta sem uma espiritualidade, que é “ 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”⁴⁸. A práxis humana precisa ser alimentada em sua interioridade pelo sentimento de conexão e interpenetração entre cada um de nós e essa Energia Poderosa, pela comunicação interior do Eu com o Tu. Precisa ser alimentada pela ecológica percepção interior de que tudo tem um sentido em suas múltiplas relações, e de que tudo está repleto e envolvido em toda a sua profundidade por essa pericorética relação com o Espírito Criador. “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”⁴⁹.

Por sua vez, uma espiritualidade que comprehende o ser humano não em um lugar despótico diante da Terra e das outras criaturas, mas em comunhão com os mesmos, pode se alimentar da compreensão do lugar mesmo que ocupa o ser humano no cosmos dentro do processo evolucionário. Pela interiorização do conhecimento de que a espécie humana é apenas recentemente emergente no complexo movimento de surgimento da vida, abre-se espaço para o sentimento de que é também parte íntegra desse mesmo processo, e não está fora nem acima dele. Cada indivíduo está imerso na natureza, em conjunto com a Terra e as demais criaturas.

Para Boff⁵⁰, a história do teatro universal se configura em cinco grandes atos: *primeiro*, o cósmico, que representa a irrupção do universo ainda em processo de expansão, que na

⁴⁷ BOFF, 2010, p. 73.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 73.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁰ BOFF, 2011, p. 74-76.

medida que se expande, autocria-se e se diversifica. Desde esse primeiro momento o ser humano já se encontrava enquanto probabilidade contida nesse processo.

O *segundo ato* é o químico, representado pela formação de todos os elementos pesados a partir das grandes estrelas vermelhas há pelo menos 10 bilhões de anos. Alguns deles são o oxigênio, o carbono, o silício, o nitrogênio, entre outros, e constituem hoje cada um dos seres existentes. A partir das supernovas (explosão das grandes estrelas) esses elementos foram espalhados por todo o espaço e constituíram as galáxias, as estrelas, os planetas e os satélites que atualmente se conhece. Esses elementos químicos hoje circulam pelo corpo humano.

O *terceiro ato* é o biológico, caracterizado pela irrupção da vida em todas as suas formas, iniciada há 3,8 bilhões de anos, ocorrido da “matéria que se complexifica e se enrola sobre si mesma, num processo chamado de autopoiése (autocriação e auto-organização)”⁵¹.

O *quarto ato* é o humano, no qual floresce a vida humana, há cerca de 10 milhões de anos atrás, na África. A partir de então difundiu-se por todo o globo terrestre e se adaptou aos mais diversos habitats.

Por fim, o *quinto ato* é o planetário, que se caracteriza pela descoberta da humanidade como uma mesma família que compartilha uma mesma casa comum. Ela se reconhece como interconectada e interdependente, parte da própria Terra e identificada com ela, sentindo-se como “a mente consciente da Terra, um sujeito coletivo, para além das culturas singulares e dos estados-nações”⁵². Esse quinto ato, caracterizado pela consciência planetária que inclui a mútua comunhão do ser humano com a Terra e com todos os seres, só pode ser concretizado pela percepção de que a humanidade é a própria Terra em um estado de autorealização e autoconsciência⁵³.

Assim, conforme descrito, dentro do teatro cósmico surge em um determinado momento a Terra, inserida em um processo no qual surgem inúmeros outros planetas. Plenamente entranhado nela, emerge em determinado momento do processo evolutivo a vida, da qual pelo mesmo processo nasce a vida humana. A vida em si e a vida humana é, portanto, fruto da complexificação e da auto-organização da própria matéria terrenal. Emergem dela. Dessa forma pode-se afirmar que fundamentalmente “somos a própria Terra, que na sua evolução chegou ao estágio de sentimento, de compreensão, de vontade, de responsabilidade e de veneração”⁵⁴.

⁵¹ BOFF, 2011, p. 75.

⁵² *Ibidem*, p. 76.

⁵³ *Ibidem*, p. 73-74.

⁵⁴ *Ibidem*, p.73-74.

O planeta passa a ser com isso não apenas mero objeto de estudo, algo de fora estranho e distinto ao ser humano, nem sequer apenas a casa comum de uma infinidade de seres. Ela é também mãe que gerou cada ser vivo no processo evolucionário, de forma que cada ser humano carrega elementos-Terra, em seu corpo, sangue, coração, mente e espírito⁵⁵. Cada um deixa de ser alguém diante dela, distante dela ou sobre ela, para ser um com ela, pois é gerado a partir dela. “Não vivemos apenas sobre a Terra. Somos filhos e filhas da Terra. Melhor, somos a própria Terra, que sente, pensa, ama e venera”⁵⁶. Nutrir-se precisamente desse sentimento compõe o cerne da ecoespiritualidade, na qual a natureza da alma se transmuta no sentimento de integração e inter-relação entre todas as coisas e de comunhão com o inteiro cosmos.

Perante essa realidade de identificação com a própria Terra, a espécie humana se retira de um pretenso lugar de poder e dominação para uma posição de cuidado, consequência do sentimento de comunhão. O paradigma antropocêntrico que coloca o ser humano como centro ético de toda a complexa teia de vida habitante dessa casa comum não se sustenta nessa nova consciência, e é imediatamente confrontado com os fatos do processo evolucionário. O ser humano irrompeu na história da evolução somente quando a Terra já estava 99,98% pronta, de forma que ele não assistiu ao seu nascimento nem foi necessário na crescente complexificação da biodiversidade do planeta. “A Terra não dependeu dele para elaborar a sua intrincada complexidade e rica biodiversidade. Ele é fruto desse processo e não causa dele”⁵⁷.

A espécie humana nem sequer é a mais numerosa desta casa comum, cuja biosfera é preenchida majoritariamente por fungos, bactérias e vírus, que juntos compõem cerca 95% de todos os seres vivos. Assim, nem sob o critério de ancestralidade nem sob o de quantidade o ser humano poderia colocar-se como dono da Terra. Boff⁵⁸ afirma que a resposta mais satisfatória advém das Escrituras: “Minha é a Terra e tudo o que ela contém e vocês são meus hóspedes e inquilinos” (Lv 25,23). A partir disso entendemos que “só Deus é senhor da Terra e não passou escritura de posse a ninguém. Nós somos hóspedes temporários, inquilinos e simples cuidadores com a missão de torna-la o que um dia foi: o jardim do Éden”⁵⁹.

Um aspecto da singularidade do ser humano se encontra exatamente nessa missão que lhe foi confiada. Consiste no fato de poder intervir na natureza, estando ao mesmo tempo imerso nela. Ele copilotava o processo evolucionário dentro do qual também coevolui, tornando-se, por isso, corresponsável. Nisso constitui a sua dimensão ética, cujo princípio axial deve ser no

⁵⁵ BOFF, 2011, p. 76-77.

⁵⁶ BOFF, 2010, p. 271.

⁵⁷ BOFF, 2011, p. 63.

⁵⁸ BOFF, 2010, p. 184.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 184.

sentido de que suas ações devem provocar efeitos positivos para todos os seres e para as relações de todos com todos, ou de que pelo menos não sejam destrutivos para os mesmos⁶⁰.

Como afirmado, porém, a ética é manca sem a espiritualidade, que lhe confere vigor e perseverança. Somente a experiência de Deus conosco, de Deus no cosmos, e a experiência que liga cada indivíduo aos outros pode enraizar a práxis ética no coração humano. O cultivo da ecoespiritualidade passa pela experiência pessoal de Deus e pela experiência de Deus na Criação. Apenas o conhecimento técnico-científico dos mecanismos de ação da cosmogênese pouco pode satisfazer existencialmente ou dar um sentido pelo qual a alma pode se orientar nesse mundo. Isso só se faz possível mediante o encontro com Deus, se cada um puder se sentir afetivamente acolhido por Ele, tal como é. Se isso acontece, tudo ganha sentido, e o próprio Universo ganha encantamento⁶¹.

O encontro com Deus na Criação, mediante a percepção da sacralidade cósmica e terrenal, ganha maior sentido quando se dá conta de que é no próprio Reino de Deus que dia após dia cada um está atuando, trabalhando, cuidando. “Nós cristãos usamos a categoria Reino de Deus, tema central da pregação de Jesus, para simbolizarmos a realização processual do projeto de Deus sobre toda a criação. Ele já está aí, mas ainda não totalmente implementado. Ele se realiza em nós e para além de nós”⁶². Toda a humanidade participa da construção do Reino, e cada qual em sua particular esfera de ação trabalhaativamente dentro dele, contribuindo ou não para a sua consolidação. Importa pensar que papel se está assumindo, de construtor ou desconstrutor dele. É dessa espiritualidade da qual se deve estar imbuído. Ter em mente que é no Reino de Deus que se atua, e não num mundo desencantado e frio no qual não há presença divina.

Não somente cada ser humano está atuando no Reino de Deus, mas em um cosmos repleto da presença divina. Na tradição cristã, o Espírito Santo “atua em tudo o que se move, faz expandir a vida, suscita os profetas, inspira os poetas, inflama os líderes carismáticos e de todos enche o coração de entusiasmo”⁶³. Ele renova o cosmos e plenifica todo o universo, inhabitando sua criação da mesma forma que o Filho se encarnou na humanidade de Jesus. Com isso, nova relação nasce dos cristãos com todo o cosmos, porque tudo está permeado pela presença do Espírito, que tudo anima, que dá a vida a todo vivente, que renova e recria a face

⁶⁰ BOFF, 2011, p. 64.

⁶¹ BOFF, 2015, p. 73.

⁶² *Ibidem*, p. 400.

⁶³ BOFF, 1993, p. 51.

da Terra. Todo o cosmos contém assim a sacralidade e o encantamento da presença de Deus pelo Espírito.

Há ainda uma vertente mística no Novo Testamento que considera que tanto o Filho quanto o Espírito estão relacionados com o mistério da Criação, e estão nela presentes, “fermentando o processo de ascensão rumo ao Reino da Trindade”⁶⁴. Essa convicção trouxe já aos antigos cristãos a experiência do Cristo Cósmico e da presença do Espírito na vida e nas energias do Universo.

[...] o Cristo cósmico está fermentando em toda a massa do universo, conduzindo a totalidade para o ponto ômega de Deus. E o Espírito Santo habita a criação, dando-lhe movimento e vida, empurrando-a e atraindo-a para a suprema síntese no Reino da Trindade. As realidades não deixam de ser o que são. Mas, pela presença do divino nelas, fazem-se sinais, símbolos e sacramentos do Mistério que as habita, mistério vital, amoroso e comunitarial⁶⁵.

A experiência do Cristo Cósmico assinala a presença do Cristo Ressuscitado no mistério da Criação. Boff⁶⁶ destaca uma série de textos neotestamentários que fazem alusão precisamente a essa realidade, como Jo 1,3; Hb 1,2; Cl 1,15-20; Ef 1,3-14; Ap 1,8;21,6. Ele afirma que o mais explícito é o hino aos Colossenses, “provavelmente um hino de hereges helenistas assumido e transformado por Paulo ou por algum de seus discípulos num sentido da ortodoxia neotestamentária”⁶⁷. Algumas terminologias, segundo ele, eram utilizadas pelos estoicos para expressar a interpenetração de Deus com o mundo, sendo empregadas na epístola fazendo referência a Cristo: “Nele foram criadas todas as coisas, as do céu e as da terra... tudo foi criado por Ele e para Ele; Ele é antes de tudo e tudo subsiste nele” (Cl 1,16). Numa espécie de resumo, expressando amplamente a íntima relação de Cristo Ressuscitado com a Criação, Paulo diz simplesmente, “Cristo é tudo em todas as coisas” (Cl 3,11). Assim, tanto o Cristo Ressuscitado quanto o Espírito estão emaranhados íntima e profundamente em todas as coisas, em um mesmo mistério de interpenetração de Deus com a Criação.

Esta omnipresença crística e espiritual foi vivida por São Francisco de Assis que via cada ser da Criação, desde o sol e a lua até os pássaros e a lesma do caminho, como sacramentos de Deus e como irmãos e irmãs. Teilhard de Chardin atualizou esta experiência no contexto da moderna cosmologia, procurando identificar no processo da crescente complexidade da matéria a

⁶⁴ BOFF, 1993, p. 151.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 79.

⁶⁶ BOFF, 2015, p. 370.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 370.

emergência da consciência e o sinal inequívoco da proximidade de Deus. A cosmogênese abre-se à antropogênese, esta à cristogênese e esta à teogênese, até que Deus-comunhão se faça tudo em todas as coisas⁶⁸.

A presença de Deus comunhão em todas as coisas aponta diretamente para o conceito de panenteísmo. Boff⁶⁹ afirma que o pan-en-teísmo significa Deus *em* tudo e tudo *em* Deus, e que deve ser claramente distinguido do panteísmo. Este afirma que Deus é tudo e tudo é Deus, não concebendo nenhuma distinção entre toda e qualquer realidade material e Deus. Um se identifica completamente com o outro, e o mundo, no lugar de ser criatura de Deus, passa a ser necessariamente o modo mesmo de existir de Deus. Isso leva facilmente à indiferença, pois se tudo é Deus e Deus é tudo não importa se dedica-se à causa dos pobres e oprimidos ou ao carnaval e ao futebol, o que é manifestadamente um erro.

Essa concepção não vai ao encontro do Deus pessoal cristão, pois não admite uma autonomia relativa de cada coisa, desconhece a distinção entre Deus Criador e natureza criada, e também não estabelece a opção pelos pobres, pela justiça e pela libertação tal como a tradição cristã anuncia. O panenteísmo é divergente dessa posição. Ele afirma que Deus não é tudo, mas está em tudo. Isso transmuta a visão sobre o cosmos, pois significa afirmar que tudo está transpassado pela presença divina, que não se identifica com o Universo, mas está em cada canto dele. “O pan-en-teísmo permite-nos abraçar o universo com sumo afeto porque abraçamos o próprio Deus-Trindade. Dessa experiência nasce uma nova espiritualidade integradora, holística, capaz de unir o céu com a terra”⁷⁰. O mundo é assim lugar veneração e de encontro com Deus.

Assim, o panenteísmo, em consonância com a mensagem cristã, leva a uma atitude de reverênciaperante toda a Criação. O cultivo da ecoespiritualidade passa por essa experiência, a de se deixar adentrar pela espiritualidade cósmica presente em cada vibração do Universo e de sentir o Espírito Criador em todas as coisas. Passa pela descoberta interior do desejo de vida, dos impulsos de vida e do cuidado com a vida, por deixar interpenetrar amorosamente por tudo o que existe, sem barreiras e preconceitos, afetar-se e deixar-se afetar pela mensagem que proclama toda a Criação⁷¹.

⁶⁸ BOFF, 1993, p. 152.

⁶⁹ BOFF, 2015, p. 317-138.

⁷⁰ BOFF, 1993, p. 52.

⁷¹ BOFF, 2015, p. 398-400.

Um trecho ilustrativo dessa realidade e dessa espiritualidade pode ser encontrado nas Confissões de Santo Agostinho, que poeticamente proclama a diferença entre o panteísmo e o panenteísmo, que assume Deus como Criador e encontra a mística beleza de toda a Criação.

Então, o que é Deus? Perguntei à terra, e ela me disse: “Eu não sou Deus”. E tudo o que nela existe me respondeu o mesmo. Perguntei ao mar, aos abismos e aos répteis viventes, e eles me responderam: “Não somos teu Deus; busca-o acima de nós”. Perguntei aos ventos que sopram; e todo o ar, com seus habitantes, me disse: “Anaxímenes está enganado eu não sou Deus”. Perguntei ao céu, ao sol, à luz e às estrelas. “Tampouco somos o Deus a quem procuras” – me responderam. Disse então à todas as coisas que meu corpo percebe: “Dizei-me algo de meu Deus, já que não sois Deus; dizei-me alguma coisa dele” – e todas exclamaram em coro: “Ele nos criou” – Minha pergunta era meu olhar, e sua resposta a sua beleza (AGOSTINHO, Conf., 10, 6).

Nessa linha se reconhece a sacramentalidade de cada ser da Criação, uma vez que todos nascem do mesmo ato amoroso de Deus, absolutamente livre e gratuito. Há, portanto, uma fraternidade e sororidade fundamental entre todos os seres⁷². Todos carregam traços das mãos divinas que os criaram, mesmo que pela via da evolução, de forma que todas as criaturas são seres sacramentais. Os diversos coabitantes da casa comum, irmãos e irmãs da Criação, são, assim, símbolos da presença de Deus no Universo, que tudo permeia, tudo interpenetra, em tudo habita.

Se Deus está em todas as coisas, a misericórdia e redenção divina expressa em Cristo não se resume à esfera antropocêntrica. Estende-se também aos outros seres, à própria Terra e ao inteiro cosmos. Compreender a presença divina em todas as coisas, juntamente com a consciência da fé cristã de que Deus é Deus da vida e não da morte, que quer gerar vida em seu sentido amplo, leva a perceber que em quaisquer sofrimentos, opressão e morte padece também Cristo. No sofrimento dos seres humanos Ele padece, mas também padece no sofrimento dos outros seres que lhes são irmãos e irmãs, e no sofrimento da mãe Terra.

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 redenção⁷³.

⁷² BOFF, 1993, p. 77.

⁷³ BOFF, 2010, p. 298.

A ecoespiritualidade convida o ser humano, portanto, a sair do pretenso lugar de poder e dominação, e assumir uma atitude de comunhão com os outros seres. Convida para que, na festa da comunhão da Criação, não pretenda o primeiro lugar, mas assuma o último (Lc 14, 8-11), e para que, percebendo sua dignidade especial, seja como quem serve, e não como quem domina (Lc 22, 25-26). Propõe enxergar a presença das mãos criadoras divinas em tudo o que existe. Permite perceber a presença cristica em todas as coisas, sofrendo com os que sofrem e regozijando com os que se alegram. Possibilita vislumbrar a presença do Espírito, que permeia tudo o que há vida, a tudo interpenetra e inabita todo o Universo. Com isso, pode-se olhar para todo o cosmos e para o menor dos seres não com um olhar meramente técnico-analítico antropocêntrico, mas com um olhar contemplativo que verdadeiramente admira e se encanta com a beleza de toda a Criação.

1.2 Ecologia Integral na Encíclica Laudato Si'

1.2.1 As diversas ecologias e a Ecologia Integral

Diante da ampla discussão e calorosa recepção da Encíclica Laudato Si' do Papa Francisco é redundante discorrer acerca da indiscutível importância de seu conteúdo, principalmente quando se considera a realidade da atual situação planetária. Nesse contexto, a encíclica torna-se ainda mais profética, denunciando os mecanismos agravadores das crises que afligem a humanidade e a casa comum, refletindo à luz da fé cristã e propondo caminhos de mudança, tanto individuais quanto coletivos. Tem-se a intenção aqui de abordar apenas capítulos específicos e conteúdos particulares dentro desses capítulos, com breves incursões em outras partes do documento, mas sempre consonantes com os temas abordados anteriormente. Os critérios de seleção são reflexões que podem ser contributas para as posteriores discussões acerca da teologia da libertação animal, ainda que não estejam num primeiro momento em seu horizonte.

Um dos temas mais recorrentemente enfatizados ao longo da Encíclica é de que tudo está estreitamente interligado (LS, 91, 117, 138, 240) e inter-relacionado (LS, 70, 92, 120, 137, 142), sendo, inclusive, um dos eixos que perfazem todo o documento (LS, 16). Papa Francisco reconhece as íntimas relações presentes entre tudo o que existe e entre todos os seres da Criação, não se limitando à esfera ambiental, mas ampliando-se numa cadeia aberta e inclusiva. Consolida assim sua reflexão na linha da ecologia integral, conforme propõe no capítulo IV,

explicitando que esta inclui “claramente as dimensões humanas e sociais” (LS, 137). Com essa proposta, Francisco discute ecologia ambiental, econômica, social, cultural, da vida cotidiana, e ainda uma ecologia humana, incluindo dois princípios que segundo ele são inseparáveis da mesma, o princípio do bem comum e da justiça intergeracional.

O papa entende que “a ecologia estuda as relações entre os organismos vivos e o meio ambiente onde se desenvolvem” (LS, 138), sendo, portanto, um saber de relações, assim como defende Leonardo Boff. Entretanto, a complexidade das múltiplas teias que interconectam tudo com todos é absolutamente maior do que se pode sondar, necessitando assim uma perspectiva integral até na forma de se aproximar da realidade para compreendê-la. Faz-se necessário um diálogo entre os diversos saberes, pois “os conhecimentos fragmentários e isolados podem tornar-se uma forma de ignorância, quando resistem a integrar-se numa visão mais ampla da realidade” (LS, 138).

O próprio Papa Francisco assume essa atitude na construção da Laudato Si’, fazendo-se o primeiro exemplo da cultura do diálogo e do encontro que propõe. Em gesto singular e incomum em textos do gênero, explora as contribuições do patriarca ecumênico Bartolomeu a respeito do tema do cuidado com o planeta sob a ótica cristã e cita reflexões de bispos de 15 países e dois organismos episcopais continentais⁷⁴. Defendendo o diálogo entre toda ordem de saberes, entre as diversas áreas do conhecimento, entre o saber científico, o saber popular e o saber das comunidades aborígenes, o papa consolida na elaboração do documento o cerne de sua proposta, abarcando contribuições de diversos segmentos da sociedade e de diversos campos do saber. Tal é a exigência de uma ecologia que se propõe integral.

Nessa linha Francisco constata que não existem duas crises separadas, “uma ambiental e outra social, mas uma única e complexa crise socioambiental” (LS, 139). O desafio de transformação deve percorrer, portanto, uma proposta integral que compreenda as inter-relações das crises. Assim, “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). Com isso se reconhece a unidade dos diversos problemas e se preconiza a busca por ações que os abarquem conjuntamente, já que são interdependentes.

As diversas crises, por sua vez, encontram-se também intimamente ligadas ao coração humano. Por isso o papa correntemente enfatiza que a solução não pode vir apenas de soluções técnicas, mas só pode ser devidamente frutífera se vier acompanhada de uma efetiva conversão ecológica, que brota do interior de cada um. “Muitas coisas devem reajustar o próprio rumo,

⁷⁴ TAVARES, 2016, p. 63.

mas antes de tudo é a humanidade que precisa de mudar” (LS, 202). Esse apelo à mudança interior parece estar alinhado ao que Leonardo Boff chama de ecologia mental, propondo o cultivo das pulsões interiores de vida, o caminho que vai da interioridade harmônica à correta e efetiva prática exterior.

Existe na encíclica uma ênfase contundente na interdependência da harmonia interior com as crises atuais, demonstrando por diversas vezes que a deterioração da relação com o meio ambiente se dá em estreita relação com a deterioração das relações sociais e pessoais. “Hoje, a análise dos problemas ambientais é inseparável da análise dos contextos humanos, familiares, laborais, urbanos, e da relação de cada pessoa consigo mesmo” (LS, 141). Há um fio condutor que entrelaça o relacionamento consigo mesmo, a cordial interioridade de cada um, com as relações com os outros seres humanos e destes com a natureza, e que incidem sobre o próprio sistema sócio-econômico que se sustenta. O mundo que é construído, parte, portanto, do interior de cada ser humano.

Essa, porém, é uma via de mão dupla, de forma que também “os ambientes onde vivemos influem sobre a nossa maneira de ver a vida, sentir e agir” (LS, 147). A própria identidade humana se constitui na relação com o espaço em que se vive, de forma que importa também conseguir construir um ambiente que permita realizar o processo de maturação e desenvolvimento de forma saudável, feliz e integrada. Assim, o caminho de individuação e crescimento de cada um se faz na relação com o espaço em que se habita, o que sempre pode ser favorecido por uma afetuosa ecologia humana.

Através de relações sociais generosas e que se pautam pelo amor a própria gravidade da precariedade do ambiente se abrange, pois uma ecologia verdadeiramente humana consegue relativizar as dificuldades provocadas por um ambiente insalubre. Um conglomerado de pessoas pode se tornar uma saudável e coesa vizinhança se conseguir-se fazer a experiência da fraternidade. “A vida social positiva e benfazeja dos habitantes enche de luz um ambiente à primeira vista inabitável” (LS, 148). Essa experiência do encontro pode ser favorecida pelos espaços que a possibilitam, que estimulam a harmonia com o ambiente e com as outras pessoas, que contribuem para relações de ajuda mútua e que induzem a um sentimento de pertença com o local e com a comunidade. Francisco, citando sua exortação *Evangelii Gaudium*, exclama: “Como são encantadoras as cidades que, já no seu projeto arquitetônico, estão cheias de espaços que unem, relacionam, favorecem o reconhecimento do outro!” (LS, 152).

Por diversas vezes a Encíclica realça a importância de se construir um “nós”, de se promover essa cultura do encontro e do diálogo, de se propiciar sempre esse reconhecimento

do outro. Ela alerta para o fato de que as crises que afligem toda a comunidade de vida, incluindo a humanidade, são frutos dessa negligência.

O homem e a mulher deste mundo pós-moderno correm o risco permanente de se tornar profundamente individualistas, e muitos problemas sociais de hoje estão relacionados com a busca egoísta de uma satisfação imediata, com as crises dos laços familiares e sociais, com as dificuldades em reconhecer o outro (LS, 162)

O Papa Francisco enfatiza que “nunca é demais insistir que tudo está interligado” (LS, 138). Essa realidade de interdependência entre tudo o que existe perpassa ainda a estreita relação que existe entre os pobres e a fragilidade do planeta, constituindo esse inclusive um dos eixos do documento (LS, 16). Em diversos momentos é destacado como os pobres são frequentemente os primeiros afetados pela degradação do planeta e aqueles que mais sofrem com ela (LS, 20, 25, 30, 48, 49, 162). Não somente isso, como também sua pobreza se dá em íntima ligação com a própria estrutura que velozmente expropria os recursos da Terra, pois “a lógica que dificulta a tomada de decisões drásticas para inverter a tendência ao aquecimento global é a mesma que não permite cumprir o objetivo de erradicar a pobreza” (LS, 175). Isso reforça a ideia de que a libertação do pobre e da Terra é também uma só, numa unidade que precisa repensar todo o conjunto de relações.

É ainda na mesma unidade que se constrói a relação dos seres humanos entre si e deles com os animais. A Encíclica acena para a incoerência de se empenhar na luta de defesa de outros seres e negligenciar o cuidado também com os seres humanos em condições de opressão. “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). Porém, como tudo está interligado, essa também é uma via de mão dupla, e assim Francisco aponta que 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 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, e todos nós, seres humanos, caminhamos juntos como irmãos e irmãs numa peregrinação maravilhosa, entrelaçados pelo amor que Deus tem a cada uma das suas criaturas e que nos une também, com terna afeição, ao irmão sol, à irmã lua, ao irmão rio e à mãe terra. (LS, 92)

Isso conduz inevitavelmente ao exemplo de São Francisco de Assis, o qual o Papa retoma como “exemplo por excelência do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral, vivida com alegria e autenticidade” (LS, 10). Nele se encontra o arquétipo de uma espiritualidade integrada, que une o cuidado com os mais pobres com o cuidado com as outras criaturas. Fica em evidência o entrelaçamento existente entre a comunhão que brota do coração humano em direção à externalidade, perpassando pelo cuidado com toda a Criação. “Nele se nota até que ponto são inseparáveis a preocupação pela natureza, a justiça para com os pobres, o empenhamento na sociedade e a paz interior” (LS, 10).

Assim, uma ecologia integral deve contemplar essa perspectiva aberta e inclusiva, fruto de um coração aberto à comunhão universal com todos os seres e ao cuidado com os mais frágeis. Isso implica promover condições tanto para que cada grupo quanto para que cada indivíduo possa “alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição” (LS, 156), o que consiste no princípio do bem comum. Implica também considerar a forma como se deixa a Terra para as gerações que a herdarão, a quem também pertence o planeta. Nisso consiste a justiça intergeracional. É notório que o termo que se utiliza nesse princípio é precisamente justiça, falando-se de justiça entre gerações, denotando uma dimensão ética, apesar de se empregar também o termo solidariedade. Assume com isso a posição de que o cuidado com o planeta é questão de responsabilidade ética com aqueles que o receberão como herança. Não se trata de uma “atitude opcional, mas de uma questão essencial de justiça, pois a terra que recebemos pertence também àqueles que hão de vir (...) Uma ecologia integral possui esta perspectiva ampla” (LS, 159).

A proposta do Papa Francisco para uma ecologia integral, portanto, inclui a interligação entre todas as ecologias, desde aquela que brota do interior de cada um, passando pelas relações humanas e com os outros seres, até o nível político-econômico, abarcando ainda as gerações futuras. Tudo isso com especial atenção e cuidado com os mais pobres e excluídos, pois são os que mais sofrem com a deterioração das relações em todos os níveis, e também com a Terra, a grande pobre, oprimida e devastada (LS, 2).

1.2.2 Evangelho da Criação

Como abertamente o Papa dirige a Encíclica Laudato Si’ a todos os habitantes da Terra (LS, 3, 62, 64), ele justifica em pontuais momentos a presença da reflexão teológica cristã, “a fim de dar maior coerência ao nosso compromisso com o meio ambiente” (LS, 15). Ele afirma que a ciência e a religião, que abordam de formas diferentes a mesma realidade, podem dialogar

frutuosamente em tom de cumplicidade (LS, 62). Tem a intenção de demonstrar que a fé cristã oferece amplas motivações para o cuidado da casa comum e dos “irmãos e irmãs mais frágeis” (LS, 64), sendo este cuidado, portanto, parte integrante da mesma.

Papa Francisco alerta para a necessidade de se reconhecer uma instância superior para além da humanidade, a fim de que se possa perceber que ela não é o fim último das coisas. No reconhecimento de que existe algo acima de si, desenvolve-se um sentimento de gratidão pelo que lhe é dado, de que os seres humanos não são fruto do acaso, assim como também não o é aquilo que lhes foi confiado. Ele cita seu predecessor, Bento XVI, quando diz que “o desperdício da criação começa onde já não reconhecemos qualquer instância acima de nós, mas vemo-nos unicamente a nós mesmos” (LS, 6). Quando se desconsidera a presença do Deus criador e todo-poderoso acaba-se por adorar outros poderes deste mundo ou por se colocar a si mesmo no lugar do Senhor.

A melhor maneira de colocar o ser humano no seu lugar e acabar com a sua pretensão de ser dominador absoluto da terra, é voltar a propor a figura de um Pai criador e único dono do mundo; caso contrário, o ser humano tenderá sempre a querer impor à realidade as suas próprias leis e interesses (LS, 75).

A partir do reconhecimento do Deus criador que fez a todos e a tudo quanto existe pode-se sentir e perceber a Terra como um dom gratuito e amoroso de Deus (LS, 220). A casa comum aos seres humanos foi confiada para cultivar e guardar. Francisco afirma contundentemente, recorrendo às Escrituras, que Deus proíbe qualquer pretensão de posse absoluta, mas que a relação dos seres humanos com a casa comum deve ser de uma reciprocidade responsável, cuidando-a, preservando-a, velando por ela ao mesmo tempo em que nela se trabalha (LS, 67).

Se a Terra é uma dádiva de Deus, ela foi dada a todos, e não somente a uma parcela da comunidade humana (LS, 71). Seus frutos e aquilo que ela oferece como subsistência deve ser partilhado com todo o povo, em especial com os mais desfavorecidos. “O meio ambiente é um bem coletivo, patrimônio de toda a humanidade e responsabilidade de todos. Quem possui uma parte é apenas para a administrar em benefício de todos” (LS, 95). Assim, toda propriedade privada só pode ser concebida se compreendida dentro da responsabilidade social que ela carrega. Aquele que a detém deve ser consciente de que ela existe em função da sobrevivência e subsistência de todos, e não somente do seu exclusivo e particular usufruto.

A responsabilidade confiada à humanidade de cuidar da mãe Terra confirma a dignidade especial do ser humano. O amor com que Deus criou o homem e a mulher, feitos à Sua imagem e semelhança, confere-lhes uma dignidade infinita, pois foram “concebidos no coração de

Deus” (LS, 65). Isso, porém, ao invés de lhes levar a um pretenso lugar despótico de domínio sobre a Criação, deve os lançar a uma relação de cuidado e carinho com a mesma. Uma relação de poder e dominação com a natureza traz inevitavelmente destruição e violência para o próprio ser humano (LS, 79, 82). O Papa Francisco relembra então o exemplo de Jesus, ressaltando que a dignidade especial humana deve conduzir a uma responsabilidade de serviço e de cuidado, e não de poder.

O ideal de harmonia, justiça, fraternidade e paz que Jesus propõe situa-se nos antípodas de tal modelo, como Ele mesmo Se expressou ao compará-lo com os poderes do seu tempo: “Sabeis que os chefes das nações as governam como seus senhores, e que os grandes exercem sobre elas o seu poder. Não seja assim entre vós. Pelo contrário, quem entre vós quiser fazer-se grande, seja o vosso servo” (Mt 20, 25-26) (LS, 82).

Francisco ainda diz que um mundo frágil, juntamente à responsabilidade dada por Deus de cuidá-lo, interpela o ser humano a limitar e orientar seu poder (LS, 78). Nessa linha, por diversas vezes, ao longo de toda a Encíclica, o Papa reitera o valor intrínseco que tem cada criatura, que escapa a quaisquer cálculos econômicos (LS, 33, 36, 42, 68, 69, 76, 77, 82 118, 140, 208). Isso constitui inclusive, como claramente é observado, um dos eixos que perpassam todo o documento (LS, 16). Não são simples coisas ou bens a serem considerados, não são meros recursos, mas seres vivos que têm um valor próprio diante de Deus. O Papa aponta que inclusive a “legislação bíblica detém-se a propor ao ser humano várias normas relativas não só às outras pessoas, mas também aos restantes seres vivos” (LS, 68), como em Dt 22,4-6 e Ex 23,12.

Tudo quanto existe é fruto de uma ação criadora livre e amorosa de Deus, que em Sua absoluta liberdade decidiu criar cada ser. “Então cada criatura é objeto da ternura do Pai que lhe atribui um lugar no mundo. Até a vida efêmera do ser mais insignificante é objeto do seu amor e, naqueles poucos segundos de existência, Ele envolve-o com o seu carinho” (LS, 77). Dessa forma, o ser humano, em consonância com a Criação, que “tem a ver com um projeto do amor de Deus, em que cada criatura tem um valor e um significado” (LS, 76), deve também envolver os outros seres com profunda ternura e carinho, responsabilidade e cuidado.

Ainda para além do valor inerente de cada criatura, elas carregam na expressão de seu ser, juntamente com todo o universo, uma mensagem do amor criativo de Deus. “Todo o universo material é uma linguagem do amor de Deus, do seu carinho sem medida por nós. O solo, a água, as montanhas: tudo é carícia de Deus” (LS, 84). A natureza é portanto, no conjunto de seu processo, uma contínua revelação do divino (LS, 85), pois Deus se revela na expressão

de cada obra criada, na beleza e mistério de tudo que fez. E essa revelação é tanto melhor compreendida quanto mais se olha no conjunto do universo, pois ele, “com as suas múltiplas relações, mostra melhor a riqueza inesgotável de Deus” (LS, 86). Esse tema ressoa a reflexão de Leonardo Boff sobre a revelação de Deus no processo cosmogênico.

E não somente a natureza é revelação de Deus, como também é lugar de Sua presença. Francisco, citando os bispos do Brasil, afirma que “em cada criatura, habita o seu Espírito vivificante, que nos chama a um relacionamento com ele” (LS, 88). Presente em todo o Universo, Deus habita Sua Criação sem ferir a liberdade daqueles que criou. “Ele está presente no mais íntimo de cada coisa sem condicionar a autonomia da sua criatura” (LS, 80). Francisco lembra que, apesar disso, existe também uma distância infinita, pois “as coisas deste mundo não possuem a plenitude de Deus” (LS, 88). Isso acabaria por ser ruim para as próprias criaturas, pois se procuraria nelas algo que elas não poderiam dar. Há aqui enorme semelhança com o panenteísmo preconizado por Boff, em detrimento do panteísmo.

Por fim, o Papa Francisco recorre ao exemplo de Jesus, como deve ser feito em toda perspectiva efetivamente cristã. Na completude de gestos e palavras de Jesus encontramos a plenitude da palavra de Deus⁷⁵. O papa, nesse caminho, acena para o fato de que Jesus, chamando a Deus de Pai, convidava seus discípulos “a reconhecer a relação paterna que Deus tem com todas as criaturas e recordava-lhes, com comovente ternura, como cada uma delas era importante aos olhos d’Ele” (LS, 96). Jesus demonstra o carinhoso cuidado que Deus, Pai de todos os seres, têm para cada uma de suas criaturas, fortalecendo a convicção de que “nós e todos os seres do universo, sendo criados pelo mesmo Pai, estamos unidos por laços invisíveis e formamos uma espécie de família universal, uma comunhão sublime que nos impele a um respeito sagrado, amoroso e humilde” (LS, 89).

Francisco relembrava ainda a atitude de Jesus de sempre estar atento à beleza que o rodeava. Cultivava uma espiritualidade integrada, em plena harmonia com a natureza, sem Se apresentar “como um asceta separado do mundo ou inimigo das coisas aprazíveis da vida” (LS, 98). Em suas pregações recorria sempre, repleto de encanto, aos diversos ensinamentos que se pode depreender do olhar atencioso e contemplativo que se lança à Criação, pela qual Deus permanentemente Se revela.

O Senhor podia convidar os outros a estar atentos à beleza que existe no mundo, porque Ele próprio vivia em contato permanente com a natureza e prestava-lhe uma atenção cheia de carinho e admiração. Quando percorria os quatro cantos da sua terra, detinha-Se a contemplar a beleza semeada por seu

⁷⁵ TAVARES, 2016, p. 71.

Pai e convidava os discípulos a individuarem, nas coisas, uma mensagem divina: “Levantai os olhos e vede os campos que estão doirados para a ceifa” (Jo 4, 35) (LS, 97).

Em continuidade com o exemplo de Jesus, o Papa Francisco aborda o tema da dimensão crística da realidade. Lembra que o Novo Testamento nos fala não somente do Jesus terreno e de sua relação concreta com o mundo, permeada de amor e carinho, mas também do Cristo ressuscitado e glorioso que tudo envolve e as encaminha para a plenitude do amor de Deus. Recorda que “o destino da criação inteira passa pelo mistério de Cristo, que nela está presente desde a origem” (LS, 99).

Assim, as criaturas deste mundo já não nos aparecem como uma realidade meramente natural, porque o Ressuscitado as envolve misteriosamente e guia para um destino de plenitude. As próprias flores do campo e as aves que Ele, admirado, contemplou com os seus olhos humanos, agora estão cheias da sua presença luminosa (LS, 100).

Dessa forma, o fundamento essencial para uma ecologia integral a partir de motivações cristãs pode ser encontrado plenamente em Jesus, que encarnando e partilhando as particularidades da condição humana, fez-se integralmente imerso em toda a Criação, e ressuscitado, fez-se misteriosamente presente em cada criatura.

1.2.3 Espiritualidade Ecológica

O Papa Francisco, em semelhança com Leonardo Boff, defende a presença de uma espiritualidade a sustentar a conduta ética, pois “não é possível empenhar-se em coisas grandes apenas com doutrinas, sem uma mística que nos anima, sem ‘uma moção interior que impele, motiva, encoraja e dá sentido à ação pessoal e comunitária’” (LS, 216). A partir disso ele propõe algumas linhas sobre espiritualidade ecológica, demonstrando como tudo está interligado e como a violência exterior e contra a natureza começa no coração humano. Sugere então uma conversão ecológica, que faz emergir nas relações com o mundo que nos rodeia “todas as consequências do encontro com Jesus” (LS, 217). Coloca ainda a importância do cuidado com a Criação como parte integrante da fé cristã, e não uma virtude que se encontra como apêndice da mesma. Ele situa esse cuidado afirmindo que “viver a vocação de guardiões da obra de Deus não é algo de opcional nem um aspecto secundário da experiência cristã, mas parte essencial de uma existência virtuosa” (LS, 217).

O caminho para a conversão ecológica passa pela quebra da autorreferencialidade, pelo rompimento do isolamento na própria consciência, pela abertura a Deus e ao próximo. Por diversos momentos o Papa faz esse apelo (LS, 204, 208, 210, 224, 229). Somente quando efetivamente se sai para fora de si mesmo e se tem em conta o outro é que se percebe que toda ação gera sempre consequências, e que outras pessoas e outros seres podem estar envolvidos nelas. O Papa Francisco insiste que “é necessário voltar a sentir que precisamos uns dos outros, que temos uma responsabilidade para com os outros e o mundo, que vale a pena ser bons e honestos” (LS, 229).

Francisco aponta que a verdadeira educação ambiental deve conseguir promover essa ruptura dos muros do “eu” também em direção a Deus. “A educação ambiental deveria predispor-nos para dar este salto para o Mistério, do qual uma ética ecológica recebe o seu sentido mais profundo” (LS, 210). Somente assim pode-se desenvolver uma “humildade sadia e uma sobriedade feliz” (LS, 224), condição para uma real conversão ecológica. Ela acontece quando cada um não exclui Deus de suas vidas e não considera a sua própria subjetividade como juiz do que é bom e do que é mal (LS, 224). Assim, o caminho que se faz para ir ao encontro de Deus e ir ao encontro do outro parecem ser alicerces basilares para uma espiritualidade integrada e uma factual conversão ecológica, condizentes com a experiência cristã.

Esse encontro com Deus pode se dar continuamente através da própria Criação, quando se detém para contemplar a beleza de tudo o que existe, e perceber a presença divina em cada criatura. Sendo a expressão de cada ser revelação mesma de Deus, cabe aos cristãos conseguir captar a mística presença divina em cada coisa, contemplá-la, admirá-la e deixá-la penetrar intimamente no próprio coração e espírito.

O universo desenvolve-se em Deus, que o preenche completamente. E, portanto, há um mistério a contemplar numa folha, numa vereda, no orvalho, no rosto do pobre. O ideal não é só passar da exterioridade à interioridade para descobrir a ação de Deus na alma, mas também chegar a encontrá-Lo em todas as coisas (LS, 233).

Há uma relação especial entre a dimensão estética e o cuidado. O encantamento incita o carinho e a atenção, e a beleza estimula o cuidado por aquilo a que tanto se admira. Isso permite olhar as coisas com profundidade, para além das meras aparências, e ir ao encontro do Mistério que lá também faz morada. “Prestar atenção à beleza e amá-la ajuda-nos a sair do pragmatismo utilitarista. Quando não se aprende a parar a fim de admirar e apreciar o que é belo, não surpreende que tudo se transforme em objeto de uso e abuso sem escrúpulos” (LS,

215). Esse especial olhar só consegue alcançar sua plenitude se aliado com uma serena paz interior, que se fortalece com a simplicidade, com a atitude de se fazer sempre inteiramente presente em cada realidade, de se alegrar com aquilo que se tem (LS, 222, 223, 226). A alegria dos pequenos e simples prazeres da vida pode conferir novo sentido à própria existência e gerar um sentimento de tranquila felicidade e paz consigo mesmo, permitindo assim contemplar o Criador em Sua Criação.

A paz interior das pessoas tem muito a ver com o cuidado da ecologia e com o bem comum, porque, autenticamente vivida, reflete-se num equilibrado estilo de vida aliado com a capacidade de admiração que leva à profundidade da vida. (...) Uma ecologia integral exige que se dedique algum tempo para recuperar a harmonia serena com a criação, refletir sobre o nosso estilo de vida e os nossos ideais, contemplar o Criador, que vive entre nós e naquilo que nos rodeia e cuja presença ‘não precisa de ser criada, mas descoberta, desvendada’ (LS, 225)

O olhar dirigido à natureza encantada permite, portanto, captar a dimensão mística da Criação, enxergar a presença de Deus habitando em todo o cosmos e em Suas criaturas. Isso conduz cada ser humano a um sentimento de gratidão por tudo que lhes circunda, ao alegre reconhecimento da natureza como dom oferecido gratuitamente pelo amor divino. A humanidade habita um mundo que lhe preexiste e que lhe é ofertado como uma dádiva sob a condição do cuidado. Francisco aponta que a primeira implicação da conversão ecológica consiste exatamente nesse reconhecimento, seguido pela identificação dos laços fraternos com todas as outras criaturas, filhos e filhas do mesmo Pai. Os seres humanos se encontram imersos no mundo em comunhão com todos os outros seres em uma teia de vida que os convidam a formar com eles generosas relações de amor. Eles são convidados a um relacionamento repleto de cuidado e carinho, pois sua dignidade especial lhes atribui responsabilidade, e não domínio irresponsável (LS, 220).

O amor fraterno com o qual são convidados a se relacionar com as outras criaturas é da ordem da gratuidade, de forma que nada espera em troca e nada exige. “Por isso, é possível amar os inimigos. Esta mesma gratuidade leva-nos a amar e aceitar o vento, o sol ou as nuvens, embora não se submetam ao nosso controle. Assim podemos falar de uma fraternidade universal” (LS, 228). A relação filial com Deus como Pai implica, portanto, no estabelecimento de laços fraternos de amor gratuito com todas as criaturas, compondo uma imensa família cósmica que se dirige em comunhão rumo à plenitude do Criador.

Francisco aponta que essa família cósmica, juntamente com toda a realidade, é criada por um Deus que é comunhão trinitária, sendo, portanto, reflexo também dessa trama de

relações. Cada Pessoa cria a realidade a partir de sua própria identidade, porém em tão íntima relação que compõem juntos uma mesma unidade. Isso propriamente reverbera a fé cristã num Deus que é um só em Três Pessoas.

O Pai é a fonte última de tudo, fundamento amoroso e comunicativo de tudo o que existe. O Filho, que O reflete e por Quem tudo foi criado, uniu-Se a esta terra, quando foi formado no seio de Maria. O Espírito, vínculo infinito de amor, está intimamente presente no coração do universo, animando e suscitando novos caminhos. O mundo foi criado pelas três Pessoas como um único princípio divino, mas cada uma delas realiza esta obra comum segundo a própria identidade pessoal (LS, 238).

Essa mística união na comunhão trinitária imprime a marca relacional na Criação, que é espelho do Deus Criador. Tudo contém uma expressão propriamente trinitária, pois tudo nasce da relação comunal de Deus Trindade. Tudo, portanto, é também relação, e tudo é convidado à relação, pois as criaturas tendem sempre para Deus e para a plenitude da realização de seu próprio ser. Assim, o Papa Francisco ensina sobre como a pessoa humana tanto mais se realiza quanto mais se relaciona.

Na verdade, a pessoa humana cresce, amadurece e santifica-se tanto mais, quanto mais se relaciona, sai de si mesma para viver em comunhão com Deus, com os outros e com todas as criaturas. Assim assume na própria existência aquele dinamismo trinitário que Deus imprimiu nela desde a sua criação. Tudo está interligado, e isto convida-nos a maturar uma espiritualidade da solidariedade global que brota do mistério da Trindade (LS, 240).

Dessa forma a realização humana se plenifica quanto mais explora sua própria natural abertura para além de si e amplifica sua dimensão relacional. Ela acontece na relação consigo mesmo, com as outras pessoas, com as outras criaturas, na relação integrada com a natureza, e, principalmente, na comunhão com Deus, para Quem tende seu próprio ser.

O Papa Francisco fala ainda da contribuição de São José para o cuidado com este mundo e a relação de Maria com toda a Criação. Ele afirma que das narrações evangélicas sobre São José emana uma figura terna e ao mesmo tempo forte, “atento à realidade para amar e servir humildemente” (LS, 242). Ele, que concretamente também trabalhou neste mundo, pode ensinar a cuidar melhor desta casa comum. Já Maria, a mãe de Jesus, que cuidou dele com ternura e carinho, e também a Rainha de toda a Criação, sofre também com os sofrentes desse mundo. “Assim como chorou com o coração trespassado a morte de Jesus, assim também agora Se compadece do sofrimento dos pobres crucificados e das criaturas deste mundo exterminadas

pelo poder humano” (LS, 241). Completamente transfigurada, vive com Jesus, “e todas as criaturas cantam a sua beleza” (LS, 241).

Por fim, na culminância escatológica, o Papa Francisco considera a participação de todas as criaturas na vida eterna, cada uma em seu devido lugar, tendo em vista a libertação dos pobres. 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). Há assim uma comunhão universal levada às últimas consequências, onde nenhuma criatura é ignorada, pois são todos frutos do amor de Deus, e há finalmente a libertação plena daqueles que nesse mundo sofreram as injustiças da opressão.

CAPÍTULO 2

A INCLUSÃO DOS ANIMAIS NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

2.1 Por que os animais na Teologia da Libertação?

É inegável a marcante contribuição que teologia da libertação trouxe para toda a teologia cristã, já que nasceu ecumênica⁷⁶, para a Igreja, e principalmente para o contexto latino-americano. Carrega o mérito de ter feito dos pobres lugar teológico e sujeito eclesial, e erigiu os pilares para uma nova configuração interpretativa a partir da adoção de um diferente círculo hermenêutico⁷⁷. Com razão, elege a categoria *libertação*, porque “tem um caráter bíblico e evangélico, é uma categoria tanto analítica como prática, motivadora e com possibilidade de comprovação. Ela não é um campo da teologia, mas uma ótica pela qual se reinterpreta toda a teologia”⁷⁸.

Apesar de as intuições básicas de sua epistemologia resguardarem uma unidade de fundo, admite-se que hoje exista uma “pluralidade de teologias da libertação exatamente por razões de pluralidade de contextos”⁷⁹. Dentro dessa diversidade, pode-se citar a teologia negra, a teologia indígena, a teologia feminista, a ecoteologia, e, apenas recentemente, também a teologia da libertação animal. Atualmente pode-se aceitar que “a ecoteologia e a teologia da libertação animal, contra o antropocentrismo e o especismo⁸⁰, não param de crescer com o

⁷⁶ SUSIN, 2013, p. 1679.

⁷⁷ “A mediação sócioanalítica para conhecer a realidade, a mediação hermenêutica teológico-bíblica para discernir a realidade de forma cristã, a mediação prática para transformar a realidade” (*Ibidem*, p. 1686).

⁷⁸ *Ibidem*, p. 1681.

⁷⁹ *Loco citato*.

⁸⁰ Termo criado pelo cientista e filósofo Richard D. Ryder, que primeiro a utilizou em um panfleto distribuído em 1973, e depois em seu livro *Victims os Science*, em 1975. “Tal conceito é análogo ao racismo e ao sexismo, que são linhas de discriminação na qual não reconhecemos a terceiros direitos simplesmente por possuírem um componente biológico diferente da qual o grupo dominante possui, seja esse componente a cor da pele, o sexo, ou a constituição biológica (no caso do especismo). Assim, nega-se direitos a negros simplesmente por nascerem com determinada cor da pele, nega-se direitos a mulheres simplesmente por serem do sexo feminino, e nega-se direitos a animais simplesmente por possuírem diferente composição biológica” (PROCOPIO, 2014, p. 12). Felipe (2014a, p. 33-35) reelabora esse conceito chamando-o de especismo elitista, em contraposição ao especismo eletivo, que será explicado mais adiante.

método ensaiado pela teologia da libertação”⁸¹. Entretanto, historicamente os animais foram negligenciados mesmo pela teologia da libertação, apesar de se encontrarem em situação de opressão e cativeiro.

Para Linzey⁸², teólogo que ocupa o primeiro posto acadêmico do mundo em Ética, Teologia e Bem-estar Animal, a teologia da libertação sustenta um humanocentrismo moral. Ele afirma que a primeira grande obra pioneira dessa teologia, *A Teologia da Libertação*, escrita por Gustavo Gutiérrez em 1971, discute a categoria da libertação restringindo-a à esfera humana, e excluindo o restante da Criação do plano moral. Algumas das passagens bíblicas utilizadas no livro de Gutiérrez para a sustentação teológica até mesmo oferecem bases para ampliar a discussão rumo à inclusão de toda a Criação, como em Rom 8 ou Col 1, 15-20. Mas, apesar disso, essas conexões não são feitas. No entanto, fazendo justiça, Linzey reconhece que na época a sensibilidade com os temas ecológicos estava ainda em uma fase embrionária.

Apesar da construção teológica humanocêntrica da teologia da libertação e de seus autores (Linzey cita como exemplo Gutiérrez, Boff e Sobrino), as categorias utilizadas podem ser facilmente assumidas também na reflexão sobre a opressão animal. Linzey acredita que a deficiência principal da teologia da libertação é a sua cristologia, pois ela assume Cristo como redentor da humanidade, mas não reflete sobre Cristo como salvador de toda a Criação. Desse modo, ele retoma cinco conexões cristológicas para construir uma teologia da libertação que efetivamente faça justiça às criaturas não humanas.

A primeira delas é a concepção de Cristo como cocriador. Cristo não é significativo apenas para os seres humanos, mas para toda a Criação. Abraça tudo o que existe em seu mistério, e encontra-se em tudo o que existe. É a dimensão cósmica da cristologia. Retomando o Evangelho de João, Linzey afirma que se tudo foi feito por meio do Logos e se nada foi feito sem ele, então o que é realmente significativo não é a distinção entre as criaturas, mas sua origem comum⁸³.

A segunda conexão é Cristo como encarnação de Deus. Linzey⁸⁴ afirma que a teologia cristã tem assumido uma perspectiva por demais exclusivista, que não integra a Criação, pois entende a encarnação de Deus como um sim apenas a humanidade. Ele defende que mais do que fazer-se humano, Deus fez-se carne, assumindo assim a realidade material e por consequência dando um sim a todos os seres vivos, e não apenas aos seres humanos.

⁸¹ SUSIN, 2013, p. 1687.

⁸² LINZEY, 1996, p. 107.

⁸³ *Ibidem*, p. 117.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 117-118.

Como terceira conexão Linzey cita Cristo como a nova aliança estendido a todas as criaturas. Do mesmo modo como a aliança feita com Noé pode ser entendida em perspectiva integral e ampla, estendendo a todos os seres vivos, também a aliança em Cristo pode ser assim compreendida⁸⁵.

A quarta conexão é Cristo como reconciliador de todas as coisas. Este ponto consiste em perceber que em Cristo toda a Criação é reconciliada, e não apenas a humanidade. Assim Ele é, portanto, nas palavras de Santo Atanásio, “Salvador do Universo”. E não se trata apenas de constatar essa realidade, mas de avançar na reflexão de seus desdobramentos morais para a práxis cristã.

A quinta e última conexão cristológica refere-se a Cristo como nossa referência moral. Linzey reconhece a força moral da teologia da libertação de identificar Jesus com os pobres, e construir o fazer teológico a partir deles. A experiência cristã passa pelo compromisso libertador com os pobres e oprimidos. Ele, porém, chama a atenção para a perspectiva antropocêntrica desse compromisso. A Criação e os animais devem ser incluídos na categoria de pobre/oprimido, e em Jesus podem ser encontrados os elementos para essa inclusão. Assim, a referência moral para essa transformação e para toda a práxis cristã encontra-se, em plenitude, na pessoa de Jesus. Nele se entende poder como serviço e compaixão, e não como domínio tirânico, e se o que diferencia o verdadeiro discípulo é o amor generoso e gratuito, então o cuidado com os animais é parte integrante da responsabilidade cristã. Linzey sintetiza da seguinte forma: “A lógica interna do domínio de Cristo é o sacrifício do superior pelo inferior, não o inverso”⁸⁶.

Na esteira dessas reflexões, considerando que tudo o que existe é plenamente amado por Deus, por quanto se assim não fosse não teria sido criado (Sb 11, 24), interpretar o evento Cristo como relevante para apenas uma espécie seria uma afronta à Criação. A encarnação e a ressurreição ressoam em toda criatura e tem significância cósmica, bem como o sofrimento de Cristo identifica-se com o sofrimento de cada ser que sofre, dentre os quais estão os animais.

Nenhuma teologia consegue invalidar que o evento Jesus significou, para todo o universo, o direito de se reconciliar e viver em plenitude de paz. Portanto, uma teologia que negue aos animais não humanos o direito de ter suas vidas respeitadas, seu suplício findado é uma antiteologia que continua a perpetuar os gemidos lancinantes da criação numa atitude de incapacidade de reconhecer a profundidade do termo ‘salvação’ (PALHANO e SANCHES, 2013, p. 182).

⁸⁵ LINZEY, 1996, p. 117-118.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 121. Todas as citações diretas utilizadas das obras de Linzey são realizadas com tradução nossa.

Desse modo, ampliando as categorias teológicas numa perspectiva inclusivista, pode-se considerar os animais como rosto oprimido dentro da teologia da libertação. Os sofrimentos injustos que lhes são impostos “integram a cruz do ‘povo crucificado’, destino comum de criaturas que sofrem a injustiça e a dureza de coração de outros e de seus interesses”⁸⁷.

A riqueza epistemológica da teologia da libertação não pode se encerrar, portanto, em uma postura antropocêntrica. Ela já superou parcialmente essa barreira quando escutou o clamor da Terra, assumindo-a como a grande pobre⁸⁸, da mesma forma como o fez o Papa Francisco, afirmando que “entre os pobres mais abandonados e maltratados, conta-se a nossa terra oprimida e devastada” (LS, 2). Agora a teologia da libertação necessita acolher também as outras criaturas no plano salvífico de Deus, escutando seus clamores e gemidos. As categorias de libertação “são essencialmente categorias bíblicas e podem ser transpostas a toda situação de cativeiro, inclusive a dos animais não humanos. É necessário expandir a inclusão dos que sofrem porquanto a obra de Cristo pressupõe a restauração de todas as coisas”.⁸⁹

2.2 Um olhar sobre a realidade

Pelo menos em duas frentes o ser humano age de forma a provocar enorme sofrimento aos animais e dizimação de suas vidas. A primeira delas é de forma indireta, pela gradual degradação da casa comum e pela usurpação de seu espaço. A segunda é direta, pela instrumentalização de suas vidas na atual sociedade de consumo.

No tocante à primeira forma, diversos fatores contribuem, como o crescimento demográfico desacompanhado de uma modificação dos hábitos de consumo, mecanismos de exploração mais eficientes e destrutivos da era industrial e a intensificação da cultura de consumo. Isso, por sua vez, gera diversos outros problemas, como poluição, aumento do efeito estufa, desertificação etc., repercutindo inevitavelmente em todos os seres que compartilham a mesma casa comum, dentre os quais estão os animais. Devido à ação humana, que explora a Terra acima de seus limites, todos as criaturas sofrem.

Boff⁹⁰ aponta 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

⁸⁷ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 244.

⁸⁸ BOFF, 2011, p. 52.

⁸⁹ PALHANO e SANCHES, 2012, p. 292.

⁹⁰ BOFF, 2015, p. 15.

espécie por dia. Atualmente está desaparecendo uma espécie por hora”. E é provável que se a ação humana em relação com a Terra prosseguir no nível em que atualmente se encontra, metade de todas as espécies de animais e plantas pode desaparecer ou estar fadada à extinção até o final deste século⁹¹. 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 extintos⁹².

Com a alarmante situação descrita, urge uma mudança profunda. Tanto seus mecanismos, causas e consequências quanto os planos de ação para transtornar os rumos dessa degradação encontram-se bem descritas na Encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco. Lá ele denuncia a perda da biodiversidade e a extinção de espécies (LS, 32-42), e aponta diversos possíveis caminhos de transformação, que englobam desde ações individuais até políticas intergovernamentais. Suas significativas contribuições tanto para a Igreja quanto para a sociedade acerca da crise ambiental são inquestionáveis. Entretanto, a segunda frente na qual sofrem os animais não encontra o devido espaço na Encíclica. Nessa causa, ela “continua insuficiente e a meio caminho. Será preciso avançar na esteira da ética e da teologia da libertação animal, em consonância com a ecologia integral proposta pelo Papa”⁹³.

Nessa segunda situação, os animais são vítimas de um sofrimento excruciante. Grande parte das pessoas tem dificuldade de sequer ver aquilo que eles rotineiramente experimentam em seu próprio corpo. Pode-se admitir que “se os animais tivessem a prerrogativa, própria do ser humano, de escolher o suicídio e praticá-lo, certamente o fariam”⁹⁴. E esse sofrimento encontra seu principal sustento nas decisões de consumo e hábitos diários da maior parte da população.

A primeira atitude cristã libertadora consiste em se defrontar nuamente com a realidade do sofrimento, da injustiça e da opressão, para a partir daí se solidarizar com aqueles que nessa situação se encontram. Somente assim é possível dar passos para transformar cativeiro em

⁹¹ Cf. WILSON (2008).

⁹² THE WORLDWATCH INSTITUTE, 2012, p. 190.

⁹³ ZAMPIERI, 2016, p. 17.

⁹⁴ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 58.

liberdade. Não fechar os olhos e encarar com coragem a realidade tal qual se apresenta, de forma livre e despida de preconceitos.

O presente trabalho fará uso do recurso da imagem para melhor compreender o que se passa com os animais⁹⁵. Este recurso também tornará possível imprimir melhor dinâmica aos relatos. Por fim, abordar-se-ão também as consequências para os seres humanos e para o meio ambiente.

2.2.1 Sofrimento animal

Susin e Zampieri⁹⁶ propõem a terminologia de campos de concentração animal para relatar as diferentes formas pelas quais o ser humano explora os animais. Ela é inspirada no livro ficcional “A vida dos Animais”, do escritor sul-africano e vencedor do Prêmio Nobel de Literatura, J. M. Coetzee. No livro, o autor faz uma analogia entre o holocausto humano ocorrido nos campos de concentração nazistas e o holocausto diário perpetrado nas diversas esferas de relação do ser humano com os animais. Susin e Zampieri⁹⁷ esclarecem que não se trata de uma comparação qualitativa nem quantitativa entre os eventos, mas apenas uma analogia com fins pedagógicos para favorecer uma possível transformação de consciência diante da urgência dos fatos.

Em toda a obra dos autores, quando se fala em animais não se faz distinções a partir de critérios zoológicos ou biológicos (apesar de as reconhecerem, principalmente nos níveis de percepção e senciência⁹⁸), mas são incluídos todos os animais não humanos, sem exceção. Afinal, “não os criou Deus, sem discriminação, portanto, não os conhece Deus a cada um?”⁹⁹.

Os autores abordaram cinco campos de concentração, na seguinte ordem: animais de estimação; animais como entretenimento; animais como instrumentos de pesquisa; animais como utensílio; e animais para alimentação. Em todos eles perpassa basicamente a mesma mentalidade, de que os animais não humanos são coisas, objetos, instrumentos ou recursos a serem utilizados pelo ser humano. Não possuem fim em si mesmos ou um valor próprio que

⁹⁵ Um contato mais direto com a realidade animal na exploração pelos seres humanos da qual são vítimas pode ser melhor atendido assistindo ao documentário Terráqueos (2005), do diretor Shaun Monson.

⁹⁶ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 27-65.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 28.

⁹⁸ Senciência é a capacidade de sentir dor e prazer de forma consciente e de ter percepções daquilo que acontece ao seu redor. “De forma sintética é a capacidade de sentir, estar consciente de si próprio ou apenas do ambiente que o cerca” (LUNA, 2008, p. 18).

⁹⁹ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 27.

não seja aquele que lhes são atribuídos utilitariamente. São considerados como *algo*, e não *alguém*.

2.2.1.1 Primeiro campo de concentração: animais de estimação

No primeiro campo de concentração¹⁰⁰, animais de estimação, diversos animais são expostos em vitrines de petshop e taxados com um determinado valor econômico, supostamente equivalentes a uma determinada quantia de dinheiro. Uma vez adquiridos, trocados em uma transação econômica da mesma maneira como se faz com objetos, podem ser abandonados na primeira circunstância desfavorável à família que o acolheu. Há numerosos cachorros e gatos abandonados nas ruas das cidades que muitas vezes sofrem de doenças, fome, frio, acidentes e diversos outros infortúnios, até eventualmente morrerem, padecentes de desmerecidos sofrimentos. Há ainda o problema da superpopulação de animais de rua, que podem gerar várias doenças também para a população humana, acidentes de trânsito e ataques às pessoas¹⁰¹. Decerto que existem famílias que genuinamente abraçam os animais domésticos com amor e deles cuidam até o fim de suas vidas, mas ingenuamente reforçam uma indústria que os explora ao compra-los de petshops. Uma alternativa viável seria adotar algum(s) dentre aqueles abandonados nas ruas.

Além disso, com a compra se reforça a mentalidade de que são propriedades e não indivíduos com interesses próprios. Ficam submetidos aos caprichos de seus “donos”. Muitos cachorros são adestrados com violência a fim de assumir um comportamento agressivo para proteger propriedades. Muitos gatos têm suas garras extraídas para não prejudicar os móveis. E tanto cães quanto gatos sofrem diversas cirurgias para banais fins estéticos, como corte dos rabos ou das orelhas. Existem ainda pássaros engaiolados, muitas vezes raptados de seu ambiente natural, privados de sua liberdade e condenados a viver aprisionados pelo ser humano.

Associado a esse campo de concentração, existe o especismo eletivo¹⁰². Ele consiste na eleição de determinadas espécies para fazer parte da comunidade moral humana enquanto outras continuam a ser assassinadas por razões banais. Desse modo, protegem-se cachorros e

¹⁰⁰ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 28-31.

¹⁰¹ Somente em Belo Horizonte (MG), estima-se que exista uma população de rua de 73 mil cachorros e 24 mil felinos. Os dados são de uma reportagem do jornal *Hoje em dia*, intitulada “Reprodução descontrolada de cães e gatos nas ruas de BH”, de abril de 2016. O principal método de controle é a castração. Disponível em <http://hojeemdia.com.br/horizontes/reprodu%C3%A7%C3%A3o-descontrolada-de-c%C3%A3es-e-gatos-nas-ruas-de-bh-1.373160>. Acessado em 01/09/2017, às 10:41h.

¹⁰² FELIPE, 2014a, p. 33-35.

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.

Figura 1 - Cachorro abandonado



Fonte: CZN¹⁰³

Figura 2 - Cachorro com rabo cortado



Fonte: Portal Meus Animais¹⁰⁴

2.2.1.2 Segundo campo de concentração: animais para entretenimento

No segundo campo de concentração¹⁰⁵, animais utilizados para entretenimento, Susin e Zampieri abordam a realidade de circos, zoológicos, rinhos, corridas etc. Nos circos, diversos animais são raptados de sua singularidade, roubados de sua natural forma de viver e de ser. Ensinam-se ursos a pedalar bicicletas, elefantes a subir em cadeiras, leões e tigres a saltar em argolas, chimpanzés a dançar com roupas femininas. Diversos animais são dolorosamente adestrados para realizar atividades contra a sua natureza.

Os animais são fisicamente e psicologicamente torturados para ter seu comportamento adestrado, tudo a fim de provocar entretenimento naqueles que, intencionalmente ou não, ignoram a crueldade por trás do que seus olhos veem. Os autores ainda esclarecem que isso não significa de forma alguma o fim dos circos, que não é sinônimo de exploração animal. Para isso lembram o famoso *Cirque du Soleil*, que não utiliza animais e fazem apresentações por todo o mundo.

¹⁰³ Disponível em: <http://portalczn.com.br/sessao-especia-da-camara-municipal-discutira-situacao-dos-animal-abandonados-nas-ruas-de-cajazeiras/>. Acessado em out./2017.

¹⁰⁴ Disponível em <https://meusanimais.com.br/os-humanos-comecaram-cortar-rabo-dos-caes/>. Acessado em out./2017.

¹⁰⁵ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 31-37.

Figura 3 - Elefante em circo



Fonte: Caliandra do Cerrado¹⁰⁶

Figura 4 – Elefante nos bastidores de um circo



Fonte: Caliandra do Cerrado¹⁰⁷

Figura 5 - Urso em circo



Fonte: G1¹⁰⁸

Nos zoológicos acontece fenômeno similar ao que ocorre nos circos: “espaço reduzido, falta de sociabilização, estresse, animais exóticos tirados do seu *habitat* natural, outro clima, outro ‘mundo’ para servir o mundo humano”¹⁰⁹. Para serem observados aos curiosos olhos de espectadores que não percebem a real situação emocional dos animais, são privados de sua natural condição de existir.

¹⁰⁶ Disponível em <http://www.caliandradocerrado.com.br/2009/05/animais-em-circo.html>. Acessado em out./2017.

¹⁰⁷ Disponível em <http://www.caliandradocerrado.com.br/2009/05/animais-em-circo.html>. Acessado em out./2017.

¹⁰⁸ 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.

¹⁰⁹ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 33.

Figura 6 - Urso polar em zoológico



Fonte: Estadão¹¹⁰

Figura 7 – Crocodilo em zoológico



Fonte: Estadão¹¹¹

Ainda no campo do entretenimento inclui-se a cruel realidade das touradas e da farra do boi, onde os animais são intencionalmente levados ao sofrimento até a eventual morte. Em outras palavras, sofrem até morrer. Na tourada muitas vezes o animal já entra na arena com os chifres cortados, com agulhas espetadas no órgão genital, com algodão nas narinas e vaselina para lhe turvar a visão, e então recebem do toureiro uma sequência de estocadas que o levam lentamente à morte.

A farra do boi, considerado pelos autores como a versão brasileira das touradas ibéricas, é proibida por lei, mas continua sendo exercida, principalmente em alguns espaços do litoral de Santa Catarina. Nela, o boi solto é espancado, esfaqueado e apedrejado por homens, mulheres, idosos e crianças, até que, com os ossos e chifres quebrados e olhos perfurados, já não consiga mais correr às cegas. A partir de então é carneado para churrasco.

Os rodeios, outra forma de se utilizar animais para entretenimento, expõem os animais a similar sofrimento e podem causar muitas vezes a morte. Os autores citam como exemplo três “modalidades”: 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.

¹¹⁰ Disponível em <http://fotos.estadao.com.br/galerias/cidades,fotografo-retrata-solidao-de-animal-em-zoologicos-pelo-mundo,22322>. Acessado em out./2017.

¹¹¹ Disponível em <http://fotos.estadao.com.br/galerias/cidades,fotografo-retrata-solidao-de-animal-em-zoologicos-pelo-mundo,22322>. Acessado em out./2017.

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 chão¹¹².

Também a montaria, uma das mais conhecidas “provas” dos rodeios, não escapam da explícita falta de consideração com o sofrimento animal. Faz-se os cavalos ou touros pularem e escoicearem ao máximo a fim de dificultar a resistência do montador sob suas costas. Para alcançar esse objetivo, já que os animais não o fazem naturalmente, utilizam-se dois instrumentos: colocam-lhes uma cinta de couro chamada sedém que lhes aperta o abdômen e a virilha, e lhes dão esporadas. A espora é um instrumento metálico geralmente pontiagudo preso na bota dos peões. Além disso, antes de entrarem na arena podem lhes dar pauladas e choques elétricos a fim de os deixarem agitados.

Figura 8 - Montaria de rodeio



Fonte: UPAM¹¹³

Figura 9 - Laçada, prova de rodeio



Fonte: UPAM¹¹⁴

Ainda compõem o campo de animais para entretenimento: as corridas de cavalos e de galgos, as rinhas, a caça esportiva, e vários outros eventos que basicamente fazem do sofrimento animal o divertimento humano. Muitas delas se disfarçam sob o signo da cultura para justificarem sua perpetuação, desconsiderando os absurdos morais inerentes a tais práticas.

¹¹² SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 35-36.

¹¹³ Disponível em <http://www.upam.org.br/index.php?pagina=rodeo>. Acessado em out./2017.

¹¹⁴ Disponível em <http://www.upam.org.br/index.php?pagina=rodeo>. Acessado em out./2017.

2.2.1.3 Terceiro campo de concentração: animais para pesquisa

O terceiro campo de concentração¹¹⁵ consiste em animais utilizados como instrumentos para pesquisa e na educação. Diversos seres são sacrificados para testes ou para supostos fins pedagógicos. No caso da educação, camundongos, rãs, coelhos e outros sofrem das práticas de dissecção ou vivissecção¹¹⁶, nas quais são abertos para estudos de anatomia e fisiologia. Nessa realidade eles são completamente desconsiderados como tendo valor próprio e como seres sencientes e são tratados como coisas ou recursos a serviço do ser humano. Apesar de se justificarem tais práticas em escolas e universidades como necessárias ao aprendizado, com o advento das novas tecnologias já existem diversas alternativas que não fazem uso de animais sem quaisquer prejuízos educativos¹¹⁷.

Também na área da experimentação científica acontece um sofrimento excruciente. Estima-se que entre 200 milhões e 500 milhões de animais sejam executados a cada ano em laboratórios experimentais em todo o mundo¹¹⁸. São utilizados para pesquisa na busca de remédios ou vacinas para cura de determinada enfermidade, ou sofrem aplicações de substâncias em testes para fabricação de cosméticos.

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 toxicidade¹¹⁹.

Nesse campo sofrem ratos (geralmente utilizados para investigar o sistema imunológico), coelhos (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). Susin e Zampieri detalham os dois testes de toxicidade mais conhecidos: o LD50 e o teste Draize.

¹¹⁵ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 37-42.

¹¹⁶ 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.

¹¹⁷ O livro Ética e Experimentação Animal (2014b), 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.

¹¹⁸ HORTA, 2015, p. 49.

¹¹⁹ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 39.

O teste LD50 provém do termo inglês Lethal Dose 50 Percent, que em tradução livre significa Dose Letal 50%. Sua função é “detectar qual a quantidade de substância que matará a metade do grupo de animais testados num tempo pré-determinado”¹²⁰. Isso significa que o próprio teste prevê a morte de metade dos animais para comprovar a dose. A outra metade, depois de bastante sofrimento, que inclui vômitos, diarreia, convulsões e hemorragias, é sacrificada. Milhões de animais morrem todos os anos obrigados a ingerirem ou inalarem doses letais de cremes dentais, xampus, amaciantes, detergentes, produtos de limpeza, bronzeadores, e outros produtos. E o consumidor sustenta essa realidade ao consumir produtos cujas empresas realizam esses testes.

Susin e Zampieri sinalizam que o teste LD50 é duramente criticado, 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”¹²¹. Desse modo, fazer testes em animais não fornece nenhuma garantia absoluta de não ser danoso para seres humanos.

Como exemplo de ineficácia de testes com modelo animal os autores citam a talidomida, que é uma substância desenvolvida inicialmente como sedativo, e que nunca apresentou qualquer reação nociva nos testes em animais. Entretanto, quando foi transposta para seres humanos, apresentou graves consequências, como má-formação fetal, o que a levou a ser imediatamente retirada e proibida no mercado.

Há diversos exemplos similares. Muitas drogas, depois de exaustivos testes em animais se mostraram prejudiciais a seres humanos e posteriormente foram 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”¹²².

O teste Draize é similarmente cruel ao LD50. Ele é realizado desde 1944, e “consiste em avaliar alterações oculares e perioculares provocadas pelos mais variados produtos químicos” (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 41). Geralmente utilizam-se coelhos albinos, por serem dóceis e terem grandes olhos, o que facilita o teste.

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

¹²⁰ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 40.

¹²¹ *Ibidem*, p. 41.

¹²² HORTA, 2015, p. 52.

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 cutânea¹²³.

Figura 10 - Teste Draize



Fonte: VEDDAS RN¹²⁴

Figura 11 - Experimento científico em macacos



Fonte: Luisa Mell¹²⁵

A crueldade dos diversos testes com pretensões educacionais ou científicos não conhece limites, e não encontram justificativas razoáveis para a sua manutenção. Há diversas alternativas já conhecidas e validadas por grande parte da comunidade científica, e a eficácia desse modelo especista é bastante contestado¹²⁶.

2.2.1.4 Quarto campo de concentração: animais como utensílio

No quarto campo de concentração¹²⁷, animais como utensílio, diversas criaturas são tratadas simplesmente como insumos, matérias-primas para produção de diversos objetos. “Neste campo o animal vira sapato, chinelo, casaco, bola, cinto, almofada, sofá etc.”¹²⁸. Eles têm a suas peles roubadas para serem transformadas em adornos utilizados por seres humanos. Os autores distinguem três tipos de indústria nesse campo: de pele, de couro e de lã.

¹²³ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 41.

¹²⁴ Disponível em <https://veddasrn.wordpress.com/2012/10/17/experimentacao-cientifica-com-animais/>. Acessado em out./2017.

¹²⁵ Disponível em <http://luisamell.com.br/e-possivel-abolir-realmente-os-testes-em-animalis>. Acessado em out./2017.

¹²⁶ Cf. FELIPE, 2014b.

¹²⁷ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 42-47.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 42.

Na indústria de pele, animais como minks, chinchilas, guaxinins, linceis, raposas, vivem amontoados em pequenas jaulas em estruturas cercadas, com o único objetivo de cria-los para roubar-lhes as peles. Submetidos a enorme estresse físico e psicológico, desenvolvem comportamentos semelhantes aos observados em animais de circos e de zoológicos, como andar de lá para cá, revelando verdadeira desestruturação mental.

Os minks, por exemplo, em liberdade e em seu ambiente natural, 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”¹²⁹. Como interessa ao mercado somente a integridade de suas peles, são mortos tendo seus pescoços quebrados ou sendo asfixiados com dióxido ou monóxido de carbono, ou então com eletrocussão anal, sendo fritados de dentro para fora.

Figura 12 – Minks em “fazendas de pele”



Fonte: CAFT¹³⁰

Figura 13 - Raposas em “fazendas de pele”



Fonte: PETA Latino¹³¹

¹²⁹ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 43.

¹³⁰ Disponível em http://www.caft.org.uk/mink_farming.html. Acessado em out./2017.

¹³¹ Disponível em <https://www.petalatino.com/en/blog/shocking-fur-facts/>. Acessado em out./2017.

A caça aos animais em vista de suas peles também é cruel. São colocadas armadilhas dentadas, capazes de prender os animais por longo tempo, os quais muitas vezes, em desespero, cortam com seus dentes os seus próprios membros presos. Outros animais que não são do interesse dos caçadores e que caem nas armadilhas são simplesmente mortos por infortúnio. Encontram injustamente a dor e a morte.

De indiscutível perversidade é a caça às focas, que tem lugar principalmente no Canadá e na Groelândia. Dóceis e mansas, milhões são mortas de forma impiedosa, às porretadas, com o único objetivo de se extraírem as suas peles. Muitas vezes se retiram a pele delas e de outros animais enquanto ainda estão agonizando. Neste campo devem ser citados ainda os cordeiros persas, os gatos e os cachorros, sacrificados para o mesmo fim.

Na indústria do couro, enquanto se poderia pensar que as vítimas são sempre vacas, bois e touros, a lista estende-se a “porcos, cabras, carneiros, cavalos, cobras, porcos-do-mato, rãs, tubarões, bisões, zebras, cangurus, veados, enguias”¹³².

Figura 14 - Criação de jacarés para indústria do couro



Fonte: PETA¹³³

O couro dos animais não é sempre extraído como subproduto após serem mortos para terem seus corpos transformados em carne. Muitas vezes são eliminados somente para esse fim. E Susin e Zampieri ainda alertam para os danos ao meio ambiente e à saúde humana, devido à utilização de produtos químicos durante o processo de tratamento e conservação do couro.

¹³² SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 46.

¹³³ Disponível em [https://investigations.peta.org/crocodile-alligator-slaughter-hermes/#lightbox\[group-2290\]/8/](https://investigations.peta.org/crocodile-alligator-slaughter-hermes/#lightbox[group-2290]/8/). Acessado em out./2017.

Figura 15: Tirando a pele (couro) dos jacarés



Fonte: PETA¹³⁴

Na indústria da lã, por sua vez, “o animal vira luvas, cachecóis, mantôs, suéteres, casacos”¹³⁵. Os carneiros merinos são os mais adaptados para os fins da indústria, pois têm as suas peles mais enrugadas e consequentemente possibilitam a maximização da quantidade de lã. A tosquia, que é o ato de cortar a lã do animal, longe de ser inocente, é um processo que também envolve sofrimentos variados.

Fazendo uso dos estudos de Masson, psicanalista que pesquisa a consciência dos animais utilizados para consumo humano, Sônia Felipe descreve a prática da 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 seguinte¹³⁶.

Mas as ovelhas não são utilizadas somente pela indústria da lã, e são mais complexas do que usualmente se pode presumir. Ovelhas têm consciência de si, e são capazes de responder e atender pelo nome. Têm memória facial longeva, e “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

¹³⁴ Disponível em [https://investigations.peta.org/vietnam-crocodile-skin-farm/#lightbox\[group-7755\]/3/](https://investigations.peta.org/vietnam-crocodile-skin-farm/#lightbox[group-7755]/3/). Acessado em out./2017.

¹³⁵ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 46.

¹³⁶ FELIPE, 2014a, p. 75-76.

voltam a encontrar-se”¹³⁷. Quando nascem, gravam a face de sua mãe, que é a primeira que veem, e no dia seguinte rejeitam qualquer outra que não seja ela. Os olhos, para esses animais, são órgãos muito importantes. Quando avistam a imagem de um ser humano ou qualquer outro animal, à distância, examinam com minúcias, para se certificarem se é ou não um predador. São capazes de fazer isso por terem memória de assaltos passados. Caso percebam uma ameaça, têm a tendência de correrem morro acima em formação única, como uma escuderia, a fim de dificultar a perseguição do predador.

Elas têm uma profunda ligação com o espaço no qual nasceram 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”¹³⁸. O simples ato de tirá-la do seu espaço já lhe representa uma violência. O pastor é capaz de encontrar cada uma delas porque sabe onde cada uma mais gosta de pastar.

Entretanto, toda a complexidade ovina é deixada de lado nas situações de exploração. Elas têm sido utilizadas há mais de 2800 anos para diversos tipos de demanda humana, como leite, carne, gordura, lã, pele, tripas, entre outros. Foram até mesmo utilizadas como combustível que alimentava os fornos das fábricas de cal argentinas, em Buenos Aires, na época da colonização espanhola. Naquele tempo, um decreto do Rei da Espanha teria posto fim à essa atrocidade. Entretanto, as outras formas de exploração se perpetuam, e elas continuam vítimas de violência.

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 domesticação¹³⁹.

Ovelhas são animais extremamente dóceis, e são movidas por um enorme sentimento de confiança. Durante a vida são guiadas por uma fêmea, não a maior e mais forte do grupo, mas aquela que “detém o conhecimento necessário para manter em vida aquele rebanho”¹⁴⁰. A eleição da líder tem como critérios idade, desenvoltura, coordenação do grupo e conhecimento da área da pastagem. Essa confiança na líder é utilizada contra elas quando são abatidas. Para

¹³⁷ FELIPE, 2014a, p. 74.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 77.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 78.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 78.

serem levadas à esteira de abate, é colocado na frente delas um macho, conhecido por vezes como “o carneiro Judas”. Todas o seguem confiantemente e com calma até a rampa do caminhão, desconhecendo e não suspeitando que a viagem as levará até a lâmina da sangria¹⁴¹.

Figura 16 - Tosquia de ovelha



Fonte: Hardy's Animal Farm¹⁴²

2.2.1.5 Quinto campo de concentração: animais para alimentação

O quinto campo de concentração¹⁴³, animais para alimentação, é indubitavelmente, de longe, o mais amplo e extenso campo de todos. Aqui se encontra, de forma incomparável, o maior número de animais mortos. Susin e Zampieri alertam que não é a mesma coisa a morte de um inocente e de um milhão de inocentes. “Há um peso ético nos números”¹⁴⁴. Esse campo, com mecanismos de disfarce tão sutis, é também aquele que mais passa desapercebido pelo consumidor. Esse cotidianamente reforça o genocídio, ao comprar produtos de origem animal para alimentação.

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

¹⁴¹ FELIPE, 2014a, p. 78.

¹⁴² Disponível em <http://www.hardysanimalfarm.co.uk/events/sheep-shearing-day/>. Acessado em out./2017.

¹⁴³ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 47-65.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 47.

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 idade¹⁴⁵.

Somente no Brasil, são mortos aproximadamente 1 boi, 1 porco e 189 frangos a cada segundo¹⁴⁶. Apesar do absurdo quantitativo, geralmente esse campo é aquele que menos atinge a consciência moral do consumidor, e muitas vezes aquele que mais encontra argumentos que tentam justificar a perpetuação da prática. Susin e Zampieri¹⁴⁷ questionam se o costume não anestesiaria o peso moral dos fatos. Afinal, é comum que se indigne com maus tratos contra outros animais, como cães e gatos, ou com chicotadas nas ancas dos cavalos, ou com sacrifícios de animais em cultos religiosos ou ainda com as caças esportivas, mas nesse caso se tem atitude contrária. Dá-se assim espaço a uma esquizofrenia moral, pois diante da mesma atitude, a de provocar sofrimento e morte desnecessário a um animal, dá-se lugar à repulsa e à justificação.

Entretanto, essa realidade não passaria incólume à consciência humana se não houvessem formas bem estruturadas de não a interpelar moralmente. Há mecanismos de disfarce demasiados sutis para pintar de preto e branco a realidade avermelhada de sangue. A indústria da carne esforça-se ao máximo para desassociar a mercadoria vendida ao que genuinamente é: a parte do corpo de um animal. Dessa forma, “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”¹⁴⁸. E o consumidor, não querendo ser confrontado com a crueldade de seus próprios hábitos, é condizente com esse sistema, preferindo manter fechados os olhos de sua consciência.

Artifício análogo é encontrado nos rótulos das embalagens, onde frequentemente são expostas imagens de animais felizes e sorridentes, enquanto a realidade é o extremo oposto. Aqui se encontra a verdade das palavras do ex-beatle Paul McCartney, quando disse que “se os

¹⁴⁵ ZAMPIERI, 2016, p. 8-9.

¹⁴⁶ Disponível em <https://www.vista-se.com.br/brasil-continua-matando-1-boi-1-porco-e-189-frangos-cada-segundo-segundo-o-ibge/>. 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. É lembrado também que esses números se tratam apenas dos abatedouros considerados legais, com documentação. Os dados seriam ainda maiores se fossem 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).

¹⁴⁷ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 47-49.

¹⁴⁸ MURAD e PROCOPIO, 2016, p. 512.

abatedouros tivessem paredes de vidro, todos seriam vegetarianos”¹⁴⁹. Susin e Zampieri¹⁵⁰ afirmam que tentativas similares aconteciam nos campos de concentração nazista, tentando esconder do público o que se passava dentro dessas estruturas, pois tal realidade é injustificável.

Devido à extensão desse campo, começar-se-á pela indústria do frango (galinhas) e dos ovos. Susin e Zampieri¹⁵¹ esclarecem que a criação de aves não se resume apenas às galinhas, mas inclui patos, gansos, cordornizes, perus, faisões, pombos, e vários outros animais. Entretanto, os frangos realmente superam em número, utilizados basicamente para dois fins: para consumo de sua carne e de seus ovos.

As galinhas são seres muito mais complexos do que comumente se imagina. Elas escolhem seu grupo social e mantêm um contrato de proteção e de não agressão. Aquela que violar as regras é expulsa do grupo. “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”¹⁵². Essa complexidade é ignorada pela indústria animal, embora continue a pulsar forte em seus genes. A discrepância entre aquilo que sua natureza requer e as condições em que vivem gera uma tortura psicológica.

Na utilização para consumo de carne, os chamados frangos de corte (como são conhecidas as galinhas nesse caso) têm uma vida curta de no máximo 40 dias, enquanto em sua vida natural a expectativa seria de 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 técnica de redução da luz e a “debicagem” para acalmar os frangos enlouquecidos¹⁵³.

¹⁴⁹ Frase dita no documentário Glass Walls (“Paredes de vidro”), de 2009, produzido pela ONG americana PETA (People for the Ethical Treatment of Animals).

¹⁵⁰ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 50.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 51.

¹⁵² FELIPE, 2014a, p. 165.

¹⁵³ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 51-52.

Além disso, há ainda a manifestação de doenças, devido à superpopulação e ao ambiente completamente insalubre, cheio de esterco, amoníaco, poeira e microorganismos. Mesmo os trabalhadores são suscetíveis a prejuízos em sua saúde, com possíveis doenças respiratórias. Quando é chegada a hora de serem levadas ao frigorífico, onde encontrarão a morte através de uma faca, são agarradas pelas pernas e levadas de cabeça para baixo para serem empilhadas em gaiolas numa carroceria de caminhão.

Figura 17 - Criação intensiva de galinhas



Fonte: Licenciador Ambiental¹⁵⁴

Figura 18 - Debicagem dos pintinhos



Fonte: Globo¹⁵⁵

Ainda mais cruel é o processo de produção de ovos. As galinhas poedeiras são vistas como verdadeiras máquinas em um processo completamente mecanizado. “Milhões de galinhas poedeiras podem ser cuidadas por poucos trabalhadores, o que maximiza os lucros na reta proporção da maximização do sofrimento”¹⁵⁶. Em criação intensiva, elas são submetidas à luz 22 horas por dia para disparar sua hipófise e fazer com que ela comande seu ovário para expelir mais ovos¹⁵⁷.

As galinhas são amontoadas em gaiolas de metal cujo piso é inclinado, dificultando assim até a simples postura de ficar de pé confortavelmente, o que lhes causa anormalidades nas pernas e nas unhas. Mas como o piso inclinado facilita o recolhimento dos ovos, as consequências para as galinhas não importam à indústria. A falta de sensibilidade é um pré-requisito para a maximização da eficiência da indústria animal. “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”¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Disponível em <http://licenciadorambiental.com.br/wp-content/uploads/2016/06/galinhas.jpg>. Acessado em out./2017.

¹⁵⁵ Disponível em <https://globoplay.globo.com/v/4346110/>. Acessado em out./2017.

¹⁵⁶ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 52.

¹⁵⁷ FELIPE, 2014a, p. 165.

¹⁵⁸ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 53.

Figura 19 - Criação intensiva de galinhas poedeiras



Fonte: Farm Sanctuary¹⁵⁹

E o sofrimento é perpetrado às gerações vindouras. Como se trata de uma indústria que mercantiliza a vida, ela carrega a possibilidade de perpetuação pela própria vida que expropria, pois a vida contém as propriedades para sua própria continuidade. Para a indústria garantir a própria existência quando os atuais “produtos” (neste caso, as galinhas) esgotarem a sua vida útil, deve-se antecipar o fornecimento de novos “produtos” (neste caso, os pintinhos). Quando se trata de pintinhos fêmeas, tem-se aí garantido a próxima geração de galinhas poedeiras, que passará pelo mesmo ciclo infernal. Os pintinhos machos nascidos das galinhas que a indústria escraviza têm outro destino.

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 colateral¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Disponível em <https://www.farmsanctuary.org/learn/factory-farming/chickens/>. Acessado em out./2017.

¹⁶⁰ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 53-54.

Figura 20 – Aglomerado em criação intensiva de galinhas poedeiras



Fonte: Farm Sanctuary¹⁶¹

Figura 21 - Pintinhos descartados na indústria de ovos



Fonte: Animals Unleashed¹⁶²

Convém relatar também o processo pelo qual passam muitos gansos ou patos para fabricar uma iguaria culinária comercializada em restaurantes caros. Trata-se do patê de *foie gras*, tradição que veio do Egito, passou por Roma e se firmou na França e em outros países. O termo em francês significa “fígado gordo”, pois consiste no fígado com hipertrofia lipídica do ganso ou pato que foi alimentado exaustivamente para esse fim. O fígado desses animais aumenta em até 10 vezes seu tamanho normal. No processo, eles têm suas patas costuradas ou pregadas ao solo, para que não se movam, e são alimentados com “uma mistura de milho, gordura de porco e de ganso, sal, e muita água, em quantidade assombrosa”¹⁶³.

Gansos também são animais complexos, e, além das torturas a que são submetidos, somente a perda de liberdade já lhes significa enorme sofrimento. Eles têm o segundo voo mais alto conhecido no planeta, podendo chegar até mais de 7 mil metros de altura, e podem viver por cerca de 30 anos ou mais. Eles se mantêm vinculados sexualmente a uma única parceira durante toda a vida. Há relato de etólogos de gansos selvagens que chegaram a viver um século, “mantendo-se fiéis no acasalamento por mais de 50 anos”, e quando enchiuvavam, entravam em luto¹⁶⁴.

São aves gregárias e adaptadas a voos de longa distância. Guiadas pela ave mais velha e experiente, os gansos fazem travessias que duram dias ou semanas, tendo a capacidade de armazenar em forma de gordura abdominal a quantidade de calorias necessária. “E justamente o que a natureza lhe deu, metabolicamente para aguentar tal jornada é o que o torna vítima da

¹⁶¹ Disponível em <https://www.farmsanctuary.org/learn/factory-farming/chickens/>. Acessado em out./2017.

¹⁶² Disponível em <http://www.unleashed.org.au/animals/chickens.php>. Acessado em out./2017.

¹⁶³ FELIPE, 2014a, p. 168.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 167-168.

predação humana”¹⁶⁵. Recorrendo novamente aos 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 $\frac{1}{2}$ 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”¹⁶⁶.

Figura 22 - Criação de gansos para fabricação de patê de foie gras



Fonte: Animaux L214¹⁶⁷

Figura 23 - Alimentando ganso com tubo para fabricação de patê de foie gras



Fonte: Animaux L214¹⁶⁸

Passando à realidade do gado de corte e do gado leiteiro¹⁶⁹, as vítimas apenas mudam de nome, permanecendo o sofrimento. As indústrias de exploração animal operam invariavelmente sob a mesma lógica de lucratividade máxima, a despeito da dor infligida. Consideram os animais sempre como coisas. A vida do gado bovino é penosa do nascimento

¹⁶⁵ FELIPE, 2014a, p. 167.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 169.

¹⁶⁷ 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.

¹⁶⁸ Disponível em <https://animaux.l214.com/foie-gras/foie-gras-perigord-2014-gavage-elevage-1/foie-gras-Perigord-2>. Acessado em out./2017.

¹⁶⁹ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 54-58.

ao abate. São prematuramente isolados da mãe, quando então sofrem o descorne (têm os chifres cortados), a marcação à ferro quente e também a castração, comumente sem qualquer anestesia. Em muitos países, como nos Estados Unidos, vivem em confinamento, amontoados em espaços reduzidos e a céu aberto. No Brasil, cria-se o gado de corte nas pastagens. Apesar de serem ruminantes e preferirem a grama, o capim e outras fibras, são alimentados quase exclusivamente com grãos. Isso ocorre para que assim, junto com estimulantes de crescimento, engordem com mais rapidez e “otimizem a produção”.

O gado leiteiro, à semelhança das galinhas poedeiras, é concebido como uma máquina, cujo produto final desta vez é o leite. Não têm descanso: estão constantemente grávidas ou em estado de lactação e amamentação. Enquanto em seu habitat natural viveriam aproximadamente 20 anos, sob as circunstâncias de exploração industrial têm uma vida média de 5 anos.

A começar pela separação entre a mãe e sua cria, o grau de sofrimento gerado pode passar despercebido pela sensibilidade humana. As vacas, inconsoladas, manifestam sua dor mugindo por dias pela ausência do filhote que lhes foi raptado. Os filhotes nascidos dentro desse ciclo encontram geralmente três possíveis destinos. Quando são fêmeas, geralmente tornam-se também vacas leiteiras, perpetuando o ciclo de sofrimento que as antecedeu em suas mães. Quando são machos, ou são vendidos já na primeira semana de vida para serem criados para o abate em currais de engorda, ou são vendidos para se tornarem carne de vitela. Esse último destino tem o sofrimento amplificado em mecanismos que só têm consideração pelo lucro, sem qualquer preocupação com o sofrimento animal.

A carne de vitela é a carne rosada, clara, macia, capaz de ser cortada com um garfo, e é requisitada nos restaurantes mais caros ao redor do mundo. Para que os bezerros desenvolvam uma carne assim, são alimentados sem grama, sem leite materno, “somente com leite em pó sem gordura, vitaminas minerais, antibióticos e drogas para promover o crescimento rápido”¹⁷⁰. A cor da carne é possível devido a uma dieta quase sem ferro, levando o animal à anemia, e a maciez da mesma se dá pela induzida ausência quase total de movimentos do bezerro, fazendo-o desprovido de músculos e cartilagem. O bezerro cujo destino é a carne de vitela encontra sofrimento do primeiro ao último dia de sua curta vida.

¹⁷⁰ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 57.

Figura 24 - Carne bovina



Fonte: Portal do agronegócio¹⁷¹

Figura 25 - Bezerros que serão mortos para produção de carne de vitela



Fonte: Free From Harm¹⁷²

A situação da criação de porcos segue a mesma lógica que prioriza o lucro sem importar-se com qualquer ética. A realidade a que são submetidos na criação intensiva é absolutamente contrária ao que seriam suas condições naturais em uma vida em liberdade.

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 grupo¹⁷³.

Na criação industrial a felicidade que lhes é possibilitada pelo simples exercício de sua liberdade é negada, devido aos mecanismos de otimização de produção de carne. Eles são confinados em espaços que são verdadeiras prisões: em celas individuais desconfortáveis ou amontoados aos excessos em pequenas habitações. Apesar de necessitarem de terra e água para brincar e banhar, somente têm contato com pisos e paredes de concreto e cercados de ferro. Seu consequente estresse é expresso pela antinatural atitude de morder os rabos uns dos outros, o que é “solucionado” pela indústria cortando-os, sem qualquer anestesia.

As porcas reprodutoras são as que mais sofrem dentre os membros da própria espécie. São mantidas confinadas em pequenas baías e mal podem se movimentar num espaço que é apenas um pouco maior do que o próprio corpo. Chegando a pesar até 180 quilos, vivem dessa forma na maior parte de sua existência, que pode durar até quatro anos sob essas condições.

¹⁷¹ 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.

¹⁷² Disponível em <http://freefromharm.org/dairyfacts/>. Acessado em out./2017.

¹⁷³ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 58-59.

Sob intenso estresse mordem as barras e as correntes e sofrem de diversos infortúnios, como lesões, feridas, úlceras, orelhas rasgadas, pernas inchadas etc. Têm as suas crias afastadas logo na primeira semana, enquanto naturalmente a amamentação se daria ao longo de três meses. Seus vínculos afetivos são completamente ignorados. Além disso, ainda têm de conviver rodeadas com o próprio excremento e urina, “expondo o animal a níveis aversivamente elevados de amônia, causando doenças respiratórias e infecções”¹⁷⁴.

Figura 26 - Criação intensiva de porcos



Fonte: PETA¹⁷⁵

Figura 27 - Aglomerados em criação intensiva de porcos



Fonte: Kinship Circle¹⁷⁶

Por fim, o manejo e o abate também intensificam o sofrimento, o estresse e o medo de todos esses animais. Caminhões, trens e navios transportam a carga (animais vivos) ao longo de horas, às vezes dias, deixando os animais longos períodos sem comer ou beber e sob sol causticante ou sob forte frio. Como consequência, os animais sofrem comumente com contusões, enjoos, fraturas, hemorragias, entre outros, chegando até 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”¹⁷⁷.

No momento do abate, apesar de estar previsto legalmente a prévia dessensibilização do animal para então mata-lo, muitas vezes as técnicas são ineficientes ou até mesmo desconsideradas, e os animais agonizam até finalmente morrer. Apesar da discussão sobre o

¹⁷⁴ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 60.

¹⁷⁵ Disponível em [https://investigations.peta.org/whole-foods-humane-meat-exposed/#lightbox\[group-3339\]/6](https://investigations.peta.org/whole-foods-humane-meat-exposed/#lightbox[group-3339]/6). Acessado em out./2017.

¹⁷⁶ Disponível em http://www.kinshipcircle.org/columns_articles/agri_life-contained-pigs.html. Acessado em out./2017.

¹⁷⁷ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 62.

chamado “abate humanitário”, em última análise permanece o dilema da banalização da vida animal, que se esvai para atender ao prazer humano. Toda vida urge por não cessar e por se perpetuar, buscando a sua própria continuidade na medida em que lhe é possível. “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”¹⁷⁸. O assassinato é uma completa violência ao interesse mais básico de um ser vivo, e, no caso da indústria animal, o interesse primário do indivíduo em se manter vivo é posto em segundo lugar diante do interesse secundário de outro indivíduo em consumir sua carne.

Os relatos descritos nesse quinto campo de concentração são reconhecidos legalmente, sob o aval do aparelho jurídico-estatal. Há ainda, bastante comum, inúmeros casos de abatedouros clandestinos que realizam o abate com ainda menor preocupação com o sofrimento animal, e com diversos problemas de higiene. E também diversos casos em que mesmo abatedouros certificados escondem práticas ilícitas de abuso animal, subjugando-os à violência e ao sofrimento vãos¹⁷⁹. Mas não é o processo que deve ser repensado, e sim seu princípio, as bases que sustentam essa prática de morte.

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 força 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 responsabilidade¹⁸⁰.

Como um adendo, situa-se a exploração dos cavalos. Eles entram no campo de entretenimento, como em circos, hotéis fazenda e charretes de passeio, mas também são usados como transporte. E apesar de ser muito pouco conhecido pelo público, os cavalos também são

¹⁷⁸ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 62.

¹⁷⁹ Apenas como exemplo, pode-se citar três reportagens em jornais de grande alcance. A primeira cita maus tratos em um matadouro francês, disponível em <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/02/video-revela-maus-tratos-em-matadouro-frances.html>. Na segunda, maus tratos pela indústria animal europeia, em geral, 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>. E, 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, disponível em <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/o-horror-por-tras-dos-matadouros>.

¹⁸⁰ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 65.

utilizados como alimento. “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”¹⁸¹.

Segundo Felipe¹⁸², recorrendo aos estudos de Broom e Fraser, médicos veterinários, e de Monty Roberts, adestrador e estudioso do comportamento equino, é enorme a agonia do cavalo quando adestrado pelo ser humano. Estes animais, por natureza, não são animais de luta, mas de fuga. Ao se depararem com uma ameaça, sua atitude é de correr, empregando toda a sua massa corpórea desenvolvida para tal fim. Isso significa duplo tormento nas várias situações em que são explorados na nossa sociedade, como quando são montados, ou amarrados em carroças e charretes. Além de sentirem a ameaça e a agonia, ainda são impossibilitados de fugir.

E além disso, pela sua natureza, os cavalos não reagem expressivamente à dor, pois se o fizessem seriam alvos fáceis de predadores. Seu relinchar é expressão de duplo sofrimento: “a dor do ferimento e o pavor de virar alvo de um predador”¹⁸³. A autora descreve como seria sua vida 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 impulso¹⁸⁴.

Figura 28 - Cavalos em charretes



Fonte: Estado de Minas¹⁸⁵

¹⁸¹ SALLES, 2009, p. 58.

¹⁸² FELIPE, 2014a, p. 60-65.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 62.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 63.

¹⁸⁵ 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.

O conhecimento da natureza de cada espécie contribui para melhor sondar o sofrimento que lhes são causados. A liberdade que urge nos genes equinos é massacrada pelos interesses do ser humano, e seu espírito então padece, resignado. E assim acontece com todos os animais que são explorados, escravizados, torturados e mortos. Além da visível injustiça contra os animais, existem consequências negativas desses processos também para os seres humanos e para o meio ambiente, e elas não se restringem à deterioração da ética e à vivência de uma espiritualidade não inclusiva.

2.2.2 Consequências para os seres humanos

As atrocidades que a humanidade comete contra os animais não passam impune à sua saúde. Uma produção industrial que ignora o sofrimento animal, suas necessidades mais básicas, seu ritmo natural de crescimento, não consegue oferecer algo saudável a seus consumidores. O estresse pelo qual os animais passam nas diversas circunstâncias em que são explorados têm forte impacto negativo em seus corpos, e posteriormente seres humanos que deles se alimentam acabam também por se prejudicar com isso.

Segundo os estudos de ponta da Biologia, a Epigenética, tudo o que ingerimos interfere em nossa energia e em nossas emoções. Essas marcam, para o bem ou para o mal, cada célula dos tecidos do nosso corpo, além de configurar nossa mente. Alimentos animalizados contêm a química do medo, da dor, do sofrimento, do pavor, da tristeza de não poder estar, nem viver, livre, da perda dos companheiros, da agonia da dieta, da falta de sol, do mau cheiro vindo dos excrementos e urina acumulados no solo, do confinamento, da aglomeração¹⁸⁶.

Assim como não se quantifica no valor dos produtos de origem animal os impactos ambientais causados pela criação intensiva, tampouco se agrega neles o valor que posteriormente é gasto com saúde pública. Diversos estudos apontam, por exemplo, que pessoas que consomem carne possuem um risco significativamente maior de desenvolver determinados tipos de câncer do que aquelas que não o fazem¹⁸⁷. E os malefícios não se resumem à carne. A ingestão do leite oriundo das vacas contém não apenas todo o sofrimento delas e o luto pela separação precoce da cria, mas inclui “o pus, o sangue, os antibióticos, pesticidas, metais

¹⁸⁶ FELIPE, 2014a, p. 53.

¹⁸⁷ A Organização Mundial de Saúde (OMS) 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%. Disponível em <https://nacoesunidas.org/onu-consumo-humano-de-carne-processada-e-carne-vermelha-aumentam-risco-de-cancer/>. Acessado 01/09/17, às 20:53h.

pesados, nitratos, nitritos e hormônios de crescimento”¹⁸⁸. Não somente a preocupação ética com o sofrimento dos animais é ignorada pela indústria, que busca o lucro a qualquer preço, mas desconsidera-se também os impactos para a saúde humana.

O processo busca maximizar a produção e minimizar os custos. Desse modo, os novilhos, por exemplo, costumavam viver de 4 a 5 anos antes que fossem abatidos. Porém, com “um tratamento com milho, soja, antibióticos e hormônios, agora podem passar de 36 para 544 quilos em apenas 14 meses, quando então são levados para o matadouro”¹⁸⁹. Aquilo que é introjetado neles acaba sendo ingerido parcialmente pelo consumidor.

Algumas fazendas industriais utilizam água de esgoto e óleos misturados à comida dos animais para que assim engordem mais rapidamente. Outras fazem uso de dejetos de galinheiros e de chiqueiros e carcaças de outros animais mortos na propriedade, que juntos são moídos e convertidos em componentes da ração para virar comida para o gado¹⁹⁰.

A prática de criação intensiva e lucrativa conduz à necessidade de utilização de diversas substâncias no animal. Como o gado permanece bastante tempo parado, fica consequentemente menos saudável e desenvolve diversas infecções. Em razão disso, aplica-se nele quantidades significativas de antibióticos, e ainda “outras medicações com elevado grau de toxicidade, para evitar ectoparasitas como carrapatos e larvas da mosca do berne”¹⁹¹.

Enquanto os antibióticos para seres humanos só podem ser utilizados mediante prescrição médica, o uso é liberado para os animais. Quando sua carne é ingerida, aqueles que o fazem entram em contato com essas substâncias, e quando necessitarem de antibióticos para eventuais doenças, estes poderão não mais surtir efeito. Outras substâncias ainda podem ser utilizadas no animal para diversos fins: a ureia sintética para os bovinos e o arsênico para os suínos (substância tóxica) para aumentar o apetite; hormônios de crescimento; conservantes na carne dos animais depois de mortos, entre outros. Esses processos são recorrentes na maioria das fazendas de criação intensiva e com os diversos animais utilizados para alimentação humana, como bovinos, suínos e aves¹⁹².

Tais práticas têm lugar em estabelecimentos reconhecidos juridicamente e com o aval dos órgãos responsáveis. Entretanto, somente no Brasil estima-se que cerca de 50% da carne bovina venha de abatedouros clandestinos, ou seja, lugares que não recebem fiscalização do serviço de inspeção sanitária e que praticam sonegação fiscal. Desse modo, não têm a devida

¹⁸⁸ FELIPE, 2014a, p. 53.

¹⁸⁹ SALLES, 2009, p. 47.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 48-49.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 49.

¹⁹² *Ibidem*, p. 49-52.

preocupação com higiene e oferecem maior chance à contaminação de doenças pela carne. “A cisticercose, a tuberculose e a taxoplasmose são exemplos de doenças transmitidas ao homem por meio de carnes provenientes de abatedouros clandestinos”¹⁹³.

A possibilidade de contaminação de doenças pela carne não pode ser negligenciada e deve receber a devida atenção. Elas muitas vezes nascem da conduta imprudente do ser humano, que inaugura práticas antinaturais e cruéis. Na Austrália, no ano de 1990, morreram de botulismo mais de 5000 cabeças de gado, em “consequência de terem sido os animais alimentados por fezes de outros bois juntamente com restos de pássaros mortos, tudo industrialmente processado”¹⁹⁴. No mesmo ano o Ministério da Agricultura do país baniu a atividade de dar excrementos de animais como alimento para outros animais. Porém, não somente as insensatas iniciativas do ser humano podem ser causadoras de doenças. O simples ato de consumir carne já abre essa porta.

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 doenças¹⁹⁵.

O consumo de carne e produtos de origem animal vai, portanto, na contramão do cuidado com a saúde. O respeitado Worldwatch Institute, que publica anualmente relatórios sobre o estado do mundo, verificou que em 2007 o consumo de carne foi de 275 milhões de toneladas. Isso equivale aproximadamente a 42 kg por pessoa em todo o planeta, apesar de que o consumo em países industrializados tenha sido de 82 kg (2,7 porções diárias). No relatório de 2010, além de afirmar que novas normas dietéticas podem contribuir para uma boa saúde e até mesmo ajudar a curar o planeta, cita um estudo feito com pessoas longevas de todo o mundo. Nele concluiu-se que essas pessoas “comem apenas de 1.800 a 1.900 calorias por dia, nenhum alimento industrializado e pouca quantidade de produtos animais. Em comparação, o americano comum consome 3.830 calorias diariamente”¹⁹⁶. No ano do relatório, já haviam no mundo 1,6 bilhão de pessoas acima do peso ou obesas.

¹⁹³ SALLES, 2009, p. 54.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 58.

¹⁹⁵ WORLDWATCH INSTITUTE, 2015, p. 111.

¹⁹⁶ WORLDWATCH INSTITUTE, 2010, p. 51.

Há também aspectos especificamente referentes aos trabalhadores dessa indústria. Muitos vivem em condições de trabalho precárias, mais sujeitos a acidentes, a doenças e diversos outros 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 é 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 tem excesso de risco no percentual de 743% quando comparados com os demais¹⁹⁷.

Assim, na indústria animal sofrem os animais, inegavelmente as maiores vítimas, mas também quem os consome e quem nessa indústria trabalha. Sua manutenção não suportaria, portanto, a análise ética, o crivo da razão e o reconhecimento das consequências. E ainda há mais fatores a serem considerados. A Terra é vítima dessa mesma indústria, consumida excessivamente em seus recursos e recebendo imenso volume de urina, excrementos, gases e outros poluentes.

2.2.3 Consequências para o meio ambiente

A mãe Terra também padece junto com a exploração animal, vítima de uma exorbitante expropriação de seus recursos. A lógica que prioriza o consumo de produtos de origem animal em detrimento das reais necessidades biológicas dos seres humanos, do ritmo natural da Terra e dos interesses animais está a serviço do capital. Desconsidera os direitos básicos de toda a cadeia vivente que sofre com esse ciclo, incluindo pessoas humanas e não humanas e a nossa casa comum.

A exploração animal, desse modo, além de causar sofrimento aos animais e degeneração da saúde humana, faz mal também ao planeta. E o fim desse ciclo beneficiaria também a todos dessa cadeia. No relatório de 2010 sobre o estado do mundo o WorldWatch Institute defendeu a posição de que comer principalmente vegetais trará “benefícios ecológicos consideráveis”¹⁹⁸. Os prejuízos ambientais advindos da indústria animal incluem enorme consumo de recursos

¹⁹⁷ CESTARI, 2017.

¹⁹⁸ WORLDWATCH INSTITUTE, 2010, p. 51.

hídricos, ampla extensão territorial necessária para pastagem e para produção de grãos para alimentar o gado, imensa geração de excrementos e urina, e poluição ambiental.

Para se produzir um quilo de carne é necessário que se faça o boi ingerir de 11 a 17 quilos de grãos, e demanda 2 a 4 vezes mais terra do que exigiria uma plantação para dietas vegetarianas. No caso das aves, para cada quilo de carne de galinha são necessários dois quilos de grãos¹⁹⁹. O relatório do WorldWatch Institute de 2015 verificou que somente em 2014, cerca de 35% da safra de grãos de todo o mundo foi utilizada para produção de carne. Diante das estatísticas, chegou à derradeira conclusão: “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 peixe²⁰⁰.

Associada à essa questão está também o problema da área destinada à produção de grãos para alimentar os animais da indústria da carne. Cerca de 30% de toda terra firme cultivada ao redor do planeta são destinados à plantação de vegetais com esse fim²⁰¹. Desse modo, o aumento da população humana só constitui um problema para os limites da Terra quando não se leva em consideração seus hábitos de consumo. “Se todas as áreas hoje detonadas com os cultivos destinados a alimentar animais fossem usadas para cultivar alimentos para os humanos, poderíamos ter uma população de 12 bilhões de humanos veganos sem problema algum”²⁰².

Além das áreas destinadas à produção de grãos, amplas extensões territoriais são necessárias para criação de gado. Segundo relatório da FAO de 2005, “as fazendas de gado são a causa principal da destruição de florestas da América Latina”²⁰³. Estima-se que a pecuária ocupe cerca de 65% da área desmatada da floresta amazônica²⁰⁴, e seja responsável por 90% do desmatamento ilegal no Brasil²⁰⁵.

A indústria animal exige também um gasto dispendioso de água em seus diversos produtos. São necessários aproximadamente 15 mil litros de água para a produção de 1 quilo de carne bovina, 9 mil litros para 1 quilo de carne ovina, 6 mil litros para 1 quilo de carne suína

¹⁹⁹ SALLES, 2009, p. 75.

²⁰⁰ WORLDWATCH INSTITUTE, 2015, p. 77.

²⁰¹ FELIPE, 2014a, p. 59.

²⁰² *Ibidem*, p. 187.

²⁰³ SALLES, 2009, p. 82.

²⁰⁴ PONTES, Nádia. Pecuária é responsável por 65% do desmatamento da Amazônia. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/meio-ambiente/ultimas-noticias/redacao/2017/09/05/pecuaria-e-responsavel-por-65-do-desmatamento-da-amazonia.htm>. Acessado em 05/09/2017, às 17:44h.

²⁰⁵ WELLE, Deutsche. Agropecuária é responsável por 90% do desmatamento ilegal no Brasil. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/sustentabilidade/agropecuaria-e-responsavel-por-90-do-desmatamento-ilegal-no-brasil-7771.html>. Acessado em 05/09/2017, às 17:46h.

e 4 mil litros para 1 quilo de carne de aves²⁰⁶. E os gastos não se resumem à carne. Apenas um quilo de queijo contém de 10 a 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”²⁰⁷. Devido ao aumento do consumo de produtos de origem animal, a necessidade média anual para alimentar uma pessoa na China aumentou de 225 mil litros de água em 1961 para 860 mil litros de água em 2003²⁰⁸. Dietas que excluíssem tais produtos poderiam trazer grandes contribuições ao problema de escassez de água que se enfrenta no mundo moderno.

O volume de excrementos, urina e gases lançados na atmosfera pela desproporcional quantidade de animais é mais um contundente fator de agressão à Terra. “Montanhas colossais de excrementos e urina são acumuladas ao redor do mundo pelos animais mantidos confinados na indústria das carnes, laticínios e ovos”²⁰⁹, que juntos somam cerca de 60 bilhões de indivíduos, enquanto seres humanos são apenas 7 bilhões, aproximadamente.

Estima-se que 18% de todos os gases de efeito estufa são produzidos pelo gado, e 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”²¹⁰. O uso de combustíveis fósseis em uma dieta vegetariana é cerca de um terço menor do que em uma dieta com carne²¹¹.

Em suma, pode-se afirmar que a abstenção de consumo de produtos de origem animal beneficiará a todos, animais, seres humanos e meio ambiente, como um todo.

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 planeta²¹².

²⁰⁶ WORLDWATCH INSTITUTE, 2015, p. 78.

²⁰⁷ FELIPE, 2014a, p. 57.

²⁰⁸ WORLDWATCH INSTITUTE, 2015, p. 77.

²⁰⁹ FELIPE, 2014a, p. 158.

²¹⁰ WORLDWATCH INSTITUTE, 2010, p. 51.

²¹¹ SALLES, 2009, p. 72; WORLDWATCH INSTITUTE, 2010, p. 51.

²¹² CESTARI, 2017.

Com a inclusão dos animais, a teologia da libertação seguirá sua intenção original de fazer teologia a partir dos oprimidos, sem incorrer em especismo. Eles clamam por liberdade, vítimas “sem voz” de sofrimento e exploração sistemática pelo ser humano. E a mesma situação injusta que lhes inflige dor e lhes priva da liberdade e da vida, causa danos também aos seres humanos e ao planeta Terra. A libertação é, portanto, integral, e favorecerá a todos.

CAPÍTULO 3

TRÊS OLHARES SOBRE A SITUAÇÃO ANIMAL

3.1 Filosofia moral e direitos animais

A perspectiva ética atual, de matriz antropocêntrica, centraliza o ser humano na esfera de consideração moral e marginaliza os animais. Apesar de alguns exemplos dissonantes recentes na cultura ocidental²¹³, a mercantilização e coisificação da vida animal continua nos mecanismos de exploração descritos nesse trabalho. A filosofia moral pode contribuir para elucidar os fundamentos que sustentam essa ética excludente, e para repensar um caminho de inclusão moral também dos animais.

A ética antropocêntrica utiliza como critério para participar da comunidade moral a posse da razão, “constituída pelas habilidades do pensar, raciocinar, inteligir, e tirar conclusões lógicas a partir de premissas válidas”²¹⁴. O princípio exclui instantaneamente os animais, desprovidos dessa habilidade. Entretanto, seres humanos em determinadas condições são igualmente excluídos. “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”²¹⁵. A sociedade, porém, não lhes suprime os direitos, antes lhes garante conforme suas necessidades.

Com isso, o discurso ético antropocêntrico constrói-se de forma incoerente e sob um viés especista, pois diante de condições similares em humanos e animais, o ordenamento jurídico defende os primeiros e discrimina os segundos. Mantém, assim, uma contradição,

²¹³ 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 (RIECHMAN, 2005a, p. 220).

²¹⁴ FELIPE, 2008, p. 01.

²¹⁵ FELIPE, 2007a, p. 186.

“ferindo as exigências de universalidade, generalidade e imparcialidade, que configuram um princípio como válido racionalmente”²¹⁶.

Entretanto, segundo Riechmann²¹⁷, para possuir direitos não é necessário que o titular lhes possa reclamá-los. Se assim fosse, seres humanos nas condições de vulnerabilidade descritas não os possuiriam. Estes possuem direitos não por iniciativa própria, mas através de representantes legais que podem falar por eles. Do mesmo modo, uma vez que os animais não podem reclamar direitos no sistema jurídico, sua defesa depende de ações de tutores humanos que possam agir e falar em seu nome.

Por outro lado, Felipe²¹⁸ defende que a eleição da razão como critério de participação da comunidade moral já é em si especista. A habilidade de raciocinar foi desenvolvida pelo ser humano ao longo da história evolutiva para sobrevivência de sua própria espécie, mas 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”²¹⁹. Possuem as habilidades necessárias para preservação de sua própria vida e espécie. Desse modo, a eleição da razão como critério de consideração moral é em si excludente e discriminatória.

Diante disso, Felipe²²⁰ recorre ao filósofo biocêntrico Paul Taylor para propor nova configuração da comunidade moral. Os animais (assim como as plantas e outros seres vivos) podem ser incluídos na condição de pacientes morais, enquanto a razão pode ser critério para se tornar agente moral. Este se caracteriza por alguém capaz de intencionalmente abster-se de agir ou executar ações que causem danos a outrem. Aqueles que podem sofrer impactos dessas ações em seus próprios interesses (como manter-se vivo, manter-se livre, não sentir dor etc.) são os pacientes morais. Ambos são sujeitos merecedores de consideração moral, uma vez que ambos têm interesses²²¹.

Em casos de conflito pode ser “aplicado o princípio da prioridade de interesses: auto-defesa, proporcionalidade, mal menor, justiça distributiva e justiça restitutiva”²²². Fora esses casos, todas os seres vivos merecem igual consideração moral”²²³. Desse modo, “a comunidade moral é constituída, então, por sujeitos morais agentes, e por pacientes morais. Enquanto o

²¹⁶ FELIPE, 2007a, p. 187.

²¹⁷ RIECHMANN, 2005a, p. 228.

²¹⁸ FELIPE, 2007a, p 189-190.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 190.

²²⁰ FELIPE, 2007b, p. 72-78.

²²¹ Riechmann (2005b, p. 21) também admite que todos os seres vivos têm interesses, mas apresenta uma perspectiva ética diferente, a ser tratada adiante.

²²² Para abordagem mais ampla da ética biocêntrica de Taylor, conferir Felipe (2009).

²²³ FELIPE, 2007b, p. 77.

requisito dos primeiros é a posse da razão, o dos últimos é a vulnerabilidade ao dano e à morte”²²⁴. A aparente radicalidade da proposição ética é justificada com o argumento de que as intuições morais humanas são formuladas culturalmente. Para dirimir conflitos éticos, faz-se necessário distanciar 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 imediatas²²⁵.

Apesar disso, Taylor não defende direitos jurídicos para os pacientes morais, mas direitos morais. Enquanto o direito jurídico exige a capacidade de responder judicialmente por danos causados a terceiros através de alguma ação deliberada, o reconhecimento respeitoso dos interesses de um ser vivo não necessita de aparato judiciário. “Para merecer consideração e respeito, não no plano jurídico, mas no moral, não é preciso estar protegido ou amparado pelo direito positivo”²²⁶. A regulamentação jurídica é precedida pela consideração moral, e, portanto, o esforço por considerar os seres vivos não humanos merecedores de respeito representa o primeiro passo para seu reconhecimento legal. “As leis positivas são sempre tardias no que tange à admissão da igualdade de seres historicamente forçados à condição vulnerável”²²⁷.

Riechmann²²⁸ aproxima-se em alguns pontos da perspectiva biocêntrica²²⁹, recuperando de Peter Singer o princípio de igual consideração de interesses. Ele similarmente considera

²²⁴ FELIPE, 2007b, p. 78.

²²⁵ *Ibidem*, p. 77.

²²⁶ FELIPE, 2009, p. 11.

²²⁷ *Ibidem*, p. 12. Apesar de Riechmann (2005a, p. 229-235) defender a inclusão de ao menos alguns animais (de maior complexidade, como os primatas) dentro da categoria jurídica de pessoa e dotá-los de alguns direitos fundamentais, o autor concorda que o esforço por os considerar respeitosa e moralmente é mais urgente. “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 ainda uma ética da autocontenção, limitando o poder destruidor dos seres humanos frente aos animais e ao meio ambiente.

²²⁸ RIECHMANN, 2005b, p. 19-23.

²²⁹ Riechmann (2005b, p. 27-29) 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. O autor defende um biocentrismo moderado, traduzido como uma “concepção moral biocêntrica com hierarquização de interesses e individualista” (RIECHMANN, 2005b, p. 28), pois todos os seres vivos,

todos os seres vivos como dignos de consideração moral, uma vez que todos têm interesses, define todos os seres vivos como pacientes morais, e também utiliza o critério da razão para se determinar os agentes morais. Entretanto, segundo o autor, os interesses devem ser considerados conforme suas “concretas capacidades e vulnerabilidades, determinadas pela biologia própria de sua espécie”²³⁰. Ou seja, a consideração aos interesses de um indivíduo está associada às necessidades de sua própria espécie. Por exemplo, inflige-se maior mal a um lince do que a um ser humano ao lhes extrair as unhas, porque o último não depende delas para sua sobrevivência.

Segundo Riechmann²³¹, considerar moralmente um ser significa ao menos duas coisas: não lhe causar dano nem minar suas possibilidades de viver bem, e na medida do possível, ajuda-lo a viver bem. Entretanto, enquanto a “boa vida” dos agentes morais pode ser determinada por eles mesmos, uma vez que apresentam racionalidade, a dos pacientes morais está sujeita à interpretação dos primeiros. Assim, as condições adequadas para o desenvolvimento de uma “boa vida” dos pacientes morais, de acordo com seu *telos*²³², devem ser averiguadas “por um agente moral racional com dotes de observação”²³³.

A partir disso, Riechmann aceita determinados mecanismos de exploração animal, desde que se respeite o *telos* específico do animal em questão. Em outras palavras, pode-se fazer uso de outros seres vivos, sob a condição de não causar danos aos interesses específicos de sua espécie. O autor cita como exemplos a inserção de genes humanos em ovelhas e cabras para que produzam em seu leite proteínas com fins terapêuticos, e a manipulação genética de vacas para que produzam leite com baixo teor de lactose, já que 70% da população humana mundial tem problema 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”²³⁴.

individualmente, merecem consideração moral. Trata-se de “uma adequada combinação de antropocentrismo e biocentrismo” (RIECHMANN, 2005b, p. 33), no qual o critério de hierarquização de consideração de interesses é, a grosso modo, o lugar que os portadores de interesses ocupam na pirâmide evolutiva. Este lugar corresponde às capacidades moralmente relevantes, como a senciência, a inteligência, a autoconsciência, a capacidade de memória e antecipação etc. No topo desta pirâmide estão os seres humanos.

²³⁰ RIECHMANN, 2005b, p. 21. As citações diretas das obras de Riechmann são realizadas por tradução nossa.

²³¹ *Ibidem*, p. 24-27.

²³² “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” (*Ibidem*, p. 25).

²³³ *Ibidem*, p. 26.

²³⁴ *Loco citato*.

Riechmann²³⁵ situa a discussão acerca de direitos animais na mesma linha²³⁶. Segundo o autor, somente pode-se atribuir direitos a indivíduos com interesses, e precisamente de acordo com esses interesses e com as capacidades de cada espécie. Por exemplo, não se confere direito de voto às cegonhas nem de educação aos ursos polares. O direito animal mais básico seria de não ser torturado ou tratado com crueldade, enquanto para animais superiores soma-se também o direito à vida e à liberdade.

Animais como os primatas “têm certo nível de autoconsciência, sentido de tempo e continuidade biográfica: tais características são as que aconselham garantir-lhes o direito à vida”²³⁷. Em um nível de complexidade menor, há seres sem essas capacidades, mas sencientes e que sofrem grandes perturbações quando encarcerados, como a águia. A esses dá-se o direito à liberdade. Por fim, a todos os outros seres sencientes, como a rã, confere-se o direito de não ser torturado nem tratado com crueldade. Casos de conflito de interesses podem ser julgados conforme uma hierarquização desses interesses tendo como critério as capacidades das criaturas em questão²³⁸. As capacidades, como assinalado, seguem hierarquicamente a escala evolutiva, de modo que nem todas as vidas são de igual valor.

Segundo Francione e Charlton, juristas e teóricos dos direitos animais, a capacidade de sentir dor remete à um interesse maior: preservar a própria vida. Compreender que os únicos interesses de seres sencientes, independente de sua complexidade, seja não sofrer ou viver em liberdade, consiste em 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 semente é algo que permite a existência continuada. Seres sencientes, porque são sencientes, têm

²³⁵ RIECHMANN, 2005a, p. 222-226.

²³⁶ A discussão em torno de direitos animais é ampla e complexa. Riechmann (2005a, p. 229-232) afirma que a melhoria da condição animal na sociedade atual passa pela mudança jurídica de se deixar de considerar os animais como coisas. Segundo o autor, alguns animais podem ser incluídos na categoria jurídica de pessoas, como os primatas. Historicamente seres humanos em determinadas posições sociais, como escravos e mulheres, também eram excluídos da categoria de pessoas, e eram considerados como coisas ou propriedades de seus donos. Em diversos países atualmente existem leis que protegem, em certo nível, os animais, penalizando quem lhes inflige maus tratos. Na Alemanha, a partir de uma lei de 1990, tirou-se os animais da categoria de coisas.

²³⁷ RIECHMANN, 2005a, p. 223.

²³⁸ Essa abordagem diferencia da ética biocêntrica de Taylor, onde um interesse não básico humano não pode ter prioridade sobre um interesse básico não humano, salvo exceções. Há 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).

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 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 vivos²³⁹.

Ao passo que a autoconsciência é uma característica mais evidente em animais de maior complexidade, como os primatas, ela não pode ser negada de imediato aos animais biologicamente mais simples. Uma vez que têm consciência em termos perceptivos, devem também ter consciência de seus corpos e ações e vê-los como diferentes dos corpos e ações de outros animais. Compreender autoconsciência somente na configuração humana incorre em especismo.

Mesmo considerando a hipótese dos animais não terem consciência de tempo e viverem em uma situação de “eterno presente”, Francione e Charlton defendem seu direito à vida. Segundo eles, essa hipótese não significa que não sejam autoconscientes ou que não tenham interesse em continuar a própria existência. A consciência de si permanece e também o interesse em perpetuá-la e viver o próximo segundo dessa existência.

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 mal²⁴⁰.

Desse modo, na perspectiva dos autores a senciência pode ser critério para consideração moral e garantia de direito à vida. A dor não é um fim em si mesma, mas remete ao interesse em viver. E cada animal tem interesse em perpetuar a própria existência, ainda que se aceite a hipótese de que não possuam consciência de tempo.

A crescente sensibilidade à causa animal possibilita repensar as estruturas lógicas que fundamentam a ética, evitando cair em especismo e promovendo premissas coerentes. A ética antropocêntrica predominante subjuga as outras espécies e ignora seus interesses mais elementares. Necessita-se, por isso, mobilizar energias morais para frear o poder humano e garantir os direitos animais, ainda que sem o aparato jurídico. A partir disso, poder-se-á

²³⁹ FRANCIONE e CHARLTON, 2017.

²⁴⁰ *Ibidem*.

construir uma ética que inclua também os outros seres vivos dentro da comunidade moral, e possivelmente no futuro incluí-los também dentro da esfera jurídica.

3.2 Tradição cristã

Devido à vastidão do pensamento teológico cristão, com opiniões e práticas divergentes sobre essa temática ao longo da história, é inevitável fazer um recorte. Os três principais expoentes dessa tradição a serem tratados aqui serão Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e São Francisco de Assis. Os dois primeiros defendem a legitimação da exploração animal, enquanto São Francisco, em sua práxis germinada a partir de uma experiência mística teocêntrica, rompe com essa lógica. Convém esclarecer, entretanto, que antes de São Francisco houve outras pessoas na tradição cristã que demonstraram real sensibilidade à causa animal, como São Basílio, Santo Isaac, o Sírio, e São Crisóstomo²⁴¹. Alguns destes serão também brevemente citados, bem como alguns líderes da Reforma.

Em sua obra *A cidade de Deus*, Santo Agostinho estabelece uma hierarquia dentro da Criação considerada por ele como natural. Ele propõe uma escala gradativa que vai desde os seres viventes até os anjos, utilizando como critério as faculdades de que cada ser dispõe²⁴².

Essa graduação assim se procede: os seres viventes são superiores aos seres não viventes. Dentre os viventes, os sencientes são superiores aos não sencientes, de modo que os animais são superiores às árvores, por exemplo. Dentre os seres sencientes, aqueles que têm inteligência são superiores aos que não as têm, justificando assim a superioridade dos homens aos animais. E dentre aqueles que têm inteligência, os imortais são superiores aos mortais, de maneira que os anjos são superiores aos seres humanos.

Seguindo, portanto, do ser menos perfeito ao mais perfeito, a escala agostiniana ocorre hierarquicamente na seguinte linha: seres não vivos, plantas, animais, seres humanos, anjos. Há, então, uma verticalidade que pressupõe superioridade e inferioridade entre os diversos seres da Criação.

Na mesma obra Santo Agostinho reflete sobre o mandamento *Não Matarás*, e enquanto defende que ele se aplica também ao próprio indivíduo (indo contra o suicídio, portanto), indaga se ele se aplica também aos animais. A essa questão, dá a seguinte resposta:

²⁴¹ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 91.

²⁴² *Ibidem*, p. 86-88.

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 homem²⁴³.

Para Santo Agostinho os animais e as plantas estão, portanto, ao dispor humano, e suas vidas possuem apenas um valor instrumental. Assim acontece porque as plantas não possuem sensibilidade, nem os animais não humanos tem a capacidade de razão. Também em outra obra sua, *Costumes da Igreja católica e dos maniqueus*, Santo Agostinho utiliza a mesma lógica hierárquica para defender a prioridade dos interesses humanos sobre os interesses dos animais. A escala que situa a ordem dos seres menos perfeitos aos seres mais perfeitos justifica também a utilização dos que se encontram nos degraus inferiores por aqueles situados nos superiores.

Não há pecado em usar algo para o fim a que se destina. Ora, a ordem das coisas é tal que o imperfeito é feito para o perfeito. Assim, as coisas como plantas, que meramente têm vida, são para os animais, e todos os animais são para o homem, portanto, não é proibido aos homens utilizar plantas para o bem de animais, e animais para o bem do homem²⁴⁴.

O critério da racionalidade é utilizado por Santo Agostinho para diferenciar os seres humanos dos animais, e também justificar seu argumento que eles estão à nossa disposição. Desse modo, não se faz uma voz dissonante da tradição moral antropocêntrica. Ainda que coloque os anjos como superiores aos seres humanos, em termos práticos, no mundo concreto no qual se constrói existência humana e dos outros seres, isso não diminui o poder dos seres humanos sobre os animais²⁴⁵.

Na mesma linha de argumentação situa-se São Tomás de Aquino tanto na *Suma Teológica* quanto na *Suma contra os gentios*. Para ele, de maneira similar, “também o menos perfeito está para o mais perfeito, e cada componente da hierarquia existe para servir aquele que se encontra no degrau superior”²⁴⁶. Retomando de Aristóteles a interpretação do homem como animal racional que está no topo da pirâmide, Tomás de Aquino defende que tudo o que existe está a seu serviço e é instrumento e meio para si. Não há, assim, como pecar contra um

²⁴³ SANTO AGOSTINHO, 1996. p. 158.

²⁴⁴ AGOSTINHO, 1966, p.11 apud MARTINS, 2012, p. 16.

²⁴⁵ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 88.

²⁴⁶ MURAD e PROCÓPIO, 2016, p. 515.

animal, pois não se pode pecar por utilizar algo para o fim ao qual ele é destinado. É possível pecar apenas contra Deus ou contra outros homens. São Tomás até defende que se deve evitar maus tratos com os animais, mas somente porque isso pode inclinar o ser humano a ser cruel com seu próprio semelhante. O ser humano continua sendo o único ser de relevância moral²⁴⁷.

Reformistas como Calvino e Lutero também deram legitimidade à exploração animal. O primeiro afirma que o universo foi estabelecido especialmente para o bem do homem, de forma que se deve olhar para a governança de Deus no horizonte desse propósito. O segundo defende que depois do Dilúvio os animais foram sujeitos ao homem tal qual um tirano que tem poder absoluto sobre a vida e sobre a morte. Seria como um presente, mostrando como Deus é inclinadamente favorável ao homem²⁴⁸.

A linha de argumentação que eleva o ser humano sobre as demais criaturas e dá-lhes valor instrumental não brota de uma correta hermenêutica e exegese bíblica, mas de um interesse anterior. Utiliza-se o raciocínio filosófico e teológico para se justificar uma ideologia de exploração que subjuga uns em detrimento de outros, tal como foi feito ao longo da história com diversos grupos e em distintas culturas.

Na verdade, o interesse de ordem moral precede as afirmações ontológicas e metafísicas: trata-se de justificar em termos ontológicos e metafísicos a prática de arbítrio e uso de animais, a mesma montagem ideológica em relação a escravos, servos, mulheres: o que é inferior e imperfeito está a serviço do que é superior e mais perfeito²⁴⁹.

Mas a tradição cristã também herdou vozes dissonantes no trato com os animais. Seu exemplo excuso e mais conhecido é São Francisco de Assis, que emerge como modelo de irmandade e integração com toda a Criação. Entretanto, antes dele, outros trilharam o mesmo caminho. São Basílio, o Grande, rezou para a salvação do homem e do animal. São Crisóstomo falou do dever do carinho com os animais. Santo Isaac, o Sírio, destacou a centralidade da piedade no “coração caridoso”, que é anulado por qualquer ordem de sofrimento animal²⁵⁰.

Alguns santos georgianos, também séculos antes de São Francisco de Assis, distinguiram-se pelo amor aos animais. São João Zedazneli, por exemplo, fez amizade com ursos próximo de seu eremitério, e São Davi de Garesja protegeu veados e pássaros de caçadores. E ainda existem relatos de alguns santos celtas do quinto e sexto séculos, que

²⁴⁷ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 90-91.

²⁴⁸ LINZEY, 2016, p. 22-23.

²⁴⁹ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 258.

²⁵⁰ LINZEY, 2016, p. 17.

viveram na Irlanda e regiões circunvizinhas. Eles não só demonstravam amizade com os animais, mas também rezavam por eles e os curavam de ferimentos²⁵¹.

A atitude dos santos não se manifesta a partir de um sentimentalismo, mas de uma verdadeira espiritualidade. Despendem verdadeiros esforços para garantir que também as outras criaturas sejam por eles amadas e estejam sob seus cuidados, pois são antes amadas e cuidadas por Deus, de quem os próprios santos devem ser imagem e semelhança. Trata-se de reconhecer nos animais o mesmo sopro de vida que há nos humanos (Ecl 3, 19).

Nessa mesma linha se insere a atitude de São Francisco de Assis. A partir de uma profunda experiência mística, ele engloba todos os seres vivos e não vivos em sua esfera afetiva, chamando a todos de irmãos e irmãs. Rompe com a lógica hierárquica vertical, para inaugurar uma relação horizontal, fazendo-se mais uma criatura num universo de criaturas, que juntas louvam ao seu Criador. Abandona a mentalidade de propriedade e instrumentalização das vidas não humanas ao seu redor, e assume a postura de coabitacão fraterna com elas, numa mesma casa comum. “Essa fraternidade universal coloca Francisco no mesmo nível das criaturas. [...] Entende-se como irmão de todos e como servo humílimo de cada criatura”²⁵².

Francisco cuida dos leprosos e das abelhas, dos pobres e das andorinhas, e ninguém escapa ao seu amor, tornando-se verdadeiramente sacramento do amor de Deus. Chama irmãos e irmãs ao Sol e à Lua, ao fogo e ao vento, à agua e à terra, à vida e à morte. Tudo está integrado. Observa-se exemplos dessa sua espiritualidade em diversas passagens de seus relatos biográficos, mostrando como sua atitude era sempre de cuidado com todas as criaturas.

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 fosse²⁵³.

Susin e Zampieri²⁵⁴ ressaltam a fartura das narrativas dos biógrafos de São Francisco sobre sua relação com os animais. As narrações de Tomás de Celano sobre o santo, por exemplo, sugere uma relação de plena comunhão e carinho com todos os seres. E os relatos não se referem aos cães e gatos, animais domésticos, mas a animais silvestres, como andorinhas, cordeiros, aves, lebres, pombos, répteis, abelhas e até mesmo os vermes.

²⁵¹ LINZEY, 2016, p. 45.

²⁵² BOFF, 2012, p. 76.

²⁵³ CORBISIER, 1973, p. 110.

²⁵⁴ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 91-92.

Relatos semelhantes são encontrados na biografia de São Francisco por Boaventura, que mostram um comportamento de escuta e submissão dos animais frente a ele, como se fossem seus discípulos, enquanto são chamados por ele de irmãos²⁵⁵. João Paulo II chegou a afirmar que nele “entrevê-se quase uma antecipação daquela paz, indicada pela Sagrada Escritura, quando ‘o lobo será hóspede do cordeiro, a pantera se deitará ao pé do cabrito; o touro e o leão comerão juntos, e um menino pequeno os conduzirá’” (Is 11, 6)²⁵⁶.

Condição fundamental assumida por São Francisco é de abster-se de qualquer pretensão de domínio, posse ou controle de quaisquer criaturas. Ele próprio estabelece para seus companheiros de vida que não criem animais, nem junto a si nem com outra pessoa, de qualquer forma. Nem mesmo lhes permite andar a cavalo, a não ser em casos de doença ou grande necessidade²⁵⁷.

Usualmente se interpreta a prescrição de não andar a cavalo como forma de não identificação com os “cavaleiros”, que tinham o status de nobreza. Entretanto, compreender essa regra como renúncia à posse e ao domínio dos animais para si é também válido e correto, principalmente considerando-se o tom geral das narrativas sobre os encontros de São Francisco com as outras criaturas. Esses momentos são sempre marcados pela espontaneidade, reciprocidade, gratuidade e liberdade²⁵⁸.

São Francisco propõe realizar uma inversão: colocar-se inteiramente à disposição dos animais, entendendo como vontade de Deus aquilo que lhe suceder diante do encontro até mesmo com animais selvagens²⁵⁹. A narração do encontro de Francisco com o feroz lobo de Gúbio, descrita nos *I Fioretti* (cap. 21, p. 1123-1124)²⁶⁰, permeia essa perspectiva. Trata-se de um episódio de alto valor simbólico. O lobo, que se mostrava agressivo tanto com humanos quanto com animais, atormentando e amedrontando a todos, torna-se dócil e manso, e aceita

²⁵⁵ Susin e Zampieri (2015, p. 283-284) explicam que as narrações que afirmam uma obediência dos animais frente à São Francisco ocorrem devido à uma hierarcologia da natureza de fundo platônico-agostiniano que ainda tinha grande influência no tempo dos biógrafos. O raciocínio destes é de que São Francisco é o novo Adão a quem todas as criaturas se submetem com respeitosa obediência. Os autores afirmam que um olhar mais profundo em diversas narrativas fazem perceber que o relacionamento de São Francisco com os animais é descrito “na forma de reciprocidade, relações de mão dupla, com mútuo carinho e ternura, mútua atenção e socorro [...]” (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 284).

²⁵⁶ Discurso do Papa João Paulo II ao povo de Assis reunido na Praça da Basílica de Santa Maria Dos Anjos, em 12 de março de 1982.

²⁵⁷ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 280-281. Os autores esclarecem que as prescrições presentes na *Regra* foram construídas por anos em reuniões anuais onde todos os frades ativamente participavam. Porém elas carregam a marca pessoal de Francisco, sobretudo quando se inicia com uma ordenação na primeira pessoa do singular, como é o caso referido.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 281-283.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 283-287.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 92; 287-294.

uma nova relação de convívio harmônico com os seres humanos. “Nesse episódio sintetiza-se o desejo de paz e reconciliação sonhada por Francisco e estendido a todos os seres”²⁶¹.

A mística teocêntrica de São Francisco de Assis, que promovia uma relação não hierárquica, de horizontalidade com toda a Criação, na linha do amor, do carinho e do respeito com todas as criaturas, apresenta limites. Francisco não estabeleceu diferenças de valor entre uma planta, um animal, seres vivos e não vivos. Acolhia todos em seu amor e chamava a todos de irmãos e irmãs, indistintamente.

Em termos da ética prática, entretanto, isso é problemático, pois não é o mesmo matar uma planta e matar um animal senciente. Há diferenças morais a serem consideradas e que têm amplas implicações para a vida prática. Essa pendente elaboração pode nascer da experiência franciscana rumo a uma harmonia com toda a Criação, onde se estejam salvaguardadas as diferenças.

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 (...)²⁶².

A figura de São Francisco de Assis, mais do que um exemplo de nova relação com toda a Criação, é um arquétipo que orienta cada ser humano à fraternidade com os animais e com tudo o que existe. Se a teologia cristã tivesse sido interpretada pelo viés franciscano, pelo prisma do respeito e da fraternidade com todas as criaturas, possivelmente hoje se teriam outras chaves de leitura e outras hermenêuticas. Talvez teria sido construída outra relação com os animais. Entretanto, a tradição católica optou por se situar na linha do pensamento tomista, o que bem se expressa na Encíclica *Aeterni Patris*, do Papa Leão XIII, de 1879. Nela se encoraja o mundo

²⁶¹ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 92.

²⁶² *Ibidem*, p. 92-93.

católico a orientar seu ensino filosófico e teológico na escola de pensamento de São Tomás de Aquino²⁶³. São, portanto, necessárias amplas reflexões teológicas que reconstruam essas interpretações incluindo os animais e as outras criaturas no plano moral.

Uma importante figura na discussão do cuidado com os animais é o teólogo e clérigo britânico Humphry Primatt (1735-1777). Apesar de ser de menor conhecimento público, ofereceu grande contribuição pela sua única obra conhecida: *A Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of Cruelty against Brute Animals*, de 1776. Sem ela, as teses defendidas acerca desse debate por diversos filósofos (como Peter Singer e Tom Regan) e teólogos (como Andrew Linzey) contemporâneos “não teriam nascido e se expandido ao redor do planeta, com tamanho vigor”²⁶⁴.

Dentre as teses defendidas por Primatt, pode-se destacar as seguintes:

- A concepção da dignidade humana assenta-se erroneamente em uma presunção de superioridade que discrimina aqueles que não têm a configuração da espécie humana;
- Quando a moralidade significa apenas a preservação de privilégios, “mascara-se de argumentos pseudo-éticos”²⁶⁵;
- A singularidade da aparência natural não é resultado de mérito, e por isso não pode justificar privilégios morais;
- O dever humano mais sagrado em relação aos animais de não interferir quando sua intervenção representa um malefício equivale ao dever de deixá-los em paz. Sobre essa última tese, ele diz:

O dever dos homens relativamente aos animais selvagens (*wild*) por natureza, limita-se a uma questão bem restrita: ao dever de deixá-los em paz. Sendo propriedade de Deus, e sob suas vistas, este proverá por eles. E basta para nós que não invadamos seu território, que não os molestemos, que os deixemos livres para que possam realizar as tarefas e corresponder aos fins para os quais Deus teve o prazer de os criar²⁶⁶.

Primatt, como São Francisco, situa-se no campo das experiências cristãs significativas que indicam o caminho da fraternidade com os animais, na linha do cuidado e do amor. Tradicionalmente as Escrituras foram lidas através de outro prisma, sob outras lentes,

²⁶³ GILBERT, 1999, p. 122.

²⁶⁴ FELIPE, 2006, p. 228.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 214.

²⁶⁶ PRIMATT, 1992, p. 64 apud FELIPE, 2006, p. 227.

interpretadas dentro da perspectiva de um distanciamento entre o ser humano e as outras criaturas. Privilegiou-se uma ótica de domínio.

Por isso, faz-se necessário realizar uma releitura bíblico-teológica que percorra o caminho desde as afirmações teológicas até a ética prática. É preciso buscar nas Escrituras a fundamentação para a relação querida por Deus para as suas criaturas, para o início de uma nova relação dos seres humanos com os animais. Pode-se assim deslegitimar os preconceitos e discriminações tão arraigados que continuam a relegar aos outros seres vivos o papel de meros instrumentos. Eles são verdadeiramente seres vivos com valor e interesses próprios, criaturas amadas por Deus, e que pelo simples fato de existirem bendizem e dão glória ao Criador.

3.3 Releitura bíblico-teológica

A teologia cristã é interpelada por diversas questões morais que emergem ao longo da história. À semelhança do movimento feminista há quarenta anos, Linzey (2009, p. 9-19) afirma que uma nova sensibilidade alcança agora grande parte da humanidade, e com a qual a teologia cristã tem que lidar. Ele recorda que nos últimos trinta anos os filósofos morais escreveram mais sobre a responsabilidade dos seres humanos com os animais do que seus predecessores nos últimos trezentos anos.

Essa sensibilidade se traduz na transição de considerar os animais como coisas ou instrumentos para acolher que são seres vivos sencientes que têm valor em si próprios, dignidade e direitos. A questão interpela diversos campos do saber, incluindo a teologia, que precisa repensar o valor que cada criatura tem para Deus, e não somente para os seres humanos. Uma vez que os animais têm valor para Deus, eles têm valor em si mesmos, pois somente Deus é a fonte do valor de todas as criaturas vivas²⁶⁷.

Apesar das históricas negligências em relação aos animais, a teologia cristã pode indicar caminhos de nova relação com eles. Linzey²⁶⁸ elenca 5 pontos refletidos a partir de Jesus. (1) Um elemento fundamental de se viver o Evangelho consiste em perceber que o ser humano não é o Criador, mas criatura. Encontra-se perante a Criação como vice-regente de Deus, colocando em prática não seus desejos egoístas, mas a lei própria divina de amor e misericórdia. Assim, não tem direito absoluto sobre os animais, apenas o dever de tratá-los como Deus mesmo trataria. “Talvez seja apenas quando nós nos descobrirmos criaturas de Deus que encontraremos

²⁶⁷ LINZEY, 2000, p. 37.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 11-17.

auto-confiança interior e liberdade suficientes para permitir às outras criaturas similar liberdade de ser”²⁶⁹.

(2) Seguir Jesus significa uma ativa compaixão pelos mais fracos e vulneráveis. Estar unido a Cristo envolve uma expansão da comunidade moral de forma a alcançar aqueles que ainda se encontram fora dela, apesar de também sofrerem. Consiste em seguir o exemplo daquilo que Jesus mesmo fez em seu tempo com prostitutas, leprosos, pobres, e vários outros marginalizados. (3) No sofrimento de Cristo está também o sofrimento dos animais, que, inocentes, injustamente padecem. A sensibilidade com o sofrimento pode ser um verdadeiro teste do discipulado cristão, já que sugere que nenhuma teologia que dessensibilize o sofrimento pode ser verdadeiramente cristã.

(4) Seguir Jesus significa assumir um ministério de reconciliação com toda a Criação, compreendendo que Cristo tem significância não só para a humanidade, mas para todas as criaturas. A criação inacabada não encontra na natureza como se conhece sua versão final, mas ela continua em curso rumo a uma culminância escatológica de harmonia entre todos os seres. “A ética cristã é essencialmente escatológica: ela nos aponta para além deste mundo rumo a outro”²⁷⁰. Isso implica no imperativo cristão de implementar atitudes que visem tornar o Reino realidade. (5) Permanecer com Jesus significa defender a justiça divina e a libertação de toda escravidão, contra a desesperança e desespero de nosso tempo.

Desse modo, uma teologia cristã que busque florescer com as raízes bem fincadas no solo de uma apropriada hermenêutica bíblica provê os elementos necessários para a libertação animal. Entretanto, já que surgiram historicamente interpretações equivocadas, negligenciando as consequências éticas de se afirmar que os animais têm valor próprio e que Deus ama cada uma de suas criaturas, faz-se necessário realizar uma releitura bíblico-teológica.

3.3.1 Criação

Susin e Zampieri²⁷¹ discorrem sobre duas finalidades da Escritura, as quais devem ser consideradas para se fazer uma hermenêutica apropriada: intuir e buscar as causas que explicam a situação atual, e indicar um itinerário, sinalizando um caminho a seguir, como uma maquete de futuro. Os autores recorrem às narrativas da Criação em Gênesis. Eles mostram como na primeira narrativa, após a criação dos seres humanos (criação derradeira do ato criativo inicial),

²⁶⁹ LINZEY, 2016, p. 21.

²⁷⁰ LINZEY, 2000, p. 17.

²⁷¹ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 197-210.

Deus deu as ervas, os grãos e os frutos como alimento tanto para os animais como para os seres humanos. Dessa forma a alimentação era, então, vegetariana.

Disse-lhes mais: Eis que vos tenho dado todas as ervas que produzem semente, as quais se acham sobre a face de toda a terra, bem como todas as árvores em que há fruto que dê semente; ser-vos-ão para mantimento. E a todos os animais da terra, a todas as aves do céu e a todo ser vivente que se arrasta sobre a terra, tenho dado todas as ervas verdes como mantimento. E assim foi. (Gn 1, 29-30).

No paraíso primeiro, portanto, a alimentação não incluía animais, e as relações eram harmoniosas e fraternas. Segundo os autores, os versículos que precedem essa narração, quando se diz que o homem é feito à imagem e semelhança de Deus e que deve reinar sobre os animais, apontam para um sentido diferente daquele que é comumente interpretado. Reino e governança só podem ser compreendidos em sentido secundário, pois o governo primeiro é de Deus. É uma sociedade teocrática. Em Israel os reis só são legítimos na medida em que cumprem a lei de Deus. E quando isso não ocorre, os profetas os alertam e eles entram em declínio. Portanto, a liderança humana está submetida a liderança de Deus, e sua governança deve estar de acordo com o projeto de Deus.

Linzey²⁷² comunga da mesma posição, dizendo que Deus nos convida a ser vice-regentes ou representantes de seu amor na Criação, cuidando-a como Ele mesmo cuidaria. No primeiro capítulo de Gênesis, ao lado da descrição do ser humano como imagem de Deus (v. 26) e da Criação como dada a si para domínio (v. 28), é lhe prescrito uma dieta vegetariana (v. 29). Deus então diz que “tudo estava muito bom” (v. 31). Gênesis 1 descreve um estado de existência paradisíaco. Não há violência entre as diversas espécies nem mesmo entre membros de uma mesma espécie.

Assim o domínio deve ser entendido dentro desse estado de paz que permeava a Criação. “O domínio, tão frequentemente interpretado como uma justificação para matar, na realidade precede o mandamento de ser vegetariano. Um domínio comendo erva é facilmente uma licença para tirania”²⁷³. Apesar disso, a comunidade cujo porta-voz escreveu Gênesis 1 não era ela mesma vegetariana. Os primeiros hebreus não eram pacifistas nem vegetarianos, mas eram profundamente conscientes de que a violência entre seres humanos e animais, e mesmo entre animais, não era a vontade original de Deus para a Criação²⁷⁴.

²⁷² LINZEY, 2000, p. 38-39.

²⁷³ LINZEY, 1996, p. 200-201.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 201.

Desse modo, a prerrogativa do ser humano de dominar todos os seres só pode ser compreendida em relação à atitude do próprio Criador em relação à sua Criação. O conceito de imagem de Deus está relacionado com o exercício de domínio e a manutenção da paz na Criação. O poder confiado ao ser humano só pode ser legítimo se reflete a verdadeira vontade divina, que vem de um Deus santo, justo e amoroso²⁷⁵.

Susin e Zampieri também compreendem a afirmação do ser humano como imagem e semelhança de Deus neste sentido, de bem governar. “A interpretação bíblica não está pensando ontológica ou metafisicamente, mas em uma vocação, uma missão junto às demais criaturas”²⁷⁶. Nesta capacidade de bem governar estão inseridas as reais potencialidades humanas, a plena liberdade, o amor gratuito, e a criatividade. E somente assim, defende Boff²⁷⁷, pode o ser humano se realizar, cuidando da Criação em consonância com o projeto de Deus, com uma responsabilidade que o antecede. Assim, deve-se cultivar as relações estabelecidas no Paraíso, inclusive quando se considera que as Escrituras indicam uma realidade para a qual caminhar. “O propósito escatológico de viver como no ‘jardim do Éden’ deve, por suposto, implicar atitudes para torná-lo realidade”²⁷⁸.

A segunda narrativa da Criação expressa o convite à convivência entre o ser humano e os animais. A atitude de dar nome (Gn 2, 19-20) é também convite para a convivência, pois chama-se pelo nome quem se conhece, e torna-se com isso membro de uma mesma comunidade²⁷⁹. Assim, “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”²⁸⁰.

Além disso, na segunda narrativa, os seres humanos são convidados a cuidar do jardim (Gn 2,15), participar do ato criativo guardando-o com zelo, fazendo-o florescer e cultivando-o para crescer de acordo com o projeto de Deus. A espécie humana é a única escolhida para cuidar

²⁷⁵ LINZEY, 2009, p. 16.

²⁷⁶ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 261.

²⁷⁷ BOFF, 1993, p. 46-47.

²⁷⁸ RIBEIRO, 2010, 67.

²⁷⁹ Susin e Zampieri (2015, 204-210) interpretam domesticar como criar laços de linguagem, feito pelo ato de nomear. Antes de dar nomes, os animais eram referidos como selvagens, depois de nomeá-los, são referidos como domesticados, pois foram trazidos à convivência, trazidos “a casa”. Assim, domesticar não pode ser entendido como adestrar ou servir dos animais.

²⁸⁰ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 204. Os autores apontam uma realidade diferente quando se trata do relacionamento homem e mulher nas Escrituras. Somente com a presença da mulher que o homem pode romper com sua solidão e iniciar uma *com-versa* com ela, uma troca de palavras que significa mútuo conhecimento. A conversa com a mulher, que é ao mesmo tempo igual e diferente, inicia-se não com uma nomeação (como no caso dos animais), mas com uma saudação, com um reconhecimento: “osso dos meus ossos, carne da minha carne” (Gn 2, 23).

do jardim cósmico, o que inclui ter poder sobre os animais, mas expresso como cuidado e serviço²⁸¹.

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 criação²⁸².

3.3.2 A figura da serpente

A serpente de Gênesis 3, junto com a burrinha de Balaão do Livro dos Números 22-24, são os únicos animais que falam em toda a Bíblia. À semelhança da burrinha, que é mais sábia que seu dono, a serpente merece o elogio de ser o animal mais inteligente que Javé havia feito (Gn 3,1). Entretanto, ao contrário do equino, ela não é doméstica, mas vem “do campo”. Apesar de ter sido interpretada como símbolo do mal e do diabo, ela reaparece muitas vezes ao longo da Escritura, e frequentemente de forma positiva. Aparece inclusive em narrativas mais antigas, da memória do Êxodo, que é a serpente do deserto. Jesus mesmo se identifica com ela no Evangelho de João (Jo 3, 14-15), e encoraja seus discípulos a serem simples como as pombas, mas inteligentes como as serpentes (Mt 10,16)²⁸³.

A palavra utilizada para qualificar o homem e a mulher como nus é *arumin* (Gn 2,25), e para qualificar a serpente como inteligente é *arum*, ou seja, ambas têm a mesma raiz. Qual o elemento comum entre a nudez dos seres humanos que não tinham vergonha e a nudez da serpente traduzida por inteligência? A “autenticidade”, ou “transparência”. “A serpente, na verdade, não mente, ela abre os olhos dos humanos para que reconheçam a si mesmos e o mundo com transparência e autenticidade”²⁸⁴. Ela revela a ambivalência e a ambiguidade da

²⁸¹ LINZEY, 2000, p. 38-39.

²⁸² PALHANO e SANCHES, 2012, p. 295-296.

²⁸³ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 210-215.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 212.

realidade, e isso se expressa em seu próprio ser, já que ela mesma é ao mesmo tempo remédio e veneno²⁸⁵.

Tudo tem dois lados. Esse é o maior desafio do amadurecimento humano: incorporar em sua experiência existencial a realidade da vida e da morte, do júbilo e do sofrimento, da alegria e da dor. A serpente é assim não um elemento maléfico, mas uma ajuda dada por Deus que contribui para promover um salto de crescimento de Adão e Eva rumo à maturidade humana.

A serpente utiliza a sua fineza ou agudeza que coloca até Deus em discussão, embaralhando a verdade que estava clara até ali, para produzir um processo de iniciação à vida adulta: o ser humano precisa dar um salto para fora do paraíso da infância e enfrentar a realidade do outro lado, o lado de sofrimento da existência humana sobre a terra, com a crueza que é o trabalho de viver, a dor de gestar e de criar, a dureza do ambiente, a finitude e a morte. Uma serpente chega com sua autenticidade e transparência – nua e fina – para ajudar a desvelar este tremendo que obriga à maturidade. Por isso o capítulo 3 do Gênesis, conhecido como relato do “pecado original”, pode ser compreendido muito bem como “processo de iniciação” para sair de uma infância provisória e começar o caminho da existência entre dores e alegrias, riscos e oportunidades²⁸⁶.

A serpente de Gênesis pode ser compreendida à luz da serpente do deserto nas memórias do Êxodo. Segundo as narrativas, nos momentos mais críticos da caminhada, quando o povo começa a preferir a volta à escravidão no Egito, a serpente se multiplica e se dissemina incontrolavelmente. Elas mordem com o seu veneno e obrigam o povo a andar para a frente, impossibilitando-o de regredir. Em seguida, por iniciativa de Deus, ergue-se uma serpente de bronze que age como remédio àqueles que a olham.

À essa imagem foi associada Jesus (serpente do deserto), “a fim de que todo aquele que crer tenha nele a vida eterna” (Jo 3,15; 12,34). No mistério da cruz também está expressa a dualidade da serpente, pois nela se sintetiza o escândalo e a salvação, a morte e o sinal de vida e esperança. Em outras palavras, na morte de cruz está potencialmente a glória da ressurreição.

3.3.3 Caim e Abel

A palavra “pecado” aparece nas Escrituras pela primeira vez na boca de Deus, quando adverte Caim a respeito da prova de iniciação que ele também haveria de passar, à semelhança

²⁸⁵ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 210-215.

²⁸⁶ *Ibidem*, 2015, p. 213.

de Adão e Eva. Não se trata de uma prova de crescimento da inocência à responsabilidade, como no primeiro caso, mas de uma prova onde se deve escolher entre o cuidado ou a destruição.

Susin e Zampieri²⁸⁷ sinalizam que, segundo a narrativa, quando nasce Abel, o irmão mais novo e mais frágil (a fragilidade está inclusive no nome mesmo de Abel), nasce também o dilema de Caim. Deus se volta preferencialmente para Abel, aquele que é mais frágil, e aponta com isso a mesma atitude que Caim deveria ter. O Criador se revela como modelo para o primogênito, Caim (que significa “força divina”), indicando-lhe o caminho do cuidado com o mais fraco. “Assim, Caim deveria também se tornar, como primogênito forte, o cuidador – o guarda – do seu irmão mais frágil, dar-lhe preferência”²⁸⁸. A indicação do caminho foi ao mesmo tempo sua prova.

Ao invés de abraçar essa atitude, Caim começou a “abaixar o rosto”, “retirando-se da relação face a face. E em seu coração de recusa e solidão começou a emergir a trama de destruição do irmão”²⁸⁹. É precisamente desse desejo que nasce o pecado, que encontra a sua raiz no coração. “É do coração que procedem más intenções, assassínios, adultérios, prostituições, roubos, falsos testemunhos e difamações” (Mt 15, 19). Segundo Susin e Zampieri, a doutrina tradicional do “pecado original” cabe bem na narrativa de Caim, que dá origem à contaminação do mal pelo mundo, visto que Caim se tornou o primeiro construtor de cidade. Ele lega ao seu primogênito a primeira cidade, “uma cidade ‘cainesca’, cimentada em seus muros de defesa e medo, em suas torres militares e em seu templo de sacrifícios com o sangue inocente”²⁹⁰.

Entretanto, outra questão merece atenção no episódio de Caim e Abel. Enquanto o primeiro oferecia somente frutos da terra em sacrifício, o segundo oferecia sacrifícios animais. Ainda assim Deus preferiu o segundo. Mas Susin e Zampieri²⁹¹ alertam que o sentido não está no conteúdo da oferenda, nem é dito que Deus preferiu Abel por causa da qualidade daquilo que era oferecido. “Abel é o pastor nômade e Caim, o agricultor sedentário (Gn 4,2). Essa relação é desigual, já conhecida pelos autores das Escrituras: o sedentário tem um poder organizado, enquanto o nômade passa pelos arredores em estado de fragilidade”²⁹². Permanece,

²⁸⁷ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 215-223.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 216.

²⁸⁹ *Loco citato*.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 217-218.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 219-220.

²⁹² *Loco citato*.

dessa forma, o mesmo fio condutor na narrativa: o sentido da preferência divina por aquele que é mais frágil.

3.3.4 A Arca de Noé

Na história de Noé, uma das mais conhecidas de toda a Bíblia, Deus o elege para ser um novo Adão e recomeçar tudo de novo a partir de um grande dilúvio. Uma vez que reinavam a maldade, a violência e a idolatria, Deus escolhe renovar a face da Terra, ordenando a Noé que na arca construída hospedasse animais de todas as espécies: “Com Noé entrou na arca um casal de tudo o que é carne, que tem sopro de vida” (Gn 7, 15). Susin e Zampieri sinalizam que a primeira grande concentração da diversidade não foi conseguida por uma grande marcha de conquista, ou uma desordeira reivindicação, mas com um cuidado harmônico e pacífico. Lado a lado, entraram um casal de leões com um casal de gazelas, o que configura “um prenúncio do sonho messiânico de Is 11, quando o leão, o burro, a serpente e a criança estarão juntos brincando em paz”²⁹³.

Após o dilúvio, o Criador estabelece uma aliança não somente com Noé e sua família, mas também com todas as formas de vida animal. Ela é estendida a todos os que foram salvos e que se encontravam na arca.

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 (Gn 9,9-10.16)²⁹⁴

No entanto, apesar da aliança, Deus concede a Noé uma licença para caçar e se alimentar de animais (Gn 9, 2-3), sob o peso de ser “o medo e o pavor de todos os animais da terra e de todas as aves do céu”. Ainda assim, Susin e Zampieri²⁹⁵ afirmam que a narrativa não pretende justificar a morte de animais por seres humanos, porque *no princípio não era assim* (entendendo esse princípio como projeção escatológica, para onde se deve caminhar). Ao contrário, os relatos se propõem a explicar o porquê do estado contemporâneo das coisas, o porquê das coisas

²⁹³ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 224.

²⁹⁴ 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).

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 225-226.

estarem como estão, o que inclui a morte de animais pelo seres humanos para servir-lhes de alimento.

As coisas estão dessa forma temporariamente, porque *no princípio não era assim*. A licença é concedida com limites e não para sempre. É apenas transitória devido à escassez de recursos na terra devastada pós-dilúvio. Na narrativa, trata-se de uma licença momentânea. Enquanto explicação da realidade, trata-se de uma concessão à dureza do coração, já que o estado das coisas era de morte dos animais para se tornarem alimento para o ser humano²⁹⁶. Isso, por sua vez, evoca a interpretação que Jesus mesmo faz a respeito da permissão do divórcio concedida pela lei mosaica numa sociedade patriarcal. Jesus lembra que ela foi concedida devido à dureza do coração, mas como *no princípio não era assim* convém resgatar as relações da forma como eram dadas nas origens (Mt 19,1-9)²⁹⁷.

Linzey²⁹⁸ se situa de forma similar, afirmando que a aparente legitimação de se matar para comer em Gênesis 9 se encontra na linha da perplexidade dos autores bíblicos diante da perversidade humana. As histórias de Adão e Eva, Caim e Abel, Noé e seus descendentes são testemunhos da incapacidade da humanidade de satisfazer os propósitos providenciais de Deus para a Criação²⁹⁹. Esse tema se faz explícito na história de Noé:

A terra corrombia-se diante de Deus e enchia-se de violência. Deus olhou para a terra e viu que ela estava corrompida: toda a criatura seguia na terra o caminho da corrupção. Então Deus disse a Noé: “Eis chegado o fim de toda a criatura diante de mim, pois eles encheram a terra de violência. Vou exterminá-los juntamente com a terra” (Gn 6, 11-13).

A mensagem radical que perpassa a história de Noé é que Deus preferia que a humanidade não existisse em absoluto do que existisse violentamente. No tocante à permissão dada para comer carne em Gênesis 9, além de compreender como uma concessão à condição pecadora humana, Linzey³⁰⁰ recorda que existe uma condição especial nos versículos seguintes, à qual se sujeita essa concessão. O critério ordenado por Deus é posto da seguinte maneira: “somente não comereis carne com a sua alma, com seu sangue. Eu pedirei conta de vosso

²⁹⁶ Linzey (1996, p. 203-204) cita que o argumento da União das Sinagogas Libertadoras e Progressistas se coloca da mesma forma, defendendo que a permissão pós-dilúvio ao consumo de animais pelo ser humano tratou-se de uma concessão à debilidade humana e devido à suposta escassez de vegetais comestíveis.

²⁹⁷ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 226.

²⁹⁸ LINZEY, 1996, p. 201-205.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 201.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 201-205.

sangue, por causa de vossas almas, a todo animal; e ao homem (que matar) o seu irmão, pedirei conta da alma do homem” (Gn 9, 4-5).

A partir disso, Linzey³⁰¹ sustenta que para os primeiros hebreus a vida era simbolizada pelo sangue, e inclusive era constituída por ele. Matar era tomar o sangue. Precisamente esta permissão é negada. Assim o autor conclui que Deus não dá uma permissão absoluta para matar, como um direito. Não é o que ocorre. Ao contrário, só se permite matar dentro do entendimento de que a vida que se tira não é do ser humano. Ele mata aquilo que não lhe pertence, seja uma vida animal ou humana, e assim deve recordar que é pessoalmente responsável perante Deus por cada vida que mata. Dessa forma, Deus não concede um direito ao ser humano de tirar uma vida animal, mas somente uma permissão em condições de necessidade.

A licença de se comer animais, no entanto, não segue impune, mas apresenta graves consequências. Pode-se começar pela deterioração da ordem de relações do ser humano com os animais. Antes essa relação era marcada pela convivência pacífica, iniciada com a nomeação na Criação, pelo acolhimento no qual os animais se sentiam seguros e confortáveis frente à presença humana. Agora o medo e o pavor são o resultado dessa presença, diante da qual o animal foge temeroso, e não mais consegue estabelecer laços de afeto com ela³⁰².

Em explicação acerca da violência no mundo de seu tempo, a Bíblia estabelece uma sutil conexão entre as atitudes de destruição, sugerindo uma ligação entre o assassinato de Abel e a caça aos animais. Um dos filhos de Noé, de nome Cam, tornou-se avô de Nimrod, que recebe o título na Bíblia de “valente caçador”. Este, além de “modelo para todos os caçadores”³⁰³, é também fundador de grandes cidades, como Babel³⁰⁴ e Nínive, ambas reconhecidas por terem sido formadas sob corrupção e morte.

Trata-se, portanto, de uma etiologia, a busca da causa e do princípio de violência que está na alma dessas cidades todas. O “valente caçador” se conecta a Cam, filho de Noé, mas este remete seu nome a Caim, o primogênito, na origem primeira. Assim, a Escritura associa três trágicas memórias que se disseminam: o assassinato do irmão, a caça de animais e a construção de cidades e impérios “cainescos”, cidades de guerra, escravidão e devassidão luxuriosa. No princípio não era assim – ou seja, não é este o desígnio de Deus³⁰⁵.

³⁰¹ LINZEY, 1996, p. 201-205.

³⁰² SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 228-231.

³⁰³ *Ibidem*, p. 229.

³⁰⁴ Os autores afirmam que ela se refere à Babilônia, mas sob a interpretação bíblica recebe o nome de Babel, “a cidade fascinante, embora frágil como Abel, mentirosa por sua beleza porque cimentada com o sangue dos trabalhadores escravos, que desafiou os céus e quis arrebatar a eternidade” (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 229).

³⁰⁵ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 229.

Complementar às narrações de Gênesis 1 e 2, onde se descreve relações de paz e harmonia na Criação, e Gênesis 9, quando há uma “licença” para a caça de animais, está o discurso escatológico de Isaías 11. Nele, fica evidente o ideal de paz compreendido como verdadeira vontade de Deus. Apesar da natureza humana corrompida e da perversidade no tempo dos escritos bíblicos, o ideal de reino de paz nunca se perdeu de vista.

No princípio e no final estava a plena paz, que reina não só na relação entre os seres humanos, mas também destes com os animais, e até mesmo destes entre si. Todo ímpeto agressivo é eliminado, inclusive no reino animal, e a paz completa perpassa toda a Criação. Linzey resume da seguinte forma as principais reflexões acerca desse tema:

Matar para comer parece essencial no mundo tal como agora o conhecemos, influenciado como está pela corrupção e pela perversidade. Mas semelhante estado das coisas não é como Deus originalmente quis que fosse. Mesmo quando matamos em situações de necessidade temos de recordar que as vidas que matamos não nos pertencem, e que prestaremos conta delas a Deus. Ademais, a vontade última de Deus para a criação prevalecerá. Sejam quais sejam as circunstâncias atuais, algum dia toda a criação, incluindo humanos e animais, viverá em paz³⁰⁶.

3.3.5 O sacrifício de Abraão

A partir do pensamento do filósofo Karl Jaspers, Susin e Zampieri³⁰⁷ discutem a passagem de uma era pré-axial para uma era axial nos Escritos Bíblicos, caracterizada por uma lenta graduação ética. Essa transição era marcada por uma progressiva substituição do modo de vida dos tempos anteriores, pré-axiais, para uma ética de compaixão universal, com uma respectiva crítica e consequente substituição e eliminação dos rituais de sacrifício. Este período, classificado como era axial, abrange aproximadamente de 900 a 200 a.C.

Recorrendo às reflexões de René Girard acerca dos sacrifícios, Susin e Zampieri colocam-nos como sendo a “concentração e a sacralização da violência humana”³⁰⁸. Eles nascem dos sentimentos recalados de cobiça, inveja, ciúme, rivalidade, rixas, soberba, que se acumulam no coração humano. Este, sobre carregado, torna a convivência social intolerável. Com isso, faz-se necessário algo que expie esse sentir, algo para o qual se transfira essa carga negativa carregada. Esse é o “bode expiatório”.

³⁰⁶ LINZEY, 1996, p. 205.

³⁰⁷ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 169.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 181.

Aqueles sentimentos recalcados no coração humano, aquilo que tem por base o desejo de violência e destruição e que são suprimidos na própria interioridade, são eliminados no ritual de sacrifício. Transmite-se a outro ser a inquietação carregada, e nele se esvai no momento de seu sacrifício. A era axial, entretanto, representa um marco gradativo na superação dessa tradição, e a narrativa abraâmica corresponde à experiência bíblica desse processo.

Abraão depara-se com o dilema da descontinuidade da tradição do sacrifício, “entre o mandamento sagrado da sua tradição familiar, a de sacrificar o filho primogênito no ato supremo de reconhecimento e proteção do grande pai celeste, por um lado, e, por outro lado, o adolescente inocente desabrochando para a vida”³⁰⁹. O relato bíblico revela que Abraão rompe com a tradição de seu clã mediante a figura do anjo que desmascara a crueldade do ato: “não faças mal ao menino” (Gn 22,12). Desse modo, a passagem marca um salto ético, de rompimento com uma tradição de morte, e simboliza que no sacrifício está o assassinato de um inocente. Entretanto, há ainda a morte de um ser igualmente sem culpa: o cabrito, que é sacrificado no lugar do menino.

Com relação a essa segunda parte da narrativa, Susin e Zampieri³¹⁰ afirmam que pelo menos dois fatores devem ser levados em consideração para uma apropriada hermenêutica: a primeira, de ordem exegética, a segunda, antropológica. A questão antropológica é que não se consegue superar em absoluto de uma só vez o sacrifício. Isso só poderia acontecer gradativamente. Assim, quando Abraão substitui no último momento o sacrifício do filho pelo do cabrito, pode-se dizer que se trata de uma “concessão à dureza do coração”³¹¹.

Na questão exegética, Susin e Zampieri discutem as influências na redação do texto. “Nessa narrativa axial tão decisiva para a história da religião convergem tradições diferentes, com trechos, com versículos, que provêm da tradição profética e reformista, mas também da tradição elohista e sacerdotal, portanto do Templo”³¹². Na tradição sacerdotal, ao contrário da profética, busca-se atenuar a ruptura de Abraão para se tentar justificar a perpetuação do sacrifício de animais, já que assim era do interesse econômico da classe sacerdotal. Dessa forma, é necessário uma exegese meticulosa para não se justificar práticas de sacrifício a partir dessa narrativa, com forte influência sacerdotal. A voz dos profetas da era axial segue quase sempre com um mesmo tom de denúncia, apontando os sacrifícios como sendo contrários à vontade de Deus, que não se compraz com o derramamento de sangue³¹³.

³⁰⁹ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 186.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 187-188.

³¹¹ *Ibidem*, p. 239.

³¹² *Ibidem*, p. 187.

³¹³ Jr 7, 5-6. 22-23a; Mq 6, 6-8; Is 1, 11-17; Os 8, 11.13; Am 5, 21-25.

Palhano e Sanches afirmam que o sacrifício de animais era uma tradição de povos antigos que circundavam a sociedade judaica e foi incorporada por ela. Muitas outras tradições surgiram naquela sociedade e eram conflitantes com o projeto inicial. Dentre elas pode-se citar a monarquia, a subjugação da mulher e o sacrifício de seres humanos em alguns reinados de Israel. Entretanto, elas “vão sendo combatidas e depuradas ao longo da história do Primeiro Testamento”³¹⁴.

Os autores apontam as críticas feitas por Isaías e por Oséias. O Trito-Isaías se mantém fiel à escola isaiana, aspirando à nova criação e inserindo também os animais na esperança escatológica. Critica veementemente os crimes contra eles, mesmo quando são feitos na perspectiva do sacrifício religioso. Por exemplo, Is 66, 3: “quem mata um boi é como o que tira a vida a um homem; quem sacrifica um cordeiro, como o que quebra o pescoço de um cão, pois estes escolheram o seu próprio caminho e tomam prazer nas suas abominações”.

Também o profeta Oséias “é partidário de uma nova forma de relação com os animais não humanos e sonha com o dia em que a espada será tirada das suas existências”³¹⁵. Isso bem se expressa em Os 2,18: “naquele dia farei por eles aliança com as feras do campo, e com as aves do céu, e com os répteis da terra; e da terra retirarei o arco, e a espada e a guerra, e os farei deitar em segurança”.

Linzey³¹⁶ afirma que os sacrifícios realizados no Antigo Testamento não envolvem necessariamente uma visão negativa ou baixa dos animais. Vários pontos devem ser considerados. Primeiro, a oferta do sangue daquele que foi sacrificado ao Criador significa que toda vida a Ele pertence, pois foi dada como um presente por Ele. Segundo, havia uma provável interpretação por aqueles que realizavam o sacrifício de que este era uma oferta de vida. E terceiro, presumia-se que a vida daquele animal sacrificado continuava depois da morte de seu corpo. Ainda assim, a prática do sacrifício recebeu diversas objeções e protestos pelos profetas, que alertavam continuamente sobre a necessidade de oferecer verdadeira justiça, amor e misericórdia, e não vítimas sacrificiais.

Entretanto, quaisquer que sejam as múltiplas significações histórias que assumem os sacrifícios dos animais no Antigo Testamento, elas parecem ser muito difíceis de conciliar com o espírito de sacrifício assumido por Cristo. Trata-se de uma perspectiva sacrificial de auto-doação, do sofrimento de si mesmo em benefício de todos, e não da oferta de outro ser. É a doação de si mesmo e do próprio sofrimento, e não de outrem. “A melhor maneira de

³¹⁴ PALHANO e SANCHES, 2012, p. 297.

³¹⁵ *Loco citato.*

³¹⁶ LINZEY, 2016, p. 41.

caracterizar o labor sacerdotal do sacrifício é mediante o oferecimento de um amor que é custoso para si mesmo, como se vê exemplificado em Cristo”³¹⁷.

3.3.6 Jesus

Em Jesus a crítica aos sacrifícios alcança seu mais elevado patamar na própria atitude do Senhor, que, “não pelo sangue de bodes e novilhos, mas por seu próprio sangue, entrou no Santo Lugar e obteve uma eterna redenção” (Hb 9, 12). Nele, o sacrifício se dá por aquilo que o sangue significa, que é o conjunto da vida por inteira. Além disso, não consiste no sacrifício de outrem, mas no sacrifício de si mesmo, na completa, livre e amorosa autodoação de si. Assim, “a onipotência e poder de Deus são expressos através da condescendência e impotência”³¹⁸.

Linzey³¹⁹ entende que o sacrifício de Jesus é de ordem diferente daqueles realizados no Antigo Testamento, onde os animais eram sacrificados. “Em primeiro lugar, a lógica do sacrifício de Cristo não é o sacrifício do inferior ao superior, mas do superior ao inferior”³²⁰. Jesus entrega a si mesmo em um ato livre, gratuito e de puro amor, abraçando toda a Criação em sua Paixão. Não é sacrifício de outro em prol de si, senão de si mesmo em prol de outros. Trata-se de uma absoluta inversão.

Linzey diferencia o sacrifício do assassinato, colocando como critério o estado de sentir-se pronto para morrer. No caso dos animais, trata-se de uma clara atitude de assassinato, uma vez que suas mortes são involuntárias e indesejadas. Em Jesus a perspectiva é inversa. Ele dá a vida por si mesmo, pois ninguém pode tirá-la dele (Jo 10, 18), o que consiste, portanto, em um verdadeiro sacrifício. “É um erro fundamental, possivelmente malicioso, associar o livre sacrifício oferecido por Cristo com a morte forçada de outras criaturas”³²¹.

A lógica sacrificial vivida por Jesus lança luz também à interpretação de domínio dada aos seres humanos sobre a Criação. Os cristãos têm interpretado corretamente que Deus deu poder aos seres humanos sobre os não humanos. O que não têm interpretado corretamente é de que forma esse poder é exercido. A única forma possível de exercício desse poder de forma a torna-lo legítimo é se ele for exercido da mesma forma que Deus o exerce, expresso em Jesus

³¹⁷ LINZEY, 1996, p. 98.

³¹⁸ LINZEY, 2016, p. 43.

³¹⁹ LINZEY, 1996, p. 166-171.

³²⁰ *Ibidem*, p. 170.

³²¹ *Ibidem*, p. 194.

Cristo. Esse poder é expresso na forma de serviço, de cuidado, de humildade, de se fazer menor, de amor sacrificial, de sofrimento com e por aqueles que mais são oprimidos³²².

Jesus se reconhece como Senhor e Mestre, mas abaixa-se diante de seus discípulos e lava-lhes os pés (Jo 13,1-15). Semelhante “auto-rebaixamento” acontece no mistério da Encarnação, quando Deus, em Sua infinitude, faz-se finito e do tamanho de Sua criatura. Esvazia-se e abdica de Suas prerrogativas para descer à condição do ser humano que criou, fazendo-Se exemplo para que também este assim o faça com seus irmãos menores. Jesus cura os doentes, alimenta os famintos, liberta os oprimidos, e os ensina, pelo exemplo, a prática do amor sacrificial. Orienta-os explicitamente que quem quiser ser o primeiro, que seja o último de todos e servo de todos (Mc 9, 35).

Assim, o poder na perspectiva cristã é diametralmente inverso à lógica do domínio, sempre da ordem do serviço, do cuidado e da responsabilidade com os mais frágeis. “Em suma: o senhorio de Cristo significa serviço”³²³. É igualmente nesse sentido que deve se manifestar o “senhorio” do ser humano frente à Criação, e somente assim o domínio humano pode ser interpretado. A práxis cristã deve ter como atitude basilar um cuidado especial com os menores da Criação, com os mais fracos e vulneráveis de todas as espécies. Essa é a implicação moral dessa compreensão. Tudo tem um valor diante do Criador, ainda que seja de graus distintos. “Nossa contribuição singular aos propósitos de Deus criador é tornar real e presente o desígnio amoroso de Deus na criação”³²⁴.

Assim, a singularidade do ser humano está em sua capacidade de se converter na espécie que serve, que se faz menor, que se faz promotora do amor, da justiça e da generosidade, da mesma forma que Jesus o fez, encarnando em Si o amor de Deus³²⁵. Uma vez compreendido isso, tanto a Criação quanto o ser humano serão mais livres. Aquela por ser liberta de ser domada e controlada ilimitadamente, e este por libertar-se do desejo de controle, pois “o poder escraviza o poderoso tanto quanto a vítima”³²⁶.

Susin e Zampieri³²⁷ refletem sobre o sacrifício de Jesus como redentor não apenas de toda a humanidade, mas de toda a Criação. Na esteira da voz dos profetas, Jesus encarna a vontade de Deus mais do que em palavras: faz dela sua própria vida. Ele não dirige verbalmente nenhuma crítica aos ritos sacrificiais, mas atinge o coração da prática ao desafiar o Templo de

³²² LINZEY, 2016, p. 28-29.

³²³ LINZEY, 2009, p. 17.

³²⁴ LINZEY, 1996, p. 171.

³²⁵ *Ibidem*, p. 101.

³²⁶ LINZEY, 2009, p. 17.

³²⁷ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 237-246.

Jerusalém. Demonstra ousadia e coragem quando expulsa com chicote os mercadores e comerciantes de animais que ficavam à porta do Templo, libertando inclusive vários animais cujo infeliz destino era o sacrifício, como ovelhas, bois e pombas (Jo 2, 13-17). “Coloca-se contra a prática religiosa que mercantiliza as relações com Deus e faz do sangue inocente um instrumento de reparação”³²⁸. Dessa forma, integra a libertação de ambos, humanos e animais. Aqueles, libertados do fascínio do Templo, pois “Deus é Espírito, e importa que os que o adoram o adorem em espírito e em verdade” (Jo 4,24), e estes, do cativeiro que os aprisionava e matava.

A libertação e reconciliação operada por Jesus encontra seu ponto culminante em seu mistério pascal. Referindo-se a Jesus como o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo (Jo 1, 29.36), o Evangelho de João sugere grandes repercussões. Linzey³²⁹ recapitula um sermão do cardeal John Henry Newman de 1842 sobre as implicações desse título. As metáforas não são inocentes. Elas remetem a categorias que fazem compreender a expressão e só são possíveis por terem elementos comuns entre as duas figuras comparadas. Neste caso, por exemplo, tem-se a inocência, a expiação, e o sofrimento, elementos comuns a Jesus e ao cordeiro sacrificado. Ambos passam por um imenso sofrimento, desmerecido, injusto e indefeso. Como afirmou Newman, há algo de satânico em causar sofrimento a quem nunca lhe fez mal algum, que não pode se defender e que está inteiramente sob o poder de outrem. E ainda indaga se o sofrimento que se causa aos animais não é o mesmo sofrimento infligido ao Senhor.

Na imagem de Cordeiro de Deus, Jesus assume de livre vontade o lugar antes ocupado pelos animais, fazendo de si o sacrifício derradeiro. Assim, na gratuita auto-entrega de si próprio são libertadas não somente toda a humanidade, mas também toda criatura e toda a Criação. “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”³³⁰.

3.3.7 Jesus e o vegetarianismo

Segundo Linzey³³¹, não há dados bíblicos precisos que dizem que Jesus comia carne, com uma exceção: os Evangelhos deixam claro que ele comeu peixe. Linzey porém lança

³²⁸ MURAD e PROCÓPIO, 2016, p. 521.

³²⁹ LINZEY, 2000, p. 64-67.

³³⁰ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 243.

³³¹ LINZEY, 1996, p. 142-145.

algumas objeções. Primeiro, ele coloca em questão a suposição implícita de que as demandas éticas dos cristãos contemporâneos são alcançadas simplesmente imitando ao Jesus da Palestina do século I. Se assim fosse, não haveria qualquer possibilidade de elaboração de uma teologia moral, pois tudo se resumiria às atitudes contextuais de Jesus, exatamente como é descrito. A reflexão ética seria inválida, pois bastaria a idêntica imitação. Ao contrário, Cristo é uma figura dinâmica a ser constantemente atualizada, *consonante à Sua mensagem*. Linzey recorre ao filósofo e teólogo anglicano John Macquarrie para afirmar que Cristo não é uma figura estática, e que contém dimensões a serem ainda reveladas.

O cristão define a natureza humana em termos de Jesus Cristo, e especialmente em seu amor sem compromisso. Mas Cristo em si mesmo não é uma figura estática, nem os cristãos são chamados a imitá-lo como um modelo estático. Cristo é uma figura escatológica, sempre diante de nós; e a doutrina de seu retorno “com glória” implica que existem dimensões de Cristo que não se manifestam no Jesus histórico, e que não foram totalmente compreendidas por seus discípulos. Assim, o seguir a Cristo não limita a liberdade, cuja total profundidade é desconhecida, exceto que será sempre consonante com seu amor generoso³³².

Além disso, há de se recorrer às próprias implicações do mistério da encarnação. Jesus fez-se plenamente humano e, assim, fez imergir inteiramente sua presença no mundo e contexto cultural de seu tempo e espaço, também limitado pelo mesmo. “É certo que um dos propósitos da encarnação foi manifestar algo das possibilidades transnaturais da existência, mas nenhuma vida humana pode demonstrar, nem evidentemente esgotar, todas as possibilidades do amor generoso”³³³.

A reconciliação cósmica operada por Jesus, principalmente expressa em Ef 1, 9-10³³⁴ e Cl 1,20³³⁵, representa o marco a partir do qual se pode captar o imperativo moral transnatural ativado na vida histórica de Jesus³³⁶. Nele, novas possibilidades são inauguradas para toda a Criação, pois os processos naturais de enfermidade e morte, as epidemias e até mesmo os caprichos do clima estão sujeitos ao poder de Deus em Jesus Cristo. Seus milagres são alguns

³³² MACQUARIE, 1970, p. 109 apud LINZEY, 1996, p. 143.

³³³ LINZEY, 1996, p. 143-144.

³³⁴ “(Deus) fazendo-nos conhecer o mistério da sua vontade, segundo o benévolo desígnio que se havia formado de antemão referente à economia da plenitude dos tempos, de fazer convergir em Cristo todas as coisas, tanto as que estão nos céus como as que estão na terra” (Ef 1, 9-10).

³³⁵ Deus escolhe a Cristo para “por Ele reconciliar todas as coisas consigo, pacificando pelo sangue de sua cruz, tanto as que estão na terra como as que estão nos céus” (Cl 1,20).

³³⁶ LINZEY, 1996, p.144.

dos sinais dessas novas possibilidades para toda a Criação que nascem com Jesus. Em Jesus não se tem um modelo de acomodação à natureza, mas de sua transformação.

Não é que todas as coisas foram transformadas por Jesus, nem que toda a sua vida em todos os aspectos foi tão transformadora, nem que todas as partes foram já transformadas, senão que seguir Jesus é afirmar, e tratar de atualizar, a possibilidade fundamental da transformação do mundo³³⁷.

Linzey³³⁸ reflete também sobre as bases que tornariam possível Jesus ter sido vegetariano na Palestina do século I. Naquele contexto, é provável que se Jesus tivesse assumido essa posição, isso significaria uma associação com alguma filosofia maniqueísta de ascetismo que era contrária ao sentido global de seus ensinamentos. Os maniqueus eram quase todos vegetarianos, e fundamentalmente o eram como uma expressão de seu ascetismo. É questionável se Jesus se encontrou em alguma ocasião com um vegetarianismo ético tal como se conhece hoje.

Há de se considerar também o contexto econômico e cultural daquele tempo, bem distinto do de hoje. Na Palestina do século I, tão somente os fatores geográficos já parecem sugerir uma escassez de proteínas. Isso implica uma demanda nutricional que possivelmente só poderia ser saciada alimentando-se de outras formas de vida, como os evangelhos relatam Jesus se alimentando de peixe. “Pode-se dizer que parte do fato de ser um ser humano em um tempo e uma fase particular da história exigia essa conduta, ou do contrário não se poderia ter vivido em absoluto”³³⁹.

Essa possibilidade deve ser vista com cautela. Ela se insere na esteira dos argumentos anteriores, nos quais se defende que a Bíblia dá uma licença a essa atitude somente em casos de necessidade, com reserva e restrição. Tirar outra vida sob quaisquer outros pretextos continua sendo um delito que vai na contramão dos ideais de paz que os escritores bíblicos assumem como sendo a vontade de Deus. “Matar quando não se dão as condições estritas de necessidade é viver uma vida com insuficiente generosidade”³⁴⁰.

As diversas passagens que conectam Jesus às dimensões não humanas da Criação têm repercussão mais ampla do que estudiosos tradicionalmente observam.

Seu nascimento, se acreditarmos na tradição, tem lugar na casa das ovelhas e dos bois. Seu ministério começa, segundo Marcos, no deserto, “entre animais

³³⁷ LINZEY, 1996, p. 145.

³³⁸ *Ibidem*, p. 211.

³³⁹ *Ibidem*, p. 213

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 213.

selvagens” (1,13). Sua entrada triunfal em Jerusalém ocorreu montado em uma “jumenta e um jumentinho” (ver Mt 21, 5). Segundo Jesus está permitido “fazer bem” no sábado, incluindo resgatar uma ovelha caída em um buraco (ver Mt 12, 10-12). Mesmo os pardais, literalmente vendidos por alguns asses, não são “esquecidos diante de Deus”. A providência de Deus se estende a toda a ordem criada, e nem o esplendor de Salomão com todas as suas obras pode ser comparado com o dos lírios do campo (Lc 12, 27). Deus cuida de sua criação de tal modo que mesmo “as raposas têm tocas e os pássaros do céu têm ninhos, mas o Filho do Homem não tem lugar para descansar sua cabeça” (Lucas 9, 58)³⁴¹.

A descrição de Marcos, por exemplo, de que Jesus teria começado seu ministério após passar um tempo com animais selvagens (Mc 1, 13), tem uma significação mais ampla do que normalmente se lhe é dada. Esse versículo deve ser entendido no contexto messiânico.

Jesus é mostrado em continuidade com a tradição de Isaías de ver a era messiânica como portadora de uma reconciliação entre a natureza e a humanidade. Se isso é verdade, pode ser que Marcos esteja tentando demonstrar como o evangelho de Jesus tem implicações para a totalidade do mundo criado, e para a harmonia do mundo animal em particular. Aqueles que seguem Jesus podem argumentar que tentar pôr em prática o que pode se realizar agora, em nosso tempo e espaço, daquilo que há de ser a era messiânica, não é senão tentar viver agora em conformidade com o espírito do próprio Jesus³⁴².

Susin e Zampieri³⁴³ fazem observação similar sobre a referida passagem. Sinalizam que, ao final do mesmo Marcos, o mandato não é apenas anunciar o Evangelho a todas as nações, como em Mateus, mas “a toda criatura” (Mc 16, 15b).

3.3.8 Uma mesma comunidade de seres humanos e animais

Além das características biológicas compartilhadas entre seres humanos e animais, como a senciência, existem bases bíblicas que apontam para uma relação especial entre ambos. Linzey³⁴⁴ afirma que o versículo “Salvas os homens e os animais, Senhor” (Sl 36, 6) é um fio condutor que perpassa toda a Bíblia, e que o Espírito é o “sopro da vida” tanto em uns quanto em outros (Gn 1, 30). Formam biblicamente uma mesma comunidade.

³⁴¹ LINZEY e REGAN, 1989, p. 15 apud LINZEY, 1996, p. 214.

³⁴² LINZEY, 1996, p. 214-215.

³⁴³ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 245.

³⁴⁴ LINZEY, 2000, p. 38-41.

Linzey³⁴⁵ aponta diversos elementos de união: ambos são colocados lado a lado no relato da Criação no sexto dia³⁴⁶ (Gn 1, 24-31). Animais são abençoados com a mesma bênção que os seres humanos (Gn 1, 22. 28), e também estão juntos no momento de serem amaldiçoados (Jr 7, 20). A Torá inclui os animais dentro da comunidade moral junto aos humanos, de modo que a santificação do sábado é dada para descanso tanto de humanos quanto de animais (Ex 20, 8-11; Ex 23, 12), e existem até mesmo leis que conferem obrigações dos primeiros com os segundos (cf. Ex 23, 4-5; Dt 25, 4).

Seres humanos e animais integram uma mesma comunidade moral, uma vez que Deus estabeleceu um pacto com ambos e convidou a uma especial relação com Ele. Trata-se de uma mesma comunidade de seres animados e vivificados pelo Espírito. “Animais não humanos e humanos são indissociáveis diante de Deus. Por isso, em Gênesis 8,1, o autor escreve que ‘Deus lembrou-se de Noé, de todos os animais e de todo o gado que estavam com ele na arca’”³⁴⁷.

Essa união fundamental perante o Criador coaduna com outro elemento cristológico fundamental, de que tudo o que existe foi feito em Cristo e por meio de Cristo, e sem Ele nada foi feito (Cl 1, 16; Jo 1, 3). A dimensão crística-cósmica foi negligenciada pela teologia cristã moderna, bem como sua repercussão. Mais do que Salvador da humanidade, Santo Atanásio dizia que Cristo é o Salvador do Universo, e pode-se dizer que há base teológica para se afirmar que a Encarnação não representa um “sim” apenas à humanidade, mas a toda a materialidade. E, dessa forma, a redenção em Cristo estende-se a toda a Criação³⁴⁸.

Linzey³⁴⁹ sustenta que a Criação tem um valor inestimável que vai para além do que lhe atribui os seres humanos, pois Deus tudo criou e tudo sustenta em seu amor e em sua liberdade. E se tudo é importante ao Criador (ainda que não seja do mesmo grau de importância), a encarnação e a reconciliação têm significado para o inteiro cosmos, e não apenas para os seres humanos. A redenção deve então ser compreendida em perspectiva ampla e aberta, integrando toda as criaturas e toda a Criação.

Linzey discute até mesmo a existência de teodireitos para os animais, que significa dizer que Deus tem direitos sobre os animais que devemos respeitar. Consiste em direito de Deus ter todas as suas criaturas tratadas com respeito³⁵⁰. Defender teodireitos para os animais significa dizer: (1) que Deus, enquanto Criador, tem direitos sobre a Sua criação; (2) que as criaturas

³⁴⁵ LINZEY, 2016, p. 30-36.

³⁴⁶ Com exceção das aves e animais marinhos, criados no quinto dia (Gn 1, 20-23).

³⁴⁷ PALHANO e SANCHES, 2012, p. 296.

³⁴⁸ LINZEY, 2016, p. 30-36.

³⁴⁹ LINZEY, 1996, p. 153-171.

³⁵⁰ LINZEY, 2016, p. 74.

viventes, cheias do Espírito, compostas de carne e sangue, são sujeitos que têm valor inerente para Deus; (3) que esses animais podem fazer uma objetiva reivindicação moral, que é a reivindicação moral de Deus sobre eles³⁵¹.

A perspectiva dos teodireitos não assenta o valor dos seres em quaisquer faculdades ou capacidades, mas na própria vontade de Deus³⁵². Ela não nega que os seres humanos têm um valor especial para Deus, ou que existe algo distinto e especial na personalidade humana. O que ela faz simplesmente é resistir à posição de que apenas a humanidade tem valor especial. Pelo contrário, essa perspectiva assume a posição de que o que importa não é o valor que os seres humanos atribuem aos seres e às coisas, mas sim o valor que Deus dá a eles³⁵³.

Entretanto, para distinguir o valor dado por Deus aos animais e às plantas, Linzey³⁵⁴ recorre a novas categorias. Ele discute as noções de espírito (*ruah, pneuma*), carne e sangue. Tanto seres humanos quanto animais são permeados pela presença do Espírito que lhes confere vida. O salmo 104 e o capítulo terceiro de Eclesiastes reforçam essa visão. Com relação à noção de carne, de acordo com Gênesis, Deus faz sua eterna aliança não somente com os seres humanos, mas “com todo ser vivente de toda carne” (Gn 9, 15ss). E em Levítico se diz que “a vida da carne está no sangue” (Lv 17, 11).

No entanto, Linzey afirma que ainda não parece satisfatório colocar de um lado seres humanos e animais, e de outro vegetais e insetos. E por isso o autor recorre à noção de senciência (capacidade de experimentar dor e prazer). De uma perspectiva teológica, a dor, o sofrimento e a morte são realidades más que são superadas pela Paixão e Ressurreição de Cristo. Nesse sentido, a senciência parece ser um bom critério de inclusão moral e de consideração especial na participação dos teodireitos, apesar de carecer de maior reflexão teológica. Palhano e Sanches similarmente assumem que “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”³⁵⁵. Desse modo, além do que já foi discutido, o sofrimento pode se constituir um “elo” ontológico que une seres humanos e animais dentro de uma mesma imperativa condição moral.

Linzey sustenta ainda que “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

³⁵¹ LINZEY, 2016, p. 69.

³⁵² *Ibidem*, p. 76.

³⁵³ *Ibidem*, p. 77.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 77-86.

³⁵⁵ PALHANO e SANCHES, 2013, p. 180.

mundo das criaturas não humanas”³⁵⁶. Pelo menos duas razões básicas têm excluído essa reflexão da tradição cristã por vários anos. A primeira delas é de que a tradição escolástica em particular tem suprimido dos animais qualquer condição moral, de forma que mesmo que sofram esse sofrimento não é moralmente significativo. A segunda é de que a tradição cristã posterior, influenciada pelo cartesianismo, negou até mesmo a capacidade dos animais sofrerem.

Apesar disso, Linzey³⁵⁷ afirma que para além da teologia tradicional, a ideia de que Deus é afetado pelo sofrimento de todas as criaturas se manteve nas gerações de santos e poetas. Ele recupera, à semelhança de Leonardo Boff³⁵⁸, a mística medieval Juliana de Norwich, que dizia que no sofrimento de Cristo todas as criaturas que podiam sentir dor sofriam com ele. Traz ainda poesias que remetem à imagem do sangue de Cristo caindo como chuva sobre as feridas do mundo que sofre. Ele afirma que muito pouco a Igreja assumiu essa dimensão em sua liturgia, e que isso só acontece em raras exceções. Exemplo disso é no ofício bizantino do sábado santo, em que se diz que toda a Criação foi alterada pela Paixão, e todas as criaturas sofreram com o Senhor, sabendo que Ele matinha todas as coisas em uma unidade³⁵⁹.

Reconhecer que o sofrimento é também uma realidade existente do mundo não humano exige que se debruce sobre a questão da redenção de toda a Criação. “Se crê-se, em fidelidade à narração do Evangelho, que Deus sinceramente entrou no sofrimento das criaturas, então não se pode haver uma boa razão para excluir a presença do sofrimento de Deus do âmbito da criação não humana”³⁶⁰.

Cristo participa, portanto, do sofrimento de toda a Criação, em especial seres humanos e animais, ambos vivificados pelo Espírito e partícipes da condição de consciência. Além dos elementos discutidos, o sofrimento pode ser também um bom critério teológico de consideração moral. É nas condições de maior vulnerabilidade que Deus se manifesta, no sofrimento de suas criaturas, nos clamores e gemidos dos seres soffrentes, no reverso da história. E aí atua para transformar fome em fartura, dor em alegria, lamento em júbilo, anunciando que aqueles que sofrem serão consolados (Lc 6, 20-23).

Não se pode deixar de perceber que a epifania de Deus ocorre no mundo da realidade embrutecida, no mundo da dor, no mundo da exploração, no mundo da violência contra suas criaturas e do sequestro da vocação cuidadosa

³⁵⁶ LINZEY, 1996, p. 91.

³⁵⁷ LINZEY, 1996, p. 92.

³⁵⁸ BOFF, 2010, p. 298.

³⁵⁹ LINZEY, 1996, p. 93.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 93-94.

transformada em vocação exploradora. Sempre que alguém age contra a exploração, contra a crueldade, contra os sistemas de morte da criação, manifesta o projeto divino.

A partir dessa reflexão é possível compreender que as nossas atitudes com os animais não humanos precisam ser repensadas e reconsideradas. Eles são vítimas sem voz numa sociedade extremamente consumista³⁶¹.

O olhar da filosofia moral, da tradição e da teologia cristã apontam caminhos de reflexão e de transformação. A ética coerente rejeita a discriminação por espécie e exige igual consideração de interesses, considerando-se as capacidades e vulnerabilidades de cada indivíduo. A tradição cristã apresenta uma posição controversa, com a legitimação da exploração animal por alguns, e com a inclusão dos animais na espiritualidade, no amor e na consideração moral por outros. Ela encontra em São Francisco de Assis o exemplo excelsa de cuidado com os mais vulneráveis, humanos e animais.

A teologia cristã, por sua vez, defende o valor da vida, sem prejuízo de espécie. Busca ainda o cuidado pelos mais frágeis, incluindo os animais, participantes da comunidade moral. Tem em Jesus exemplo máximo de amor sacrificial, para quem poder significa serviço. E é a esse amor e cuidado pelos mais necessitados e oprimidos, como os animais, que todos os cristãos são convidados a seguir.

³⁶¹ PALHANO e SANCHES, 2012, p. 298.

CAPÍTULO 4

ECOLOGIA INTEGRAL E A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO ANIMAL

4.1 Aproximações e distanciamentos

Há entre a teologia da libertação animal e a ecologia integral, ecoteologia e ecoespiritualidade particularidades muito distintas, mas também pontos que harmonicamente convergem. Cada uma traz questões que mutuamente colaboram e contribuem em recíproca relação, enriquecendo as abordagens e complementando-se umas às outras. A partir das discussões apresentadas nos capítulos precedentes será discutido as intersecções entre elas, os possíveis diálogos, as aproximações e as divergências.

4.1.1 Ecologia integral e teologia da libertação animal

As consequências da exploração animal no mundo moderno, que incluem deterioração da saúde humana e grandes danos ao meio ambiente, inserem-se na mesma crise apontada pelo Papa Francisco na Laudato Si', "uma única e complexa crise socioambiental" (LS, 139). Os mesmos mecanismos que geram imenso sofrimento animal implicam também em gastos exorbitantes de água, utilização de vastas extensões territoriais, altos níveis de poluição, entre outros. É inevitável, portanto, que o cuidado da casa comum passe pela reflexão sobre os hábitos de consumo do ser humano moderno. Sem repensar todo o sistema de exploração animal, intrinsecamente relacionado com a deterioração moral pela banalização da vida e com danos à saúde humana e ao planeta, não se pode superar essa complexa crise que hoje aflige a humanidade, a Terra e toda a comunidade de vida.

Não somente a exploração animal agride ainda o ser humano e o planeta, mas também se relaciona com o problema da fome. Apesar da diversidade de fatores nessa questão, indubitavelmente a disponibilidade de alimentos e água seria maior se as extensões territoriais destinadas à pastagem e à produção de grãos para ração e a água utilizada na indústria animal fossem diretamente disponibilizadas para o uso humano. Especialmente os mais pobres seriam beneficiados. Os grãos dados aos animais poderiam integrar suas mesas, alimentando uma

quantidade muito maior de pessoas. Não só a libertação da Terra e dos pobres é uma só, como também aí se inclui a libertação dos animais. É a mesma lógica relativista de um antropocentrismo desordenado que acaba por gerar toda uma cadeia de expropriação dos recursos planetários e dos direitos dos mais vulneráveis (LS, 122-123), tanto seres humanos quanto animais. “A lógica que não deixa espaço para uma sincera preocupação pelo meio ambiente é a mesma em que não encontra espaço a preocupação por integrar os mais frágeis” (LS, 196).

Convém insistir, portanto, que nesse sistema são prejudicados os animais em seu intenso sofrimento, os consumidores em sua saúde, os trabalhadores em suas condições, o planeta em seus recursos, os pobres em sua fome e sede. A ecologia integral exige essa análise holística da problemática, e como aponta Papa Francisco, “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). Tudo está interligado.

Exemplo de incorporação dessa compreensão é São Francisco de Assis. Nele é sintetizado o cuidado com os pobres, com o planeta e com os animais. Nada fica de fora de seu amor. Englobando tudo em sua esfera afetiva, amando a tudo e a todos indistintamente, faz-se sacramento do amor de Deus, pois afirmar que Deus é amor implica em aceitar que não existe limites para esse amor³⁶². Por essa razão faz-se modelo por excelência de uma ecologia integral, pois em seu “coração universal” (LS, 10) torna-se inseparável a paz interior, a justiça com os pobres, o cuidado com os animais e com a natureza, e o empenho na sociedade.

Isso, por sua vez, conduz à afirmação do Papa Francisco de que “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” (LS, 92). Nessa mesma linha o escritor russo Leon Tolstoy, em seu livro *V chem moyu vera?*³⁶³, afirmou que “enquanto existirem abatedouros, existirão campos de batalha”. Ou seja, enquanto o ser humano persiste na violência contra os animais, também a violência dentro da própria humanidade se perpetuará. Há um fio condutor moral que entrelaça todas as atitudes do ser humano, de forma que é impossível sustentar a incoerência de se tratar a uns com amor e a outros com violência. Tudo está interligado, e a libertação é uma só.

Sem dúvida compreender essa constatação da ecologia integral de que tudo está interligado traz respeito e reverência diante do outro, pois há algo de si no outro e algo do outro em si. Entender que tudo só existe em relação traz essa perspectiva generosa. A contribuição

³⁶² LINZEY, 2000, p. 18-24.

³⁶³ “Qual é a minha fé?”, em tradução livre, e publicado em inglês com o título “What I believe”, em 1885.

dos astronautas em observar que, pelo olhar distante, todos constituem uma única família de seres viventes que compartilham uma mesma casa comum³⁶⁴ une a humanidade com toda a Criação. Seres humanos e animais estão conjuntamente sujeitos às intempéries da Terra e à sua resposta e reações como consequências de sua degradação. Essa observação poderia também originar maior cuidado com os animais pelo ser humano, identificando os laços existenciais compartilhados e percebendo a comunhão vital que os liga a uma mesma morada comum. São verdadeiramente membros de uma mesma família e comunidade que partilham um mesmo lar.

Assim, diversas discussões concernentes à ecologia integral são convergentes com a proposta abolicionista e libertadora da teologia da libertação animal, e vice-versa. As amplas consequências da exploração animal; a libertação comum do planeta, dos pobres e dos animais; o imperativo moral da coerência ética na conduta humana, tendo uma mesma atitude com seres humanos e animais; o compartilhamento de uma mesma casa comum por ambos. Todos esses são temas comuns. Deduzir as implicações práticas dessas reflexões poderia apontar na direção de uma nova relação do ser humano com os animais.

Entretanto, pela visão holística e sistêmica da ecologia integral, os animais são vistos como tendo valor apenas dentro do conjunto, e não em si próprios. Somente têm seu valor reconhecido na medida em que são importantes nas relações que travam e no ambiente em que se inserem. Há clara divergência para a teologia da libertação animal nesse ponto, que afirma a existência de um valor próprio de cada animal³⁶⁵. Independente do ambiente em que se encontram ou do valor que possuem para o bioma a que pertencem, ou mesmo para o ecossistema, possuem o valor inalienável de suas vidas. A teologia da libertação animal proclama que são seres sencientes que merecem ser respeitados em sua vida e senciência, independente do espaço que os circundam e de suas relações. A crítica à ecologia integral de que esta somente confere valor relativo aos animais conforme são importantes dentro do conjunto do qual fazem parte estende-se também à ecoteologia.

4.1.2 Ecoteologia e teologia da libertação animal

A ecoteologia certamente abre perspectivas de nova relação com os animais. Reflete sobre sua participação no projeto salvífico de Deus, e atesta-lhe certa dignidade e valor

³⁶⁴ BOFF, 2010, p. 31.

³⁶⁵ A Laudato Si' afirma o valor próprio de cada criatura (LS, 33, 36, 42, 68, 69, 76, 77, 82, 118, 140, 208), porém no horizonte da ecologia integral (ZAMPIERI, 2016, p. 11). Críticas à Encíclica serão tratadas na respectiva seção.

teológico. Entretanto, apresenta também limites no caminho para a libertação animal da exploração humana, e contém divergências com a teologia da libertação animal. Linzey³⁶⁶ discute algumas das diferenças entre ecoteólogos e teólogos animais. Ele afirma que usualmente ecoteólogos veem a natureza e seu curso de matança de presas por predadores como algo dado por Deus, e tendem a olhar mais para o seu conjunto do que para os indivíduos. Em outras palavras, geralmente olham mais para o ecossistema do que para cada indivíduo que o compõe, formando um olhar inclinadamente ecocêntrico. Além disso, aceitam a realidade de sofrimento e morte como, além do que a natureza é, também aquilo que *deve ser*, tal como é a vontade de Deus.

Os teólogos animais, por sua vez, concebem a natureza como “caída”, dividida contra si mesma, incompleta e por vezes trágica, e olham particularmente para a vida de cada ser, considerando-a com valor e dignidade própria. Linzey mesmo, como um desses teólogos, defende que essa posição não nega a dor e o sofrimento presentes na natureza, mas antes começa com eles e os relaciona com os temas cristãos da Criação e Redenção. Ele entende que o que se conhece da natureza é apenas aquilo que ela é, mas não o que ela *deve ser*, ou seja, aquilo que ela pode se tornar pela graça. Linzey afirma que a natureza aponta para além dela mesma, e tem um fim além de si. Essas diferenças básicas entre ecoteólogos e teólogos animais, por sua vez, repercutem em pelo menos três divergências práticas.

A primeira delas se refere ao vegetarianismo³⁶⁷. Uma vez que ecoteólogos concebem a ordem natural de luta pela sobrevivência como vontade de Deus, a maior parte deles não verão empecilhos teológicos para se comer animais sencientes. Alguns podem até se tornar vegetarianos, mas não pelas questões morais do assassinato de outros seres. Geralmente o fazem por questões ambientais, como o aumento do efeito estufa gerado pela criação intensiva de gado, por exemplo.

Teólogos animais, por outro lado, veem o vegetarianismo como o primeiro passo rumo à criação de um mundo sem violência. Ao escolher viver o mundo pelas leis que o ser humano elege, em contraposição a viver pelas leis da natureza (luta pela sobrevivência), o ser humano traz à luz dentro de si uma ordem superior de existência implícita no Logos. Recusando-se a construir sua existência pelas leis da natureza não redimida, ou seja, recusando-se a matar e a comer carne, o ser humano se torna sinal de uma nova ordem de relações para a qual todas as criaturas caminham.

³⁶⁶ LINZEY, 2009, p. 29-44.

³⁶⁷ *Ibidem*, 37-38.

A segunda divergência diz respeito ao sofrimento³⁶⁸. Mesmo nesse quesito pode haver discordâncias. Concebendo a natureza existente exatamente como Deus quer, ecoteólogos tem a tendência de se preocupar apenas com temas ambientais, pouco importando com a questão moral do sofrimento de seres sencientes. Alguns apoiam até mesmo a caça, pois defendem estar de acordo com a ordem natural da relação entre presa e predador³⁶⁹. Teólogos animais, por sua vez, colocam-se contra essa atitude, afirmando a significância moral do sofrimento e entendendo-o como sendo contrário à fé cristã, uma vez que é contrário à vontade de Deus.

A terceira discordância se refere ao “manejo” da natureza³⁷⁰. Ecoteólogos defendem a intervenção em determinados ecossistemas por razões diversas, alegando ser o melhor para aquele ecossistema. Quando essa intervenção tem por objetivo ajudar determinadas espécies ou indivíduos dentro de uma mesma espécie, convergem com os teólogos animais. Entretanto, quando, ao contrário, defendem a morte de quaisquer delas em detrimento do todo, divergem destes.

Linzey discute sobre espécies não nativas introduzidas pelo ser humano em certos ambientes que acabam prejudicando outras espécies e o ecossistema³⁷¹. Muitas vezes, nesses casos, ecoteólogos defendem sem quaisquer problemas a morte desses indivíduos introduzidos, em detrimento do todo, mesmo existindo outras opções. Linzey, entretanto, afirma que se deve olhar do ponto de vista dos indivíduos a serem mortos, e a morte deve ser considerada apenas com explícita justificação e enorme senso de humildade³⁷². O diálogo entre ecoteólogos e teólogos animais deve necessariamente conjugar e aliar o cuidado pelo “todo” tanto quanto o cuidado pelos indivíduos e espécies.

³⁶⁸ LINZEY, 2009, p. 39.

³⁶⁹ Linzey discute o apoio de ecoteólogos à caça a partir de sua própria realidade, o que pode ser menos observado em outros países.

³⁷⁰ LINZEY, 2009, p. 40-44.

³⁷¹ As invasões biológicas de plantas e animais, provocadas majoritariamente pela ação antrópica e muitas vezes intencional, consistem na segunda maior ameaça à biodiversidade mundial, após a perda e a degradação de habitats (VITULE e PRODOCIMO, 2012, 229-230; SAMPAIO e SCHMIDT, 2013, p. 35-36).

³⁷² É inevitável que surjam conflitos inter-espécies que o ser humano deverá dirimir, inclusive entre a espécie humana e outra espécie animal. Em todos os casos, a morte deve ser encarada apenas como último recurso, junto ao que foi considerado por Linzey. Muitas vezes, a eliminação de indivíduos nem mesmo é uma opção eficiente ou viável, apesar de ser escolhida a princípio. Exemplo disso é a realidade da superpopulação de cães e gatos, que ocorre em muitas cidades brasileiras, e que pode acarretar acidentes de trânsito e proliferação de doenças. A própria Organização Mundial de Saúde não considera que a forma mais eficaz para lidar com o problema seja a remoção e o abate dos indivíduos. “A entidade concluiu que em longo prazo, a educação para guarda responsável, aliada ao controle da reprodução por métodos cirúrgicos, são as estratégias mais eficazes de gestão da população canina e felina” (LIMA e LUNA, 2012, p. 34).

Apesar das divergências, diversos elementos ecoteológicos podem ser favoráveis na consideração moral com os animais quando se analisam suas repercussões e demandas éticas. O tema do cuidado humano com a Criação à semelhança da atitude do Criador é comum tanto na ecoteologia quanto na teologia da libertação animal. Aponta para a relação do ser humano com os animais na linha da humildade, benevolência e serviço. O sentido de domínio e do ser humano como imagem e semelhança de Deus podem ser interpretados nessa linha: na vocação para o bem cuidar³⁷³, e as consequências éticas apontam inevitavelmente para o fim da exploração animal.

Compreender o sétimo dia como o auge da Criação³⁷⁴ também oferece subsídios para se pensar a libertação animal. Zampieri sugere a discussão de um biocentrismo diferenciado, em detrimento do antropocentrismo ordenado proposto na Laudato Si'. “Se todos os seres criados têm valor em si, e se o auge da criação é a confraternização da comunidade de vida, e não o homem, então por que continuar falando em antropocentrismo, mesmo que ordenado e responsável?”³⁷⁵. A centralidade da comunhão de todas as espécies viventes na Criação pode orientar a ética a se pautar pela dignidade de toda vida, e não apenas da vida humana.

O tema da realização humana na plenitude de suas relações também possibilita interfaces entre a ecoteologia e a teologia da libertação animal. Papa Francisco afirma que a pessoa humana mais amadurece e se santifica na medida em que “sai de si mesma para viver em comunhão com Deus, com os outros e com todas as criaturas” (LS, 240). Assim ocorre porque também nela, como em todas as criaturas, está impresso a marca das relações trinitárias. Criado por Deus Trindade, o ser humano é impelido à relação. Uma vez que o Deus cristão é o Deus da Vida, que age contra a opressão e a morte³⁷⁶, as relações do ser humano com as outras criaturas só o podem santificar se acontecem em consonância com a atitude do Criador. Ou seja, somente quando mantém relações de vida com seus semelhantes e com as outras criaturas é que o ser humano pode verdadeiramente se realizar. Deve cuidar dos outros seres como o faria o próprio Criador³⁷⁷. Enquanto permanece na violência da atual relação com os animais, não caminha rumo à própria santificação.

³⁷³ BOFF, 1996, p. 46; LINZEY, 2000, p. 38-39; SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 261; LS, 82.

³⁷⁴ BOFF, 1993, p. 46.

³⁷⁵ ZAMPIERI, 2016, p. 16-17.

³⁷⁶ BOFF, 2011, p. 96.

³⁷⁷ LINZEY, 2000, p. 38-39.

A afirmação da presença de Deus na Criação³⁷⁸ e de que Ele continuamente Se revela no processo cosmogênico³⁷⁹ também aponta repercussões éticas significativas. Cada ser vivo específico está em íntima relação com Aquele que o criou. “Através do Espírito Santo, aquele que dá a vida e inspirador de tudo, Deus experimenta a Criação *a partir de dentro*, e vê e sente através de todas as criaturas do mundo”³⁸⁰. Matar um ser vivo pode então significar o fim da possibilidade de ação do Espírito na interioridade da criatura.

Não somente cada espécie singularmente revela o Criador, mas também cada ser vivente, em sua unicidade, é expressão de Seu amor e de Seu mistério. “Mediante o Seu Espírito, Deus se revela como a interioridade mais íntima de cada criatura e, portanto, da complexidade da criação. Vindo a habitar na interioridade de cada criatura, o Espírito provoca o desabrochar da identidade mais própria dela”³⁸¹. Condenar à extinção qualquer espécie do planeta é apagar uma mensagem do Criador tanto quanto matar um único indivíduo também o é. Compreendendo que cada criatura, pelo simples fato de existir, dá glória ao Criador, São Francisco respeitava a existência de cada uma delas, e toda a humanidade é convidada a assumir semelhante atitude.

Na Laudato Si’, Papa Francisco destaca a condição de fraternidade entre a humanidade e todas as criaturas quando Jesus chama a Deus de Pai (LS, 96), e afirma que seres humanos formam com toda a Criação uma mesma família universal (LS, 89). Diz ainda que o reconhecimento da figura do Pai criador retira do ser humano a pretensão de ser dono do mundo e de “querer impor à realidade as suas próprias leis e interesses” (LS, 75).

De forma similar, segundo Linzey³⁸², defender a fundamental percepção de que o ser humano é criatura o induz a colocar em prática não seus desejos egoístas, mas a lei divina do amor e da misericórdia. Afirmar que existe um Deus que é Pai e Criador de todas as coisas, portanto, leva a aceitar a condição de fraternidade ontológica entre todas as criaturas, e que também gera importantes repercussões éticas. A fraternidade convida a tecer laços de amor e comunhão, e não de morte e destruição. Uma vez que, em última análise, a autoridade sobre todas as coisas é de Deus, e não do ser humano, é justo que se cuide de tudo do modo como o próprio Criador cuidaria, e não conforme a vontade humana. Há harmônica convergência entre a ecoteologia e a teologia da libertação animal nesse quesito, se refletir-se sobre as consequências éticas das afirmações teológicas.

³⁷⁸ BOFF, 1993, p. 51; LS, 88.

³⁷⁹ BOFF, 2015, p. 313; LS, 85.

³⁸⁰ LINZEY, 2009, p. 14.

³⁸¹ TAVARES, 2010, p. 68.

³⁸² LINZEY, 2000, p. 11-17.

A atitude de Deus com Sua Criação, a qual o ser humano deve imitar, encontra em Jesus sua plena revelação. Linzey³⁸³ define a expressão de poder de Jesus como serviço, enquanto Papa Francisco (LS, 82) recorre ao Evangelho de Mateus para exemplificar com maior clareza: “Sabeis que os chefes das nações as governam como seus senhores, e que os grandes exercem sobre elas o seu poder. Não seja assim entre vós. Pelo contrário, quem entre vós quiser fazer-se grande, seja o vosso servo” (Mt 20, 25-26)”. Francisco ressalta ainda que a fragilidade e a responsabilidade interpelam o ser humano a orientar seu poder (LS, 78). Desse modo, a repercussão ética de se afirmar a existência de um Deus Pai e Criador, e de encontrar em Jesus a excelsa referência de ação na Criação, é inevitavelmente cuidar com humildade e serviço de todas as criaturas.

Nesta reflexão a teologia da libertação animal se encontra com a ecoteologia para proclamar que os animais não devem ser explorados como recursos e que têm valor próprio. São vidas com dignidade própria e diante das quais o ser humano deve se aproximar com reverência e consciência de sua própria pequenez. Como irmãos e irmãs, seres humanos e animais compõem uma existência comunal, com singularidades que não devem exprimir opressão e morte por parte do ser humano, detentor de liberdade moral, mas antes amor, carinho, serviço e cuidado, a exemplo de Jesus.

4.1.3 Interfaces entre a Teologia da Libertação Animal e a Ecoespiritualidade

A ontológica fraternidade entre os seres humanos e todas as criaturas encontra respaldo tanto teológico quanto, em certo sentido, biológico. A auto-complexificação da matéria terrenal deu origem, em momentos diferentes, à vida vegetal e animal, estando os seres humanos aí incluídos, e há elementos comuns que compõem a matéria tanto de um quanto de outro³⁸⁴. Junto a cada ser vivo o ser humano é também a própria Terra³⁸⁵.

Nutrir-se experencialmente dessa percepção e imbuir-se desse sentimento conduz a uma espiritualidade horizontal, liberta de relações de poder, amorosa e generosa. Torna-se ecoespiritualidade, intimamente ligada à casa comum que se habita com outros seres. Acaba com as pretensões de domínio e inaugura relações não verticais, na linha do amor e do cuidado. Essa foi a experiência de São Francisco de Assis, que “viveu como criatura entre criaturas,

³⁸³ LINZEY, 2009, p. 17.

³⁸⁴ Murad (2016a, p. 46-47) cita os estudos de Leonardo Boff que constatam que todos os seres vivos, das bactérias aos mamíferos, têm o mesmo alfabeto genético composto por trinta aminoácidos e quatro ácidos nucleicos. A diversidade dos seres é formada apenas pela variação das letras desse alfabeto.

³⁸⁵ BOFF, 2010, p. 271; LS, 2.

numa fraternidade criatural”³⁸⁶. Ele efetivamente “via cada ser da Criação, desde o sol e a lua até os pássaros e a lesma do caminho, como sacramentos de Deus e como irmãos e irmãs”³⁸⁷.

Fazer o encontro com Deus na interioridade de si e de cada criatura, identificando Deus em todas as coisas (pan-en-teísmo) (LS, 233), cria uma postura de reverência ao se defrontar face à face com os irmãos e irmãs de existência. A morte e a destruição tornam-se opções contraditórias quando se percebe o Deus da Vida pulsando fortemente na interioridade do outro. Não somente cada ser contém os traços das mãos criadoras do Pai, como também é inhabitado pela presença sagrada de Seu Espírito. E fazendo-se presente, também no sofrimento participa da condição de Suas criaturas. No gemido de cada ser, escuta-se também a dor de Cristo. Assim, mais uma vez a agressão contra as criaturas do Senhor aparecem como uma agressão ao próprio Criador.

Viver a vocação de guardião da obra de Deus (LS, 217) e reconhecer-se como hóspede e não dono da Terra³⁸⁸ também incita a humanidade a cuidar de todas as criaturas com responsabilidade e humildade, sem pretensão de domínio. Da mesma forma acontece quando se busca fazer de si mesmo sacramento do amor de Deus, encarnando um amor universal e gratuito, sem restrições de etnias ou espécies. Todos esses são temas caros à ecoespiritualidade, e lhe são alicerces fundamentais.

A experiência de uma relação não hierárquica com as outras criaturas pode favorecer uma conduta ética de respeito e amor com elas. Quando se abrange todos em seu amor, quando se reconhece a presença divina no outro, quando se percebe uma mesma origem comum, quando se dá conta de sua condição de hóspede-guardião, inevitavelmente se é levado a uma atitude generosa e respeitosa com a Criação. Desse modo, a ecoespiritualidade pode ir ao encontro da teologia da libertação animal. Ela projeta o sentimento de fraternidade com os animais e remove a pretensão de superioridade e de supostos direitos de exploração. Ela atua como força interior que leva a estabelecer laços de afeto com eles, indicando o caminho do respeito e da bondade irrestrita e apontando o erro da morte e da destruição. Ela promove o encontro com Deus na relação com o outro, identificando a mística relação do sofrimento das criaturas com o sofrimento de Cristo, e convidando a estabelecer laços de vida.

A ecoespiritualidade, entretanto, não deve cair em indiferença com as reconhecidas condições singulares de cada criatura. Na questão animal, por exemplo, apresenta-se com relevância a capacidade de senciência. Esse foi o limite de São Francisco de Assis, para quem,

³⁸⁶ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 283.

³⁸⁷ BOFF, 1993, p. 152.

³⁸⁸ BOFF, 2010, p. 184.

em sua mística teocêntrica, não havia diferença entre a terra, o ar, a lua, as árvores e os animais³⁸⁹. As diferenças existentes, como nesse caso a capacidade de sentir sensações e sentimentos de forma consciente, implicam diretamente na consideração moral que se deve ter para cada ser³⁹⁰. Assim como a pessoa humana deve ser respeitada em sua autonomia e liberdade, por exemplo, o que inclui poder pensar e expressar-se, também os animais devem ser respeitados em sua senciência e liberdade, o que inclui respeito à sua dor, ao seu habitat, à sua forma própria de viver etc.

Dessa forma a ecoespiritualidade pode integrar a teologia da libertação animal, contribuindo para o fim das situações de opressão e injustiça mediante a identificação com o outro, amando-o e reconhecendo seu sofrimento e sua condição. Ela deve considerar as diferenças entre as criaturas e respeitar as suas particularidades, pautando-se por relações amorosas com todas elas. Viver a fraternidade cósmica às últimas consequências pode contribuir para criar uma harmonia universal e antever a realidade do Paraíso, recordando que “a vida eterna será uma maravilha compartilhada, onde cada criatura, esplendorosamente transformada, ocupará o seu lugar” (LS, 243).

4.2 Os animais na Laudato Si' e no Catecismo

Enquanto parte da Doutrina Social da Igreja, é de grande importância que a Laudato Si' e o Catecismo da Igreja Católica sejam discutidos, uma vez que ambos são documentos norteadores para a práxis cristã. A Encíclica se insere no presente trabalho devido à atualidade e relevância em relação à temática, e o Catecismo porque se pretende ser “uma exposição orgânica e sintética dos conteúdos essenciais e fundamentais da doutrina católica, tanto sobre a fé como sobre a moral” (CIC §11).

A Encíclica Laudato Si', do Papa Francisco, avança no debate animal, mas com ressalvas. Ela eleva a dignidade dos animais em alto grau, com elementos teológicos importantes a serem considerados, porém sempre o faz dentro do horizonte da ecologia integral e da ecoteologia. Dessa forma, continua incapaz de discutir o valor dos animais em si mesmos

³⁸⁹ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 93.

³⁹⁰ O filósofo espanhol Jorge Riechmann, como discutido, defende uma graduação de proteção conforme as capacidades e necessidades de cada ser vivo, colocando os mamíferos e as aves em primeiro lugar. O critério de justiça seria baseado nas capacidades sensoriais, emocionais e intelectuais das diferentes classes de animais, em detrimento de outros critérios, particularmente o especismo, que injustificadamente traça uma linha divisória entre a espécie humana e todas as outras. O autor discute, nessa linha, a inclusão dos animais na comunidade moral. Dessa forma “a igualdade humana se amplia para a igualdade senciente, considerando as diferenças” (MURAD, 2016b, p. 1366).

para além de seu valor presente no todo. “O louvor, a importância, o alcance revolucionário que a encíclica abriu como perspectiva no trato da ecologia integral nunca será satisfatoriamente reconhecido, mas, na questão animal, simplesmente ficou devendo”³⁹¹.

Fazendo uma leitura da Encíclica na perspectiva do método *ver, julgar, agir*, Zampieri³⁹² afirma que na primeira parte Papa Francisco poderia ter tocado na questão animal em diversos pontos. Quando discute as mudanças climáticas, poderia citar a responsabilidade da pecuária por grande parte dos gases do efeito estufa, “indiretamente pelo desmatamento e queimadas e diretamente pelo gás metano jogado no ar pelos bovinos”³⁹³. Porém, só o que se diz é que essas mudanças poderão dar “origem a migrações de animais e vegetais que nem sempre conseguem adaptar-se” (LS, 25).

Quando debate acerca da questão da água, com proféticas discussões acerca do sofrimento dos pobres pela sua escassez e as consequências da mesma, poderia ter citado que “a causa principal do excesso de consumo e desperdício de água doce é a pecuária. A criação e o abate exigem uma infundável quantidade de água, muito superior ao necessário para a agricultura, por exemplo”³⁹⁴. Entretanto, apesar da significativa relevância no debate ambiental, esses aspectos não são abordados.

Para além dessas específicas questões, Papa Francisco recorda repetidamente que todas as criaturas têm valor em si mesmos³⁹⁵. Entretanto, eles aparecem inseridos apenas no horizonte da ecologia integral, compondo um valor apenas enquanto membros do todo, e não isoladamente. Não faz distinção, dessa forma, entre vegetais, seres vivos de menor complexidade, como vermes, algas, fungos e pequenos insetos, e animais mais complexos como bois, vacas, porcos, ovelhas etc. Zampieri destaca que é uma indistinção típica da ecoteologia, que atribui valor conforme a importância para o ecossistema. “Afinal, os animais têm valor em si ou são parte de um todo e só têm valor no todo?”³⁹⁶.

No momento do *julgar*, Papa Francisco toca em pontos teológicos sensíveis à questão animal. Zampieri³⁹⁷ destaca alguns dos elementos da Encíclica: *não somos Deus*, de forma que o mandato de dominar a criação deve ser assegurado dentro da hermenêutica apropriada do cuidado; *as criaturas têm um valor próprio diante de Deus*, e simplesmente por existirem Lhe

³⁹¹ ZAMPIERI, 2016, p. 11.

³⁹² *Ibidem*, p. 9-11.

³⁹³ *Ibidem*, p. 10.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 10.

³⁹⁵ LS 33, 36, 42, 68, 69, 76, 77, 82, 118, 140, 208.

³⁹⁶ ZAMPIERI, 2016, p. 11.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 11-15.

bendizem e lhe dão glória (LS, 69); *a Criação é uma obra do amor de Deus*, de forma que “cada criatura é objeto da ternura do Pai que lhe atribui um lugar no mundo” (LS, 77); *um coração aberto acolhe uma comunhão universal*, de forma que uma agressão a um animal pode vir a se tornar também uma agressão a outro ser humano, pois “o coração é um só” (LS, 92).

Além disso, deve-se destacar a evocação de São Francisco de Assis já no princípio da Encíclica como exemplo excelsa de ecologia integral. Trata-se de uma figura também cara no trato com os animais, para o qual “qualquer criatura era uma irmã, unida a ele por laços de carinho” (LS, 11). Esse fato também poderia abrir espaço para uma discussão sobre a relação que se estabelece com os animais, porém isso não acontece.

Assim, apesar de todos esses elementos serem de grande valor, eles não se desdobram em consequências éticas que vão ao encontro do interesse animal, principalmente porque os animais continuam sendo vistos *apenas* como parte do todo. “Não que diga algo de equivocado, mas não diz dentro de uma perspectiva dos direitos dos animais e isso enfraquece o argumento, certamente”³⁹⁸. Assim, o Papa Francisco seguramente abre perspectivas, mas não avança na discussão. A Encíclica compõe na questão animal, portanto, uma porta com um caminho a ser percorrido.

O Papa não disse nada que tenha de ser retificado. Não incorre em erro interpretativo. Apenas que, para a causa animal, ainda continua insuficiente e a meio caminho. Será preciso avançar na esteira da ética e da teologia da libertação animal, em consonância com a ecologia integral proposta pelo Papa. Para isso as bases estão colocadas, cabe construir a habitação que dê segurança e garanta liberdade, saúde e vida a todos os animais e, dentro deles, o animal humano³⁹⁹.

Já o Catecismo da Igreja Católica (CIC)⁴⁰⁰ sustenta uma posição controversa. Apresenta por ora elementos favoráveis aos animais, mas acaba por legitimar sua exploração. Defende por vezes uma posição acentuadamente antropocêntrica, e em determinados momentos situa-se plenamente harmonizada com uma ecologia integral.

O Catecismo afirma ser o homem “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), para quem todas as criaturas materiais são destinadas (CIC, §353). A exemplo de

³⁹⁸ ZAMPIERI, 2016, p. 14.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 17.

⁴⁰⁰ Elaborado de 1985 a 1992 pelo Conselho de Cardeais e Bispos, presidido pelo então cardeal Joseph Ratzinger, durante o papado de João Paulo II. É organizado por capítulos, seções e parágrafos, sendo que cada parágrafo tem um número que vai de 1 a 2.865.

Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, estabelece uma hierarquia entre as criaturas “expressa pela ordem dos ‘seis dias’, que vai do menos perfeito ao mais perfeito” (CIC, §342)⁴⁰¹. Por outro lado, o documento confere alta dignidade a todas as criaturas, afirma uma relação de interdependência, e orienta o cuidado do ser humano com toda a Criação.

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 ordens específicas.” 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).

Desse modo, o Catecismo assume claramente a inter-relação entre tudo o que existe, ponto tão recorrente na Laudato Si’ (LS, 91, 117, 138, 240), e orienta o ser humano no cuidado responsável da Criação. Não discorre, entretanto, sobre as consequências para as próprias criaturas, e continua dentro de um viés especista, considerando os animais ainda como se fossem apenas parte do meio ambiente. Mas abre prospectivas quando defende, por exemplo, que “o homem deve respeitar a bondade própria de cada criatura” (CIC, §339).

Em vários outros parágrafos o Catecismo prossegue com orientação semelhante, afirmando que Deus não abandona a sua criatura, mas que a sustenta a todo instante no ser (CIC, §301); que lhe dá 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). Em determinado ponto, fornece grandes possibilidades teológicas para uma relação diferente com os animais, aproximando-se até mesmo da teologia animal defendida por Linzey (2000, p. 38-39).

No desígnio de Deus, o homem e a mulher têm a vocação de “submeter” a terra como “intendentes” de Deus. Esta soberania não deve ser uma dominação

⁴⁰¹ Para lidar com o fato de que seres humanos e animais são criados ambos no sexto dia, com exceção das aves e animais marinhos, criados no quinto dia (Gn 1, 20-31), o catecismo retoma a discussão no parágrafo seguinte. Neste, afirma que “o homem é a obra-prima da obra da criação”, e que a narrativa bíblica distingue a criação do homem da criação das outras criaturas (CIC, §343).

arbitrária e destrutiva. À imagem do Criador "que ama tudo o que existe" (Sb 11,24), o homem e a mulher são chamados a participar da Providência divina em relação às demais criaturas. Daí a responsabilidade deles para com o mundo que Deus lhes confiou (CIC, §373).

O parágrafo sugere um cuidado com a Criação que considere o tratamento do próprio Criador com ela, ou seja, um cuidado permeado de amor e carinho. A soberania humana expressa-se, portanto, na participação da providência divina em relação às criaturas. O ser humano é chamado a estabelecer com elas laços de amor, à imagem de Deus, que ama tudo aquilo que criou. Há ainda outro parágrafo que eleva a condição teológica dos animais, inserido em uma pequena subseção de 4 parágrafos, intitulada “O respeito pela integridade da Criação”.

Os animais são criaturas de Deus, que os envolve com sua solicitude providencial. Por sua simples existência, eles o bendizem e lhe dão glória. Também os homens lhes devem carinho. Lembremos com que delicadeza os santos, como S. Francisco de Assis ou S. Filipe de Neri, tratavam os animais (CIC, §2416).

Novamente é destacado o amor de Deus por suas criaturas, e os animais são colocados diretamente relacionados com o Criador. A afirmação de que pela sua simples existência bendizem e dão glória ao Senhor é preciosa. Consiste em uma “sustentação bíblica e teológica para o ‘valor intrínseco’ dos animais, o que tem decorrências éticas que ainda não tomamos a sério”⁴⁰².

Entretanto, o contexto da respectiva seção permanece especista. Nela os animais são interpretados dentro do conjunto da Criação, sem valor próprio que os exima de serem utilizados pelo ser humano. São referidos como recursos animais, ao lado dos recursos vegetais e minerais, que “estão naturalmente destinados ao bem comum da humanidade passada, presente e futura” (CIC, §2415). São tratados em relação ao sétimo mandamento (não roubar), e não ao quinto mandamento (não matar) (CIC, §2415)⁴⁰³. Ao mesmo tempo em que se afirma que o domínio dado ao ser humano sobre os seres vivos e não vivos não é absoluto, mas que “exige um respeito religioso pela integridade da criação” (CIC, §2415), legitima-se os mecanismos de exploração que lhes causam enorme sofrimento.

Deus confiou os animais à administração daquele que criou à sua imagem. É, portanto, legítimo servir-se dos animais para a alimentação e a confecção das vestes. Podem ser domesticados, para ajudar o homem em seus trabalhos e lazeres. Os experimentos médicos e científicos em animais são práticas

⁴⁰² SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 266.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 264.

moralmente admissíveis, se permanecerem dentro dos limites razoáveis e contribuírem para curar ou salvar vidas humanas (CIC, §2417).

O parágrafo favorece assim a mentalidade discriminatória e hierárquica que banaliza a vida animal. Ignora o valor próprio das criaturas na medida em que defende que podem ser utilizados como recursos pelo ser humano. Atribui-lhes na prática valor meramente instrumental, apesar da afirmação teológica que lhes confere valor único pela sua simples existência.

O parágrafo seguinte segue o argumento tomista de que “é contrário à dignidade humana, fazer os animais sofrerem inutilmente e desperdiçar suas vidas” (§2418). Reconhece assim um limite moral ao sofrimento imposto aos animais, o que já seria suficiente para deslegitimar todas as práticas de exploração que lhe são impostas. Mas reconhece o limite somente afirmando porque é contrário à dignidade humana. A crueldade contra as outras criaturas deve ser denunciada “não apenas porque é contrária à dignidade humana, como afirma o *Catecismo*, e sim principalmente contra a dignidade das criaturas vivas, ‘pelo simples fato de existirem’ e, assim, darem glória ao Criador”⁴⁰⁴.

O mesmo parágrafo continua dizendo que “é igualmente indigno gastar com eles o que deveria prioritariamente aliviar a miséria dos homens. Pode-se amar os animais, porém não se deve orientar para eles o afeto devido exclusivamente às pessoas” (§2418). Susin e Zampieri⁴⁰⁵ situam a afirmação novamente no campo do especismo, cuja estrutura é a mesma do racismo e do sexismo, que também já tiveram justificação teológica. Uma vez que “o coração é um só” (LS, 92), e o amor no sujeito que ama é também um só e indivisível, não há motivos para ordenar e hierarquizar quem será mais amado e quem será menos amado. O amor é qualitativo e não quantitativo, e essa ordenação do amor “seria um sofisma e uma ideologia que encoberta o desinteresse e, de fato, o ‘pouco amor’ em todas as direções”⁴⁰⁶.

Nessa mesma corrente de pensamento, segundo Linzey⁴⁰⁷, afirmar que Deus é amor é assumir a posição de que não existe limites para esse amor. Ao longo da história foram feitas distinções éticas com base na cor da pele, na etnia ou no gênero, mas amar a Deus é também assumir o amor a tudo o que foi por Ele criado. Assim como não existem limites para o amor de Deus, da mesma forma não o deve ter o do ser humano. Amar a Deus é também amar todas as suas criaturas, sem qualquer distinção.

⁴⁰⁴ SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 266.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 259.

⁴⁰⁶ *Loco citato..*

⁴⁰⁷ LINZEY, 2000, p. 18-24.

O Catecismo da Igreja Católica fornece assim, à semelhança da Laudato Si’, elementos teológicos de vanguarda para inaugurar uma nova relação com os animais. Dá passos que elevam sua dignidade. Entretanto, por diversas vezes recua, quando por exemplo legitima explicitamente a exploração animal pelo ser humano (CIC, §2417). Continua nesses momentos a perpetuar um viés antropocêntrico-especista, que não reconhece no campo da ética o valor intrínseco dos animais.

Além disso, parece ter dificuldade de ser consequente na prática com as afirmações bíblicas e teológicas favoráveis aos animais. Susin e Zampieri afirmam que “tal aparente ato falho, na verdade, é coerente com uma tradicional hermenêutica do Gênesis, antropocêntrica e especista: a disponibilidade de todas as coisas sem exceção para o homem, animais para vestir e para lazeres inclusive”⁴⁰⁸.

4.3 Implicações éticas e propostas de ação

O contato com a realidade animal acompanhado da reflexão bíblica aponta para a mudança em direção à libertação das situações de opressão e injustiça. Diante da extensão das situações na questão animal em contradição com a fé cristã diversos são os passos e caminhos para transformação. Sob uma perspectiva ampla e aberta, Papa Francisco fala na Laudato Si’ da necessidade de uma conversão ecológica (LS, 216-221), que incorpora diversas atitudes e inclui o cultivo de uma espiritualidade integrada. Trata-se de uma mudança interior a ser realizada por cada pessoa que gera uma nova postura diante da Terra e dos seres que a coabitam juntamente com o ser humano.

Por fim, o papa Francisco chama nossa atenção para várias atitudes que compõem o mosaico da assim chamada conversão ecológica. A primeira delas seria a atitude de gratidão e de ternura como expressão do reconhecimento pelo dom inaudito da criação. Esse reconhecimento deveria se concretizar em gestos gratuitos de renúncia e de generosidade face às demais criaturas. Outra atitude seria a de não se considerar separado das demais criaturas, mas de nos sentirmos parte, autênticos “filhos da terra” e, portanto, irmãos de toda criatura. Há ainda outros elementos elencados pelo papa, provenientes de nossas convicções de fé, a saber: que cada criatura reflete algo do Criador e que, portanto constitui uma mensagem única e singular; a consciência de que Cristo assumiu em si esse mundo material e que agora, ressuscitado, continua habitando, por meio de seu Espírito, a interioridade de cada criatura, fazendo delas e com elas seu corpo cósmico; que há um sentido inscrito pelo Criador

⁴⁰⁸ SUZIN e ZAMPIERI, 2015, p. 266.

e que nos meandros sutis da inteira criação o ser humano vai interpretando-o mediante um lento discernimento⁴⁰⁹.

Para além da conversão ecológica, reconhecendo os limites da Encíclica na questão animal, Zampieri defende que o que se precisa é de “uma verdadeira conversão animal, tanto teórica quanto de coração e prática”⁴¹⁰. Cada ser humano, individualmente, é capaz de romper com as relações perversas de exploração animal, renunciando a fazer parte dos mecanismos que as perpetuam. A ecoespiritualidade constitui aspecto inerente tanto da conversão ecológica quanto da conversão animal, de modo que o pensar, o sentir e o agir devem ser fruto e reflexo de uma mesma realidade coerente. Sentir-se irmão e irmã de todas as criaturas, em consonância com os elementos da ecoespiritualidade discutidos, certamente contribui para a libertação animal.

Para se iniciar o longo processo de término da injustiça perpetrada contra os animais é necessário, portanto, que cada um abdique de sustentar as situações que a reforçam. Citando Bento XVI, Papa Francisco recorda que “comprar é sempre um ato moral, para além de econômico” (LS, 206). Dessa forma, as consequências das decisões de cada consumidor carregam um peso ético e não podem ser negligenciadas. Nessa perspectiva pode-se citar o veganismo como proposta de conduta ética que rompe com as relações de exploração animal. Ele propõe alternativas de consumo que vão ao encontro da libertação animal dos campos de concentração a que são submetidos pelo ser humano.

Sucintamente, o veganismo é uma proposta de conduta ética que prega a libertação dos animais não-humanos por meio da abolição de todas as formas de exploração que lhes são impostas por nós. Na dieta vegana estão excluídos todos os ingredientes de origem animal, como ovos, laticínios e mel (e qualquer tipo de carne, evidentemente), além de itens que contenham ingredientes de origem animal. Quanto ao vestuário, não se utiliza couro (ou qualquer outro tipo de pele), lã ou seda e, no geral, quaisquer produtos ou itens que tenham sido testados em animais, ou que contenham ingredientes de origem animal (por exemplo, cosméticos, produtos de limpeza, aditivos de alimentos, objetos de decoração etc.). O princípio abolicionista, norteador do veganismo, exclui também o comércio de animais de estimação, o uso de animais para esportes ou diversão, a viviseção, etc⁴¹¹.

Além dessa atitude a nível pessoal, várias outras podem ainda integrar o rol de ações que contribuem para a meta abolicionista. Linzey⁴¹² propõe seis passos para se caminhar nesse

⁴⁰⁹ TAVARES, 2016, p. 77.

⁴¹⁰ ZAMPIERI, 2016, p. 17.

⁴¹¹ BRÜGGER, 2009, p. 13.

⁴¹² LINZEY, 2000, p. 126-139.

sentido, sendo o primeiro deles inevitavelmente essa transformação espiritual a nível individual. Ele afirma que há uma sensibilidade natural dos seres humanos em relação aos animais que encontra forte expressão tanto em santos e poetas quanto na maior parte das crianças, que somente começam a comer carne por força dos pais. Muitas têm o impulso de rejeitar se alimentar de animais mortos quando percebem que precisamente isso é o que significa a carne em seus pratos.

Esse primeiro passo começa, portanto, na realização espiritual interior de não matar, que é já a condição para o qual o ser humano é inclinado, expresso, como dito, na tendência natural das crianças. E ele consiste, em um segundo momento, em “reconhecer e encontrar espaço para uma apreciação ética de criaturas vivas”⁴¹³.

O segundo processo é ajudar as pessoas a fazer a ligação entre a sensibilidade ética e a prática contemporânea da nossa relação com os animais. “Existe uma direta e fundamental correlação entre a visão e a sensibilidade. O que nós não podemos ver, nós não podemos significativamente apropriar por nós mesmos”⁴¹⁴. É preciso trazer às vistas de todos aquilo que acontece às escondidas. O sofrimento animal só pode ser devidamente compreendido caso se entre em contato real e direto com ele, se efetivamente se ver a abismal distância entre aquilo que seriam suas condições naturais e as condições que lhes são impostas.

Terceiro, faz-se necessário colocar a preocupação ética com os animais na agenda intelectual. “A sensibilidade com os animais e o contato com as realidades da exploração animal devem andar de mãos dadas com uma apreciação de que a sensibilidade ética tem uma forte base racional”⁴¹⁵. Nesse quesito diversas ciências podem agir conjuntamente em prol de um mesmo fim, qual seja a de libertação animal. Partindo de pontos distintos, o discurso ético, filosófico e teológico pode contribuir para essa causa comum, e esta pode até mesmo ser institucionalizada na forma de cursos em diferentes campos do saber.

O quarto processo é institucionalizar a escolha ética bem informada. Neste ponto Linzey⁴¹⁶ recorda sobre o ato moral da compra, e defende a necessidade do consumidor estar bem-informado acerca da origem dos produtos e de como eles foram feitos. Muitas empresas têm surgido ao redor do mundo já com uma proposta de consciência ética que representa uma alternativa à indústria de exploração animal. Exemplos disso são diversas empresas de cosméticos que se recusam a realizar testes em animais e fazem uso de alternativas viáveis, e

⁴¹³ LINZEY, 2000, p. 127.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 128.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 129.

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 131-132.

que encontram forte adesão do público, não só pela proposta ética, mas também pela qualidade de seus produtos.

O quinto processo de mudança consiste no avanço da legislação em prol dos animais. Linzey⁴¹⁷ sinaliza que, ao invés do conflito existente entre aqueles que defendem uma legislação em prol do bem-estar animal (ainda que explorados) e aqueles que defendem uma legislação em prol do total abolicionismo, deve-se haver uma união de forças. Apesar do objetivo final ser sempre a total abolição da exploração animal pelos seres humanos, o autor defende que é legítimo buscar legislações que aliviem (ainda que minimamente) a miséria animal sofrida nos diversos campos de concentração em que padecem. Para isso é preciso haver mobilização e vontade política. Mas ele recorda que esse avanço legislativo é apenas um dos necessários processos para a mudança, porque ele não pode se tornar nossa compreensão ética dos animais. O objetivo final nunca pode ser perdido de vista.

O sexto processo consiste na inserção da sensibilidade ética no mercado, criando empreendimentos que considerem o sofrimento animal em sua atividade comercial. Linzey⁴¹⁸ afirma que, embora considerasse anteriormente o sistema capitalista moralmente corrupto e inimigo dos mais vulneráveis, passou a tê-lo como um sistema moralmente neutro, que pode ser utilizado para bons ou maus fins. Mesmo assim ele faz uma crítica socialista do sistema, e defende que enquanto os animais são tratados como produtos, serão sempre vulneráveis em um sistema de livre mercado⁴¹⁹.

Entretanto, ele diz que novos mercados estão surgindo a partir da crescente sensibilidade ética com os animais, e aquilo que antes dificultava o processo das pessoas se tornarem vegetarianas ou veganas está gradualmente se transformando. Enquanto há algumas décadas

⁴¹⁷ LINZEY, 2000, p. 133-136.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 136-139.

⁴¹⁹ A despeito da posição de Linzey, as mazelas sociais e ambientais do capitalismo têm sido denunciadas por diversos analistas e também pela Igreja. A Encíclica *Centesimus Annus*, de João Paulo II, reconhece alguns de seus efeitos positivos, como a promoção da “livre criatividade humana no setor da economia” (CA, 42), mas também expõe seus males. “Apesar das grandes mudanças verificadas nas sociedades mais avançadas, as carências humanas do capitalismo, com o consequente domínio das coisas sobre os homens, ainda não desapareceram; pelo contrário, para os pobres à carência dos bens materiais juntou-se a do conhecimento e da ciência, que lhes impede de sair do estado de humilhante subordinação” (CA, 33). Também a Encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco, apesar de não citar o termo “capitalismo”, faz críticas ao atual modelo de produção e distribuição. Reconhece que “a lógica que dificulta a tomada de decisões drásticas para inverter a tendência ao aquecimento global é a mesma que não permite cumprir o objetivo de erradicar a pobreza” (LS, 175). Denuncia o consumismo exacerbado e o modelo distributivo atual, “no qual uma minoria se julga com o direito de consumir numa proporção que seria impossível generalizar, porque o planeta não poderia sequer conter os resíduos de tal consumo” (LS, 50). Por diversas vezes reitera esse apelo, e defende a necessidade de mudança nos estilos de vida, de produção e consumo (LS, 5, 23, 26, 27, 55, 59, 138, 161, 162, 164, 172, 191, 193, 209, 222).

existiam poucas opções de consumo para aqueles que queriam deixar de explorar os animais, atualmente o mercado abre cada vez mais opções altamente atraentes. É possível que em um futuro não muito distante os produtos que não carregam o peso da exploração animal tornem-se mais atraentes do que aqueles que o fazem, sem nem sequer considerar o aspecto ético. Isso acabaria por facilitar ainda mais o processo de transformação pessoal de cada indivíduo.

Linzey⁴²⁰ discute ainda o papel das igrejas na meta da libertação animal. Segundo o autor, elas têm sido até então mais parte do problema do que parte da solução, atuando nessa questão no máximo perifericamente. Ao contrário de endossar a luta pela dignidade dos animais e pela consciência de que são seres vivos cujas vidas pertencem a Deus e não ao ser humano, as igrejas legitimam sua exploração e sofrimento. Linzey sugere então três áreas nas quais a Igreja pode atuar rumo à meta abolicionista, auxiliando no processo de transformação espiritual de sensibilidade animal.

A primeira delas é a adoração. Simplesmente adorando e louvando a Deus o ser humano pode se recordar que não é Criador, mas criatura. Encontra seu lugar na Criação e se dá conta de que não é dono de nada, mas servente e cuidador, que deve cultivar aquilo que lhe foi confiado da mesma forma que o próprio Criador o faria. A adoração, entretanto, por si só, tem sido insuficiente, porque continua a adotar um formato humanocêntrico e separatista, adorando o Criador como sendo completamente isolado de sua Criação. Faz-se necessário, portanto, incorporar na liturgia elementos que restaurem a dignidade dos animais, relembrando que eles também em sua própria forma louvam ao Criador. A partir disso pode-se recordar que, à semelhança dos seres humanos, também os animais têm um Pai Celestial.

A segunda diz respeito ao Evangelho, ou mais propriamente ao tipo de leitura e interpretação que se faz dele. Linzey afirma que a dimensão cósmica do amor divino é quase completamente negligenciada. Todo o Universo criado, os outros planetas e estrelas e todo o cosmos aparecem na teologia e nas pregações quase como um cenário de fundo para a preocupação teológica central desse planeta e particularmente da espécie humana.

Decerto que os grandes temas teológicos que remetem à humanidade como o pecado e a salvação devem ser devidamente tratados e abordados, mas resta compreender que o amor divino se estende para muito além das preocupações e dimensões humanas. Em última análise, Deus e Seu amor estão para além da compreensão humana, e de forma alguma se esgotam nela. As implicações desse entendimento incluem rejeitar a noção de que apenas o amor direcionado a outro ser humano é genuíno, mas aceitar que também o são o amor pelos animais e pela

⁴²⁰ LINZEY, 2000, p. 140-152.

Criação. Não são opostos ou exclusivos, como se escolhesse um ou outro, mas antes se complementam e completam.

Por fim, a terceira área se refere ao ministério cristão. Linzey recorda a necessidade de se compreender a dimensão cósmica do mistério de Cristo, no qual todas as coisas são reconciliadas. A reconciliação não se dá somente da humanidade e da Criação com Deus, mas também da humanidade com toda a Criação. Ao contrário de seguir em sentido a estabelecer laços de fraternidade com as outras criaturas, o ser humano, com suas práticas de caça, rinha entre animais, e outras formas de exploração, cria a separação, o mal e o medo. Encontra-se, portanto, apartado, desunido da Criação, e ainda promove atitudes que acentuam essa separação.

Cristo, inversamente, é o “pastor que dá a vida por suas ovelhas” (Jo 10, 11). A riqueza dessa metáfora é inesgotável. Nessa imagem, o cuidador assume sua tarefa em tamanho grau que entrega a própria vida em prol de outras criaturas por quem assumiu a missão de zelar. Similarmente, a humanidade é convidada a seguir o modelo de Cristo e ser sinal de reconciliação, cuidando e zelando no mais alto grau pelos mais fracos e vulneráveis. Desse modo pode-se construir um caminho de união tanto entre a própria humanidade quanto entre esta e todas as criaturas.

Linzey acredita que a Igreja pode assumir atitudes de caminhada nesse sentido, lembrando que Deus escuta o grito de todos os oprimidos, incluindo todas as espécies e toda a Criação. Ela pode denunciar as diversas facetas da exploração animal trazendo à tona para a comunidade local casos de sua própria região de sofrimento animal, como circos e zoológicos. Pode ajudar na formação da consciência de que nas atitudes individuais é reforçado o sofrimento de criaturas sencientes. Pode contribuir para que a comunidade perceba o sangue que se esconde por trás de um pedaço de carne, de um copo de leite, de um ovo que se compra no supermercado, do rodeio a que se assiste, da roupa ou sapato que se compra, do cosmético que se usa etc.

Em outra obra, Linzey⁴²¹ discorre sobre o sonho de uma Igreja profética em relação aos animais, que tornará possível curar o Cristianismo de sua cegueira espiritual no tocante ao seu sofrimento e importância teológica. Ele propõe quatro campos a serem desenvolvidos para que seja possível se aproximar desse ideal.

O primeiro, que ele chama de uma bíblia animal, refere-se a resgatar passagens bíblicas que sejam favoráveis aos animais, como a paz universal de Isaías 11 (v. 6ss) ou o mandamento

⁴²¹ LINZEY, 2009, p. 98-106.

da dieta vegetariana de Gênesis 1 (v. 29-30). Segundo, uma teologia animal, que implica em uma reflexão metódica e sistemática sobre a relevância dos animais no plano salvífico de Deus, o sofrimento de Cristo no sofrimento de suas criaturas, entre outros. É necessário não somente livros, mas toda uma geração de acadêmicos, institutos, cursos e outros que avancem nessa linha.

Ele chama o terceiro campo de um ministério animal, retomando o tema de um ministério cristão que integra os animais em sua práxis. Através dele, Linzey quer defender a consciência de que é um dever prático cristão se importar com os animais e com a questão de seu sofrimento, dando-lhe relevância moral. Para o autor, o ministério cristão só faz sentido se, à modelo de Cristo, importar-se com os mais fracos e vulneráveis, estando aí inclusos os animais. Por fim, Linzey fala de ritos animais, o que significa incorporar na liturgia ritos e orações que considerem a reverência pela vida e por toda a Criação. Aqui se inclui, por exemplo, celebração pela vida dos animais, dar graças pela sua companhia e rezar pelo alívio de seu sofrimento⁴²².

Dessa forma, a Igreja pode verdadeiramente se tornar vanguardista na formação de uma nova consciência, no entendimento do sofrimento de Deus presente no sofrimento de suas criaturas e na compreensão de que Seu amor se estende a todas elas. Pode contribuir por integrar os animais na reflexão teológica e na práxis cristã, bem como transformar a atual realidade de sua perversa condição na relação com os seres humanos. Torna-se assim voz profética libertadora dos irmãos sem voz mais vulneráveis na Criação e daqueles que clamam por justiça e que carregam sensibilidade e consciência sobre a causa.

4.4 Considerações finais

O diálogo entre a teologia da libertação animal e a ecologia integral, ecoteologia e ecoespiritualidade pode ser muito frutífero e reciprocamente enriquecedor. Há uma complementaridade sadia, e particularidades interdependentes. A causa animal pode se fortalecer com a visão ecológica de interligação entre todas as coisas, com as reflexões da ecoteologia, com o cultivo de uma interioridade integrada através da ecoespiritualidade. Em contrapartida, estas também devem aprender da teologia da libertação animal a relevância moral do sofrimento dos animais e de seus interesses, sua proximidade existencial bíblica com a humanidade, o dever de cuidado dos seres humanos com eles.

⁴²² LINZEY, 2009, p. 105.

Convém retomar brevemente o caminho percorrido ao longo do trabalho a fim de consolidar as principais reflexões. O primeiro capítulo abordou a ecologia integral, que abrange uma análise holística das questões referentes à casa comum e seus habitantes. Tratou da ecoteologia, que afirma um valor próprio de cada criatura e confere certa dignidade teológica aos animais. E debateu também a ecoespiritualidade, que busca promover uma espiritualidade integrada capaz de criar uma relação saudável com a Terra e com as outras criaturas.

A teologia da libertação animal foi apresentada no segundo capítulo. Afirmou-se que apesar da perspectiva humanocêntrica, a teologia da libertação pode se abrir, como fez com a inclusão da Terra em sua reflexão teológica, e abranger também os animais. Foi visto a real situação de exploração destes seres humanos, na qual são submetidos a processos vitalícios de tortura e sofrimento até que são abatidos com finalidades banais. Apesar de serem as maiores vítimas, a mesma estrutura que lhes infligem dor e morte penaliza também os seres humanos e o planeta. Há enorme danos à saúde humana e à sustentabilidade ambiental.

No terceiro capítulo debruçou-se sobre a questão animal sob três olhares: filosofia moral, tradição cristã, teologia cristã. A primeira discutiu o princípio de igual consideração de interesses, conforme as capacidades e vulnerabilidades de cada espécie, e debateu sobre os direitos de seres sencientes à vida e à liberdade. A segunda trouxe a perspectiva de importantes expoentes da tradição cristã, com alguns legitimando a exploração animal e outros incluindo-os na esfera moral. Na terceira, a partir de uma releitura bíblico-teológica, verificou-se que os animais mantêm uma condição especial nas Escrituras, compondo com os seres humanos uma comunidade moral. Estes devem exercer sua prerrogativa de domínio sobre a Criação em consonância com a vontade divina e atitude de Jesus, ou seja, na linha do cuidado e do serviço.

Nesse capítulo final, debateu-se as interseções e particularidades entre a teologia da libertação animal e, respectivamente, a ecologia integral, a ecoteologia e a ecoespiritualidade. Verificou-se que a ecologia integral pode apontar para uma nova relação com os animais, devido às consequências nefastas de sua exploração não só para eles, como também para a humanidade e para a Terra. A ecoteologia afirma o valor próprio de cada criatura, porém esse valor se dá apenas em relação com o todo, e as implicações para a ética prática das afirmações teológicas são negligenciadas. A ecoespiritualidade, por sua vez, pode integrar a teologia da libertação animal, impelindo o ser humano ao cuidado com os animais e com o planeta. Ela induz o cultivo de uma sensibilidade com a casa comum e com as criaturas não humanas, especialmente os animais, pois compartilham com os seres humanos características comuns, como o sofrimento e laços ontológicos e bíblico-teológicos próximos.

A teologia da libertação animal se faz necessária na medida em que promove uma reflexão teológica a partir da realidade embrutecida do sofrimento dos animais. Ela reflete sobre o valor destes diante de Deus e debruça-se sobre os desdobramentos éticos de suas afirmações teológicas. Pode permanecer em discussão com a ecoteologia e com a ecologia integral para compor uma discussão coerente e integrar, todas juntas, uma voz harmônica que, mais fortes, proclamem a defesa cristã dos mais vulneráveis, cada um em sua condição.

Por fim, pode-se tecer algumas conclusões abertas. Considera-se que a ecologia integral se mantém incompleta e incoerente se desconsidera as reflexões da teologia da libertação animal, simplesmente porque sua pretensa análise holística das problemáticas da casa comum e seus habitantes fica comprometida e insuficiente. Ela não pode se encerrar no viés do olhar antropocêntrico, mas empreender com empatia um esforço por ver o mundo também a partir dos mais vulneráveis, humanos e todas as outras criaturas.

Além disso, convém repetir, a indústria de exploração animal traz imenso sofrimento aos animais, grandes danos aos trabalhadores, prejuízos à saúde humana, enorme expropriação dos recursos da Terra, poluição, grande produção de resíduos etc. Há uma mesma lógica nas perversas causas das crises que assolam a humanidade, a Terra e a comunidade vivente, que permanece desvinculada de uma ética inclusiva. Assim, a teologia da libertação animal se fortalece quando incorpora em seu discurso tanto a opressão animal quanto também os prejuízos humanos e os danos à casa comum, apontando para a conclusão de que tudo está interligado e de que a libertação é uma só.

Na discussão teológica, pode-se afirmar que todas as criaturas têm importância e dignidade teológica perante seu Criador, de Quem os seres humanos são convidados a serem espelhos. A ecoteologia deve então assumir a relevância moral e teológica do sofrimento das outras criaturas, e seu direito à vida, dada pelo Senhor e pertencente a Ele. Mesmo a vida da mais ínfima criatura é envolvida pelo carinho de Deus, e também o deve ser por cada ser humano. Irmanados com todas as criaturas, cada um é chamado a cultivar uma ecoespiritualidade que incorpore as particularidades fundamentais da Criação, com respeito à vida, à liberdade e à dor de cada ser.

Todas as criaturas são membros de uma mesma família planetária, e, dentro disso, animais e seres humanos compõem uma mesma comunidade fraternal na qual o Espírito é o “sopro da vida”. São criados pelo mesmo Pai, inhabitados pelo Espírito, e em cujo sofrimento está presente também o sofrimento de Cristo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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.

_____. **Confissões**. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010. 250 p. (Coleção Folha: livros que mudaram o mundo, 12).

BOFF, Leonardo. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade: A emergência de um novo paradigma**. São Paulo: Editora Ática, 1993.

_____. **Cuidar da Terra, proteger a vida: como evitar o fim do mundo**. Rio de Janeiro: Record, 2010. 330 p.

_____. **Ética e eco-espiritualidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. 299 p.

_____. **São Francisco de Assis – ternura e vigor: uma leitura a partir dos pobres**. 13^a edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. 303 p.

_____. **Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres: dignidade e direitos da Mãe Terra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. 487 p.

BRÜGGER, Paula. Nós e os outros animais: especismo, veganismo e educação ambiental. **Linhas Críticas**, Brasília, v. 15, p. 197-214, jul/dez 2009.

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, às 14:27h.

CORBISIER, Roland. **São Francisco**. São Paulo: Editora Três, 1973. (Grandes Personagens de Todos os Tempos, 06).

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.

_____. Racionalidade e Vulnerabilidade. Elementos para a redefinição da sujeição moral. **Veritas**, Porto Alegre, v. 52, n. 1, p.184 – 195. Março/2007a. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1868/1398>. Acessado 01/04/2014, às 08:16h.

_____. Agência e Paciência Moral: Razão e Vulnerabilidade na Constituição da Comunidade Moral. **Ethic@**, Florianópolis, v. 6, n. 4, p. 69 – 82.Ago/2007b. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/24542/21801>. Acessado 31/03/2014, às 08:24h.

_____. 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, às 19:31h.

_____. Ética Ambiental Biocêntrica: Limites e Implicações Morais. In: **Seminário Internacional “Experiências de Agendas 21: Os Desafios do Nosso Tempo”**. Ponta Grossa, Paraná, Brasil. 2009. Disponível no site <http://www.eventos.uepg.br/seminariointernational/agenda21parana/palestras/08.pdf>. Acessado 31/03/2014, às 08:27h.

_____. **Acertos abolicionistas:** a vez dos animais: crítica à moralidade especista. São José, SC: Ecoântima, 2014a.

_____. **Ética e experimentação animal:** fundamentos abolicionistas. Florianópolis, SC: UFSC, 2014b.

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 01/12/17, às 20:12h.

GILBERT, Paul. **Introdução à teologia medieval**. São Paulo: Loyola, 1999.

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. 179 p.

LIBÂNIO, João Batista. **Introdução à Teologia Fundamental**. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Introduções).

LIMA, Alfredo Feio da Maia; LUNA, Stelio Pacca Loureiro. Algumas causas e consequências da superpopulação canina e felina: acaso ou descaso? **Revista de Educação Continuada em Medicina Veterinária e Zootecnia do CRMV-SP**. São Paulo: Conselho Regional de Medicina Veterinária, v. 10, n. 1, p. 32–38, 2012. Disponível em <http://revistas.bvs-vet.org.br/recmvz/article/viewFile/258/242>. Acesso em 07/11/17, às 22:58h.

LINZEY, Andrew. **Los animales en la teología**. Tradução de Ignacio Ribera Galán. Barcelona: Herder, 1996. 278 p. Título original: Animal theology.

_____. **Animal Gospel**. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2000. 171 p.

_____. **Creatures of the same God**: explorations in animal theology. New York: Lantern Books, 2009. 161 p.

_____. **Christianity and the rights of animals**. Eugene: Wipf and Stock, 2016. 197 p.

LUNA, Stelio Pacca Loureiro. Dor, senciência e bem-estar em animais: senciência e dor. **Ciência Clínica Veterinária nos Trópicos**, Recife (PE), v. 11, n. 0, suplemento 1, abril/2008, p. 17-21.

MARTINS, Natália Luiza Alves. **A proteção jurídica dos animais no direito brasileiro**: por uma nova percepção do antropocentrismo. 2012. 134 p. Dissertação (Mestrado em Direito) – UNIFOR, Fortaleza (CE), 2012.

MURAD, Afonso Tadeu (Org.). **Ecoteologia**: Um mosaico. São Paulo: Paulus, 2016a.

_____. De dominadores a irmãos: um diálogo da ecoteologia com J. Riechmann acerca da Libertação Animal. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, p. 1354-1397, out./dez. 2016b.

_____; PROCOPIO, Marco Túlio Brandão Sampaio. A condição animal: breve reflexão teológica. **Encontros teológicos**, v. 31, n. 3, Florianópolis, set.-dez. 2016. p. 507-524.

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.

_____; _____. Teologia da compaixão com os animais: a prática de Jesus. **Revista Pistis Praxis**, Teologia Pastoral, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 169-184, jan./jun. 2013.

PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si'** – Sobre o Cuidado da Casa Comum. São Paulo: Loyola, 2015.

PAPA JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Centesimus Annus'**. 1991. Disponível em http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html. Acessado em 05/12/17, às 00:19h.

_____. **Discurso do Papa João Paulo II ao povo de Assis reunido na praça da basílica de Santa Maria dos Anjos**. 12 de março de 1982. Disponível em https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1982/march/documents/hf_jp-ii_spe_19820312_popolo-assisi.html. Acessado em 05/09/2017, às 19:05h.

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.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **Teologia em curso**: temas da fé cristã em foco. São Paulo: Paulinas, 2010.

RIECHMANN, Jorge. **Todos los animales somos hermanos**. Madrid: La Catarata, 2005a.

_____. **Un mundo vulnerable**. Madrid: La Catarata, 2005b.

SALLES, Alvaro Angelo. **Bioética e meio ambiente**: da matança de animais à destruição de um planeta. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2009.

SAMPAIO, Alexandre Bonesso; SCHMIDT, Isabel Belloni. Espécies exóticas invasoras em unidades de conservação federais do brasil. **Revista BioBrasil**, Brasília (DF), ano 3, n. 2, 2013, p. 32-49.

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.

_____; ZAMPIERI, Gilmar. **A vida dos outros**: ética e teologia da libertação animal. São Paulo: Paulinas, 2015.

TAVARES, Sinivaldo S. **Teologia da criação**: outro olhar: novas relações. Petrópolis: Vozes, 2010. 179 p.

_____. Evangelho da Criação e Ecologia Integral: uma primeira recepção da Laudato Si'. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 48, n. 1, p. 59-80, jan./abr. 2016.

THE WORLDWATCH INSTITUTE. **Estado do mundo**. Transformando culturas: do Consumismo à Sustentabilidade. 2010. Disponível em http://wwiuma.org.br/estado_2010.pdf. Acessado 04/12/17, às 19:44h.

_____. **Estado do mundo**. Ameaças veladas à sustentabilidade: como enfrentar. 2015. Disponível em <http://wwiuma.org.br/ESTADO DO MUNDO 2015.pdf>. Acessado 04/12/17, às 19:44h.

VITULE, Jean Ricardo Simões; PRODOCIMO, Viviane. Introdução de espécies não nativas e invasões biológicas. **Revista Estudos de Biologia**, Curitiba (PR), Julho/Dezembro v. 34, n. 83 Jul./Dez. 2012.

WILSON, Edward O., **A Criação**: como salvar a vida na Terra, 2008, Companhia das Letras, tradução Isa Mara Lando.

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.