

Sobre os animais não humanos: um resgate teológico[#]

About non-human animals: a theological approach

Jerson José Darif Palhano*

Mário Antonio Sanches**

RESUMO: Neste artigo, pretendemos tratar de uma teologia que possa ser lida de forma bastante favorável aos animais não humanos. Esta abordagem teológica se funda no Deus criador e sustentador da vida e podemos afirmar que os animais nunca perderam sua dignidade nos escritos e na vida daqueles que professaram a confissão de fé de raízes bíblicas. Ao lermos as narrativas bíblicas, que incluem os animais não humanos na perspectiva de uma teologia rigidamente antropocêntrica, encontramos material abundante devido à centralidade do sistema sacrificial. No entanto, uma teologia que negue a opção fundamental pela vida de todos os animais é uma teologia a ser vista sob suspeita de patrocinar a legitimação de uma escolha anti-vida. Assim, é possível afirmar que os escritores sagrados enfraquecem o antropocentrismo em suas narrativas apresentando os animais não humanos numa perspectiva teológica bastante elevada. A partir dessa reflexão é possível compreender que a nossa atitude com os animais não humanos precisa ser repensada e reconsiderada. Eles são vítimas sem voz numa sociedade extremamente consumista. Nossa pesquisa quer apontar para a necessidade de escolhermos outro caminho de trato com os animais não humanos. Essa escolha deve nos levar à inclusão dos animais não humanos em nosso sistema ético-teológico.

PALAVRAS-CHAVE: Animais. Teologia. Bioética. Bíblia.

ABSTRACT: In this article we intend to deal with a theology that can be read in such a way that could be favorable to non-human animals. This theological approach is based on a God that creates and keeps life, and we can assert that animals had never lost their dignity in the writings and the life of those who have professed the confession of faith of Biblical roots. If we read Biblical narratives that include non-human animals, in the perspective of a rigidly anthropocentric theology, we will find abundant material on the centrality of sacrificial systems. However, a theology that denies the basic option for the life of all animals is a theology suspect of legitimating an anti-life choice. Thus it is possible to say that sacred writers weaken anthropocentrism in their narratives presenting non-human animals in a high theological perspective. From this reflection it is possible to understand that our attitude with non-human animals must be rethought and reconsidered. They are victims without voice in an extremely consumerist society. Our research wants to point to the necessity of choosing other ways for treating non-human animals. This choice must make us include non-human animals in our ethical-theological system.

KEYWORDS: Animals. Theology. Bioethics. Bible.

INTRODUÇÃO

Pesquisar e discutir, no âmbito da bioética e teologia, o tema envolvendo os animais não humanos mostra-se contemporaneamente uma importante iniciativa e possibilidade de ampliarmos um pouco mais o círculo da moralidade humana, visando incluir também os demais animais que conosco ocupam este planeta. Dentro da tradição judaico-cristã, a Terra, bem como todo o universo, não são apenas entes geográficos ou espaciais, mas também espaços teológicos onde se pode perceber a manifestação do Divino. Antes mesmo que qualquer livro pudessem ter sido escrito, os primeiros humanos foram buscar, e encontraram, na criação da vida uma fonte inesgotável do mistério maior. Hoje, no entanto, esse olhar se perdeu e, ao apreciarmos o nosso redor, nos deparamos com

uma parte da criação de Deus, os animais não humanos, submetidos a uma intensa espoliação de seus corpos e vidas, inseridos numa agonizante realidade de dor e morte brutal sob uma invisibilidade e silêncio quase absolutos. Essa realidade de dor e violência nos remete à percepção de uma condição muito degradante envolvendo a reflexão ética e a condição humana ao impor, aos não humanos, tal destino, negando-lhes qualquer possibilidade de serem tratados de forma mais digna.

Tais atitudes negativas se mostraram na capacidade que o ser humano masculino teve de submeter primeiramente os animais não humanos, depois a mulher, em seguida outros humanos em função de sua fragilidade física e, por último, somado a tudo isso, a própria natureza, que tem sido constantemente agredida e destruída. Tais equívocos continuam sendo desvelados à medida que a

[#] Este texto é em parte resultado da pesquisa de mestrado: Palhano JJD. O humano e seu relacionamento com os demais animais: diálogo entre teologia e bioética [dissertação]. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-PR; 2011.

* Licenciado em Filosofia. Bacharel em Teologia e Presbítero Anglicano. Mestre em Teologia pela PUC-PR, Curitiba, Brasil. E-mail: jersondarif@yahoo.com.br

** Professor Titular da PUC-PR. Pós-doutorado em Bioética na Cátedra de Bioética da Universidad Pontificia Comillas, em Madrid, com bolsa da CAPES/Fundação Carolina. Doutor em Teologia pela EST/IEPG, de São Leopoldo-RS, Brasil. E-mail: m.sanches@puccpr.br

Os autores declaram não haver conflito de interesses.

teologia da vida se depara com realidades culturais enraizadas em antiteologias^a que precisam ser transformadas para ouvir o apelo ético vindo do mundo dos animais não humanos.

É possível perceber que, embora a bioética tenha uma conotação muito forte na preocupação com a vida humana, seu campo tende a se expandir significativamente e incluir também discussões ambientais e os animais não humanos. A vida humana somente conseguirá ser preservada se respeitar um ecossistema tão complexo, vulnerável e interdependente como ela. Nesse ambiente, todos os animais estão inseridos. Além disso, a nossa relação com animais não humanos interferirá diretamente na vida das gerações futuras.

Será também interessante demonstrar que a preocupação com os animais não humanos não se constitui numa novidade. Desde a Antiguidade, se compuseram páginas procurando defendê-los de todas as formas de exploração. Foi preciso, no entanto, que chegássemos ao segundo quartel do século XX para que a discussão se tornasse mais intensa e reconhecida nos meios acadêmicos, conseguindo, ainda que de maneira incipiente, atingir as preocupações cotidianas das pessoas.

Essa preocupação transita por um resgate bíblico-teológico. Esse resgate passa pela demonstração, a despeito da teologia radicalmente androcêntrica e antropocêntrica que se impôs, de que há elementos em nossa tradição teológica avaliadores de uma nova abordagem da questão. Se existem argumentos para dizer que a tradição judaico-cristã promoveu um antropocentrismo arrogante, há também a possibilidade de outra leitura dessa tradição, que questiona e limita esse tipo de antropocentrismo.

Neste artigo, pretendemos tratar de forma mais precisa sobre uma teologia que possa ser lida de forma bastante favorável aos animais não humanos. Essa abordagem teológica se funda no Deus criador e sustentador da vida e pode-se afirmar que os animais nunca perderam sua dignidade nos escritos e na vida daqueles que professaram a confissão de fé suprema, que consiste na defesa do projeto criador inicial. As leituras parciais, comprometidas, mutiladoras e capturadas pelas antiteologias não podem continuar ocupando o espaço dessa verdade primeiramente estabelecida.

As verdades fundantes presentes na criação se constituem num forte clamor contra todas as formas de morte

e diminuição da vida. Moltmann (p. 67)¹ afirma que “o clamor pela liberdade não vem somente da humanidade e da natureza, mas também de Deus”, e afirma que “o próprio Espírito de Deus geme e sofre dor e fome no gemido dos que morrem de fome, na dor dos prisioneiros e na morte silenciosa da natureza”. A presença desta discussão nos possibilita uma tentativa de diálogo sincero com as vozes seculares que perceberam na tradição da fé cristã um manifesto em favor da exploração dos não humanos e a demonstração de que essa leitura é essencialmente parcial e equivocada.

A PRESENÇA DA VISÃO ANTROPOCÊNTRICA NA BÍBLIA

Neste tópico, será nosso objetivo demonstrar as críticas que foram feitas pelos filósofos e demais intelectuais envolvidos na relação com o tema dos animais. Singer (p. 218)², por exemplo, é enfático ao comentar que o cristianismo deixou os não humanos completamente fora do âmbito da compaixão, tal como fizeram os romanos. Nas linhas que seguem, é nossa intenção desenvolver este tema, em que vamos nos restringir às críticas e falhas do pensamento judaico-cristão em relação aos animais, para mais adiante encontrar outras possibilidades de leitura do texto.

Ao nos depararmos com a presença dos animais na Bíblia, os encontramos inseridos numa vasta gama de textos, tradições e escolas de teologia que nem sempre tinham unidade naquilo que afirmavam. Nem sempre é fácil tornar o assunto claro, conforme podemos perceber em Linzey (p. 24-5)³, mas, de um modo geral, percebemos que o discurso religioso, no que tange ao tema, estabeleceu-se em bases bem diferentes da cultura religiosa oriental na questão do trato e relação com os animais não humanos.

A tradição que recebemos, judaico-cristã, de um modo primeiro ou numa leitura parcial e unilateral, realmente podemos perceber que não é muito favorável aos animais não humanos, até mesmo pela centralidade que o sacrifício representava no sistema cultural dos hebreus. O assunto é amplo, mas vamos nos limitar a apresentar a leitura revisionista feita pelo movimento de libertação animal.

a. Creditamos a expressão antiteologia e suas variantes que serão empregadas neste trabalho ao sociólogo da religião Luiz Alexandre Solano Rossi, que a utiliza em sua obra *Jesus vai ao McDonalds*. São Paulo: Fonte Editorial; 2008.

Na esteira dessa revisão, Singer (p. 212-3)² aponta para o fato de que a própria narrativa da criação coloca o homem como ponto exclusivo da criação, tendo em si a imagem e semelhança de Deus, com a missão específica de exercer dominação sobre as demais criaturas.

A continuidade da narrativa que trata das origens põe a culpa da queda do animal humano masculino e de todas as tragédias que dela surgiram sobre uma mulher e sobre um animal. A serpente passou a ser o símbolo da essência da malignidade e objeto de maldição em Gênesis 3,14, digna de ter a cabeça esmagada pelos descendentes do casal primordial. O lugar da serpente no cristianismo foi tomado pelo boi, que passou a simbolizar a própria figura do diabo na luta que o cristianismo oficial travou com o culto ao deus Mitra, sempre montado num touro e adorado por muitas legiões romanas. Dessa forma, o diabo era apresentado como tendo chifres, rabo e cascos. Os bois e touros refletiam muito dos seus atributos, mas é importante destacar que essa percepção não pode ser simplificada e totalizada, pois o boi passou também a representar o evangelista Lucas a partir dos escritos de Santo Irineu. Chambel (p. 2)⁴ afirma que as formas de homem, boi, águia e leão simbolizaram, tanto os quatro evangelistas, como os principais momentos da vida, paixão e ressurreição de Cristo e que foram objeto de inúmeras representações figurativas durante toda a medievalidade.

Se percorrermos as narrativas bíblicas, que incluem os animais não humanos na perspectiva de uma teologia rigidamente antropocêntrica, encontraremos material abundante devido à centralidade do sistema sacrificial, conforme Linzey (p. 52)³. Logo após o episódio conhecido como queda, o próprio Deus mandou que Adão e Eva se vestissem com peles de animais para esconder a sua nudez. Sem seguirmos aqui uma linha cronológica na elaboração dos textos, apenas analisando-os na perspectiva da narrativa bíblica, nos deparamos com o conflito entre os irmãos Caim e Abel. O texto de Gênesis 4,1-5,8 descreve que:

Coabitou o homem com Eva, sua mulher. Esta concebeu e deu à luz a Caim; então, disse: adquirir um varão com o auxílio do SENHOR. Tornou a dar à luz e teve Abel, irmão de Caim. Abel tornou-se pastor de ovelhas e Caim pôs-se a cultivar o solo. Aconteceu, tempos depois, que Caim apresentou ao SENHOR frutos do solo como oferta. Abel, por sua vez, ofere-

ceu os primeiros cordeirinhos e a gordura das ovelhas. E o SENHOR olhou para Abel e sua oferta, mas não deu atenção a Caim com sua oferta. Caim ficou irritado e com o rosto abatido. Disse Caim a Abel, seu irmão: vamos ao campo. Estando eles no campo, sucedeu que se levantou Caim contra Abel, seu irmão, e o matou.

O desfecho dessa narrativa é o primeiro fratricídio narrado na Sagrada Escritura. Chouraqui (p. 67)⁵ chama a atenção para o fato de este texto ser a primeira referência ao sacrifício de animais e que precede o primeiro assassinato de um elemento da espécie humana. A partir desse momento, se tornaram comuns as inúmeras referências ao sacrifício dos animais. Os textos afirmam que Noé, logo após deixar a arca na narrativa mítica do dilúvio em Gênesis 8,20, construiu um altar e tomou animais e aves de todas as espécies e os ofereceu em sacrifício à Javé. Isso foi repetido por Abraão quando ofereceu um cordeiro em substituição ao seu filho Isaac, que pretendia sacrificar.

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

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

Ao orientar Gedeão, o próprio Javé, segundo a tradição do livro de Juízes 6,25-26, aparece a ele pedindo-lhe que tomasse dois bois, um para o trabalho de derrubar

o altar do deus Baal^b e o outro para ser queimado junto com a madeira da Asera^c em holocausto. A instituição do sacrifício na religião de Israel é uma questão bastante complexa e não pretendemos tratar dela neste texto, se não brevemente.

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

Até aqui fica explícito que herdamos uma fundamentação religiosa que via na morte dos animais algo que agradava a divindade e expiava também a culpa dos humanos. A morte sacrificial de animais consegue, dentro do simbolismo cultural, aplacar a ira da divindade e restabelecer uma pretensa harmonia primordial que fora quebrada, conforme afirma Forde (p. 99)⁶.

O fato de os animais serem escolhidos como objetos de sacrifícios pode denotar diferentes concepções de fundo, conforme Harris (p. 376)⁷. A primeira pode estar associada ao fato de sua pureza moral, visto que não teriam, como os humanos, uma vida de culpas, já que viviam de acordo com sua natureza. Se observarmos com atenção, veremos que grande parte dos animais recomendados para o sacrifício na tradição judaica eram animais

frágeis, dóceis, hígidos e que de forma alguma se mostravam como bestas-feras. O livro de Levítico traz várias recomendações de sacrifício cultural e relaciona os animais que podem ser sacrificados: o gado e a ovelha (1,2), fêmea de gado novo, uma cordeira, uma cabrinha (5,6), rolas, pombinhos (5,7).

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

SURGIMENTO DE UMA NOVA ABORDAGEM TEOLÓGICA

Nas últimas décadas, muitos homens e mulheres ligados ao labor teológico reconheceram que era necessário superar o paradigma rigidamente antropocêntrico que se impôs nas leituras, nas produções textuais e no processo hermenêutico da cristandade. Reimer (p. 2)⁸ defende que esse antropocentrismo exagerado se constituiu num processo gradativo que substituiu tanto o cosmocentrismo como o teocentrismo. Reimer (p. 2)⁸ ainda pontua que tais abordagens “fizeram surgir cada vez mais a consciência de que o ser humano está no centro dos acontecimentos globais, sendo o critério e o senhor da natureza”.

Há hoje praticamente um consenso de que a burguesia iluminista, com a revolução industrial, impôs um pesado silêncio sobre a percepção teológica da criação. A natureza e os animais não humanos foram despidos de qualquer traço de sacralidade. Essa operação se deu em função dos interesses do projeto iluminista burguês, segundo Aichele (p. 12)⁹. Isso trouxe um grande prejuízo aos animais não humanos. Esse silêncio imposto e aceito por alguns segmentos teológicos permitiu que se construíssem paradigmas que legitimaram a exploração do humano pelo humano nas fábricas, nas minas, nos processos violentos de escravização e colonialismos. Também a natureza passou sistematicamente a ser agredida, violada,

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

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

poluída e dizimada para a extração de matéria-prima e aumento do capital. A vida dos animais não humanos ficou compreendida como uma vida sem Deus, desamparados de qualquer atitude ética de compaixão.

Os animais tiveram o valor de seus corpos e sua existência reificados e avaliados a partir da potencialidade de serem transformados em dinheiro, em aplicação financeira. Tillich (p. 74)¹⁰, enquanto avalia o impacto que o iluminismo burguês teve no mundo e no labor teológico, afirma que a mentalidade burguesa é calculista e racionalista, pois teria substituído o modelo de dominação hierárquico medieval baseado no entendimento que cada um ocupava na vida (*vocatio*) por um modelo horizontal que imprimia uma possibilidade de reverter o *status quo* da sociedade e avançar numa horizontalidade desbravadora, calculista e racionalista, que subjugou todas as relações e todo o mundo natural.

Aqui se torna compreensível a atração que o deísmo como filosofia religiosa causou naquele contexto. Na continuidade da discussão, Tillich afirma que o deísmo se configurou como um projeto religioso que excluía os elementos irracionais, segundo a ótica burguesa, como a oração, a experiência subjetiva da fé, a possibilidade de interferência de Deus neste mundo, ou seja, tudo aquilo que não fosse calculável e submetido à racionalidade. Para Tillich (p. 75)¹⁰, “os burgueses precisam de uma religião que vê Deus de longe, atrás do processo da vida”. Qualquer interferência divina poria em risco a calculabilidade tão essencial ao sistema iluminista. Em sua conclusão dessa temática, Tillich (p. 76)¹⁰ especifica que, no Iluminismo:

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

Essa lógica, de certa forma, se faz presente ainda quando se concebem os abatedouros, frigoríficos e áreas de confinamento dos animais não humanos como um espaço onde a teologia nada tem a dizer. Mas é preciso

superar a noção de que Deus sofre somente quando os humanos sofrem. Deus padece junto com sua criação, conforme podemos deduzir de Linzey (p. 102-3)³.

Nesse contexto, é possível perceber que os discursos teológicos e bíblicos não são isentos em seu processo constitutivo. Por isso, muitas vezes se tornam uma anti-teologia, que precisa ser desmistificada e reconduzida às suas origens de compromisso com a vida. Há momentos na história que o próprio discurso religioso é absolutizado em negatividade e assume posturas comprometidas ao extremo. Richard (p. 8)¹¹ afirma que muitas vezes a nova percepção bíblica pode entrar em conflito com a leitura estabelecida que oprima algum segmento, pois “no mundo opressor, encontramos uma espiritualidade e teologia profundamente idolátrica, onde se manipula a Deus ou se substitui o Deus verdadeiro por falsos deuses”.

Essas percepções são comungadas por Jürgen Moltmann, quando aponta a necessidade de superarmos os atuais modelos relacionais individualistas e atentarmos para modelos trinitários de comunhão e partilha. Moltmann (p. 18)¹², partindo de bases diferentes das de Tillich, em sua avaliação teológica, afirma que o ser humano, ao ver que Deus era retratado na escritura como senhor do mundo, não conseguiu perceber o símbolo profundo que estava sob esse conceito e transpôs essa verdade teológica para sua ânsia de dominar o mundo, pois

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

Da mesma forma, uma teologia que negue essa opção fundamental pela vida de todos os animais é uma teolo-

gia a ser vista sob suspeita de patrocinar a legitimação de uma escolha antivida. Linzey (p. 147)³, analisando essas abordagens teológicas equivocadas, emprega a expressão “desmoralização da teologia”. Ele aponta que a leitura da escritura nos últimos séculos foi uma legitimação das categorias de Aristóteles inclusive a imposição de que algo existe sempre para alguma coisa. Assim, os animais não humanos foram submetidos, ao longo da história, à instrumentalidade patrocinada por uma teologia desmoralizada, visto que os animais não humanos existiriam para os humanos. Essa teologia supõe, segundo Linzey, que Deus se interessa apenas pela humanidade e entregou tudo, inclusive os animais, como propriedade humana. Sobre esse conceito de propriedade, Linzey (p. 148)³ cita que os humanos não podem assumir a compreensão de que são donos dos animais, pois “eles existem primeiramente para Deus”. A apropriação da vida dos animais por parte dos humanos não é mais que idolatria. É assumir o lugar de Deus, pois não seria sequer necessário falar dos direitos dos animais e sim do direito de Deus em se alegrar com a existência dos animais que ele criou para a vida.

Surge, então, a necessidade de fazer emergir das tradições teológicas e bíblicas ensinamentos importantes que ficaram eclipsados nos últimos séculos. Dentre esses ensinamentos podemos destacar a sacralidade da vida, da criação, da redenção cósmica trazida em Jesus. Isso se deu em função de outros interesses, dos quais os sistemas teológicos se tornaram presas porque a cultura da fé não está desvinculada da cultura secular e muitas vezes se deixa formatar por ela, segundo Aguilar (p. 319)¹³. Nesses períodos, as discussões sobre a dignidade da mulher, do negro, do índio e dos animais não humanos ficaram à margem dos sistemas clássicos europeus e também dos emergentes ou periféricos. A consequência foi o predomínio de uma teologia primeiramente androcêntrica e depois antropocêntrica. Essa percepção está presente em Aichele (p. 11)⁹, ao apontar que, após introduzir uma tentativa científica de abordagem dos textos, foram abolidas de vez as ambivalências e as incertezas dos textos. A consequência foi o surgimento de interpretações que isolaram o texto bíblico e sua crítica do contexto cultural. A Bíblia se torna, então, fechada às novas possibilidades de leituras que o atual contexto demanda. Isso se torna prejudicial a todos os segmentos menos favorecidos, inclusive aos animais não humanos, que ficaram presos em uma hermenêutica rigidamente antropocêntrica que acaba por

sustentar o *status quo* daqueles que são privilegiados pelas antigas abordagens.

Esse diálogo com a tradição bíblica e teológica se torna fundamental e levanta questionamentos importantes. Nas narrativas que não favorecem os animais, precisamos dialogar com o texto de maneira profunda, cômicos de suas ambiguidades e tensões. Conforme Aichele (p. 22)⁹, é preciso perguntar: como a narrativa é construída? Com quais interesses ela é narrada? Caso esse diálogo com os textos não consiga favorecer a vida dos animais não humanos eles continuarão a promover a realidade de morte que cerca muitos animais. A própria Escritura Sagrada perde seu valor libertador.

A análise de Segundo (p. 214)¹⁴ questionando as hermenêuticas fechadas aponta que mais perto está de acertar a interpretação do texto sagrado aquele que se desata de seus preceitos e usa o coração. Segundo o autor, o critério hermenêutico certo é aquele que avança para além do conhecimento legal e faz a opção pelos pobres e pela piedade. Só assim é possível entender o sentido que o próprio Deus pôs em Sua palavra, o projeto libertador. Nesse ponto, precisamos reconhecer que, ao lançarmos mão de textos e autores da teologia da libertação, temos ciência que foram direcionados ao humano latino-americano explorado e apropriado, mas entendemos que essas categorias da libertação, bastante enfatizadas em nossa teologia latino-americana, são essencialmente categorias bíblicas e podem ser transpostas a toda situação de cativo, inclusive a dos animais não humanos. É necessário expandir a inclusão dos que sofrem porquanto a obra de Cristo pressupõe a restauração de todas as coisas.

Refletindo sobre a relação entre a teologia da libertação e a teologia animal, Linzey (p. 62-3)³ aponta que a fundamentação da teologia da libertação, com Gustavo Gutierrez em 1971, se apresentou como um intransigente dogmatismo antropocêntrico. Segundo Linzey, Gutierrez teria negligenciado as passagens do Novo Testamento que apontam para a redenção cósmica efetuada por Cristo. Mais adiante, no entanto, Linzey afirma que essa posição do fundador da teologia da libertação pode ser atenuada quando Gutierrez afirma que o sentido primeiro da Cristologia é que todas as coisas foram criadas em Cristo e salvas por ele. Na sequência de sua obra, Linzey (p. 65)³ argumenta que esse antropocentrismo intransigente foi atenuando-se dentro da teologia da libertação. Isso pode ser comprovado quando Leonardo Boff (ao qual Linzey

chama de maior teólogo da libertação) se antecipa às críticas que viriam à teologia da libertação. Insere, então, as preocupações ecológicas em suas obras, valorizando a tradição de São Francisco, reduzindo dessa forma, o paradigma antropocêntrico da teologia da libertação.

A crítica à teologia da libertação também é encontrada nos segmentos feministas. Rieger (p. 495)¹⁵ propõe uma forte distinção entre a teologia feminista e a teologia da libertação, afirmando que essa passa a ser um corretivo crítico para a teologia da libertação, que se apresenta como androcêntrica. Da mesma maneira, pensamos que a teologia que acolha os animais não humanos se apresenta como uma possibilidade de ampliar esse círculo ainda bastante restrito aos humanos. Tamez (p. 110)¹⁶ afirma que há uma identidade fundamental em Deus, que consiste no fato d'Ele mostrar-se sempre como a exigência da concretização do amor, um horizonte aberto à criatividade e iniciativa histórica. Deus será “aquele que convida a ir adiante, recordando a nossa vocação de transformar a natureza e criar um mundo justo”. Essa percepção de mutação e necessidade de ampliação no paradigma teológico é confirmada por Reimer (p. 2)⁸ ao apontar o atual momento como marcado por transição. Em função disso, sugere que:

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

No que foi exposto acima, é possível perceber o empenho de teólogos contemporâneos em abordar as distorções teológicas que empurraram para margem importantes e fundamentais verdades da tradição de fé. Essas distorções obscureceram considerações teológicas sobre os animais não humanos. Ao proceder essa marginalização teológica,

foi possível estabelecer uma cruel dominação do humano masculino e feminino sobre todas as demais criaturas. O que não podemos deixar de perceber, no entanto, é que, em sua profunda radicalidade (raiz), o sistema teológico fundante não permite relações de dominação, de extermínio e de subjugação de qualquer ser criado. A partir dessa constatação é preciso buscar uma nova forma de abordar teologicamente o animal não humano, conforme tentaremos na sequência deste trabalho.

OS ANIMAIS NÃO HUMANOS NOS PRIMEIROS RELATOS BÍBLICOS

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

Os animais não humanos nas origens

Para a perspectiva bíblica, o valor intrínseco da vida está fundado em duas considerações: (1) a vida dos animais e plantas foi criada por Deus, (2) e Deus achou que essa criação era boa. Nessa criação e aprovação divina reside o valor intrínseco da vida e de toda a criação. Isso significa reconhecer a santidade da vida (p. 48)¹⁷.

Nas narrativas dos capítulos 1 e 2 de Gênesis, é possível perceber que a ação Divina vai dispor a sua criação como um dom precioso que culminará num ato de vida e de amor. Moltmann (p. 93)¹² afirma que não é a história a moldura da criação e sim a criação é a moldura da história. Dessa forma, é perceptível que a revelação divina em sua tradição textual procura resituar e resignificar a casa de Deus.

Os textos possuem uma forte ligação com a realidade. Conforme Mesters (p. 34)¹⁸, o texto se põe como uma reação, uma denúncia contra os projetos antivida que estavam moldando a existência humana. É interessante salientar que, paralelamente ao período da produção textual, a técnica da caça estava bastante desenvolvida e consolidada, assim como estava bastante firmado um esquema cultural em que o animal humano masculino organizara o mundo de tal forma que ele tivesse não um cuidado, mas um domínio sobre o animal humano feminino, sobre os animais não humanos e sobre os humanos

masculinos que tivessem uma compleição física mais vulnerável que a sua.

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

Ao discutir a concepção de paraíso terrestre nos textos que evocam a realidade da criação, Mesters (p. 33-6)¹⁸ não percebe essa narrativa edílica como uma descrição histórica, mas como uma análise profunda da negação do projeto divino. Dentro da tradição textual judaica, da criação como paraíso, a divindade teria desenhado um mundo no qual o homem não estabelecesse uma relação de dominação com a mulher, mas de companheirismo. A vida não poderia ali ser destruída, pois havia a árvore da vida que extinguiu a tristeza do evento morte. A terra não era amaldiçoada, antes bendita, pois providenciava tudo de que os seres criados necessitavam. Também o trabalho não estava circunscrito à opressão e exploração alienante. Nesse paraíso imaginário e sonhado, não havia nenhuma inimizade entre o humano e o não humano.

Dessa análise, Mesters (p. 42-4)¹⁸ teoriza que o escritor do texto bíblico contemplara a realidade de *hybris* que o cercava e chegara à conclusão que isso não poderia refletir o propósito divino. Um Deus justo e bondoso não poderia ter planejado um mundo assim. Como compreender isso? Aponta, então, que:

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

Nessa casa, compreendida simbolicamente como paraíso criado, os animais não humanos ocupam um lugar relacionado à vida, em harmonia com o humano, como

descreve Mesters, nunca incluídos em projetos de morte. Reimer (p. 3)⁸ relaciona a concepção do 'universo como casa' com a palavra ecologia, pois "ecologia tem a ver com a casa como espaço comum de vida. Ecologia, pois, é uma ciência que estuda a 'casa' em suas diversas formas de organização e manifestação".

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

Assim, toda a vida flui do divino, e os animais não humanos foram também incluídos na primeira página da narrativa. A criação dos animais se constituiu num ato, numa declaração solene. Conforme Artuso (p. 88)¹⁹, os animais não humanos, da mesma forma que os humanos, recebem a bênção de Deus que está registrada em Gênesis 1,20-22, da seguinte maneira: "E disse Deus: produzam as águas cardumes e seres viventes (...) criou pois Deus todos os monstros marinhos (...) e toda ave que voa. E viu Deus que isso era bom. Então Deus os abençoou, dizendo: Frutificai e multiplicai-vos".

Na sequência do texto, Deus conclui a criação dos animais não humanos e cria o humano à sua imagem e semelhança. Essa imagem e semelhança põe o humano como responsável pelos demais seres criados. O humano deve ocupar uma posição diferente, até pelos dons maravilhosos que recebeu; nunca deve exercer um domínio de exploração e morte, mas sim um domínio-cuidado que, segundo Chouracqui (p. 45)⁵, deve favorecer toda a existência. Para ele, a primeira ordem dada ao Homem é a do amor: a vida recebida deve ser transmitida como superabundância, multiplicada para viver em comunhão com o Criador, não para ser explorada.

A tradição cristã indica que os humanos são criados à imagem e semelhança de Deus, mas isso significa que só os humanos são criados à imagem e semelhança de Deus?

Não temos condições de aprofundar esse tema neste trabalho, mas percebemos que será necessário desenvolver uma teologia que não negue que o humano é criado imagem e semelhança de Deus, e que tampouco exclua o resto da criação de uma participação nessa similitude com Cristo, sentido de toda a criação. Moltmann nos indica que “a respeito de Cristo pode-se pensar somente de modo *inclusivo*. Quem pensa de modo *exclusivo* sobre Cristo, não em favor do outro, mas contra ele, este ainda não entendeu o Reconciliador do mundo” (p. 409)²⁰.

A expressão domínio é amplamente discutida entre os exegetas que rejeitam qualquer supremacia arrogante do animal humano masculino sobre os demais seres. Nesse item, podemos ainda acrescentar os estudos de Straumann (p. 83-4)²¹ analisando a narrativa do imperativo divino como proveniente da fonte sacerdotal que foi difundida como fonte “P”. Esclarece:

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

Essa ótica coaduna-se com a de Hefner (p. 328)²², ao situar o ser humano como cocriador criado. Ao usar o termo “cocriador criado” expõe que “a atividade humana é perversa se não se qualifica afinal como participação na extensão na vontade primordial da criação de Deus”. Segundo Hefner, o *status* criado do ser humano é completamente escatológico em função da sua responsabilidade ontológica de continuar a construção do reino de Deus como um reino de vida, para isso os textos apontam.

Os textos que antecedem o capítulo três, chamado de texto da queda do humano em algumas tradições, não trazem nenhuma referência ao hábito de tirar a vida de outros seres para se alimentar, até porque uma permissão

dessa natureza seria contraditória à construção de uma teologia patrocinadora da vida, conforme Linzey (p. 27)³. No texto de Gênesis 1,29, o próprio Deus instruiu o humano da seguinte forma: “Eis que vos tenho dado todas as ervas que produzem semente, as quais se acham sobre a face de toda a terra, bem como todas as árvores em que há fruto que dê semente! Sirvo-as para mantimento!”. Em seguida, Deus estende esse mesmo direito de alimentação aos animais e conclui que tudo quanto havia feito era muito bom. Schwantes (p. 92)²³ explica que:

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

A relação do humano com os animais não humanos, no segundo capítulo, também é marcada por um importante reconhecimento da sua dignidade. López (p. 65)²⁴, diferentemente de Chouraqui, reconhece que a terminologia, o estilo e a mesma concepção cosmogônica, antropológica de Gênesis 1,1-2,3 com 2,4b – 3,24 apontam que na realidade são dois relatos diferentes. No entanto, percebemos que o posicionamento teológico é indiscutivelmente coerente com a narrativa do capítulo anterior. Recebendo as narrativas como produtos de uma intenção única, percebemos uma coesão em sua leitura e interpretação sem que se anulem as diferenças textuais.

Posto isso, pode-se conferir que sobre a alimentação do humano se repete a mesma orientação do capítulo anterior. O animal humano deveria se alimentar apenas do que a terra produz para que a vida continuasse sob a bênção do criador, crescendo e se multiplicando. No capítulo segundo, a relação do humano com os animais é muito mais explícita. Em Gênesis 2,18, o próprio criador vê que a solidão está muito próxima do homem e cria então os animais para lhe fazer companhia. Os animais não são criados para servirem de alimento ao animal humano,

são criados para uma fraternidade originária. No versículo 19, afirma-se que o homem dirige sua palavra aos animais chamando-lhes pelo nome e estabelecendo com eles uma comunhão da palavra. Ao fechar-se a cena idílica nos capítulos iniciais de Gênesis (1 e 2), vemos os animais não humanos em solidariedade genuína com toda a criação.

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

Em função desse texto, Singer (p. 213)² descreveu a tradição judaico-cristã como uma sistematização de descuido em relação aos animais e observa que, após a queda, matar animais não humanos passou a ser claramente permitido. Foi dada a permissão para adicionar animais à alimentação, conforme Linzey (p. 126)³. A comunhão da criação foi rompida. Os animais passaram a integrar o sistema de sacrifício, de consumo e exploração de seus corpos. Talvez tenha faltado a Singer olhar o texto do capítulo terceiro não como um escrito normativo, mas como uma descrição do que o animal humano é capaz de fazer a partir do seu rompimento com o projeto divino e o abandono do seu *status* de continuador da obra divina. Há uma crítica teológica, não uma legitimação.

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

Noé a encontrar a terra seca. Artuso (p. 83)¹⁹ chama a atenção que, após o término do dilúvio, Deus estabeleceu um pacto com Noé e com todos os seres vivos. Deus prometeu nunca mais destruir a vida de qualquer animal.

Devemos, no entanto, destacar no texto pós-dilúvio uma ambiguidade, segundo Linzey (p. 126)³. Essa questão se refere ao fato de Deus, no texto de Gênesis 9,2-3, permitir que os humanos se alimentem dos demais animais. Linzey chama a atenção que não podemos aplicar esse texto imediatamente ao consumo de carne em nossa sociedade, que o faz de maneira industrial. Essa permissão ambígua só deve ser aplicada em caso de necessidade. Ela não deve, segundo Linzey (p. 127)³, ser utilizada para enfraquecer o amor de Deus pelos animais não humanos e justificar o atual sistema de exploração e morte de milhões de seres todos os dias. Schwantes (p. 104)²³ também reconhece essa ambiguidade e a relaciona com a maldade que vai tomando conta do humano porquanto agora ocorre “a agressividade humana contra os animais. As pessoas são quais matadores. Difundem pavor e medo entre os animais. Transformam a estes que foram criados no mesmo dia, que são irmãos, em alimento”.

Concluindo seu pensamento, Schwantes afirma que matar os animais é de algum modo agressão a nós mesmos.

Os animais não humanos em escritos proféticos

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

Precisamente no texto de Isaías 11,6-9, o inspirado nos remete à visão profética de um paraíso a ser construído numa dimensão de beleza e utopia ao prever o dia em que “morará o lobo com o cordeiro, e o leopardo com o cabrito se deitará; e o bezerro, e o leão novo e o animal cevado viverão juntos; e um menino pequeno os conduzirá. A vaca e a urso pastarão juntas, e as suas crias juntas se deitarão”. O profeta vislumbra um mundo repleto de paz

e sem derramamento de sangue quando o próprio leão, rei dos carnívoros, mudará seus hábitos naturais, pois no reino do messias “o leão comerá palha com o boi. A criança de peito brincará sobre a toca da áspide (...). Não se fará mal nem dano algum em todo o meu santo monte, porque a terra se encherá do conhecimento do Senhor”. A serpente, símbolo da cisão entre os animais humanos e não humanos, é recolhida novamente e a inimidade agora desfeita pelo sim de uma criança.

O Trito-Isaías se mantém fiel à escola isaiana, segundo Dingermann (p. 460)²⁵, ao aspirar à nova criação. Ele também insere os animais não humanos na esperança escatológica. De maneira bastante clara o terceiro Isaías critica com veemência os crimes contra os animais, mesmo que feitos numa perspectiva de sacrifício religioso. Em 66,3, afirma que “quem mata um boi é como o que tira a vida a um homem; quem sacrifica um cordeiro, como o que quebra o pescoço de um cão, pois estes escolheram o seu próprio caminho e tomam prazer nas suas abominações”.

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

Um dos temas presentes e que se constitui numa tensão teológica – que não podemos abordar adequadamente neste artigo – é a presença do sacrifício de animais na antiga aliança. Os animais são considerados ofertas no sistema cultural, e sua morte é um ato religioso, que certamente contraria o projeto inicial de Deus. Assim surge a pergunta: por qual motivo um Deus que cria a vida se agrada da morte de animais?

A presença do sacrifício de animais na Bíblia não é pacífica nem unânime, conforme Bloom (p. 188)²⁶; é uma tradição dos povos antigos que circundavam a sociedade judaica e foi incorporada às tradições de Israel e de muitas nações. Segundo Pixley (p. 25)²⁷, surgiram tradições muitas vezes conflitantes com o projeto inicial (como a monarquia, a subjugação da mulher, o sacrifício de humanos em alguns reinados em Israel), que vão sendo combatidas e depuradas ao longo da história do Primeiro Testamento. Se for possível aqui empregar o termo “história da salva-

ção”, queremos conceituá-lo como a constante salvação de Deus que vai se impondo sobre os projetos de morte.

É possível encontrar muitas passagens dos textos sagrados que repugnam a prática do sacrifício e clamam pelo seu fim, principalmente na tradição profética. É possível afirmar que houve uma crescente repulsa pela tradição sacrificial. Alguns profetas rejeitaram o sacrifício de animais não humanos na ritualística do Antigo Testamento e procuraram colocá-los num novo patamar de relação com os humanos. Vários estudiosos, como De Vaux (p. 557)²⁸ e Fohrer (p. 63)²⁹, discutindo sobre as origens do ritual israelita, reconhecem nele muitas afinidades com o sistema cananeu, inclusive a liturgia desvinculada da ética, motivo principal do enfrentamento com os profetas. A dificuldade de discorrer sobre o tema se dá pelo fato de os próprios escritos sagrados não explicarem seus significados, conforme Rad (p. 249)³⁰. Há uma ambiguidade no sacrifício do animal, um paradoxo, segundo Linzey (p. 104)³. Ao mesmo tempo em que se estabelece uma relação violenta com os animais, se afirma que eles são dignos de se tornarem oferendas sagradas. A ênfase estaria na oferenda e não na destruição do animal. O tema do sacrifício só é resolvido definitivamente com a obra de Jesus.

CONCLUSÃO

Na pesquisa realizada, foi possível a constatação de um processo que se constituiu historicamente não apenas como aético, mas como antiético na cultura de relacionamentos que o animal humano desenvolveu com os não humanos. Desde sua gênese e configuração histórica, o humano conseguiu aperfeiçoar sua capacidade de matar os demais animais e colocá-los numa relação avassaladora de uso e exploração. O avanço da bioética voltada aos animais não humanos tem sido um sinal de esperança muito forte para que encontremos um campo teórico onde essa temática possa ser discutida e abordada em toda a sua complexidade.

Recorrendo aos escritores sagrados, encontramos uma pulsante teologia que compreende a criação como morada de Deus e não lugar da morte e da violência. As grandes produções bíblicas e teológicas reconheceram sempre na violência, na morte, na predação da natureza, na exploração de outros seres vivos, na produção de realidades agonizantes, uma ausência do elemento divino,

bem como uma queda abissal e brutal do ser humano. Nos textos bíblicos, há o reconhecimento da dignidade ímpar do ser humano e uma negação de qualquer atitude de rebaixamento desse humano. Essa dignidade, no entanto, é a dignidade de cocriador criado, dignidade missionária e relacional voltada para a proteção da criação de Deus, para com o cuidado constante da vida em sua vulnerabilidade.

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

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

A partir 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 consumista.

Nossa pesquisa quis apontar para a necessidade de escolhermos outro caminho de trato com os animais não humanos. Essa escolha deve nos levar à inclusão dos animais não humanos em nosso sistema ético-teológico.

REFERÊNCIAS

1. Moltmann J. Paixão pela vida. São Paulo: Aste; 1978.
2. Singer P. Libertação Animal. São Paulo: Lugano; 2004.
3. Linzey Andrew. Animal Theology. Illinois: University of Illinois Press; 1995.
4. Chambel P. A evolução do bestiário letrado medieval. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais; 2006.
5. Chouraqui A. A Bíblia: no princípio. Rio de Janeiro: Imago; 1995.
6. Forde C. A obra de Cristo. In: Braaten CE, Jenson R, editors. Dogmática Cristã. 2a ed. São Leopoldo: Sinodal; 1995. v. I
7. Harris RL, et al. Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento. São Paulo: Edições Vida Nova; 1998.
8. Reimer H. Hermenêutica ecológica de textos bíblicos. Rev Interpret Bíblica Latino-Am. 2005 [acesso 10 Dez 2010];50(1):120-4. Disponível em: <http://www.claiweb.org/ribla/ribla1-13.html>
9. Aichele G, et al. A bíblia pós-moderna. São Paulo: Loyola; 2000.
10. Tillich P. Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX. São Paulo: Aste; 1999.
11. Richard P. Leitura popular da bíblia na América Latina. Rev Interpret Bíblica Latino-Am. 1988;1(1):30:48.
12. Moltmann J. Deus na Criação: doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes; 1992.
13. Aguilar FS. Antropología y teología de la Fe cristiana. Barcelona: Ediciones Sigueme; 1973.
14. Segundo JL. A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré. São Paulo: Paulus; 1997.
15. Rieger R. Teologia da Libertação. In: Dicionário de Teologia Feminista. Petrópolis: Vozes; 1997.
16. Tamez E. A bíblia dos oprimidos: a opressão na teologia bíblica. São Paulo: Paulinas; 1980.
17. Wachbroit R. Eight worries about patenting animals (1988). In: Shannon TA, editor. Genetic engineering: a documentary history. Westport, Connecticut / London: Greenwood Press; 1999.
18. Mesters C. Paraíso terrestre: saudade ou esperança. Petrópolis: Vozes; 1975.
19. Artuso V. A relação entre Deus, os seres humanos e todo o ser vivo em Gn 1-11. In: Sanches MA. Criação e Evolução: diálogo entre teologia e biologia. São Paulo: Ave Maria; 2009.
20. Moltmann J. O Caminho de Jesus Cristo. São Paulo: Academia Cristã; 2009.
21. Straumann H. Sobre a criação do homem e da mulher em Gn 1-3: reconsiderando a história e a recepção dos textos. São Paulo: Paulinas; 2000.
22. Hefner P. A Criação. In: Braaten C, Jenson R, editors. Dogmática Cristã. 2a ed. São Leopoldo: Sinodal; 2002. v. I
23. Schwantes M. Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis 1-11. São Paulo: CLAI; 1988.
24. López FG. O Pentateuco. São Paulo: Ave Maria; 2004.
25. Dingermann F. O anúncio da caducidade deste mundo. In: Schreiner J, organizador. Palavra e Mensagem. São Paulo: Paulinas; 1978.
26. Bloom H. Jesus e Javé: os nomes divinos. Rio de Janeiro: Objetiva; 2006.
27. Pixley J. A história de Israel a partir dos pobres. Petrópolis: Vozes; 2001.
28. De Vaux R. Instituciones del Antiguo Testamento. Barcelona: Herder; 1985.
29. Fohrer G. História da Religião de Israel. São Paulo: Paulinas; 1969.
30. Rad G Von. Teologia do Antigo Testamento. São Paulo: Aste; 1973.

REFERÊNCIAS BÍBLICAS

- Biblia Hebraica, Stuttgartensia. Stuttgart: Deutschen Bibelgesellschaft, 1967.
Biblia Septuaginta. Stuttgart: Deutschen Bibelgesellschaft, 1979.
Biblia Vulgata. Stuttgart: Deutschen Bibelgesellschaft, 1994.
Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida, versão revisada. Rio de Janeiro: Juerp; 1986.
-

Recebido em: 12 de dezembro de 2011.
Versão atualizada em: 02 de fevereiro de 2012.
Aprovado em: 22 de fevereiro de 2012.