



O SACRIFÍCIO ANIMAL EM RITUAIS RELIGIOSOS: UMA REFLEXÃO A PARTIR DO UNIVERSO ATEU E VEGANO

*ANIMAL SACRIFICE IN RELIGIOUS RITUALS: A REFLECTION FROM THE ATHEIST AND VEGAN
UNIVERSE*

DOI:

Paula Brügger

Bióloga, Doutora em Ciências Humanas - Sociedade e Meio Ambiente,
Coordenadora do Observatório de Justiça Ecológica da UFSC.

EMAIL: paula.brugger@ufsc.br

LATTES: <http://lattes.cnpq.br/4806860050033670>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8392-3932>

RESUMO: Neste artigo, calcado em pesquisa bibliográfica, discutem-se alguns aspectos morais e éticos subjacentes às relações entre humanos e animais à luz da Ética das Virtudes e da doutrina consequencialista. Segundo essa última teoria, o resultado das nossas ações deve pautar o comportamento humano, pois, o que importa para os que são afetados por elas são as suas consequências. Por outro lado, a Ética das Virtudes defende o valor das intenções que guiam tais ações, e não as suas consequências. Todavia, os valores que norteiam comportamentos considerados eticamente corretos podem ser arbitrários. Em que pese a demonstração de virtudes morais tradicionais, há práticas respaldadas por religiões e pelo relativismo cultural que causam danos e mortes, sem que haja o consentimento das vítimas. Outrossim, 'boas intenções' não bastam para que seus praticantes manifestem compaixão para com o sofrimento de suas vítimas, sejam elas humanas ou não. Como a ciência comprova que diversos animais vertebrados e invertebrados são seres sencientes, alguns inclusive autoconscientes, o seu uso, exploração, sofrimento e morte tornam-se moralmente condenáveis. Por essas questões éticas e científicas, o veganismo prega a abolição do uso de animais em quaisquer contextos. A moralidade humana é fruto da Evolução, e as religiões podem ser até nocivas no que toca à consolidação de comportamentos eticamente corretos. Assim, no seio de uma perspectiva vegana e ateia, postula-se a abolição de quaisquer práticas religiosas ou rituais que usem animais, independentemente de serem mortos, uma vez que não existem justificativas éticas ou morais para abrir tal exceção.

PALAVRAS-CHAVE: Consequencialismo; Direitos religiosos e direitos animais; Ética das Virtudes; Senciência e sofrimento animal.

ABSTRACT: In this article, based on bibliographical research, some moral and ethical aspects underlying the relationships between humans and animals are discussed in the light of Virtue Ethics and the consequentialist doctrine. According to this last theory, the result of our actions should guide human behavior, because what matters to those affected by them are their consequences. On the other hand, Virtue Ethics focus on the value of the intentions that guide

such actions, not their consequences. However, the values that guide behaviors considered ethically correct can be arbitrary. Despite the demonstration of traditional moral virtues, there are practices supported by religions and cultural relativism that cause harm and death, without the consent of the victims. Furthermore, 'good intentions' are not enough for practitioners to manifest compassion towards the suffering of their victims, whether they are human or not. As science proves that several vertebrate and invertebrate animals are sentient beings, some even self-conscious, their use, exploitation, suffering and death become morally condemnable. For these ethical and scientific reasons, veganism preaches the abolition of the use of animals in any context. Human morality is the result of Evolution, and religions can even be harmful when it comes to consolidating ethically correct behavior. Thus, within a vegan and atheist perspective, we preach the abolition of any religious practices or rituals that use animals, regardless of whether they are killed, since there are no ethical or moral justifications to make such an exception.

KEY-WORDS: Animal sentience and suffering; Consequentialism; Religious and Animal rights; Virtue Ethics.

SUMÁRIO: 1 Introdução: moralidade e ética. 2 Senciência, consciência, e cognição animal; 3 Uma visão crítica sobre as religiões; 4 Considerações finais. 5 Referências.

1. Introdução: Moralidade e Ética

Sou movido por duas filosofias principais: saber mais sobre o mundo hoje do que sabia ontem, e diminuir o sofrimento dos outros. Você ficaria surpreso com o quão longe isso pode te levar.

Neil deGrasse Tyson

É pertinente iniciar este texto discorrendo sucintamente sobre os conceitos de moralidade e ética na visão do filósofo e psicólogo Richard Ryder. Sua visão acerca da moralidade como estreitamente relacionada ao altruísmo, à compaixão, e à eliminação ou minimização do sofrimento de todas as formas de vida sencientes é exatamente aquela propugnada aqui. Além disso, Ryder é o autor do termo especismo, um conceito central nesta discussão.

Ryder (2011) argumenta que a sociedade ocidental foi fortemente influenciada nos últimos quinhentos anos pela ética cristã, e por pelo menos quatro formas seculares de pensar a moralidade: a Ética das Virtudes, a Teoria Kantiana, o Utilitarismo, e a Teoria dos Direitos, sendo essas duas últimas as mais importantes no

que tange ao pensamento secular e a política ocidental ao longo de muitas décadas. Segundo ele, todavia, o mundo moderno precisa de uma nova moralidade que seja consistente com a ciência e as implicações do darwinismoⁱ.

O termo 'moralidade' foi usado pela primeira vez no século XVII para denotar um sistema moral, onde a palavra 'moral' referia-se à distinção entre o certo e o errado. A ética é muitas vezes tomada como sinônimo de moralidade, e pode também se referir ao estudo da moral. Há, no entanto, uma diferença sutil entre essas palavras. Enquanto 'moralidade' deriva do latim *mores* (que significa costumes), 'ética' deriva do grego *ethicos* (que significa caráter). Por essa razão, a ética às vezes é usada para descrever as teorias de Aristóteles que se concentravam no caráter, ou seja, nas virtudes dos agentes morais. O termo moralidade, por outro lado, pode ser usado para se concentrar nas ações. Essas duas abordagens são fundamentalmente diferentes e estão na base de muitas das disputas no que diz respeito a esse assunto. Ryder esclarece que seu foco é nas ações, e não no caráter, embora ele use os dois termos — moralidade e ética — de forma intercambiável (RYDER, 2011, p.2).

Para Ryder (2011, p.3–5), cada cultura tem sua própria moralidade. Adquirimos nossa moralidade cotidiana copiando nossos pares no que diz respeito a comportamentos considerados bons, aceitáveis, ou na moda, e aceitamos instruções morais de autoridade como pais, professores e, em última análise, dos deuses, se acreditarmos neles. Existem, porém, alguns fortes impulsos dentro de nós que podem nos levar a anular essas normas de comportamento, impelindo-nos a correr o risco de desaprovação por parte de colegas e autoridades. Alguns desses impulsos poderosos são o desgosto, o desejo de entender, o escrúpulo, e a compaixão. Ryder lista quatro tipos espontâneos de preocupação com os outros que formam os blocos de construção da moralidade em crianças humanas: um senso de justiça ou imparcialidade; afeição (por pais, animais de estimação e brinquedos); empatia pelo sofrimento dos outros; e um desejo de liberdade.

No que diz respeito à religião, Ryder (2011, p.9–11) diz que há três grandes funções psicológicas providas por ela: certeza moral; uma explicação do universo; e um (alegado) poder para controlar eventos. As duas últimas podem ser oferecidas pela ciência, mas o que a ciência é incapaz de prover é a moralidadeⁱⁱ. No entanto, a moralidade pode existir sem Deus. Há dentro de todos nós essas duas grandes tendências conflitantes — egoísmo e compaixão — e é a racionalização, reforço e investimento sistemático nessa última que formam a base para muitas moralidades.

Ryder (2011, p.11) critica o relativismo cultural que, segundo ele, atormentou o debate acerca da ética no final do século XX. A principal razão para a sua crítica é a ausência de consentimento das eventuais vítimasⁱⁱⁱ desse relativismo. A título de ilustração, o autor diz que muitos sacerdotes astecas, cultistas da África Oriental, tradicionalistas hindus, caçadores de bruxas ingleses, e até nazistas eram pessoas sinceras quando levavam a cabo suas ações. Alguns podem ter demonstrado virtudes morais tradicionais aristotélicas como coragem, habilidade, inteligência, paciência, temperança e até (dentro de sua própria ótica) justiça. Mas embora tenham manifestado uma ‘boa intenção’ kantiana, o que eles não mostraram foi compaixão para com as suas vítimas.

Para Ryder, a essência da moralidade é fazer os outros felizes, sendo a felicidade incrementada pelo aumento das experiências prazerosas, e pela redução de dores de quaisquer tipos. Além disso, precisamos nos afastar da ideia de que os prazeres têm a ver apenas com os sentidos. Os prazeres também podem ser emocionais, estéticos e cognitivos. As dores se enquadram em categorias semelhantes. É por isso que a ética diz respeito, em última análise, ao prazer e à dor, sobre o que os outros gostam e não gostam, sobre seu bem-estar e seu sofrimento. As dores geralmente têm um efeito fortemente negativo sobre a felicidade. *“Qualquer dor — sensorial, cognitiva, ou emocional — pode ser como uma gota de tinta em um copo de água limpa: em segundos, a água está contaminada porque a dor é muito mais poderosa que o prazer”* (RYDER, 2011, p.13–19, grifo nosso).

Ryder prossegue em sua análise sobre as quatro teorias morais seculares convencionais: Virtudes/Aristóteles; Deveres/Kant; Utilitarismo/felicidade; e Direitos/Teoria dos Direitos. Segundo ele, Kant era tão pessimista acerca dos ‘instintos’ cruéis dos seres humanos que insistia que a moralidade deveria girar em torno da imposição de regras estritas, e que o cerne da ética estava em nossos motivos, e não no que realmente fazemos. Como Aristóteles, Kant se concentrou no caráter e nas virtudes do agente moral, e não nas consequências da ação do agente sobre os outros. Entretanto, mesmo as políticas de Hitler podem ter sido motivadas pela boa vontade para com a nação alemã. A ênfase de Kant na importância do dever renunciou grande parte da cultura moral da Europa do século XIX. Isso foi útil para encorajar o respeito e o dever, mas pecou ao insistir que a moralidade deveria ser universal e que todos os seres humanos deveriam ser tratados como fins em si mesmos, nunca meramente como meios. Com isso, Kant deixou de fora os outros animais (RYDER, 2011, p. 30–32)^{iv}. Em contraste, na perspectiva utilitarista, a ênfase está nas consequências das ações.

Ryder acerta ao afirmar que as virtudes são apenas meios para bons fins e que isso pode desencadear arbitrariedades. Ele destaca que quando os eticistas das virtudes sugerem que *quem* você é importa mais do que o que você *faz*, eles vão longe demais. Para ele, há dois grandes problemas aqui. O primeiro diz respeito a *quem é o foco de atenção* nas questões morais. Deveria ser o agente moral, ou as suas vítimas? O segundo é sobre a *natureza última da bondade*: ela consiste na virtude, ou na felicidade? Por essa razão, Ryder se concentra *na felicidade das vítimas* e não nas *virtudes dos agentes morais*. Isso porque um problema da Ética das Virtudes é que—assim como direitos—‘virtudes’ podem vir do nada, de qualquer lugar ou contexto; elas têm uma qualidade arbitrária, pois qualquer um pode inventá-las. Ryder sugere que grande parte da confusão no contexto da ética geralmente se deve a uma incerteza sobre se estamos falando sobre a maneira correta de se comportar em

relação aos outros, ou sobre a maneira correta de viver para encontrar a nossa própria felicidade^v(RYDER, 2011, p.34–36).

A moralidade diz respeito, por conseguinte, a como devemos tratar os outros. Isso levanta a questão sobre quem são ‘os outros’. Estrangeiros, mulheres, e animais não humanos devem ser excluídos? Claro que não. Se a felicidade é o objetivo final, devemos incluir em nosso círculo de moralidade todos aqueles que são capazes de experimentá-la. O especismo, o racismo, o sexismo, e os preconceitos relativos à idade, ou à classe social, entre outros, não têm lugar na moralidade moderna (RYDER, 2011, p.36–37).

O termo especismo diz respeito, genericamente, à crença de que somos superiores às outras espécies animais e que, portanto, temos o direito de fazer com elas o que bem entendermos. Esse neologismo foi cunhado originalmente por Ryder, na década de 1970, em uma analogia ao racismo e ao sexismo, que são preconceitos também baseados em diferenças moralmente irrelevantes.

No que concerne ao especismo, Ryder (2005) ressalta que a capacidade de experimentar dor é a única base convincente para atribuir direitos ou interesses a outros. Muitas outras qualidades — como valor inerente — foram sugeridas. Mas o valor não pode existir na ausência da consciência. Dessa maneira, rochas, rios, ou casas não têm interesses ou direitos próprios. Diversos outros princípios e ideais morais foram propostos ao longo dos séculos, tais como justiça, liberdade, igualdade, ou fraternidade. Mas esses são apenas pontos de partida para o objetivo final, a felicidade, que é alcançada por meio da libertação de todas as formas de dor e sofrimento. Ryder enfatiza a dor, e outras formas de sofrimento, como vimos antes, porque a dor é muito mais poderosa do que o prazer. Ele salienta ainda que cada dor pertence ao seu próprio mundo. No que concerne à igualdade, esta deve ser baseada em interesses semelhantes. Embora diversos interesses possam ser elencados aqui, aqueles mais básicos, comuns entre nós e os outros animais, são: não ser aprisionado,

torturado, morto, e poder expressar seu comportamento natural, resultado de milhões de anos de evolução.

Ryder (2011, p.29–30) argumenta que a nossa compaixão é instintiva; naturalmente queremos reduzir a dor e restaurar a felicidade. Mas para criar uma teoria ética satisfatória, as ações que fluem naturalmente de tal compaixão precisam ser universalizadas, tornadas consistentes, e codificadas. Isso acontece porque muitos dos nossos impulsos são egoístas e prejudiciais aos outros. Embora na maioria das sociedades ocidentais tenhamos universalizado os valores de compaixão, existem contextos em que o oposto é tolerado, e mesmo cultivado. Em tais contextos, a crueldade é aprovada ou desculpada, e a compaixão ridicularizada. Isso acontece em instituições fechadas como algumas prisões, delegacias de polícia, laboratórios e matadouros.

A despeito de alguns argumentos até especistas para os padrões de hoje, o filósofo Arthur Schopenhauer afirma que a compaixão para com os animais se liga tão estreitamente à bondade do caráter que é possível sustentar, confiantemente, que quem é cruel com os animais não pode ser uma boa pessoa (SCHOPENHAUER, 2001, p.179). E a compaixão se faz sentir quando o bem e o mal do outro me atingem diretamente do mesmo modo; quando a diferença entre nós não é mais absoluta; é sofrer com o outro, no outro. Sobre a base metafísica da ética, o autor assevera ainda que é um engano, ou ilusão, a diferença entre o eu e o não-eu; *um* indivíduo se reconhece a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no *outro* (SCHOPENHAUER, 2001, p.136, 140, 217–218).

Essas ponderações encontram-se em perfeita consonância com os argumentos de Ryder.

A crítica ao especismo evidencia a inexistência de qualquer fundamentação ética que torne legítima, do ponto de vista moral, a separação entre animais humanos — como detentores de um valor moral absoluto — e animais não humanos, como

meros agregadores de valor instrumental. Isso é muito importante para repensarmos hábitos arraigados em nossa cultura como o de consumir produtos derivados da exploração animal: carne, laticínios; roupas e acessórios; cosméticos e produtos testados em animais, ou com ingredientes de origem animal; dispor de suas vidas para o nosso entretenimento; ou, por exemplo, para sacrifícios em rituais religiosos.

É interessante adicionar aqui uma reflexão que mescla o argumento da existência de um continuum entre nós e as outras espécies de animais, com a ideia do especismo seletivo^{vi}. O biólogo Richard Dawkins (1998, p.111–112) destaca que se encontrássemos um único sobrevivente do gênero *Australopithecus*, nosso sistema de normas e ética viria abaixo. As barreiras por meio das quais segregamos o mundo ficariam em pedaços, e a linha que separa o racismo do especismo ficaria esboroadada e confusa. Dawkins (1998) e o também biólogo Jared Diamond (1998) aventam a possibilidade de classificar a espécie *Homo sapiens* como um terceiro chimpanzé. Isso seria coerente em termos de classificação biológica e evolutiva, e apontaria para uma cosmovisão de continuum entre nós e eles, e entre nós e todos os outros animais. Mas Diamond (1998, p.130) pergunta: como se sentiria o público num zoológico, caso a placa de identificação da jaula dos chimpanzés fosse “*Homo troglodytes*”?

A história humana encontra-se repleta de relatos bem documentados de tradições religiosas que realizavam sacrifícios de seres humanos. Exemplos emblemáticos foram as civilizações grega, escandinava, e a asteca. Em que pese a possibilidade de ainda haver tradições religiosas que perpetuam esses rituais, na ética e moralidade vigentes, pelo menos no Ocidente, práticas assim seriam inclusive criminalizadas como homicídios^{vii}. Poderia um *Australopithecus* ser objeto de um sacrifício ritual? O que seriam esses seres: animais humanos ou não humanos? São animais sencientes, *tout court*, e, como tal, passíveis de sofrimento, de acordo com as abundantes evidências científicas de que dispomos hoje.

2. Senciência, consciência, e cognição animal

Em seu comportamento para com as criaturas, todos os homens são nazistas. A presunção de que o homem pode fazer com outras espécies o que quiser exemplifica as teorias racistas mais extremas, o princípio de que o poder é o certo.

Isaac Bashevis Singer

É desconcertante aquilatar como o antropocentrismo e especismo moldam o nosso mundo, inclusive a nossa linguagem, sendo os termos animais humanos e animais não humanos exemplos dignos de nota. Essa nomenclatura, embora nos “devolva” ao reino animal —do qual de fato nunca saímos— mantém um raciocínio dicotômico, pois como nos ensina Dawkins (1998, p.107–110), ela reflete um modo de pensar descontínuo e fragmentado. O biólogo Frans De Waal (2017) comenta ainda que o termo ‘não humano’ o deixa irritado, porque agrupa milhões de espécies por uma ausência, como se lhes faltasse alguma coisa. Em tom jocoso ele diz que muitos animais são também não pinguins, não hienas etc.

De Waal (2017), que estuda a cognição animal sob o ponto de vista evolutivo, afirma que tradicionalmente eles são descritos como escravos de suas emoções. Tudo remonta à visão dicotômica dos animais como ‘selvagens’ e dos humanos como ‘civilizados’. Ser selvagem implica ser indisciplinado, incapaz de se conter, e até mesmo louco. Ser civilizado, em contraste, refere-se ao exercício das boas maneiras de que os humanos são capazes. Segundo o autor, até recentemente, e mesmo no meio acadêmico, os animais eram vistos como máquinas de estímulo-resposta para obter recompensas e evitar punições, ou como robôs geneticamente dotados de instintos úteis. Isso mudou enormemente. Quase todas as semanas há uma nova descoberta sobre uma forma sofisticada de cognição animal. Ouvimos dizer que os ratos podem se arrepender de suas próprias decisões, que os corvos fabricam ferramentas, que os polvos reconhecem rostos humanos, e que neurônios especiais permitem que os macacos aprendam com os erros uns dos outros. Falamos abertamente sobre a cultura^{viii} nos animais, e sobre sua empatia e amizades. Nada mais está além dos limites, nem mesmo a racionalidade, considerada a marca da humanidade. De Waal

argumenta que atribuímos uma enorme importância à linguagem e ao pensamento abstrato, mas num panorama mais amplo essa é apenas uma maneira de enfrentar o problema da sobrevivência. Existem muitas maneiras de processar, organizar, e difundir informações, e só recentemente a ciência tornou-se suficientemente aberta para tratar todos esses diferentes métodos com fascínio e admiração, em vez de negação e rejeição. Cresce também a oposição ao termo 'inato', uma vez que mesmo o comportamento típico de uma espécie se desenvolve a partir de uma história de interação com o meio ambiente. E como nada é puramente inato, genético, o termo 'instinto' é enganoso e deve ser evitado.

De Waal (2017) cita o biólogo Jakob von Uexküll que chamou a atenção para o ponto de vista do animal, chamando-o de (o seu) *Umwelt*—palavra alemã para mundo/meio circundante. Cada organismo sente o mundo à sua maneira, diz Uexküll. A noção de *Umwelt* diz respeito ao mundo autocentrado e subjetivo de um organismo, que representa apenas uma diminuta parcela de todos os mundos possíveis. Alguns animais percebem a luz ultravioleta, enquanto outros vivem num mundo de cheiros, ou tateiam o subsolo. Há os que usam a ecolocalização que — muito mais do que um sistema de alerta de colisão — serve para encontrar e perseguir presas, de grandes mariposas a pequenas moscas. Alguns se sentam nos galhos de um carvalho, outros vivem sob a sua casca, enquanto uma raposa cava um covil entre suas raízes. Cada um tem uma percepção diferente sobre a mesma árvore. De Waal indaga: 'o que é ser um morcego, por exemplo, ou um carrapato?'

Uexküll (2010) rejeitava a tese cartesiana do animal-máquina, e via os órgãos sensoriais e motores como meios para a percepção e a produção de efeitos; e que esses dois mundos — o da percepção e o da produção de efeitos — formavam uma unidade fechada, um determinado *Umwelt*. Tais universos particulares seriam tão diversos quanto os próprios animais, e um passeio por essa imensa riqueza e beleza é certamente gratificante, ainda que tais mundos sejam desvelados apenas aos

olhos da nossa mente. Enfim, em contraste com o conceito de nicho ecológico^{ix}, a ideia de *Umwelt* parte de um olhar essencialmente zoocêntrico.

De Waal (2017, p.5, 10–12, 270) define a cognição como a transformação mental da entrada/inserção sensorial em conhecimento sobre o ambiente e a aplicação flexível desse conhecimento. Já a inteligência se refere mais à capacidade de fazer esse processo ser bem-sucedido. Cada espécie lida de forma flexível com o meio ambiente, realiza isso de uma maneira diferente, e desenvolve soluções para os problemas que esse ambiente apresenta. A cognição não é meramente um produto dos sentidos, da anatomia, e da capacidade cerebral de um animal. É por isso que apenas a teoria evolutiva pode explicar a sobrevivência, a ecologia, a anatomia, e a cognição ao mesmo tempo. O que temos, então, são capacidades, inteligências e cognições, sendo a cognição humana uma variedade de cognição animal.

Essa riqueza de modalidades de cognição, entretanto, dificultou historicamente a compreensão do *Umwelt* de outros animais, tanto no âmbito acadêmico quanto no do público leigo. Uma consequência disso é que fazemos muitas afirmações antropocêntricas e especistas sobre os outros animais, principalmente sobre o que os animais *não têm*, ou sobre o que eles *não são*. É muito oportuno citar aqui uma reflexão de Gonçalves (1988, p.17) na qual o autor critica a transformação de diferenças em hierarquias, via evolucionismo linear, na nossa cultura. Ele menciona que as sociedades ditas primitivas são consideradas opostas à cultura, e à civilização porque **não têm** Estado, **não têm** escrita, **não têm** classes sociais. Dessa forma, dizemos que o que elas **não têm** e não o que eles são.

No que concerne à consciência, De Waal (2017) acredita que um senso de identidade esteja presente em diversas espécies — para além de testes como o do reconhecimento do próprio reflexo em espelhos — e defende que a autoconsciência se desenvolve como uma cebola, construindo camada após camada, em vez de surgir do nada (DE WAAL, 2017, p.48–50, 240–143).

Concordamos inteiramente com De Waal, e podemos acrescentar que, por tudo o que sabemos hoje acerca da diversidade cognitiva e emocional presente no mundo animal, as “pétalas” da cebola da sua metáfora não são homogêneas em espessura ou em qualidade. Se vislumbrarmos a emergência da consciência como um fenômeno cuja origem é múltipla, e como um produto da evolução, não se trata apenas de acrescentar camadas iguais, mas de reconhecer que algumas delas exibem refinamentos que lhes são próprios, não observados em outras. Isso é algo que a abordagem filogenética unilinear não dá conta.

Em 2012, um grupo de destacados neurocientistas avaliou uma quantidade substancial de dados disponíveis sobre comportamentos relacionados à experiência consciente em animais humanos e não humanos e afirmou que:

A ausência de um neocórtex não parece impedir um organismo de experimentar estados afetivos. Evidências convergentes indicam que os animais não humanos têm substratos neuroanatômicos, neuroquímicos, e neurofisiológicos de estados conscientes, juntamente com a capacidade de exibir comportamentos intencionais. Consequentemente, tais evidências indicam que os humanos não são os únicos a possuir os substratos neurológicos que geram a consciência. Animais não humanos, incluindo todos os mamíferos e aves, e muitas outras criaturas, como os polvos, também possuem esses substratos neurológicos (THE CAMBRIDGE DECLARATION ON CONSCIOUSNESS, 2012)*.

Esse fato científico tem desdobramentos muito importantes nos universos ético e moral, pois tais evidências mostram que não há mais argumentos para sustentar a ideia de que os humanos têm o direito de usar outros animais como propriedades, direito esse muito respeitado no mundo ocidental (FRANCIONE, 1998, 2004). É lamentável constatar que, à exceção dos polvos, os mamíferos e as aves — citados na “Declaração” — constituem uma enorme parcela dos bilhões de animais criados e abatidos todos os anos para alimentação humana, além dos milhões de outros explorados e mortos em diversos outros contextos, como o da ciência especista.

Mas muito antes da Declaração de Cambridge sobre a Consciência, uma quantidade palpável de estudos científicos apontava no mesmo sentido. De acordo

com o biólogo Marc Bekoff (2007, p.31–33), por exemplo, Charles Darwin foi o primeiro cientista a levar a sério o estudo das emoções nos animais e compilou mais de vinte e cinco delas^{xi}. Darwin postulava que as emoções evoluíram tanto nos animais quanto nos humanos, com o propósito de fortalecer os laços sociais daqueles que vivem em grupos. Ele acreditava que as emoções nos conectavam com o resto da nossa comunidade e com o resto da biosfera. Darwin também se valeu de observações sobre comportamentos como pausas, antes de resolver problemas, para embasar sua teoria de que mesmo os animais sem linguagem são capazes de raciocinar. Em suas cuidadosas pesquisas ele enfatizou várias vezes que as diferenças entre as espécies eram de grau e não de natureza. Dessa forma, para Darwin, existe um continuum evolutivo entre os animais não apenas no que toca às estruturas anatômicas, mas também no que diz respeito aos cérebros e às capacidades cognitivas e emocionais a elas associadas^{xii}. Em outras palavras, diz Bekoff, é possível encontrar as raízes da nossa inteligência e emoções nos outros animais.

Segundo Bekoff (2007), há uma infinidade de estudos que atestam a capacidade dos animais experimentarem não apenas estados emocionais simples como alegria, angústia, ou medo, mas também de serem capazes de estabelecer regras de convivência social e exibir comportamentos complexos como o luto, e outros ligados à honra, à empatia^{xiii}, e à justiça. E mesmo nos animais que consideramos mais distantes de nós, como os peixes, há evidências sobre a sua capacidade de sentir dor, medo, demonstrar astúcia, e até tradições culturais^{xiv}. Diversos estudos comprovam também que muitos mamíferos são capazes de refletir acerca de eventos futuros.

O biólogo Jonathan Balcombe (2010), que faz basicamente as mesmas afirmações que Bekoff sobre os peixes, salienta que hoje a questão não é mais se os animais pensam, mas o que eles pensam. É fundamental, por conseguinte, que entendamos que os animais são inteligentes (e pensam) na medida de suas necessidades. Para De Waal (2017), os animais geralmente sabem apenas o que precisam saber. Cada organismo tem sua própria ecologia e seu próprio *Umwelt*, que

ditam o que é preciso saber para viver e sobreviver. Como os cérebros são órgãos dispendiosos, em termos de consumo de energia, os animais têm os cérebros de que precisam — nada mais, nada menos. Para nós, animais humanos, é o mesmo princípio: forças evolutivas moldam a aprendizagem e a cognição, e a cognição foi modelada para servir à sobrevivência. Balcombe (2010) também defende a tese de que a moralidade não se originou nos humanos, e destaca a evolução da sentiência como um ponto de mutação crucial que afetou todos os animais na história biológica, uma vez que é indiscutível o valor das emoções para abalizar o sofrimento. Ryder (1998, p.277) argumenta no mesmo sentido.

Ainda no que diz respeito a um continuum entre nós e os outros animais, os biólogos acreditam numa modificação gradual: como a nossa espécie teria se tornado racional e consciente, se o resto do mundo natural carecesse de degraus? Segundo De Waal (2017), os golfinhos conhecem os chamados uns dos outros, mas fazem muito mais do que isso: produzem assobios característicos, chamados de ‘apitos de assinatura’, que são sons agudos com uma modulação única para cada indivíduo. Cada vez mais especialistas veem esses apitos como nomes. Muitos estudos revelam comportamentos ligados ao altruísmo, aprendizagem por conexões causais, e possibilidades de uso de diferentes objetos em primatas não humanos. Muitos outros animais usam ferramentas: os corvos são famosos por utilizá-las, e agora temos evidências acerca desse uso para além de mamíferos e aves. O autor discorre longamente sobre a habilidade e a inteligência em polvos, os quais possuem o maior e mais complexo cérebro de todos os invertebrados. Esses animais literalmente pensam ‘fora da caixa’. Cada polvo tem quase duas mil ventosas, cada uma equipada com seu próprio gânglio com meio milhão de neurônios. O cérebro se conecta com todos esses minicérebros e, em vez de um único comando central, o sistema nervoso cefalópode funciona mais como a Internet!

De Waal (2017, p.100-101) questiona a suposta profunda conexão entre cognição e linguagem e diz: “não tenho certeza se penso em palavras”, e acrescenta

que muitas vezes lutamos para encontrar as palavras adequadas. Mas isso não acontece porque não sabemos o que pensamos, ou sentimos. Hoje é amplamente aceito que embora a linguagem auxilie o pensamento humano, fornecendo categorias e conceitos, ela não é a matéria do pensamento. Na verdade, não precisamos de linguagem para pensar. Outras semelhanças entre nós e animais não humanos são contundentes. A chamada Teoria da mente, e a metacognição, ou seja, a capacidade de compreender os estados mentais de outros e refletir sobre seus próprios pensamentos, são mais um contexto. Pelo menos os chimpanzés demonstram isso, além da capacidade de um grande autocontrole. Na verdade, o autocontrole é uma característica muito antiga das sociedades animais. No geral, os animais fazem muitas tomadas de perspectiva, desde estarem cientes do que os outros querem, até saber o que os outros e eles próprios sabem. De Waal fala ainda em comportamentos políticos e ligados ao poder, além de outros que demonstram que muitos animais têm uma exata noção do custo-benefício de suas ações^{xv}.

Segundo Valente (2022), o debate ético acerca da consideração moral aos animais não humanos é atualmente centrado na ética senciocêntrica, e embora a imensa maioria destes seja constituída por invertebrados – e de muitos se mostrarem sencientes – eles são em geral excluídos desse debate. Os invertebrados tampouco são protegidos por legislação alguma^{xvi}, seja devido a vieses relacionados à empatia, inteligência etc., seja por questões culturais. A falta de consenso acerca de serem ou não sencientes é outro entrave. Entretanto, crustáceos (como caranguejos, lagostas e camarões) são indubitavelmente sencientes, e insetos e aracnídeos (como aranhas e escorpiões) também demonstram o serem. Além disso, anelídeos (como minhocas), e gastrópodes (como caracóis) exibem reações de escape a estímulos dolorosos, e moluscos bivalves, (como mexilhões, ostras e berbigões) apresentam receptores para dor. A autora defende, com isso, a inclusão dos invertebrados no âmbito da proteção legislativa, e enfatiza a necessidade de revermos a atual ordenação ética e moral baseada em hierarquias e padrões antropocêntricos.

Barrone Klein (2016) destacam que as razões subjacentes a como, por que, e quando a consciência evoluiu continuam sendo tópicos muito debatidos, porque essa discussão implica considerar a sua distribuição em toda a árvore filogenética animal. Os autores propõem que pelo menos um grupo de invertebrados, os insetos, possui as capacidades para o aspecto mais básico da consciência: a experiência subjetiva. Por essa razão, eles propõem que as origens da experiência subjetiva podem ser traçadas a partir do período Cambriano^{xvii}.

Apesar de todo o conhecimento que temos, e do que se desvela diante dos “olhos do nosso coração”, estamos submersos no que Ryder (2011) chama de um especismo generalizado e institucionalizado. Uma coisa é certa, porém: não é mais moralmente possível tolerar o tratamento desigual dos nossos “iguais”.

3. Uma visão crítica sobre as religiões

Como é que quase nenhuma religião importante olhou para a ciência e concluiu: 'Isso é melhor do que pensávamos! O Universo é muito maior, mais grandioso, sutil, e elegante do que nossos profetas disseram. Essa é uma das razões pelas quais as religiões organizadas não me inspiram confiança. Que líderes dos principais credos reconhecem que suas crenças talvez sejam incompletas ou errôneas, e criam institutos para revelar possíveis deficiências doutrinárias?

Carl Sagan

Em seu livro *The God Delusion*^{xviii}, Dawkins (2008, p.51) descreve o Deus do Antigo Testamento como um personagem extremamente desagradável: ele é ciumento, mesquinho, injusto, obcecado por controle; afeito a limpezas étnicas, vingativo e sanguinário; misógino, homofóbico, racista, infanticida, genocida, filicida, megalomaniaco, sadomasoquista, e um implacável e malévolo valentão. Aqueles de nós educados, desde a infância, em seus caminhos podem se tornar insensíveis a esse horror^{xix}.

É instigante pensar que o que Dawkins (2008) retrata é um deus feito à imagem e semelhança de muitos seres humanos. No caso, seres humanos que,

segundo Ryder (2011), têm traços de caráter e de personalidade que não têm mais lugar na moralidade moderna.

Dawkins (2008, p.240–263) afirma que é comum se pensar que a moralidade tem suas raízes na religião. Muitas pessoas acham difícil imaginar como, sem religião, alguém pode ser bom, ou mesmo querer ser bom. Mas a moralidade, de fato, antecede a religião: nosso senso de certo e errado vem do nosso passado darwiniano^{xx}. Além disso, pesquisas demonstram que não há diferenças estatisticamente significativas entre ateus e religiosos em relação a julgamentos morais. Isso comprova que não precisamos de Deus para que sejamos bons ou maus. Porém, se na ausência de Deus você cometeria roubo, estupro, e assassinato, você é uma pessoa imoral^{xxi}. Dawkins cita Gregory S. Paul, no *Journal of Religion and Society*, que comparou sistematicamente dezessete nações economicamente desenvolvidas e chegou à desconcertante conclusão de que “taxas mais altas de crença e adoração a um criador se correlacionam com taxas mais altas de homicídio, mortalidade juvenil e precoce, infecções por doenças sexualmente transmissíveis, gravidez na adolescência, e aborto”.

Independentemente de se concordar com o que Dawkins diz sobre esse ou outros deuses, ou sobre a irracionalidade da fé religiosa em geral, há questões ligadas ao poder e à influência das religiões que são dignas de debate. Uma delas é que — devido à persistência de ideias medievais e supersticiosas, baseadas na fé e não no conhecimento — grandes males foram e ainda são praticados em nome das religiões.

Outras mentes brilhantes pensam da mesma forma. A cruzada do Nobel de literatura português **José Saramago** contra os efeitos nefastos da religião na humanidade foi uma constante tanto no seu discurso público, quanto nos seus textos literários. Isso provocou situações que o levaram, por exemplo, ao exílio em **Lanzarote, na Espanha**, após um secretário de Estado do governo português ter impedido que a obra *O Evangelho Segundo Jesus Cristo, de 1991*, integrasse a lista dos candidatos ao **Prêmio Literário Europeu**. Outra obra de sua autoria que foi alvo de críticas pelos mesmos motivos é o romance *Caim* (Instituto Humanitas Unisinos).

A publicação de *Evangelho Segundo Jesus Cristo* foi recebida com grande polêmica em Portugal e noutros países, como o Brasil, ao ponto de a Igreja deste país criticar o ateísmo do livro e anunciar que se o escritor fizesse parte da Igreja Católica seria excomungado. Em outubro de 2009, quando do lançamento mundial de *Caim*— uma reinterpretação do episódio de Caim e Abel do Velho Testamento — Saramago referiu-se à Bíblia como “um manual de maus costumes, um catálogo de crueldade e do pior da natureza humana”. Mas ele diz o mesmo sobre o Corão:

Imaginar que o Corão e a Bíblia são de inspiração divina? Francamente! Como? Que canal de comunicação tinham Maomé ou os redatores da Bíblia com Deus, que lhes dizia ao ouvido o que deviam escrever? É absurdo. Nós somos manipulados e enganados desde que nascemos.

As reações foram imediatas. O porta-voz da Conferência Episcopal Portuguesa, classificou as falas de Saramago como ‘uma operação de publicidade’ para aumentar as vendas do livro, e o bispo do Porto considerou que as incursões bíblicas do escritor revelavam ‘uma ingenuidade confrangedora’. Também um rabino da comunidade judaica acusou o autor de não conhecer a Bíblia, nem a sua exegese, limitando-se a fazer ‘leituras superficiais’ do livro (ANDRADE, 2010).

É interessante destacar que, para Dawkins (2008, p.57–58), as três religiões abraâmicas podem ser tratadas como essencialmente indistinguíveis. Ele esclarece que em seu ateísmo não pretende atacar nenhuma versão particular de Deus, ou deuses. Sua crítica é dirigida a quaisquer coisas sobrenaturais, independentemente de onde e de quando foram ou serão inventadas.

Mas, afinal, como surgiram, e para que servem as religiões? Assim como Ryder (2011), Dawkins (2008, p.141, 389) comenta que é possível aventar a possibilidade de as religiões desempenharem quatro papéis principais na vida humana: explicação, exortação, consolo e inspiração. Todavia, não precisamos das religiões para nenhum deles. Em consonância com a epígrafe citada antes, de autoria do astrobiólogo e astrofísico Carl Sagan, Dawkins postula que as doutrinas teológicas deveriam ser submetidas ao mesmo nível de escrutínio aplicado às teorias científicas. E como crítico ferrenho do criacionismo, ele sublinha que o mundo vivo é explicado de forma muito

mais parcimoniosa e elegante pela seleção natural darwiniana. A seleção natural não apenas explica toda a vida, mas também aumenta a nossa consciência para o poder da ciência de explicar como formas de organização complexas podem emergir de começos simples, sem nenhuma orientação deliberada. Além do mais, a ciência e a moralidade secular podem perfeitamente suprir as outras demandas. Quanto a questões ligadas a sentimentos e emoções, especificamente, Dawkins (2008, p.395) afirma que alguns ateus são felizes, enquanto outros são tristes. Da mesma forma, alguns cristãos, judeus, muçulmanos, hindus, e budistas são infelizes, ao passo que outros são felizes.

Contudo, a questão que consideramos mais importante nesse debate é o respeito indevido de que gozam as religiões, o qual se encontra umbilicalmente ligado a privilégios ilegítimos. Dawkins (2008, p.43–45, 232) cita dois exemplos de respeito injustificado em nossa sociedade para com a religião. O primeiro deles refere-se ao fato de os motivos mais fáceis para se obter o status de objetor de consciência em tempos de guerra serem de natureza religiosa. Você pode ser um brilhante filósofo moral com uma tese de doutorado premiada expondo os males da guerra, diz o autor, e ainda assim enfrentar dificuldades numa comissão de recrutamento que avalia a sua alegação de objeção de consciência. No entanto, se você disser que um ou ambos os seus pais são *quakers*, você 'navega como uma brisa' nesse pedido, não importando o quão inarticulado e iletrado você seja acerca de teorias pacifistas, ou mesmo sobre a própria doutrina *Quaker*. Outro bom exemplo é como a Suprema Corte e a Constituição dos EUA permitiram que a comunidade de uma igreja usasse drogas alucinógenas por alegar que só pode compreender Deus bebendo chá do cipó hoasca (ou ayahuasca), a qual contém a droga alucinógena ilegal dimetiltriptamina. Por outro lado, há muitas evidências científicas de que a *Cannabis* alivia a náusea e o desconforto dos pacientes com câncer submetidos à quimioterapia. Mas, de acordo com a Suprema Corte e a Constituição, os pacientes que usam *Cannabis* para fins médicos são passíveis de processos federais. Essa discrepância de tratamento está diretamente ligada ao ponto central da fé religiosa, sua força e glória principal: ela não

depende de justificação racional. Assim, todos—mesmo os que não possuem crenças religiosas—devem automaticamente destinar a elas um nível mais alto e inquestionável de respeito do que aquele concedido a outros tipos de crenças. Espera-se que o resto de nós defenda seus conceitos. Mas peça a uma pessoa religiosa para justificar a sua fé e você estará infringindo a sua ‘liberdade religiosa’. Dawkins (2008, p.53) também qualifica como obscenos (nos EUA) os altos níveis de recursos financeiros, isentos de impostos, sugados pelas igrejas. Essa realidade não é diferente em muitos outros países.

Em janeiro de 1996, numa palestra em Brasília, Saramago fez duras críticas à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Uma das mais brandas foi dizer que a IURD ‘seria legítima’ se tivesse ‘uma nova interpretação de Deus. Mas não. É o engano sistemático, é a exploração da credulidade, da ingenuidade das pessoas, é a especulação com o sofrimento do povo e a sua desesperança’. O escritor comparou ainda os crimes das seitas evangélicas de hoje aos pecados da Igreja Católica no passado (ANDRADE, 2010).

Andrade (2010) relata que em setembro de 2001, uma semana depois do ‘11 de Setembro’, Saramago publicou um artigo intitulado O Factor Deus^{xxii} no qual cita exemplos de violência ocorridos em países como a Índia, Angola, e Israel, supostamente por motivos religiosos, para expressar a sua ideia de que ‘as religiões, todas elas, sem exceção, nunca serviram para aproximar e congregar os homens, que, pelo contrário, foram e continuam a ser causa de sofrimentos inenarráveis, de morticínios, de monstruosas violências físicas e espirituais’. O artigo provocou uma série de reações de diversos sentidos na imprensa portuguesa.

Em consonância, Dawkins (2008, p.112–113, 135,242) cita passagens cheias de ódio relacionadas às religiões, e comenta que acha verdadeiramente intrigante que uma mera diferença de opinião teológica possa desencadear tanto veneno. Sobre a incitação à violência e à ira, ele comenta que George W. Bush afirmou que Deus lhe disse para invadir o Iraque, mas acrescenta que é uma lástima que Deus não lhe tenha concedido a revelação de que não havia armas de destruição em massa! Para o autor,

peessoas com forte inclinação teológica são muitas vezes cronicamente incapazes de distinguir o que é verdade do elas que gostariam que fosse verdade. Dawkins (2008, p.43) expõe também a relutância em usar nomes religiosos para designar facções em guerra. Ele cita os casos da Irlanda do Norte, Iraque, e ex-Iugoslávia, e comenta que denominações eufemistas como nacionalismo, ou expressões como divergências/limpezas étnicas são usadas em casos fomentados por ódio religioso.

No que toca à ciência, e à educação, Dawkins (2008, p.126–129, 152, 319) relata dados de pesquisas que correlacionam positivamente o ateísmo à elite intelectual, e negativamente a religiosidade com a educação e o interesse pela ciência, ou seja, as crenças religiosas tendem a ser incompatíveis com a ciência. Para ele, um dos efeitos realmente perniciosos das religiões é que elas nos ensinam que é uma virtude contentar-se com a fé. Em oposição a esse fundamentalismo, e à subversão da ciência, o autor argumenta que o que ele defende, como cientista (por exemplo, a Teoria da Evolução), ele o faz não por ter lido um livro sagrado, mas por haver estudado as evidências^{xxiii}.

Dawkins (2008, p.190–232) dedica uma parte substancial do seu livro esquadrinhando as razões que levaram as religiões a existirem, uma vez que elas são extravagantes e dispendiosas, e a seleção natural tem como base a economia. Quais são então os benefícios das religiões, sua vantagem darwiniana em termos de melhoria da sobrevivência? Seria totalmente digressivo no contexto deste artigo trazer tal discussão, mas o que Dawkins supõe é que as religiões sejam um subproduto de alguma outra coisa. Um benefício, por exemplo, seria prever o comportamento de diferentes entidades. Também o fato de as crianças acreditarem e obedecerem — em princípio e sem questionar — o que quer que os adultos, pais, anciãos tribais etc. lhes digam, pode ajudar a evitar perigos. Essa obediência cega é valiosa para a sobrevivência, e por isso tende a se perpetuar de geração em geração. Nesse escopo, devemos esperar que em diferentes regiões geográficas, diferentes crenças arbitrarias — nenhuma das quais com base factual — possam ter sido transmitidas e acreditadas com a mesma convicção que outras partes verdadeiras de sabedorias tradicionais. O

autor especula que assim como as diferentes línguas se afastaram de um tronco ancestral comum — dado tempo suficiente na separação geográfica — o mesmo pode ter ocorrido com crenças e injunções infundadas, transmitidas de geração em geração. E assim como as línguas evoluíram com aleatoriedade suficiente para gerar a riqueza e a diversidade que agora observamos, é possível que uma forma de seleção natural, aliada à uniformidade fundamental da psicologia humana, tenha feito com que as diversas religiões compartilhassem importantes características em comum^{xxiv}. No campo em desenvolvimento da Psicologia Evolutiva, a religião pode ser vista como um subproduto da falha de vários módulos, como lidar com parentesco, empatia, formar teorias sobre outras mentes, formar coalizões, e discriminar em favor de membros do grupo, e contra estranhos. Dawkins cita Susan Blackmore, em *The Meme Machine*, no qual ela visualiza um mundo cheio de cérebros, ou outros receptáculos e condutos — como computadores e bandas de radiofrequência— e *memes* lutando entre si para ocupá-los. Como genes num pool genético, os *memes* que prevalecerão serão aqueles bem-sucedidos em serem copiados^{xxv}. Algumas ideias religiosas sobrevivem porque são compatíveis com outros *memes* já numerosos no ‘pool de memes’. E um deles é exatamente o da fé (crença sem provas) como virtude: quanto mais suas crenças desafiam as evidências, mais virtuoso você é.

Dawkins (2008, p.331–340, 399) também critica a estreita ligação entre fé e sacralidade da vida humana, principalmente no que concerne ao aborto. Em seus questionamentos acerca do possível sofrimento de um embrião humano, ele destaca que mesmo que este tenha idade suficiente para ter um sistema nervoso, certamente sofre menos do que, por exemplo, uma vaca adulta num matadouro. Ele acrescenta que o termo ‘pró-vida’ é na verdade pró-vida humana, e sublinha que falar sobre a concessão de direitos especiais únicos à espécie *Homo sapiens* é uma discriminação moral absolutista irreconciliável com o fato científico da evolução. Além disso, a oposição mais ferrenha à eutanásia e ao suicídio assistido vem dos religiosos^{xxvi}.

Consoante com Ryder (2011), Dawkins (2008, p.368–369) também critica o relativismo cultural, e menciona um programa de TV que exibiu um documentário no

qual uma menina havia sido sacrificada num ritual religioso inca. Ele reprova esse tipo de apologia ao multiculturalismo, e diz que o que de fato ocorreu foi o assassinato de uma criança inocente. Muitas pessoas se sentem desconfortáveis em julgar outra cultura, mas independentemente de a menina em questão ter sido uma vítima voluntária ou não, há uma forte razão para supor que ela não teria desejado se submeter a esse ritual, caso tivesse plena consciência dos fatos: se ela soubesse que o sol é uma bola de hidrogênio, e não um deus a ser adorado, como reagiria a tal evento? Para o autor, não há beleza alguma no sacrifício de uma garotinha; isso não é algo que enriquece a *nossa* cultura coletiva. Existe uma tendência de se glorificar a singularidade de hábitos religiosos étnicos e de, com isso, justificar as eventuais crueldades cometidas em seus nomes. Essa é uma fonte de grande conflito interno nas mentes de pessoas que, por um lado, não suportam o sofrimento e a crueldade, mas, de outro, foram instruídas por pós-modernistas e relativistas a respeitar outras culturas não menos do que a sua própria. Dawkins cita também a mutilação genital feminina como outro exemplo, e argumenta que, segundo a perspectiva relativista, não devemos interferir se ‘eles’ quiserem mutilar as ‘suas’ meninas. A questão, completa ele, é que as garotas ‘deles’ são na verdade as garotas *delas* próprias, e seus desejos não devem ser ignorados^{xxvii}.

Também como Ryder (2011), Dawkins (2008, p.266) discute as diferenças entre deontologistas e consequencialistas, e salienta que essa última perspectiva ética é a única que realmente contempla o polo da vítima. É oportuno enfatizar aqui o paralelo existente entre crianças e animais no que toca à sua inerente vulnerabilidade^{xxviii}.

4. Considerações Finais

Pessoas boas fazem o bem e pessoas más praticam o mal, com ou sem religião. Mas para que as pessoas boas façam coisas ruins, é preciso religião.

Steven Weinberg

Para encerrar a presente discussão, gostaríamos de retomar algumas ideias do Nobel de Literatura Isaac Bashevis Singer, que diz que enquanto as pessoas

derramarem o sangue de criaturas inocentes, não haverá paz, liberdade, ou harmonia. Massacre e justiça não caminham juntos. Quando um ser humano mata um animal para comer, ele está negligenciando sua própria fome de justiça. O homem ora por misericórdia, mas não está disposto a estendê-la aos outros. Por que ele deveria então esperar misericórdia de Deus? É injusto esperar algo que você não está disposto a dar, finaliza ele^{xxix}.

Em 1968 Singer escreveu a peça de ficção *The Slaughterer*, na qual ele relata o drama psicológico de Yoineh Meir, um judeu que deveria ter se tornado um rabino, mas que foi pressionado a assumir o cargo de matador ritual da sua cidade, embora não conseguisse ver sangue. Meir havia sido alertado pelo rabino que os seres humanos não poderiam ser mais compassivos do que o Todo-Poderoso— a fonte de toda compaixão — e ele começa então a estudar as leis da matança. Todavia, seu horror, medo, e repulsa não diminuem com o tempo, e ele não encontra consolo nem mesmo na religião. Em todos os lugares ele vê sangue e matança, até que sua obsessão o leva à loucura e, somente na loucura, ele é consolado: ele se autodeclara mais compassivo do que o Todo-Poderoso – e anuncia que não mais servirá a um Deus cruel, mesmo que deva renunciar ao Paraíso. Perseguido em sua mente por bestas abatidas e ensanguentadas, Meir foge enlouquecido e se afoga num rio. Por conta da sua condição de loucura, a cidade desculpa seu suicídio e lhe concede um enterro decente. É então chegada à temporada de férias, e tem início a procura por um novo matador^{xxx}.

Selecionamos dois trechos originais da peça resumida acima, a fim de retomar uma tônica que esteve presente ao longo de todo este artigo: as chamadas “virtudes” versus as consequências das nossas ações.

O primeiro trecho se refere à fala de um rabino que diz: “Quando você mata um animal com *piedade*, usando uma *faca pura*, você libera a alma que reside nele. Pois é bem conhecido que as almas dos santos muitas vezes transmigram para os corpos de vacas, aves, e peixes para fazer penitência por alguma ofensa”^{xxxi}(SINGER, 1968, p.18, grifo nosso, tradução nossa). A segunda passagem é a seguinte:

“Decorridos apenas três meses, desde que Meir se tornara um matador [...], ele se sentia imerso em sangue e linfa. Seus ouvidos viviam assediados pelo grasnido e o cacarejar de galinhas e galos, pelo gorgolejo dos gansos, o mugido dos bois e bezeros, o balido de cabras; asas ruflando, farfalhando, e garras batendo no chão. *Os corpos se recusavam a reconhecer qualquer justificativa ou desculpa – cada um resistia à sua maneira – tentavam escapar e pareciam discutir com o Criador até o seu último suspiro*”^{xxxii}(SINGER, 1968, p.20, grifo nosso).

As duas passagens citadas ilustram de forma emblemática as posições frequentemente dicotômicas centradas na Ética das Virtudes (trecho I) e no Consequencialismo (trecho II). No trecho I, a primeira pergunta que vem à mente de um observador externo é: o que vem a ser uma *facca pura*, uma vez que o objeto em questão causa sofrimento, fere e mata? Dawkins acerta quando critica o fato das crenças religiosas e (algumas) culturais não dependerem de justificção racional — e que a elas devemos respeito — mesmo que sejam altamente danosas a seres vulneráveis. Ele diz ainda que nesse universo onde imperam a fé e a alegação (muitas vezes arbitrária) de direitos culturais, é uma infração à ‘liberdade’ pedir que as pessoas justifiquem seus credos^{xxxiii}, etc. Contudo, seria muito pertinente, por exemplo, provar coisas como a ‘transmigração de almas para outros corpos, e a sua libertação, a partir do sacrifício de animais’.

Os dogmas religiosos especistas encontram-se infiltrados em diversas outras áreas. Uma das maiores “pérolas” do pró-vivisseccionismo é a menção às expressões *in anima nobili* e *in anima vili* para justificar os experimentos realizados em animais não-humanos. É incrível que alguns membros da comunidade científica façam uso de tal dicotomia antediluviana e não-científica, baseada num dogma criacionista e anacrônico. Tal forma nociva de especismo— alicerçada numa orientação fundamentalista e ultrapassada pela ciência —é baseada em pré-noções e preconceitos que refletem a crença na supremacia do *Homo sapiens* sobre o resto da criação: de um lado nós, os senhores do universo, e de outro, os outros animais, nossos escravos. Nesse paradigma, a vida humana é considerada “sagrada”, mesmo

quando se resume a um punhado de células, enquanto permite-se que seres sencientes — cães, gatos, primatas, aves etc. — sofram toda sorte de abusos em laboratórios para supostamente beneficiar os humanos. E tudo porque são rotulados como *anima vili*. Mas advogar em causa própria não combina com uma “alma nobre” (BRÜGGER, 2008a).

A médica vegetariana Anna Kingsford (1846–1888) faz analogias muito interessantes entre a legitimidade da prática vivissecionista e a tortura em nome da religião. Kingsford considerava a vivissecção como uma ressurreição do abominável culto da magia negra em todos os seus detalhes, tais como sacrificar os outros em benefício próprio, e matar a fim de obter vida. Ainda segundo ela, a enfermidade espiritual que enfurece a alma humana que pratica a vivissecção é suficiente para torná-la incapaz de adquirir o melhor e mais elevado conhecimento; ela torna-se incapaz de praticar a ciência genuína. Para ela, a aptidão para a verdadeira ciência implicava a pureza de coração, a clareza de consciência, e a justeza na ação. *Não era suficiente que o objetivo fosse nobre. Era necessário que os meios igualmente o fossem* (KINGSFORD, [20--?]a, grifo nosso).

Para o filósofo Tom Regan (1998), esses são exemplos do que ele chama de “ganhos mal adquiridos”, ou seja, conhecimentos e benefícios obtidos de forma moralmente deplorável. Todos eles foram alcançados infligindo danos, sofrimento, e/ou morte. E todos têm lugar sem o consentimento das vítimas.

O que dizer de outras tradições religiosas? Dawkins (2008, p.59), que dirige suas críticas principalmente à tradição na qual foi criado, comenta que não está preocupado com o Budismo (ou o Confucionismo). Para ele, esses são mais sistemas éticos ou filosofias de vida do que religiões. No entanto, acreditamos que essas e outras tradições também merecem um exame cuidadoso. Por exemplo, o *Tsog* é uma cerimônia do budismo tibetano que utiliza alimentos e bebidas, de diferentes sabores, como suporte para a meditação^{xxxiv}. Entre tais alimentos pode haver carne e outros itens de origem animal (que são obtidos sob exploração e/ou morte desses seres). Entretanto, presenciamos cerimônias nas quais mesmo pessoas vegetarianas

aceitavam consumir tais itens^{xxxv}, em nome de um conagraamento maior. Também presenciemos cerimônias nas quais alguns praticantes agradeceram aos animais que se oferecem em sacrifício para que possamos consumi-los. Notamos, lamentavelmente, que questionamentos relativos a tais rituais não foram muito bem-vindos; foram ora recebidos com silêncio, olhares vagos, ou com respostas situadas no âmbito do relativismo cultural.

Neste ponto do debate, vale recordar que uma das críticas às religiões é o fato de estarem ancoradas em dogmas medievais e arcaicos: animais não se oferecem em sacrifício! Esse pressuposto seria um lastro pertinente em cerimônias praticadas por povos caçadores-coletores que lidavam/lidam de forma direta com o sofrimento dos animais que abatem, mas que não têm outra escolha para garantir a sua sobrevivência.

Não é possível senão concordar com o Nobel de Física Steven Weinberg que, em todos esses contextos, o mal acaba sendo praticado por “pessoas boas”, em nome da religião. Mas um rápido exame sobre o olhar de quem defende tais práticas desvela lentes antropocêntricas e especistas. Na verdade, todas as religiões são – em maior ou menor grau – antropocêntricas e/ou especistas. E a partir desse enfoque pode-se justificar qualquer coisa, menos o seu próprio fundamento. É bastante provável que muitos dos que advogam o sacrifício animal pratiquem o chamado especismo seletivo, tratando seus animais de estimação como membros da família, enquanto destinam outros com igual senciência, sociabilidade, e inteligência, à morte.

Se pelo relativismo cultural, ou pela religião (e a ciência)^{xxxvi} abriremos exceções, como será possível caminhar em direção ao abolicionismo animal? De exceção em exceção, o especismo “bate um bolão”. O que há em comum entre caçadores esportivos, sacerdotes, empresas que contratam magarefes, e mesmo alguns cientistas, por exemplo, é que todos reivindicam a justeza de suas licenças para matar. E o fato de os humanos terem uma propensão incoercível para acreditar no que lhes convém torna tudo mais difícil.

A educação formal é provavelmente a mais poderosa via de mudança de paradigma. Mas, para isso, é preciso que ela seja anti-especista, voltada para a

promoção da nãoviolência contra todas as formas de vida. Isso ajudaria a deixar claro, por exemplo, que ser contra o sacrifício animal — tão somente — não é racismo, ou intolerância religiosa. Ser contra quaisquer manifestações culturais, ou religiosas, cuja origem seja a de povos originários ou minorias étnicas, isso sim, é racismo.

Para quem é ateu e adepto do veganismo — pauta de conduta ética e movimento social que visa abolir todas as formas de exploração e crueldade para com os animais não humanos, seja na alimentação, vestuário, experimentos, manifestações ditas culturais ou religiosas, “entretenimento” etc. — é ainda mais difícil aceitar a ideia do sacrifício de animais em rituais religiosos. Quão triste e abatedora é a visão de corpos de animais, sem vida, apodrecendo em encruzilhadas.

Lutamos contra todas as formas de exploração e crueldade. E as religiões devem também se adaptar ao seu tempo e abrir mão de práticas extemporâneas e contrárias à moralidade vigente. Condenamos o sacrifício de animais em todas as religiões, seja em matadouros profissionais, seja em fundos de quintal. E o fazemos pelas mesmas razões que exigimos a abolição do uso de animais em todos os domínios: por razões éticas, morais e científicas^{xxxvii}. Acreditamos, inclusive, que esse será um fator de ampliação da convivência pacífica em tempos de tanta intolerância.

Finalmente, embora seja legal^{xxxviii}, essa prática fere o inciso sétimo do artigo 225 da Carta Magna que veda a crueldade com os animais. Também estamos cientes do conflito que existe em nível legal entre tal inciso e o artigo 215 da mesma Carta, o qual dispõe que “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. Diz ainda o inciso primeiro desse último artigo que “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”.

Gostaríamos, outrossim, de sublinhar que somos contrários à exposição de símbolos religiosos, como crucifixos, em instâncias da esfera pública, uma vez que o Estado brasileiro é laico.

Há um “Deus” comum a todos nós que é a natureza. Mas estamos tratando esse “Deus” que verdadeiramente nos criou como um conjunto de recursos, como um objeto de espoliação e saque. No que concerne aos “outros” animais, precisamos desenvolver por eles um sentimento de genuína fraternidade: na “fratura” do tronco comum da vida, a irmandade é que nos une na diversidade.

Por tudo o que foi discutido neste artigo, sonhamos — como na canção *Imagine*, de John Lennon, viver num mundo pacífico, sem deuses, e sem fronteiras:

Imagine there's no countries. It isn't hard to do.

Nothing to kill or die for. And no religion, too.

5. Referências

ACADEMIA DE CIÊNCIAS DO ESTADO DE SÃO PAULO (ACIESP). Glossário de Ecologia. 1. ed. São Paulo, 1987. (Publicação nº 57)

ANDRADE, Sergio. Ípsilon. Cronologia: as polémicas de José Saramago (actualizada).18jun.2010. Disponível em:<https://www.publico.pt/2010/06/18/culturaipsilon/noticia/cronologia-as-polemicas-de-jose-saramago-actualizada-1442502>. Acesso em: 03 mar.2023.

BALCOMBE, Jonathan. Second nature: the inner lives of animals. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

BARRON, Andrew B.;KLEIN, Colin. What insects can tell us about the origins of consciousness. PNAS,v.113, n. 18, p. 4900-4908, May 3, 2016. Disponível em: <https://www.pnas.org/doi/10.1073/pnas.1520084113>. Acesso em: 11mar. 2023.

BEKOFF, Marc. The emotional lives of animals: a leading scientist explores animal joy, sorrow, and empathy – and why they matter. Novato, CA: New World Library, 2007.

BRÜGGER, Paula. Educação ou adestramento ambiental? 3. ed. Chapecó: Argos; Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2004.

BRÜGGER, Paula. Anima nobili x anima vili. Revista do Biólogo, CRBio 3, Ensino & Pesquisa, ano XV, n. 39, revista n. 5, abr./maio 2008.

BRÜGGER, Paula. Vivissecção: fé cega, faca amolada? A dignidade da vida e os direitos fundamentais para além dos humanos: uma discussão necessária. Belo Horizonte: Fórum, 2008b.p.145–174.

BRÜGGER, Paula. A ferra do boi é uma vaca sagrada? Uma reflexão iniciada na UFSC.2009a. Disponível em: <https://anda.jor.br/a-ferra-do-boi-e-uma-vaca-sagrada-uma-reflexao-iniciada-na-ufsc>. Acesso em: 10mar. 2023.

BRÜGGER, Paula. Antropólogos, antropófagos e antropocentrismo. 2009b. Disponível em: <https://anda.jor.br/antropologos-antropofagos-e-antropocentrismo>. Acesso em: 10 mar. 2023.

BRÜGGER, Paula. Especismo na TV: um olhar abolicionista sobre o programa “Pelo Mundo”. Revista Brasileira de Direito Animal, v. 8, n. 13, p. 121–165, maio/ago. 2013.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Comissão de Direitos Humanos, Minorias e Igualdade Racial. STF decide que sacrifício de animais é constitucional; CDHM apoiou movimentos sociais junto ao Tribunal. 19 mar. 2019. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/stf-decide-que-sacrificio-de-animais-e-constitucional-cdhm-apoiou-movimentos-sociais-junto-ao-tribunal>. Acesso em: 05 mar 2023.

DAWKINS, Richard. Lagunas en la mente. In: CAVALIERI, P.; SINGER, P. El proyecto gran simio: la igualdad más allá de la humanidad. Madrid: Editorial Trotta, 1998. p.105–114.

DAWKINS, Richard. The God delusion. First Mariner Books, 2008.

DE WAAL, Frans. Are we smart enough to know how smart animals are? London: GrantaBooks, 2017.

DIAMOND, Jared. El tercer chimpancé. In: CAVALIERI, P.; SINGER, P. El proyecto gran simio: la igualdad más allá de la humanidad. Madrid: Editorial Trotta, 1998. p. 115-132.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. Uma década depois. Vaticano faz as pazes com Saramago através da pandemia. 27 jun. 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/600391-uma-decada-depois-vaticano-faz-as-pazes-com-saramago-atraves-da-pandemia>. Acesso em: 10mar. 2023

FRANCIONE, Gary. Personalidad, propiedad y capacidad legal. In: CAVALIERI, P.; SINGER, Peter. El proyecto gran simio: la igualdad más allá de la humanidad. Madrid: Editorial Trotta, 1998. p.309–320.

CHAGDUD GONPA. Odsal Ling. Centro de Budismo Tibetano. 2019. Disponível em: <https://www.odsalling.org/midiateca/oferenda-de-tsog/>. Acesso em: 15 fev. 2023.

SINGER, Isaac Bashevis. The Slaughterer. The New Yorker, Fiction, 25 Nov. 1967. Tradução de Mirra Ginsberg. Disponível em: <https://www.newyorker.com/magazine/1967/11/25/the-slaughterer>. Acesso em: 12 mar.2023

SINGER, Isaac Bashevis. The Slaughterer. *In: The Séance and Other Stories*. New York: Farrar, Straus&Giroux, 1968. Disponível em https://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Singer_Slaughterer.pdf. Acesso em: 11mar. 2023

GONÇALVES, Carlos Walter P. Possibilidades e limites da ciência e da técnica diante da questão ambiental. Geosul, Florianópolis, Ed. UFSC, ano III, n. 5, p. 7-40, 1º sem. 1988.

HERNANDEZ-LALLEMENT, Julien *et al.* Harm to others acts as a negative reinforcer in rats. *Current Biology*, v. 30, p. 949–961, 23 mar. 2020. Disponível em: [https://www.cell.com/current-biology/fulltext/S0960-9822\(20\)30017-8](https://www.cell.com/current-biology/fulltext/S0960-9822(20)30017-8). Acesso em: 01mar.2023

SARAMAGO, José. O 'Factor Deus'. *LABORE: Laboratório de Estudos Contemporâneos; POLÊMICA: Revista Eletrônica*, v.9, n.4, 2010. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/polemica/article/view/2831/1958>. Acesso em: 01mar.2023.

PARSONS, Miles J. G. *et al.* Fish choruses off Port Hedland, Western Australia. *Bioacoustics: The International Journal of Animal Sound and its Recording*, v. 26, n. 2, p.135–152, 2017. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09524622.2016.1227940?ai=mvm0&>. Acesso em: 12 mar. 2023.

VALENTE, Cecilia de S. A ética senciocentrica e a exclusão de invertebrados da consideração moral. *RJLB*, ano 8, n. 2, p. 347–393, 2022. Disponível em: https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2022/2/2022_02_0347_0393.pdf. Acesso em: 3 mar. 2023.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RYDER, Richard. All beings that feel pain deserve human rights. *The Guardian*, 6 ago. 2005. Disponível em: <http://www.guardian.co.uk/uk/2005/aug/06/animalwelfare>. Acesso em: 4 set. 2022.

RYDER, Richard. *Speciesism, painism and happiness: a morality for the twenty-first century*. Exeter, Charlottesville: Societas, 2011.

THE CAMBRIDGE Declaration on Consciousness. July 2012. Disponível em: <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>. Acesso em: 11mar. 2023.

UOL NOTÍCIAS. Lagostas e polvos sentem dor e não devem ser cozidos vivos, diz relatório. 23 nov. 2021. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2021/11/23/cozidos-vivos-em-receitas-lagostas-e-caranguejos-sentem-dor-diz-estudo.htm>. Acesso em: 12 mar. 2023.

WILKS, Jessica. Animal rights and the 19th century antivivisection: was Charles Darwin the catalyst? Nov. 2011. Disponível em: <https://makinghistoryatmacquarie.wordpress.com/2011/11/22/animal-rights-and-19th-century-antivivisection-was-charles-darwin-the-catalyst/>. Acesso em: 10 mar. 2023.

VON UEXKÜLL, Jakob. A Foray into the worlds of animals and humans. With a theory of meaning. Posthumanities 12. Cary Wolfe, Series Editor. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2010.

GOODALL, Jane. Reason for hope: a spiritual journey. New York; Boston: Grand Central Publishing, 1999.

KINGSFORD, A. Unscientific science: moral aspects of vivisection. [20--?]b. Disponível em: http://www.humanitarismo.com.br/annakingsford/english/Other_Related_Works/Texts/OOR-I-Spirit/OOR-I-Spirit-015.htm. Acesso em: 12mar. 2023.

KINGSFORD, A. "Violationism" or Sorcery in Science. TheosophicalSiftings, v. 3, [20--?]a. Disponível em: <http://hpb.narod.ru/ViolationismOrSorceryInScienceAK.html>

Acesso em: 12 mar. 2023.

REGAN, Tom. Ganancias mal adquiridas. In: CAVALIERI, P.; SINGER, P. El proyecto gran simio: la igualdad más allá de la humanidad. Madrid: Editorial Trotta, 1998. p.243-256.

Como citar:

PAULA, Brügger. O sacrifício animal em rituais religiosos: uma reflexão a partir do universo ateu e vegano. **Revista Brasileira de Direito Animal – Brazilian Animal Rights Journal**, Salvador, v. 18, p. 1-35, jan./dez 2023. DOI: (endereço do DOI desse artigo). Disponível em: www.rbda.ufba.br.

Originais recebido em: 30/03/2023.

Texto aprovado em: 10/04/2023.

ⁱPensando em conciliar o Utilitarismo com a Teoria dos Direitos, Ryder (2011) propõe uma nova teoria moral denominada Painism, que se baseia na ideia de que todos os seres capazes de experimentar sofrimento devem ser incluídos no escopo de tal moralidade. O termo vem do inglês pain, que significa dor, mais o sufixo ism também usado no outro neologismo por ele criado, o especismo.

ⁱⁱDiz-se que a ciência explica "porque e quando", e Deus diz "quem e como". Mas independentemente de se crer ou não em Deus, é preciso que a ciência também diga "quem e como". E as mais diversas formas de fé não devem ser encaradas como um salvo-conduto para a ética (BRÜGGER, 2004, p. 115).

ⁱⁱⁱVeja também Francione (1998, p. 310).

^{iv}Kant afirmava que não temos deveres diretos com relação aos animais. Eles não possuem autoconsciência e existem meramente como meios para um fim. Esse fim é o homem. Contudo, a alegação de que os animais não são autoconscientes não tem lastro na ciência atual, como veremos.

^vAristóteles promoveu um grande desarranjo nesse sentido, causando séculos de caos (RYDER, 2011, p. 36).

^{vi}Diferentemente do especismo “tout court” – que diz respeito a uma total dicotomia entre nós humanos, detentores de valor moral absoluto, e os outros animais, cujo valor seria apenas instrumental – no especismo seletivo atribui-se valor moral a algumas espécies, mas não a outras. Essa modalidade de especismo pode ocorrer ainda dentro da mesma espécie, ou seja, pode ser um especismo seletivo intraespecífico (BRÜGGER, 2013).

^{vii}Uma rápida busca na Internet sobre a etimologia da palavra homicídio mostrou que além do sentido oficial de matar um humano (do latim, homo), há a interpretação de matar um igual ou semelhante, significado da palavra homo (do grego). Nessa segunda perspectiva, um homicídio seria matar um semelhante ou igual. No seio da presente discussão, esse último significado é muito pertinente.

^{viii}Em 1952, o pai da primatologia japonesa Kinji Imanishi propôs ser possível falar de cultura animal quando os indivíduos aprendem hábitos uns dos outros, resultando em diversidade comportamental entre os grupos. A ciência ocidental, porém, levou quarenta anos para incorporar essa ideia. O caso da lavagem de batatas-doces por macacos japoneses na Ilha de Koshima tornou-se o exemplo mais conhecido de uma tradição social aprendida, transmitida de geração em geração (DE WAAL, 2017, p. 51).

^{ix}Nicho ecológico é o “papel ecológico de uma espécie em uma comunidade; conceituado como espaço multidimensional, cujas coordenadas são os vários parâmetros que constituem a condição de existência da espécie” (ACADEMIA DE CIÊNCIAS DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1987, p. 126).

^xO posicionamento de Ryder, que enaltece o valor da consciência no debate sobre o especismo, se tornou ainda mais relevante com a publicação dessa “Declaração”. Em suma, o que mais importa, no que tange à moralidade, não é a consciência em geral, mas a consciência da dor e do sofrimento. E como essa consciência tem um grande valor evolutivo, tal capacidade atravessou a barreira das espécies (RYDER, 2011, p. 40).

^{xi}Ele notou que os mamíferos experimentam ansiedade, pesar/dor, abatimento, desespero, alegria, amor, ternura, devoção, mau humor, amuo, determinação, raiva, ódio, desdém, desprezo, repugnância/aversão, culpa, orgulho, desamparo, paciência, surpresa, perplexidade, medo, horror, vergonha, timidez e modéstia.

^{xii}Apesar da obra de Charles Darwin ter representado uma quebra de paradigma, ela não serviu como base para o movimento de defesa dos direitos animais. Veja Wilks (2011) e <http://darwinonline.org.uk>.

^{xiii}Segundo De Waal (2017, p. 132), a empatia é um imperativo biológico presente pelo menos em mamíferos e corvídeos. Mas mesmo de posse desse conhecimento, mamíferos, como ratos, ainda são submetidos, aos milhões, a experimentos cruéis. Um estudo recente comprova o comportamento altruísta desses animais, baseado na empatia de evitar o sofrimento de seus companheiros (HERNANDEZ-LALLEMENT *et al.*, 2020).

^{xiv}Assim como os pássaros, diversas espécies de peixes marinhos entoam “cantos” diariamente, ao amanhecer e ao anoitecer. Esses cantos teriam múltiplos propósitos, entre os quais disputas por territórios, alimentação e reprodução. Veja, por exemplo: Parsons *et al.* (2017).

^{xv}É interessante sublinhar que as raízes do nosso lado sombrio também são claramente encontradas nos nossos parentes mais próximos, os chimpanzés. Goodall (1999, p. 111–134) discorre sobre a presença de um senso de identidade de grupo que, mesmo neles, pode evoluir para uma xenofobia.

^{xvi}Um recente pequeno passo nesse sentido foi a inclusão da proibição do cozimento de polvos, lagostas, e caranguejos vivos na nova Lei de Bem-Estar Animal do Reino Unido. Veja mais em: Uol Notícias (2021).

^{xvii}Ao salvar insetos condenados a se afogarem numa piscina, conseguimos imergir no mundo da sua agonia e medo, mas também na sua sensação de alívio e esperança ao se sentirem seguros sobre os nossos dedos. Essa é uma forma de abrir uma janela para o universo desses animais distantes de nós, de penetrar na parte emocional do seu Umwelt. É também uma forma de vivenciar, ainda que por momentos fugazes, a condição de ser vítima. Mas é sobretudo uma forma poderosa de experimentar a compaixão, no sentido de se colocar no lugar do outro.

^{xviii}A palavra *delusion* diz respeito a uma impressão ou crença falsa (DAWKINS, 2008, p. 27). O autor também classifica como ingênua a ideia de um Deus personificado.

^{xix}Dawkins critica a doutrinação religiosa de crianças, e destaca que em vez de se dizer que uma criança é católica, judia, ou muçulmana, por exemplo, deveríamos nos referir a elas como filhos e filhas de pais que professam essas religiões. Isso porque não há nenhum outro rótulo comparável: nenhuma criança é

conservadora, liberal, republicana ou democrata (ou de esquerda/direita), por exemplo. O autor também esclarece que o Novo Testamento tampouco seria a fonte da nossa moralidade.

^{xx}Dawkins (2008) discute como foi possível o surgimento do altruísmo, via quatro razões darwinianas: parentesco, reciprocidade; reputação; e ‘uma espécie de sentimento de superioridade’. Como vimos antes, com Bekoff e Balcombe e De Waal, as raízes da nossa moralidade podem ser encontradas nos animais não humanos.

^{xxi}Neste ponto da discussão vale mencionar a expressão (ser) “temente a Deus” porque ela indica exatamente isso: na ausência de punições ou castigos, não haveria um comportamento moral? E, conseqüentemente, quem não for temente a Deus terá sempre comportamentos moralmente repreensíveis?

^{xxii}Disse Nietzsche que tudo seria permitido se Deus não existisse, e eu respondo que precisamente por causa e em nome de Deus é que se tem permitido e justificado tudo, principalmente o pior, principalmente o mais horrendo e cruel (SARAMAGO, 2010) – Trecho do texto O Factor Deus, extraído da Revista Polêmica, 2010.

^{xxiii}O mesmo podemos dizer acerca da senciência animal: acreditamos nela não por ler um livro sagrado, ou obedecer a uma tradição oral, e sim por causa das inúmeras evidências científicas.

^{xxiv}Uma delas é a tese de que nossas personalidades sobrevivem à morte corporal, uma ideia que perdura e se difunde porque atende aos nossos desejos (DAWKINS, 2008).

^{xxv}As fake news, que assolam o planeta hoje, parecem ser bons exemplos de memes bem-sucedidos em serem replicados. Esse sucesso reverbera por muitos outros domínios, como o político, o econômico, o ético, o estético e, conseqüentemente, o do poder.

^{xxvi}Se o seu animal de estimação enfrenta o processo de morrer em grande dor e sofrimento, você pode ser acusado de crueldade se não chamar um veterinário para lhe dar uma anestesia geral (eutanásia). Mas se o seu médico realizar a mesma prática misericordiosa em você, ele corre o risco de ser processado por assassinato (DAWKINS, 2008, p. 399–400). Vale lembrar ainda que a maioria dos casos de suicídio é levada a cabo de forma a envolver um grande sofrimento, como por afogamento, ou queda de grandes alturas. O suicídio assistido evitaria tais formas bárbaras de falecimento.

^{xxvii}Embora essa prática seja proibida na Grã-Bretanha, Dawkins (2008, p. 369) relata que um inspetor escolar contou-lhe sobre meninas de Londres, em 2006, sendo enviadas para um ‘tio’ em Bradford para serem circuncidadas. As autoridades faziam vista grossa por receio de serem consideradas racistas na ‘comunidade’.

^{xxviii}É impossível não lembrar aqui da canção “Bless the Beasts and Children”, de 1971, interpretada pelos Carpenters. Essas passagens da letanossãoespecialmentecaras: Bless the beasts and the children, for in this world they have no voice, they have no choice; For the world can never be, the world they see. Light their way when the darkness surrounds them; give them love.

^{xxix}Citações e frases famosas. Frases de Isaac Bashevis Singer. Disponível em: <https://citacoes.in/atores/isaac-bashevis-singer/>. Acesso em: 02 mar. 2023.

^{xxx}Resumoelaborado a partir de Singer (1967).

^{xxxi}No original: *When you slaughter an animal with a pure knife and piety, you liberate the soul that resides in it. For it is well known that the souls of saints often transmigrate into the bodies of cows, fowl and fish to do penance to some offence.*

^{xxxii}No original: *Barely three months had passed since Meir had become a slaughterer [...] he felt as he were immersed in blood and lymph. His ears were beset by the squawking of hens, the crowing of roosters, the gobbling of geese, the lowing of oxen, the mooing and bleating of calves and goats, wings fluttered, claws tapped on the floor. The bodies refused to know any justification or excuse – everybody resisted in its own fashion, tried to escape, and seemed to argue with the Creator to its last breath.*

^{xxxiii}Um exemplo de sacrifício animal não religioso no Brasil é a chamada Farra do boi. Embora vedada por três diplomas legais, a prática segue viva. Por tudo que o que foi discutido aqui, críticas à abjeta Farra do boi não podem ser vistas como uma forma de preconceito contra a herança açoriana do litoral catarinense. Veja, por exemplo: Brügger (2009a) e Brügger (2009b).

^{xxxiv}Chagdud Gonpa (2019).

^{xxxv}Presenciamos um jovem casal admitir, consternado, que não comia carne há mais de dois anos, mas que por causa de um Tsog havia quebrado esse “jejum”.

^{xxxvi}Diz ainda Anna Kingsford sobre a vivisseccção: O pensamento assustador de que todos os dias o sol nascente testemunha o início de centenas de martírios de criaturas inofensivas e que [...] o silêncio da

noite trará um sofrimento prolongado, terror, e morte agonizante para esses seres infelizes; o pensamento de que tais coisas acontecem, não por acaso, por causas naturais, mas [...] de forma deliberada e sistemática, e amparadas pela lei – é isso que estraçalha o coração, amargura a vida, e nos obriga à reflexão de que, afinal de contas, a civilização e o progresso humanos são sonhos febris, fúteis, grotescos, e sem sentido. (KINGSFORD, [20--?]b, p. 304).

^{xxxvii}Veja, por exemplo: Brügger (2008b).

^{xxxviii}Câmara dos Deputados (2019).