



ANIMAL
LIBERATION
FRONT

A História do



Movimento Animalista



Militância Antiespecista

Título: *A História do Movimento Animalista: no Mundo e no Brasil*

Autoria: Coletivo Militância Antiespecista

Edição: 1ª edição

Data de publicação: 27 de março de 2026

Formato: Ebook digital

Idioma: Português

Disponível gratuitamente em: www.acadasegundo.com/militancia

Publicação independente:

Coletivo Militância Antiespecista

Revisão e preparação de texto:

Coletivo Militância Antiespecista

Projeto gráfico e diagramação:

Coletivo Militância Antiespecista

Direitos autorais:

Este material pode ser compartilhado, reproduzido e distribuído livremente, desde que sem fins comerciais e com a devida atribuição à fonte.

Licença:

Distribuição livre para fins educativos, informativos e militantes.

Forma de citação: COLETIVO MILITÂNCIA ANTIESPECISTA. *A História do Movimento Animalista: no Mundo e no Brasil*. 1. ed. Militância Antiespecista, 2026. Disponível em: www.acadasegundo.com/militancia.

Contato:

militanciaantiespecista@gmail.com

A História do Movimento Animalista: no Mundo e no Brasil

A história do movimento em defesa dos animais é mais longa e mais complexa do que costuma aparecer no senso comum. Há registros de questionamentos morais sobre a violência contra animais há cerca de três mil anos, especialmente em tradições religiosas e filosóficas da Ásia, como o jainismo e o budismo que formularam princípios de não-violência e limites éticos à morte animal. Ainda que essas perspectivas não fossem antiespecistas no sentido contemporâneo, elas foram decisivas para a construção de sensibilidades morais que, mais tarde, seriam reelaboradas pela filosofia da Antiguidade e, séculos depois, pelo pensamento moderno. A história da moralidade humana, goste-se ou não, sempre esteve atravessada pelas disputas sobre como humanos se relacionam com outros animais.

Embora não seja o objetivo deste texto reconstruir a origem do especismo, é fundamental reconhecer que a exploração animal não surge como ideia abstrata, mas como prática material. Pesquisas em arqueologia, antropologia e história econômica indicam que ela se consolida com a Revolução Neolítica, entre aproximadamente 10.000 e 8.000 a.C., quando a domesticação converte relações ecológicas em regimes de controle, posse e reprodução forçada. Esse processo inaugura formas organizadas e contínuas de violência, posteriormente legitimadas por filosofias hierarquizantes, religiões institucionalizadas, pela ciência moderna e pelo direito, que passam a enquadrar animais como recursos, objetos ou propriedade. Ao mesmo tempo, é preciso romper com a ideia de que essa trajetória seja universal: a visão eurocêntrica, colonial e radicalmente antropocêntrica que hoje sustenta a exploração industrial de animais — marcada pelo confinamento permanente, pela tortura sistemática e pelo assassinato em escala trilionária — não esgota a diversidade histórica das relações humano-animais. Diferentes sociedades desenvolveram cosmovisões que, ainda que violentas, impuseram limites simbólicos, rituais ou morais à exploração.

É nesse terreno profundamente antropocêntrico, mas atravessado por fissuras, que se forma o que hoje chamamos de movimento animalista: uma história descontínua de resistências, acomodações, reformas e rupturas. De imperadores que proibiram o consumo de carne a ativistas que enfrentaram laboratórios, abatedouros e indústrias, passando por campanhas bem-estaristas que tensionaram a naturalização da crueldade, essas lutas deslocaram, ainda que parcialmente, a percepção social sobre os animais. O movimento moderno ganha contornos próprios quando passa a questionar de forma direta a autoridade moral da ciência, do Estado e do mercado sobre vidas não humanas, afirmando que a capacidade de sentir — e não a espécie — deve ser o critério ético central. Ao fazer isso, o antiespecismo não se limita a propor melhorias: ele expõe o núcleo político de uma estrutura histórica que transforma vidas em meios e recoloca a pergunta fundamental não apenas sobre como os animais são explorados, mas porque essa exploração continua sendo tratada como normal.

Sumário

1. Antiguidade asiática: <i>ahimsa</i> e a não-violência	5
2. Cosmologias africanas e relações com os animais não humanos	8
3. Relações humano-animal entre povos indígenas das Américas (período pré-colonial)	11
4. Os primeiros dissensos na Antiguidade Ocidental: filosofia, vegetarianismo e a contestação da violência contra os animais	14
5. Idade Média (séculos V–XV): teologia, hierarquia ontológica e a naturalização da violência.....	16
6. Renascimento e Iluminismo (séculos XVI–XVIII): razão, sensibilidade e contradição	18
7. Século XIX: o surgimento do bem-estarismo animal.....	19
8. Do bem-estar à libertação animal (século XX)	22
9. O século XXI: radicalização, disputas políticas e os limites do reformismo	24
10. O Movimento Animalista no Brasil	28



1. Antiguidade asiática: *ahimsa* e a não-violência



É na Ásia antiga que encontramos algumas das **mais antigas tradições éticas que reconhecem a conexão entre seres humanos e animais**, muito antes das formulações modernas sobre direitos animais no Ocidente. Entre o segundo e o primeiro milênio a.C., uma série de sistemas filosóficos e religiosos surgidos no subcontinente indiano desenvolveu princípios morais que **questionavam, limitavam ou proibiam a violência contra animais**, influenciando profundamente a organização social, os costumes cotidianos e até decisões políticas de Estado.

Diferentemente da tradição ocidental, que por séculos tratou os animais como recursos naturais ou instrumentos a serviço humano, essas correntes asiáticas partiram da ideia de que a vida — humana ou não — está interligada por uma mesma ordem moral. Essa concepção não era apenas espiritual: ela se traduzia em **normas práticas**, em escolhas alimentares, em tabus sociais e em conflitos políticos reais.



Um dos conceitos centrais desse pensamento é o princípio da **ahimsā**, termo sânscrito que pode ser traduzido como “não causar dano”. A palavra aparece já nos textos védicos mais antigos e se consolida como um valor ético fundamental no hinduísmo,



no budismo e, de maneira ainda mais rigorosa, no jainismo. *Ahimsa* não significava apenas evitar matar, mas adotar uma **postura ativa de cuidado e contenção da violência**, aplicável a todos os seres vivos, incluindo animais domésticos e selvagens.

Na prática, esse princípio moldou dietas — como o **vegetarianismo** —, regulou atividades econômicas e impôs limites morais ao uso de animais. Em diversas comunidades, comer carne passou a ser visto não apenas como uma escolha alimentar, mas como uma questão ética, ligada à capacidade de controlar impulsos violentos e cultivar a compaixão.

No **jainismo**, essa ética alcançou uma radicalidade singular. Considerada uma das tradições religiosas mais rigorosas em termos de não-violência, o jainismo estendeu o dever moral de cuidado até mesmo a formas microscópicas de vida. Textos jainistas orientavam ascetas a caminhar com varas para afastar insetos do chão e a filtrar a água antes de bebê-la, a fim de evitar a morte involuntária de pequenos seres. Essa prática revela uma compreensão precoce — ainda que não científica — de que a vida senciente merece consideração moral independentemente de seu tamanho ou utilidade para os humanos.



Essa ética, no entanto, não se desenvolveu sem conflitos. Na Índia antiga, **rituais védicos** tradicionais frequentemente incluíam sacrifícios de animais. Um dos mais conhecidos é o **Ashvamedha**, ritual no qual um cavalo era sacrificado para afirmar o poder político e religioso do soberano. Esses sacrifícios não eram atos isolados, mas eventos públicos que reforçavam hierarquias sociais, legitimavam elites sacerdotais e simbolizavam a ordem cósmica.

Foi justamente contra esse sistema que budistas e jainistas se posicionaram de forma explícita. Ambas as tradições criticaram os sacrifícios animais, considerando-os cruéis, desnecessários e moralmente regressivos. Textos budistas do cânone, como o **Dhammapada**, condenam a violência contra animais e afirmam que a verdadeira virtude está na compaixão, na moderação e na recusa de causar sofrimento. Essas críticas podem ser compreendidas como **formas pré-modernas de contestação à instrumentalização da vida animal**, antecipando debates éticos que só muito mais tarde ganhariam força no Ocidente.



Essa ética não permaneceu restrita à esfera individual ou religiosa. No século III a.C., ela alcançou o centro do poder estatal com o imperador **Ashoka**, um dos governantes mais influentes da Índia antiga. Após converter-se ao budismo, Ashoka promulgou uma série de **editos imperiais** que estabeleciam princípios éticos voltados à proteção de todos os seres vivos. Entre as medidas adotadas estavam a **proibição de sacrifícios animais em rituais de Estado**, a promoção de cuidados veterinários, a criação de hospitais para animais e a limitação do uso de animais em atividades como guerra e trabalho forçado. Esses editos representam uma das **primeiras tentativas documentadas de institucionalizar a proteção animal por meio da governança estatal**.

No **budismo**, essa posição se sustenta em uma cosmologia específica. Animais são vistos como **seres sencientes inseridos no ciclo de samsāra**, o contínuo de nascimento, morte e renascimento compartilhado por humanos e não-humanos. Essa visão dissolve a ideia de superioridade ontológica absoluta do ser humano e fundamenta práticas de **compaixão ativa (karuṇā)**. Causar sofrimento a um animal não é apenas um erro moral isolado, mas um ato que reforça ciclos de violência e ignorância.

Embora o vegetarianismo não tenha sido universalmente obrigatório em todas as escolas budistas, muitas tradições o defenderam como coerente com a ética da não-violência. Em diversas regiões da Ásia, como o Tibete, a China e o Sudeste Asiático, práticas de **salvamento de animais**, libertação ritual de seres capturados e cuidados com animais feridos tornaram-se expressões concretas de devoção religiosa.



Do ponto de vista sociológico, essas tradições produziram efeitos que ultrapassaram o campo espiritual. A valorização da *ahimsa* desafiou diretamente **elites econômicas e religiosas** que lucravam com sacrifícios, comércio de animais ou uso intensivo de força animal. Isso gerou tensões internas, disputas simbólicas e transformações graduais nos valores culturais. A defesa dos animais, nesse contexto, não foi apenas um exercício de piedade individual, mas parte de **processos sociais mais amplos de mudança ética**.



Essa influência se estendeu também ao Leste Asiático. No **Japão imperial**, o imperador **Tenmu** (631–686) promulgou, em **675 d.C.**, um edito que **proibia o consumo de carne de certos animais terrestres**, incluindo bois, cavalos, cães, galinhas e macacos, especialmente durante os períodos agrícolas. A medida estava profundamente ligada à consolidação do budismo como força moral e política do Estado, em diálogo com o xintoísmo, e refletia a influência direta do princípio da não-violência.

Embora essa proibição não abarcasse o consumo de peixes e outros animais aquáticos, seus efeitos foram concretos e duradouros. Por **mais de mil anos**, até a Restauração Meiji no século XIX, o consumo de carne de mamíferos permaneceu amplamente estigmatizado no Japão, restrito a grupos marginalizados ou a práticas ocultas.

Esse conjunto de experiências demonstra que, muito antes do surgimento do movimento animalista moderno, **existiram sociedades que politizaram a relação com os animais**, criando limites institucionais, culturais e éticos à violência. Ainda que não formuladas nos termos atuais de direitos ou antiespecismo, essas tradições compõem uma **genealogia não ocidental da crítica à exploração animal**, fundamental para compreender a história global do movimento.



2. Cosmologias africanas e relações com os animais não humanos

Em muitas sociedades africanas antigas, os animais não eram concebidos apenas como recursos econômicos ou objetos de uso humano. Eles ocupavam **posições centrais em sistemas cosmológicos, espirituais e sociais**, integrando uma visão de mundo que rejeitava a separação rígida entre humanidade e natureza. Pesquisas em filosofia africana e antropologia indicam que, diferentemente do pensamento ocidental moderno — marcado por dualismos como humano/natureza ou cultura/animal —, muitas ontologias africanas compreendiam todos os seres como parte de um **mesmo tecido relacional de existência**.

Nesse quadro, humanos, animais, plantas e elementos naturais não formavam categorias ontologicamente isoladas, mas dimensões interdependentes da vida. Essa concepção influenciava práticas cotidianas, normas sociais e rituais, moldando formas específicas de convivência com o mundo não humano. A vida era entendida como um



processo coletivo, no qual a ruptura do equilíbrio afetava toda a comunidade, humana e não humana.

Esse modo de pensar tem sido descrito por alguns autores como **eco-bio-comunitarismo africano**. Nessa perspectiva, os animais eram reconhecidos como portadores de valor próprio dentro da ordem do mundo, e não apenas como meios para fins humanos. Prejudicar um animal, uma espécie ou um território significava romper não só um equilíbrio ecológico, mas também **laços espirituais e sociais** que sustentavam a coletividade. A violência contra a vida não humana, portanto, tinha consequências morais que extrapolavam o ato individual.

Uma das expressões mais conhecidas dessa relação é o **totemismo animal**, documentado em diversas sociedades africanas, especialmente na África Ocidental, como entre os povos **Igbo**, **Yorùbá** e outras comunidades da região. Animais-totem, que podiam representar espécies reais ou figuras mitológicas associadas a elas, eram considerados **ancestrais, protetores ou mediadores espirituais**. A relação com esses animais implicava deveres morais: sua caça, consumo ou destruição podia ser estritamente proibida, regulada por tabus ou condicionada a rituais específicos.



Esses tabus não tinham apenas função simbólica. Eles operavam, na prática, como **mecanismos de limitação da violência** e de controle do uso de determinadas espécies, criando zonas de proteção cultural que impediam a exploração e morte indiscriminada. Ainda que essas normas não fossem de fato não-especistas ou

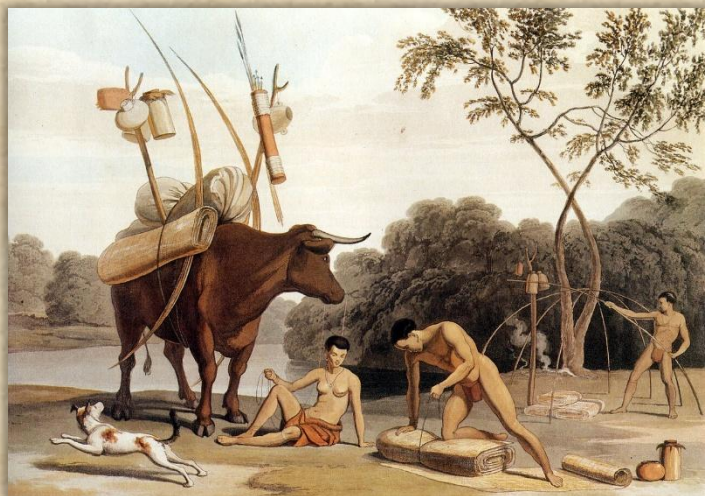
reconhecessem a dignidade animal, elas expressavam o reconhecimento de que certos seres não humanos **não estavam disponíveis para uso humano irrestrito**.



É importante ressaltar que sociedades africanas antigas praticaram formas claras de exploração animal. A **domesticação de animais de rebanho**, como gado, cabras e ovelhas, ocorreu em várias regiões do continente há cerca de **10 mil anos**. Esses animais foram utilizados como fonte de **alimento, força de trabalho, riqueza simbólica e material**, além de desempenharem papel central em **sacrifícios rituais**.

Quando falamos de povos africanos na Antiguidade, anterior a colonização Europeia, é fundamental reconhecer a enorme **diversidade de culturas, economias e formas de relação com outros animais** que lá existiam. Os **Khoisans**, considerados entre os povos mais antigos ainda existentes, ilustram bem essa diversidade. Habitantes do sul da África, eles se dividem historicamente em dois grandes grupos: os **San, caçadores-coletores**, e os **Khoikhoi, pastores**. Essa distinção não é racial, mas econômica e histórica: ambos compartilham afinidades linguísticas e uma longa trajetória comum, mas seguiram caminhos distintos ao longo do Holoceno tardio.

Evidências arqueológicas indicam que os Khoikhoi adotaram o pastoralismo entre cerca de 2.000 e 1.500 anos atrás, provavelmente por meio de contatos com populações agro-pastoris vindas do nordeste da África. Essa mudança implicou domesticação de bovinos, ovinos e caprinos, com **controle da reprodução, deslocamento forçado, abate planejado e apropriação**



continua dos corpos animais (carne, leite e couro). Ainda que em escala pré-industrial, trata-se de uma relação estrutural de domínio e uso instrumental.

Os **San**, por sua vez, mantiveram um modo de vida baseado na caça e na coleta, sem sinais de domesticação animal. A relação com os animais se dava por encontros episódicos, mesmo que muitas vezes letais. Para os animais, isso significava **violência pontual, não uma vida inteira subordinada a um sistema humano** de posse e gestão.



Além do mais, ao longo da história, a domesticação dos animais **permitiu um aumento no consumo de animais** e o número total de mortes e violência, ao garantir oferta previsível de carne e leite e permitir abates regulares, inclusive de indivíduos considerados excedentes. Além disso, a criação rompe o vínculo entre morte e risco: ao contrário da caça, o abate de animais criados reduz incerteza e custo, favorecendo maior consumo per capita. Evidências zooarqueológicas mostram que sociedades pastorais apresentavam maior frequência de ossos de animais, padrões seletivos de abate e crescimento demográfico humano — sinais claros de intensificação da morte animal.

É essa passagem — da morte ocasional para o controle sistemático da vida — que muitos autores identificam como um passo decisivo na consolidação do especismo como prática social durável: uma forma de violência permanente, organizada e hereditária, distinta da letalidade e violência episódica da caça.

3. Relações humano-animal entre povos indígenas das Américas (período pré-colonial)

Uma das contribuições mais relevantes da antropologia contemporânea para a compreensão de diversas sociedades indígenas das Américas é a formulação do conceito conhecido como **perspectivismo ameríndio**, desenvolvido a partir de pesquisas etnográficas sobretudo na Amazônia. A partir de estudos com povos como os **Araweté, Yudjá (Juruna), Yanomami**, entre outros grupos amazônicos, antropólogos observaram que, em muitas dessas cosmologias, animais não humanos não são concebidos primordialmente como objetos naturais ou recursos passivos, mas como **pessoas de outras espécies**, dotadas de interioridade, intencionalidade e ponto de vista próprios. Nesses sistemas de pensamento, o que distingue humanos, animais e outros seres não é a posse ou não de alma, mas o tipo de corpo que cada um habita, já que a perspectiva — isto é, a forma de perceber e agir no mundo — varia conforme a corporalidade. Trata-se, portanto, de uma ontologia relacional específica, que **não elimina a violência da caça ou da morte animal**, mas a insere em regimes simbólicos e cosmológicos distintos do naturalismo moderno ocidental.



Estudos etnográficos mostram que muitos povos indígenas concebiam animais como **guias espirituais, professores e conselheiros**. Entre povos da América do Norte, por exemplo, há registros de relações simbólicas com lobos, que eram vistos como seres inteligentes, cooperativos e protetores. Algumas pesquisas sugerem que essas relações influenciaram processos de convivência e coevolução que culminaram na domesticação dos cães, não como resultado exclusivo da dominação humana, mas de uma interação gradual, cooperativa e relacional.

No entanto, qualquer tentativa de compreender essas cosmologias exige o cuidado de **não romantizar** as relações humano-animal entre os povos indígenas das Américas. Apesar da atribuição de agência espiritual e status relacional aos animais, a vida indígena foi e continua sendo marcada por **violência direta contra corpos animais**. Animais eram e são caçados, feridos, envenenados, abatidos de forma muitas vezes lenta e dolorosa, cozidos vivos ou sacrificados em rituais. Não há evidências consistentes de que essas práticas fossem orientadas por uma preocupação sistemática com o bem-estar individual dos animais ou com a minimização do sofrimento físico. A dor animal, em si, não era concebida como um problema moral autônomo.

A diferença central em relação aos sistemas modernos de exploração não está na ausência de violência, mas em sua **estrutura e racionalidade**. A cosmovisão indígena, descrita pela antropologia como animista ou perspectivista, compreendia os animais como sujeitos pertencentes a coletivos dotados de regras, donos espirituais e limites próprios. Essa concepção não impedia a caça, o sacrifício ou o consumo, mas

impunha **restrições simbólicas, rituais e materiais** à exploração. Tabus sazonais, proibições sobre determinadas espécies, obrigações cerimoniais e a impossibilidade de acumulação ilimitada funcionavam como freios estruturais à violência.

O animal podia ser morto, mas não podia ser transformado em **coisa abstrata**, estoque permanente ou mercadoria. Não havia, de modo geral, confinamento em larga escala, reprodução forçada sistemática ou a mercantilização de seus corpos. A violência era **episódica, localizada e condicionada** pelas necessidades imediatas, pelas limitações tecnológicas e pelos equilíbrios ecológicos, não contínua nem expansiva.

Por essa razão, mesmo sem formular uma ética antiespecista os modos de vida indígenas produziram historicamente **impactos globais significativamente menores sobre os animais** quando comparados às sociedades coloniais e capitalistas. A ausência de sistemas industriais e de mercantilização da vida impediu a formação de regimes de exploração contínua, massiva e invisibilizada.

O colonialismo europeu rompeu esses limites ao impor uma ontologia que separa radicalmente humanos e natureza, convertendo animais em recursos, propriedades e unidades produtivas. A introdução da pecuária extensiva, da caça comercial, da monocultura e da lógica de mercado não apenas multiplicou o número de animais mortos, mas inaugurou formas inéditas de sofrimento prolongado, sistemático e despersonalizado. Nesse sentido, embora as práticas indígenas não possam ser idealizadas como modelos de libertação animal, suas cosmologias funcionaram historicamente como **barreiras estruturais à violência totalizante**, oferecendo um contraste radical com o projeto colonial que se seguiu.



4. Os primeiros dissensos na Antiguidade Ocidental: filosofia, vegetarianismo e a contestação da violência contra os animais

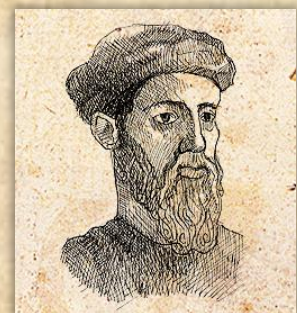


Na Antiguidade ocidental, as primeiras formulações que questionaram a violência humana contra os animais surgiram de modo **pontual, minoritário e profundamente tensionado** pelo contexto histórico em que se inseriam. Diferentemente das cosmologias indígenas das Américas ou das ontologias africanas e asiáticas, essas reflexões não emergiram de uma concepção relacional ou espiritual da natureza, mas de **debates filosóficos**

abstratos sobre a alma, a justiça, a virtude e a ordem do cosmos. Ainda assim, constituem alguns dos mais antigos registros escritos no Ocidente de uma defesa explícita dos animais como seres moralmente relevantes.

Essas posições dissidentes se desenvolveram no interior de sociedades profundamente **antropocêntricas, escravistas e hierárquicas**, nas quais a instrumentalização da vida — humana e não humana — era amplamente naturalizada. O questionamento da violência contra os animais, portanto, não se traduziu em práticas sociais amplas nem em movimentos coletivos, mas apareceu como uma **tradição ética marginal**, frequentemente em conflito com as instituições religiosas, políticas e econômicas da época.

Pitágoras de Samos (570–495 a.C.) é geralmente identificado como o primeiro pensador ocidental a sustentar uma oposição sistemática ao sacrifício animal e ao consumo de carne. Associada à doutrina da **metempsicose**, ou transmigração das almas, sua ética afirmava que humanos e animais compartilhavam a mesma essência vital. Matar um animal implicaria, portanto, o risco de destruir uma alma humana reencarnada. Embora essa argumentação não reconhecesse a senciência animal, ela produzia um efeito ético radical: **rompia a fronteira moral rígida entre humano e não humano**, condenando a crueldade como corrupção espiritual e defendendo uma **prática de vida vegetariana**.



Essa linhagem crítica foi retomada e aprofundada por filósofos como **Empédocles de Agrigento (490–430 a.C.)**, que denunciou o sacrifício de animais como um crime contra a justiça cósmica. Para Empédocles, a violência contra os seres vivos desorganizava a harmonia do universo e afastava os humanos do princípio do amor

(*philia*) que deveria reger todas as relações. Sua crítica não se limitava à dieta, mas à própria lógica sacrificial que sustentava o poder religioso e político.

No período helenístico, **Teofrasto (371–287 a.C.)**, sucessor de Aristóteles, apresentou uma das críticas mais diretas à visão dominante de sua época. Em oposição à posição aristotélica — segundo a qual os animais existiriam naturalmente para servir aos humanos —, Teofrasto argumentou que a matança de animais para alimentação era **eticamente injustificável**, uma vez que eles eram **capazes de sentir dor e prazer**. Ao introduzir a capacidade de sofrer como critério moral, Teofrasto antecipou, de forma embrionária, um dos pilares centrais da ética animal moderna.



Durante o período romano, essa tradição ganhou novos contornos com **Porfírio de Tiro (234–305 d.C.)**, discípulo de Plotino e uma das figuras mais importantes do neoplatonismo. Em sua obra ***Sobre a Abstinência da Carne Animal***, Porfírio construiu uma defesa extensa do vegetarianismo e da **rejeição aos sacrifícios**, argumentando que os animais possuem **sensibilidade, memória e capacidade de sofrer**. Para ele, a matança animal **embrutece o caráter humano** e impede a purificação da alma. Ainda que sua preocupação central fosse o aperfeiçoamento moral do ser humano — e não a libertação dos animais enquanto fim em si mesmos —, Porfírio produziu uma das mais **completas críticas filosóficas à violência animal** na Antiguidade.



Talvez a formulação mais contundente desse período tenha sido elaborada por **Plutarco (46–120 d.C.)**. Em ensaios como ***Sobre o Consumo de Carne***, Plutarco questiona não apenas a necessidade da alimentação carnívora, mas o próprio **prazer humano em matar**. Seus textos descrevem com riqueza de detalhes o sofrimento físico dos animais abatidos e argumentam que a **prática de matar educa os humanos para a crueldade**, corroendo a sensibilidade moral coletiva. Ao vincular a violência contra animais à degradação ética da sociedade, Plutarco antecipa debates modernos sobre a relação entre violência animal, violência social e brutalização cultural.

Apesar dessas vozes dissidentes, a Antiguidade ocidental permaneceu amplamente estruturada por **práticas sistemáticas de violência contra os animais**. Sacrifícios religiosos em massa, espetáculos públicos como as **venationes (caçadas) romanas** e a naturalização da exploração animal eram elementos centrais da vida social e política. O pensamento crítico em relação aos animais não se traduziu em transformações institucionais nem em movimentos organizados, permanecendo à margem da filosofia dominante e das práticas coletivas.



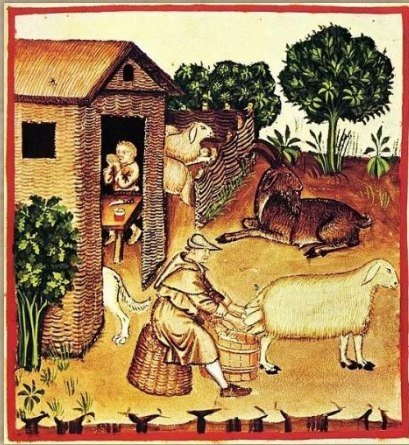
Com a consolidação do cristianismo como força hegemônica no Império Romano, essas tradições perderam ainda mais centralidade. Embora alguns Padres da Igreja, como **Basílio de Cesareia** e **João Crisóstomo**, condenassem excessos de crueldade e defendessem a moderação, o cristianismo institucional reforçou uma **hierarquia ontológica rígida** entre humanos e animais. Estes passaram a ser concebidos como parte da criação divina colocada a serviço da humanidade, **legitimando teologicamente sua instrumentalização**.

Ainda assim, o legado desses dissensos antigos é decisivo. Ao afirmar que a violência contra os animais não é um fato natural, mas uma **escolha moral passível de crítica**, esses pensadores inauguraram uma linhagem ética que, séculos depois, seria retomada e radicalizada pelos movimentos modernos de defesa e libertação animal. Eles não criaram um movimento, mas abriram uma fenda — pequena, instável e marginal — no edifício antropocêntrico do pensamento ocidental.

5. Idade Média (séculos V-XV): teologia, hierarquia ontológica e a naturalização da violência

Durante a Idade Média europeia, a relação entre humanos e animais foi profundamente moldada pela **teologia cristã**, que consolidou uma visão hierárquica do mundo vivo. Inspirada em leituras específicas da filosofia aristotélica e da tradição bíblica, essa cosmologia estabeleceu uma separação ontológica rígida entre humanos e demais seres, na qual apenas os primeiros seriam dotados de alma racional e, portanto, dignos

de consideração moral plena. Os animais passaram a ocupar uma posição intermediária: criaturas vivas, porém destituídas de razão, linguagem e finalidade própria.



Essa formulação atinge seu ponto mais sistemático na obra de **Tomás de Aquino (1225–1274)**. Para o teólogo, os animais não são sujeitos morais, pois carecem de intelecto e vontade racional. Assim, **não podem ser vítimas de injustiça** em sentido estrito. A crueldade contra animais só é condenável de maneira indireta: não pelo sofrimento causado ao animal, mas porque poderia levar o ser humano à brutalidade moral ou à violência contra outros humanos. O sofrimento animal, em si, não possui valor ético autônomo.

Essa concepção teve consequências práticas profundas. Ela legitimou o uso irrestrito de animais para trabalho forçado, alimentação, vestuário, experimentação rudimentar, entretenimento e guerra. O sofrimento animal não era apenas tolerado, mas amplamente invisibilizado como questão moral. Ao mesmo tempo, essa ontologia reforçava uma visão de mundo em que a natureza existia **teleologicamente ordenada ao serviço humano**, antecipando, em muitos aspectos, as justificativas que mais tarde sustentariam a exploração capitalista da vida.



Apesar desse quadro hegemônico, a Idade Média não foi um período de silêncio absoluto. Surgiram fissuras éticas localizadas, geralmente vinculadas a experiências espirituais dissidentes. O exemplo mais emblemático é **São Francisco de Assis (1181–1226)**, cuja relação com os animais rompeu simbolicamente com a lógica da dominação. Em seus escritos e hagiografias, os **animais aparecem como “irmãos” e “irmãs”**, participantes de uma mesma comunidade da criação. Francisco **rejeitava**

a **superioridade humana** como princípio moral e cultivava uma **ética de cuidado**, proximidade e humildade diante da vida não humana.

No entanto, essa postura permaneceu fundamentalmente **espiritual e exemplar**, não política nem estrutural. São Francisco não questionou o uso de animais para alimentação, trabalho ou vestuário, tampouco propôs transformações institucionais nas relações de exploração.

Assim, a Idade Média consolidou um modelo no qual os animais eram ontologicamente subordinados, moralmente irrelevantes enquanto indivíduos e **plenamente disponíveis para uso humano**. Essa herança teológica se tornaria um dos pilares mais duradouros do **pensamento ocidental sobre os animais**.

6. Renascimento e Iluminismo (séculos XVI-XVIII): razão, sensibilidade e contradição

O Renascimento europeu reabre o debate filosófico sobre a posição humana no cosmos, mas o faz de maneira **ambígua e contraditória**. Ao mesmo tempo em que questiona autoridades tradicionais e valoriza a observação empírica, **reafirma a centralidade da razão humana como critério de superioridade moral**. A redescoberta dos clássicos greco-romanos traz de volta algumas críticas antigas à violência contra os animais, mas sem romper decisivamente com a lógica da dominação.



Nesse contexto, **Michel de Montaigne (1533–1592)** ocupa um lugar singular. Em seus *Ensaíos*, Montaigne questiona frontalmente a ideia de superioridade absoluta dos humanos, **criticando o antropocentrismo** como uma forma de arrogância epistemológica. Ele reconhece nos animais formas de inteligência, comunicação, memória e organização social, sugerindo que a **diferença entre humanos e não humanos é de grau, não de natureza**. Sua abordagem cética e observacional antecipa críticas modernas ao excepcionalismo humano e introduz uma sensibilidade ética mais atenta à experiência animal.

O século XVII, porém, marca um **retrocesso decisivo** com a consolidação do racionalismo cartesiano. **René Descartes (1596–1650)** formula a **teoria do animal-máquina**, segundo a qual os animais seriam **autômatos desprovidos de mente, consciência ou capacidade real de sentir dor**. Seus gritos e reações seriam meros reflexos mecânicos, equivalentes ao ranger de engrenagens. Apenas o ser humano, dotado de alma racional e linguagem, seria um sujeito consciente.

Essa concepção teve impactos devastadores. Ela forneceu uma legitimação filosófica para práticas de **experimentação violenta**, vivissecções públicas e instrumentalização científica dos corpos animais. Ao separar radicalmente mente e corpo, humano e animal, Descartes inaugurou uma epistemologia que permitia **explorar o animal sem qualquer constrangimento moral**. A dor animal deixava de existir como problema ético.



Paradoxalmente, o mesmo período que exaltou a razão e o progresso científico lançou as bases para uma das **formas mais profundas de desconsideração moral dos animais**. A ciência moderna emergente, ao invés de ampliar a compaixão, frequentemente aprofundou a distância entre humanos e não humanos, convertendo os corpos animais em objetos experimentais.

Assim, entre a Idade Média e o Iluminismo, o Ocidente não apenas manteve, mas **refinou** suas justificativas para a exploração animal. As críticas existiram, mas permaneceram marginais. A violência contra os animais continuou sendo estruturante da vida social, religiosa e científica, preparando o terreno para os sistemas de exploração massiva que se consolidariam nos séculos seguintes.

7. Século XIX: o surgimento do bem-estarismo animal

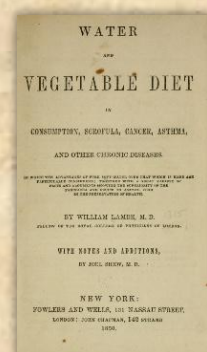
No século XIX, a defesa dos animais deixa de ser um debate filosófico isolado e passa a se constituir como **movimento social organizado**. Esse processo ocorre em meio à Revolução Industrial, à urbanização acelerada e à **intensificação inédita da exploração animal**, especialmente na pecuária, no transporte urbano, na vivissecção e no trabalho forçado.

O crescimento das cidades europeias tornou visível a violência cotidiana contra animais usados como força de trabalho — sobretudo cavalos e bois —, além do sofrimento nos abatedouros e no transporte. Nesse contexto surgem as primeiras sociedades organizadas de proteção animal, como a **Society for the Prevention of Cruelty to Animals (SPCA)**, fundada em Londres em **1824**. Essas organizações tinham caráter reformista, voltada a conter os excessos mais evidentes de crueldade.



Paralelamente, pensadores como **Jeremy Bentham (1748–1832)** exerceram forte influência ao deslocar o critério ético da racionalidade para a **senciência**. Sua célebre formulação — **“a questão não é se eles podem raciocinar, mas se podem sofrer”** — abriu uma fissura decisiva no antropocentrismo moderno. Embora Bentham aceitasse o uso de animais, sua abordagem lançou as bases conceituais para críticas mais radicais à exclusão moral dos não humanos. Na mesma época, **Arthur Schopenhauer (1788-1860)** denunciou a marginalização dos animais na ética ocidental, associando o desprezo por seu sofrimento à brutalidade moral da civilização europeia.

O século XIX também marca a consolidação do **vegetarianismo como prática ética e política**, frequentemente associada a projetos progressistas. Figuras como **William Lambe (1765–1847)**, **Percy B. Shelley (1792–1822)**, **Mary W. Shelley (1797–1851)** e **Leo Tolstói (1828–1910)** defenderam o vegetarianismo não apenas por razões de saúde, mas como **forma de resistência à violência estrutural**. Tolstói, em particular, estabeleceu uma conexão direta entre o consumo de carne, a brutalização moral e a reprodução da violência social, vinculando a exploração animal à opressão humana.



Essas ideias dialogavam com o **abolicionismo da escravidão**, especialmente no Reino Unido e nos Estados Unidos. Embora muitos abolicionistas humanos não fossem defensores dos animais, houve intersecções importantes na crítica à naturalização da violência, às hierarquias “naturais” e à legitimação moral da dominação.

Na segunda metade do século XIX, autores, como **Henry Salt (1780-1827)**, em *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress* (1892), formularam pela primeira vez, em linguagem moderna, a noção de **“direitos dos animais”**, conectando explicitamente a causa animal às lutas por justiça social, direitos trabalhistas e emancipação humana. Salt também fundou junto com cinco outros ativistas da época

a *Humanitary League* em 1891 que se opunha a todo sofrimento desnecessário causado a qualquer ser senciente.

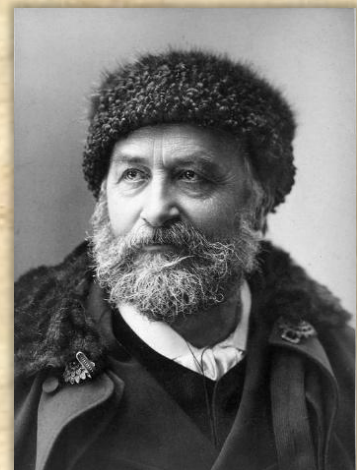
Em 1875, um **movimento educacional e moral**, a **Band of Mercy**, voltado principalmente à formação de crianças e jovens, é fundado. Incentivada e apoiada por setores ligados à **SPCA**, sua proposta central era ensinar a “bondade” e autocontrole como virtudes cívicas, associando maus-tratos a degeneração moral e desordem social. A Band of Mercy produziu jornais, panfletos e revistas — como o periódico ***The Band of Mercy Advocate*** — e se espalhou por escolas, igrejas e associações comunitárias.



No final do século XIX, **pensadoras feministas** passaram a traçar paralelos entre a opressão das mulheres e a exploração dos animais. **Frances Power Cobbe (1822-1904)**, feminista e antivivisseccionista, destacou-se na campanha **contra a experimentação animal** na Grã-Bretanha. Para Cobbe, a vivissecção expressava uma ciência patriarcal e autoritária, baseada na objetificação radical do corpo do outro. Essa linha de pensamento antecipou debates que seriam retomados e aprofundados pelo ecofeminismo no século XX.

É nesse contexto que atuou **Alice Marie Drakoules (1850–1933)**, uma das militantes do movimento animalista na época, organizando grupos locais e produzindo materiais educativos. Integrante fundadora da **Humanitarian League**, criada junto a Henry Salt, ela se destacou como uma das principais vozes **anti-vivisseccionistas** da época, denunciando a experimentação animal como expressão de uma ciência autoritária, militarizada e eticamente corrompida. Defensora do **vegetarianismo ético**, Drakoules articulava a violência contra animais com o imperialismo, o militarismo e a brutalização social.

No interior do **movimento anarquista**, surgiram algumas das críticas mais radicais ao especismo. **Élisée Reclus (1830-1905)**, geógrafo e anarquista francês, defendia o vegetarianismo e denunciava a **exploração animal como parte do mesmo sistema de dominação que produzia o Estado, o capital e o colonialismo**. Para ele, a emancipação humana era inseparável da transformação das relações com os animais e com a natureza.



No **marxismo clássico**, a questão animal permaneceu marginal, mas não ausente. **Karl Marx (1818-1883)** e **Friedrich Engels (1820-1895)** criticavam a ruptura metabólica entre humanos e natureza produzida pelo capitalismo, oferecendo ferramentas teóricas que posteriormente seriam mobilizadas para analisar a exploração animal como parte da mercantilização da vida. **William Morris (1834–1896)**, socialista, escritor e militante ligado ao marxismo britânico, articulou uma crítica ao capitalismo industrial que incluía a **violência sistemática**

contra animais, ainda que sem formular uma teoria explícita de direitos animais. Morris denunciava a separação capitalista entre humanos e natureza, o trabalho alienado e a transformação de vidas — humanas e não humanas — em insumos produtivos. Em sua visão, a exploração animal não é um resíduo cultural, mas parte do mesmo processo histórico que degrada trabalhadores, territórios e animais sob a lógica da mercadoria.



Apesar do salto teórico e organizativo, o movimento animalista do século XIX permaneceu majoritariamente **bem-estarista**, voltado à mitigação da crueldade mais visível, sem romper com as estruturas econômicas da exploração animal. Ainda assim, foi decisivo ao tornar o sofrimento animal um problema público, introduzir a senciência como critério moral, articular a causa animal com outras lutas emancipatórias e criar organizações, redes e vocabulário político.

Esse acúmulo histórico preparou o terreno para a ruptura conceitual do século XX, quando o antiespecismo, o abolicionismo animal e o movimento de libertação animal passariam a questionar não apenas **como** os animais são explorados, mas **se** devem ser explorados.

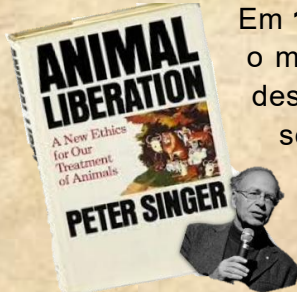
8. Do bem-estar à libertação animal (século XX)

O século XX marca uma **virada qualitativa** na história do movimento de defesa dos animais. Se no século XIX predominavam abordagens morais, reformistas e bem-estaristas, o novo século assiste ao surgimento de uma crítica **estrutural, política e filosófica** à exploração animal, em diálogo com movimentos revolucionários, anticoloniais, feministas e anticapitalistas. Pela primeira vez, a exploração animal passa a ser compreendida não apenas como crueldade isolada, mas como **sistema de dominação**.

Nas primeiras décadas do século, o movimento convive com profundas contradições. Ao mesmo tempo em que se expandem legislações de proteção animal e organizações bem-estaristas, cresce de forma acelerada a exploração científica e industrial dos animais, impulsionada pela vivissecção, pela farmacologia e pela consolidação da agroindústria moderna.

Nesse contexto, **Mahatma Gandhi (1869 - 1948)** articula uma ética de não-violência (*ahimsa*) que inclui explicitamente os animais, **vinculando o vegetarianismo à luta anticolonial**, à justiça social e à emancipação humana. Para Gandhi, a forma como uma sociedade trata os animais é um critério de sua maturidade moral — ideia que dialoga tanto com Tolstói quanto com tradições éticas não ocidentais.

O ponto de inflexão decisivo ocorreu na segunda metade do século. Em **1954**, o psicólogo britânico **Richard Ryder** cunha o termo **especismo**, estabelecendo um paralelo entre a discriminação baseada na espécie e outras formas de opressão, como racismo e sexismo. Essa formulação rompe com séculos de naturalização da superioridade humana e inaugura uma nova linguagem política para a causa animal.



Em **1975**, **Peter Singer** publica *Animal Liberation*, obra que consolida o movimento de libertação animal no campo ético e político. Singer desloca o debate da compaixão para a justiça, defendendo a **senciência** como critério central da consideração moral. Embora sua abordagem utilitarista aceite concessões bem-estaristas, o impacto do livro foi decisivo para a expansão global do ativismo animal.

Paralelamente, surgem organizações e coletivos mais confrontacionais, como a **Animal Liberation Front (ALF)**, fundada em **1972**, que adota a ação direta contra laboratórios, fazendas e empresas exploradoras de animais. Inspirada por tradições anarquistas, a ALF rejeita hierarquias formais e prioriza a libertação concreta de animais, marcando a radicalização do movimento.



A partir das décadas de 1970 e 1980, o movimento animalista passa a dialogar de forma mais explícita com o **feminismo**. Autoras como **Carol J. Adams**, em *The Sexual Politics of Meat* (1990), demonstram como a exploração animal se articula simbolicamente e materialmente à objetificação dos corpos femininos, denunciando a masculinização da violência e da dominação.



Em **1978**, a **Declaração Universal dos Direitos dos Animais** é proclamada na UNESCO, reconhecendo direitos básicos aos animais e influenciando o discurso internacional sobre ética animal. Poucos anos depois, em **1983**, **Tom Regan** publica *The Case for Animal Rights*, oferecendo uma fundamentação deontológica para os direitos animais. Ao defender que animais sencientes são “sujeitos-de-uma-vida”, Regan consolida o **abolicionismo animal** no campo filosófico, em oposição ao utilitarismo.



Nesse período, o movimento também se institucionalizou. Organizações como a **People for the Ethical Treatment to Animals (PETA)**, fundada em **1980** por **Ingrid Newkirk**, ganham visibilidade midiática global, enquanto ONGs, partidos verdes e campanhas legislativas ampliam o alcance da pauta animal. Ao mesmo tempo, surgem críticas internas sobre cooptação, profissionalização excessiva e abandono de posições radicais.

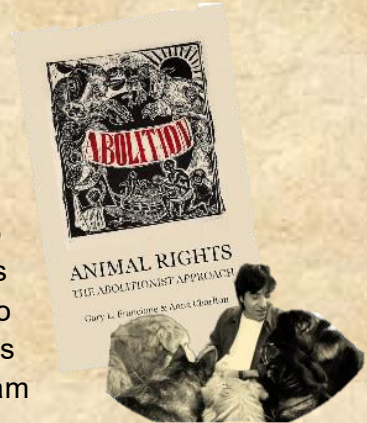
Apesar dos avanços teóricos e organizativos, a exploração animal atinge níveis inéditos com a consolidação da pecuária industrial e dos sistemas de confinamento em massa. Ainda assim, é no século XX que se estabelece de forma irreversível a ideia de que a exploração animal **não é natural, mas histórica e política** — e, portanto, passível de questionamento e abolição.

9. O século XXI: radicalização, disputas políticas e os limites do reformismo

O século XXI inaugura uma nova etapa na história do movimento animalista, marcada pela **expansão global**, pela diversificação de estratégias e pela intensificação de

conflitos internos. Se o século XX foi responsável por formular os fundamentos éticos do antiespecismo e do abolicionismo animal, o século XXI é o momento em que essas ideias passam a disputar espaço concreto na política, na economia, na cultura e nas lutas sociais mais amplas — ao mesmo tempo em que enfrentam processos de **cooptação e mercantilização**.

Nos primeiros anos do século, a publicação de *Introduction to Animal Rights* (2000), de **Gary L. Francione**, consolida o **abolicionismo animal** como corrente teórica e militante. Francione critica frontalmente o bem-estarismo, argumentando que reformas que tornam a exploração “mais humana” apenas reforçam a legitimidade dos animais enquanto propriedade. Suas ideias influenciam coletivos abolicionistas nos Estados Unidos, na Europa e na América Latina, como o **Abolitionist Approach**, surgido nos EUA no início dos anos 2000, além de redes antiespecistas autônomas que rejeitam alianças com a indústria e com estratégias reformistas.



Paralelamente, o **ativismo direto** segue ativo. Grupos como a **Animal Liberation Front (ALF)**, continuam atuando de forma descentralizada nos anos 2000 e 2010, com libertações de animais de laboratórios e fazendas. Em **2004**, no Reino Unido, ativistas **libertam centenas de animais** de um laboratório de testes farmacêuticos em Oxfordshire. Ações semelhantes em fazendas de visons na Inglaterra, Holanda e países escandinavos contribuíram para o fechamento definitivo de diversas unidades, sobretudo quando combinadas com campanhas públicas e pressão social. Na **Holanda**, a articulação entre ações diretas, mobilização política e denúncia pública culminou na decisão parlamentar de 2012 de **proibir gradualmente a criação de visons, com encerramento total do setor em 2024** — antecipado para 2021 após surtos de COVID-19 nas fazendas.

Na esfera midiática e institucional, a **PETA** consolida-se como uma das organizações animalistas mais visíveis do mundo a partir dos anos 2000, com campanhas globais contra testes em animais, uso de peles e consumo de carne. Casos emblemáticos incluem a pressão que levou marcas como Calvin Klein, ainda em 1994, e posteriormente Versace, em 2018, a **abandonar o uso de peles**. Ao mesmo tempo, a atuação da PETA passa a ser alvo de críticas internas por



campanhas consideradas racistas, sexistas ou colonialistas, evidenciando tensões profundas entre visibilidade midiática, lógica de mercado e coerência ética.

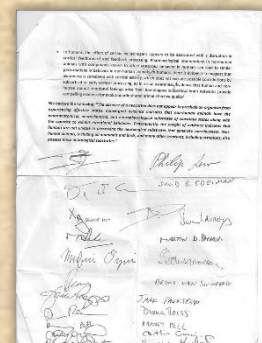
O século XXI também marca a expansão do **ativismo investigativo**. Organizações como a **Mercy For Animals**, fundada em **1999**, ganham projeção nos anos 2000 e 2010 com **investigações clandestinas em granjas industriais** nos Estados Unidos e no Brasil, expondo práticas sistemáticas de mutilação, confinamento extremo e violência estrutural.



Na Europa, o grupo francês **L214 Éthique & Animaux**, fundado em **2008**, exerce impacto direto ao divulgar imagens de abatedouros industriais entre 2015 e 2017, resultando no **fechamento temporário de unidades**, na abertura de comissões parlamentares de inquérito e na revisão de protocolos oficiais de abate na França.

No campo institucional europeu, a **European Coalition to End Animal Experiments**, ativa desde os anos 2000, contribui para a aprovação da **Diretiva Europeia 2010/63/EU**, que impõe restrições ao uso de animais em testes científicos e reconhece formalmente sua sentiência. Em 2013, a União Europeia implementa a **proibição total de testes cosméticos em animais**, resultado de décadas de pressão de organizações como **Cruelty Free International**, **BUAV** e movimentos de base.

Foi somente em **2012**, no entanto, que a comunidade científica fez um reconhecimento público e explícito da **sentiência animal**. Durante a *Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals*, realizada na Universidade de Cambridge, o neurocientista **Philip Low**



apresentou a **Declaração de Cambridge sobre a Consciência**, assinada por dezenas de pesquisadores das áreas de neurociência, biologia, psicologia e medicina. O documento afirma que **mamíferos, aves e muitos outros animais — incluindo polvos e outros invertebrados complexos — possuem substratos neurológicos suficientes para a consciência e a experiência subjetiva**, desmontando a ideia de que a consciência seria exclusiva da espécie humana. Entre os signatários e apoiadores públicos estava **Stephen Hawking**, físico teórico. A Declaração de Cambridge não criou o conceito de senciência animal, já defendido há décadas, mas representou um **marco político-científico** ao expor o descompasso entre o conhecimento produzido pelas neurociências e as práticas científicas, jurídicas e econômicas que seguem tratando animais como objetos.



No campo jurídico, casos simbólicos passam a tensionar o estatuto legal dos animais. Em **2014**, na Argentina, a **orangotango Sandra** tem seus **direitos reconhecidos judicialmente como pessoa não humana**, após ação apresentada pela *Associação de Funcionários Públicos e Advogados pelos Direitos dos Animais* (AFADA). Em **2017**, o caso da **chimpanzé Cecilia**, transferida de um zoológico argentino para um santuário no Brasil, reforça esse precedente. Embora tais

decisões não rompam com o regime jurídico da propriedade animal, introduzem fissuras importantes no direito moderno e ampliam o debate sobre personalidade jurídica não humana.

No plano teórico, aprofunda-se o diálogo com **feminismo, antirracismo e anticolonialidade**. Textos de **Aph** e **Syl Ko**, publicados a partir de 2012 e reunidos em *Aphro-ism* (2017), articulam antiespecismo e crítica racial, demonstrando como a animalização foi historicamente utilizada para justificar a escravidão, o colonialismo e a desumanização de povos racializados. A jurista canadense **Maneesha Deckha**, em *Animals as Legal Beings* (2021), propõe uma abordagem feminista e pós-colonial do direito animal, crítica tanto do antropocentrismo quanto do universalismo liberal branco.

Na **América Latina**, em especial, observa-se o crescimento de um antiespecismo explicitamente **anticapitalista e anticolonial**, articulado por coletivos autônomos, movimentos veganos populares e iniciativas anarco-veganais, que vinculam a exploração animal às estruturas históricas de colonialidade, racismo e desigualdade social.

A partir da década de **2010**, a **crise climática** coloca definitivamente a exploração animal no centro do debate político global. Relatórios da **FAO** e do **IPCC** passam a reconhecer o papel central da pecuária nas emissões de gases de efeito estufa, fortalecendo alianças entre movimentos animalistas e climáticos. Ao mesmo tempo,

cresce a crítica ao chamado **capitalismo verde**, que promove soluções tecnológicas — como carne cultivada ou selos de “bem-estar” — sem questionar a lógica estrutural da exploração.

No entanto, até 2025, o movimento animalista do século XXI, apesar de sofisticado do ponto de vista teórico e frequentemente radical em suas formulações, segue limitado em termos de organização, capilaridade social e capacidade de mobilização de massas. Essa fragilidade não impede apenas avanços mais profundos na ruptura com o antropocentrismo e o especismo estrutural, mas compromete inclusive a defesa de **conquistas mínimas já alcançadas**, que vêm sendo **corroídas por retrocessos legais e políticos**. Esse cenário expõe uma realidade incontornável: ideias, por si só, não produzem mudança histórica. A história avança quando há força social organizada. Reconhecer esse limite não é um gesto de pessimismo, mas de responsabilidade política. O momento histórico atual coloca sobre os ativistas da causa animal não apenas a tarefa de denunciar a exploração, mas a de **construir formas coletivas**, enraizadas e duráveis de enfrentamento ao status quo. A história não se move por abstrações morais; ela é feita, diariamente, pelas decisões, alianças e ações de quem escolhe transformar indignação em força material.

10. O Movimento Animalista no Brasil

A história do movimento animalista no Brasil é marcada por processos descontínuos, atravessados por rupturas políticas e por uma tensão permanente entre protecionismo moral, reforma legal e propostas de libertação animal. Do Brasil Império ao século XXI, a defesa dos animais no país desloca-se de uma preocupação moral periférica, vinculada à ordem pública, para um campo político articulado, influenciado por correntes internacionais, mas profundamente moldado por experiências locais de enfrentamento direto à exploração animal.

No período do Brasil Império, as primeiras normas relacionadas aos animais estavam menos associadas à ideia de direitos ou sofrimento animal e mais à manutenção da ordem urbana e da moralidade pública. Os **Códigos de Posturas Municipais**, adotados ao longo do século XIX em diversas cidades, previam **punições para maus-tratos** sobretudo quando estes causavam escândalo, ruído excessivo ou desordem social. A violência contra animais era tolerada enquanto permanecesse funcional ao trabalho, ao transporte ou ao entretenimento (como ainda de certa forma, o é hoje).

O primeiro marco normativo de alcance nacional é o **Decreto nº 24.645**, promulgado em **1934**, durante o governo de Getúlio Vargas. Embora gestado a partir de debates anteriores e ainda profundamente antropocêntrico, o decreto proíbe explicitamente práticas de crueldade contra animais e reconhece a responsabilidade do Estado em protegê-los. Pela primeira vez, a **violência animal é retirada do campo exclusivamente privado** e inscrita no âmbito do interesse público, criando uma base legal que será mobilizada por décadas seguintes.



Ainda no final do século XIX e início do século XX, surgem no Brasil as primeiras sociedades protetoras de animais, inspiradas em modelos europeus. Em **1895** é fundada, em São Paulo, a **União Internacional Protetora dos Animais (UIPA)**, uma das organizações de proteção animal mais antigas do mundo em atividade contínua. Seu foco inicial era o **combate à violência contra animais de tração**, especialmente cavalos utilizados no transporte urbano, e a promoção de valores de “bondade” e “civildade”, alinhados ao ideário higienista e moralizante da época.

A **Constituição Federal de 1988** representa um divisor de águas na história da causa animal no Brasil. Pela primeira vez, os animais são mencionados explicitamente no texto constitucional. O **artigo 225, §1º, inciso VII**, estabelece que cabe ao poder público **proteger a fauna** e proíbe práticas que submetam os **animais à crueldade**. Esse dispositivo resulta da atuação conjunta de movimentos ambientalistas, juristas e parlamentares progressistas, entre eles o deputado constituinte **Fábio Feldmann**. Embora o texto constitucional não rompa com o antropocentrismo nem reconheça direitos próprios aos animais, ele cria um fundamento jurídico poderoso para disputas futuras.



A partir da **década de 1990**, o movimento animalista brasileiro começa a se diversificar e a se politizar. Ao lado das ONGs tradicionais de proteção, emerge um movimento radical de libertação animal, fortemente influenciado pelo anarquismo, pelo movimento punk e por críticas anticapitalistas. As chamadas **verduradas**, organizadas por **coletivos anarco-punks** especialmente em São Paulo desde 1996, tornam-se



espaços centrais de articulação entre veganismo, libertação animal, antifascismo e crítica ao Estado e ao sistema prisional. Esses espaços desempenham papel decisivo na introdução do antiespecismo e do abolicionismo animal no Brasil, muito antes de sua consolidação acadêmica.

É nesse contexto que surgem, no final dos anos 1990 e início dos anos 2000, ações associadas à **Animal Liberation Front (ALF)** no país. Embora marcadas pelo anonimato e pela descentralização, há registros de libertações de animais, denúncias públicas e

sabotagens simbólicas que contribuíram para tensionar a legitimidade da experimentação animal e da indústria da carne. Essas ações nunca se tornaram hegemônicas, mas tiveram impacto profundo na formação política de uma geração de ativistas.

Nos anos 2000, ocorre uma institucionalização parcial do movimento. Em 2000, o **Instituto Nina Rosa**, fundado por **Nina Rosa Jacob**, passa a atuar de forma consistente na educação ética, na produção audiovisual e na crítica à exploração animal. Em 2003, **Marly Winckler** funda a **Sociedade Vegetariana Brasileira (SVB)**, que desempenha papel central na difusão do vegetarianismo e do veganismo no país, estimulando a criação de grupos locais e promovendo a ideia de que uma alimentação vegana é possível em todas as fases da vida.

Em 2004, o Instituto Nina Rosa lança o documentário **A Carne é Fraca**, dirigido por Denise Gonçalves. O filme expõe imagens inéditas da pecuária industrial brasileira e circula amplamente em escolas, universidades, ocupações culturais e espaços militantes, tornando-se um **marco na popularização do veganismo** no país e na radicalização do debate público sobre a exploração animal.

A partir da difusão de documentários como *A Carne é Fraca* e *Earthlings (Terráqueos)*, bem como da circulação das obras *Libertação Animal*, de Peter Singer, e *Jaulas Vazias*, de Tom Regan, multiplicam-se coletivos autônomos no início dos anos 2000. Surgem grupos como o **VEDDAS (Vegetarianismo Ético, Defesa dos Direitos Animais e Sociedade)** e o Grupo Pela Abolição do Especismo (GAE), com foco no ativismo de rua, educação ética e pressão política. O VEDDAS, ativo até hoje, consolida uma presença constante do discurso antiespecista no espaço público por meio de intervenções urbanas, protestos e campanhas educativas.



Em **2006**, é fundada a **Agência de Notícias de Direitos Animais (ANDA)**, por **Silvana Andrade**, que passa a cumprir papel central na circulação de informações, denúncias e formação política, funcionando como uma verdadeira infraestrutura comunicacional do movimento animalista brasileiro.



No campo teórico, destaca-se o trabalho da filósofa **Sônia T. Felipe**, professora da UFSC, cuja produção a partir dos anos 2000 é fundamental para a consolidação do abolicionismo animal no Brasil. Obras como *Por uma questão de princípios, Ética e experimentação animal* e *Antropocentrismo, senciocentrismo e biocentrismo* introduzem de forma sistemática no debate brasileiro conceitos como valor inerente, senciência e direitos morais básicos, influenciando diretamente coletivos, campanhas e práticas educativas.

Nesse mesmo período, consolidam-se o **Instituto Abolicionista Animal (IAA)** e a **Revista Brasileira de Direito Animal (RBDA)**, criada em 2006 e inicialmente vinculada à UFBA. A RBDA torna-se a primeira revista acadêmica especializada em direito animal no Brasil e na América Latina, reunindo **juristas** como **Heron Gordilho**, **Tagore Trajano** e **Luciano Rocha Santana**, que passam a defender os animais como sujeitos de tutela jurídica própria.

Ao longo dos anos **2000 e 2010**, ocorre também o **crescimento expressivo de coletivos de proteção animal urbana**, voltados ao resgate de cães, gatos e cavalos, que progressivamente passam a dialogar com o movimento animalista mais amplo. Esse acúmulo contribui para **avanços legislativos relevantes**, como a proibição de testes cosméticos em animais em diversos estados e municípios, restrições a rodeios e vaquejadas e o endurecimento das penas previstas na Lei de Crimes Ambientais, especialmente com a Lei nº 14.064, de 2020, que aumenta a punição para maus-tratos contra cães e gatos.

Um dos episódios mais emblemáticos do enfrentamento direto à exploração animal no Brasil ocorre em outubro de **2013**, com a **ação contra o Instituto Royal, em São Roque (SP)**. Após denúncias reiteradas de maus-tratos, centenas de ativistas ocuparam o laboratório e **resgataram mais de 170 animais, entre cães da raça beagle e coelhos**. A ação teve repercussão internacional, resultou no **fechamento definitivo do Instituto**



Royal e acelerou a aprovação de **legislações estaduais** que proibiram testes cosméticos em animais, marcando uma virada na percepção pública sobre a experimentação animal.



Outros episódios simbólicos reforçam essa visibilização da violência estrutural da pecuária. Em 2015, o tombamento de uma carreta com cerca de **100 porcas no Rodoanel**, em Barueri (SP), gera comoção nacional. Ativistas denunciam o tratamento dos animais feridos como “carga recuperável” e pressionam autoridades para **impedir o retorno ao abate**. Parte dos animais é sacrificada no local, mas outros são resgatados, reacendendo o debate público sobre a lógica industrial da exploração animal. Em 2021, o caso das **búfalas de Brotas (SP)**, encontradas em condições extremas de abandono, resulta em uma **liminar inédita que garante a tutela dos animais** e permite sua remoção e cuidado, após intensa mobilização de ativistas, juristas e voluntários.

A partir da **década de 2010**, o Brasil passa a receber a atuação direta de grandes ONGs internacionais, como **Mercy For Animals, Animal Equality e Sinergia Animal**, que introduzem metodologias profissionalizadas de investigação, campanhas corporativas e *advocacy* institucional. Essas estratégias ampliam o alcance da pauta animal, mas também intensificam disputas internas sobre cooptação, reformismo e limites do diálogo com o mercado.



Em **2018**, surge a **União Vegana de Ativismo (UVA)** como resposta crítica ao avanço de um veganismo de mercado, liberal e despolitizado. A UVA nasce do incômodo de ativistas com a associação do veganismo ao consumo individual, às marcas “plant-based” e a estratégias corporativas que não questionam as estruturas capitalistas e especistas. O grupo contribui para reposicionar o veganismo no campo político, libertário e interseccional,

especialmente por meio da produção de conteúdos formativos e narrativas críticas, embora enfrente críticas por sua limitada atuação em ações diretas de enfrentamento à exploração animal.

No campo institucional, um marco histórico recente é a criação da Secretaria Nacional de Biodiversidade, Florestas e **Direitos Animais** do Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima, que engloba o **Departamento de Proteção, Defesa e Direitos Animais** no governo Lula



(2022–2026). A criação do Departamento, chefiado pela ativista **Vanessa Negrini**, embora enfrente limites orçamentários e disputas internas, é um marco importante por simbolizar a consolidação da causa animal como pauta legítima no interior do Estado brasileiro, ao mesmo tempo em que expõe as tensões entre institucionalização, reforma e transformação estrutural.

Apesar dos avanços simbólicos conquistados desde o início da consideração moral dos animais no Brasil no século XIX e do crescimento visível do veganismo e do ativismo animal nas últimas décadas, o movimento segue acumulando poucos ganhos materiais concretos para os animais. O Brasil segue como uma potência global da exploração animal, sendo um dos maiores produtores e o maior exportador mundial de carne bovina e de frango — com a **escala dessa exploração continuando a se expandir** de forma acelerada, especialmente ao longo do século XXI. Sabemos que a base econômica do país está profundamente ancorada no agronegócio, cuja engrenagem central envolve a pecuária e a produção de grãos em monoculturas — como soja e milho — destinadas majoritariamente à alimentação de animais explorados, tanto para consumo interno quanto para exportação, especialmente para mercados como o chinês. Essa realidade expõe a **contradição estrutural** do nosso tempo: enquanto o discurso público incorpora, ainda que timidamente, noções de dignidade e direitos animais, o poder econômico que organiza a sociedade segue sustentado pela exploração sistemática de vidas animais. A eleição, em 2022, da **maior bancada ruralista da história**, com cerca de 300 cadeiras no Congresso Nacional, não é um desvio ocasional, mas a expressão política direta de uma economia estruturada para proteger interesses de uma minoria que concentra terra, capital e poder — confirmando que, no capitalismo, o poder econômico tende a se traduzir, de forma quase automática, em poder político.

Conhecer essa história e as forças político-econômicas que moldam a sociedade não deve servir como pretexto para o imobilismo ou para a desistência. Pelo contrário, é apenas a partir de uma **análise materialista** e rigorosa da realidade que se torna possível transformá-la. O movimento animalista do século XXI já formulou, com clareza inédita, críticas fundamentais ao status dos animais como propriedade, à naturalização da exploração e às bases do especismo e do antropocentrismo. No entanto, essa elaboração teórica ainda não se converteu, de forma consistente, em uma **práxis coletiva** capaz de enfrentar estruturas econômicas e políticas profundamente enraizadas. Herdamos ideias, diagnósticos e princípios, mas não um modelo

organizativo consolidado nem estratégias capazes de operar em escala social ampla. Essa tarefa recai, necessariamente, sobre a nossa geração.

O momento histórico, marcado por **crises climáticas, colapsos ecológicos** e pela intensificação das contradições do capitalismo, torna evidente que uma transformação profunda da sociedade deixou de ser uma escolha ética e passou a ser uma condição de sobrevivência. A questão central é **que tipo de transformação será feita**, e para quem. Não se trata de garantir a continuidade da espécie humana apenas em sua fração mais privilegiada — aquela que já projeta bunkers e rotas de fuga —, mas de reorganizar a sociedade em sua base, reconhecendo que a violência infligida aos animais não humanos está diretamente **ligada às formas de dominação**, expropriação e destruição que também atravessam as relações entre humanos. A exploração do “outro” — animal, humano ou natureza — obedece à mesma lógica de instrumentalização e descarte.

Romper com essa lógica exige mais do que ação individual. Exige enfrentar o antropocentrismo e o egoísmo não apenas como uma ideologia externa, mas como uma visão de mundo internalizada, que nos atravessa inclusive quando somos, nós mesmos, vítimas de opressão. A **libertação animal**, nesse sentido, não é um apêndice moral de outras lutas, mas a **base** e um ponto de inflexão radical sobre como **organizamos a vida em comum**. Essa transformação não será simples nem rápida. Ela exigirá organização e persistência. Mas a história mostra que nenhuma estrutura de dominação é eterna. A cada dia, pelas escolhas que fazemos, pelas alianças que construímos e pelas lutas que assumimos, decidimos se a barbárie seguirá sendo tratada como normalidade — ou se começaremos, de fato, a desmontá-la.

