

# iscte

INSTITUTO  
UNIVERSITÁRIO  
DE LISBOA

---

**Entre memória, afetividade e rituais rurais – como é que morrem os animais?**

Milena Sophie Kalte

Mestrado em Antropologia

Orientador  
PhD, Pedro Prista, Professor Auxiliar  
ISCTE-IUL / CRIA

Novembro, 2021

Antropologia

**Entre memória, afetividade e rituais rurais – como é que morrem os animais?**

**Milena Sophie Kalte**

Mestrado em Antropologia

Orientador  
PhD, Pedro Prista, Professor Auxiliar  
ISCTE-IUL / CRIA

Novembro 2021



## Resumo

O presente trabalho aborda a problemática da morte animal como problemática-chave reveladora das relações entre animais e humanos no contexto etnográfico de Colares, Sintra. Mais precisamente, aborda-se o tema a partir de um método que se chama de ‘etnografia multi-espécies’ e que visa integrar uma multiplicidade de pontos de vistas, mais-do-que humanos, na visão que se veio a traçar da problemática e do terreno sob investigação. É neste sentido, de aproximação ao tema da morte animal a partir de perspectivas menos antropocêntricas, que a primeira parte teórica da tese procura desconstruir a divisão nítida entre aquilo que definimos, em termos *antropológicos*, como oposições: o animal e o humano, o natural e o cultural, o doméstico e o selvagem. Aborda-se a questão central, de como é que os seres humanos lidam com a morte animal, a partir de três eixos relacionais centrais: a afetividade, a memória e os rituais. A segunda parte da tese assenta na descrição etnográfica de práticas, terminologias, experiências e conversas realizadas e recolhidas no terreno, abrangendo a zona florestal que liga as duas localidades de Colares Velho e do Penedo e as pessoas e animais que co-habitam na zona. Dão-se a conhecer, com especial enfoque, os interlocutores animais e o conhecimento que estes mesmos podem transmitir-nos sobre o evento da morte animal como também sobre novas formas de pensar a vida em comunidade (rural) a partir de uma perspectiva de convívio interespecies intensificado. A construção da narrativa escrita da tese apoia-se numa narrativa paralela visual, que aborda tanto os tópicos chaves como também as pequenas histórias recolhidas no trabalho de campo numa perspectiva mais abstrata e artística.

Palavras-chave: Relações humano-animais, morte animal, afetividade, ritual, Portugal rural, etnografia multi-espécies, narrativa

## **Abstract**

This thesis explores animal death as a key topic for the study of human-animal relations in the ethnographic context of Colares, Sintra. More precisely, the topic is approached from a methodological perspective called ‘multispecies ethnography’ that aims to integrate a multiplicity of more-than-human visions into the fieldwork and process of exploring the issue of animal death. The first and theoretical part of the thesis approaches the question of animal death by deconstructing the dualism rooted within the ideas of what is human and animal, natural and cultural, domestic and wild through the lens of three key themes: affection, memory and ritual. The thesis poses the questions: how do humans learn to handle the death of an animal and what knowledge can be extrapolated from that instance to the human encounter with their own death? The second part of the thesis is an ethnographic description of local practices and terminologies regarding the animal death while introducing the main informants of the research – the animals which cohabit with humans within the rural forest area that stretches out in between the villages of Colares Velho and Penedo. Through the perspective of these animals, we gain hands-on knowledge regarding the ways in which an animal’s death crosses with our own, human, ways of life and death. Furthermore, in a community intervention perspective of a more public anthropology, the described encounters with animals and their death in the field may indicate new ways of how (rural) communities could be constructed from a multi-species point of view that stresses cohabitation over domination. The thesis’ written narrative is combined with a parallel visual narrative that illustrates the key topics and histories collected within the scope of the research from a more abstract and artistic perspective.

Key-words: human-animal relations, death, affection, memory, ritual, rural Portugal, multispecies ethnography, narrative

**Entre memória, afetividade e rituais rurais – como é que morrem os animais?**



## Índice geral

1. Introdução – de perspectivas animais e mundos mais do que humanos: uma viragem ontológica em andamento? .....	5
2. Enquadramento teórico no campo emergente dos <i>Human-Animal Studies</i> .....	9
2.1. Da desconstrução de modelos binários às narrativas experimentais: novos métodos para uma etnografia multiespécie .....	10
2.2. Agentes animais numa antropologia pós-simbólica: novos rumos para a participação e o entendimento interespécies .....	11
2.3. Mundos animais, ‘umwelten’ e antropocentrismo: abraçar perspetivas <i>outras</i> .....	13
2.4. O fenómeno do antropomorfismo: problema ou janela de oportunidade? .....	14
2.5. Categorias animais, classificações morais e espaços liminares: delimitações porosas .....	18
3. Transbordar mundos: a morte animal como evento chave na relação humano-animal .....	26
3.1. Afetividade e distanciamento – como relacionamo-nos com o animal e a sua morte? .....	30
3.2. Memória – como lembramos o animal e a sua morte? .....	37
3.3. Ritual – como homenageamos o animal e a sua morte? .....	42
4. Abordagem metodológica: uma etnografia virada ao contrário .....	54
4.1. O meu <i>cãopanheiro</i> de campo: mediador de relações interespécies .....	55
4.2. <i>Aproximação</i> : conhecer o terreno através do olhar animal .....	58
4.3. Conversas soltas, entrevistas semi-estruturadas e recolha audiovisual: envolver o ser humano .....	63
5. Tratamento da morte animal no contexto rural português: entre o <i>aqui</i> e o <i>acolá</i> em Colares .....	67
5.1. ‘Entre-fontes’: abordagem <i>animal</i> ao contexto sociocultural e histórico do terreno .....	68
5.2. Mapeamento animal do terreno: de espécies e indivíduos locais emblemáticos e o seu entrelaçamento com caminhos humanos .....	74
5.2.1. O cão Flecha .....	77
5.2.2. As éguas Vicky e Luna .....	79
5.2.3. A mula Azeitona .....	81

5.2.4. O cão Tão .....	83
5.2.5. O touro do Penedo .....	85
5.2.6. A gata malhada .....	89
5.2.7. Os peixinhos das fontes .....	92
5.3. Diferentes tipos de mortes animais: terminologias e práticas locais .....	97
6. Conclusão ou <i>Cãoclusão</i> – do pós-humanismo e da <i>construção</i> de novas narrativas possíveis sobre o animal, o humano e a sua morte .....	109
7. Bibliografia .....	113

## Índice de figuras

1. Jenga Especista .....	6
2. Sapo Des(en)terrado .....	48
3. Serpente Des(en)terrada .....	50
4. Gata Des(en)terrada .....	51
5. Escaravelho Des(en)terrado .....	52
6. Mosca Des(en)terraada .....	53
7. Sapo e Moscas Des(en)terradas .....	53
8. Secando .....	54
9. GlorificaCão .....	55
10. Caminhar Olhar .....	60
11. Procura-se .....	63
12. InFormação Animal .....	68
13. Serra Surreal .....	71
14. MapAnimal .....	74
15. At(o)urar .....	89
16. Garça Caçadora .....	96
17. Morte Por Quê? .....	97
18. Pontes Entre Mundos .....	100
19. Ser Atropelado .....	104
20. Atordoamento Sem Sofrimento .....	106
21. Mato/ Rato .....	108
22. Mata Toupeira .....	108
23. Pontes Entre Mundos .....	112

## 1. Introdução – de perspectivas animais e mundos mais do que humanos: uma viragem ontológica em andamento?

Começo esta tese ao levantar alguma poeira à volta de uma velha, mas sempre atual, questão: o que é que se pode e deve estudar sob a bandeira da Antropologia? Segundo o *Dicionário da Língua Portuguesa* (2008) podemos chegar à essência da palavra Antropologia, arrancando ela mesma pela sua raiz etimológica grega de *ánthrōpos* (ἄνθρωπος) o que significa ‘homem’ e *lógos* (λόγος) que significa ‘tratado’. *Tratando* a Antropologia desta forma, chegamos facilmente à conclusão de que esta ciência deveria, portanto, dedicar-se exclusivamente ao estudo dos *antropos*, *homens*, isto é, seres *humanos*. Quando olhamos, no entanto, com mais algum cuidado para essa mesma palavra de *antropos*, percebemos que existe mais do que uma leitura possível da sua etimologia: segundo certos cânones etimológicos (ver por ex. Buck 1988, 78–80), este prefixo se compõe por duas partes: *anēr* (ἀνήρ) que significa homem em oposição a rapaz, mulher ou deus e *ops* (ὄψ) que significa olho ou cara. Neste sentido mais literal da palavra, *antropos* seria então a descrição de um ‘ser com cara de homem’, isto é, algo ou alguém “man-faced, man-like” (Buck 1988, 80). Esta interpretação de *antropos* como ser ‘man-like’; ‘que se parece com o homem’ leva-me, sem desvios adicionais, para as questões-chaves da minha tese: qual é o devido lugar dos animais não-humanos nos estudos dos animais humanos, isto é, na Antropologia da contemporaneidade? Por onde é que se traçam as linhas de distinção categórica entre o que é considerado *animal* e *humano*? E mais especificamente: como é que a Antropologia deveria abordar o acontecimento da morte animal num mundo partilhado entre animais e humanos, isto é, numa comunidade de convívio diário inter-espécies situada no meio rural português?

“The more we study animals and the more we learn about ‘them’ and ‘us’, the more often we discover there is no real dichotomy or nonnegotiable gap between animals and humans, because humans are, of course, animals.” (Bekoff 2005, 12)

Foi há pouco mais de duas décadas atrás, em 1997, que a UE reconheceu animais como seres sencientes capazes de sentir dor e emoções (ver Balcombe 2010, 196). Por outras palavras: reconheceu-os como seres mais *antropos*; ‘man-like’; que se parecem mais conosco pelo simples fato de poder sentir e expressar coisas semelhantes àquilo que nós sentimos e expressamos: alegria, excitação, medo, tristeza, dor, sofrimento e por aí adiante. Em 2012, foi lançada a famosa ‘Declaração de Cambridge’ que vai consideravelmente mais longe na sua

reivindicação de uma consciência animal e intencionalidade comparável à da espécie humana, baseando-se nas descobertas mais recentes no cruzamento interdisciplinar à volta das neurociências, afirmando que

[t]he absence of a neocortex does not appear to preclude an organism from experiencing affective states. Convergent evidence indicates that non-human animals have the neuroanatomical, neurochemical, and neurophysiological substrates of conscious states along with the capacity to exhibit intentional behaviors. Consequently, the weight of evidence indicates that humans are not unique in possessing the neurological substrates that generate consciousness. Non-human animals, including all mammals and birds, and many other creatures, including octopuses, also possess these neurological substrates. (Low 2012, 2)

Esta declaração confronta, *face em frente*, a noção *estimadíssima* – raramente colocada sob escrutínio científico – do *excepcionalismo humano* que eleva o valor de uma vida humana automaticamente para acima de qualquer outra forma de vida ou modo de existência por lhe atribuir faculdades cognitivas radicalmente *distintas* do restante mundo animal. Entende-se, a este respeito, que os avanços ao nível das neurociências estão a tirar cada vez mais peças, de lugares mais difíceis, neste jogo de *Jenga especista*, até que a torre em que nos abrigamos filosoficamente – de que as nossas capacidades cognitivas humanas nos distinguem de todas as outras espécies animais e nos tornam *únicos* neste planeta terra – vai inevitavelmente; mais cedo ou mais tarde, *cair*.

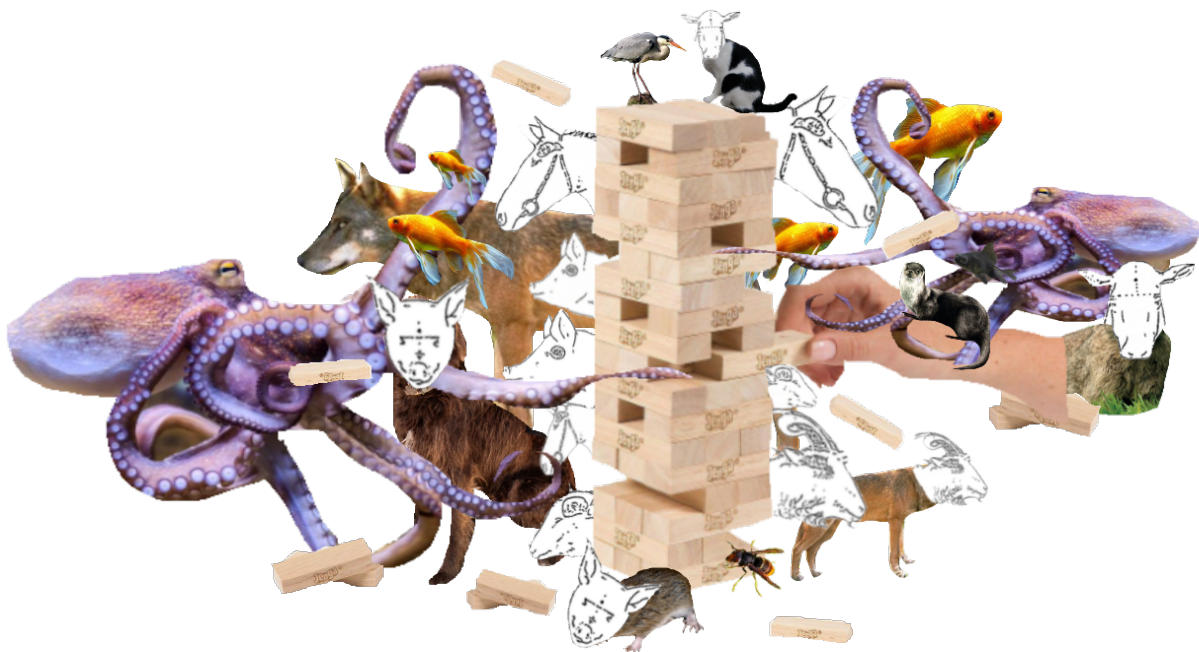


Figura 1 “Jenga Especista”: Colagem digital que criei com imagens de terreno, de arquivo digital e de desenhos retirados ao Decreto-Lei 28/96 de 2 de Abril e que aborda a ideia de que se pode pensar o processo de

desconstrução filosófica das dicotomias que definem a relação entre humanos e animais através da metáfora de um jogo de jenga.

Mas o que significa esta desestabilização da nossa torre especista – esta queda e viragem ontológica possível – para a realidade atual de vida animal não-humana ao nível bem básico da sua vivência quotidiana e convivência para com seres humanos?

Voltando, por agora, do alto do nosso metafórico *miradouro* acima da torre de Jenga para o plano de realidade bem mais *down-to-earth*, afirma-se que os avanços e descobertas que se estão a fazer em termos de cognição animal se traduzem, lenta-, mas progressivamente em novas leis ou interpretações mais progressistas dos já existentes leis de direitos dos animais e de proteção do seu bem estar que, por sua vez, podem vir a se traduzir para alterações ao código penal e adaptações de regulamentos municipais. No caso de Portugal – existe desde 1996 uma lei específica de Proteção dos Animais (Decreto-Lei n.º 92/95, de 12 de Setembro) que visa dignificar a existência de animais não-humanos e proíbe, conseqüentemente, “todas as violências injustificadas contra animais, considerando-se como tais os actos consistentes em, sem necessidade, se infligir a morte, o sofrimento cruel e prolongado ou graves lesões a um animal” (ibid.). Contudo, não surpreende muito que apenas os atos violentos para com os animais considerados ‘Animais de Companhia’ sejam introduzidos ao Código Penal português, deixando de lado todos os restantes animais dotados (pelo menos na teoria) da mesma capacidade de consciência. Curiosamente (ou perturbadoramente?) existe também uma lei própria dedicada a dita *proteção* dos animais no abate e occisão que indica, no Artigo 3, pelo que me parece um *oxímoro* autêntico, que “os animais devem ser manuseados de forma a evitar qualquer excitação, dor ou sofrimento durante o encaminhamento, estabulação, imobilização, atordoamento, abate e occisão” (Decreto-Lei n.º 28/96, de 2 de Abril de 1996).

Pergunto-me, portanto, e com boa razão, como será compatível de maneira alguma abater um animal, isto é, *matar* um animal (indiscutivelmente contra a sua vontade) sem lhe causar *qualquer* sofrimento? E como é que se distingue, aliás, entre uma violência ‘justificada’ e um ato violento ‘sem necessidade’?

Torna-se mais do que evidente, a partir deste (muito) breve desvio pelo panorama de direitos dos animais em Portugal, que estamos a olhar, desde o patamar mais alto da nossa torre de Jenga, para uma paisagem altamente *contraditória* em termos de valores, necessidades e ideais morais humanos a serem conjugadas com as necessidades, bem básicas, isto é de *sobrevivência*, integridade física e emocional, de seres animais não-humanos. Estamos a olhar para uma *paisagem contraditória*, mas com cada peça que se tira da nossa torre, a nossa



perspectiva, isto é, o nosso *ponto de vista* humano sobre a mesma paisagem mais do que humana muda significativamente e com isso, também a paisagem real se transforma lenta- mas profundamente.

Ainda na semana passada, em meados de Setembro de 2021, foi aprovado na Assembleia da República o Projeto de Lei do PAN (883/XIV/2) que visa implementar uma estratégia para o fim do acorrentamento animal, mais particularmente o fim do acorrentamento para as espécies caninas e felinas cujo bem-estar se encontra – alinhando-se a este respeito com a grande maioria de países *ocidentais* e as suas preferências *especistas* – no foco da atenção pública em Portugal no que refere ao direito do animal. Esta conquista – que vem estabelecer a ideia de que a vida de um gato ou um cão pode, efetivamente, ser *bem* ou, então, *mal* vivida, e que lhes deve ser atribuído não apenas o direito à vida, mas à experiência de uma *boa vida* – pode parecer pouco significativa, tendo em conta o vasto conjunto de espécies animais *outras* dotadas do mesmo grau de consciência mas cuja morte ou sofrimento é considerada, em termos *antropocêntricos*, ‘necessária’ ou ‘justificável’ (como por ex. por abate, occisão ou eutanásia). Contudo, acredito que podemos dizer, com alguma certeza, que o nosso círculo de empatia humano, do que consideramos ser uma vida que vale a pena ser vivida, está a abrir-se, pouco a pouco, e com cada centímetro de abertura que o diâmetro vai crescendo, torna-se mais viável englobar outros modos de vida mais do que humanos no nosso mundo, isto é, ponto de vista, inescapavelmente *humano*, quiçá menos antropocêntrico mas sempre *antropolocalizado*, que, ao assumi-lo como tal – seguindo aqui o pensamento filosófico de Gadamer parafraseado por Brice Wachterhauser – pode justamente nos ajudar a *ver*, em vez de *cegar*. Ou seja,

to occupy a standpoint (perhaps even multiple standpoints) from which the world discloses itself to us in a great variety of ways needs not be imagined as a situation where our vision is blocked by our perspective, but rather made possible by it. A standpoint is in principle a point from where we see something, but, of course, not necessarily everything. What needs to be emphasized here is that a standpoint is precisely a point from which we see and not a point from which we are necessarily blinded. (Wachterhauser 2002, 73)

É também neste sentido, de ultrapassar aquilo que podemos chamar ousadamente de *relativismo especista*, que Jonathan Balcombe, etólogo e autor de vários livros sobre senciência e cognição animal lança o apelo forte de que “[f]inding a better relationship with animals depends, in part, on our seeing them as autonomous individuals with feelings and lives worth living” (2010, 171), assentando na necessidade de desconstruir e repensar a relação de suposta

oposição entre humano e animal; natureza e cultura enquanto chama a nossa atenção para o fato de que

these changes signal a paradigm shift in our relationship with animals. As we continue to discover that animals have rich perpetual, emotional and cognitive lives and that their lives are as valuable to them as ours are to us, we also realize that we cannot continue to treat them brutally [...] they are not just living things; they are *beings with lives*. And that makes all the difference. (ibid., 200–203)

Mas será que podemos falar, de fato, de uma mudança de paradigma na nossa concepção (ocidental) de animais não-humanos? Será que a torre de *Jenga* está mesmo prestes a cair? No caso afirmativo, temos de nos perguntar: como é que esta mudança conceitual se traduz em novos modelos de relacionamento para com animais não-humanos? E, antes de mais: qual é o papel dos antropólogos nesse empreendimento? Como é que se cria espaço para um melhor entendimento; um diálogo inter-espécies, não apenas na academia, mas também numa base quotidiana de convívio entre seres *humanos* e seres *outros*? E, por último, como é que podemos aprender a pensar, e eventualmente, *ultrapassar*, a ideia de um relativismo especista?

## 2. Enquadramento teórico no campo emergente dos *Human-Animal Studies*

Creio que o estudo das relações entre animais e humanos e o impacto que essas mesmas têm sobre o modo de como co-habitamos neste planeta terra – neste mundo mais do que humano – está a tornar-se cada vez mais importante, até diria; *imperativo*. Por palavras de Garry Marvin e Susan McHugh “it is because animals – although not all and not all equally – are essential in and for human societies. Human worlds are built upon animal lives and deaths, conceptually as well as physically” (2014, 1).

Nos HAS<sup>1</sup> coloca-se a questão seguinte: o que poderíamos ganhar – não apenas como antropólogos ou quaisquer cientistas, mas também como simples membros da espécie humana – ao soltar o nosso *bicho* interior; ao abraçar o nosso modo de ser e ver como *humano* que é também intrinsecamente *animal*; ao afastar-nos das dicotomias e categorias rígidas que definem o que somos principalmente por via da oposição àquilo que tememos reconhecer em nós; que nos divide do outro (seja ele membro da espécie humana ou de outra) em vez de nos colocar em diálogo? Como é que poderíamos crescer como espécie humana ao distanciar-nos

---

<sup>1</sup> Abrevia-se, a partir de agora, o nome do campo de estudos de relações humano-animal – os ‘Human-Animal Studies’ – para HAS.

de um ponto de vista exclusivamente humano – onde o antropocentrismo nos limita em vez de nos habilitar a ver melhor? E quais são as possibilidades que uma maior aproximação dos pontos de vistas mais *animais* possa trazer para um melhor entendimento daquilo que significa ser *humano* como também ser *animal* neste planeta terra?

## 2.1. De narrativas experimentais à desconstrução de modelos binários: novos métodos para uma etnografia multi-espécie

O livro *The Multispecies Salon* (2014) pode dar muitas pistas para respostas possíveis às questões colocadas acima, e muitas outras para vir. Considero o livro – que foi concebido em conjunto com uma exposição artística itinerante sob o mesmo nome – *obra-prima* e grande fonte de inspiração para quem se atreve a mergulhar por *mundos outros*. *The Multispecies Salon* consegue juntar num eixo interdisciplinar uma multiplicidade de pontos de vistas de antropólogos, biólogos, filósofos e artistas que trabalham – de forma bastante experimental – sobre o mundo mais do que humano e novas maneiras de descrever esse enredo de animais, humanos e outros tipos de organismos com por ex. fungos ou micróbios sob o termo ousado de ‘multispecies ethnography’. Segundo Eben Kirksey, antropólogo americano e editor do livro, trata-se aqui efectivamente de uma mudança deveras radical, isto é, de uma viragem ontológica significativa “with a move away from foundational distinctions in European thought between nature and culture, humans and nonhumans” (2014: 3) que requer uma abordagem diferente à ideia e atual prática de ‘writing culture’ – reapropriando o termo batizado por James Clifford e George Marcus em 1986 – nomeadamente uma etnografia multi-espécie que implica “exploring ways to bring other species (and ways of thinking) back into anthropology” (ibid., 2).

Segundo o lema “Want a different ethic? Tell a different story” (King 2003, 164) Kirksey e os diversos colaboradores do livro reclamam que se está a reinventar o método da etnografia com o intuito de *abrigar* outros modos de estar e de se relacionar mais do que humanos. Afirma-se que “[i]n conventional ethnographies ‘human beings are the actors around whose actions and intentions the story is written’” contrastando fortemente com este “new mode of interdisciplinary enquire” (Kirksey 2014, 1) que encoraja veementemente a integração de outros seres não-humanos através da experimentação de novos modos de *storytelling* – e não só. É neste sentido – de dar espaço a novas narrativas possíveis e leituras etimológicas divergentes – que *The Multispecies Salon* nos propõe a ideia de que “anthropologists are

rediscovering the Greek root of the word *ethnos* (ἔθνος) ‘a multitude (whether of men or of beasts) associated or living together; a company, troop, or swarm of individuals of the same nature or genus’ (ibid.).

Entende-se, a este respeito, que a etnografia como método mais emblemático da antropologia está a transformar-se profundamente ao abrir espaço para o estudo de mundos mais do que humanos. É importante destacar que não se trata somente de uma adaptação a novas descobertas científicas, mas de uma redefinição do papel e do respectivo lugar do animal não-humano – e da sua agência – nas sociedades humanas e, conseqüentemente, nos seus estudos.

## 2.2. Agentes animais numa antropologia pós-simbólica: novos rumos para a participação e o entendimento interespécies

No artigo “‘I fell in love with Carlos the meerkat’: Engagement and Detachment in Human-Animal Relations” o antropólogo social britânico Matei Candea afirma que

[i]n the past decade, there has been a marked post-symbolic turn in anthropological studies of animals. By 1999, it was still arguably the case that, with a few exceptions, animals featured in anthropological accounts primarily because they were ‘good to think’ – featured, in other words, mainly as a symbolic resource used by humans in their social relations with other humans [...] Since then, however, another approach has taken center stage which rejects such ‘symbolic reductionism’ and asks anthropologists to treat ‘animals as *parts* of human society rather than just symbols of it.’ (2010, 242–243)

Tratar animais como *partes* integrantes das sociedades humanas, em vez de simples símbolos das mesmas, é o que Candea e outros autores dos HAS propõem para uma antropologia pós-simbólica que leva a noção de ‘agência animal’ a sério, ou seja, que leva a participação não-humana nas sociedades humanas como tópico de interrogação científica valioso por si só. Segundo Candea, este argumento contra a representação plena vem confirmar, com alguma firmeza, a ideia de que a antropologia se está movendo numa viragem ontológica profunda enquanto responder a chamada – emitida por vozes influentes como as de Descola e Viveiros de Castro – de considerar seriamente a existência de uma pluralidade de mundos, e não apenas de uma pluralidade de visões do mundo (ver Candea 2010, 243). Mesmo assim, no seu artigo “The Two Faces of Character: Moral Tales of Animal Behaviour” (2018), Candea não deixa

de lembrar que “the role which human understandings of animals play for humans is still a legitimate topic of enquiry, even once we have acknowledged that it does not exhaust the questions which anthropologists might ask of non-human animals” (362).

Mas é justamente este o ponto de partida – de criar novas narrativas enquanto colocar questões *diferentes* sobre os mundos mais do que humanos – a partir do qual os HAS pretendem embarcar para novos rumos de investigação, não rejeitando ou negando, no entanto, a possibilidade de continuar a discutir o que os animais não-humanos podem significar em termos simbólicos para os seres humanos, isto é, numa perspectiva mais clássica, ainda assim pertinente.

Através dos olhos de Garry Marvin e Susan McHugh, editores do *Routledge Handbook of Human-Animal Studies* (2014), a etnografia multi-espécies pode ser vista, portanto, como uma forma eficaz para fazer face às necessidades que este campo de estudos emergente implica para a antropologia, e não só. Pelas palavras de Marvin e McHugh, a solidificação dos HAS “[is] signal[ing] a linking, ‘together in one’, is the thing that has come to mark a precise starting point, which is studying animals with humans, and humans with animals, never forgetting that we are both animals in general, and humans in particular” (2014, 2). Fazendo a ponte com aquilo que Candea nos vem dizer no que refere à viragem pós-simbólica nos estudos de animais não-humanos, Marvin e McHugh acrescentam que

another central tenet of the emerging field of human animal studies is that understanding the representational nature of animal agency means that it can never simply be seen as opposed to human identity, but instead reinforces the notion that animal agents are recognizable as such only when they are presented as deeply integrated with human forms or presences, and vice-versa. (ibid., 6)

Donna Haraway, teórica multiespécies, feminista e autora do livro influente *When Species Meet* (2008) vem desconstruir, com igual veemência, os “great divides of animal/ human, nature/ culture, organic/ technical, and wild/ domestic” que, segundo a autora “flatten into mundane differences – the kinds that have consequences and demand respect and response – rather than rising to sublime and final ends” (15). Percebemos que não se pretende negar, claramente, a existência de diferenças significativas entre um ser humano, um animal não-humano e outras formas de ser no mundo, mas que essas diferenças deveriam ser concebidas – uma vez identificadas e estudadas – como pontos potencializadores de entendimento mútuo em vez de linhas rígidas de separação. Por palavras de Haraway, que ecoam para longe dos HAS e nos remetem mais para os lados da filosofia existencial: “[t]o be one is always to *become* with many” (ibid., 4).

### 2.3. Mundos animais, ‘umwelten’ e antropocentrismo: abraçar perspectivas *outras*

Mas, já muito antes de Kirksey, Haraway, Candea ou Marvin e McHugh terem redirecionado a nossa atenção humana para *mundos outros* no início do século 21, houve um estudioso alemão de nome Jakob von Uexküll que – no início do século passado – que dedicou a sua vida de filósofo e biólogo à exploração científica de mundos mais do que humanos. O seu livro de 1909 *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, veio estabelecer o termo de ‘umwelten’ – literalmente traduzido: ‘mundos envolventes,’ ou “perceptual worlds, meaning the multiple, subjective, spatio-temporal, lived realities” (Marvin e McHugh 2014, 2) para descrever a particularidade dos mundos animais que o biólogo veio conhecer e perceber cada vez melhor até chegar à conclusão de que cada animal (seja ele humano ou não-humano) se deve pensar como igualmente bem adaptado ao seu próprio *umwelt*. É deste modo que ele veio desconstruir – bem à frente do seu tempo e da emergência dos HAS – a ideia de uma hierarquia de seres mais ou menos valiosos, partindo do pressuposto de que o nosso ponto de vista humano determina o valor intrínseco de outro animal não-humano (ver Uexküll 1921, 4). Ou seja, segundo Uexküll, é um erro grave avaliar as capacidades de certo animal não-humano a partir daquilo que nós, humanos, precisamos de saber e fazer para estarmos bem-adaptados ao nosso mundo envolvente. Na perspectiva de Uexküll, cada ser é considerado, portanto, como ser central do seu próprio universo – *umwelt* – em vez de ser (mal) encaixado no universo humano em que obrigatoriamente aparece como deficiente/ insuficiente.

Podemos dizer que Uexküll foi, neste sentido, um grande pioneiro não apenas na sua área da biologia como ciência do *vivo*, mas também nas ciências sociais e humanas. Conseguiu desvendar algo que hoje em dia, nos HAS, é largamente reconhecido como fenómeno determinante de uma grande maioria de interação interespecie: o antropocentrismo que define, por exemplo, “the possession of intelligence – intelligence of the kind that enables one to construct intricate machines or ingenious philosophical theories – [as] the crucial test, the test that distinguishes higher from lower, man from beast” (Balcombe 2010, 13). Com o intuito de denunciar este “intellicentric thinking” (ibid., 180) – o antropocentrismo no seu auge – os HAS nos desafiam a pensar *para além* com a seguinte questão: “why should the crucial test not be quite a different one: for instance, the possession of a faculty that enables a being to find its way home over long distances? Is the explanation perhaps that the latter is one that Homo sapiens would find it hard to pass?” (ibid., 13)

Tenho a certeza de que Jakob von Uexküll, se tivesse entrado numa máquina do tempo e viajado mais do que um século para o futuro, teria tido conversas elucidativas com muitos autores dos HAS, particularmente com Jonathan Balcombe, etnólogo e autor de vários livros sobre senciência e cognição animal como por ex. *Second Nature: The Inner Lives of Animals* (2010) e *What A Fish Knows. The Inner Lives Of Our Underwater Cousins* (2016). Poderiam ter discutido vivamente a importância de tomar em séria consideração a diversidade de *mundos animais* e tudo aquilo que os animais não-humanos são capazes de fazer em vez de nos focar apenas naquilo que eles não conseguem fazer, tomando o nosso mundo humano como padrão de referência determinante do seu valor. Pelas palavras de Balcombe que ressoam muito com aquilo que Uexküll também insinuava: “[f]or too long we have compared them to ourselves and found them lacking (...) [but] [w]hen we transcend or cast off our egos and view them as beautifully whole, complex individuals with their own essences – we are no longer frowning before a mirror, but gazing through a window” (2010, 78).

O autor sugere, a este respeito, que deixemos de olhar para os animais não-humanos como se fossem apenas uma imagem reflexa nossa num espelho torto e que começássemos a olhar para estes seres-outros como indivíduos tão complexos como consideramo-nos a nós mesmos, seres humanos. Visto desta forma, cada encontro com um ser-outro representa uma oportunidade única para entendermos melhor nós mesmos e o mundo à nossa volta. Cada interação é uma janela a uma outra realidade, a um outro ponto de vista, a um outro mundo mais do que humano a partir do qual podemos aprender a *colaborar* em vez de continuarmos a *dominar*.

#### 2.4. O fenómeno do *antropomorfismo*: problema no espelho ‘naturalista’ ou *janela* de oportunidade?

Esta troca de metáforas, de substituir a imagem de um espelho torto pela imagem de uma janela translúcida – para visualizar diferentes maneiras de abordar e estudar relações entre animais e humanos – leva-nos indispensavelmente a refletir sobre a utilização e respetiva adequação do conceito de ‘antropomorfismo’ nos HAS.

Porquê? Quando observamos seres-outros e tentamos estabelecer pontes transversais entre os nossos modos de ser e os seus, recorremos intuitivamente à descrição e eventualmente também à comparação, o que requer a utilização de uma linguagem que, incontornavelmente, será a da espécie *humana*. Esta linguagem pode ser oral, visual, gestual, artística etc. ou – o

que (ainda) é o mais comum na produção científica – *escrita*. E quando se trata da linguagem escrita, torna-se mais do que óbvio que estamos – como cientistas ou quaisquer membros da espécie *homo sapiens* – intrinsecamente limitados a um vocabulário e a uma terminologia designadamente *humana*. Contudo, esta limitação não se deve pensar, obrigatoriamente, como inibição para a compreensão interespecies. Antes pelo contrário, como afirma Matei Candea no seu texto “Different Species, One Theory: Reflections on Anthropomorphism and Anthropological Comparison” (2012) “uses of (...) ‘social-category terms’ for non-humans are not straightforwardly cases of anthropomorphism, but precisely the opposite: they ‘allow a view into animal society such that human affairs reflect it’” (126). Candea aponta, por exemplo, para o caso da utilização do termo ‘society’ ou ‘babysitting’ afim de descrever estruturas e práticas sociais de seres não-humanos (neste caso concreto, de suricatas) que vivem em comunidade sublinhando que

‘society’ is that kind of living together, different in each case, which organisms (both human and non-human ones) do, and ‘babysitting’ is that kind of looking after offspring which organisms do – even though this same word points to completely different realities when these organisms are respectively meerkats or humans. [...] However, one does not have to conclude that these concepts are therefore made into ‘natural kinds’. One could just as well say they become ‘deictics’: single terms which contextually point to different realities. (ibid.)

O *Cambridge Dictionary* define a palavra ‘antropomorfismo’, como “the showing or treating of animals, gods, and objects as if they are human in appearance, character, or behaviour” (Cambridge Advanced Learner’s Dictionary & Thesaurus 2021). Refrescantemente, Candea apresenta-nos uma interpretação mais literal da palavra, mais próxima da sua etimologia salientando – dum ângulo menos antropocêntrico – que antropomórfico quer dizer, simplesmente, ‘human-shaped’ (2010, 252). Em simultâneo, Candea apresenta-nos um outro conceito muito revelador, quando se trata de descrições (humanas) de outros seres (não-humanos): a noção de ‘egomorphism’ que implica, segundo Candea, que “I understand my cat, or a humpback whale, or my human friends, on the basis of my perception that they are ‘like me’ rather than ‘humanlike’” alertando, desta forma, para o fato de que “in many situations that are commonly referred to as ‘anthropomorphic’, no particularly good grounds exist for assuming that the human who is attributing certain characteristics to an animal is doing so with any reference to humanity or animality” (ibid.).

Para sustentar o argumento, Candea introduz – através do seu artigo “‘I fell in love with Carlos the meerkat’: Engagement and Detachment in Human-Animal Relations” (2010) – a



série televisiva chamada ‘Meerkat Manor’ que é o resultado de uma colaboração interdisciplinar entre uma produtora de cinema e investigadores de um estudo de caso prolongado sobre o comportamento cooperativo de suricatas no Deserto Kalahari. Percebemos que esta série pode ser vista, literalmente, como um caso exemplar para o modo de representação animal que joga com as semelhanças e possibilidades de identificação para com humanos e suricatas e faz, deste modo, deliberadamente alusão à questão do antropomorfismo. Ao ver um episódio da série,<sup>2</sup> percebemos que a narrativa é construída de tal maneira que se torna praticamente imperativo, para o espectador humano, identificar-se vivamente com as experiências das personagens animais retratadas – todos eles com nomes próprios. Segundo Candea, este efeito de ‘identificação instantânea’ não se deve pensar necessariamente como resultado de uma associação *forçada* de características humanas aos animais, mas pode ser explicado pelo simples fato de que “it was the meerkats themselves who were, in a literal sense, ‘anthropomorphic’ (human-shaped) and that their anthropomorphism elicited the egomorphism of the viewers (ibid.). Neste sentido, o autor realça que “[t]he filmmakers’ role was not to manufacture this effect but to step back and allow this to ‘come across’” (ibid.).

Percebemos que, nesta perspectiva, o antropomorfismo pode ser visto como fenômeno favorável ao entendimento interespécies e à identificação de pontos comuns entre-seres, e não representa per se – como muitas vezes é assumido – uma tentativa insensata e pouco científica de assimilação forçada com o intuito de fazer passar animais não-humanos por humanos ou então, no outro extremo, “that ‘others’ may be called upon to play the role of an anti-‘us’ rather than encountered on their own terms” (Candea 2012b, 118). No seu texto “Internal Others: Ethnographies of Naturalism” (2012a) Candea chega a conclusão de que, mais propriamente, “the use or avoidance of human-like terminology to speak about non-human animals tracks a complex, empirically grounded sense of what humans and non-humans in fact share, and where they in fact differ, which is not easily categorized in terms of nature/ culture or mind/ body” (44).

Entende-se, a este propósito, que a raiz do ‘problema’ do antropomorfismo não se localiza na linguagem partilhada que se utiliza para descrever comportamento animal e humano, mas na maneira como conceitualizamos – e conseqüentemente categorizamos – o lugar do *outro* (seja ele humano *outro* ou animal não-humano) na nossa ontologia ocidental predominantemente *naturalista*. E é justamente esta perspectiva naturalista – que supõe “a

---

<sup>2</sup> Ver por ex. no Youtube o primeiro episódio da temporada mais recente chamada “Rise of the Dynasty” (2021); [https://www.youtube.com/watch?v=s\\_VmIzInSMw](https://www.youtube.com/watch?v=s_VmIzInSMw).

shared unitary nature, upon which are overlain multiple ‘cultures,’ ‘perspectives,’ or ‘worldviews’” (Candea 2012, 36) – que cada vez mais antropólogos e particularmente estudiosos dos HAS têm colocado no foco do seu questionamento. É neste sentido que Candea enfatiza como, por ex., uma multiplicidade de

ethnographic accounts of self-ascribed Western practice have tended to focus on the many ways in which the purported canon of naturalist ontology is perpetually *transgressed* in the context of pet-keeping, gardening, or even in scientific research itself. (...) It is as though, in the words of Tim Ingold, ‘once we get to know people well – even the inhabitants of nominally western countries – not one of them turns out to be a full-blooded westerner’. (ibid., 36–37)

É nesta perspectiva de questionamento de práticas de investigação científica assumidas como ‘ocidentais’ e ‘naturalistas’ (que procuram por ex. invalidar qualquer abordagem ao comportamento animal que implica uma dimensão antropomórfica ao supor que esta seja ‘supernatural’ e portanto, cientificamente irrelevante) que os HAS nos abrem o olhar, isto é, uma janela para outros mundos e possibilidades. Voltando, desta forma, à troca de metáforas – *espelho* por *janela* – Candea concorda com Descola em que

[o]ne solution to the (...) problem of anthropological mirroring would be, effectively, to return to the universal. Descola, for instance, notes that the four ontological modes he describes (totemism, naturalism, animism, analogism) are potentially present in all of us (...) – an ‘us’ which here stretches to humanity as a whole. While one mode always dominates and acts as a sort of filter ... through which we perceive reality (...), the same person can deploy different modes, consciously or unconsciously: even someone who like himself ‘has been brought up in a naturalist world’, Descola notes, sometimes behaves like an animist, such as when he talks to his cat. (Candea 2010, 131)

Percebemos que as fronteiras mentais que criamos e fomentamos para que possamos auto-identificar-nos como cientistas *objetivistas*, ocidentais *naturalistas* ou humanos *superiores* a seres-animais-outros não são muito mais do que isso: ilusões ópticas que resultam da limitação auto-imposta de andar à procura do que significa *ser outro* numa sala de espelhos em vez de abrirmos, simplesmente, as janelas (bem escondidas por trás dos mesmos espelhos na mesma sala) e olhamos para fora da nossa ‘casa humana’ para o vasto e fascinante mundo mais-do-que-humano do qual fazemos *parte*, em vez de nos colocarmos *à parte*.

Ao olhar, portanto, para o mundo mais-do-que-humano, para aquilo que está além da nossa ‘casa humana’, também percebemos que essa mesma casa baseia-se em categorias e sistemas classificatórios que só à primeira vista, parecem *naturais* ou *universais*. Ou seja, as

nossas categorias e classificações podem ainda fazer sentido quando nós focarmos-nos naquilo que está dentro da ‘casa humana’, mas ao olhar para fora, deixam simplesmente de poder descrever adequadamente a realidade tremendamente complexa de ‘interspecies mingling’ tal como a constatamos neste momento. Por outras palavras; “[a] consistent finding of the history of science is that there is no such thing as a natural or universal classification system [...] [c]lassifications that appear natural, eloquent, and homogeneous within a given human context appear forced and heterogeneous outside of that context” (Bowker e Star 1999, 131).

É neste sentido, de examinar o nosso ponto de vista *humano* (que assumimos enquanto olharmos para o mundo lá fora a partir da nossa ‘casa humana’) mas também de desconstruir a estrutura de base desta ‘casa’, que a leitura do livro *Sorting Things Out: Classification and Its Consequences* (1999) de Geoffrey C. Bowker e Susan Leigh Star foi bastante elucidativa. Os autores nos encorajam a “seek to understand the role of invisibility in the work that classification does in ordering human interaction (...) to understand how these categories are made and kept invisible, and in some cases (...) to challenge the silences surrounding them” (Bowker e Star 1999, 5) salientando a noção de que “[e]ach standard and each category valorizes some point of view and silences another. This is not inherently a bad thing – indeed it is inescapable. But it is an ethical choice, and as such it is dangerous – not bad, but dangerous” (ibid., 5–6).

E é também neste sentido de ‘desafiar o silêncio’ e ‘valorizar pontos de vistas outros’ que gostava de dar mais atenção aos ‘perigos éticos’ inerentes aos processos de classificação/categorização que se apresentam, não apenas como invisibilizados e fortemente normalizados, mas sim, como bem ‘estimados’ na maioria absoluta das sociedades e culturas humanas: a classificação de certos animais não-humanos como selvagens, domesticados, errantes, invasores etc. ou então *comestíveis*.

## 2.5. Categorias animais, classificações morais e espaços liminares: delimitações porosas

*“Why would a starfish and a gorilla belong in one category and humans in another, even though humans and gorillas are from every conceivable point of view far more closely related to each other than either of them is to a starfish?”* (Heise 2016, 142)

Quase todos os dias, ao passear com o meu cão pelas ruas da vila de Colares, ao observar as montras de lojas e mercearias, as esplanadas dos cafés e restaurantes, a questão que me coloco

é bastante parecida àquela colocada por Heise: porquê um animal passeia comigo à trela pela rua, tem nome e é, por lei, protegido de maus tratos ou abandono enquanto outro – que pertence a outra raça animal classificada como ‘comestível’ – acaba como presunto bem fatiado numa sandes que a minha vizinha da rua, sentada na esplanada do café da esquina, come, com toda a legitimidade e aceitação social, enquanto dá festinhas ao meu cão e ressalta o quanto bonito e bom ele é.

Para muita gente, pode não haver nada de estranho nesta interação, antes pelo contrário: este exemplo de distinguir entre animais de companhia e animais comestíveis é percecionada como perfeitamente ‘normal’ e ‘natural’ na grande maioria das culturas humanas. Até diria que isto é uma verdade para muitas pessoas que se identificam como vegetarianos/ veganos (não consomem carne ou qualquer produto de origem animal) já que o sistema classificatório – categorizamos certos animais de mercadoria e outros de indivíduos, alguns de comestíveis e outros de companheiros ou até ‘parentes’, de domesticados ou selvagens/ errantes, de autóctones ou invasores – que se encontra tão profundamente embutida não apenas na nossa concepção do que é ‘animal’, mas sobretudo na maneira de como encaramos a nós próprios, homo sapiens, como (a) parte da natureza.

No livro *Second Nature: The Inner Lives of Animals* (2010) Balcombe chama a nossa atenção para o facto de que a grande maioria de categorias que temos ‘disponíveis’ para o encaixe de animais não-humanos em termos humanos, trata-os como se fossem ‘coisas’ e ‘objetos’ em vez de ‘indivíduos autônomos’ com sentimentos e vidas que valem a pena serem vividas. Ou seja, segundo Balcombe “animals are too often categorized only into groups of things, such as species or populations, or renewable resources [that] are useful concepts in many fields such as biology, ecology, and genetics. But these terms fail to fully define animals because they are not sensitive to the experiences of sentient individuals” (2010, 171).

É também neste sentido, de desconstruir e questionar o *porquê* da persistência de ‘velhos’ modos de categorização humana de animais não-humanos, que o texto de Henry Buller “Reconfiguring Wild Spaces: The Porous Boundaries of Wild Animal Geographies” (2014) redireciona o nosso olhar para a importância das questões de natureza geográfica nestes processos de categorização e nos respectivos modos de relacionamento entre animal e humano. Pegando no exemplo bem básico de distinção espacial criada por jardins zoológicos dentro de cidades, ele aponta para o caso do Paignton Zoo em Devon, Inglaterra, cuja vedação é construída de tal forma que permite a livre entrada e saída de texugos para o interior do jardim e, deste modo, coloca em questão quem se classifica, nesta dinâmica, realmente como animal *selvagem*: o leão encerado ou o texugo em livre circulação? Do mesmo modo, existem as

gaiivotas ‘locais’ que interferem com a alimentação dos pelicanos ‘estrangeiros’ ao roubar-lhes o peixe no momento em que o cuidador os atrai para o ar. Perguntamo-nos: quem é que está aqui a transgredir o território de quem? E a quem cabe aqui o juízo de decidir cuja vida e direito a um lugar e recurso alimentar vale mais? Neste sentido, Buller afirma que

[t]he terms ‘wild’, ‘domestic’, ‘companion’, ‘feral’, ‘pet’, ‘invasive’, ‘alien’ all contain implicit – and sometimes explicit – spatial categorizations that ultimately say less about the animal than about us. ‘That is why (...) the distinction we must make is less between kinds of animals than between the different states according to which they are integrated into family institutions, state apparatuses, war machines etc.’. Zoos, homes, parks, cities, the countryside, parade grounds, the ‘wilderness’ are all spatial categories that encompass normative orderings in which animals are both materially and semiotically ‘placed’. (ibid., 234)

Ao prestar atenção àquilo que as nossas categorizações humanas de animais não-humanos nos podem contar, de fato, sobre a nossa própria espécie humana, percebemos que é particularmente nos atos de ‘transgressão’ que se proporciona um melhor entendimento destas mesmas categorias não como *entidades fixas*, mas como *estados alteráveis* ou pelas palavras de Marvin e McHugh: “conditions in flux” (2014, 7).

Na introdução ao já referido *Routledge Handbook of Human-Animal Studies* (2014), Marvin e Mc Hugh apresentam três categorias-chaves alias ‘condições em fluxo’ que se podem pensar como diretrizes para o questionamento da grande maioria de dinâmicas que se desenvolvem a partir da interação humano-animal: selvagem, domesticado e errante. Mais particularmente, Marvin e McHugh afirmam que “[w]ild’ sets the human in the territory of the unfettered animal. ‘Domesticated’ marks the animal as brought into human-controlled territory. ‘Feral’ locates spaces between the two, and at the same time exposes the porousness of these demarcations” (ibid., 2).

Para perceber melhor estas ‘condições’ animais *antropolocalizadas*, considero particularmente importante a dissecação daquilo que queremos dizer quando chamamos um lugar-outro ou ser-outro (humano ou animal) de ‘selvagem’ já que, de maneira geral, esta associação nos remete para a suposição de que este lugar ou ser se deve pensar como ‘primitivo’; isto é, algo ou alguém que antecede certo estado mais evoluído e se apresenta, portanto, como mais ‘virgem’, ‘original’ ou melhor ‘preservado’ *persistindo* fora do reino das culturas humanas, *resistindo* ao seu impacto. É justamente nesta ótica, que o texto “The Emptiness of the Wild” (2014) de Armstrong e Potts encoraja o leitor para uma examinação crítica da noção de ‘wilderness’ “as the purest, most authentic, and most valuable form of

‘Nature’ [...] which is free from and untainted by the human stain” já que, segundo os autores, “this notion of wilderness reinforces, and even celebrates modern humans’ alienation from the rest of the world” (173).

Ursula Heise, a autora do livro *Imagining Extinction. The Cultural Meanings of Endangered Species* (2016) vai ainda mais longe na sua análise crítica da noção de ‘wilderness’ e de todo o movimento de ‘preservação ambiental’ que, segundo a autora, se apropria desta noção e acaba por utilizá-la em termos contestáveis. Ou seja, a autora salienta que “while these [preservation] efforts are often undertaken in the name of nature and the restoration of wild things that used to be, they more closely resemble a collective construction of alternative natures that obeys cultural impulses more than scientific ones” (Heise 2016, 5–6). Para um melhor entendimento da noção de ‘wilderness’, é, portanto, necessário olhar com igual rigor para a (de)construção do conceito de ‘natureza’ no contexto europeu e norte americano. Nesta óptica, a autora recomenda – inspirada por ambientalistas tal como Bill McKibben – contemplar uma perspectiva histórica pós-colonial na qual

[t]he [contemporary] idea of nature (...) appears as at best, a retrospective misperception and, at worst, a misconstruction of the historical context and ecological impact of Euro-American colonial ventures. Nature never really was separate from human society; it appeared untouched only to those who did not know, or did not want to know, how much indigenous people had transformed it long before Europeans’ arrival. This is not to deny the very different kind of impact that colonial societies had on their natural environments compared to that of the civilizations that preceded them, or that precolonial societies can in some cases offer models for how to co-inhabit places with other species. But it does mean that whatever baseline for a desirable nature the environmentalists movement sets for itself needs to be chosen from different cultural models and preferences rather than grounding itself simply on the idea of minimal human presence and impact. (ibid., 10)

Para reforçar este ponto, Heise parafraseia o biólogo e ex-diretor científico da maior sociedade de conservação do mundo – a Nature Conservancy – Peter Kareiva, ao propor que “[i]nstead of dwelling on stories of decline, environmentalists should acknowledge that nature is largely domesticated and should actively shape its human uses” sugerindo que “environmental science may need to reenvision its own tasks in terms of ‘intervention ecology’, the deliberate design of future ecosystems, rather than the more conventional ‘restoration ecology’” (ibid., 11).

Neste contexto, acredito que Heise, McKibben e Kareiva concordariam com Armstrong e Potts em que “the contemporary wild is nothing and everything at once; it is no more and no

less than a vividly imagined site in which to play out human-animal relations in all their ideological and material variability” (Armstrong e Potts 2014, 180).

Voltando à noção de ‘natureza’ como esfera largamente domesticada por nós, humanos, membros da espécie *homo sapiens*, considero igualmente importante a desconstrução da noção de ‘domesticado’, que diferentemente de ‘selvagem’ geralmente não se aplica a humanos-outros, mas é reservado exclusivamente à descrição de animais não-humanos. Todavia, creio que existe um certo paralelismo entre o termo ‘civilizado’, que se utiliza de modo geral para a descrição de humanos que vivem em sociedade e que – numa perspectiva evolucionista – aparentam ter deixado para trás, isto é, ter ultrapassado o estado de ‘selvagem’ na mesma forma como um animal ‘domesticado’ – nesta óptica – tenha ultrapassado a sua natureza e o estado mais ‘autêntico’ de selvagem. Neste sentido, diria que a noção de ‘civilizado’ reflete o auto-ordenamento de humanos em estruturas humanas citadinas – de cidade – enquanto a noção de ‘domesticado’ reflete o exo-ordenamento de animais não-humanos em estruturas humanas de *domus* – de casa. Contudo, é preciso sublinhar que ambos os termos transmitem a sensação de uma necessidade humana de querer ultrapassar um estado dito ‘natural’, isto é, de exercer certo controle sobre a natureza. Entende-se, a este propósito, que esta necessidade é muitas vezes disfarçada sob diferentes formas e ‘práticas de cultura’ e assim, escusa-se de justificação ou revisão crítica. Nesta óptica, parece-me particularmente interessante a maneira como Marvin e McHugh abordam a história de domesticação de animais não-humanos por mãos e mentes humanas da seguinte forma:

early humans, and some still today, have scavenged and hunted wild animals for their meat, skins and other body parts. With the development of relationships of domestication, animals were not simply there to be killed for food. Borne by domesticated animals, humans could journey more widely, bringing all sorts of baggage. With animals to ride, human conflicts became more extensive and of a different order. When tended for meat, milk, fleece, and honey, animals’ uses multiplied, and cross-species intimacies became more complex. Animal-drawn ploughs could dig deeper and turn over the earth more efficiently than a human with a stick or hoe, and from crops grown in fields fertilized with animal manure new forms of settlement became possible. Domesticated animals became animals owned by humans; as forms of property and wealth, they entered markets and other systems of exchange. (2014, 1)

Percebe-se que a história de domesticação pode ser vista, sim, como uma história de dominação humana do animal não-humano. Mas, acredito fortemente que também há de ser contemplada

numa perspectiva de ‘complexificação de intimidades inter-espécies’, leitura que se encontra bastante marginalizada na maioria das narrativas criadas à volta das relações animais-humanas. É também neste sentido – de uma reflexão e revisão crítica das histórias que contamos sobre relações inter-espécies – que Heise vem nos perguntar

[w]hat stories do we tell about the relationship between colonialism, the oppression of humans, and the endangerment of animals and plants? How do these stories respond to the theoretical questions and ethical dilemmas that arise in the confrontation with the immiseration of humans and nonhumans? What dimensions do they highlight, which ones do they hide, and why? (2016, 166)

Percebemos que a desconstrução tanto da categoria de ‘selvagem’ como também de ‘domesticado’ nos remete para questões-chave de reflexão antropológica: o que significa a noção de ‘natureza’ e onde se distingue de ‘cultura’? Onde acaba a ‘animalidade’ e começa a ‘humanidade’? E como é que podemos contribuir – como antropólogos que estudam relações inter-espécies – para a desconstrução de modelos binários em que a natureza e a cultura, o animal e o humano, o selvagem e o domesticado contradizem-se e excluem-se mutuamente em vez de se encontrarem numa relação de oposição diametral, isto é, como *diferentes*, sim, mas como partes integrantes do mesmo círculo sócio-cultural-natural?

Segundo Marvin e McHugh e a grande maioria dos contribuintes do *Routledge Handbook for Human-Animal Studies* é crucial olharmos, então, com olhar perspicaz para a categoria animal intermediária de ‘feral’, isto é, *errante* ou *vadio* já que essa funciona como uma espécie de lente convergente sob a qual conseguimos ver e perceber melhor as contradições inerentes às tentativas de categorização e classificação de animais não-humanos por humanos e as suas profundas consequências ao nível de interações inter-espécies. Os autores explicam esta categoria animal que é tão crucial para o melhor entendimento de relações inter-espécies, da seguinte forma:

[f]eral refers to animals that are interstitial, conceived as in-between the wild and the domestic, animals that have escaped from domestication and recaptured some of the qualities of the wild. It also encompasses animals who are conceptually on the move, travelling between and never completely or comfortably fitting into categories. Feral animals are often problematic or troublesome for the people who encounter them because they inhabit or are in flight from human spaces in an uncontrolled manner, often with direct consequences for the people associated with them. Whether human, animal, or someone in between, feral creatures draw us into the spaces between our definitions of species life, that is, into the vital practices of embodying while at the same



time sharing spaces that unite all life. Desire and the social are never quite so clearly in negotiation as on the feral frontlines. (Marvin e McHugh 2014, 6)

É com igual veemência que o sociólogo australiano Adrian Franklin aponta no seu texto “The Adored and the Abhorrent. Nationalism and Feral Cats in England and Australia” (2014) para esta ambiguidade intrínseca à categoria animal de *errante*, salientando que o seu potencial revelador relativamente às relações inter-espécies se deve ao fato de que se trata de seres *liminares* cuja presença muitas vezes representa uma ameaça às normas de convívio interespécies definidos pelo ser humano. Ou seja, o animal errante aparece como ser fora do controle humano e, neste sentido, aparece ameaçar a ideia de que o humano é efetivamente capaz de controlar as forças de natureza à sua volta. É nesta óptica que Franklin descreve

[f]eral animals [as] anomalous because of their very nature as outsiders, they serve as warnings, highlight or stand for wider aspects of social anxiety and danger. They are often accounted for as active and disordering entities, whose presence as an external agent is all the more dangerous because it is unbounded by the natural order of things (rules, norms, legitimate categories) that pertain to the world. Such animals gain their potency as sources of danger because they threaten stable and proper categories of the social world. They give the appearance of a natural foundation, legitimacy, and solidity to what are always arbitrary and contestable social norms. (2014, 139)

É justamente neste sentido – de questionar a noção de ‘naturalidade’, ‘legitimidade’ e ‘solidez’ intimamente associada a normas sociais e processos de categorização de animais não-humanos – que Jovian Parry, psicólogo e teórico feminista, faz ligação com Franklin enquanto destacar outra categoria animal que merece uma análise mais completa, tomando em conta a sua liminaridade pertinente: os animais considerados de ‘pecuária’ ou de ‘gado’. No seu texto “Gender and Slaughter in Popular Gastronomy” (2010), Parry enfatiza como “‘livestock’ tend to exist in a somewhat liminal space: neither beloved companions (like pets) or respected strangers (like wild animals), farmed animals are instead conceptualized as stupid, slow-moving beasts that have, through the long process of domestication, been all but created solely for the purpose of serving human appetites” (383). Nesta ótica, percebe-se que pode ser bastante ‘pertinente’, aliás ‘conveniente’ para o ser humano de manter o animal de pecuária – aquele animal cuja existência e função sócio-cultural deve ser definida (numa lógica humana *fatalmente* antropocêntrica) apenas pela sua utilidade enquanto fonte de alimentação humana – a uma distância *extra*, isto é, numa categoria ‘especial’ que nem remete o ser em questão para o mesmo ‘campo’ de outros animais não-humanos, mas o encaixa em algures mais próximo da categoria de ‘objeto’ ou ‘mercadoria’. Parry destaca que este processo de categorização de

animais de pecuária tem vindo a se transformar drasticamente com a crescente industrialização do setor, dando o exemplo de como “[t]hroughout the 20th century and into the 21st, readily recognizable animal body parts in butchers’ shops have morphed into anonymous plastic-wrapped bundles on supermarket shelves (...), rendering the living animal a wilfully forgotten ‘absent referent’ to the act of meat-eating” (ibid., 382).

Concordando plenamente com Franklin e Parry nas suas observações no que refere à ligação estreita entre o estatuto ‘especial’ do animal de pecuária e a necessidade de ‘normalização’ da prática cultural humana de consumo de partes ou secreções dos seus corpos, proponho ir ainda mais longe na desconstrução desta delimitação categórica, de facto, bastante *porosa*: diria que não é só o animal *vivo* que é transformado numa ‘referência ausente’ no ato de comer partes de corpos animais, mas também o animal *morto*. E diria que isto é verdade não apenas quando analisamos o ato de comer carne, mas também quando analisamos a presença da morte animal, de maneira geral, na grande maioria de esferas de ação humana. Ao tomar em consideração que até a própria morte *humana* é muitas vezes marginalizada e fortemente invisibilizada na vida humana em comunidade (por falta de meios e espaço para dialogar sobre a morte; falta de conhecimento do que significa morrer e estar morto; falta de capacidades práticas em como lidar com a própria morte e a morte de outros) não nos deveria surpreender muito que algo parecido acontece quando se trata da morte animal. É claro que o acontecimento da morte animal tem as suas particularidades, não apenas porque acontece com muito mais frequência pelo simples fato de a grande maioria dos animais terem ciclos de vida mais curtos do que os humanos, mas também porque tem se criado outro tipo de imaginário à volta deste grande tema da humanidade: o fim da sua existência *mundana*. Percebemos, nesta perspectiva, que o eixo da morte (onde se cruzam os animais não-humanos e os humanos nesta linha de reflexão filosófica-existencialista) pode ser considerado ponto crucial para um melhor entendimento das interações entre espécies aqui em questão. Ou seja, havemos de nos perguntar o seguinte: o que é que a morte animal pode ensinar-nos sobre a desconstrução de categorias, categorizações, normas e práticas culturais que assentam naquilo que nos diferencia de outros seres não-humanos, em vez de marcarem aquilo que nos une? E não será que é justamente a *morte* que se apresenta como *fenômeno de excelência*, transversal a qualquer ser vivo, para construir pontes – em vez de fronteiras – entre seres humanos e seres *outros*?

Voltando à questão da liminaridade e porosidade de categorias desenhadas por mentes humanas para o encaixe de seres animais não-humanos em termos *antropológicos*, Tora Holmberg e o seu texto “Wherever I Lay My Cat? Post-Human Crowding and the Meaning of Home” (2014)

direcionam a nossa atenção para o conceito de ‘(pós) humanismo’<sup>3</sup>, sugerindo que “[o]ne way of dealing with liminality and boundary crossing in human/ animal relations is through the lens of post-humanism, which refers to a temporal space – after humanism – but mainly to a theoretical space. It asks: what happens if we move humans from the centre of inquiry?” (56). É neste sentido que dar-se-ia a volta para a questão central desta investigação, ao perguntar o seguinte: o que é que acontece se nós retiramos o humano do centro de investigação de uma das maiores questões filosóficas da humanidade: *o que acontece quando um ser vivo morre?*

### 3. Transbordar mundos: a morte animal como evento chave na relação humano-animal – pistas para a desconstrução do excepcionalismo humano

Considero-me uma pessoa de olhar perspicaz e atenta para com aquilo que se está a passar à minha volta. É muito provável que foi justamente esta a minha paixão pela observação, que me fez escolher a Antropologia como meu campo de estudo de *estimação*. No entanto, e desde que comecei esta minha pesquisa de tese, posso dizer que a maneira como guio o meu olhar e a minha atenção enquanto caminhar pelas ruas da aldeia e pelas trilhas da serra tem ganhado uma tendência ‘descendente’. Isto não quer dizer, de maneira nenhuma, que perdi o interesse na observação da paisagem à minha volta ou que me faltou motivação para continuar a explorar aquilo que me rodeia, mas que o meu olhar foi – literalmente – *descendo*, isto é, virou-se cada vez mais *para baixo*. Anteriormente a esta ‘transição’, enquanto caminhava pela natureza, tinha sido o mais habitual eu olhar para o que está a minha volta acima da altura da minha anca, ou seja, tendia a olhar para as caras das pessoas, para as copas das árvores ou para as vistas deslumbrantes de verde intenso que a Serra de Sintra desenhava no horizonte. No decorrer da minha pesquisa e de uma imersão mais profunda na temática dos HAS, tentei adaptar e re-focar a minha atenção em relação à presença de vida animal à minha volta e percebi que esta pesquisa precisava justamente um *baixar* do meu olhar em vários sentidos: por um lado, tive que baixar o meu olhar num sentido mais figurativo enquanto abraçar uma certa humildade como ser humano intrinsecamente animal, ou seja, de desenvolver uma atitude de reconhecimento e desconstrução da maneira como nós próprios, homo sapiens, gostamos de nos considerar como à parte da natureza e, contudo, superiores em relação àquilo que são modos de existência de

---

<sup>3</sup> Segundo Holberg “post-humanism constitutes a challenge to Humanism with a capital ‘H’ – as anthropocentric and connected to the dominance and exploitation of nature and other animals. Within Humanism, ‘human’ is a category that you need to qualify for, and thus there are numerous examples of people that historically fell outside the category (slaves, women, Jews, refugees, aboriginal people, etc.)” (2014, 56).

seres-outros. E por outro lado, tive que baixar o meu olhar no sentido bem literal da palavra para poder ver, de facto, o que estava à minha volta por baixo da altura da minha cintura: a grande maioria de vida animal com a qual convivia diariamente, sem muitas vezes ter qualquer noção de tudo aquilo que se passava, efectivamente, por cima e debaixo do chão que estava pisando. Foi também nesta viragem (simultaneamente *ontológica* como também *oftalmológica*) que comecei a prestar cada vez mais atenção à presença de corpos animais mortos no chão e à maneira como, até mortos e imóveis, estes corpos conseguem fundir-se com e camuflar-se dentro da paisagem de uma maneira tão estranhamente bela que, a meu ver, pode ultrapassar até as melhores pinturas impressionistas neste seu jogo/ diálogo entre o real e o surreal, o natural e o sobrenatural, o abstrato e o actual, o vivo e o morto. E foi também nesta descoberta de *estética estranha* associada à decomposição de corpos mortos na esfera pública de ruas alcatroadas e trilhas de terra batida que a seguinte questão – colocada pelo antropólogo Garry Marvin sobre a questão da taxidermia e citada por Susan McHugh no seu livro *Animal Stories: Narrating Across Species Lines* (2011) em relação à experiência moderna de consumo de carne – começou a ressoar fortemente comigo: “[h]ow much of an animal has there to be for it to be a dead animal?” (163).

Para começar a responder a esta questão e à questão mais abrangente a que a minha pesquisa pretende dar uma resposta – o acontecimento da morte animal como evento chave na construção de modos de relacionamentos significativos entre humano e animal não-humano – quero contar a história de um encontro particularmente curioso com o corpo morto de um sapo que encontrei numa estrada de terra batida que liga a parte velha de Colares, onde morava na altura da minha pesquisa, à aldeia do Penedo, onde passeava quase todos os dias. A primeira vez que encontrei o sapo, quase pisei por cima dele e fiquei confusa: questioneei-me se este corpo imóvel ainda poderia estar com alguns sinais de vida ou se, realmente, já ‘se foi à vida’? Parei e baixei o meu corpo e o meu respetivo ponto de vista, para poder observar melhor e de mais perto o seu corpo, ainda inteiro e sem sinais de ter sido ferido por um veículo ou outro animal. Percebi que ele já não estava a respirar e, aguardando nesta posição por alguns segundos, percebi que o sapo não estava a ‘fingir’ a sua morte (como muitos animais fazem quando se encontram confrontados de forma inesperada com humanos ou outros tipos de potenciais predadores – já tive um encontro deste género com uma serpente só aparentemente morta, mas isto é outra história) mas que ele estava, de facto, *morto*, isto é, *sem vida*. Considerei ainda mexer no seu corpo (quicá com uma folha, uma pedrinha ou um pedaço de pau? O que seria o mais adequado e respeitoso?) para o retirar do meio do caminho, parecendo-me um lugar pouco digno como destino final deste ou qualquer ser cujo único destino seria, a partir de

agora, a sua secagem e decomposição lenta. Todavia, decidi que não seria essa a minha função neste exercício de observação (e admito que também não sabia bem como mexer nele – tendo já excluído a hipótese de remexer nele com um objeto qualquer pouco digno – sem o tocar directamente com as minhas mãos) mas que achava preferível poder ir visitá-lo com alguma frequência no percorrer desta minha pesquisa para eventualmente perceber melhor o ponto de viragem em que um animal morto deixa de ‘aparecer’ este mesmo animal morto. Ou seja, queria perceber quando ia desaparecer a sua ‘essência animal’, e com isso, a minha capacidade de empatizar para com este ser-corpo-morto. É importante, neste ponto da história, destacar que me considero grande amante e *empatizante* de tudo o que mexe em duas, três ou quatro patas ou pernas já que cresci num ambiente de intenso convívio com animais não-humanos – começando por ratos, hamsters, pássaros, cães, cavalos e por aí adiante – e aprendi desde muito cedo que me sabia bem conectar com eles e empatizar com as suas maneiras de sentir e expressar. Foi também nesta curva de aprendizado íngreme que decidi, aos 14 anos, virar vegetariana sem mais ninguém da minha família ter estado – na altura – a praticar esta filosofia alimentar. E já agora, perdoem-me o desvio, mas não posso deixar de referir que hoje em dia toda a minha família é maioritariamente vegan, quer dizer, não consome qualquer tipo de alimentos de origem animal e até os próprios cães da nossa família tendem a ser alimentados o mais vegano possível, isto é, de modo que evite ao máximo o sofrimento de outro ser animal. *Ora bem.* O leitor atento pode-se perguntar agora, e com boa razão, porquê será que a autora deste texto de âmbito académico considera relevante a partilha desta informação largamente pessoal e autobiográfica numa tese de investigação que se quer – de maneira geral – neutra e objetiva, isto é ‘cientificamente válida’?

Para poder responder com alguma fundamentação teórica a esta questão certamente pertinente, temos que voltar mais uma vez, *imageticamente* falando, para o meu encontro com o corpo do sapo morto no caminho de terra batida. O que era este algo que encontrei neste caminho, para além de um corpo animal morto e que me fez parar no meu passeio diário? A resposta é simples: encontrei-me, de uma forma muito tangível, com o conceito da morte o que, em última instância, me remeteu para a grande questão – muito pessoal e genérica ao mesmo tempo – de como lidar com a nossa própria morte humana iminente? Entende-se que não é possível – neste grande ponto de interrogação mais do que humano – distinguir o nosso eu cientista do nosso eu pessoal já que a questão que se tenta abordar por aqui não tem resposta certa nem somos capazes de nos distanciar suficientemente para contemplar a mesma ‘de fora’ equipado com os nossos *óculos especiais* de cientistas só aparentemente objetivistas. Temos que reconhecer que um encontro ‘real’ com o tema da morte – seja esta morte manifestada em

forma humana ou não-humana – torna este conceito abstrato bem palpável que vai mexer conosco, indubitavelmente, a um nível profundamente pessoal.

Parece-me imperativo lançar, deste modo, a questão mais pertinente que se pretende desenvolver neste capítulo da minha tese: como é que podemos explorar “some of the ways in which death entangles us all in a more-than-human world” (Van Dooren 2014, 280)? E como é que podemos construir, conseqüentemente, um conceito de morte que perspectiva este acontecimento como *transversal* à experiência de estar vivo neste planeta terra, gerando um sentimento de união entre-espécies em vez de se proclamar como mais um campo de distinção e marcação de um excepcionalismo humano assumido como algo de adquirido?

É justamente neste sentido – de desconstrução do excepcionalismo humano a partir do eixo comum do acontecimento da morte – que Thom Van Dooren e o seu texto “Mourning Crows: Grief and Extinction in a Shared World” (2014) incentiva o leitor “[to break] down the human exceptionalism that [...] has so often dominated philosophical thought about death and our relationships with other animals and the broader environment” (ibid., 275). E é também deste modo auto-crítico e reflexivo – certamente incomodativo por quem continua a se agarrar a uma ideia do ser humano como ser profundamente cultural e, por isso, *à parte* da natureza – que van Dooren direciona a nossa atenção para a ideia de que “[a]lthough taking a variety of different forms throughout the history of Western thought, the role of animals in thinking about death, as in so many other contexts – has almost always been as a foil for thinking ‘the human’” (ibid., 278) salientando que

[i]n this context death has become another of the ‘probers’ (...): an essential and unique characteristic *proper* to the human that does not just make us different in the way that all animal species are different to each other, but somehow sets us outside of the sphere of animality (...) these ideas about death form another important site for the development of philosophical modes of ‘human exceptionalism’; that is ‘the idea that humankind is radically different and apart from the rest of nature and from other animals’ (...) It might be argued, however, that knowledge of death does particularly important boundary-work in this kind of philosophical thought as the divide that it marks is often taken to be utterly central to the determination whether or not a life is meaningful. (ibid., 279)

Abordam-se, a partir de agora, três campos temáticos, aliás, mecanismos ou ‘coping strategies’ que ajudam o ser humano a lidar com o acontecimento da morte e que são particularmente relevantes para a construção contínua de um corpo de conhecimento sólido sobre este fenômeno da morte: *afetividade/ distanciamento, memória e ritual*. Penso que seja deste modo

que posso contribuir, com veemência, para aquilo que Van Dooren chama de ‘important boundary-work’ entre mundos – e *partidas* de mundos – sejam estes de animais não-humanos ou animais humanos.

### 3.1. Afetividade e distanciamento – como relacionamo-nos com o animal e a sua morte?

“I am interested in these entangled multispecies intimacies and ethics of care that so often include extraction, confinement and killing. Who counts as a subject? Who is made killable, or grievable? Who lives and how?” (Garcia 2019, 358) É assim que começa o texto “Death of a Guinea Pig: Grief and the Limits of Multispecies Ethnography in Peru” (2019) de María Elena García em que a autora vem partilhar a sua experiência de pesquisa etnográfica situada numa criação de porquinhos-da-índia na capital peruana de Lima. A sua pesquisa ‘original’ trata da questão biopolítica do nacionalismo culinário mas, no trabalho de campo, viu-se confrontada com questões bem mais basilares, isto é, questões verdadeiramente *vitais* à volta da morte do ser que é, literalmente, a *base* desta prática cultural peruviana de culinária: o porquinho-da-índia criado em viveiro para o fim exclusivo de ser consumido por humanos. Nesta sua experiência etnográfica, García acompanha um criador de porquinhos-da-índia, chamado Walter, no seu dia-a-dia de ‘cuidado’ dos animais que ficam sob o seu encargo e a autora depara-se com os sentimentos contraditórios que o dono da criação vai nutrindo nesta sua função dupla de cuidador/matador. E é esta ambiguidade em termos *relacionais* que García sente na sua própria pele enquanto observa a maneira como Walter trata do corpo doente de uma fêmea grávida – estando a própria antropóloga grávida de poucos meses – como se fosse um simples objeto descartável cuja vida deixa de ter valor quando deixa de cumprir a sua função nesta *antropológica*: produzir, sem custos acrescidos como por ex. de cuidado veterinário, números maiores de porquinhos-da-índia para consumo humano. É curioso perceber como este marcador de identidade comum, esta partilha do estado físico de gravidez, obriga a autora a alargar o seu círculo de empatia para com esta fêmea que ela deveria, neste contexto de uma investigação científica e presumidamente neutra, meramente contemplar como *adereço* numa peça etnográfica a se desenvolver a sua frente, observando *de fora*, sem intervir no acontecer ‘normal’ das coisas. É a partir desta experiência de ‘incorporação’, isto é, de uma forte identificação corporal para com o sofrimento da fêmea grávida, que a autora começa a se questionar sobre os mecanismos que possibilitam um ser humano de aproximar-se (por ex. para poder cuidar) e ao mesmo tempo distanciar-se (por ex. para poder matar) de

um *mesmo* ser em questão. É claro que esta distinção, aliás, divisão interior torna-se mais fácil de *praticar e digerir* quando tratamos de uma espécie em termos genéricos, isto é, grupais, como por exemplo de uma raça peruviana de porquinhos-da-índia, em vez de os encarar como indivíduos sencientes como por ex. a fêmea grávida a frente da antropóloga grávida. É a maneira como García descreve a sua visita ao viveiro e o seu encontro com a fêmea grávida, que retira a autora, e provavelmente também a maioria dos leitores do texto, de um pretendido plano de abstração do que se estava a passar neste lugar em prol de uma abordagem ‘neutra’ e ‘científica’ ao conhecimento que se está a ganhar na situação, e remete ela própria e o leitor para um lugar bem mais ‘down-to-earth’, isto é, *humano* e irreversivelmente *empático* para com a situação descrita.

I walked the rows of enclosures, looking closely at the pregnant animals. One cuy had just given birth and was repeatedly nudging a dead offspring, eventually giving up and moving on to clean the three others around her. Another round guinea pig was lying on her side, not moving much and not looking well, so I called Walter over. [...] He looked at her, nodded, and said she was most likely dying of birthing complications. He leaned over, squeezed her, moved her around. She barely responded. Walter then picked her up and roughly tossed this pregnant, dying guinea pig out of the cage onto the dirt floor behind us. ‘She is almost gone. She will be dead by morning if not sooner,’ he said, placing a hand on my back and moving me away from that cage and toward another larger pen with dozens of very young guinea pigs huddling close together in the corner. (ibid., 352)

Mais adiante no texto, a autora volta a esta experiência intensa abordando a mesma por um ângulo bastante surpreendente – ao ter em conta que se trata de um ensaio ‘científico’ supostamente ‘neutro’ – o ângulo de *luto*. E é a partir desta partilha da sua tristeza sentida, que mais tarde se transformou em luto mesmo, neste contexto específico de pesquisa para com seres-outras em sofrimento, que Garcia nos conta como

[i]n that moment, I tried not to betray my sadness. I tried to disconnect myself from Walter’s roughness. I tried not to think about the guinea pig’s wounded body, now lying alone, in the dusty, sweltering heat. I’m not sure what I could have done differently in that moment. Or rather, I’m not sure that anything would have changed had I done more than simply continue to walk, more than allow him to move me away from her. But I can’t help but think back and attempt to theorize that moment of sadness, which I think is also one of shame – the shame of taking his side; of worrying about my research, about what would happen if I criticized his actions. Would doors close? Would my



concern for this guinea pig raise questions that might imperil access to these kinds of spaces? In that moment, I felt my project, the so-called multispecies research I was conducting, was taking place at the expense of the animal. (ibid., 356)

Entende-se que a autora descreve, neste parágrafo mais do que pessoal, isto é, verdadeiramente *íntimo*, a sua maneira de tentar lidar com a morte iminente da tal fêmea grávida recorrendo a um mecanismo de ‘desconexão’ ativa, ou seja, ela opta por priorizar a integridade da sua atitude ‘profissional’ e de ‘cientista’ perante o seu interlocutor de campo principal, o Walter, em troca de se sentir obrigada a cortar os sentimentos mais intuitivos que lhe vinham à superfície emocional relativamente àquele ser-outro em sofrimento palpável. Ela salienta que, neste espaço de cruzamento emocional-profissional, a sua reação foi fortemente mediada por algo que ela intitula de “[I]earned ignorance or evasion” (ibid., 363) chegando, retrospectivamente, à conclusão significativa de que “multispecies research, if taken to mean that non-human lives matter beyond metaphor and symbolism, raises new questions about the intersection of ethics and methods. Is killing other-than-human animals, for example, an acceptable dimension of participant observation?” (ibid., 364)

Creio que a leitura do texto “On the Killing and Killability of Animals: Nonmoral Thoughts for the Anthropology of Ethics” (2015) de Bhri Gupta Singh e Naisargi Dave contribui de modo significativo para uma tentativa de resposta à questão acima exposta. E tenho que admitir, logo à partida, que a leitura do artigo foi estranhamente refrescante e perturbadora ao mesmo tempo. No texto, em semelhança àquilo que García nos proporciona em “Death of a Guinea-Pig,” os autores partilham connosco as suas experiências etnográficas de observação de diferentes modos de como pessoas relacionam-se com animais na Índia da contemporaneidade e como conseguem incorporar o ato de os matar neste mesmo relacionamento. Antes de chegar ao material mais gráfico de descrição etnográfica, os autores situam a sua pesquisa contextualmente e explicam que

[t]he instances we take up from our respective ethnographies around animal life and death traverse several different domains, showing the traffic between them: religious and secular, rural and urban, industrial and domestic. We are interested in the questions that emerge not out of prior affiliation to any philosophical or moral position, but out of everyday affects, the doubts and pleasures, cruelties and indifference expressed by our ethnographic interlocutors while witnessing or executing the death of animals. (Singh e Dave 2015, 233)

É neste sentido – de investigar os tipos de relacionamentos que podem emergir a partir da interação cotidiana e rotinizada com a morte animal – que Naisargi Dave partilha com o leitor

uma descrição bastante gráfica do ato de decapitação de uma galinha num talho em West Delhi efetuada por funcionários da loja e acompanhada pelo antropólogo *in situ*:

[h]e reached into a cage, rejected the first bird, and grabbed the one behind it. He handed it up to the butcher boy who placed it, squawking and squealing, on the stump and chopped its head off in one fell swoop. The head lay there on the board, the beak moving, the eyes blinking. The broad-faced man dropped the body into the black bleeding drum where it thrashed and kicked, the drum jerking across the ground. It was at least lucky to be the only one; when killing is heavy, say in the morning, the bird at the bottom kicks around down there at the bottom of a growing pile, getting bled on and shat on by other headless chickens, before being unearthed an hour or so later, covered in piss and feces. While this one continued to thrash (they do so for around four minutes) I continued filming, watching the head chirping and the body flailing while the man watched me with a smile on his face. I tried to betray nothing, not that there was much to betray. Around three minutes later, when he believed the bird had bled out long enough, he reached into the barrel, down to his shoulder, and pulled the bird out, still thrashing if a bit more slowly. The head had just stopped chirping moments before, paused at the end with a sudden alarmed opening of its eyes. (ibid., 234)

Esta descrição em particular, e o texto de Singh e Dave de maneira geral, confronta-nos – abertamente – com estas dimensões de crueldade rotinizada como também vem desconstruir, com vigor, “the problematic assertion that empathy with animals in late modernity is a product of urban, Western elitism or ‘bourgeois environmentalism’” (ibid., 233) quando relata, por exemplo, o fim de uma prática comum de sacrifício ritual de cabras em Shahabad, Haryana, cujos praticantes desistiram deste ato de sacrifício por uma mistura de razões económicas e éticas, citando um interlocutor de terreno que explica como “[e]arlier many goats were killed. But I feel that it is a *maha-paap* (great sin) to take another’s life for your own happiness. It began to stop with my generation. Earlier times were also less costly! (Laughs) A goat was only Rs.5 or Rs.10, now it is Rs.1000” (ibid., 236).

Fica entendido que a questão mais profunda que se aborda neste artigo não é a compreensão de justificações e explicações (éticas ou económicas) que os diferentes interlocutores de terreno apresentam relativamente ao ato de matarem (ou não) um animal no âmbito das suas práticas culturais/ religiosas/ comerciais, mas que os autores – juntamente com os interlocutores de campo – procuram definir as diferentes camadas do que pode vir a

significar, de fato, o ato de *matar* um ser-outro. É nesta *antropológica* que os autores vêm afirmar que

[w]e do not assume at the outset that we know what killing is. Rather, we attempt to understand what it means in relation to the modes and moods of specific commercial and ritual occurrences. This is part of what we signal with the term *killability*: if the thing is killable, is the act experienced as killing by the executioners? How does killability shade into vitality, and how does it not? (ibid., 233)

Considero esta questão da definição de ‘killability’ bastante interessante e extremamente relevante para a minha pesquisa. No entanto, parece-me mais do que evidente que esta questão apenas faz sentido a ser colocada ao assumir um ponto de vista profundamente *antropocêntrico*. Ao tentar colocar-me, de vez, no lugar da galinha a ser decapitada, não me parece que as intenções de quem a vem matar lhe façam qualquer diferença neste momento preciso da sua morte iminente: ela vai morrer, mas, como qualquer ser vivo em luta pela sua sobrevivência, não quer morrer. Entende-se que toda esta nossa reflexão sobre os modos e ânimos humanos sentidos ou demonstrados no ato de matar outro animal não-humano deixa completamente por fora o *real* e indiscutível efeito que este ato tem sobre a vida animal em causa: a sua morte. Parece-me cada vez mais aparente que a reflexão de Dave e Singh é relevante, sim, mas que perpetua a abordagem da morte animal de um ponto de vista exclusivamente *antropológico*, já que, a partir do ponto de vista animal (que não é muito difícil de se assumir nos diferentes cenários descritos acima) existe só uma leitura possível: a prática em questão implica uma violação da sua vontade de viver, isto é, o fim involuntário da sua existência: a sua morte.

O texto de Garcia já deu, neste sentido, um passo para frente pelo seu modo de leitura da morte do porquinho-da-índia grávido como um acontecimento que se deve discutir não apenas tomando em conta a sua relevância etnográfica (para poder contribuir conhecimento para o estudo em causa), mas também como acontecimento em si só que causa em nós – como *cientistas* por vezes objetivos, sim, mas também como *humanos* intuitivamente empáticos – não apenas um reflexo de distanciamento através da sua ‘teorização cientista’ mas também um reflexo de afetividade através da ‘compaixão humana’ que sentimos, de uma maneira ou de outra, numa relação mais *distanciada* ou mais *afetada*, quando acompanhamos em primeira-mão o sofrimento *real* de outro ser vivo, seja ele humano ou não, no momento de *morrer*.

Voltando, deste modo, à desconstrução necessária do ‘excepcionalismo humano’ como conceito que se aplica, ainda, à grande maioria das mortes de animais descritas em textos etnográficos, Van Dooren assinala este excepcionalismo como

doubly problematic. In the first instance, it is implicated in the erasure of the significance of nonhuman others, in our inability to empathize with their suffering and mourn their deaths and ultimate extinction at our hands. (...) The affective separation of human exceptionalism holds the more-than-human world at arm's length: human exceptionalism plays a central role here in the active process of our learning *not* to be affected by nonhuman others. (ibid., 284)

Este processo de aprendizagem no sentido de *não* ser afectado por 'nonhuman others', incluindo o acto da sua morte, parece-me a 'coping strategy' mais 'popular' e praticada pela grande maioria de humanos (cientistas ou interlocutores de terreno, pouco importa) que convivem e se relacionam, de modo voluntário ou involuntário, com animais não-humanos e a sua morte. Ou seja, percebemos que podemos, sim, aprender a empatizar com animais e promover – quando se trata da sua morte *implícita* em práticas culturais nossas – uma ética que assenta na redução máxima do seu sofrimento. Mas temos que reconhecer que, quando esta morte se torna *explícita*, temos de *abandonar* esta empatia em algures antes do momento em que a ideia do ato se torna realidade. Temos de nos distanciar, se não for possível fisicamente, pelo menos emocionalmente deste ser-outro e da sua morte para poder observar ou então executá-la.

Para evitar de cair numa leitura demasiado 'pessimista' da maneira como nós, humanos, (des)construímos relações interespecies no momento em que acontece a *morte animal*, gostaria de voltar ao texto de Matei Candea "I fell in love with Carlos the meerkat" (2010) em que o autor aborda esta questão *relacional* de uma maneira pouco convencional mas muito relevante para a questão principal que estamos aqui a discutir: *como é que nos relacionamos com os animais e a sua morte?*

Candea recomenda, partindo do exemplo do já referido estudo de caso das suricatas do deserto Kalahari e dos modos como os cientistas e espectadores da série se relacionam de forma distinta com os caracteres animais observados/ apresentados, de tratar o distanciamento, ou seja, *o desapego* como um aspecto da relação e não a sua negação (2010, 255). Candea chama, neste sentido, a nossa atenção para o facto de que "[w]e may find a more productive model for the ethics of anthropology approach[ing] engagement and detachment, not as a dichotomy but, rather, as a symbiosis; the vital, necessary, ever-changing, and often microscopic co-implication of two profoundly different forms" (ibid.).

Entende-se, desta forma, que Candea perspectiva o distanciamento/desapego como mecanismo *produtivo* e não, per se, *destrutivo* para os processos de relacionamento para com seres outros e, em última instância, também para com a sua morte. Também percebemos que

segundo Candea poderá existir um caminho do meio – entre a afetividade e o distanciamento pleno – que pode ser descrito como “being polite” o que deve significar “engaging with others in the coproduction of knowledge, rather than merely extracting data from them, but it also means carefully negotiating detachment within relationships too (ibid.).

É neste sentido – de contemplar os mecanismos de afetividade e distanciamento como aspectos *vitais* dos nossos modos de relacionamentos com animais outros e a sua morte – que sugiro voltar, só mais uma vez, ao texto de Garcia e à sua experiência etnográfica na qual tentou conciliar estas suas necessidades de distanciamento e afetividade enquanto refletir sobre a morte experienciada e a sua ‘digestão’ numa perspectiva de *luto*. A autora afirma que

[a]t their best multispecies ethnography and animal studies can help us move from what Claire Kim calls the politics of disavowal to an ethics of avowal. For my own work, I think back to the pregnant guinea pig Walter said would not survive her birthing complications and who was tossed onto the dirt to die, alone and forgotten. Writing about her and remembering her is perhaps a small gesture, but it is one way, the only way I have now, to refuse the idea that her life does not count, that hers is not a grievable life. This suggests that I – we – need to find ways for anthropology to embrace and enact the poetic and political work of mourning, even while there may be limits. (García 2019, 367)

Percebemos que para a autora, a ideia de luto implica o ato de se *lembrar* de seres-outros com os quais ela se tem cruzado e cuja morte mexeu com ela a um nível mais-do-que-científico, isto é, a um nível profundamente pessoal e humano e que este sentimento, este luto, segundo García, terá que ser integrado – de alguma ou outra maneira – numa etnografia que se quer genuinamente *multi-especista*. Creio que este nível de reflexividade ‘especista,’ de se poder colocar no lugar do ser-outro, de aprender a ser realmente empático e, deste modo, atribuir um valor à sua vida que vai para além do cumprimento da sua função numa prática cultural humana, é o verdadeiro desafio por quem intenciona chamar-se de etnógrafo multi-espécies. Contudo, acredito que García ia concordar com Van Dooren quando este afirma que “loss is not experienced in the face of all change or even death. It is not enough for two such beings to have lived alongside each other, in proximity to one another; rather, they must also in some way have become *at stake in each other*, bound up with what *matters* to each other. In other words, they must, in some sense, more or less consciously, have come to inhabit a meaningful *shared world*” (Van Dooren 2014, 283).

Passamos, deste modo, para o segundo eixo temático a ser explorado neste capítulo e que está intrinsecamente ligado às questões pertinentes, assinaladas mais acima, a volta do

tema do luto mais-do-que-humano: a *memória*, o ato de se *lembrar* que pode vir a funcionar, de igual modo, como ‘coping-strategy’ no encontro humano com a morte animal.

### 3.2. Memória – como lembramos o animal e a sua morte?

Quando é que podemos dizer, com alguma certeza, que dois seres, repetindo as palavras de Van Dooren, “have become *at stake in each other* (...) have come to inhabit a meaningful *shared world*” (ibid.)? Existe uma multiplicidade de respostas possíveis a esta questão, mas creio que a resposta mais significativa para esta etapa de reflexão é a seguinte: a construção de um *imaginário* do que significa *ser*, e conseqüentemente também *morrer*, na perspectiva, ou ‘worldview,’ do outro. E é justamente esta construção de um *imaginário* do *outro* que nos capacita, igualmente, a nos *lembrar* deste ser-outro estando fisicamente separados e, ainda mais notoriamente, quando este outro parte do nosso ‘mundo partilhado,’ isto é, quando *morre*. Entende-se, a este respeito, que o mecanismo da memória é uma parte integral do processo de *luta* – “a more or less conscious process of learning and transformation to accommodate a changed reality” (ibid., 283) – pelo qual temos de passar, de modo mais ou menos consciente, quando nos encontramos confrontados com a morte de um ser com o qual temos partilhado alguma parte significativa da nossa realidade. Realidade nossa que se encontra, neste preciso momento de perda, em transformação e, portanto, existe a necessidade de ser *reimaginada* tanto em termos individuais como também colectivos.

Segundo Heise e a sua teorização à volta da extinção de espécies não-humanas exposta no livro *Imagining Extinction* (2016), nem teríamos de conhecer ‘pessoalmente’ este ser em questão para poder desenvolver um sentimento de perda profunda relativamente à sua passagem deste mundo e para sentir a nossa noção de realidade a oscilar. A autora confirma que seria suficiente termos desenvolvidos este tal ‘imaginário’ do *outro* para que essa morte seja real e relevante tanto em relação à nossa própria existência como também em relação ao nosso *mundo* partilhado para com ele. Segundo Heise, é crucial desconstruirmos, portanto, ativamente este nosso imaginário ao nos questionar, com algum rigor, sobre as narrativas que consumimos e que alimentam o nosso imaginário de seres-outros – e do respetivo valor que atribuímos às suas vidas de forma bastante hierárquica. É neste sentido que nós nos perguntamos “[w]ho or what is worthy of our collective moral consideration, and who or what is not?” (Heise 2016, 34)

*Ora bem.* Começamos este questionamento com um exemplo de fácil digestão: porquê consideramos mais relevante ‘lamentar’ a morte do nosso cão e não a morte da pulga que esmagamos entre os nossos dedos depois de tê-la apanhado a passear pela barriga peluda do nosso *cãopanheiro*? A resposta ainda é fácil: porque o bem estar do nosso cão é para nós muito mais importante do que a integridade física de tal pulga que, ainda por cima, é considerada *parasita* em termos humanos. Avançando para o próximo nível deste ‘quiz’ *antropológico*, faço a seguinte questão já consideravelmente mais difícil: porque é que consideramos mais importante lamentar a morte dos últimos exemplares de uma espécie (que nunca conhecemos pessoalmente) de mamíferos (como por ex. os rinoceros brancos) do que de uma espécie de anfíbios (como por ex. o salamandra lusitânica) com o qual partilhamos até o mesmo habitat? A resposta é bastante simples: as narrativas que construímos e que consumimos nos moldes das nossas sociedades humanas definem, impiedosamente, o valor que atribuímos à vida de seres-outras em termos *antropológicos*, isto é, em termos profundamente *culturais*. É neste sentido que Heise afirma que na grande maioria de ‘narrativas de declínio’ criadas à volta da noção de ‘perda de biodiversidade’

[t]he species or groups of species that are portrayed are almost always ani-mals, while plants, which are equally affected by extinction, receive almost no attention. Among the animals, large mammals such as gorillas, tigers, bears, pandas, whales, and white rhinos, and birds, particularly beauti-ful ones such as raptors, parrots, and colorful songbirds, are the preferred objects of coverage, while reptilians, amphibians, and fish are mentioned far less frequently. Among invertebrates, only photogenic butterflies (...) occasionally come into view; taxa such as worms, crabs, fungi, and bacteria usually remain invisible. (ibid., 23)

dirigindo, deste modo, a nossa atenção para o enorme impacto que a (de)construção de um imaginário humano relativamente a outra espécie pode ter sobre este mesmo ser-outro e as suas hipóteses de permanência neste planeta terra numa perspectiva perturbadoramente antropocena. Entende-se, a este respeito, que deveríamos prestar mais atenção à maneira como

[t]hese human stories that frame our perception and relation to endangered nonhumans (...) directly or indirectly, explain why we care, not just as individuals but as communities or cultures. (...) Public engagement with endangered species depends on these broader structures of imagination, and individuals’ paths to conservationist engagement become meaningful for others only within these cultural frameworks. Ultimately (...) biodiversity, endangered species and extinction are primarily cultural

issues, questions of what we value and what stories we tell, and only secondarily issues of science. (ibid., 5)

Porque é que nós nos preocupamos com a extinção, isto é, com a morte iminente de certos indivíduos de certas espécies e não com outros? E como é que decidimos que algumas mortes são lamentáveis, e outras não? Ou por palavras de Heise, pergunta-mo-nos “[w]ho or what is worthy of our collective moral consideration, and who or what is not?” (ibid., 34)

Voltando, deste modo, à questão inicial sobre a importância da construção de um imaginário do que significa *ser e morrer* como *ser-outro* para o mecanismo da memória poder atuar como parte integral do processo de luto, Heise vem nos recordar, citando a socióloga canadiana Catriona Sandilands, que “mourning where society sees nothing worthy of grief can become an explicitly political act: ‘Melanchol-ia is not only a denial of the loss of a beloved object,’ ‘but also a potentially politicized way of preserving that object in the midst of a culture that fails to recognize its significance’” (ibid.). Acredito fortemente que Heise, Sandilands e García teriam tido uma bela conversa sobre esta maneira de viver uma experiência de luto enquanto preservar ou realçar em modo *póstumo* o ‘significado’ negado a certo ser-outro durante a sua vida. Diria que é justamente esta a vontade de García, de *renegociar* o valor da vida do porquinho-da-índia que morreu no chão do viveiro de Walter, enquanto homenagear, relembrar e eventualmente reinterpretar a sua morte de maneira *significativa*. Entende-se, deste modo, que a simples ativação de uma *memória* de uma morte animal pode fazer passar este mesmo acontecimento de um plano aparentemente *banal* – em que esse mesmo é visto como perfeitamente ‘normal’, ‘aceitável’ e ‘irrelevante’ – para um plano em que o humano se questiona: quais são as vidas e mortes que percebemos como lamentáveis?

Para entender melhor essas dinâmicas que existem no interface entre questões do alargamento do nosso círculo moral, o processo de luto e a vontade de homenagear e relembrar a vida de um ser-outro falecido, acredito que a leitura do texto “The Material Culture of Pet Keeping” (2014) de Katherine C. Grier poderá ser bastante elucidativa. Entre outras curiosidades, a autora chama a nossa atenção para uma prática ‘mista’ de luto e memória – que se pode contemplar igualmente como prática de cultura *material* animal contemporânea – em que donos de cães guardam as coleiras dos seus cães falecidos como uma maneira de se poder lembrar dos mesmos através da interação com este objeto material que, de maneira muito palpável, guarda alguma essência deste ser quando ainda era vivo. Ou seja, por palavras de Grier, entende-se que

[t]he thousands of dog collars that do survive from the nineteenth and early twentieth century, sometimes with license tags still attached, suggest that keeping a collar was an



important way to memorize a deceased pet, more tangible than family photographs and more evocative of routines such as walks, perhaps even still containing traces from the dog's body in the form of wear spots, hairs, or perhaps even a faint doggy odor. My own family offers a more recent example of this practice. My father kept the collars from several beloved dogs in the top drawer of his dresser; after his death a decade ago, my mother still keeps them today (...) the dog collar[s] are preserved as mementoes, physical traces of feelings. (2014, 127–131)

A ideia de que coleiras caninas conseguem preservar traços físicos de sentimentos e que se transformam, deste modo, em *momentoes*, e num futuro não muito distante, em artefactos de valor quase arqueológico, parece-me uma imagem mental muito interessante a contemplar no contexto da minha pesquisa. Acredito que haja, para além deste exemplo do universo canino-humano, uma multiplicidade de práticas e objetos associados que servem o mesmo propósito: isto é, relembrar o animal não-humano falecido quando não existem, efectivamente, muitas estruturas de apoio para o luto mais-do-que-humano, como por exemplo cerimônias funerárias, cemitérios de animais ou apoio psicológico especializado para os humanos afetados pela perda. Tendo em conta que o processo de luto para com animais não-humanos é um tema pouco falado – não apenas em contexto académico mas também no contexto de práticas do dia-a-dia de pessoas que interagem com seres-outros rotineiramente – creio que muitas destas práticas ou pequenos rituais se tenham desenvolvido a um nível mais oculto, isto é, mais subconsciente. Uma vez *visibilizados*, no entanto, podem dizer-nos muito a respeito dos modos de relacionamentos que deveriam ter existidos entre o humano e o animal não-humano anteriormente ao seu falecimento – ainda mais notório quando se trata de um animal doméstico. Fazendo referência ao contexto etnográfico norte-americano em que Grier situa a sua pesquisa, a autora afirma que “[t]he material culture of pet keeping in America is part of a larger system of text, talk, and object through which the attitudes of Americans toward the animals they care for as companions, ornaments, sources of leisure, or emblems of social status are articulated and performed” (ibid., 137).

O livro de Susan McHugh *Animal Stories* (2011) fala-nos de outro exemplo muito interessante de articulação (através do meio de texto) de atitudes humanas perante a perda dos seus animais de companhia: o gênero literário conhecido como ‘pet memoir’ cuja popularidade tem vindo a crescer desde o século vinte. Em relação a este exemplo, McHugh sustenta o argumento pertinente que este tipo de livro “[has] consistently been represented in best-seller lists ever since, [and] possibly booms today for the simple reason that people generally outlive

their pets. This kind of story outlines ways of dealing with death in the modern world, which in turn is increasingly defined by distances, especially from human corpses” (2011, 119).

A esta afirmação deverá ser acrescentado, a meu ver, a observação de que no mundo dito *moderno* e particularmente no mundo *ocidental* também tem aumentado significativamente o distanciamento humano de corpos *animais* mortos. Contudo, é necessário destacar duas exceções: os corpos mortos de animais domésticos e os corpos de animais de gado. No caso dos animais de estimação é bastante óbvio que a sua morte, de modo geral, é acompanhada por mais perto pelo simples fato de que se está a viver em proximidade imediata com estes animais, ou seja, partilha-se a mesma casa, o mesmo lar, o que torna a sua morte inevitavelmente mais próximo do que, por exemplo, a morte de um familiar humano que habita numa unidade doméstica à parte ou até numa cidade ou país diferente e que, maioritariamente, vai passar as últimas semanas anteriormente a sua morte num espaço mais isolado da esfera doméstica, isto é, numa unidade hospitalar ou num lar de idosos. A segunda excepção à ideia de um distanciamento crescente entre humanos e corpos mortos animais são os corpos de animais de gado quando se encontram expostos, *por partes*, em supermercados e talhos ao mundo fora. Contudo, creio que esta proximidade não é percebida exactamente como tal já que, pelo menos em termos ocidentais, partes de animais mortos são fortemente dissociados dos seus corpos mortos, isto é, da sua essência animal e da ideia de que, ao olhar para um ‘bifinho’ embalado em plástico colorido, se está enfrentando, de fato, uma parte de um cadáver de um ser que tem vivido a sua vida até ao momento de chegar ao matadouro de onde só lhe restou sair fraturado em pedaços apetecíveis para o consumo humano.

A este respeito, concordo com Parry quando afirma que “throughout the 20th century and into the 21st, readily recognizable animal body parts in butchers’ shops have morphed into anonymous plastic-wrapped bundles on supermarket shelves (...) rendering the living animal a wilfully forgotten ‘absent referent’ to the act of meat-eating” (2010, 382) e com Jonathan Safran Foer que, no seu livro *Eating Animals* (2009) destaca, entre outros aspetos, a dimensão de ‘vergonha’ intrinsecamente ligada ao ato de comer animais não-humanos. Segundo o autor, esta vergonha se traduz para o ato de se lembrar, ou então, de se esquecer do *ser* que estava, literalmente, *por trás* da carne que consumimos de modo mais ou menos refletido. É neste sentido de consciencialização ‘vergonhosa’ o que significa efectivamente comer partes de outros seres que foram uma vez vivos, que Safran Foer afirma que “[s]hame is the work of memory against forgetting. Shame is what we feel when we almost entirely – yet not entirely – forget social expectations and our obligations to others in favor of our immediate gratification” (2009, 21). Quando falamos do mecanismo da memória que pode produzir efeito

quando lidamos com a morte animal – seja essa a morte do animal doméstico com o qual temos convivido ou do animal de gado que se encontra no nosso prato em forma de bife acompanhado por uma boa dose de batata frita e arroz – torna-se imprescindível falar do mecanismo complementar (e não per se contraditório) do *esquecimento*. No artigo “Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals” (2012) o autor James Stanescu descreve a sua experiência de contemplação de uma vitrine de talho no supermercado como experiência de luto potencialmente transformador que, segundo o autor, deve-se localizar em algures do espaço limiar entre o esquecimento e a memória, entre o repúdio e o reconhecimento;

when our disavowal of what is in front of us slips and for a moment we see really what is in front of us: corpses. Everyone around us manages to unsee the dead bodies of animals; they manage to unhear the echoes of suffering in those cut-up beings. We engage in our disavowal so that we may see and hear, and unsee and unhear, the same world as those around us. But yet, that moment of slippage, that moment when we suddenly see and hear in a different world, has all sorts of powers, potentialities, and potencies. Mourning is never just about grief, but it is also about celebrations, memories, and stories. Mourning doesn't just bring with it moments of isolation, it also sets up connections and reaches out for relation. (580)

Concordo plenamente com Stanescu a respeito desta observação de que o luto poderá apresentar uma janela de oportunidade na qual podemos ver e escutar a partir de um ‘mundo diferente’; podemos-nos relacionar diferentemente com seres-outros enquanto relembrar, celebrar e contar histórias que reconhecem as suas vidas como valorosas de terem sido vividas. É neste sentido que volto a perguntar agora, com um *twist* ligeiramente diferente ao no início deste capítulo e passando, deste modo, ao próximo eixo temático: ‘how much of an animal has there to be for it to be a dead animal’ cuja morte é valorizada suficientemente para que seja reconhecida e/ ou homenageada em termos rituais?

### 3.3. Ritual – como homenageamos o animal e a sua morte?

*Ritual*; uma das mais clássicas temáticas da Antropologia cuja importância não tem vindo a diminuir nos estudos antropológicos contemporâneos, mas pelo contrário, tem vindo a transformar-se de maneira *significativa*. O ritual pode definir-se, de forma mais genérica, como estrutura ou padrão comportamental pré-escrito cuja realização transmite alguma dimensão de

significado cultural. Pode afirmar-se, de maneira igualmente genérica, que diferentes formas de rituais persistem em todas as sociedades humanas até aos dias de hoje, não obstante as crescentes forças de secularização que possam vir a transformar o ritual de maneira significativa: onde perde a sua dimensão estritamente religiosa, pode vir a ganhar significado mundano, contudo, sempre assentando na ideia de enfrentar, homenagear e celebrar *algo* que vai para além daquilo que nós, como seres humanos com capacidades cognitivas limitadas, podemos compreender plenamente. Em relação ao acontecimento da morte, diria que o ritual mantém uma grande importância e força potencialmente transformadora. É neste contexto que pergunto: como é que aprendemos, através de procedimentos de natureza ritual, a lidar com este evento tão incompreensível que a morte (ainda) representa para nós seres humanos? E como é que se adaptam estes procedimentos à vida contemporânea de interação intensificada em comunidades de convívio diário inter-espécies? Que tipos de novos rituais são inventados para se relacionar com seres-outros não humanos e a sua morte?

Para continuar a aproximar-nos deste eixo temático que liga o profano ao sagrado, o quotidiano ao festivo, o mundano ao espiritual, gostaria de voltar ao texto de Singh e Dave e à sua descrição do momento de decapitação de uma galinha num talho em Nova Delhi. Ao observá-lo atentamente, segundo os autores, este ato pode ser lido como prática de carácter ritual *profano*, revelando diferentes temporalidades como também modos e ânimos deste procedimento só à primeira vista meramente técnico/ comercial. Ao dirigir a nossa atenção para a maneira como este processo de matança faz claramente alusão às matanças sacrificiais, “[but] does not in itself invoke a sacred purpose or value” (Singh e Dave 2015, 235) os autores confrontam-nos com a pergunta significativa de “[h]ow would we measure the distance between the poles of the profane and the sacred, in terms of the mood and intention surrounding the ritual of killing?” (ibid.) apontando para a ideia de que “the correct mood and rites may be prescribed in texts and codes, [but] sacrifice too is a domain open to innovation, in actual practice, and in the accompanying emotions” (ibid.).

Concordo plenamente com esta observação feita por Singh e Dave relativamente a mutabilidade de práticas rituais, destacando-se, todavia, que não é apenas este domínio ritual-sacrificial-animal que se encontra aberto à inovação em termos de práticas e emoções que o acompanham, mas que todo o tipo de ritual que envolve animais e humanos – refletindo os modos de relacionamentos inter-espécies cada vez mais complexos – se encontra num processo de transformação profunda: por um lado convivemos cada vez mais proximamente (tanto em termos físicos como também emocionais) com certos animais que chamamos de ‘animais de companhia’, e por outro lado distanciamos-nos cada vez mais de outros animais, como por ex.

aqueles que comemos e que intitulamos de ‘animais de carne’ e cuja matança é, hoje em dia, quase exclusivamente confinada a espaços fortemente isolados, tanto da vida urbana como de campo: os matadouros. É neste sentido que se pode assinalar, pelo menos em termos ocidentais, um forte declínio de rituais de matança (tanto por motivos religiosos como de produção de carne) na esfera familiar ou pública, sendo os mesmos largamente proibidos por razões de saúde pública e de ‘bem estar animal’, deixando para trás um vácuo de significado que, por sua vez, aparenta resultar num aumento de rituais que abordam a morte animal de maneiras menos coletivas e mais individualistas, transportando o assunto cada vez mais para a esfera *doméstica*.

O livro *Mourning Animals: Rituals and Practices Surrounding Animal Death* (2016), editado por Margo de Mello, vem afirmar a ideia de que “people today, especially in the industrialized and postindustrialized world, live more intimately with nonhuman animals than ever before in history. We share our lives with companion animals in a way that just fifty years ago would have been unheard of” (19). É neste sentido que a autora vem abordar esta viragem de práticas socioculturais associadas à morte animal intermediada por humanos como reflexo “[of] a drastic change in our relationships with other animals” e que pode ser medido, de modo mais direto, ao olharmos, por exemplo, para o rápido crescimento da “animal death care industry” nos EUA que apresenta “countless options for dealing with the death of a companion animal, from burial to cremation to taxidermy to wearing or displaying the remains (ashes, fur, or other parts) of the animal in jewelry, a tattoo or artwork” (ibid.). Contudo, a autora não deixa de lembrar como “[m]ost animals, throughout history and in the present, die never to be mourned, remembered, or even thought of again. They are simply lost to history” (ibid.). Entende-se – através desta contrastação – que, quando se fala de uma vida/morte animal ‘grievable,’ se trata de uma minoria *pequena*, mas *significativa* de animais que aparentam “live on after death – through a funeral, in a piece of literature or art, or as a museum specimen or through a gravestone” (ibid., 20). Ou seja, “[w]ith or without an immortal soul, companion animals, and some other notable animals, have been thought to at least deserve some sort of care or recognition after death” (ibid.).

Mas como é que se traça – não apenas em termos abstratos e conceituais, mas no *real* dia-a-dia de convívio inter-espécies intensificado – esta linha fina que desenha o nosso círculo de empatia e ensina-nos a distinguir entre aquele animal que merece o nosso cuidado ou reconhecimento após a sua morte e aquele animal que decidimos ignorar e deixar cair para fora do nosso campo de visão, para o lugar obscuro do esquecimento? Acredito fortemente que esta linha quer-se pensar – quando nos apoiamos numa visão antropocêntrica da morte que vem afirmar o excepcionalismo humano nesta esfera que é, de fato, universal para absolutamente

todas as formas de vida – como *firme e nítida*. Acredito que esta abordagem e imagem bem definida ajuda-nos a afastar a decisão, efectivamente incontornável, relativamente ao alargamento (ou não) do nosso círculo de empatia no momento em que vemo-nos confrontados com uma morte animal de modo mais explícito. Contudo, acredito que a real aparência desta linha de distinção e da imagem do nosso círculo de empatia que resulta do seu traço, se torna tanto mais desfocada e permeável quanto mais proximamente *olharmos* para ela e para o real acontecimento da morte animal à nossa frente. É neste contexto que pergunto: como é que aprendemos a ignorar a morte, este fenómeno tão universal para todas as formas de vida no mundo? E como é que aprendemos, por outro lado, a *ver* e conseqüentemente reconhecer e homenageá-lo?

Acredito que é no campo da Antropologia Visual que deveríamos começar a nossa procura de pistas para uma possível resposta às questões acima colocadas que são intrinsecamente relacionadas à questão da *visibilidade* social/ cultural. Segundo Andrea Mubi Brighenti, autor do livro *Visibility in Social Theory and Social Research* (2010), é no ato de olhar, e de olhar *bem*, que se realiza uma grande parte de trabalho de constituição do que significa *ser* e conseqüentemente também *morrer* na perspectiva do outro – seja este outro de origem *animal* ou *humana*. Segundo o autor,

[t]he relationship of looking at each other constitutes the site of mutual recognition, misrecognition or denial of recognition of the other – in short, the site where we constitute ourselves as ‘subjects’. Vision is subject-making: something like a ‘subject’ is born only through the creation and development of the visibility relationship itself. While such visibility is not simply visual, vision still occupies a crucial role in it. Notably, also, there is no linear progression in this relationship: it is rather a matter of thresholds and points of reversal. (Mubi Brighenti 2010, 27)

O texto “Mourning the Mundane: Memorializing Road-Killed Animals in North America” (2016) de Linda Monahan vem confirmar a minha suposição de que a linha do nosso círculo é, de fato, permeável e que a diferença significativa no que refere à nossa decisão de abrir ou continuar a fechar o nosso círculo de empatia se encontra, muitas vezes, ancorada na maneira de como guiamos o nosso olhar. A autora põe literalmente o ‘dedo na ferida’ quando nos obriga a *olhar* para uma categoria de morte animal pouco *contemplada*: os animais, maioritariamente selvagens mas também errantes ou domésticos, que são atropelados e morrem esmagados nos pisos alcatroados ou de ossos partidos nas beiras das estradas. É neste sentido – de fomentar a prática de um *olhar activo* – que Monahan descreve o seu processo de aproximação a este

‘mundo’ oculto de morte animal que se localiza no espaço limiar entre o visível e o invisível, transmitindo um sentimento de comoção intensa:

I forced myself to look. Turned away from approaching traffic, but visible in profile as my car crawled to a stop was the bloodied face of a fawn. The young deer must have been killed a few days ago as skin was still largely intact, but exposed wounds were black with rot. In that time, tens of thousands of drivers and even more passengers would have passed his or her body. How many noticed? How many had time to take note of the species, possible age, and likely circumstances of the killing? And how many felt compelled to mourn the scene? (2016, 151)

A descrição da situação como também das emoções e questões que a acompanham, leva-nos a refletir sobre o *porquê* de alguém poder querer parar, olhar, *ver* e eventualmente prestar homenagem a este veado cujo corpo se encontra em processo de decomposição lenta, acompanhado por todos e ninguém ao mesmo tempo. Mohanan vem confirmar aquilo que Margo de Mello já sugeriu na introdução ao livro *Mourning Animals*,

[w]hile most nonhuman animals remain outside the realm of acceptable human mourning, those that are able to transcend the species barrier typically do so through social ties to a human community. Companion animals, for example, are increasingly mourned in ways traditionally reserved for humans. Farmed animals, on the other hand, are sequestered from the daily lives of most people in North America, making their killings largely invisible and therefore largely unmournable (ibid.)

realçando como os animais atropelados

popularly known as ‘roadkill’, seem to constitute a unique class of animal death. As wild species, road--killed animals lack the strong ties to a human community that companion animals – even those hit by cars – can claim. The highly public nature of their killing, however, requires a human response in a way that the invisibility of farmed animal killing forecloses. (...) Every day, roughly one million animals are killed by vehicles in the United States alone. Bodies of large mammals like deer are usually moved from traffic lanes by state transportation authorities, but they remain visible on shoulders and ditches as they decompose. The majority of animals we routinely kill with our cars, however, are smaller mammals, birds, reptiles, and amphibians whose bodies stay on roadways to be driven over and over to disintegration. With nearly four hundred million animals killed by cars annually, roadkill is the second largest cause of animal death in the United States, behind animals killed for flesh. Despite these figures, road--killed animals remain on the outskirts of acceptable human mourning. (ibid.)

No decurso do texto, Mohanan nos introduz ao ensaio fotográfico “At Rest” (2011) da artista norte americana Emma Kisiel que desenvolveu a sua própria maneira *artista e ritual* de prestar homenagem aos animais atropelados, àqueles animais que se encontram na periferia do que é considerado uma vida/ morte ‘grievable’ enquanto, literalmente, *reenquadra* os seus corpos mortos, juntando-os de forma esteticamente atraente com objetos naturais como ramos, pedras e pétalas de flores e *imortaliza* o cenário através da fotografia. É mais do que curioso ver a maneira como esta série fotográfica joga, de forma intensa e leve ao mesmo tempo, com as ideias do profano e do sagrado; do banal e do ritual, do repúdio e da atração, do reconhecimento e da negação. Nas palavras de Kisiel, a série pretende abordar

our human fear of confronting death and viewing the dead [...] draw[ing] attention to the fact that, while man has a vast impact on animal and natural life, generally in American society, people are separate from wildlife and the souls of animals have little value [...] photograph[ing] memorials I have built surrounding roadkill at the location at which its life was taken [...] expresses the sacredness to the bodies of animals hit by vehicles while crossing the road. (emmakisiel.com “At Rest”)

Inspirado por esta obra, decidi realizar o meu próprio ritual/ memorial de homenagem que nos leva alguns capítulos para trás, isto é, para o sapo morto que encontrei (lembra-se?) no caminho de terra batida que liga Colares Velha ao Penedo.





Figura 2: “Sapo Des(en)terrado”: fotografia do memorial que construí com flores e folhas locais para o corpo do sapo morto que encontrei no Caminho do Corvo que liga Colares Velha à parte baixa do Penedo.

Como já referi anteriormente, fui visitá-lo várias vezes durante a minha pesquisa de campo, este corpo que continuava ‘deitado’ no mesmo lugar durante cerca de seis semanas, secando e

se camuflando cada vez mais com o solo e as pedrinhas soltas da estrada. Suspeito que não fui a única pessoa que detectou este corpo animal no chão, mas acredito que, bem provavelmente, fui a única pessoa que decidiu parar e refletir sobre o que significava *morrer*, e respetivamente, *viver* como sapo naquele lugar intermédio entre a floresta e a vila. Também refleti sobre a maneira como as recém iniciadas obras de grande escala (com tractores, dragas e camiões pesados), que estão transformando alguns hectares de mato numa área de jardim adjacente à casa-palácio que se encontra justamente ao lado do lugar onde morreu o sapo, possam ter influenciadas o acontecimento da sua morte.

Será que ele não conseguiu adaptar-se ao novo habitat à mesma velocidade que este veio transformar-se de mato meio selvagem para terra lavrada seca e privada de vegetação, para jardim delineado e artificialmente regado? Será que morreu por falta de água, já que o caminho de água natural da Quinta do Corvo se encontrava, naquela altura, com problemas de circulação por ter tido entupimentos em algumas partes canalizadas do mesmo? Será que ele foi atropelado por um camião que transportava terras e pedras para fora do terreno? Será que teve alguma doença que o matou de forma rápida e inesperada? Ou será que morreu de forma simples e natural naquele lugar onde o sol bateu-lhe quentinho nas costas e decidiu lá ficar a descansar e esperar calmamente a sua morte? É claro que nunca saberemos as respostas a estas questões, tão pouco poderemos detectar a razão exata da sua morte. E, na verdade, também não interessa.

O que interessa, a meu ver, é o processo de questionamento que se encaminha em relação à maneira como os nossos modos humanos de apropriar e transformar habitats de outras espécies possam mudar os seus rumos de vida de forma devastadora, ou então, de forma respeitadora. Perguntamos a nós próprios: o que significa para nós como espécie humana como também para a espécie a que este animal pertencia a morte de um animal não-humano com o qual os nossos caminhos humanos se cruzam? Como é que podemos aprender a encarar a morte como um evento com significado mais-do-que-humano? E como é que podemos fomentar e treinar um olhar para que consiga englobar perspectivas multi-espécies sobre um lugar, um caminho, uma estrada, uma paisagem ou uma cidade?

Creio que é por aí que um ritual de homenagem dedicado à morte de um animal *outro* (seja ele sapo, serpente ou lagarta) geralmente considerado como *insignificante*, possa tornar-se surpreendentemente *significante* e potencialmente *transformador* enquanto leva o nosso olhar para este corpo morto de forma diferente, isto é, esteticamente contrastante por ser belo e repugnante ao mesmo tempo, igualmente aconchegante como estranho, chamando, assim, a nossa atenção para questões *existenciais* susceptíveis de passar facilmente despercebidas: o que



significa morrer, no lugar do *outro*? E o que significa morrer no nosso próprio lugar de animal humano?



Figura 3: “Serpente Des(en)terrada”: fotografia do memorial que construí com flores e folhas locais para o corpo da serpente morta que encontrei no Caminho da Boca do Mato que liga a floresta à aldeia do Penedo.

When humans slaughter animals, their imposed departure is one of transformation, not normally regarded as one of eradication. In order to preserve a sense of vital continuity within Western, particularly Anglo-American culture, it has been a characteristic that insofar as we are eaters of animal flesh we focus on meat as opposed to the extinguishing of life that such consumption necessitates. This death is a by-product of our desire to eat, but its visibility has been discretely minimized in deference to this more culturally palatable focus of attention. (Snæbjörnsdóttir e Wilson 2014, 189)

Creio que esta afirmação, feita por Snæbjörnsdóttir e Wilson no seu texto “*Feral Attraction: Art, Becoming, and Erasure*” (2014) pode estender-se para além do campo de morte animal de *abate* e pode ‘iluminar’-nos o caminho para outros campos de morte animal, como por ex. o ‘roadkill,’ as matanças rituais ou a eutanásia enquanto mudarmos o nosso foco de atenção da noção de *erradicação* para a ideia de *transformação*. É claramente mais fácil, como ser humano



crente ou não, pouco importa, conceber a morte como algo que transforma (matéria e espírito), em vez de algo que erradica vida, já que para a grande questão – *o que vem a seguir a nossa morte?* – nunca haverá resposta certa. Creio que esta afirmação também comunica com o trabalho fotográfico de “At Rest” que – na minha interpretação – joga com a ideia de que a morte é mais facilmente ‘perceptível’ quando a encaramos como um processo contínuo (neste caso: de decomposição lenta) em vez de um evento isolado. Também creio que se torna mais facilmente ‘perceptível’ quando a sua ‘fealdade’ é contrastada com algo de ‘belo’ o que faz com que, em vez de desviar o nosso olhar logo para longe, o faz repousar, mesmo se for apenas alguns segundo a mais, podendo-se, assim, abrir uma janela de oportunidade para refletir sobre esta morte à nossa frente e, claro que sim, também sobre a nossa própria morte iminente.



Figura 4: “Gato Des(en)terrado”: fotografia do memorial que construí com flores locais para o corpo morto de um gato que encontrei na Avenida do Atlântico em Colares e que foi, bem provavelmente, atropelado e morreu no local.

Entende-se, a este respeito, que a ideia de *transformação* é fundamental no que refere à maneira como práticas rituais podem ajudar o ser humano a interagir, isto é, a relacionar-se com o animal e a sua morte enquanto abordar a questão da morte como um processo contínuo em que



podemos envolver-nos proativamente em vez de abordá-lo como um evento isolado que acontece à nossa frente e que contemplamos apenas passivamente. Considerando isso, gostaria de passar – proativamente – para a próxima etapa de reflexão desta viagem por mundos *outros* que, muitas vezes, ao olharmos mais atentamente, se podem vir a revelar justamente à nossa frente, ou seja, bem mais próximo do que esperávamos. No caso da minha pesquisa, fui só seguir a trilha a montante da rua aonde moro, a Rua da República em Colares, que fez com que me cruzei com múltiplos mundos *outros* que me inspiraram para ver o mesmo caminho, todos os dias, de ângulos refrescantemente diferentes. Ou seja, aproximei-me com diferentes olhares animais do mesmo terreno; aproximei-me com uma visão mais-do-que-humana da mesma colina; aproximei-me do significado dos conceitos de *morrer* e *viver* de um ponto de vista profundamente *etnográfico* e manifestamente *multiespécies*.



Figura 5: “Escaravelho Des(en)terrado”: fotografia do memorial que construí com flores, folhas e castanhas locais para o corpo de um escaravelho morto que encontrei no Caminho das Flores que liga Colares Velho à floresta.





Figura 6: “Mosca Des(en)terrada”: fotografia do memorial que construí com flores e folhas locais para o corpo morto de uma mosca que encontrei no Caminho do Corvo que liga Colares Velho à parte baixa do Penedo.



Figura 7: “Sapo e Moscas Des(en)terradas”: fotografia do memorial que construí com flores e folhas locais para o corpo de um sapo morto e de várias moscas mortas que encontrei no Caminho do Corvo que liga Colares Velho à parte baixa do Penedo.



#### 4. Abordagem metodológica: uma etnografia virada ao contrário



Figura 8: “Secando”: colagem digital com material visual recolhido no terreno que aborda a morte de um sapo e o respectivo processo de secagem do seu corpo visto por de diferentes ângulos e perspectivas.

Venho propor por meio da minha tese de Mestrado uma etnografia que pode aparecer – numa perspectiva antropológica mais clássica – como *virada ao contrário*. Porquê? Porque escolhi o desafio de partir, em primeiro lugar, do ponto de vista de outras espécies *animais* para chegar só em segunda instância ao ponto de vista da minha própria espécie: a *humana*. Esta escolha de ângulo pode parecer pouco significativa em termos de metodologia de pesquisa, mas é de facto uma viragem significativa em termos de abordagem epistemológica à temática: o que se costuma fazer é explorar o mundo animal pela ‘porta de entrada’ humana em vez do contrário, isto é, explorar o mundo humano pela ‘porta de entrada’ animal. Mas é justamente isso que me interessa mais especificamente: passar por aquela porta que somente os próprios animais não-humanos podem abrir para nós os animais humanos. Ou seja, nesta metodologia *ao contrário* pretende-se primeiro interagir com animais não-humanos e só depois chegar até aos humanos aos quais pertencem, isto é, aos seus detentores/ cuidadores/ familiares. Considero, portanto, em primeiro lugar os animais como os meus interlocutores de terreno, como os informantes mais relevantes da minha pesquisa e, somente em segundo plano os humanos que conheci através dos mesmos. É também neste sentido – ao dar um enfoque especial aos animais

interlocutores através dos quais conheci o terreno – que quero destacar, logo à partida, a importância de um ator social em particular: o meu cão, Côa.

#### 4.1. O meu cãopanheiro de campo: mediador de relações interespécies



Figura 9: “GlorificaCão”: colagem digital com material visual recolhido no terreno que aborda o papel central e guiador do meu cãopanheiro de campo, o Côa, no desenvolvimento da minha pesquisa de terreno.

Ao leitor atento, o seguinte fato não deve ser uma grande surpresa: faz cerca de três anos que me considero *cuidadora* de um cão macho chamado ‘Côa’. Acho importante destacar que, antes de ter começado a mergulhar nas HAS e nas questões de interação inter-espécies e antropocentrismos, talvez ainda me tivesse descrito – seguindo aquilo que é (ainda) o costume ocidental de descrição da relação que se tem com um animal doméstico canino considerado *nosso* – como a ‘dona’ dele. No entanto, tendo trocado ideias e perspectivas à volta dos HAS, a minha *visão* relativamente ao meu próprio cão já se transformou consideravelmente e comecei a colocar-me as seguintes questões: qual é, efectivamente, o meu papel na vida dele? Sou mesmo a dona dele, ou aproximo-me mais como uma figura *protetora*, *cuidadora* ou até *mãe humana*? E, por outro lado, qual é o papel dele na minha vida, não apenas em termos de



convivência quotidiana e partilha de casa, comida e passeios diários, mas também em termos da minha pesquisa de campo decorrente?

Apercebi-me de que, apesar de eu tê-lo levado a passear à trela pela serra, foi – de facto – o Côa que me *levou* a conhecer a serra e que me introduziu (a maneira dele, claro, o que muitas vezes implica o simples ato de *ladrar*, *rosnar* ou *abanar a cauda*) à grande maioria de animais-interlocutores que mais tarde se iriam tornar atores e informantes-chaves da minha pesquisa. Foi o Côa que me alertou para a presença de seres outros e que conseguiu, muitas vezes, redirecionar a minha atenção para as sutilezas das diferentes maneiras de estar-se-no-mundo que produzem diferentes perspectivas em relação ao mesmo lugar, isto é, múltiplas camadas de significado sobrepostas. Concordo, neste sentido, com Holberg que parafraseia Haraway quando afirma que

[h]umans and other animals are engaged in overlapping contact zones [...] that constitute each other. Even though we are not dealing with equal relations, the embracing of (...) ‘significant otherness’ may lead to new insights and practices. [...] Significant otherness is thus about alliances, conflicts and distance between species, about being ‘messmates’ in the mutual but not equal relations of naturecultures [...]. Becoming in this co-evolutionary dance is ‘always becoming with – in a contact zone where the outcome, where who is in the world, is at stake’. (Holberg 2014, 56–57)

Ao seguir a jusante esta corrente de pensamento – no sentido de abraçar ‘alteridades significativas’, ganhar *insights* novos e desenvolver práticas para mexer em ‘zonas de contato sobrepostas’ – a leitura do livro *Dog* (2004) de Susan McHugh encorajou-me a contemplar *seriamente* “new approaches to dogs as social actors, as not simply aesthetic, sexual and scientific objects but also agents or active participants in (...) cultural spheres” (164). Acho importante esclarecer que nunca considereei o Côa como simples *objeto*, mas como cão-indivíduo. Seja como for, o fato de eu me ter intitulado de ‘dona’ dele em múltiplos contextos, torna bastante explícito o poder de propriedade que muitas vezes exercemos – mesmo sem querer – sobre os nossos animais de companhia não apenas através de atos físicos mas também através da linguagem que usamos, através das narrativas que aprendemos e repetimos sem grandes reflexões, através dos modos de relacionamento – tanto no distanciamento como na proximidade – que refletem predominantemente modelos hierárquicos e até *opressoras* para com seres que pertencem a outras espécies. Ou seja, reforçamos a construção e utilização de categorias e respetivos modos de relacionamentos que assentam na diferença e não na nossa *semelhança* com animais-outros o que vai, muitas vezes, ao contrário daquilo que realmente

sentimos, nas interações diárias com os animais que nos acompanham ou com os quais os nossos caminhos se cruzam regularmente, isto é: um sentimento de *identidade*.<sup>4</sup>

Contudo, as vozes mais pertinentes dos HAS concordam na perspectiva revigorante de que existem outras maneiras, outras possibilidades de contar essas mesmas histórias/ histórias partilhadas entre-espécies. Ao nos lembrar, por exemplo, de que “[t]he etymological root of ‘companion,’ [...] can be traced to the Latin *cum panis* (with bread)” (Kirksey 2014, 15) somos incentivados a repensar as origens das relações que desenvolvemos e mantemos, de fato, com os animais que nos fazem companhia. Somos encorajados de os ver como seres com os quais temos aprendido a partilhar o nosso literal e figurativo ‘pão de cada dia’: alimentos, abrigo, rotinas e hábitos o que, indubitavelmente, tem um potencial profundamente transformador e unificador, tanto para um membro da espécie humana como também canina, felina, bovina, cavalari, suína, etc. A este propósito, Susan Mc Hugh acrescenta o exemplo de que “to see dogs and people together as more than substitutes for each other requires a profound shift in sensibilities towards understanding shared human-canine histories, which grows through stories that emphasize the many similarities between the lived conditions of outcast dogs and homeless people” (2004, 157). Através deste exemplo prático, de enfatizar histórias sobre experiências paralelas/ partilhadas entre cães e pessoas sem abrigo, McHugh vem reforçar a sugestão irreverente encaminhada pelos HAS e por etnógrafos multiespécies de que se deve abraçar narrativas inusitadas para quebrar com velhos padrões de pensamento e para poder aproveitar este espaço de quebra – esta lacuna de significado – no sentido de reescrever narrativas arcaicas profundamente embutidas nas nossas concepções ontológicas e epistemológicas do que significa ser animal e/ou humano numa perspectiva *comum*.

Foi também neste sentido – de reescrever a minha própria narrativa em relação ao papel do Côa na minha investigação – que decidi dedicar uma parte desta abordagem metodológica ao reconhecimento dele como *ator social* e *informante chave* nesta pesquisa de campo, neste empreendimento de investigação científica, nesta esfera cultural. E creio que é justamente aí que se propõe uma leitura bastante interessante da nossa interação interespécies em prol de uma mais valia de conhecimento científico que co-criamos enquanto caminharmos juntos pelas ruas e trilhas da serra e partilharmos o nosso literal e figurado ‘pão de cada dia’.

---

<sup>4</sup> Utilizo aqui a palavra identidade no sentido duplo: para descrever a qualidade do que é idêntico como também as qualidades distintas de cada pessoa, apoiando-me aqui na ideia lançada por McHugh de que a identificação com animais, como por ex. com diferentes raças caninas, pode servir como meio regularizador de identidade (ver McHugh 2004, 103).

Naturalmente, não fui a primeira etnógrafa a ficar inspirada pelos seus passeios de cão, segundo McHugh, também Haraway “was inspired by walking her dogs to develop the concept of scientific observation in terms of ‘situated knowledge’ as an alternative to the ‘god trick’ (purely detached objectivity)” (ibid., 179). Nestes passeios diários, Haraway se desafiou – tal como Uexküll mais do que um século anteriormente – a imaginar o mundo partilhado que ela e os seus cães encontravam diariamente, não só através dos seus próprios olhos humanos, mas também através dos olhos dos seus *cãopanheiros*. Ela se desafiou a perceber como “the different human/ canine biological mechanisms lead to different perceptions and consequently different understandings (situated knowledges) of the same phenomena” (ibid., 180) reconhecendo a disponibilidade de uma variedade de pontos de vistas – a qual a presença canina medeia o acesso – “as mutually enhancing rather than negating each other or vying for dominance” (ibid., 181). É neste sentido, de amplificar a nossa visão do mundo enquanto valorizar as perspectivas de outras espécies não-humanas, como por exemplo caninas, que “[s]cience becomes all the more clearly a set of social phenomena, the goals of which are more readily achieved when multiple perspectives (including those of other species) are valued” (ibid., 179–181). E é também neste sentido de inclusão de múltiplas perspectivas e camadas de significado sobrepostas, que venho propor uma etnografia declaradamente *multiespécies* como base teórica e metodológica para a minha abordagem ao terreno que se estende ao longo da colina que liga Colares Velha à aldeia do Penedo, uma área com grande cobertura florestal que pertence à Freguesia de Colares no Concelho de Sintra.

#### 4.2. Aproximação: conhecer o terreno através do olhar animal

A minha abordagem metodológica, de conhecer o terreno através do olhar animal, animou-me a *familiarizar* como também *estranhar* continuamente em relação a este lugar montanhoso – *entre a serra e o mar*; como se diz em alguns blogues e slogans turísticos da região – que percorri a pé quase todos os dias durante cerca de seis meses de trabalho de campo intenso. Parece-me relevante reproduzir aqui uma frase que aprendi logo no meu primeiro ano de licenciatura para descrever a Antropologia de forma mais poética, mas com um *twist* ligeiramente diferente: tornar estranho o que é um olhar familiar, tornar familiar o que é um olhar estranho. Diria que foi este o meu lema principal de pesquisa quando fui abordando o terreno, sempre à procura de traços animais para eu poder seguir, sempre à procura de olhares *outros* sobre a mesma paisagem, o mesmo terreno.

Para delinear melhor a zona que considero como *terreno* principal desta pesquisa, é preciso recordar que foram os passeios com o meu cão – nos quais fui seguindo os caminhos que ele próprio escolheu, sempre que possível (as vezes iria dar em arbustos e encostas muito íngremes e tive que adaptar a rota às minhas capacidades humanas limitadas de subidas e descidas e entradas em zonas de vegetação muito densa) – que me ajudaram a orientar-me nesta nova *vida de campo* quando tinha recentemente mudado de casa, em Agosto de 2020, do Campo de Ourique em Lisboa para Colares Velha e tinha tomado a decisão ambiciosa de levar a cabo a minha pesquisa de tese justamente a partir da minha nova porta de entrada de casa. É claro que também foi uma decisão motivada pela realidade em que me encontrava, com a pandemia e ‘lockdowns’ consecutivos a limitarem bastante as minhas possibilidades de movimentação e aproximação a pessoas novas, que achei este tema e esta abordagem animal ao terreno bastante *convidativa*. Ou seja, a ideia de considerar animais como interlocutores principais da minha pesquisa foi, de facto, uma mais-valia para poder avançar na minha pesquisa em alturas em que toda a gente humana teve que se fechar dentro das suas casas ou andar de meia-cara escondida atrás de máscaras pelas ruas e estabelecimentos comerciais. E foi, de facto, uma coincidência muito boa que o passeio com o meu cão pelas trilhas de serra acima foi a única atividade que podia exercer sem qualquer restrição durante todos os meses de lockdowns e medidas variadíssimas de contenção do vírus. Foi assim, confinada e confiando na intuição do meu cão, que fui conhecendo o lugar em que me encontrava estranhamente isolado do mundo humano ‘normal’ e inesperadamente mais próxima do mundo animal (que, pelo menos nesta zona rural, não sofreu, na sua grande maioria, alterações significativas aos seus rumos de vida com a chegada do COVID-19) à minha volta. E foi assim que conheci a grande maioria de animais interlocutores cujo olhar sobre o terreno (ou o simples pedaço de terreno que podem ver a partir de onde estão instalados) me tem guiado em muitas das escolhas que tive que fazer no avanço lento mas contínuo da minha pesquisa: aonde parar, para onde olhar, com quem conversar, a quem entrevistar e fotografar etc.? É neste sentido – de considerar os animais como força guiadora de muitas das minhas escolhas de trabalho de campo – que acho importante refletir sobre a maneira como os animais possam vir, deveras, a mediar o nosso olhar sobre uma paisagem como também sobre outros humanos e animais. Questiono-me: o que acontece quando o nosso olhar humano se cruza com um olhar animal? O que sentimos quando somos observados por outro animal? E o que este animal sente quando é observado por nós?



Figura 10: “CaminharOlhar”: colagem digital de material visual recolhido no terreno que aborda a noção de interação através do olhar, mesmo que este olhar não seja o ‘original’ do animal, mas, *mediado*. Neste caso, o olhar de gato foi retirado de uma imagem que tirei a outra imagem impressa que encontrei no terreno como cartaz de ‘gata perdida’.

Quando Mubi Brighenti (2010) nos fala da noção de *visibilidade social*, o autor não desenvolve muito a ideia de (inter)visibilidade para com animais não-humanos, mas acredito que uma grande parte das suas afirmações se pode estender, pelo menos parcialmente, a este campo de reflexão – antes de mais: *filosófico* – ainda pouco explorado: *visibilidade interespécies*. O que significa *olhar* para um ser (humano ou animal) *outro*? É neste sentido que o autor afirma que “[I]ooking at someone who looks back at you is, in a sense, the beginning of all society” para depois nos vir a perguntar

[b]ut, what if what you think is the face of a fellow human being looking back in fact turns out to be just a full-sized photograph on an advertising billboard in the street, or the head of a mannequin in a shop window? More radically, what if the ‘look’ that is thus misguided is actually that of a CCTV camera equipped with facial recognition software or, to give an unexpected twist to our example, the flashing yellow eyes on the wings of a beautifully coloured butterfly? (Mubi Brighenti 2010, 1)

Acrescentaria a seguinte questão: what if what you think is looking back at you in fact turns out to be the look of a non-human being?

Segundo Mubi Brighenti

‘seeing-at-a-glance’ establishes the temporal synchronisation (timing) of interpersonal action. Glances are interactive phenomena for the joint production of normal contexts. (...) reciprocal gaze signals an act of ‘taking into consideration’ which is determined as follows: the duration of a gaze is directly proportional to the effort spent on the interaction but inversely proportional to the actors’ degree of emotional commitment. Because gaze management is deeply imbued with commitment, it can be a highly delicate undertaking, as evidenced when gaze is perceived as a territorial challenge or as an affront to honour, and gaze aversion phenomena occur. (ibid., 25–26)

É interessante ver como os animais medeiam o olhar de formas muito parecidas a nós próprios, isto é, eles também podem vir a evitar, desviar ou responder ao nosso olhar humano. E nós, seres humanos, também podemos encontrar-nos *imersos* ou então *incomodados* com o olhar de um animal não-humano. Contudo, destaca-se que o momento particular em que um animal não-humano responde ao nosso olhar humano (e vice versa), com toda a sua presença, de forma intensa e prolongada, pode apresentar-se como momento extraordinário – uma janela de oportunidade para criar laços interespecies profundos – que raramente se pode partilhar com seres humanos que não conhecemos já há muitos anos, e mesmo assim, este ‘look-locking’ nem sempre faz-nos sentir confortável. Creio que é justamente naquele momento que Mubi Brighenti chama de ‘seeing-at-a-glance’, na sincronização temporal de ação interpessoal, que se podem abrir novas perspectivas – multiespecies – sobre um lugar enquanto esta noção de sincronização através do olhar mútuo é estendido, de igual rigor, ao campo de interação interespecies. E creio que a minha experiência de olhar *para* e ser olhado *por* seres outros no terreno tem criado exatamente este efeito: sincronizar (no tempo e no espaço) o meu olhar para com o olhar de seres outros o que fez com que sincronizei até certo ponto também o meu mundo para com o mundo deles. Ou seja, tenho sobreposto o ponto de vista dele sobre o mundo com o meu, o que resulta, afinal de contas, numa imagem ou numa visão *diferente* da realidade que nós, deste modo, co-encontramos e co-criamos. Também acho significativo refletir sobre a maneira como o ato de entrar em conversas com outros seres humanos, a partir do encontro com o ‘seu’ animal, tem sido um exercício interessante e muito mais fácil do que tem sido o caso em pesquisas minhas realizadas ‘só’ com humanos no passado. Ou seja, o simples facto de eu, por exemplo, ser conhecida na vila por ser a ‘menina que passeia com o cão castanho’ tem sido um belo ponto de entrada para uma conversa com a maioria de humanos interlocutores

com os quais interagi na minha pesquisa de terreno. Muitas vezes tem sido até o próprio Cão que estabeleceu o primeiro contacto, isto é, foi ele que deu lugar à primeira interação/ conversa, não apenas com animais não-humanos, mas também com os humanos com os quais o nosso caminho se tem cruzado regularmente. Claro que foi, sempre, à maneira *canina dele*, isto é, cheirando, rosnando, abanando a cauda ou ladrando para as pessoas e/ ou os seus animais. E é por aí, pelo mundo canino, que entraremos no mundo de interação com outros humanos que tenho estabelecido no decorrer do tempo graças ao meu *cãopanheiro*, e logo a seguir, fortalecido principalmente em conversas soltas, mas também em algumas entrevistas semi-estruturadas e na na recolha de material audiovisual.



4.3. Conversas soltas, entrevistas semi-estruturadas e recolha audiovisual: envolver o ser humano





Figura 11: “Procura-se”: colagem digital de material visual recolhido no terreno que aborda a dimensão visual e gráfica de cartazes em papel que anunciam a perda de animais (gatos e cães) no espaço público que também podem ser vistos como ‘momentoes’ — traços físicos de emoções.

O gato Frankie desapareceu no dia 4 de Novembro com apenas seis meses de idade. Os seus donos, que moram na zona de mato entre Colares Velha e o Penedo no caminho da Fonte Velha, ofereceram (anunciado num cartaz *clássico* do gênero ‘animais perdidos’) 30€ a quem lhes trazia de volta o seu gato ainda bebé. Foi nesta constelação – eu já sabia do desaparecimento do gatinho porque já tinha visto o cartaz de procura que estava espalhado pelo mato todo – que encontrei um casal britânico, o Jeff e a Jerry, que moram há cerca de três anos no Penedo e decidiram dedicar os seus passeios matinais pela serra à procura do gato Frankie. Iniciamos uma conversa, em primeira instância por eles gostaram imenso de cães e tentaram aproximar-se do meu cão Côa (que, já agora devo admitir é bastante tímido) mas também porque deparei-me com a sua maneira bastante particular de se mover pelo mato: eles estavam claramente à procura de *algo*. Depois de uma curta conversa (que irei repetir inúmeras vezes durante a minha pesquisa de campo) sobre a timidez do Côa e que a maneira mais fácil de ganhar a sua confiança era de ignorá-lo completamente, perguntei, portanto, a eles, de que estavam à procura.

‘We are looking for Frankie, the cat of our friends that got lost last week’ respondeu-me a Jerry com o seu sotaque britânico característico, acrescentando ainda que

‘Jeff, my husband, he is very good at finding lost cats, he knows exactly which places to search at, once he managed to find a lost cat that got trapped in the basement of an old house many weeks after it had been declared missing. That was so nice. We hope to be able to help the owners, who are very sad at the moment, and bring Frankie back home. He was their favourite one of a litter of kittens they had taken in only recently, they are all up for adoption, but they really wanted to keep Frankie. Now he disappeared, probably wandered off into the forest while playing. We really hope to find him, but so far it is not looking too well.’

Eu respondi que também já tinha visto o cartaz e que ia ficar atenta a qualquer sinal que poderia indicar a presença do Frankie, mas que o Côa geralmente afastava os gatos e portanto não tinha grande esperança. Ficaram agradecidos e ainda ficamos conversando sobre a vida deles no Penedo. Tinham mudado para lá para viver mais próximo da filha que se tinha casado com um português com casa no Penedo, e claro, porque adoravam a natureza da Serra de Sintra, o mar e as trilhas de caminhadas. Até gostariam de ter um cão, adoptado, claro que sim, mas ainda não era a altura porque na casa onde moravam (que é dos sogros da sua filha) já tinham dois cães muito grandes que, aliás, como dizia a Jerry

‘never get walked by their owners. It is very sad. We tried to take them several times on hikes with us, but they are just too strong and very badly socialized. It is such a pity, but at least they have a lot of land to roam around freely, that is already something, isn’t it?’

Concordei com ela e disse que entendia muito bem a sua pena para com os cães dos sogros mas que sim, o facto de pelo menos não terem que viver acorrentados, como é o caso de muitos cães que vivem nas quintas da zona, e poderem mover-se livremente, já seria uma coisa boa no contexto em que nos encontramos, *portugal rural*. Senti que conseguimos estabelecer, em muito pouco tempo, uma relação bastante forte pelo simples fato de estarmos unidos já por uma emoção forte: a *compaixão* que partilhamos para com os donos do gato perdido Frankie como também a *compaixão* que sentimos em relação aos cães que viviam em terrenos sem nunca poderem sair de lá. A partir daí, cada vez que nos cruzamos nas trilhas da serra ou nos caminhos de aldeia, cumprimentamo-nos com grande entusiasmo, continuando na mesma linha de conversa que, geralmente, gira à volta de histórias de animais perdidos ou abandonados.

Porquê contei essa história toda? Para demonstrar que a nossa conversa foi claramente medida pela presença/ ausência de animais não-humanos, nomeadamente o Cão e o gato Frankie, e que conseguimos relacionar-nos rapidamente sobre este eixo mais ‘emocional’ que nos unia. Poderia contar dezenas de outras histórias, em que a presença ou então ausência de animais *outros* tem facilitado tremendamente a minha abordagem aos humanos com os quais já me ia cruzando no terreno, mas faltava-me um ponto de conexão para iniciar uma conversa. Mais logo contarei mais algumas dessas histórias que considero não apenas interessantes, mas também extremamente relevantes no contexto da minha pesquisa em curso.

Mas por agora, gostaria de desenvolver a ideia de como – para além de ter escolhido a porta de entrada ‘animal’ para entrar no mundo ‘humano’ do terreno – a recolha de material audiovisual tem me ajudado a ‘envolver’ o ser humano na minha pesquisa de múltiplas maneiras. No ato de fotografar os cartazes de animais perdidos, por exemplo, fui frequentemente abordada por pessoas que estavam a passar no local e se envolviam comigo em ‘conversas soltas’ que, em primeira análise, podem parecer pouco significativas, mas que, analisados em retrospectiva, têm tido uma grande influência na maneira como ia, continuamente, desenhando e retrazando a trilha da minha pesquisa. Foi neste contexto que conheci não apenas o casal de britânicos, a Jerry e o Jeff, mas também a Dona Paula, vizinha que mora no rés-do-chão do meu prédio, grande empatizadora de tudo que tem quatro patas, e que foi logo ter comigo para falar sobre o ‘coitado do cão’ quando me viu a fotografar o cartaz do ‘Charlie Longstocking’ que andava perdido já há vários meses e cujos donos ofereceram

200€ de recompensa a quem o trazia de volta. Foi a partir deste encontro que desenvolvi uma relação forte com ela, não apenas de vizinhas de prédio, mas de mulheres defensoras do bem-estar animal local. E foi por causa deste sentimento de união e confiança, que decidi realizar a única entrevista semi-estruturada com ela. Gostei muito da nossa entrevista-conversa, mas depois de tê-la realizada, decidi focar nas conversas mais ‘soltas’ e nos encontros mais informais, no café e na rua, já que estava a perceber cada vez mais que uma conversa sobre o tema da morte, mesmo que seja ‘apenas’ a morte animal, implicava uma boa base de confiança para com as pessoas entrevistadas.

Ou seja, apercebi-me de que o tema da morte animal não se deixa ‘capturar’ tão facilmente como pensava de início. Tive, por exemplo, uma data de entrevistas marcadas com outros interlocutores humanos do terreno, mas que foram desmarcados cada vez que íamos aproximar-nos da data em questão. Comecei a me questionar se era o tema da *morte* que afastava as pessoas, ou se era simplesmente este ‘setting’ de entrevista mais ‘séria’ que afastava as pessoas que tinha encontrado em conversas soltas de rua, de bastante fácil abordagem em relação a mim e ao meu tema. Creio que foi este o caso do Senhor Paulo, dono do café da aldeia do Penedo que, ele próprio, já tinha sido o rapaz que representador da figura do ‘Jesus’ no ritual de sacrifício que seguia a famosa (e na altura única em Portugal continental) ‘tourada à corda’ que se realizava anualmente na Aldeia do Espírito Santo, no Penedo. Foi curioso de me aperceber como o Paulo não mostrou qualquer resistência em falar comigo sobre o tema quando estive no seu local de trabalho a tomar café e a conversar de forma livre e pouco formal sobre o tema. Quando lhe pedi, no entanto, uma entrevista mais ‘focada’ sobre as suas memórias da sua participação no ritual e do sacrifício do touro nas ruas da aldeia, o seu ânimo mudou bastante: já não se sentia tão à vontade de falar sobre o tema, uma vez ‘explicitado’ e ‘concretizado’ em formato de entrevista. Desisti rapidamente da minha vontade de o entrevistar, e depois de algumas semanas, a confiança e a leveza voltou às nossas conversas que decidi manter, a partir daí, estritamente ‘soltas’ e livres. E foi assim que decidi abordar, a posteriori, todos os interlocutores humanos de terreno com os quais queria trocar ideias, memórias, práticas e histórias à volta da morte animal e como esse evento se tinha manifestado – e possivelmente tenha tido algum impacto – nas vidas deles a um nível bem pessoal. Queria perceber melhor como as pessoas *lidavam com* ou *tratavam da* morte animal como parte do seu *quotidiano* de vida do campo nesse contexto *rural* entre a serra e o mar, mas também em grande proximidade a Lisboa, capital metrópole cujo cosmopolitismo certamente terá alguma influência sobre as práticas e hábitos atuais dos habitantes da zona. Como é que a partilha entre a gente de ‘terras ainda saloias’ e animais *outros* tem mudado em paralelo com a presença

crescente de ex-urbanos e estrangeiros? E o que tem mudado em relação à abordagem cotidiana ao evento bem particular que ainda constitui a *morte animal* em contexto *rural*?

## 5. Tratamento da morte animal no contexto rural português: entre o *aqui* e o *acolá* em Colares

A city is above all an act of placing, a spatial ordering and selecting where ‘civilization’ seeks both to remove ‘nature’ from itself and itself from ‘nature’. The gradual removal of livestock from the streets of the modern Western city (...) has purified and foreshortened what was once more of a continuum of human-animal relationality into a starker and more contrasting taxonomy. In contradistinction, we might think of the non-city, the countryside, as its faunistic foil, where nature roams free. But even though animals (wild, companion, domestic) are players in the construction of the material ecological rural, and also the imaginative and economic rural’ (...), the countryside too is an ordered space (...) and many of the animals that inhabit it are largely preselected through centuries of human activity; few pinguins run free there, too. (Buller 2019, 235)

Em Colares não andam, certamente, pinguins à solta. Mas existe, de facto, uma grande diversidade de presenças animais na esfera pública incluindo uma data de animais que são capazes de se mexer muito mais livremente do que seria o caso se vivendo em zonas mais urbanas, destacando-se, em primeiro lugar, os cães semi-errantes (geralmente têm casa mas os donos deixam passeá-los livremente pela zona), as gatas vadias (que geralmente não têm donos, mas são cuidados por um grupo de moradores da zona), os animais considerados selvagens (distinguidos entre invasoras ou locais, como por ex. a vespa asiática ou a toupeira), como também os burros e cavalos que ainda podem ser encontrados com alguma frequência ‘face-a-face’ em passeios ‘livres’ (mesmo que sejam dirigidos por humanos) nas trilhas da serra ou nas ruas da aldeia. Existe até um cavalo que é frequentemente ‘estacionado’ frente ao Café/Restaurante ‘Refúgio do Ciclista’ no Penedo – onde o dono vai almoçar – e cujo excremento já tem causado alguma polémica por parte de quem frequenta o café abaixo do restaurante e se sente ligeiramente incomodado pelo cheiro que o seu excremento (que aparentemente não é alvo de leis e campanhas de sensibilização do gênero ‘apanha o coco do seu cavalo ou será multado com coima entre os 50 e 1850 euros’ como é o caso do cocó canino) deixa a circular pelo ar da serra que se sente geralmente fresquinho, por vezes misturado com aquele cheiro típico de aldeia a lenha queimada ou pão acabado de sair do forno.

Contudo, e voltando assim à afirmação feita por Buller no seu texto “Reconfiguring Wild Spaces” (2014), diria que a presença animal em Colares é predominantemente ordenada por vontades e necessidades humanas. Todavia, creio que os poucos animais que fogem ao padrão, isto é, ao lugar onde supostamente se deveriam *encaixar* em termos antropológicos, fazem com que haja fricção suficiente para que surjam ‘problemas’ no convívio diário inter-espécies que não são atípicos aos centros urbanos, mas que *certamente* se intensificam devido a um maior número de animais que se encontram em livre circulação, sendo estes domésticos ou errantes, selvagens ‘nativos’ ou ‘invasoras’. Exemplos para este tipo de problemas são a sujidade por defecação animal, o risco à saúde pública por pragas ou animais ‘invasores’, ataques por animais e mortes de animais *não naturais*. Estes problemas de ‘ordenamento’ nos levam, sem mais desvios, para três questões centrais a serem desenvolvidas nesta parte de inspiração declaradamente *etnográfica* da minha tese: como é que os habitantes da zona e as autoridades locais *lidam com e tratam de* animais que aparentemente estão *fora de lugar*? Como é que os habitantes de Colares, tanto humanos como animais, acabam por coabitar no mesmo terreno? E como é que os seus respectivos modos de *vida* e de *morte* podem impactar-se mutuamente?

### 5.1. ‘Entre-fontes’: abordagem *animal* ao contexto sociocultural e histórico do terreno



Figura 12: “InFormação Animal”: colagem digital de material visual recolhido no terreno que aborda a presença *mais ou menos* ordenada de diferentes tipos de animais ao juntar as suas imagens com cartazes informais ou oficiais direcionados à gestão de problemas relacionados com a sua presença no terreno como por ex. defecação canina ou alimentação indesejada.

Para poder responder às questões, aliás importantíssimas colocadas acima, é necessário – em primeiro lugar – explicar melhor como cheguei a delinear a zona que designo como o *meu terreno* não apenas a partir do *olhar animal*, mas também a partir de dois elementos inegavelmente centrais da vida de qualquer aldeia: as *fontes locais*. Poderia dizer que foi *por acaso* que a grande maioria de interações com interlocutores do terreno (animais ou humanos) se desenvolveu a partir destas duas fontes – do Penedo e de Colares Velha – mas creio que não foi, de facto, por *nenhum acaso*.

Porquê? Porque a água é indubitavelmente um dos elementos fulcrais na vida de campo: é necessária para a rega dos campos de cultivo, para dar de beber aos animais (humanos e não humanos), para as limpezas dos espaços públicos e domésticos como também para o apagamento de incêndios florestais. Faz todo o sentido, portanto, e numa perspectiva ligeiramente mais *poética* do que pode ser o costume de escrita académica mais clássica, que o meu trabalho de campo começou a *fluir* a partir deste lugar de cruzamento entre elementos e espécies que a *fonte* representa não apenas na imaginação popular, mas também numa linguagem declaradamente poética misturada com um romantismo nem tão latente. E creio que seja, mais uma vez, nem tanto *por acaso*, que a aplicação deste romantismo nem tão latente se justifica ao ter em conta o contexto histórico da zona em que a minha pesquisa se situa: justamente ao pé de Sintra, a designada ‘Capital do Romantismo’<sup>5</sup> no meio do ‘Monte da Lua’ que, segundo a página oficial de ‘Turismo de Portugal’, “é um daqueles lugares cheios de magia e mistério onde a natureza e o Homem se conjugaram numa simbiose tão perfeita, que a UNESCO o classificou como Património da Humanidade” (ver [visitportugal.com](http://visitportugal.com), “Descobrir Sintra”).

É claro que alguma parte desta ‘magia’, desta dita *simbiose* entre homem e natureza, se deve ao fato de se tratar de uma zona incrivelmente verde, predominantemente úmida e muito fértil, não apenas em relação à produção agrícola particularmente frutífera, mas também em relação à reprodução de uma grande diversidade de espécies, só uma entre muitas; a *humana*,

---

<sup>5</sup> Consta-se que uma grande maioria de guias e sites turísticos a descrevem desta forma, até o site oficial turístico promovido pela Câmara Municipal assenta nesta narrativa, aliás *romantizada*: <http://www.sintraromantica.net/pt/>.

que tem *florescida* graças à presença abundante de águas fluviais e solos extraordinariamente férteis. Como diz na página oficial da Câmara Municipal de Sintra,

a [r]azão esta que ecoa também nas características inusitadas de uma natureza feliz e da orografia da própria Serra, com os seus cumes agudos coroados de dantescas e doiradas fragas, os seus fundos abruptos entelhados de generosa vegetação, sustentada por frescas e salutíferas águas e temperada por húmido frescor que se alonga às férteis várzeas circundantes e que, desde tempos imemoriais, tem exorado a presença humana. (Câmara Municipal de Sintra, “Sintra e a sua Serra”)

Há de se destacar, ainda, uma curiosidade sobre esta terra mística e abundante que representa a Serra de Sintra e o seu solo particularmente fértil: as suas áreas arenosas têm conseguido dar vida a uma casta de uvas única no mundo: a *Ramisco* que cresce principalmente nas zonas costeiras da região de Colares, geralmente a menos de 1 km da Costa Atlântica e a uma média de 110 m de altitude, em currais com condução rastejante no chão, protegida do vento por vezes muito forte por construções de paredes em cana.<sup>6</sup> Contudo, entende-se que não é apenas a casta *Ramisco* – e o vinho que é produzido sob o mesmo nome, desde 1931 até aos dias de hoje, na famosa ‘Adega Regional de Colares’ perto da Ribeira de Colares – que torna a zona de Colares *especial* dentro do vasto areal florestal que hoje se designa como Parque Natural de Sintra-Cascais.

Na página oficial da Junta de Freguesia de Colares, encontra-se um excerto do livro *As Villas de Sintra* que descreve a zona de Colares – fazendo a ligação direta com o já referido espírito do romantismo prevalecente nas narrativas re(criadas) sobre a Serra da Sintra e as suas terras adjacentes – da seguinte maneira bastante *antiquada*;

[n]as faldas da serra de Cintra, uma legua ao oeste da villa d'este nome, está sentada a villa de Collares à sombra de frondosos arvoredos. Pela encosta da serra sobranceira à povoação vão subindo algumas casas, quintas, e mattas de castanheiros. Inferior à villa estende-se um fertil valle, denominado a Varzea, todo coberto de pomares, e cortado pelo rio das Maçãs, que vae desaguar no oceano d'ahi uma legua. É pois sobremodo amena e deliciosa a situação de Collares. (Junta de Freguesia de Colares, “Sobre Colares”)

Em relação à presença/ausência de vida animal nesta ‘situação deliciosa de Collares’, também encontramos um excerto bastante interessante na página da Junta de Freguesia de Colares que

---

<sup>6</sup> Ver <https://www.vidarural.pt/sem-categoria/castas-de-portugal-ramisco/> e <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ramisco>.



nos conta como, antigamente, “[n]a Serra encontravam-se coelhos, porcos monteses, corças e veados, os quais foram alvo, nos séculos XVI e XVII, de grandes caçadas organizadas pela corte” (ibid.) e também consta-se como a serra tinha “tal abundância de animais selvagens e de aves” (ibid.) e como era “de tal forma apropriada ao pastio de rebanhos, devido à especial boa qualidade do solo, que não é difícil a qualquer persuadir-se que as éguas concebiam sem intervenção externa” (ibid.). Afirma-se também, como “[n]a centúria novecentista, desapareceram os lobos vitimados por batidas constantes, ‘justificadas’ pelos danos que causavam aos rebanhos-, os corvos e as gralhas” (ibid.) e como “por conseguinte, ali subsist[iam] apenas algumas raposas, ginetes, falcões peregrinos e águias. Por outro lado, para além de aves, insectos e répteis mais ou menos comuns, pod[iam]-se encontrar algumas espécies de roedores selvagens, como a lebre, o coelho bravo, o castor, a lontra, o texugo, a toupeira, o ouriço-cacheiro, o musaranho e o rato” (ibid.).



Figura 13: “Serra Surreal”: colagem digital de material visual recolhido no terreno e de arquivos de imagens de vida selvagem de Portugal que aborda a presença/ ausência de diferentes tipos de animais na Serra de Sintra, mais particularmente entre as duas fontes do Penedo e de Colares Velha, na atualidade e em tempos passados numa perspetiva mais poética e romantizada, isto é, mágica e surrealista.

Voltaremos – depois deste breve desvio pelas narrativas românticas criadas à volta da Serra da Sintra e pelo contexto histórico de agricultura e caça em que a minha pesquisa se situa – para o contexto sociocultural do terreno, isto é, para as duas fontes e para a maneira como as



minhas interações de trabalho de campo têm vindo a *fluir* a partir deste lugar de encontro e cruzamento, que designaria confiantemente como *multi-espécies*.

Foi justamente na fonte de Colares Velho, cujo nome oficial é ‘Fonte de Melides’, no dia em que fui buscar as chaves para a nossa nova casa na Rua da República, que conheci os meus primeiros interlocutores de terreno: os peixinhos (nem tão dourados) que popularizam, literal- e figurativamente, a fonte que se localiza no cruzamento entre a Rua da República e a praça central da vila que faz frente à Igreja Matriz de Colares. Apercebi-me rapidamente de que estes peixinhos ocupam um lugar central na vida da vila não apenas em termos da sua localização geográfica, mas também na maneira como as pessoas – dos mais velhos habitantes da vila nos seus caminhos para a igreja ou mercearia até às crianças a caminho da escola e aos turistas de natureza no seu passeio a pé ou de bicicleta – costumam parar ao seu redor e interagir com os peixes de formas *diferenciadas*, isto é, alguns só os observam, outros falam com os peixinhos e ainda outros lhes dão de comer o pão do dia anterior ou até alguma comida especial para peixes. Apercebi-me, igualmente rápido, de que há também membros de outras espécies que interagem com os peixinhos, nem sempre em modo tão amigável como os humanos – logo contarei mais sobre este episódio de telenovela piscícola que envolve os peixinhos nem tão dourados, mas também uma garça caçadora e o Senhor Mané. Apercebi-me de que também passam por lá praticamente todos os cães da vila, com ou sem donos, ladrando altamente ou passeando tranquilamente, a cheirar tudo e mais alguma coisa, em silêncio dignificado. Passam as gatas errantes à procura da comida que lhes é oferecida diariamente pelas senhoras mais idosas habitantes da rua, pacientemente à espera delas e escondidos debaixo dos carros estacionados ao lado da fonte (as gatas, não as senhoras, claro). Subindo o olhar em direção do céu, vêem-se os pombos a passar entre diferentes pontos de telhados onde costumam criar os seus ninhos recatados, e bem cedinho de manhã, veem-se os mais recentes habitantes, muito pouco populares na vila – as vespas asiáticas – a sair e entrar do seu ninho redondo recém-construído abaixo do canto mais alto do telhado do prédio do número 5, ‘invadindo’ os territórios humanos através de janelas abertas de casas ou portas de entrada de estabelecimentos comerciais.

Contudo, deparei-me com o facto, observando frequentemente as dinâmicas da vila a partir da fonte (que tem até dois bancos integrados na sua estrutura, um de cada lado, que convidam justamente para esta atividade de repouso e observação a partir do lugar central que representa a fonte) que a constituição populacional da vila, em termos de *animais humanos*, era também surpreendentemente diversa: misturavam-se por aí gente de diferentes classes sociais, idades e nacionalidades, trabalhadores de obras e jardineiros na sua hora de almoço no

café local, membros (do que me atrevo em chamar) da *burguesia* lisboeta que cá vêm passar o fim de semana nas suas ‘casas de campo’, jovens estrangeiros (como eu) que preferem a tranquilidade da serra à confusão citadina e trabalham em modo ‘home-office’ a partir das suas casas, crianças e pessoas mais idosas que nasceram e cresceram desde sempre neste lugar particular entre a serra e o mar, turistas e desportistas diversos que se aproveitam da frescura e beleza paisagística da serra para andar nas suas voltas em modo *descoberta*.

Por agora, cabe nos subir – na nossa imaginação do terreno já mais sustentada – até à fonte do Penedo que também é habitada por um número sólido de peixinhos dourados e se ofereceu, outra vez nem tão *por acaso*, como o segundo ponto de demarcação do meu terreno já que foi por aí que também costumava parar em quase todas as minhas idas ao terreno, isto é, nas minhas subidas diárias pela colina da serra que liga Colares Velho ao Penedo, para beber água e observar a interação, por vezes *confusão*, que se costuma desencadear entre o pequeno largo ao redor da fonte, o Café/Restaurante ‘O Refúgio do Ciclista’ e a igreja do Penedo, entre membros da espécie humana, canina, felina, avícola, cavalar e piscícola. Neste cenário bastante *animado* destacava-se a presença constante de uma grande diversidade de cães, geralmente esperando pelos seus donos ou restos de comida à porta do café, como por ex. o famoso e imponente cão Tão (que é conhecido por toda a gente mas nunca visto com os seus donos) ou o chamado ‘Guardião do Penedo’, um cão gigantesco, mas já muito velhinho, mistura de um pastor alentejano com serra de Estrela, sempre ladrando a quem por lá chegar em companhia canina, contudo, muito simpático e pacífico para com as pessoas locais ou de passagem.

Foi, portanto, a partir deste ponto de observação que deparei-me, parecido àquilo que me tinha acontecido na fonte de Colares Velho, não apenas com a diversidade de membros de espécies não-humanas misturando-se por aí de modos mais ou menos ativos, mas também com a diversidade de membros da espécie humana que o convívio na aldeia do Penedo proporciona numa base quotidiana. Aí em cima, em termos humanos, predomina a presença de pequenas famílias, mãe e pai com crianças ainda pequeninas, crianças a passear sozinhas a brincar ou a andar de bicicletas, estrangeiros já de idade mais avançada que se costumam juntar regularmente, cedinho na noite na esplanada do café para beber o famoso ‘vinho branco do Paulo’ e conversa, turistas em grupos conduzidos por jeeps sempre pelos mesmos guias locais, trabalhadores de obras locais a aproveitar o solinho depois da hora de almoço bem passada no restaurante local, pequenos agricultores e habitantes locais a abastecerem-se com a famosa água da fonte do Penedo.

E foi a partir daí, deste cenário *etnográfico* de bela confusão multi-espécies, que consegui fazer a ligação entre o ponto de vista mais alto e o mais baixo do meu terreno; entre

as duas fontes mais importantes da zona, que se desencadeou um processo aliás importante que decidi chamar de ‘mapeamento animal’ e que considero crucial para a minha abordagem ao terreno tanto em termos *animais* com também *socioculturais*.

## 5.2. Mapeamento animal do terreno: de espécies e indivíduos locais emblemáticos e o seu entrelaçamento com caminhos humanos



Figura 14: “MapAnimal”: Colagem digital que mapeia a presença animal no terreno indicando a sua localização aproximada através do posicionamento de imagens dos animais por cima de um mapa da zona cuja imagem foi retirada do ‘Google Maps’.

Como é que os animais moldam uma paisagem? Como é que a sua presença altera os modos humanos de se mover dentro de certa paisagem? Quando é que os humanos procuram, e quando evitam a presença animal? E, vice-versa, quando será que os animais evitam ou procuram a presença humana? Projetando esta presença animal no tecido sociocultural de uma paisagem, como é que os animais podem contribuir para a formação de um sentido de coesão social e de uma identidade local? Como é que as suas histórias de vida se entrelaçam com histórias de vidas humanas?

São estas as questões, e muitas outras, que me coloquei enquanto abordar o meu terreno pela ‘porta de entrada animal’, isto é, quando decidi prestar atenção particular à presença animal e à maneira como esta pode vir a influenciar-nos nas nossas escolhas de como mover, como etnógrafa ou simples caminhante, ciclista ou condutor de automóvel, pelas trilhas da serra, caminhos do mato ou ruas da aldeia. Um exemplo bem básico, nesta mudança possível de *rumos*, é o ato de *evitar* um animal *outro* como tem sido a minha escolha (ou obrigação?) contínua enquanto ter que esconder-me ou fugir de cães que andam à solta quando estou acompanhada pelo meu próprio cão Côa, já que estes encontros entre-caninos mediados por humanos nem sempre correm da melhor forma: podem só rosnar ou começar a ‘lutar’ mesmo, geralmente não se magoam um ao outro, mas esta demonstração de poder canino ainda mete algum respeito, tanto ao cão invasor do território do outro como também ao humano que o acompanha. Em justaposição com este ato de *evitar* o encontro com animais *outros*, tenho também feito frequentemente a escolha consciente para sair do meu caminho habitual e ir ao *encontro* com animais *outros* que queria conhecer melhor. Um exemplo de excelência para este tipo de encontro desejado é a Azeitona, indivíduo da espécie cavalariça que populariza a estrada principal que sobe desde Colares Velho até ao Penedo e que se apresenta com a cabeça peluda e de ouvidos longos sempre para fora do muro do seu terreno, como altamente *característica* à paisagem do Penedo fazendo com que, muita gente que passa por lá, de pé, carro ou bicicleta, vem parar de propósito para lhe dar festinhas, comida ou tirar uma foto com ela. A sua ‘força de atração’ é tão poderosa que já obrigou os donos a colocar um cartaz a pedir que não lhe dessem de comer. Este exemplo da Azeitona que ainda vou dar a conhecer melhor no âmbito deste mapeamento, serve o propósito de visualizar como também ‘os animais fazem os lugares’ e como a presença de certo animal pode criar possibilidades de interação interespecies uma vez contemplados como fator potenciador de sociabilidades.

Contudo, tendo em conta o limite de páginas e ainda muitas histórias a contar, decidi apresentar ao leitor apenas uma pequena seleção de animais interlocutores que conheci nas minhas inúmeras idas ao terreno. Para compensar esta falta de apresentação mais individualista, decidi elaborar o mapa acima exposto, para fazer referência – pelo menos em termos visuais – à grande maioria dos meus interlocutores animais que informaram a minha pesquisa e que costumam espalhar-se pelo terreno lá fora, fazendo com que me cruzei regularmente com eles nos meus inúmeros passeios ‘entre fontes’.

Começo, portanto, no início, isto é, com o segundo encontro interespecies que foi se desenvolvendo, depois de eu ter conhecido os peixinhos dourados da fonte de Colares Velha,

logo no caminho de subida íngreme da colina que liga as duas fontes de Colares Velho e do Penedo.

### 5.2.1. O cão Flecha



Conheci o meu primeiro interlocutor (canino) de terreno, o cão chamado Flecha, logo no primeiro dia que cheguei a Colares em Agosto de 2020 quando fui dar o meu primeiro passeio com o Côa pelos caminhos de serra que se abrem pela floresta ao redor da vila.

Subindo a serra acima, passando por uma trilha estreita ao lado de uma pequena quinta com o nome ‘Quinta dos Tios’ – escrita em letras metálicas por cima de um pequeno portão verde que dá acesso a umas escadas que lidam para uma vasta área de horta e jardim – deparei-me com um rosnar que vinha de algures acima da trilha, do lado direito de uma grande montanha de lenha mal empilhada. De repente, saiu um cão de tamanho médio por detrás da pilha, bruscamente ladrando para nós em modo ataque. Já me passaram imagens do funeral do Côa pela cabeça, pensando que afinal não tinha sido a melhor ideia de ir viver para o campo, perdendo o meu cão logo no primeiro dia. O choque passou numas frações de segundos, afinal o cão era tal e qual como a grande maioria de cães interlocutores com os quais me ia cruzando: só ladrava e rosnava. Também saiu de dentro dos estábulos da quinta uma senhora (mais logo soube que se chama D. Carmo e que gere a quinta que abriga não só uma horta de vegetais de tamanho considerável e um pomar de frutas, mas também dezenas de animais: cabras, porcos, galinhas e por vezes uma ou duas vacas) que começou a me falar de forma igualmente brusca que o seu cão ‘o Flecha’ não fazia mal a ninguém. Decidi acreditar na palavra dela e avancei, tendo o Côa na trela comigo passando por lá rapidamente. O Flecha ainda nos foi perseguindo suspeitosamente ladrando até sairmos do raio do seu alcance territorial monte acima em direção ao Caminho da Boca da Mata.

Depois deste primeiro encontro, passei por lá dezenas de vezes, temendo o aparecimento do Flecha assim *do nada*, ainda não confiando plenamente nas palavras da D. Carmo, aliás típicas por quem explica o comportamento de um cão ligeiramente fora de controle humano, que ‘o cão não faz mal a ninguém’. No caso do Flecha e da D. Carmo, confirmou-se o seu ‘caso’, de facto o Flecha era um cão extremamente meigo para com humanos e apenas defensivo quando por lá passava um cão macho estranho ao seu território, mas nunca iria atacar verdadeiramente. As poucas vezes que passava por lá sozinha, sem o Côa

a me acompanhar, o Flecha ia aparecendo com uma energia completamente diferente, abanando timidamente a cauda, aproximando-se de mim lentamente e aceitando as festinhas que lhe fui oferecendo cada vez mais confiante. Com a D. Carmo foi um processo aliás parecido, ela só à primeira vista parecia bastante brusca e pouco acessível, mas com o tempo e uma boa dose de esforço e sorrisos exageradamente grandes da minha parte, consegui estabelecer uma relação de amizade *ligeira* para com ela, depois de ter passado por lá inúmeras vezes e ter parado, cada vez que vi o seu jeep de trabalho agrícola estacionado a frente do portão, esperando por ela a aparecer e partilhar uns momentos de conversa solta sobre o seu trabalho, os seus animais e outras vivências bem particulares à vida de campo. Foi assim que soube a história do Flecha que a Dona Carmo resgatou, ainda de cachorro, tendo lhe retirado de uns caixotes de lixo na aldeia de Almoçageme e levado com ela para a quinta, onde foi crescendo como *cão de guarda* livre, que dormia sempre no mato, onde mais lhe apetecia (só no inverno a D. Carmo lhe deixou entrar nos estábulos para se abrigar melhor e ficar mais quente), sendo alimentado diariamente pela D. Carmo com restos de comida humana, ficando por lá lealmente a guardar e defender a quinta e os animais que não ficavam dentro dos estábulos, como por ex. as cabras que a D. Carmo guardava num pequeno recinto na parte baixa da quinta.

Foi também nesta sua função de ‘guardião das cabras’ que o Flecha partiu, de forma fiel mas pouco graciosa, deste mundo. Já tinha estranhado umas duas semanas com a falta do seu aparecimento *do nada*, pensei que talvez estivesse a abrigar-se noutra parte da quinta ou que finalmente tinha aceite a mim e ao Côa como vizinhos pouco ofensivos. Quando encontrei a D. Carmo numa manhã, geralmente era pelas onze horas que os nossos caminhos se cruzavam mais regularmente, perguntei logo pelo Flecha. ‘Foi morto pelos cães de lá em baixo, enquanto tentou defender as cabras’, respondeu ela. Fiquei em choque, não apenas pelo fato do Flecha ter morrido, mas também pelo fato de haver por aqui cães que andam à solta a matar outros cães, que é uma coisa que sabia que haveria de existir no campo, mas nunca tinha sido confrontado com uma situação dessas em primeira mão.

‘Estes cães já me mataram 21 cabras, e agora mataram o Flecha. Já fiz várias denúncias na PSP mas não fazem nada. A senhora que é dona dos cães, que mora aí em baixo em Colares Velho, até já tem processo no tribunal, mas não liga, solta os cães à noite e aí vão pela serra e matam o que lhes aparece pela frente. Eles são mesmo treinados para matar, são de raça perigosa e tudo, mas a culpa não é destes cães, é da senhora que é horrível. Já me mataram 21 cabras, e eram de raça boa, africana. E agora o Flecha. Era um bom cão.’

Deparei-me com a expressão facial da D. Carmo, que normalmente transmite uma sensação de serenidade e foco naquilo que está a fazer, mas naquele dia estava carregada com uma mistura de raiva forte e tristeza latente. Estava também atipicamente faladora, quando normalmente tinha que ser eu a iniciar e puxar a conversa com perguntas que ela só respondia mas nunca desenvolvia muito. Naquela manhã contou-me a história toda, como encontrou o corpo do Flecha já morto, tendo seguido um rasto de sangue pelo chão desde o recinto das cabras, onde havia também vários corpos de cabras mortas, até a uma zona de mato de canas do lado direito da quinta, já fora do terreno ‘oficial’, onde aparentemente se foi deitar para morrer. ‘Quando descobri o corpo dele, sabia que não havia mais nada a fazer. Estava morto já há algumas horas. Chamei logo o meu filho que ainda lhe tirou umas fotos que publicou na página de Facebook da PSP de Colares a denunciar a situação. Depois pegou no bicho e enterrou num cantinho aqui do terreno. Fiquei mesmo mal com isto, era um bom cão, gostei muito dele.’ Partilhei com ela o meu sentimento de revolta profunda e que também ia sentir a falta do Flecha que tinha sido, de facto, um cão muito bom. ‘Ele já estava comigo há muitos anos, vi-o todos os dias desde que o tirei daquele caixote de lixo assim pequenino, e ele sabia muito bem guardar da quinta, já lhe tive que levar para o veterinário algumas vezes, depois de ter sido atacado por estes cães. Mas agora morreu mesmo, a defender as suas cabras. Coitado.’

Algumas semanas depois deste encontro, aliás *intenso*, voltei a me cruzar com a D. Carmo e soube que o filho tinha lhe arranjado dois cachorros novos do Canil de Sintra. ‘Desta vez estou a treiná-los para dormirem dentro do estábulo que posso fechar durante a noite. Também são dois para fazerem companhia um ao outro e saberem se defender melhor. Não quero que lhes aconteça o mesmo que aconteceu ao coitado do Flecha.’

### 5.2.2. As éguas Vicky e Luna



Poucos metros acima da Quinta onde vivia o Flecha, uns 50 metros aproximadamente, localiza-se a ‘Quinta da Luna’ onde moram as duas éguas chamadas Vicky e Luna. Conheci-as numa tarde de passeio pela serra, claro, chamando *literalmente* a minha atenção ao relinchar intensamente quando passei pelo portão verde que dá entrada a uma pequena área de arrecadação ao ar livre que separa o seu estábulo do resto da quinta com uma corda estendida dum lado para o outro, justamente ao lado de onde está escrito, em azulejos pintados, o nome



da quinta. Imagino que foi o nome da quinta que deu origem ao nome da égua Luna que se pode pensar, nesta visão, como uma espécie de espírito da quinta em forma animal já que, pelo que soube em conversas com a sua detentora, a D. Celeste, as éguas não estão a cumprir nenhuma função agrícola nem são montadas, mas vivem ali só, como dizia a D. Celeste ‘como umas autênticas relíquias’.

Em conversas mais compridas no pequeno e muito pouco frequentado restaurante que a D. Celeste gere na União Desportiva Colarensense em Colares Velho, soube a história das éguas, e claro que sim, também uma boa parte da história e atuais circunstâncias de vida dos seus donos/ cuidadores o que é uma coisa que me fui apercebendo lentamente que, ao falar com os donos/ cuidadores dos seus animais, aprendi muito sobre os próprios humanos que se relacionavam para com eles e muitas vezes foram pedaços de informação sobre assuntos aliás fortes como a morte, doenças e crenças profundas, que dúvido que teriam partilhado comigo tão rapidamente se a conversa não tivesse sido puxada através dos seus animais. Até diria que foram, muitas vezes, meta-conversas nas quais uma pessoa falava do mesmo modo (ou por vezes mesmo *exclusivamente*) sobre si próprio, quando falava do seu *animal*.

Soube, então, que a Vicky era a mãe da Luna. E que a D. Celeste tem um filho e que foi ele que trouxe a Vicky para a quinta, quando o mesmo ainda trabalhava na tropa, tinha casa na zona e tinha muito mais tempo para cuidar e passar tempo com as éguas na quinta – e com os seus pais, claro, que na altura ainda trabalhavam na quinta a cultivar hortícolas e criar alguns animais de gado como porcos, cabras, vacas e bois. Segundo a D. Celeste, o filho tinha comprado a Vicky para a sua namorada poder aprender a andar de cavalo, mas que ‘a menina não ligava muito’ e, portanto, a Luna deixou de ser montável e a filha dela, a Vicky, nem nunca se tentou montar. Quando, no entanto, o filho mudou de trabalho e de casa, já não teve tempo suficiente para cuidar das éguas e ficaram a cargo da D. Celeste e do seu marido que as alimentavam com ração e restos de comida como cascas de feijão verde ou pão de casa ou do restaurante. Veem as éguas como animais domésticos que não tenham mais propósito do que simplesmente existir: passam os seus dias a comer ervas na parte traseira da quinta, têm sempre água fresca ao seu dispor e à noite voltam para um pequeno estábulo que antigamente albergava as vacas e os bois. A D. Celeste também partilhou comigo a sua preocupação sobre quem ia cuidar delas quando o seu marido já não for capaz de subir o caminho todo até à quinta que geralmente percorre de pé e só algumas vezes de carro porque ‘o estacionamento lá não é fácil’. A própria D. Celeste soube muito raramente até aí acima, e se for é de carro, porque tem um problema bastante grave com uma perna que já foi operada, mas deixou de ser possível mexer-se bem.

‘O nosso filho também já não vai lá muito acima, só aos fins de semana por vezes vai com a sua família, traz os netos e começou a trabalhar um pouco na horta, mas cuidar das éguas, que é um trabalho diário, é o meu marido que se preocupa com isso. Nem quero pensar no que lhes vai acontecer quando um dia já não vai poder ir, se ainda estiverem vivas vamos ter que as vender. A Vicky já é mais velha, mas a Luna ainda é jovem. Esperemos só que vão cair em boas mãos.’ Em outra conversa, sobre a sua infância a crescer na quinta, na altura que ainda havia lobos na serra, segundo a D. Celeste, ela falou-me do seu desgosto profundo em assistir a ou realizar matanças de animais, mas que foi obrigada a matar muitas galinhas ‘se não vinham lá as toupeiras ou lobos a matá-los primeiro, isto acontecia muito, sim, sim’ e ainda alguns coelhos. ‘Era assim a vida de campo’, mas quando eram as matanças de porcos ela tentou se afastar o máximo possível. ‘Os gritos, os gritos eram outra coisa, não havia como fugir deles, ouvia-se pela serra toda.’ Também contou-me que sempre tiveram cães e gatos na quinta, ‘os últimos três eram um cocker, um do tipo de rottweiler e mais um, mas já todos morreram, de idade ou porque tivemos de os pôr a dormir. Ainda agora devem viver lá umas quatro gatas, mas estão bravas aí a se reproduzir porque ninguém cuida delas como deve ser, por isso também deixamos de ter cães lá em cima porque ainda dá algum trabalho cuidar de um bicho assim, levar ao veterinário quando for preciso e também precisam de algum amor e carinho que a gente assim não lhes pode dar’.

Contou-me também de um episódio bastante emocionante do último boi que tinham lá na quinta e que decidiram vender porque já não podiam cuidar bem dele e não fazia sentido continuar a tê-lo por lá. ‘O meu marido ficou muito triste quando veio um homem buscá-lo, ia levar para o matadouro, claro, sabíamos, porque era de uma raça holandesa que não é muito para criação. Mas o meu marido tinha passado muito tempo junto com aquele boi, era muito manso e gostou muito dele, até ia lhe seguindo pela quinta e tudo, como um autêntico cão. E juro que é verdade, fiquei espantada ao ver isso, mas o boi começou a chorar quando lhe carregamos para cima da transportadora. Caíram-lhe lágrimas, mesmo, e o meu marido ficou muito mal. Mas é assim. É a vida. Todos temos que morrer, não é?’

### 5.2.3. A mula Azeitona



Conheci a Azeitona quando subi de bicicleta (elétrica, claro) a estrada estreita e muito íngreme que liga Colares Velho ao Penedo. Ainda a uns 50 metros de distância, já podia visionar uma cabeça peluda de ouvidos longos estendida por detrás de uma muralha que fica, ao subir a estrada, do lado esquerdo. Parei a bicicleta, desci da bicicleta, aproximei-me dela e estendi a mão, ainda um pouco tímida, na sua direção. A Azeitona não hesitou nem um segundo e logo puxou o seu focinho na minha direção. Tinha mesmo ar de estar muito habituada a estas pequenas visitas de pessoas alheias e aliás entusiasmada com este tipo de atenção. Dei umas festinhas na sua cabeça que ela aparentava desfrutar de receber e que eu certamente desfrutei de oferecer. Só numa segunda visita, que se realizou seguindo exatamente o mesmo protocolo, reparei numa folha de papel protegida da chuva por uma lâmina de plástico, instalada do lado direito na parte exterior da vedação do jardim onde ela se encontra, que não era suposto ‘dar de comer à Azeitona’. Foi assim que fiquei sabendo o nome dela sem nunca ter conhecido os seus donos/ cuidadores. *Obviamente* que não tinha intenção nenhuma de dar-lhe de comer, mas confirmou-se a minha suspeição que ela era, de fato, bastante popular e recebia muitas visitas de pessoas a passar por lá por mero acaso ou mesmo propositadamente como era o caso de uma família que observei num dia quando fui lá parar, que chegaram de carro, pai e dois filhos, aparecendo ter vindo mesmo de propósito para visitar a Azeitona, já sabendo o nome dela, cumprimentando a senhora mula como se fosse uma velha amiga oferecendo-lhe umas cenouras (ignorando o aviso exposto) e umas quantas folhas de alface que bem me pareciam terem levado intencionalmente para oferecer a ela.

Como referi já no início deste capítulo, fiquei intrigada com esta capacidade da Azeitona em atrair pessoas e fazê-las sair dos seus caminhos ‘prescritos’ de trabalho, compras e afazeres diversos – subindo ou descendo a estrada que não convida de maneira nenhuma, se não for pela Azeitona, a parar neste preciso lugar – funcionando, ao mesmo tempo, como um ‘marcador de paisagem’ vivo e uma ‘capacitadora de interação interespécies’ que molde a paisagem com a sua presença peluda e a maneira como as pessoas percebem e vivem este lugar, como um *lugar de paragem* e não de passagem, quebrando desta forma com o padrão de utilização prescrito de uma estrada de saída de uma aldeia no campo. Além do mais, creio que a Azeitona também pode ser interpretada como um marcador *audiovisual*, já que o seu relinchar característico de burra se ouve até bem lá acima no Penedo, suscitando a imagem dela na cabeça de quem a conhece, relembrando-se desta mula em particular, mas também deste som de maneira mais geral, tão característico à vida de campo do antigamente como o galo que canta de manhã cedinho. Creio que a presença da Azeitona tem um impacto significativo na vida das pessoas, que é dificilmente mensurável em medidas clássicas, mas torna-se mais palpável em

conversas com os habitantes da zona que conhecem a Azeitona ‘pessoalmente’ e apreciam a sua presença, como também nas minhas observações das pessoas que param para tirarem fotos da e com a mula o que implica que há de haver alguma coisa que lhes intriga para com este animal certamente *especial*.

#### 5.2.4. O cão Tão



Conheci o cão chamado ‘Tão’ numa das minhas primeiras visitas à aldeia do Penedo. Felizmente, neste preciso dia, não estive acompanhada pelo Côa, o que me possibilitou entrar em contacto com o Tão sem preocupações territoriais próprias ao mundo canino. Naquele dia houve uma festa/celebração em honra do Espírito Santo, da qual falarei com mais pormenor no próximo ponto, e fiquei espantada com a presença abundante não apenas de uma multidão de crianças (o que já não é tão habitual haver em aldeias pequenas no meio rural em Portugal) mas também de cães e gatos convivendo pacificamente com as pessoas a cantarem, dançarem e a partilharem comidas e bebidas. O Tão chamou a minha atenção particular por ser um cão de tamanho grande e de postura imponente, mas tão suave na interação com os humanos (adultos e crianças) a sua volta, até deixou que uma criança lhe tirasse um osso da sua boca sem rosnar ou resmungar.

Não há dúvida nenhuma que o Tão é um animal bastante especial com um papel social relevante dentro da aldeia do Penedo fazendo parte, deste modo, do imaginário comum *Penedense*: ele é um cão que circula livremente pela aldeia, guarda muitas vezes o largo da fonte de cães alheios ao território e é visto, frequentemente, a acompanhar as crianças da aldeia a passearem e brincarem sozinhos na rua. Também já encontrei o Tão em diferentes caminhos da serra, acompanhando pessoas diferentes nos seus passeios de lazer. Ainda não consegui perceber bem quem são, de facto, os seus donos/ cuidadores oficiais, mas soube o seu nome, a rua onde mora e o número de telemóvel das pessoas às quais pertence, tendo estudado a plaquinha de madeira que se encontra pendurada ao seu pescoço, junto com a coleira de cabedal, que indica estes dados. Gostei muito de acompanhar a sua vida de cão de aldeia, parecendo-me um modelo interessante para estudar em relação às possibilidades diversas de convívios e relacionamentos mais *soltos* entre animais e humanos, quebrando com a dinâmica clássica de um cão que tem um dono fixo e é passeado na trela pelas mesmas pessoas. A partir

das minhas observações das suas movimentações diárias, percebi que a presença do Tão nas ruas do Penedo contribui para o bem-estar das pessoas com as quais ele interage: oferece a sua companhia e recebe festas em troca. Até diria que ele contribui para o sentimento de coesão social e identidade comum da aldeia, sendo um animal cujo comportamento é vigiado, discutido e regularizado em comunidade, fazendo com que as pessoas se relacionam com um e o outro sobre este tema e eixo ‘canino’ em comum.

É claro que a livre circulação de cães como o Tão não cria apenas benefícios para a vida em comunidade, mas também causa problemas como a demonstração de comportamentos de defesa territorial e agressivos para com cães machos alheios à aldeia e a defecação descontrolada que acontece, principalmente, no caminho lateral da igreja do Penedo que já não se encontra em pleno funcionamento e tem se desenvolvido – por falta de utilização/ presença humana – numa zona de sanitário canino público. Este problema de defecação canina tem vindo a ser discutido vivamente no grupo do *Facebook* que existe sobre e para a aldeia do Penedo: a grande maioria dos posts neste site, durante os tempos de pandemia, tocaram no assunto. Faz cerca de dois meses que a Junta de Freguesia retirou o tapete de relvado falso que se encontrava instalado no caminho lateral e que aparentemente convidava os cães soltos da aldeia, com a sua fofura de plástico verde, a deixarem os seus dejetos neste lugar específico. A remoção melhorou minimamente a situação, mas continua a ser o cantinho mais popular para os cães irem defecar e, sem alguma intervenção mais informada, como por ex. de sensibilização para com os donos dos cães soltos em particular, e os habitantes do Penedo em geral, duvido fortemente que esta situação se resolverá brevemente. No entanto, acredito que o estudo etnográfico deste tipo de dinâmicas de convívio inter-espécies, a partir da perspectiva exemplar de um cão solto como o Tão, poderiam contribuir para a resolução de possíveis conflitos como também para a criação de estruturas que apoiam a coexistência de diferentes tipos de comunidades (humanas ou por ex. caninas) em espaços rurais, visando uma mais valia para todas as espécies envolvidas, não apenas a humana. Tenho a certeza que a situação dos dejetos caninos no Penedo se poderá resolver, por exemplo, ao abordar este assunto de um ângulo de direitos multi-espécies em que o ‘direito à cidade’, neste caso ‘à aldeia’ e a uma casa de banho ‘pública’ é visto como um problema de planeamento urbano que prejudica tanto os cães da aldeia como também os seus habitantes humanos. Ou seja, acredito que os problemas que se destacam no convívio para com outras espécies animais poderiam ser lidos como indicadores de um problema que se estende para o mundo de convívio inter-humano. No caso particular do Penedo, parece-me mais do que óbvio que o abandono do espaço da igreja por humanos e a falta de banheiros públicos (tanto para seres caninos como para humanos) é um problema

entrelaçado e que poderia ser resolvido em conjunto, com a instalação (e manutenção comunitária) de casas de banhos públicas tanto para os cães como para os humanos, propondo, ao mesmo tempo, o reaproveitamento do espaço da igreja para novos usos de lazer e convívio que vai para além de uma missa domingueira.

O leitor pode-se questionar agora – e com todo o devido direito – para o que serve esta conversa toda sobre dejetos caninos e casas de banho públicas? Serve para mostrar uma coisa aliás simples mas poderosa: que o acompanhamento de um cão como o Tão, que foge ao padrão de comportamento prescrito desenhado por humanos para caninos (de passear à trela e ter o seu dejetos recolhido pelo detentor), circulando livremente pelas ruas da aldeia, pode ser útil, não apenas para entender como se podem melhorar as condições para os caninos que participam na vida quotidiana da aldeia de forma ativa e que poderiam, desta forma, contribuir para o bem-estar e o sentido de segurança como também para a coesão social da comunidade, mas também como se poderiam melhorar as condições para os habitantes humanos a usufruir melhor deste lugar que é, afinal de contas, *casa* para uma multiplicidade de seres vivos cujas necessidades de se mexer, comer, defecar, abrigar e unir etc. não são assim tão diferentes como se pode vir a pensar, partindo de perspectivas predominantemente antropocêntricas.

#### 5.2.5. O touro do Penedo



O único animal que nunca conheci pessoalmente, mas com o qual me cruzei de múltiplas formas – em diferentes lugares, memórias e esferas culturais ou espirituais – é o *Touro do Penedo*. Ou seja, há de se esclarecer que não existe, de fato, um indivíduo *só* de que constitui a figura do Touro do Penedo, mas que foram inumeráveis indivíduos somados e unificados na memória das pessoas, nas histórias contadas, nas pinturas e fotografias deste ‘ser sacrificial’ que foi homenageado, torturado, abatido e consumido nas Festas em honra do Divino Espírito Santo do Penedo que se costumavam realizar no centro da aldeia entre Maio e início de Junho, durante muitas décadas. Os elementos principais da festa constituíam de uma tourada à corda em que o touro é amarrado a uma data de cordas pelos cornos (que são ‘embolados’ nas pontas para não ferir os humanos) e conduzido por homens pelas ruas da aldeia num esforço colectivo de o guiar à volta dos espectadores que acompanhavam o evento. Posteriormente ao ‘espectáculo’, o touro era abatido em público junto à fonte com o sangue a correr pelas ruas

abaixo, visível ainda durante vários dias como me contaram alguns Penedenses que ainda experienciaram esta tradição em primeira mão. No dia seguinte, no domingo, realizava-se a cerimónia de coroação do ‘imperador’, geralmente representado por uma criança masculina da aldeia e logo a seguir, preparava-se o almoço chamado de ‘bodo’ a partir da carne do touro, cozinhado em grandes panelas de cobre, para comer juntos e oferecer às pessoas mais pobres da zona.

Um ano após o 25 de Abril, em 1975, segundo fontes locais, deixou de se realizar a tourada à corda como um dos elementos centrais das Festas do Espírito Santo por ter sido proibido o abate de animais fora de matadouros. Mesmo assim, continuou a realizar-se a festa, sem o abate do touro, até ao ano 2000 a partir do qual deixou de se festejar o evento na sua integridade durante uma década. Foi, portanto, só no ano de 2010 que se tentou reanimar a tradição das festas incluindo também o evento chave da tourada à corda e o bodo comunitário. Neste ano, a Comissão de Festa comprou um novilho que foi abatido em matadouro e servido para o bodo e ainda foi alugado, à parte, um touro para a realização da tourada. Curiosamente, não se voltou a realizar a tourada à corda nem a celebração extensiva do Espírito Santo depois deste ano, já que ambos implicam um grande esforço de organização colectiva, um espírito de união das pessoas habitantes da aldeia e a envolvimento de uma comunidade de crentes dedicados à organização e realização do cerimonial da coroação e de outras actividades de carácter ritual-religioso, características essas que o Penedo, pelos vistos, deixou de reunir na altura.

Curiosamente, foi também cerca de dez anos depois, justamente no decorrer da minha pesquisa de campo, em Junho de 2021, que voltou a realizar-se uma celebração em honra do Espírito Santo no Penedo, *bem diferente* desta vez. Manteve-se o carácter *espiritual*, sim, mas voltou-se às raízes *pagãs* da tradição, distanciando-se, contudo, de um espírito religioso no sentido mais clássico da palavra e de padrões rituais católicos ou qualquer ato de ‘sacrifício animal’. A festa foi anunciada em formato cartaz e em diversos grupos WhatsApp da zona sob o nome ‘Cantoria Divino Espírito Santo’. Tive a sorte de fazer parte de um destes grupos de WhatsApp e, assim, poder ter acompanhado o acontecer da festa, que se realizou numa tarde de sábado no pitoresco Largo das Flores do Penedo, tendo sido organizada por uma associação cultural chamada ‘Fonte de Ser’ predominantemente constituída por mulheres habitantes na aldeia, de idades e nacionalidades diversas, todas vestidas, naquele dia de celebração, de branco e equipados com adufes a cantar e tocar músicas tradicionais portuguesas em formação de roda, a dançar e conviver calorosamente. Achei curiosa que as mulheres eram, sem dúvida, as figuras principais desta festividade, em forte contraste com as festas do passado em que os homens se

destacavam como protagonistas do acontecer ao guiar a tourada, abater o touro e preparar o tradicional bodo. Pelas 17 horas, ainda cantou-se uma canção particular dedicada ao Espírito Santo, e comeu-se, logo a seguir, um almoço comunitário *vegetariano* ao qual toda a gente tinha contribuído com alguma comida ou bebida preparada anteriormente em casa, ou então fazia-se uma pequena doação que remetia para a associação e as suas actividades. Para além do grupo das mulheres a cantar e do altar central que levava flores, a figura de uma santa em cúpula de vidro, velas e uma coroa de papel, destacou-se ainda a presença de um grande número de crianças e cães, ambos a se mexerem e misturar livremente no pequeno largo, nesta festa bem animada, que me parecia um autêntico evento de ‘multispecies mingling’ com gatas a espreitar de cima das muralhas redundantes e alguns passarinhos a apanhar as migalhas do chão. Também estive lá – neste encontro, a meu ver, *fascinantemente* harmonioso de diferentes espécies e referências espirituais/culturais – de modo subtil mas mesmo assim bem *presente* no meio do acontecer, o nosso *Touro do Penedo*, representado em duas figuras diferentes de papier machê (imagem essa que capturei neste dia e que usei para o identificar no ‘Mapa Animal’ exposto no início do capítulo) que foi passado de mão para mão, colorido e evocador de uma história em vias de esquecimento. Perguntei algumas das pessoas que estavam aparentemente intrigadas com a figura do touro ali presente, se eles sabiam que era mesmo aqui, uns 50 metros acima na rua, no âmbito das celebrações do Espírito Santo, que se realizava uma tourada única em Portugal Continental e que o touro, figura principal do acontecimento, foi abatido justamente em frente à fonte onde uma grande parte dos habitantes da aldeia vão recolhendo diariamente, ainda hoje, a sua água para beber. A grande maioria das pessoas respondiam que não, não sabiam, e alguns acrescentavam ainda que achavam ‘muito bem que isto já não se fazia por aqui’.

Em seguida a este evento, que me serviu de base de reflexão particularmente fértil em relação às transformações no tecido animal-sociocultural-espiritual do Penedo, fui à procura de conversas com pessoas mais idosas da aldeia sobre as suas memórias e sentimentos em relação ao Touro do Penedo, confirmando-se, rapidamente, a minha suspeição de que a maioria dessas pessoas, todas elas ligadas à igreja e à organização das poucas missas que ainda se realizavam na pequena igreja do Penedo, sentiam algo de *nostálgico*. Ou seja, entendi que eles sentiam, de fato, a *falta* deste ritual que representava não apenas uma tradição bem característica à sua aldeia e que a destacava em todo o país, mas, também afirmavam que a figura do touro evocava neles uma *saudade* de tempos passados em que o sentido de comunidade e de união entre os habitantes do Penedo lhes parecia bem mais forte, não apenas por terem sido obrigados a colaborar regularmente no âmbito de trabalhos agrícolas, mas



também por terem sentido uma maior devoção à fé cristã e aos valores de entreatajuda associados a mesma.

É também neste sentido, de exploração da conexão simbólica do touro à fé cristã e ao sentido de união e comunidade, que gostaria de voltar a refletir sobre este animal que persiste, sem dúvida, na memória colectiva dos Penedenses como animal marcador de uma identidade em comum cuja figura é, até aos dias de hoje, reproduzida e re-apropriado de diferentes maneiras em diferentes contextos, assentando-se sempre em diferentes perspectivas sobre o mesmo animal. A mais recente reprodução da sua figura pode encontrar-se no mural que foi desenhado, muito recentemente, em Agosto de 2021, na parede da esplanada do já referido Restaurante/Café central da vila. Em conversa com pessoas mais novas da aldeia sobre este mural, percebi que muita gente julgava que aquele animal desenhado ali era um burro, já que não faziam a mínima ideia do significado da figura do touro no historial e imaginário colectivo da aldeia e que para eles, não se distinguia muito, em termos simbólicos, do burro já que ambos se associavam ao mundo rural e agrícola do passado. Em forte contraste com esta dissociação do touro, percebi que as pessoas mais idosas da aldeia, revêem na figura do Touro do Penedo *primeiramente* este ‘ser sacrificial’ cuja ‘imolação’ redimiou os pecados e cujo sangue a correr pelas ruas simbolizava a lavagem dos pecados e a purificação do homem, razão pela qual esta figura animal tem sido chamado frequentemente de ‘toiro expiatório’ ou ‘toiro pelo pecado’ nas conversas que entrei com as pessoas mais idosas. Também achei curioso que estas touradas à corda, pelo que me foi transmitido oralmente, originou numa tradição muçulmana e que não assentava, diferentemente da clássica tourada em arena, na dominação do animal pelo homem, mas que o objetivo era o touro vencer ou então chegar-se a um empate já que a luta com o touro representava, por muita gente da aldeia, o eterno desejo do homem de se aliar com o cosmos e o divino, por outras palavras (com um toque mais contemporâneo) com a natureza.



Figura 15 “At(o)urar”: Colagem digital de material visual recolhido no terreno, imagem de arquivo e de um pintura da festa que aborda a tradição penedense da ‘Tourada à Corda’, o ritual de sacrifício do touro em honra ao ‘Divino Espírito Santo’ como também a sua reinterpretação contemporânea/ laica por novos habitantes do Penedo e o contraste de papéis de gênero nestes dois ‘mundos festivos’ temporal- e espiritualmente apartes.

#### 5.2.6. A gata malhada



Conheci a gata malhada em Colares Velho num dia solarengo de céu azul, pouco tempo antes de conhecer a Dona Paula, a minha vizinha do Rés-do-Chão e a D. Ana Maria, vizinha nossa da mesma rua. Naquele dia de céu azul, a gata malhada estava escondida debaixo de um dos carros que costumam estacionar mesmo ao lado da fonte. Suspeitei logo que ela estava ali por uma boa razão, aguardando calmamente a chegada de *algo* ou *alguém*. Quando olhei para cima na rua, já consegui avistar a figura de uma senhora de idade avançada, descendo lentamente a rua, com uma mala e um pacote dourado e quadrado nas suas mãos, brilhando ao sol. A gata malhada cumprimentou a chegada da senhora com um ligeiro miar. Percebi que era a D. Ana

Maria que, ao chegar à altura do tal carro, se baixava até ao nível da gata e lhe ofereceu aquele pacote quadrado e dourado, que continha comida de gata úmida que a gata malhada começou a comer, de forma tímida mas determinada.

Foram múltiplas vezes que observei esta interação de entreajuda inter-espécies a partir do meu lugar de observação preferido da vila: a minha varanda de casa virada para a Rua da República. A partir daí, não podia apenas observar o que se passava na rua sem ser observada de volta, mas também consegui ouvir alguns traços de conversa, neste caso específico, a conversa que a senhora costumava entreter com a gata enquanto essa comia a sua ‘oferenda’ sem grandes pressas, repetindo mais ou menos sempre o mesmo conteúdo; ‘ó gatinha’ dizia a D. Ana Maria, ‘já sabes que não te posso levar para casa, já tenho muitos ao meu cuidado, mas que Deus te proteja’. Depois de se despedir da gata, a D. Ana Maria continuava no seu caminho de costume, passando pela fonte e pela mercearia, em direção da Igreja onde, pelo que soube depois, cumpre a função de assistente/secretária do padre. Fiquei intrigada com este gesto de cuidado, esta rotina de interação interespecies tão ‘natural’. Também achei particularmente curiosa que a senhora apresentava uma espécie de *desculpa* à gata por não poder cuidar melhor dela. Perguntei-me, então, se será a sua fé cristã, no espírito de ‘amar o próximo’, que se traduzia para uma maior abertura do seu círculo de empatia para com seres *outros* não-só-humanos? Ou será que era simplesmente um traço da sua personalidade, um marco da sua história de vida de convívio prolongado com gatos, que a fez querer cuidar e se preocupar com este ser *outro* felino?

Poucos dias depois deste meu primeiro encontro com a gata malhada, consegui meter-me numa conversa solta de rua com a D. Ana Maria e soube as respostas às questões acima colocadas (e não só): ela gostava, de facto, muito de animais (até tem 4 gatos em casa e duas cadelas) mas também afirmou que se sentia quase obrigada a ajudar a gata por saber que essa tinha tido crias recentemente e não queria que todos morressem à fome, não se encaixava na sua ideia de caridade social, sendo esse ser humano ou felino. Confirmou-se, assim, também uma suspeição minha de que existe algo de solidariedade feminina-felina nesta vila de Colares. Ou seja, percebi que o facto de ela ser mulher com filhos próprios também fez com que ela sentisse mais empatia para com a gata, identificando-se com este instinto maternal partilhado. ‘Ainda me lembro bem como era isso, ser mãe e não ter como alimentar os próprios filhos. Para os meus filhos já não foi assim, mas para a geração dos meus pais ainda foi muito difícil alimentar-nos, aquilo eram tempos de vida de campo bem mais duros’. Este cruzamento temático de maternidade e da vontade de cuidar de seres outros não-humanos abandonados em circunstâncias de vida precárias, surgiu também na conversa-entrevista que realizei com a D.

Paula que há de ser descrita como a ‘Santa Protetora’ dos animais de rua de Colares, tendo atualmente ao seu cuidado mais do que 60 gatos distribuídos por duas colônias (uma delas localizando-se no pequeno quintal traseiro da sua casa) e 4 cães (três deles a viver numa colônia de cães semi-selvagens que ela instalou no Mucifal e um deles, a Ruxa, a viver em casa com ela) todos eles resgatados da rua, esterilizados e diariamente alimentados por ela.

Na conversa-entrevista que realizei com ela soube, então – para além de muitas outras histórias da vida dela e dos seus animais – que a D. Ana Maria, a D. Paula e a gata malhada estavam efetivamente a *colaborar* numa tentativa de proteger os bebês felinos no pátio traseiro do Restaurante de Colares Velha, que se encontra, até à data, fechado ao público. Ou seja, percebi que a D. Ana Maria fornecia comida, a D. Paula negociou com o dono do restaurante, o João, que deixasse a gata e os bebês se abrigassem no quintal em paz e a gata, pelo que parece, aceitou a sugestão e conseqüente realocização dos seus filhotes. Neste contexto, a D. Paula me contou que o seu convívio intenso com gatos e cães a tinha obrigada, ao longo dos anos, a lidar muito mais frequente- e directamente com a questão da morte, e que no caso específico da gata malhada e dos seus bebês, se viu confrontada com o seu medo da gata sentir-se ameaçada ao tentar apanhá-los e que ainda levasse os bebês para fora daí e que acabassem por morrer doentes, envenenados ou comidos por outros animais, como já tinha acontecido, segundo a D. Paula, a muitas ninhadas de gatos que nasceram nas ruas e quintais de Colares Velho. Na nossa conversa-entrevista, ela também compartilhou comigo a sua visão de como os gatos para ela eram família, ou seja, que

‘são como se fossem filhos porque eu tenho um instinto muito protetor para com eles e eu tive várias gravidezes que perdia os bebês, não consegui nunca ter um filho. Ficou grávida e ao fim de dois meses ou três os bebês morreram. Pronto. E desisti. E acho que transferi muito esse instinto maternal para os animais. Porque eu sou a mãe delas. Eu dou-lhes de comer, eu levo-os ao médico, tudo, trato deles a cem por cento, até ao fim da sua vida que vão morrer.’

Foi assim que se juntou, a este eixo temático de maternidade/nascimento/família/cuidado o tema da *morte*, assunto muito presente por quem cuida de e convive com animais rotineiramente já que estes, geralmente, morrem bem antes dos seus humanos cuidadores. Foi, portanto, nesta conversa-entrevista com a D. Paula que comecei a mergulhar mais profundamente neste assunto humano de excelência, o ato de morrer, tão pouco falado, mas tão universalmente presente. Nesta nossa conversa, que acabou por ser bastante *íntima* e pessoal, a Paula afirmou também que já se sentia mais confortável com o tema por ter experienciado tantas mortes de animais ao seu cuidado ao longo dos anos de convívio próximo.

‘Percebi que a morte é inevitável. Portanto, quando eles morrem, o que não quero é sofrimento. Se eles estão numa situação que não tem cura, são eutanasiados. Se têm cura, faço tudo para salvar. Gasto o dinheiro todo que tenho e que não tenho para salvar e geralmente não se salvam, é evitar, no fundo, é não ter coragem para eutanasiar porque ainda brincam, mas já estão condenados.’

Ela também me contou, bastante comovida, que não gostava de olhar para as fotografias dos seus animais já falecidos e que tampouco gostava de ver em casa as fotos das suas irmãs já falecidas; ‘depois de eles morrerem custa-me muito olhar para eles. Tenho fotos no telemóvel, mas aquela coisa de estar sempre lá, ter que ver só porque entro na sala. Pronto, acabou, acabou. Porque para mim é mesmo o fim. O fim do fim. Claro que achar que a morte é mesmo o fim põe-me muitas questões sobre o que estamos aqui a fazer. Como é que apareceu o mundo, como é que apareceu o universo. Mas independentemente disso tudo, dessa questão científica e filosófica, para mim morrer é morrer. É acabar. É transformar.’

#### 5.2.7. Os peixinhos das fontes



Conheci os diferentes peixinhos dourados (e nem tão dourados) quando, pela primeira vez, me senti ao lado da fonte do Largo da Igreja de Colares Velho e me deparei com seres de cor alaranjada a se mexerem no fundo do tanque. Achei bastante curioso o fato de haver peixinhos a viver numa fonte pública, nunca tinha visto isto em lado nenhum. Questionei-me sobre a maneira de eles terem lá chegado: será que desceram pelo rio que alimenta a fonte e caíram na bacia através da pequena abertura de cano por onde entra a água na fonte? Ou será que chegaram lá ainda em formato de ovos de peixe, acidentalmente levados pelo vento ou outra força qualquer de natureza? E será que os peixinhos ‘gostam’ de viver neste lugar ou sonham com a sua fuga para um rio ou oceano ao jeito do filme ‘Finding Nemo’ (2003)?

Nota-se, levando em conta estas minhas interrogações pouco elaboradas, que não sou grande conhecedora de peixes, mas, depois deste meu primeiro encontro com os peixinhos da fonte optei por fazer algum esforço para preencher esta lacuna de conhecimento e comecei a ler um livro de Jonathan Balcombe dedicado exclusivamente a ictiologia – o estudo dos modos de vida e saberes de peixes – *What a Fish Knows* (2016) em que, logo na primeira página, o

autor chama a nossa atenção para o modo como a maneira genérica que falamos de ‘peixe’ reflete um profundo desconhecimento destas espécies aquáticas, que são

in fact a collection of animals of fabulous diversity. According to FishBase – the largest and most often consulted online database on fishes – 33,249 species, in 564 families and 64 orders, had been described as of January 2016. That’s more than the combined total of all mammals, birds, reptiles, and amphibians. When we refer to “fish” we are referring to 60 percent of all the known species on Earth with backbones. (Balcombe 2016, 2)

Para além de aprofundar o meu conhecimento sobre o que significa viver e morrer como *ser peixe*, também comecei a investigar as origens factuais destes peixes mais ou menos dourados nas fontes das vilas. No início da minha pesquisa, que se realizou principalmente nas inúmeras idas ao café e à mercearia local, ninguém me sabia dizer de onde vinham, nem se lembraram quando lá tinham aparecido. ‘Gostamos dos peixinhos aqui’ dizia-me a senhora da mercearia, ‘é um tipo de atração local e as crianças gostam muito de observá-los depois de saírem da escola. Também os turistas, ciclistas e caminhantes ficam a observá-los durante algum tempo. Há quem os venha alimentar com comida de peixe especial, mesmo que não acho que eles precisam disso. Comem as algas da água, assim a água está sempre limpinha. Mas não faço a mínima ideia de como foram lá parar.’

Numa das minhas tardes de observação a partir da minha (já referida) varanda de casa, consegui resolver o ‘mistério’. Chegou, pelas 17 horas da tarde, um homem (que mais logo soube que se chama Sr. Mané’) com um enorme balde de plástico cheio de água e, pelo que me apercebi quando o esvaziou para dentro da fonte, peixinhos de cor escura. Posteriormente a esta observação, meti-me numa conversa com o Sr. Mané (que vem parar ao café da vila todas as tardes) na qual ele me contou que tinha salvado estes peixes pretos de um tanque agrícola que ia ser remodelado, e portanto, esvaziado e com isso, os peixinhos teriam morrido todos. ‘Fiquei com pena deles, não é a primeira vez que isto irá acontecer. Foi assim que vieram lá parar os primeiros peixes, eu é que os trouxe das obras onde iriam esvaziar o tanque e deixá-los morrer assim. Não me parecia nada bem, então levei-os para cá onde podem viver a sua vida de peixes. Agora são muitos, uns 50, mas nem todos sobrevivem, também porque existe uma garça que aparece ao lado da fonte, quase todos os dias às 7 da manhã, pontual, e vai lá pescar um ou outro peixe. Mas é assim a natureza, não é?’ Esta conversa, que desenvolveu-se à porta do café, teve uma quantidade de ouvintes (todos masculinos) que decidiram meter-se na conversa, já que nem todos concordavam com a atitude de aceitação do Sr. Mané relativamente à presença desta ‘garça assassina’ e às respetivas circunstâncias de vida dos

peixes. Um homem vizinho da rua propôs que deveria instalar-se uma rede acima da fonte para proteger os peixinhos dos ataques da garça. Outro achou que, à partida, não deveria ter tanto peixe a viver numa fonte tão pequena. O dono do café tentou acalmar ‘as ondas’, afirmando que estes peixes, de qualquer maneira, não iam durar muito tempo, ‘não são feitos para durar’. Achei curioso, por um lado, a desinformação presente em relação à expectativa de vida de um peixe dourado (que pode viver, de fato, em boas condições, entre 10 e 15 anos) e, por outro lado, a preocupação destes homens com a história de vida e morte dos peixinhos, seres claramente emblemáticos à vida da vila, com a figura da garça como figura antagônica nesta ‘historiazinha’ de vida local. Contudo, não resisti a questionar-me sobre o porquê de eles se preocuparem com a vida ou morte destes peixinhos, mas não com a vida do atum enlatado que, bem provavelmente, já comeram numa sandes, misturada com maionese e ovo, durante um almoço da semana. Não é muito difícil chegar a uma explicação possível do ‘porquê’ desta diferenciação ao nível de empatia sentida: os homens conhecem os peixinhos dourados ‘pessoalmente’ e a sua vida e morte significa algo de *mais* para eles, a sua presença lhes faz refletir sobre algo que vai além daquilo que representa o atum em formato enlatado. Mesmo assim, parece-me fascinante a maneira como podemos abrir e ao mesmo tempo manter fechado, o nosso círculo de empatia para com uma mesma espécie animal sempre em relação ao nosso grau de envolvimento para com eles; ao grau de encontro ‘personalizado’ que vamos ter para com eles e à maneira como os classificamos, neste caso dos peixinhos dourados, de ‘não-comestíveis’ e apenas ‘decorativos’, isto é, ao tipo de narrativa que criamos a sua volta.

Voltando à minha conversa de café com o Sr. Mané, foi também aí que soube a origem dos peixinhos (todos eles) dourados da fonte do Penedo que fui visitar pouco tempo depois, e que também lá tinham chegado pelas mãos do Sr. Mané, grande protetor dos peixes dos tanques da zona, mas que não se escusa de comer peixe à hora de almoço. ‘É diferente, porque estes peixes são bonitos e não prestam para serem comidos. E também porque já viveram na natureza. Os que comemos, muitas vezes, já vêm de grandes tanques e produções, são predestinados para acabar nos nossos pratos.’ Nesta afirmação cruzou-se uma multiplicidade de ideias e valores que definem, pelo menos para o Sr. Mané e para a sua relação com os peixinhos dourados que vai resgatando, a maneira como se pode fazer um juízo (humano) sobre o porquê de certo animal ser predestinado (e justificável) a morrer por mãos humanas, e porque outro não: a beleza, a natureza e o destino se destacam como temas principais. Os animais são bonitos? São considerados como naturais/ locais/ autóctones? Nasceram com um propósito (humano) já predefinido? Ou nasceram por ‘sua conta’, livres e selvagens fora do alcance humano?



São este tipo de encontros/exemplos de trabalho de campo e as questões de natureza mais filosófica implícitos neles, que nos levam à próxima e última parte de reflexão etnográfica: como é que, efectivamente, morrem os animais no contexto local de Colares? E como é que estas mortes são descritas e executadas por humanos, através de terminologias específicas, práticas quotidianas como também narrativas partilhadas? É importante esclarecer, já agora, que não me preocupo muito em entender as justificações pelas quais nós humanos, e particularmente os meus interlocutores de campo, decidiram matar/ deixar morrer um animal não-humano.

Mas interessa-me entender, justamente, as narrativas repletas de valores e suposições culturais, que se escondem por trás dessas mortes animais muitas vezes enquadrados como ‘naturais’, ‘normais’ ou ‘necessárias’.



Figura 16 “Garça Caçadora”:  
Colagem digital de material visual  
recolhido no terreno e de imagens de  
arquivo digital que visa ilustrar a  
história local e polêmica moral  
relativamente à vivência dos  
peixinhos dourados na fonte e à  
ameaça que a garça caçadora  
representa para a vida dos peixes.



O que significa *morrer* para diferentes pessoas em diferentes contextos culturais? Como é que se distingue, culturalmente, a morte humana da morte animal? Que tipos de práticas que implicam a morte animal são consideradas, e muitas vezes justificadas, como práticas culturais? Quais são as terminologias utilizadas para designar estas práticas em diferentes contextos locais? Como é que estas práticas variam de contexto urbano para rural? E como é que podemos desconstruir uma visão predominantemente antropocêntrica da morte animal sem negar, ao mesmo tempo, o fato de que a questão da morte animal transborda as fronteiras tão bem ‘estimadas’ entre o *animal* e o *humano* e nos leva, inevitavelmente, para a questão do que significa a morte para nós, humanos?

Para abordar estas questões bem profundas – que se lançam aqui sem grandes pretensões de os responder exaustivamente – vou dar apenas alguns exemplos das minhas experiências de trabalho de campo e dos diferentes tipos e respectivas terminologias de mortes animais com os quais me fui cruzando, com alguns diretamente, com outros mais implicitamente.

O termo de **exterminação/eliminação** que descreve uma multiplicidade de práticas que implicam a morte animal – geralmente de animais de pequenas dimensões como ratos ou insetos através da aplicação de produtos químicos e tóxicos para a espécie em questão – foi o termo com o qual me cruzei mais frequentemente.

Porquê? Porque existe um grande número de animais cuja presença, uma vez detectada em números maiores, é considerada uma ‘praga’ estando a interferir com as dinâmicas ‘normais’ de vida humana. Creio que esta percepção de ‘interferência’ ou ‘invasão’ pode vir a intensificar-se rapidamente no contexto rural já que se convive mais proximamente com um grande número de espécies animais *outras* não apenas em termos de práticas de agricultura mais presentes, mas também por se estar a habitar em moradias isoladas, com jardins, terrenos de grandes dimensões e mato à sua volta. Ou seja, pode afirmar-se que no campo, diferentemente dos grandes centros urbanos, existe efetivamente mais espaço para animais não-humanos existirem e circularem livremente e, com isso, *fugir* mais facilmente aos padrões pré-escritos de utilização do espaço rural conceptualizados por humanos e por motivos humanos. Como afirma Franklin, a presença deste tipo de ‘animais anômalos’ “can threaten to destabilize or destroy a proper natural order, demanding in some places that a course of purification or control be enacted (...) this action is ritual, with the hope that social order and control be restored/ maintained.” (Franklin 2014, 139)

Não surpreende, neste sentido, que se pode encontrar, na drogaria local de Colares Velho, uma grande variedade de produtos a serem adquiridos para o efeito, isto é, para a exterminação/ eliminação de animais outros. Para perceber melhor as suas utilizações e aplicações diversas, comecei a visitar a drogaria com mais frequência, sendo esta um ponto de cruzamento de muita gente que trabalha em jardinagem, obras ou agricultura e que há de cruzar-se, no contexto laboral, obrigatoriamente com problemas de pragas e necessidades de ‘exterminação’ de animais.

Foi por ocasião das minhas visitas rotineiras à drogaria e das conversas com os clientes na fila à porta do estabelecimento, que tomei nota de um problema de ‘praga’ particularmente contestado: a presença da ‘vespa asiática’ em Colares Velho e em outras localidades da freguesia. Soube então que esta espécie de vespa – a ‘vespa velutina’ – cria os seus ninhos com terra em forma esférica ou de pêra, preferencialmente nos topos de árvores, mas também nos telhados de casas, muros, varandas, no solo, etc. e que não é permitido combatê-la a não ser pela Proteção Civil encarregada da intervenção. Soube também que existe um ninho de vespa asiática mesmo ao pé da minha casa, em Colares Velho, localizada no prédio central da vila, justamente acima da mercearia, do café e da drogaria. Contaram-me que já se avisou a Proteção Civil, mas que essa demorou muito tempo (cerca de 4 semanas) até proceder a ‘destruição’ do ninho o que causou uma onda de medo misturado com raiva pelos lados dos habitantes e clientes/ donos dos estabelecimentos comerciais locais em relação à presença da vespa, já que o contacto com este tipo de vespa é tremido não apenas por poder picar o homem com consequências mais graves do que a pica de uma vespa ‘normal’, mas também por ser uma espécie designada de ‘invasora’ como diferentemente de ‘autóctone’ que, pelo que se fala, ameaça a permanência das abelhas nos ecossistemas locais.

Para além das minhas conversas à porta da drogaria bastante reveladoras, realizei outra parte da minha pesquisa sobre o tema e as diferentes práticas de exterminação/ eliminação de ‘pragas’ no terreno virtual ‘local’, isto é, em grupos de Facebook da zona de Colares. Nesta pesquisa destacou-se, de igual modo, uma grande quantidade de posts, denunciando a presença de ninhos de vespa asiática na zona como também de queixa sobre a falta de ação da Proteção Civil que é, segundo comunicado oficial da Câmara Municipal de Sintra, a única entidade que possa proceder à ‘destruição’ do ninho. A grande falta de resposta da Proteção Civil fez com que muita gente, pelo que descreviam nos posts, inventasse as suas próprias estratégias no ‘combate’ a esta praga invasora. O post mais curioso que encontrei no contexto partilhava uma receita caseira que mistura vinho, cidra e açúcar para atrair as vespas e que foi acompanhada por uma imagem bastante explícita de dezenas de vespas afogadas numa garrafa enchida com



líquido amarelado. Ainda levava o slogan e apelo de partilha ‘Postar! Senão ficamos sem abelhas!!’ e houve uma série de comentários de habitantes da zona a aplaudir a iniciativa e a se comprometerem com a replicação da receita.



Figura 18 “VespAmeaça: Colagem digital de material visual recolhido no terreno, de arquivo digital e de screenshots retirados no Facebook e no Instagram que aborda a presença da ‘vespa asiática’ na zona de Colares e às abordagens oficiais e informais a lidar com a sua ‘eliminação’.

Tendo em conta a quantidade de artigos de jornais que se encontram numa procura rápida de google com a palavra ‘vespa asiática’ em português – repetindo todos mais ou menos a mesma narrativa sobre o carácter invasivo e perigoso da vespa asiática – não me surpreendi essa atitude aliás radical das pessoas perante a sua ‘exterminação’. Deu para entender, estudando com alguma atenção os diferentes comentários nos posts de denúncia de ninhos nas redes sociais de Facebook e Instagram, fazendo-se geralmente um apelo à ação da Proteção Civil ou da Câmara Municipal de Sintra por via de uma hiperligação, que a sua exterminação não é apenas

percepcionada como necessária, perfeitamente legítima e moralmente justificável, mas que o combate a esta ‘praga’ é visto como um ato de coragem e de cidadania ativa, protegendo a integridade física das pessoas e animais domésticos a viver no redor de um ninho como também das abelhas, espécie insecta cuja proteção tem ganhado bastante atenção mediática nos últimos anos, assentando-se numa narrativa que destaca a importância das abelhas na polinização e na manutenção de um equilíbrio dos ecossistemas locais. Achei curioso como, em forte contraste com essas narrativas de proteção criadas à volta das abelhas, a morte das vespas asiáticas foi percepcionada, transversalmente à minha pesquisa, como algo de positivo e desejado sem o mínimo grau de simpatia/ empatia para com aqueles seres a terminarem a sua vida afogados em massa – como no exemplo do post/ imagem exposto acima – sem dignidade nenhuma, num garrafão de plástico. Se tivessem sido abelhas, ou então ratos ou outros tipos de pequenos mamíferos que se ‘eliminam’ frequentemente, expostos tão explícita- e graficamente numa fotografia enquanto afogados às centenas num garrafão de plástico, não creio que o feedback teria sido o mesmo.

Ganha-se, a partir deste exemplo bem prático, uma noção da força tremenda que as narrativas criadas e recriadas à volta da morte de um animal exercem, mais ou menos conscientemente, sobre a nossa decisão de abrir, ou então fechar por completo, o nosso círculo humano de empatia para com estes seres outros e a sua morte. Também ganha-se uma ideia de como a circulação livre de animais não-humanos vindos de fora do mundo ocidental, como parte do fenómeno da globalização, podem vir a suscitar sentimentos de medo e eventual perda daquilo que é autêntico, autóctone e tradicional, bem parecido às lógicas que se aplicam à migração humana ‘indesejada’ em termos de discursos ‘nacionalistas’ ou, até, ‘xenofóbicos’.

Outro termo que se destacou na minha pesquisa de campo e que assenta em outro tipo de narrativa e consequente evocação ou afastamento de empatia humana, descreve a morte animal por via do **atropelamento** – geralmente por automóveis – e que afeta muito mais frequentemente os humanos quando se trata de indivíduos das espécies felinas e caninas que pertenciam, na maioria dos casos, a uma unidade doméstica ou foram abandonados pela mesma. Também existe uma grande quantidade de animais considerados ‘selvagens’, como lebres, raposas e ouriços que se costuma encontrar atropelados nas estradas nacionais portuguesas, e que geralmente causam sentimentos de pena/ perda por quem os avista, mas não me deparei com nenhum destes casos durante a minha pesquisa de campo *em loco* ou no *terreno virtual*. Os animais que avistei em maior número atropelados nas estradas e caminhos da zona, foram claramente os sapos e outros animais de pequenas dimensões como serpentes ou ratos. A maioria destes cadáveres ficam a deformar e decompor-se no mesmo lugar onde foram



atropelados, até se integrarem no alcatrão e num dia de chuva, os seus restos de peles e ossos serem levados com as águas da chuva para os esgotos.

Contudo, achei bastante curioso que na teoria – bem definido no artigo 45 do *Regulamento de Animais do Município de Sintra* (2010) – todos os cadáveres de animais atropelados na via pública deveriam ser “recolhidos pelos serviços competentes da Autarquia em viaturas adequadas para o efeito” e que “constitui um dever cívico de todos os cidadãos avisar o Gabinete Médico-Veterinário Municipal da existência de cadáveres de animais na via ou no espaço público, designadamente em virtude de atropelamento” mas que isto, na prática, apenas aplica-se aos animais de maiores dimensões que pertencem, de modo geral, a espécies mamíferos. Foi neste contexto de pesquisa por meio de regulamentos municipais, que me fui cruzando – novamente – com a questão pertinente, que já levantei no início da minha tese, contando a história do sapo atropelado num caminho de terra batida, dos limites daquilo que para nós humanos, constitui, *ou não*, o corpo de um ‘animal morto’. O caso exemplar do *Regulamento de Animais do Município de Sintra* e a maneira como utiliza o termo de ‘cadáver animal’ sem especificar, em parágrafo nenhum, como se deve definir o termo ‘animal’ para o efeito – distinguir um cadáver animal ‘recolhível’ de um ‘ignorável’ ou até ‘descartável’ – dá uma boa noção de como se parte *sempre*, até em textos legais e oficiais de abordagem prática/técnica ao assunto, de pressupostos culturais implícitos, sobre o valor de uma vida animal.

Qual seria a resposta ‘oficial’, se eu ligasse para a ‘linha verde’ da CMS, a pedir a recolha de um cadáver de um sapo atropelado na via pública? Como é que me explicariam o porquê de este animal ser recolhido, ou então, não? Será que me recomendariam de o deitar para o lixo – como tem sido a resposta informal de um funcionário da Junta de Freguesia a quem coloquei esta mesma questão – embora que isto é, segundo o artigo 33 do *Regulamento de Animais do Município de Sintra*, proibido?

Deu para entender, com este exemplo de corpos animais mortos ‘recolhíveis’ ou então ‘descartáveis’ e com todos os exemplos de mortes animais já discutidos ao longo desta tese, que as fronteiras de percepção daquilo que constitui uma morte animal podem ser bastante fluidas. Seja como for, este exemplo também serviu para dar a entender a grande importância da capacidade de poder identificar-nos corporalmente com um ser outro morto – e que esta capacidade é geralmente vinculada à nossa própria natureza animal de ser mamífero – na questão da empatia e de sentimentos de pena/ perda para com a morte de um animal não-humano, parecido àquilo que Heise nos tem transmitido sobre as preferências humanas em relação às espécies (geralmente mamíferos peludos ou animais esteticamente atraentes) em vias de extinção que optamos por proteger, ou então, esquecer.

Neste sentido, creio que se pode afirmar que, em relação à morte animal e ao nosso envolvimento empático/ emocional para com ele, somos, antes de mais, *mamífero-cêntricos*. Ou seja, ao olhar, por ex. para o corpo morto de outro animal mamífero atropelado, sentimos-nos mais afetados, não apenas por sermos capazes de imaginar mais facilmente o sentimento de estar morto no lugar deste animal, de olhos fechados, patas estendidas, espinha partida e corpo distorcido, mas também como este animal terá sofrido antes de falecer. Esta ideia de ‘embodiment’, a nossa capacidade de nos identificar corporalmente com um ser *outro* e com a sua morte ressoa fortemente com a descrição que Susanne Lijmbach proporciona, no seu texto *A Hermeneutical Ethology?* (1999), relativamente a este fenómeno, fazendo referência ao famoso texto de Thomas Nagel *What Is it Like to Be a Bat* (1974) ao afirmar que

it is impossible to imagine what it is like to fly in a world which exists of sound waves which we, humans, can not hear. We know the biological function of sound waves for bats, but we do not experience them like bats do [...] somewhere in the animal kingdom the bodily discontinuity between humans and animals cannot be bridged [...] [h]owever, other animal species than bats walk and look around in the world like we do, and have more or less the same bodily form and skin like we have. It does not seem impossible to imagine the experiences of a rabbit in a cage of nearly his own size, of a laying-hen in a 24-hour dark battery-cage, of a dog or cat to be patted, etcetera. The way in which we can bridge the bodily discontinuity with these animals is not only a way of imagination, but also a bodily way. If we touch a cow, a pig, a chimpanzee or a dog, we feel the same kind of body and bodily movements as ours. While we try to adjust our own bodily forms and movements to their bodily forms and movements, we feel the animals bodily reacting to us, willingly or unwillingly. [...] Of course, we have to be cautious not to project our own cultural needs and experiences on animals. [...] So, in order to understand the needs and experiences of animals, we have to distinguish our own cultural needs and bodily experiences from the needs of life and bodily experiences of animals, which we share with animals. This distinction is not an empirical one, but a distinction which can be made only by a critical reflection upon our own needs and bodily experiences.” (Lijmbach 1999, 204)

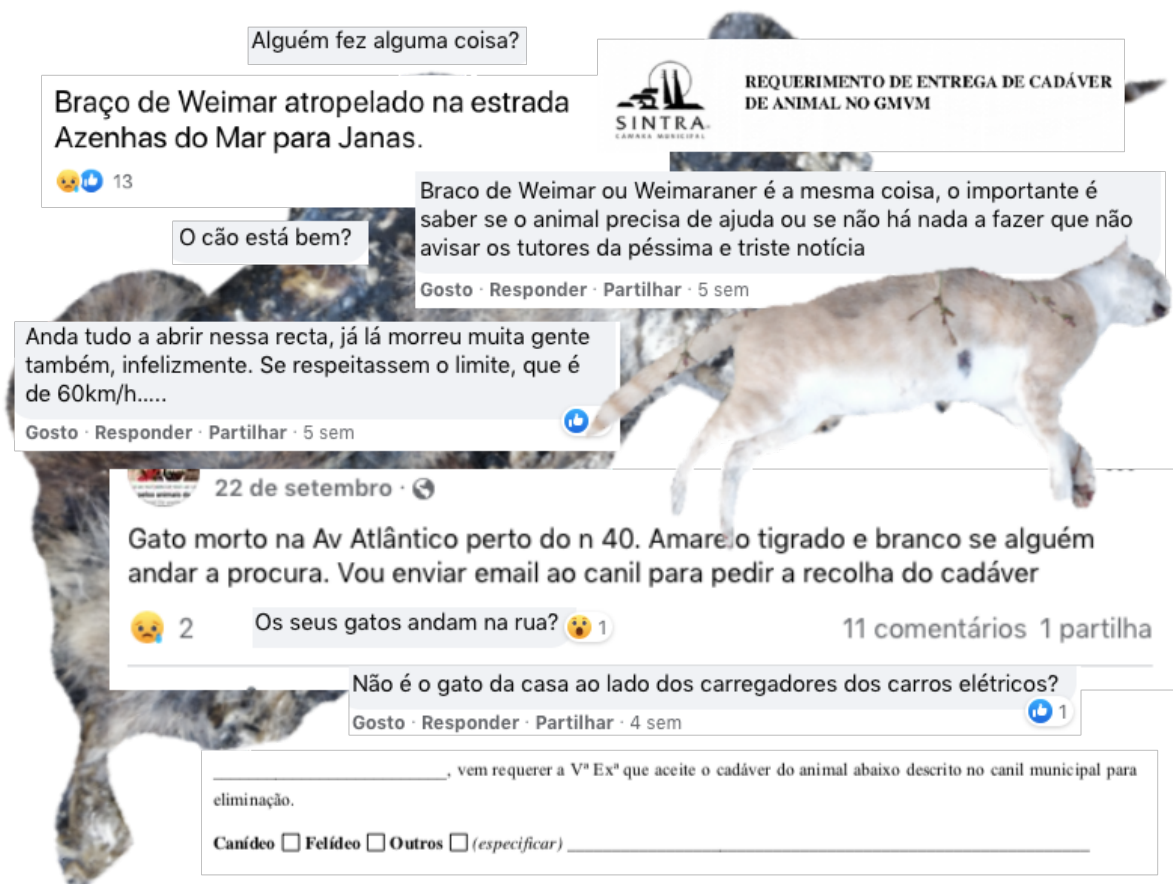


Figura 19 “Ser Atropelado”: Colagem digital de material visual recolhido no terreno, de arquivo digital e de screenshots retirados em grupos de Facebook e de documentos municipais que aborda a questão da morte animal por via do atropelamento e as reações/comentários de diferentes pessoas sobre este acontecimento e o seu envolvimento emocional no evento como também o procedimento de recolha de cadáveres pelo Gabinete Médico Veterinário Municipal.

Neste sentido, de análise crítica das nossas necessidades e experiências corporais humanas em relação ao atropelamento de animais, faz algum sentido que este acontecimento nos toca mais fortemente, já que a ideia de morrer atropelado é para nós, para os nossos corpos humanos, uma possibilidade quase omnipresente, ao nos mover pelo espaço público, diferentemente de práticas de morte animal como a exterminação, a eutanásia ou o abate que não se localizam, de modo geral, no nosso ‘reino humano’.

A prática da **eutanásia** em combinação com o termo da **morte natural**, também se revelou como um eixo temático bastante presente. Surgiu não apenas nas conversas com os meus interlocutores humanos de terreno, mas também no *Regulamento de Animais do Município de Sintra* que prevê a eutanásia/occisão como procedimento técnico de resposta a uma data de problemas que podem surgir na convivência entre humanos e outras espécies, mais

particularmente os animais domésticos classificados como agressivos/ perigosos, os animais abandonados severamente adoecidos abrigados no Canil Municipal ou os animais selvagens que representam uma ameaça à saúde pública por poder contrair doenças.

É curioso como o regulamento apresenta a eutanásia, no artigo 42, como “método que não cause dores e sofrimentos desnecessários ao animal”. Essa definição ressoa bastante com as explicações dos meus interlocutores relativamente à decisão de eutanasiar um animal doméstico seu, isto é, por querer ‘poupar-lhes sofrimento desnecessário’. Foi neste contexto de pesquisa – particularmente na entrevista que realizei com a minha vizinha a D. Paula que já encaminhou e presenciou a eutanásia de dezenas de gatos – que me deparei com a ideia de uma ‘boa morte’, isto é, uma morte sem sofrimento que as pessoas desejam não apenas para os animais que lhes são mais próximos, mas também para si próprios ou familiares humanos. A D. Paula explicou-me que normalmente, quando leva um gato ou cão ao veterinário para ser eutanasiado, ‘não deixo eutanasiar diretamente. Primeiro quero o gato sedado. O gato ou cão. Só depois é que deixo dar o Eutasil, o remédio da eutanásia. Porque o Eutasil, mata, faz parar o coração e acho que há um certo sofrimento. Portanto, as pessoas que querem poupar dinheiro mandam dar o Eutasil logo. Que é muito caro o Eutasil, então para um cão grande é caríssimo. De um gato custa 60 €. Depois para a cremação no canil de Sintra paga-se 7,50€, não interessa se é gato ou cão. Nem interessa o peso. Portanto, eutanasiar é caríssimo, mas cremá-los depois até fica barato.’

Também achei particularmente interessante que a ideia de uma **morte natural** – que surgiu também com muita frequência nas conversas com os meus interlocutores sobre o conceito de uma boa morte ou uma morte desejável para um animal – é aquela que acontece sem intervenção humana. Esta morte ‘natural’ associa-se principalmente ao falecimento de animais selvagens já que é pouco comum, ou quase impossível, uma pessoa presenciar a morte natural de um animal selvagem e portanto, remete o animal selvagem – mais uma vez – para o campo de projeção e romantização/glorificação de um mundo natural selvagem e intocado pelo humano no qual um animal pode morrer de forma solitária, natural e sossegada na ausência de quaisquer dores ou sofrimento. Volto a lembrar, neste contexto, as palavras de Armstrong e Potts, que ressoam fortemente com as minhas observações: “the contemporary wild is nothing and everything at once; it is no more and no less than a vividly imagined site in which to play out human-animal relations in all their ideological and material viability.” (ibid. 2014, 179).

No decorrer da minha pesquisa também se relataram alguns casos de ‘mortes naturais’ de animais domésticos que morreram simplesmente de velhice. Contudo, parecia muito menos

comum do que a eutanásia, já que a maioria das pessoas se preocupava muito com a ideia do sofrimento e preferia matar, isto é, eutanasiar o animal antecipadamente para excluir a possibilidade de sofrimento ‘desnecessário’.

É esta preocupação com a ausência de sofrimento/dor que nos leva para o último tema/termo de morte animal a ser abordada neste capítulo e que se apresentou a mim como bastante revelador da minha pesquisa de campo: a morte animal por **abate**. Como já referi na introdução à tese, a lei específica que regulariza o abate e a occisão de animais em Portugal prevê a sua realização de forma que não lhes cause dor nem sofrimento nem desconforto. Esta descrição está bem longe da realidade que as pessoas, que já experienciaram ou realizaram abates por mãos próprias, relatam desta experiência: sabem perfeitamente que o animal não quer morrer e que luta até ao final e que sim, vai sofrer quando se corta o seu pescoço e deixa sangrar até parar de gritar ou mexer.

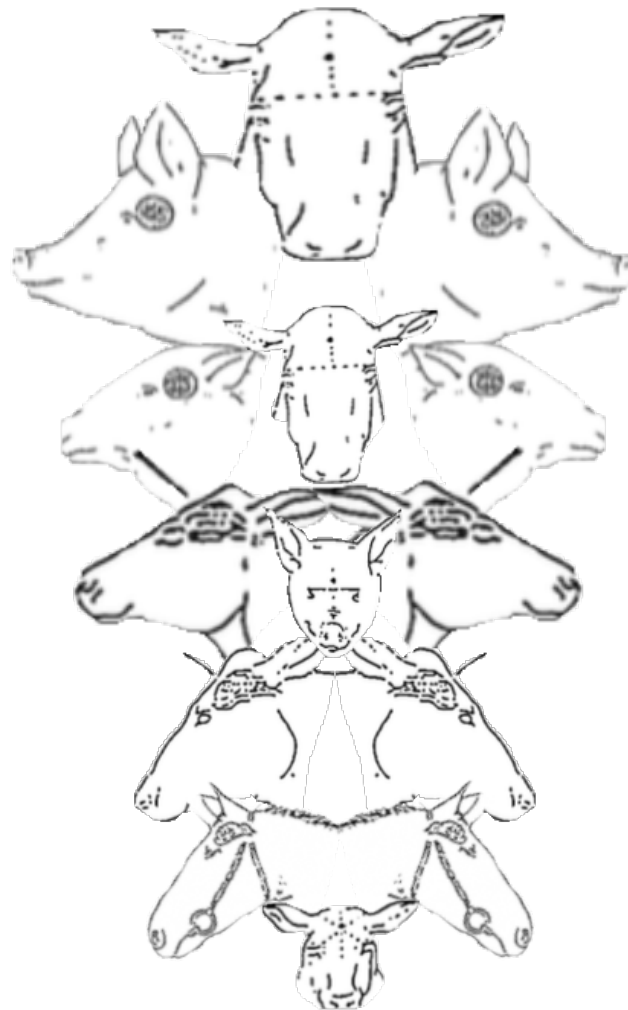


Figura 20 “Atordoamento sem sofrimento”: Colagem digital de desenhos retirados ao Decreto-Lei 28/96 que indicam o lugar da cabeça do animal por onde o animal é suposto ser atordoado para evitar o sofrimento no seu abate.

Não me cruzei com muitas pessoas que ainda realizam ou assistem a matanças nas quintas da zona, já que a maioria dos animais de maiores dimensões como porcos ou vacas são, hoje em dia, encaminhados para os matadouros e abatidos neste lugar ‘indicado’. Porquê? Porque uma matança realizada fora de um matadouro implica um trabalho colectivo, conhecimento e ferramentas específicas por parte da pessoa que realiza os cortes para o abate e ainda o tempo e conhecimento para transformar a carne de animal em ‘produto’ consumível e armazenável.

Em conversa com a D. Carmo, que ainda costuma realizar uma ou duas matanças de porco por ano na sua quinta, soube também que é bastante difícil encontrar uma pessoa adequada para o abate do animal, ‘já não existe muita gente que sabe ou então quer meter-se nisso, é um trabalho muito pesado e difícil’ disse ela. ‘E com os porcos também é difícil, porque não se pode vender a sua carne, só por consumo próprio ou da família, e se pode matar apenas três porcos por ano. É pouca coisa, não justifica o trabalho que os porcos dão a cuidar deles. As galinhas ou galos são mais fáceis, uma pessoa consegue matar sozinho e não lutam tanto, e a carne é uma quantidade que se consegue usar logo num jantar ou assim. (...) Antigamente, quando havia por aqui ainda mais quintas com animais a funcionar até trocamos por vezes os nossos animais, quando ficamos muito agarrados a eles, eu matava a galinha da minha vizinha e ela a minha. Custava muito menos porque não conhecia o animal.’

Esta prática, de troca de animais entre vizinhos para se poder realizar o abate sem empenho emocional, foi uma prática a que muita gente fez referência nas conversas sobre o assunto e suscitou muita curiosidade em mim. Creio que esta prática reflete, com bastante precisão, a maneira como as narrativas que tratam o animal como uma categoria/entidade grupal em vez de seres individuais “with feelings and lives worth living” (Balcombe 2010, 171) ajudam o ser humano a poder realizar ou suportar a uma morte animal em específico. Contudo, não parece que ajuda particularmente a saber *lidar* com a morte como fenómeno genérico que abrange também a ele próprio como ser que um dia haverá de morrer. Ou seja, parece que afastam-se as emoções e sentimentos que podem vir à superfície quando se termina a vida de outro ser, em vez de os admitir. Contudo, acredito fortemente que estas emoções poderiam nos servir – encarando-as com aceitação e curiosidade em vez de rejeição e medo – de base fértil para uma aprendizagem sobre o que significa, de fato, morrer como ser *outro* ou então ser humano e nos poderá unir com animais não-humanos em vez de nos separar sobre este eixo comum e experiência universal a tudo o que está vivo neste planeta terra: morrer.



Figura 21 “Mato/Rato”: Colagem digital de material visual recolhido no terreno e de arquivo digital que aborda a morte animal a partir do ângulo da prática de captura de ratos por **armadilha** que resultam na sua morte, geralmente descrita como ‘eliminação’ de uma praga.



Figura 22 “Mata Toupeira”: colagem digital de material visual recolhido no terreno e de arquivo digital que aborda a morte animal a partir do ângulo da prática antiga de **espancamento** das toupeiras dos quintais de Colares Velho com inchadas como também a prática mais moderna de captura das toupeiras em armadilhas que resultam, na maioria das vezes, também na sua morte, geralmente descrita como ‘eliminação’ desta praga que interfere com práticas de agricultura.



6. Conclusão ou *Cãoclusão* – do pós-humanismo e da *construção* de novas narrativas possíveis sobre o animal, o humano e a sua morte



Figura 23 ‘PontesEntreMundos’: Colagem digital de material visual recolhido no terreno e de imagem de arquivo digital que aborda a ideia de construção de pontes, entre mundos humanos e não-humanos, entre ‘este mundo’ e o ‘mundo além’ com a ajuda de mediadores de relações inter-espécies, os cães Côa, Tão e Flecha, através da (re)criação de narrativas que desafiam a distinção categórica dualista entre animal/ humano, natureza/ cultura e vida/ morte.

Começo esta conclusão, ou *cãoclusão*, ao fazer mais uma alusão à importância que outros seres animais, particularmente os seres caninos, desempenharam na elaboração desta minha tese, nomeadamente o Côa, o Flecha e o Tão. Estes três animais foram os meus principais interlocutores de terreno ao longo dos seis meses de trabalho de campo intenso e que me introduziram – a partir do seu olhar bem particular sobre a paisagem que integra Colares Velho e o Penedo – à maneira de como se pode abordar um lugar e uma problemática – mais especificamente, a *morte animal* – a partir de uma perspectiva multi-espécies. Ou seja, senti a força guiadora deles na forma de como movimente-me pelo terreno e de como aproximei-me aos diferentes eixos temáticos que se entrelaçam no campo de forma natural e espontânea, tal como as raízes das árvores com as quais me cruzei, e sobre as quais às vezes tropecei nos meus diversos passeios pela floresta. Também senti a sua força guiadora enquanto me aproximei ao tema da morte animal, tendo sido o Flecha o primeiro, e felizmente único, interlocutor de terreno que morreu no decorrer da minha pesquisa.

Claro que foi mais fácil para mim, um ser de duas pernas sem asas ou gnelras, seguir estes três animais mamíferos, estes três olhares caninos, não apenas por serem animais

terrestres a mexerem-se bastante livres pelo terreno mais ou menos a mesma altura e velocidade que eu, mas também por serem membros de uma espécie com a qual nós, humanos, temos laços bem especiais e que poderá ser considerada como mediador de relações inter-espécies por excelência. Tal como afirma Susan McHugh, no seu livro *Dog* (2004), “neither simply a human creation through domestication nor a tamed wild animal, the dog emerges from such configurations in the space between nature and culture, signalling even as it maintains such cross-species interplay” (ibid., 198) A autora também aponta para a associação de cães a morte, em tempos antigos como “burial gifts” e hoje em dia “with depictions of dogs at the feet of their masters in tombs, and [...] with public monuments to dead dogs.” (ibid., 18).

Parece-me um ponto muito importante – que racionaliza a minha intuição de ter seguido com muito rigor os rastros e pistas desses três seres *outros* caninos – que os cães podem ser percebidos como seres localizados no espaço intermédio entre a natureza e a cultura, entre o selvagem e o doméstico, entre o *aqui* e o *além*, já que foi justamente este espaço liminar que queria explorar mais profundamente no âmbito da minha tese e assim, surgiu para mim a questão: o que podemos aprender ao olharmos para o mundo a partir de um ponto de vista liminar, menos antro- e mais animal-cêntrico? Será que a partir deste ponto de vista, tanto humano como também animal, as grandes e rígidas divisões entre humano/animal, natureza/cultura, vida/morte (que para nós, seres humanos, dão-nos imenso jeito para conceber a nossa própria existência e o nosso lugar no mundo como algo de *excepcional*) aparecem, assim de repente, bem mais *pequenas* e, antes de mais, *fluidas*?

Segundo Holberg (2014) e Heise (2016) é este o caminho a seguir em frente, se queremos aprender a pensar mundos mais-do-que-humanos como também mundos vindouros: procurar e abraçar a *liminaridade* nas relações entre ‘seres humanos’ e ‘seres animais’ e nas relações entre um ‘ser vivo’ e um ‘ser morto’. E é também neste sentido, de criação de *pontes entre mundos*, que se propõe uma aproximação a perspectivas designadamente *pós-humanistas* enquanto refletir criticamente sobre as narrativas que vamos alimentando e recriando sobre o animal, o humano e a sua morte, a sua ‘killability’ ou ‘grievability’ como *eixo em comum*. Segundo Heise, os teóricos pós-humanistas

have argued that discrimination against other humans is structurally related to discrimination against nonhumans – put somewhat simplistically, that the same underlying logic informs racism and speciesism. It is the category of the animal, understood as another that does not have the same claim to moral consideration as a human and can therefore be killed or let die with impunity, that opens up the possibility

of relegating other humans legally, ethically, and politically to that category (2016, 165).

É também neste contexto – de auto-reflexão sobre o devido lugar do humano em mundos-outros e o poder que as histórias e narrativas têm na sua definição e interpretação – que a autora nos vem questionar:

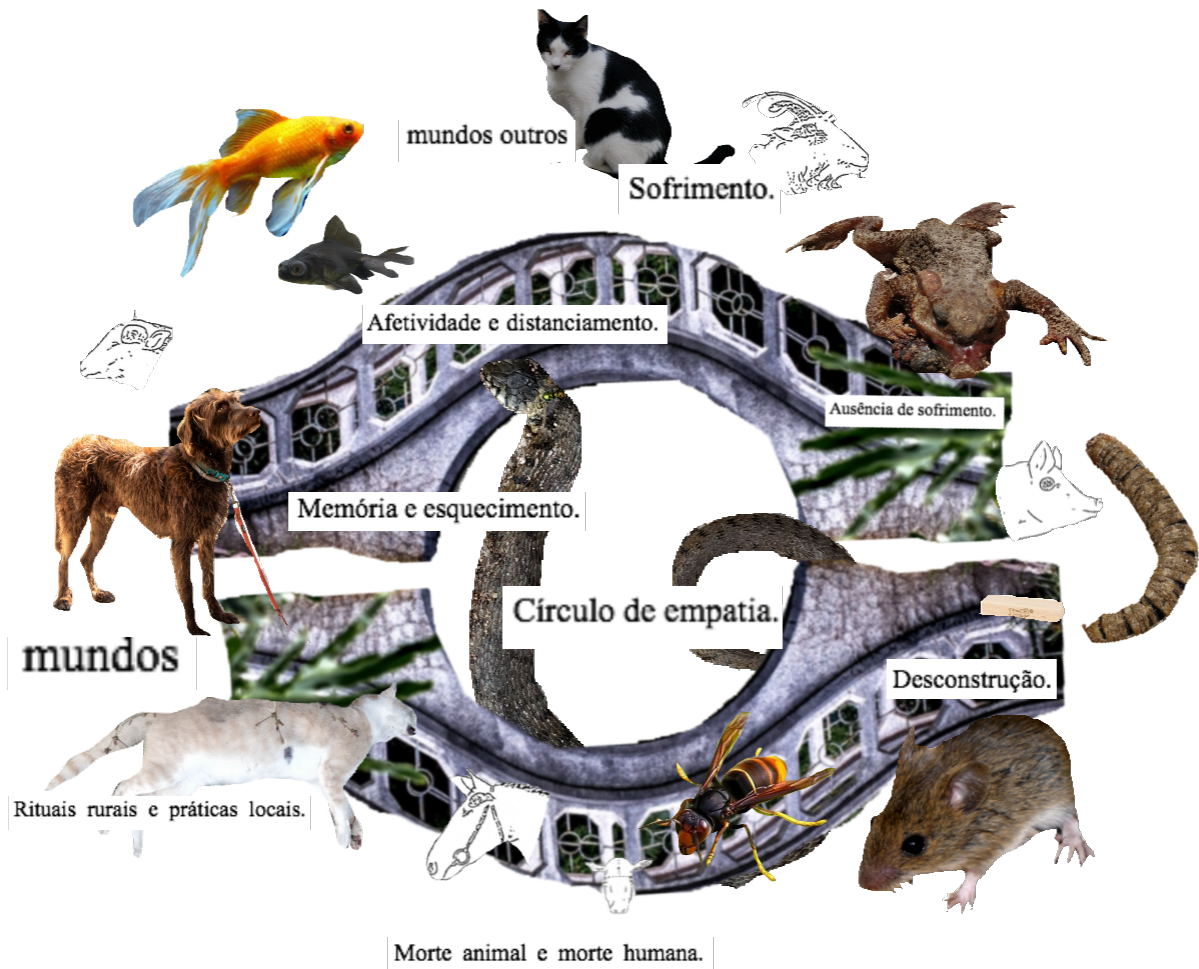
[w]hat stories do we tell about the relationship between colonialism, the oppression of humans, and the endangerment of animals and plants? How do these stories respond to the theoretical questions and ethical dilemmas that arise in the confrontation with the immiseration of humans and nonhumans? What dimensions do they highlight, which ones do they hide, and why? (2016, 166)

Seguindo as sugestões da autora em espírito auto-reflexivo, multi-espécies e pós-humanista, coloco, agora, ao leitor atento e a mim própria a seguinte questão chave: qual história queria contar, nesta minha tese de mestrado, sobre a relação entre o humano, o animal e a morte?

Para dar uma resposta a esta questão de forma menos explícita e mais implícita, decidi continuar com as minhas narrativas pouco *habituais* – pelo menos no contexto de trabalho académico em que esta minha pesquisa se enquadra – que construí como ‘história visual paralela’ ao longo do trabalho mais clássico de escrita académica: as imagens e colagens digitais. Contudo, parece-me uma maneira aliás adequada nesta procura de respostas à ‘grande questão das questões’ que o ser humano, utilizando uma linguagem puramente ‘científica’ e ‘racional’, não encontrará nenhuma resposta inequívoca: *o que significa morrer?*

Acredito que uma resposta em linguagem artística, isto é, em formato de uma *narrativa visual*, poderá abordar esta questão, este eixo em comum que a morte constitui entre todos os seres vivos – seja animal ou seja humano – e poderá indicar-nos, simultaneamente, pistas e caminhos possíveis para encontrar novas narrativas na construção de pontes de diálogo entre-espécies e entre-existências.

“Becoming in this co-evolutionary dance is ‘always becoming with – in a contact zone where the outcome, where who is in the world, is at stake’.” (Holberg 2014, 56–57)



“Interpretation is not necessarily a projection of a ‘human, all too human’ perspective, but a finite participation in an intelligible world where intelligibility and meaning ‘go all the way down’.” (Wachterhauser 2002, 77)

“The ‘languages’ we speak provide a window onto the world that otherwise would remain shut. Such ‘languages’ are therefore not a hindrance to our comprehension of the world, but a condition of its possibility.” (ibid., 67)

“From the fact that we cannot attain certainty, it does not follow that we can not attain knowledge.” (ibid., 70).

## Bibliografia

- “Anthropomorphism”. 2021. Em *Cambridge Advanced Learner’s Dictionary & Thesaurus*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/anthropomorphism>.
- Armstrong, Philip, e Annie Potts. 2014. “The Emptiness of the Wild”. Em *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*, editado por Garry Marvin e Susan McHugh, 168–81. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Balcombe, Jonathan. 2010. *Second Nature: The Inner Lives of Animals*. New York: Palgrave Macmillan.
- . 2016. *What a Fish Knows: The Inner Lives of Our Underwater Cousins*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Bekoff, Marc. 2006. *Animal Passions and Bestly Virtues: Reflections on Redecorating Nature*. Philadelphia: Temple University Press.
- Bowker, Geoffrey C., e Susan Leigh Star. 1999. *Sorting Things Out: Classification and Its Consequences*. Cambridge: MIT Press.
- Buck, Carl Darling. 1988. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*. Chicago: University of Chicago Press.
- Buller, Henry. 2014. “Reconfiguring Wild Spaces: The Porous Boundaries of Wild Animal Geographies”. Em *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*, editado por Garry Marvin e Susan McHugh, 233–45. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Câmara Municipal de Sintra. 2021. “Sintra e a sua Serra”. cm-sintra.pt. 2021. <https://cm-sintra.pt/component/sppagebuilder/>.
- Candea, Matei. 2010. “‘I fell in love with Carlos the meerkat’: Engagement and Detachment in Human–Animal Relations”. *American Ethnologist* 37 (2): 241–58. <https://doi.org/0.1111/j.1548-1425.2010.01253.x>.
- . 2012a. “Different Species, One Theory: Reflections on Anthropomorphism and Anthropological Comparison”. *Cambridge Anthropology* 30 (2): 118–35. <https://doi.org/10.3167/ca.2012.300208>.
- . 2012b. “Internal Others: Ethnographies of Naturalism”. *Cambridge Anthropology* 30 (2): 36–47. <https://doi.org/10.3167/ca.2012.300203>.

- . 2018. “The Two Faces of Character: Moral Tales of Animal Behaviour”. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 26 (3): 361–75. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12547>.
- Cunha, Bebiana, Inês de Sousa Real, e Nelson Silva. 2021. *Projeto de Lei 883/XIV/2: Regula o acorrentamento e o alojamento em varandas e espaços afins dos animais de companhia, procedendo à décima alteração ao Decreto-Lei n.º 276/2001, de 17 de outubro*. Lisboa: Assembleia da República.
- DeMello, Margo. 2016. *Mourning Animals: Rituals and Practices Surrounding Animal Death*. East Lansing: MSU Press.
- “Descobrir Sintra”. 2013. visitportugal.com. 2013. <https://www.visitportugal.com/pt-pt/content/descobrir-sintra>.
- Dooren, Thom van. 2014. “Mourning Crows: Grief and Extinction in a Shared World”. Em *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*, editado por Garry Marvin e Susan McHugh, 275–89. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Franklin, Adrian. 2014. “The Adored and the Abhorrent Nationalism and Feral Cats in England and Australia”. Em *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*, editado por Garry Marvin e Susan McHugh, 139–53. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- García, María Elena. 2019. “Death of a Guinea Pig: Grief and the Limits of Multispecies Ethnography in Peru”. *Environmental Humanities* 11 (2): 351–72. <https://doi.org/10.1215/22011919-7754512>.
- Grier, Katherine C. 2014. “The Material Culture of Pet Keeping”. Em *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*, editado por Garry Marvin e Susan McHugh, 124–38. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Heise, Ursula. 2016. *Imagining Extinction: The Cultural Meanings of Endangered Species*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Holmberg, Tora. 2014. “Wherever I Lay My Cat? Post-Human Crowding and the Meaning of Home”. Em *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*, editado por Garry Marvin e Susan McHugh, 54–67. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Junta de Freguesia de Colares. 2021. “Sobre Colares”. <https://jf-colares.pt/>. 2021. <https://jf-colares.pt/a-freguesia/patrimonio/sobre-colares/>.

- King, Thomas. 2003. *The Truth about Stories: A Native Narrative*. Toronto: House of Anansi Press.
- Kirksey, Eben. 2014. *The Multispecies Salon*. Durham: Duke University Press.
- Kisiel, Emma. 2014. “At Rest”. Emmakisiel.Com. 2014. <http://www.emmakisiel.com/at-rest>.
- Lijmbach, Susanne. 1999. “A Hermeneutical Ethology?” Em *Hermeneutics and Science*, editado por Márta Fehér, Marta Kiss, e László Ropolyi, 199–205. Boston: Springer, Dordrecht.
- Low, Philip. 2012. “Cambridge Declaration of Consciousness”. Editado por Jaak Panksepp, Diana Reiss, David Edelman, Bruno Van Swinderen, e Christof Koch. Cambridge. <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.
- Marvin, Garry, e Susan McHugh. 2014. “In It Together: An Introduction to Human-Animal Studies”. Em *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*, editado por Garry Marvin e Susan McHugh, 1–9. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- McHugh, Susan. 2004. *Dog*. London: Reaktion Books.
- . 2011. *Animal Stories: Narrating Across Species Lines*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ministério da Agricultura, do Desenvolvimento Rural e das Pescas. 1996. *Decreto-Lei n° 28/96: Protecção dos animais no abate e ou occisão*. Diário da República.
- Monahan, Linda. 2016. “Mourning the Mundane: Memorializing Road-Killed Animals in North America”. Em *Mourning Animals: Rituals and Practices Surrounding Animal Death*, editado por Margo DeMello, 151–58. East Lansing: MSU Press.
- Mubi Brighenti, Andrea. 2010. *Visibility in Social Theory and Social Research*. New York: Palgrave Macmillan.
- Parry, Jovian. 2010. “Gender and Slaughter in Popular Gastronomy”. *Feminism & Psychology* 20 (3): 381–96. <https://doi.org/10.1177/0959353510368129>.
- Safran Foer, Jonathan. 2009. *Eating Animals*. New York: Little, Brown and Company.
- Singh, Bhrigupati, e Naisargi Dave. 2015. “On the Killing and Killability of Animals: Nonmoral Thoughts for the Anthropology of Ethics”. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 35 (2): 232–45. <https://doi.org/10.1215/1089201x-3139012>.



- Snæbjörnsdóttir, Bryndís, e Marc Wilson. 2014. “Feral Attraction: Art, Becoming, and Erasure”. Em *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*, editado por Garry Marvin e Susan McHugh, 182–93. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Stanescu, James. 2012. “Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals”. *Hypatia* 27 (3): 567–82.
- Uexküll, Jakob von. 1921. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Springer-Verlag Berlin Heidelberg.
- Wachterhauser, Brice. 2002. “Getting it Right: Relativism, Realism and Truth”. Em *The Cambridge Companion to Gadamer*, editado por Robert J. Dostal. Cambridge: The Cambridge University Press.