

iscte

INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

Antropologia do Reencantamento: A Relação Pessoa-Animal num
Santuário na Galiza Rural

David Naves Sousa

Mestrado em Antropologia

Orientador:

Doutor Francisco Manuel da Silva Oneto Nunes,
Professor Auxiliar,
ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

Outubro de 2022



CIÊNCIAS SOCIAIS
E HUMANAS

Departamento de Antropologia

Antropologia do Reencantamento: A Relação Pessoa-Animal num
Santuário na Galiza Rural

David Naves Sousa

Mestrado em Antropologia

Orientador:
Doutor Francisco Manuel da Silva Oneto Nunes,
Professor Auxiliar,
ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

Outubro de 2022

À Mariana

Agradecimento

Agradeço aos meus professores e aos meus colegas que em todas as aulas, debates e sugestões de leitura me motivaram a explorar novos horizontes do conhecimento.

Agradeço ao meu orientador, Franciso Oneto, por toda a disponibilidade, atenção e rigor nas sugestões e na revisão contínua do desenvolvimento desta tese.

Agradeço ao meu pai e à minha mãe, e ao meu irmão e à minha irmã, pelo apoio incondicional e a inspiração permanente.

Agradeço à Mariana pela presença, o apoio, a paciência e o carinho em todos os momentos que atravessaram este trabalho, e sem os quais nem uma palavra poderia ser escrita.

Resumo

A relação pessoa-animal é um tema central em antropologia. O recente surgimento de abordagens “mais-do-que-humanas” como novo modo de investigação e produção etnográfica e antropológica marca um novo ponto de viragem no modo como a relação entre espécies diferentes e o ser humano tem sido entendida. Os santuários para animais, são lugares onde os animais são tratados num quadro relacional de amizade, não de consumo. Por esse motivo, e devido às características do seu funcionamento, os santuários são lugares privilegiados para investigar o que está na base de uma relação positiva com os animais, e eventualmente com a natureza em geral. Este é um trabalho etnográfico que investiga o contexto, a percepção e a vivência da relação entre animais e os seus tratadores num santuário para animais de quinta na Galiza rural. O que é que podemos aprender dessas experiências que possa inspirar uma reflexão acerca dessa relação? Tanto quanto sei, este é o primeiro trabalho deste tipo que procura responder a estas questões. A observação participativa da vida no santuário e a análise das entrevistas realizadas aos tratadores dos animais mostra que, apesar dos dilemas, contradições e obstáculos identificados a respeito do funcionamento do santuário, o trabalho de cuidador pode inspirar o afecto e o respeito pelo animais resgatados e eventualmente pelos animais em geral. A análise é enquadrada nas perspectivas fenomenológicas do amor e do reencantamento.

Abstract

The person-animal relationship is a central topic in anthropology. The recent emergence of “more-than-human” approaches as a new form of ethnographic and anthropological research and production marks a new turning point in the way the relationship between different species and humans has been understood. Animal sanctuaries are places where animals are treated in a relational framework of friendship, not consumption. Due to this fundamental principle and the characteristics of its functioning, sanctuaries are privileged places to investigate what could be the basis of a positive relationship with animals, and eventually with nature in general. This is an ethnographic work that investigates the context, perception and experience of the relationship between animals and their caretakers in a animal farm sanctuary in rural Galicia. What can we learn from these experiences which can inspire a reflection about this relationship? As far as I know, this is the first work of its kind that poses and seeks to answer these questions. The participatory observation of life in the sanctuary and the analysis of the interviews carried out with the animal caretakers shows that, despite the dilemmas, contradictions and obstacles identified regarding the functioning of the sanctuary, the caretaker’s work can inspire affection and respect for rescued animals and eventually by animals in general. The analysis framed in the phenomenological perspectives of love and re-enchantment.

Índice

Agradecimento	iii
Resumo	v
Abstract	vii
Capítulo 1. Introdução	1
1.1. A questão de pesquisa	2
1.2. Posicionamento	2
1.3. Métodos	3
Capítulo 2. Enquadramento Teórico	5
2.1. Para um antropologia do reencantamento	5
2.2. Capital Animal ou O desencantamento	7
2.3. Libertação animal	9
2.4. Santuários animais	11
Capítulo 3. <i>Fields of Freedom</i>	13
3.1. História	13
3.2. Descrição geral	14
3.3. A vizinhança	16
3.4. O dia-a-dia no santuário	16
3.5. Os animais	17
3.6. Funcionamento	18
3.6.1. Financiamento e divulgação	18
3.6.2. Interação com a comunidade local	19
3.6.3. O resgate animal	19
3.6.4. Voluntariado	21
3.7. Os voluntários	22
3.7.1. Perspectivas sobre a relação pessoa-animal	24
3.7.2. Perspectiva auto-crítica sobre a relação com os animais	24
3.7.3. A experiência do santuário	25
3.7.4. Percepção da interação com a comunidade	27
3.7.5. Impacto da experiência de voluntariado	27
Capítulo 4. Discussão	29
4.1. Dilemas e Contradições	29
4.2. O potencial e o papel educativo	31
4.3. Amor atento e reencantamento	34
4.4. Re-enquadramento teórico	38

Capítulo 5. Conclusão	41
Bibliografia	43
Apêndice A. Entrevista a voluntários	47

CAPÍTULO 1

Introdução

Em *Fields of Freedom* (FoF) “são os animais que nos usam, nunca o contrário”, como diria o criador do santuário numa manhã de Agosto enquanto limpávamos o estábulo dos burros, poucos dias após a minha chegada a Chantada para trabalhar como voluntário em FoF. Esse, é o ponto de partida desta etnografia, cujo objecto de estudo é a vivência da relação pessoa-animal no contexto específico de um santuário para animais de quinta dedicado especialmente ao resgate e recuperação de burros abandonados e / ou maltratados.

Os santuários para animais são espaços onde eles vivem sob alguma forma de protecção humana (Fusari, 2017) e que podem ter um papel educativo permitindo à comunidade envolvente conhecer e interagir com esses animais num quadro relacional de amizade, não de consumo (Baur e Kevany, 2019). Todavia, não existem evidências de que os santuários para animais sejam factores de transformação cultural nos lugares onde actuam (Abrell, 2019), nem há estudos que avaliem o seu impacto social (Donaldson e Kymlicka, 2015). Ainda assim, podemos supor que esse é um processo indirecto e gradual desencadeado pela participação recíproca dos santuários na sociedade. Tendo isso em consideração, o objectivo inicial deste trabalho era investigar a interacção de FoF com a sua comunidade considerando a diferença comparativa de atitude em relação aos animais – o animal como amigo *vs* produto de consumo - e perceber se os santuários podem funcionar como eventuais factores de transformação e / ou reflexão da relação pessoa-animal na comunidade local através da participação recíproca dos santuários na sociedade. Para isso definiram-se três objectivos práticos:

- (1) investigar o contexto, a percepção e a vivência da relação entre os voluntários e animais residentes no santuário, inquirindo e observando de forma participativa, continuada e prolongada, o quotidiano das pessoas, dos animais e das suas interacções - que constituem a vida no santuário;
- (2) investigar a atitude da comunidade local relativamente aos animais, nomeadamente através da exploração das práticas, teorias, hábitos, tradições, enfim, a cultura que caracteriza a relação local entre pessoas e animais;
- (3) investigar qual, e como é a participação do santuário na comunidade e da comunidade no santuário, isto é, que iniciativas existem junto da comunidade para a promoção de uma percepção e vivência alternativas da relação pessoa-animal, quais os moldes da divulgação da missão, isto é, se existe cooperação, ajudas, doações, donativos, voluntariado, etc – eventos supostamente observáveis se bem localizados no espaço e no tempo. Daí a exequibilidade, o interesse e o eventual contributo antropológico deste projecto – evidenciá-las e identificar, descrever e caracterizar os agentes envolvidos, os seus motivos e qual o impacto específico nas pessoas e nos animais envolvidos.

Porém, com o desenvolvimento do trabalho de campo, nas interacções que se proporcionaram e com as entrevistas realizadas (desenhadas com esses três objectivos em mente), tornou-se claro

que a interacção do santuário com a comunidade local, nos aspectos considerados relevantes para o seu impacto, é praticamente inexistente: não existem visitas organizadas, nem qualquer outra forma de promoção *offline* da visão e missão do santuário, e as raras interacções com indivíduos da comunidade em nada são relevantes para isso. Ao contrário do que esperava encontrar, o foco praticamente exclusivo do santuário em causa é o bem-estar dos animais resgatados, o que logicamente tornou o terceiro objectivo impraticável, tendo sido descartado, e o segundo objectivo supérfluo, o que não exclui a possibilidade da experiência de voluntariado no santuário ser transformadora da atitude individual dos voluntários em relação aos animais, ou simplesmente reveladora de uma percepção e vivência (dessa relação) diferentes à partida relativamente à norma.

1.1. A questão de pesquisa

Pelos motivos referidos, esta pesquisa acabou por se focar apenas no primeiro objectivo referido: investigar o contexto, a percepção e a vivência da relação entre os voluntários e animais residentes no santuário. O que caracteriza e faz de um santuário para animais de quinta um contexto privilegiado para experimentar formas alternativas de nos relacionarmos com os animais? Qual o impacto dessa experiência? - estas são as questões centrais desta pesquisa. Para além disso, o que é podemos aprender dessas experiências individuais que possa inspirar uma reflexão colectiva acerca do modo como nos relacionamos com os animais e a natureza em geral?

Neste trabalho, discute-se a vivência da relação pessoa-animal e o seu contexto de florescimento – o santuário – enquanto palco da reconversão ontológica do “ser animal”, e nesse sentido enquanto eventual modelo de comunidades mais saudáveis para todos os seres. Essa é a novidade e o principal contributo desta pesquisa.

1.2. Posicionamento

Sou formado em física teórica. A minha aproximação à antropologia nasceu da minha tese de mestrado em ciência cognitiva sobre a importância da memória e da linguagem para a cooperação em circunstâncias de adversidade ecológica. Cooperação e ecologia são temas centrais na minha vida, principalmente no que diz respeito à defesa da natureza e das outras espécies. Deixei de consumir carne progressivamente na minha adolescência e definitivamente em 2019 pelo impacto emocional profundo de uma notícia no Público sobre um matadouro na Tailândia onde os porcos são abatidos à paulada. Lembro-me de olhar nos olhos fotografados de um desses animais rodeados de sangue. Esses olhos tristes perguntavam: “o que é que eu fiz?”¹. Recentemente tornei-me vegetariano e progressivamente deixei de consumir quaisquer produtos de origem animal. Após uma viagem de quatro meses na Europa central, em que trabalhei voluntariamente na Suíça como tratador de cavalos (através da plataforma *Workaway* de que falarei adiante) voltei para Portugal para desempenhar a mesma função como empregado num centro de equitação em Lisboa - momento em que também iniciei o mestrado em Antropologia. Durante os meses seguintes e até ao Verão de 2021 desenvolvi um projecto para uma tese sobre ecologia profunda e os movimentos ambientalistas em Portugal, mas a minha desidentificação progressiva com o meu emprego, em parte influenciada pelas minhas leituras sobre o ecocentrismo

¹Notícia no jornal Público - “Neste matadouro na Tailândia matam-se porcos à paulada” - publicada a 21 de Junho de 2019 sobre uma fotoreportagem de Jo-Anne McArthur, fotoperjornalista e activista pelos direitos animais, que testemunhou a brutalidade de um matadouro na Tailândia onde os porcos são mortos ou atordoados à pancada antes de serem degolados.

e os direitos dos animais, levou a que me despedisse para viajar para a Galiza para trabalhar como voluntário num santuário para animais de quinta. A incerteza de voltar para Lisboa, a pressão para iniciar o trabalho de campo e o entusiasmo que sentia (em parte antropológico) sobre o que estava a viver levaram-me a que decidisse realizar a minha tese sobre a experiência do santuário. Essa é a bagagem do meu envolvimento nesta pesquisa.

1.3. Métodos

Contornando a discussão teórica em torno da inexistência de uma epistemologia ortodoxa da etnografia e reconhecendo a multiplicidade de abordagens possíveis, este projecto foi conduzido nos contornos descritos por Aktinson e Hammersley (1998), sendo que estes, na prática, são os aspectos mais comuns do tipo de trabalho etnográfico, resumidamente: abordar um caso de estudo e tipo de fenómeno social particulares recorrendo à recolha e análise interpretativa de dados não-estruturados à partida, nomeadamente descrições verbais, procurando, sem necessidade de recorrer ao teste de hipóteses, o significado do comportamento dos agentes envolvidos.

Assim, considerando o objectivo descrito, esta pesquisa também pode ser vista como uma exploração qualitativa da intuição inicial de que a experiência do cuidado animal em santuários para animais, e em particular num santuário para animais de quinta, pode ser uma experiência transformadora do entendimento e vivência da relação com os animais. Na prática, esta pesquisa baseia-se na observação participativa. Em geral, e sempre que o meu nível de envolvimento o exigiu, os meus interlocutores tiveram conhecimento de que mantínhamos simultaneamente uma “relação de campo” (Gold, 2017), nomeadamente aquando da realização de entrevistas.

O que se segue resulta do envolvimento activo na vida do santuário, de conversas informais com o seu fundador, com os voluntários e alguns dos vizinhos; algumas entrevistas semi-estruturadas aos voluntários residentes gravadas para transcrição e análise, e ainda, alguma pesquisa *online* da vida do santuário, incluindo a sua actividade nas redes sociais.

Na última secção do trabalho empírico (3.7) sintetizo e apresento a informação recolhida da observação, convívio e entrevistas (apêndice A) aos voluntários e organizada por tópicos de forma a evidenciar mais facilmente padrões e diferenças: (1) de perspectivas sobre a relação pessoa-animal; (2) na perspectiva auto-crítica dessa relação; (3) na experiência do santuário; (4) sobre a interacção da comunidade com o santuário; e (5) no impacto da experiência de voluntariado. O modo como apresento essa informação tem por objectivo compreender se independentemente das diferenças individuais entre voluntários, o potencial educativo de um santuário - como sugere a revisão bibliográfica - se concretiza na prática. Se assim for, confirmar-se-á a intuição inicial subjacente à questão que orienta a pesquisa, e nesse caso, é legítimo perguntar o que podemos daí retirar que possamos exportar para um novo modelo de sociedade mais justa para todos os seres? Caso contrário, é importante compreender o que é que impede a realização desse potencial e em que é que os santuários poderão melhorar no cumprimento da sua missão.

As perguntas aos voluntários (apêndice A) foram tão abertas quanto possível para não influenciar a direcção das repostas. Todos os excertos de entrevistas que são apresentados são numerados na margem da página para facilitar a sua discussão.

CAPÍTULO 2

Enquadramento Teórico

2.1. Para um antropologia do reencantamento

A relação pessoa-animal é um tema central em antropologia, disputado desde cedo por tendências distintas (Shanklin, 1985). Entre elas, dominaram no século passado: o materialismo / utilitarismo que vê os animais enquanto recurso económico e de subsistência (ex: Steward, 1949); e o estruturalismo de Lévi-Strauss (1971) que olha para o modo como essa relação é vivida, em cada caso, como um elemento de uma suposta lógica global subjacente à diferenciação e complexidade social nas comunidades humanas. A tendência construtivista posterior procura integrar abordagens diferentes prestando maior atenção ao modo como as categorias “pessoa” e “animal” se relacionam na prática entre elas e com a sociedade, variam no tempo e na sua construção e projecção social (Mullin, 1999). Mais recentemente, vários autores, como Descola, Ingold, Viveiros de Castro e Latour (citados em Carrithers, Bracken, e Emery, 2011) desafiam os pressupostos ontológicos que subjazem ao pensamento ocidental, à antropologia dominante e à relação pessoa-animal.

O surgimento recente de abordagens “mais-do-que-humanas” como novo modo de investigação e produção etnográfica e antropológica marca um novo ponto de viragem na forma como pessoas, animais e a relação entre espécies diferentes tem sido entendida em antropologia (Locke, 2018). A “etnografia multi-espécies”, por exemplo, como descrita por Kirksey e Helmreich (2010), preocupa-se com o conjunto dos organismos cujas vidas afectam e estão relacionadas com os mundos sociais humanos em termos políticos, económicos e culturais - não como mediadores simbólicos ou materiais das vidas humanas, mas porque lhes é reconhecido um papel vital na configuração de mundos que se constituem na actividade conjunta das espécies humana e não humanas. Propostas semelhantes sugerem por exemplo: a combinação metodológica da etologia e da etnografia como ferramenta para um entendimento mais abrangente e inclusivo de cada espécie e das suas interações em “comunidades híbridas” onde se partilham espaços, interesses e afectos (Lestel, Brunois, e Gaunet, 2006); ou a generalização do conceito de etnografia para além das fronteiras do que é humano como sugerido por Kohn (2007) que propõe uma “antropologia da vida” através da interpretação semiótica dos processos inerentes à vida e às relações entre espécies diferentes.

Ingold (2013), por seu turno, rejeita a centralidade da noção de espécie à prática etnográfica e sugere que esta deve ser repensada por considerar que reflecte e perpetua uma percepção separada dos “seres” e a ideia de uma humanidade soberana e distinta que se pretende universal. Para Ingold (2013), uma “antropologia para além da humanidade” deve transcender estes conceitos e redefinir-se nos mutualismos constitutivos da co-vivência e da coabitação através das quais a vida se desdobra em relações dinâmicas entre todos os seres. Assim, defende - em antropologia não estudamos pessoas ou animais. “Estudamos com eles”, imersos nessa teia de relações à qual não podemos escapar e que nos define e redefine contínua e perpetuamente.

Apesar de ligeiras diferenças, todos estes autores reconhecem a impossibilidade de compreender adequadamente o ser humano fora do seu contexto e invocam a importância de investigar as “zonas de contacto”, como diria a bióloga Haraway (2013), onde se proporcionam encontros e relações através das quais emerge essa compreensão. De facto, todos reconhecem a influência pós-humanista desta autora, para quem, a realização de que a excepcionalidade humana é uma ilusão absurda, conduz a um novo entendimento do “ser”, isto é, de “quem está no mundo” por relação e interacção com os outros.

Ora, se o “ser” emerge da configuração material presente de múltiplas e dinâmicas relações com várias espécies diferentes, então, a sua ontologia não é singular. O “ser” é por assim dizer, “ontologicamente múltiplo”. Por outras palavras, não se o pode reduzir a um conceito estrito de espécie com características específicas que determinam aquilo que é sempre e em todos os lugares. Em vez disso, o “ser” é “multi-espécie” em si (Ogden, Hall, e Tanita, 2013). Portanto, não tendo sentido agrupar ou separar artificialmente os “seres” como numa caderneta de cromos, poderíamos dizer, como Ingold (1994) diria, que, apesar das diferenças que são próprias do momento e do lugar, são todos equivalentes na sua multiplicidade e dinâmica ontológica:

“As organism-persons and fellow participants in the life process, human beings and non-human animals are ontologically equivalent” (Ingold, 1994).

Entender e aplicar na prática esta visão implica ultrapassar o dualismo cartesiano da separação mente-corpo e dos seus correlatos natureza-cultura e pessoa-animal que legitima e perpetua o estatuto ilusório de superioridade de valor existencial do ser humano em relação ao mundo-não-humano, e cujas consequências éticas e de impacto ambiental estão à vista de todos indo muito além dos problemas da ética animal. O termo “Antropoceno” popularizou-se por esse motivo. Ele atribui à agência humana nos ecossistemas a causa principal da sua transformação na nossa era geológica (Crutzen, 2006). O “Capitaloceno”, designação semelhante, distingue o capitalismo como a força organizadora da ecologia global (Moore, 2016), e o “Necroceno” (Clark, 2019) coloca o foco na devastação da vida que é consequente da operação diária do capital e da necropolítica (Mbembé e Meintjes, 2003) que governa o mundo.

Perante a crise ecológica que vivemos é nosso dever e responsabilidade moral restituir o envolvimento humano no mundo-não-humano (Ingold, 2002). Para Ogden et al. (2013), o deslumbramento, como expressão do que significa o “ser” por relação aos outros “seres”, é a chave para uma etnografia mais inclusiva, e num certo sentido, essa possibilidade de envolvimento - mais sintonizada com as assimetrias da ecologia global e focada no desenho de alternativas éticas mais justas - como as promovidas pelos movimentos de libertação animal. Precisamente a esse respeito, Weisberg (2015) defende que a fenomenologia, como forma de compreender mais profundamente a ontologia animal, nos ajuda nesse processo: nesta perspectiva, segundo a qual o corpo (das pessoas e dos animais) como um todo é o lugar da experiência - subjectiva e intersubjectiva - os animais não se distinguem de nós na sua capacidade para viver e sentir um mundo rico em sensações e significados, mas apenas na qualidade dessa experiência, o que apela a um outro grau de curiosidade, atenção e empatia como fundamento para ética animal (Weisberg, 2015):

“phenomenology reminds us that animals not only suffer physical pain and emotional anguish, but are also subjected to a process of total phenomenological distortion whereby every object in their environment, and indeed their own bodies, are a source of their own existential negation. [...] It becomes abundantly clear that the only ethically sound solution from a phenomenological standpoint is to eliminate the infernal hellholes that constitute the animal industrial complex and to provide sanctuary and refuge to animals in welcoming spaces that are designed to provide optimal opportunities for their phenomenological unfolding as perceptual beings.”

Weisberg (2015) não propõe soluções práticas para a crise ecológica que vivemos actualmente. Em vez disso sugere que o “reencantamento” progressivo do mundo, através de uma abordagem fenomenológica que inspire a re-significação da natureza, é o impulso necessário que deverá superar a cultura de crueldade sistémica contra o mundo-não-humano.

2.2. Capital Animal ou O desencantamento

Entre 1961 e 2011 o consumo médio de carne global aumentou de 23.1 kilogramas *per capita* por ano para 42.20 kilogramas - um valor que excede em média a necessidade de cada indivíduo de proteína animal (Sans e Combris, 2015). Se nas primeiras décadas desse período o consumo de carne era hábito frequente das classes mais ricas - tanto nos países com maior, como nos países com menor poder de compra - tal generalizou-se a toda a população através de alterações dos circuitos de distribuição e do desenvolvimento do mercado internacional promovidos pelos países com maior poder de compra (Sans e Combris, 2015). A título de exemplo do que isto significa em termos do número de animais implicados no volume de consumo referido, uma rápida consulta à base de dados FAOSTAT¹ da Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação mostra que, segundo as estimativas dessa organização, só em 2020 foram abatidas 293.196.735 vacas, 70.767.577.000 galinhas e 1.511.512.828 porcos para consumo humano - quase 73 biliões de animais no total (mais do que o número total de pessoas que já existiram à face da terra), sem contar com ovelhas, cabras, búfalos, camelos, cavalos, perús, patos, coelhos, etc, e um número ainda maior de animais marinhos. E segundo as previsões mais recentes esses números só vão aumentar durante a próxima década (OECD/FAO, 2020). Para além do sofrimento e da violência implicados na exploração animal para consumo humano (Baur e Kevany, 2019), o agravamento das consequências ambientais que lhe está associado (Djekic, 2015) - a par das implicações do crescimento demográfico global (Pimentel e Pimentel, 2006) e da crise ecológica do necroceno (Clark, 2019) - é um incentivo para muitos repensarem a sua dieta e atitude para com “os outros” de espécies diferentes e a natureza em geral. Como chegámos a este ponto?

Não querendo reduzir a complexidade da situação actual ao desenvolvimento e crescimento global da indústria da carne no último século e meio, importa - para o propósito de contextualizar o surgimento dos santuários para animais de quinta na década de 1980 - referir o seu papel (da indústria da carne), bem como as suas consequências, por um lado ao nível ambiental, e por outro, ao nível social e até filosófico, nomeadamente com o surgimento do movimento de libertação animal.

¹<https://www.fao.org/faostat/en/#data/QCL>

A massificação do abate animal para consumo humano em matadouros - o máximo representante dos números referidos - acontece no início do séc. XIX a par de outros desenvolvimentos tecnológicos e urbanísticos no contexto da transição do sistema agrário de produção alimentar para o sistema industrial (Brantz, 2005). Até esse momento não existia um sistema centralizado de abate animal para consumo humano, cujos principais motivos para se instituir foram, por um lado, as preocupações de higiene pública associadas ao sistema descentralizado, e por outro, a necessidade de se tornar o processo de abate menos visível ao público pela perturbação psicológica que poderia causar (Fitzgerald, 2010). Antes de Henry Ford inventar a linha de montagem, a ideia já estaria em prática desde meados do século XIX na indústria da “desmontagem” animal para consumo humano - a primeira indústria de produção em massa nos Estados Unidos (Fitzgerald, 2010) - na qual, segundo Patterson (2002), Ford, se terá inspirado para revolucionar a indústria automóvel em 1913.

Desde o seu nascimento, os matadouros sofreram uma longa série de desenvolvimentos tecnológicos e automatizações que permitiram o aumento da sua eficiência (número de animais abatidos por unidade de tempo) e conseqüente expansão da indústria (Sebastian, 2017): a transformação de animais em mercadoria implica uma rede complexa de indústrias e serviços interdependentes. Enquanto os produtores se esforçam por maximizar os lucros e minimizar os custos, os intermediários competem em guerras de preços para ganhar consumidores, que por sua vez pressionam a sua descida. Forçadas a produzir cada vez mais barato, as grandes indústrias são pressionadas para se expandir e aumentar cada vez mais a sua eficiência para subir a sua margem de lucro (Bjerklie, 2010). Para além disso, para reduzir a sua dependência de outros actores e diminuir os custos de produção, os matadouros esforçam-se por cobrir tantos passos quanto possível na cadeia de valor. A integração vertical da produção reforça a competitividade no mercado e a capacidade de expansão do negócio. Com a industrialização da produção e o aumento de consumo, promovido em parte pelos meios de comunicação, a indústria expandiu-se primeiro para a América Central e a América do Sul, e depois para outras regiões. Assim iniciou-se, por exemplo, a destruição progressiva da floresta tropical da Amazónia para a criação de novas áreas de pasto (Sebastian, 2017).

Hoje, os matadouros são o modo de produção *standard* a nível global e uma das indústrias mais intensivas e poluentes. O seu potencial destrutivo para os ecossistemas prende-se com três efeitos principais: as alterações climáticas devido às emissões produzidas pelo estrume dos animais e que provocam o aquecimento global e a acidificação e a eutrofização nos ecossistemas; o consumo de recursos - água e energia em todo o processo de produção; e a poluição generalizada do ambiente devido à produção e à descarga de lixo (nomeadamente na água), como gordura, estrume, sangue, conteúdo não digerido do estômago dos animais e substâncias de higienização (Djekic, 2015). Para não referir todo o conjunto de conseqüências negativas possíveis já identificadas para as pessoas e as comunidades humanas ao nível local, e indiretamente ao nível global: na saúde, como mostra por exemplo o aumento do número de casos de doença e morte provocados por agentes patogénicos presentes na carne devido à proliferação de doenças nos animais como conseqüência da expansão desregulada da indústria da carne (Eisnitz, 2009); e impacto social, com o aumento da criminalidade nas regiões dos matadouros (Artz, Orazem, e Otto, 2007) eventualmente associada ao mal-estar psicológico implicado no trabalho do abate animal (Dillard, 2008)

A vida curta dos animais abatidos para consumo humano, e cujos corpos são manipulados para servir os interesses lucrativos da indústria de produção de carne, é caracterizada pelo sofrimento e pela violência: a sobrelotação e o confinamento nos matadouros, que promovem as doenças e a morte precoce; mutilações dolorosas, incluindo a castração sem anestesia; a inseminação artificial como única forma de reprodução; e a engenharia genética que provoca o crescimento excessivo, deformações físicas e a incapacidade dos animais de se movimentarem por si próprios (ver Baur e Kevany, 2019, para uma curta revisão) - estes são apenas alguns exemplos. O objectivo é a máxima produção e eficiência. Esse processo, em que, segundo o modo de produção capitalista, os animais são transformados em mercadoria sem consideração pela vida e pelo seu sofrimento implica a sua redefinição ontológica (Sebastian, 2017).

“In essence, animals become nothing more than living machines, transformed from beings who live for themselves into beings that live for capital (Torres, 2007).

Nesse sentido, são também propriedade, e todo o dinheiro investido na sua protecção é considerado legítimo na possibilidade de gerar algum benefício (económico) (Francione, 2021). Por tudo isto não basta que os animais sejam mais bem tratados antes de serem transformados em carne, e se tal ocasionalmente acontece, é porque a redução do seu sofrimento resulta como efeito colateral de alterações convenientes ao aumento do lucro de produção (Sebastian, 2017).

2.3. Libertação animal

Em resposta, as últimas décadas viram nascer e expandir-se o activismo contra a opressão animal (Traïni, 2015). Peter Singer, o autor de *Animal Liberation* publicado a primeira vez em 1973, é para muitos considerado o “pai do movimento” contemporâneo de libertação animal. Na sua perspectiva, o especicismo - preconceito ou atitude de preconceito a favor dos interesses dos membros da própria espécie e contra os membros de outras espécies - não é diferente do sexismo ou do racismo. Para Singer (2022), não há justificação moral para desconsiderar o sofrimento de outro ser vivo em benefício do próprio. Defende-o com base no princípio utilitário da consideração igual dos interesses, segundo o qual a fronteira da senciência é a única justificação defensável a respeito dos interesses dos outros. Para Singer qualquer outro limite, cognitivo ou fisiológico, seria uma escolha completamente arbitrária.

Regan (1987) por outro lado, opõe-se à defesa utilitarista dos interesses animais, isto é, de que valem apenas em função do máximo benefício para todos os envolvidos num problema moral. Em *The Case for Animal Rights*, publicado em 1983, o autor sugere que se os interesses animais forem protegidos por direitos, valem mesmo que a exploração animal possa, em algum caso, sugerir o contrário, por exemplo, de que o máximo benefício ocorre (para todos os envolvidos) quando esses interesses são violados. Segundo o autor, os animais, enquanto sujeitos de valor intrínseco, têm o direito fundamental e incontornável de serem tratados com respeito e justiça.

Francione (2021) vai mais longe. Para o filósofo, o veganismo é um imperativo moral: assumindo que os animais têm valor moral intrínseco e que por esse motivo não há nada que justifique a exploração animal, então são sujeitos do direito legal de “não ser propriedade” que atribuímos a todos os seres humanos. Se os animais são “pessoas não-humanas”, é nosso dever e obrigação protegê-los através da abolição total da exploração não-humana ao nível pessoal e institucional (Francione, 2021). Na sua perspectiva, o vegetarianismo não é suficiente, nem

é coerente, porque o consumo de outros produtos animais para além da carne - como o leite, o queijo e os ovos, por exemplo - perpetua o sofrimento dos animais implicados, cujos órgãos reprodutivos são explorados para satisfazer os consumidores.

Contudo, o veganismo não diz apenas respeito à alimentação: é considerado uma “filosofia prática” e uma atitude moral que se opõe activamente à exploração dos animais para entretenimento, desporto, fabrico de roupa, cosméticos, artigos de higiene, vivissecação ou para quaisquer outros propósitos. Desse modo pretende promover uma sociedade mais justa, harmoniosa e respeitadora da vida (Francione, 2021; Puskar-Pasewicz, 2010; Stepaniak, 1998), tal como propõe o manifesto da *Vegan Society* publicado em Novembro de 1944, que defende a abolição da dependência animal e da crueldade implicada através da criação de uma “ordem social mais humana e razoável” Stepaniak (1998).

Apesar de que há várias definições teóricas de veganismo (Parker, 2016), na prática, todas rejeitam o consumo de produtos animais tendo como justificação principal a defesa dos direitos animais. Para outros autores e activistas, contudo, e nomeadamente na literatura ecofeminista, a ética da libertação animal não se baseia necessariamente no reconhecimento legal desses direitos segundo algum critério abstracto de igualdade em relação à nossa espécie. Em lugar disso, para Curtin (1991) a libertação animal deve depender da capacidade, ou do desenvolvimento da capacidade para cuidar de outras pessoas humanas ou não-humanas, não desconsiderando o contexto e a complexidade relacional. Por esse motivo, Curtin (1991) não é a favor do vegetarianismo absoluto. Em lugar disso, e perante a diversidade global de constrangimentos e contextos geográficos e culturais que não podem ser ignorados, defende o vegetarianismo moral contextual. Assim, argumenta, se há contexto em que não faltam motivos para se ser vegetariano, é o das pessoas com maior poder económico em países tecnologicamente avançados, onde o sofrimento e o abate animal para consumo humano é completamente desnecessário e facilmente evitável. Não apenas porque essas pessoas podem escolher o que comer, mas porque podem escolher “o que é comida”.

“Morality and ontology are closely connected here. [...] The injunction to care, considered as an issue of moral and political development, should be understood to include the injunction to eliminate needless suffering wherever possible [...] An ecofeminist perspective emphasizes that one’s body is oneself, and that by inflicting violence needlessly, one’s bodily self becomes a context for violence. One becomes violent by taking part in violent food practices. The ontological implication of a feminist ethic of care is that nonhuman animals should no longer count as food.” (Curtin, 1991)

Donovan (1996) argumenta que as teorias contemporâneas da ética da libertação animal são principalmente orientadas por universais abstractos, racionalistas e utilitaristas, que ofuscam as componentes pessoal, contextual, emocional e política dos problemas éticos relativos aos animais. Tal, implica a negação da importância fundamental das emoções e atitudes relacionais como a simpatia, a empatia, a compaixão e o “cuidado” como base legítima para uma ética da libertação animal. Na sua visão, o “amor atento” e a “atenção ao sofrimento” são o ponto de partida para uma análise e reposta política mais efectivas aos problemas éticos relativos aos animais.

Na visão de Pellow (2014), a libertação animal, tal como a de outros grupos oprimidos, incluindo as mulheres, as pessoas racializadas e as comunidades indígenas, etc, isto é - a libertação

total - é uma necessidade que decorre da violência do capitalismo em larga-escala, do patriarcado e das elites que fomentam as desigualdades em que vivemos e que nos conduzem ao ecocídio global. Assim, a libertação requer transcender o sistema capitalista, e a criação de sistemas caracterizados pela paz, a igualdade e a justiça para todos, nomeadamente através da mudança global do sistema alimentar, que influi em tantos outros aspectos do funcionamento da sociedade global (Sebastian, 2017). O movimento de libertação animal, segundo Pellow (2014), assim como os movimentos ecologistas mais radicais, são parte importante neste processo por serem lugares que apelam à imaginação de uma sociedade mais livre da opressão e das desigualdades e hierarquias. Para o sociólogo, os movimentos de libertação colocam uma das questões mais fundamentais que podemos contemplar, designadamente: o que significa ser humano?, quando os sistemas, as teorias e as práticas que predominam são desiguais e ameaçam o futuro de todas as espécies incluindo a nossa.

2.4. Santuários animais

Na sua origem, o termo “santuário” (do inglês “sanctuary”), segundo o dicionário de Oxford, tem um sentido religioso, referindo-se a um lugar sagrado, como uma igreja, que oferece protecção ou imunidade. O significado, contudo, evoluiu desde o século XIV passando a designar reservas de caça, e a partir do século XIX a lugares de conservação da vida selvagem. No inglês contemporâneo, em geral, santuários são lugares onde os animais (selvagens ou não) vivem sob alguma forma de protecção humana, ainda que o sentido religioso não se tenha perdido, especialmente no contexto arqueológico. Portanto, a noção actual de santuário evoluiu muito provavelmente como metáfora, em que o conceito concreto de igreja como refúgio para pessoas é empregue como noção mais abstracta de protecção em geral (Fusari, 2017).

O movimento moderno de libertação, protecção e cuidado animal em santuários nasce nos Estados Unidos da América na década de 1980 a partir de novas organizações de defesa animal como a Performing Animal Welfare Society (PAWS)² e a Farm Sanctuary³ contra a exploração animal para consumo humano (Baur e Kevany, 2019). Nas palavras de Gene Baur (2019), um dos seus fundadores:

“We were part of an all-volunteer team that conducted risky undercover investigations, rescued animals, and were vigilant researchers documenting the treatment of animals on farms and in stockyards and slaughterhouses. At the time when we launched our initiative, the awareness of factory farming abuses was very low, as was general receptivity to our efforts. Over the decades, I led countless undercover investigations and animal rescues; these were critical to save animals from horrendous conditions. We also launched public education and advocacy work to help reform our food system. [...] By treating cows, pigs, chickens, and other farm animals as friends instead of a source of food, Farm Sanctuary is working to redefine our relationships with these animals while challenging the inconsistencies and contradictions between how we treat different species of animals ”.

²<https://www.pawsweb.org/>

³<https://www.farmsanctuary.org/>

Actualmente existem centenas de santuários em várias partes do globo especializados numa ou em várias espécies, categorias de animais ou tipos de abuso (prevenção do abuso). Em geral dividem-se em três categorias: (1) animais de quinta, como vacas, porcos, galinhas e cabras, resgatados da indústria de produção animal para consumo humano; (2) animais exóticos, como elefantes, macacos e felinos, resgatados de mercados de venda de animais para entretenimento humano; (3) animais de companhia, como gatos e cães abandonados e/ou mal-tratados (Abrell, 2019).

Vários santuários para animais de quinta estão localizados em zonas rurais, onde são legalmente autorizados e onde existem as infraestruturas necessárias, espaço e recursos. E tanto quanto possível procuram seguir as normas para o bem-estar animal definidas pela Global Federation of Animal Sanctuaries ⁴. Outros, não tendo recursos para o fazer participam em redes informais de cooperação e partilha de conhecimento. Mas em geral, e apesar das diferenças que possam existir entre santuários (de recursos financeiros, qualidade do espaço e infraestruturas, profissionalização do staff, acesso a cuidado profissional, conteúdo das visitas, foco das actividades para o público e papel dos voluntários e/ou empregados), a maioria obedece a um conjunto de pressupostos semelhantes para o seu funcionamento, nomeadamente o (1) dever da consciencialização e educação do público e o (2) dever de cuidar e apoiar os animais resgatados considerando as características (comportamentos, personalidade, desejos e relações) típicas de cada espécie e de cada indivíduo (Donaldson e Kymlicka, 2015). No seu dia-a-dia, os santuários são “exemplos e modelos incontestáveis de pequenos milagres” para o bem-estar dos seus residentes, que na maioria dos casos recuperam de doenças físicas e traumas psicológicos debilitantes causados pelas práticas industriais (Jones, 2014).

Contudo, podendo resgatar apenas uma pequena fracção de todos os animais explorados para consumo humano, e pressupondo que todos os dilemas e contradições que possam surgir são problemas inevitavelmente adiados pela urgência do resgate dessa pequena fracção, o impacto social dos santuários, segundo Baur e Kevany (2019), resulta principalmente do seu papel educativo. O que apesar de tudo, segundo Donaldson e Kymlicka (2015), não está comprovado uma vez que não foi feita qualquer investigação a esse respeito, incluindo sobre a experiência dos visitantes, sobre a sua aprendizagem ou se a sua atitude para com os animais se transformou de alguma forma.

Assim, no máximo podemos dizer que os santuários, como modelos alternativos da vivência da relação pessoa-animal têm um potencial educativo, ou mais precisamente a capacidade de provocar alguma reflexão e/ou transformação dessa vivência com base na experiência - o que é precisamente o que se pretende explorar.

Este trabalho explora o santuário enquanto lugar para a re-conversão ontológica do “ser animal”, isto é, de ser “propriedade” / “capital” / “comida” em ser “amigo”. Para além disso, é também a investigação de uma zona de contacto, onde essa re-conversão surge contingente às características do santuário (e do que é um santuário) e como possibilidade para o reencontro, o deslumbramento e a curiosidade pelo outro (não-humano) - tal é o enquadramento desta pesquisa.

⁴<https://www.sanctuaryfederation.org/>

CAPÍTULO 3

Fields of Freedom

3.1. História

Chris é Galês. Sonhava ser fisioterapeuta para uma equipa de Futebol. Muda-se para a Galiza, em Espanha, com aproximadamente vinte anos para viver com o pai uma vida frugal, sustentável e em harmonia com a natureza. A inspiração para FoF vem da sua irmã que geria um santuário para animais de quinta naquela região ¹. FoF nasce mais tarde, quando se muda para a Dinamarca num impulso que ainda hoje não sabe explicar. O seu desejo era mudar a vida dos animais maltratados e negligenciados - ser a sua voz.

Com o seu primeiro resgate a um comercializador de animais, em 2015, funda o primeiro santuário para animais de quinta na Dinamarca². Durante os dois anos seguintes, FoF resgatou mais de 70 animais, incluindo vacas, burros, ovelhas, porcos, gansos, galinhas, gatos e cães. Todos, nas palavras de Chris, com uma coisa em comum: uma vida pilhada de abusos e negligência no caminho para o matadouro, e a “necessidade desesperada de santuário e amor”. Mas as tempestades do final do Verão de 2017 na Dinamarca tornaram a quinta estruturalmente insegura e inabitável. Para além disso, os animais terão sido atacados pelos vizinhos ligados à indústria agropecuária na região e naturalmente descontentes com actividade e popularidade crescentes do santuário: dois porcos morreram envenenados e os burros sofreram tentativas iguais. As câmaras de segurança foram destruídas múltiplas vezes e a policia foi ao local em três ocasiões, mas sem nada poder fazer para proteger os animais. Devido ao perigo da situação, os animais perderam metade da sua área de pasto². Assim, com a ajuda de uma campanha global de angariação de fundos por donativo, em Fevereiro de 2018, o santuário desloca-se para outro lugar na Dinamarca.

Em 2020, o santuário - o maior naquele país - acolhia 255 animais no total contando com mais de 60 000 seguidores no Instagram, entre eles a muito conhecida activista sueca pelo clima Greta Thunberg. Ainda assim, apesar das milhares de contribuições mensais (através do Instagram), e segundo revela o canal televisivo Dinamarquês TV2/FYN no início de Fevereiro desse ano, FoF arriscava fechar por falta de fundos³. Para mais, de acordo com a mesma fonte, numa outra notícia em Março, os conflitos com a comunidade persistiam⁴, de tal modo que, em plena pandemia, durante o verão de 2020, FoF muda de lugar outra vez. Desta vez para a Galiza, como conta o jornal galego El Progreso:

¹Entrevista publicada a 9 de Abril de 2018 pelo canal de notícias internacional VICE (link) - traduzida do dinamarquês para inglês com a ferramenta de tradução Google

²Apresentação *online* do santuário no website Vegan Paradise (link)

³Entrevista publicada a 2 de Fevereiro de 2020 no canal de notícias dinamarquês TV2/FYN (link)

⁴Entrevista publicada a 3 de Março no canal de notícias dinamarquês TV2/FYN (link) - traduzida do dinamarquês para inglês com a ferramenta de tradução Google

“El vehículo - según dicen los que lo vieron, casi más grande que la vía- transportaba en su interior doce burros llegados desde Dinamarca [...] Pasados seis años en Dinamarca, Christopher regresó a Galicia, una tierra por la que siente auténtica pasión. Le encanta Chantada y se siente muy a gusto en Os Queixeiros. Su idea cuando la pandemia lo permita es recibir gente en Fields of Freedom”⁵.

Actualmente o santuário acolhe sobretudo burros resgatados na Galiza. Quase todos os animais resgatados anteriormente, excepto os gatos, os cães e os burros, foram dados para adopção antes da mudança para Espanha. O motivo de especialização em burros, como veremos, deve-se principalmente à força emotiva do primeiro resgate em 2015, mas também à facilidade prática de cuidar de uma só espécie em lugar de vários indivíduos de espécies diferentes que exigem tipos de cuidado diferentes.

Ainda assim, para além de burros, FoF também acolhe cavalos, perus, gansos, galinhas, gatos e cães, mas em menor quantidade, com a mesma missão de oferecer uma vida tranquila. Ao todo são mais de 40 animais cujo cuidado depende da dedicação diária de voluntários residentes por períodos de cerca de duas semanas.

3.2. Descrição geral

“Os Queixeiros” não é uma vila nem chega a ser uma aldeia. É um lugar na estrada que vem de Chantada em direcção ao *Miño* (rio Minho). Tem pouco mais de dez casas e aproximadamente o mesmo número de habitantes. A povoação faz fronteira com uma extensa manta de retalhos de pasto, vinhas, campos de cultivo, pomares, criação de gado, e floresta autóctone, composta sobretudo de carvalhos, castanheiros e nogueiras, e que se adensa a jusante da barragem de Belesar, a partir da muito conhecida adega da Via Romana e ao longo das duas margens na direcção da Ribeira Sacra, para sul. Esta é uma área protegida, muito famosa pelo vinho que produz e pelos percursos pedestres que acompanham o rio entre bancadas (os famosos terraços vinhateiros que por serem altos e estreitos não permitem a entrada de máquinas agrícolas obrigando ao trabalho manual tradicional) vinhas, cascatas, floresta antiga e ruínas de muros e de aldeias inteiras de que até o tempo se esqueceu.

Durante três meses - 1 de Agosto a 8 de Novembro - vivi e trabalhei como voluntário residente no santuário em “Os Queixeiros” com a minha namorada, a nossa gata e mais um ou outro voluntário passageiro, um grupo de treze burros dinamarqueses que dorme no estábulo, e uma outra burra galega que por ser solitária tem o seu próprio quarto na cave (por baixo do nosso) da antiga bodega onde morámos, mais treze galinhas, três gansos, quatro perus e mais de uma dezena de gatos. A vida no santuário organiza-se em torno da alimentação e de todos os cuidados que esses animais exigem em cativeiro, para além do trabalho de construção, reparação e manutenção do espaço em geral, incluindo a horta, para a nossa alimentação e a dos outros animais.

A poucos quilómetros a sul, numa região mais isolada, fica a aldeia d“A Torre”, com um habitante apenas. Aí fica a segunda quinta adquirida oito meses depois da chegada de FoF a Queixeiros para acolher mais animais, especialmente burros e alguns cavalos, todos resgatados na Galiza. Por esse motivo, a quinta n“A Torre” é 10 vezes maior (cerca de 5 hectares) do que

⁵Entrevista publicada no jornal galego El Progreso a 14 de Março de 2021 (link)

a primeira em “Os Queixeiros”. Daqui para a frente, para facilitar o discurso, irei referir-me às duas quintas pelo nome resumido das aldeias respectivas.

Em Queixeiros, o terreno é inclinado em duas vertentes de uma colina apontada a Este, para o vale do *Miño*, com a adega e o celeiro na base das *bancadas* e do pomar. Os voluntários (eu incluído) vivem na adega, partilhada com Astrid, a burra galega que dorme na cave, enquanto o celeiro é usado como estábulo para o grupo de burros trazidos da Dinamarca. No galinheiro, os perus e os gansos, resgatados na região, vivem num grupo separado das galinhas para evitar possíveis conflitos.

Na torre, onde vivem os restantes voluntários, o terreno é plano, com um edifício principal – uma casa antiga parcialmente recuperada para os voluntários, que habitam o piso superior, mas também para os animais que dormem na cave transformada em estábulo – e dois outros celeiros antigos transformados em estábulos.

Enquanto em Queixeiros a população animal é constante em número e na qualidade das exigências quotidianas, na Torre, não só o número de animais é mais variável, em função de novos acolhimentos e falecimentos, como o estado dos animais pode exigir a intervenção profissional de veterinários e outros especialistas pelos mais diversos motivos de saúde, bem-estar e gestão dos animais, como por exemplo: as castrações para controlo da reprodução e o tratamento dos cascos.

Tanto em Queixeiros como na Torre, mas sobretudo na Torre, o espaço exige manutenção constante, nomeadamente limpeza e reparação de estábulos e vedações. E ocasionalmente, quando a quantidade e dimensão das tarefas o exige, voluntários da Torre e de Queixeiros juntam-se para trabalhar conjuntamente, por exemplo na recuperação de um celeiro antigo para a chegada de novos animais.

Chris não vive no santuário e raramente visita Queixeiros. A gestão dessa quinta foi-me confiada e à minha namorada durante o tempo da nossa estadia após um período de adaptação. Quando visita Queixeiros verifica o estado dos animais, do lugar e as necessidades dos voluntários e dos animais. Por outro lado, todos os dias de manhã e ao final da tarde visita a Torre pelos mesmos motivos e para distribuir e supervisionar as tarefas de manutenção. Apenas excepcionalmente participa directamente no cuidado animal para dar instruções nos primeiros dias de adaptação de novos voluntários, estando principalmente focado na gestão global do funcionamento do santuário (como descrito noutra secção), incluindo as compras para a alimentação de todos os residentes.

Sendo estas as características principais do espaço físico e da sua gestão durante o período de tempo em que fui voluntário em FoF, devo realçar que durante a minha estadia ocorreram várias transformações em função das necessidades dos animais e dos voluntários: partiram e chegaram novos voluntários a um ritmo regular; vários animais e voluntários foram deslocados entre espaços diferentes; faleceram e foram acolhidos novos animais; foram recuperados vários edifícios; os espaços utilizados pelos animais e pelas pessoas foram redefinidos múltiplas vezes, por exemplo, para evitar conflitos entre espécies ou certos indivíduos, ou porque determinados indivíduos necessitam de cuidados especiais por certo período de tempo.

3.3. A vizinhança

Atrás da *Bodega* fica o pomar de maçãs “sem químicos” do vizinho Alberto, com vista privilegiada para o vale do *Miño* a Este, e para as *bancadas* do santuário, onde os burros pastam durante toda a tarde. Alberto gosta de ver os burros enquanto trabalha. Ajudá-lo na apanha da maçã no final de Outubro foi uma oportunidade para conhecer o meu vizinho. Enquanto carregava as sacas de maçãs para o tractor, Alberto despejava-as no grande contentor. A conversa decorria como normalmente acontece quando se trabalha no campo: entre dentadas de maçã, caixas e ferramentas que passam de mão em mão, e longas pausas entre palavras para respirar e admirar o voo raso e turtuoso das gralhas sobre os campos. Alberto é um homem solitário, sem mulher nem filhos. Trabalha os campos que herdou dos pais. Antigamente, segundo ele, há cerca de 20 anos, eram os burros que lavravam os campos e carregavam o leite e as maçãs na estrada - “150 quilos de fruta cada um: um saco de cada lado e outro em cima”. Mas os pais não tinham burros. Tinham vacas, que também trabalhavam. Hoje tem várias ovelhas, para lã, criação e carne como parte do seu modo de subsistência. Para Alberto “não é difícil” matar para comer. Por vezes afeiçoa-se a “um cordeirinho mais carinhoso” – diz-me - “mas tem de ser...”. “E galinhas?” - pergunto-lhe - “Tem galinhas?” – “Sim! Isso tenho!”. Burros é que ninguém tem. “Não dão para fazer nada”.

Alberto é dos poucos que restam em “Os Queixeiros” de uma geração que vivia sem máquinas e dominava a paisagem com a produção e a força animal – “Isto era tudo vacas para aí” – dizia-me apontando para o que hoje é uma floresta exuberante e “cantante” de castanheiros nogueiras, carvalhos e riachos – “se abandonasse isto aqui [referindo-se ao seu pomar e às suas ovelhas] era como alí, não dava nada”. Em “Os Queixeiros” já não se faz *queixo*. Os filhos da geração de Alberto foram todos para a cidade e só voltam ao fim-de-semana e no verão para visitar a família. Já não há pessoas para trabalhar os campos.

Todos os dias o meu vizinho passa à beira do santuário, indo ou vindo do seu pomar e das suas ovelhas, muitas vezes com um saco de pimentos ou de maçãs na mão para oferecer aos voluntários em FoF. Durante toda a minha estadia foram vários os vizinhos que ofereceram legumes das suas hortas, ou frutas e nozes dos seus pomares. O motivo, segundo Alberto, é o hábito local de trocas entre vizinhos, e não, como a certo ponto supus, alguma simpatia especial pelo santuário. Até porque nenhum dos vizinhos, como pude perceber em conversa, parece compreender o propósito de ter burros sem fazer nada com eles. O que não é estranho considerando que a forte tradição rural, que é característica local, ainda persiste na região de Chantada.

3.4. O dia-a-dia no santuário

O dia divide-se em três partes: O “ritual” da manhã – como chamamos, entre os voluntários, ao conjunto / sequência de tarefas que realizamos “religiosamente” ao acordar; “o resto do dia”; e o ritual da noite. O ritual da manhã começa pela alimentação dos animais e a limpeza dos espaços que habitam, o que pode ser feito em conjunto ou distribuído entre voluntários. Designadamente: remover excrementos no estábulo e nos caminhos; lavar o chão do galinheiro, mudar a água nos bebedouros e alimentar as galinhas, os gansos e os perus; lavar e encher os bebedouros dos burros, e, de semana a semana, mudar “as camas” dos burros, o que consiste em misturar com água um granulado de madeira prensada (pellets) para a desfazer em pó e criar

uma camada fofa sobre o chão de cimento onde os burros se podem deitar e rebolar depois de removida a camada anterior; quando não chove, regar a horta. O ritual da noite tem a ordem inversa – limpeza de excrementos e alimentação, sem mudança de camas e lavagem do chão do galinheiro. Todo o processo não dura mais do que uma hora quando partilhado entre os voluntários.

O resto do dia é dedicado à horta, ao repouso, aos passeios, aos imprevistos (como animais que escapam para lá das vedações), às tarefas ocasionais de manutenção do espaço (como a reparação / construção de vedações / limpeza de terrenos), e outras, como compras de comida para todos os voluntários e / ou de qualquer material necessário para o bom funcionamento do santuário, o que normalmente é feito por Chris que se desloca sempre de bicicleta, e às vezes por algum voluntário que tenha a possibilidade de se deslocar de carro, com foi o meu caso e da minha namorada.

3.5. Os animais

Burros, cavalos, pôneis, cães, galinhas, gansos e perus estão confinados a espaços interiores (os estábulos, a casa e os galinheiros) onde passam a noite, e a espaços exteriores vedados onde passam a maior parte do dia. Em particular, em Queixeiros, devido à diversidade de espécies e à menor dimensão do espaço, os rituais diários de movimentação de animais entre os espaços interiores e os espaços exteriores obedecem a uma ordem precisa para evitar eventuais conflitos entre espécies e / ou indivíduos: os gatos são os primeiros a ser alimentados para que sejam atraídos para fora dos lugares de passagem dos burros (de manhã e ao fim do dia) quando estes transitam entre o estábulo e os lugares de pasto. Depois são libertadas as aves – o grupo de gansos e perus de manhã e as galinhas à tarde, ou ao contrário. Na torre os cavalos estão separados dos burros e dos pôneis pelo mesmo motivo, e aquando da alimentação, tal como em Queixeiros, é necessário espalhar bem o feno para evitar disputas perigosas entre animais. O mesmo princípio aplica-se à alimentação das outras espécies.

Ocasionalmente pode escapar algum animal através de um portão esquecido aberto ou por alguma secção de vedação em mau-estado. E podem passar várias horas até conseguirmos recuperá-lo, como aconteceu por exemplo na Torre, uma tarde, em que um pônei fugiu para os campos vizinhos a quase um quilómetro de FoF deixando para trás a sua cria. Todos os voluntários foram à sua procura para tentar convencê-lo a voltar com cenouras, mas de todas as vezes escapava a galope. Era o mês de Outubro e a noite ameaçava descer. Chris tinha ido à cidade e mais ninguém tinha experiência com pôneis. Tínhamos receio de o perder. Não apenas por ele, mas também pelo risco de provocar algum acidente envolvendo outras pessoas. Finalmente, cansados, depois de várias tentativas falhadas de aproximação, bloqueámos as estradas com os nossos carros, e os trilhos na floresta por onde podia fugir agitando no ar os braços para o intimidar. Assim acabámos por cercá-lo e convencê-lo a voltar para a quinta. Felizmente, este tipo de imprevistos não são frequentes.

A maior parte do tempo livre é dedicado aos animais. Não porque a quantidade de trabalho o exija para além do tempo suposto, mas pelo magnetismo que exercem sobre a nossa atenção. Muitas vezes porque foi nossa iniciativa, por exemplo, escovar os burros pelo prazer sossegado, quase meditativo, de estar na sua presença, mas frequentemente, também, porque são eles que se aproximam de nós, um a um, até todo o grupo nos rodear curioso (as aves não o fazem, e

os gatos raramente, excepto à hora da alimentação) - e quando ganham confiança - para nos lamberem as mãos, ou roçarem a cabeça nos nossos corpos empurrando-nos com tanta força que chegamos a perder o equilíbrio, ainda que possam comportar-se de forma diferente com cada pessoa e a cada momento - aparentemente, em função da experiência que tenham relativamente à pessoa, mas também em função do calor, das moscas, do aborrecimento, da sede e da vontade de comer - tanto quanto me foi possível interpretar o seu comportamento.

Assim se passam as tardes nos lugares de pasto - observando-os, sentindo-os - protegidos da chuva debaixo dos castanheiros, ou no pomar a distribuir a fruta colhida dos ramos mais altos das macieiras a que os burros não chegam, mas também na frescura do estábulo a meio da tarde a afastar as moscas dos animais do mesmo modo que eles o fazem entre eles. É nesse envolvimento activo na vida dos burros, partilhando os espaços, os momentos e os afectos, que naturalmente, de dia para dia, sentimos que os compreendemos melhor - os seus desejos e ansiedades, expressos na linguagem subtil do movimento dos corpos ou nos urros altos que se ouvem por toda a serra.

3.6. Funcionamento

3.6.1. Financiamento e divulgação

Todos os financiamentos do projecto dependem exclusivamente de donativos através da plataforma americana *online* de financiamento colectivo Patreon e da empresa multinacional PayPal que opera transferências bancárias *online*⁶. Enquanto no último caso o serviço é especialmente prático para transferências ocasionais - motivadas por publicações individuais no Instagram (como veremos noutra secção) - no primeiro é possível seleccionar entre três opções de apadrinhamento a 1€, 22€ ou 43,50€ por mês (o correspondente a 1\$, 25\$ ou 50\$ dólares por mês) dando acesso a informação exclusiva sobre o projecto, incluindo fotografias dos animais que não são partilhadas noutros lugares (ainda que não haja quaisquer actualizações nesse sentido desde Janeiro de 2020).

No perfil Patreon de FoF, com estatísticas públicas, consta, à data de 4 de dezembro de 2021, que o santuário tem 655 padrinhos e recebe 4698 euros por mês em donativos. Tal é possível graças à intensa divulgação do projecto no Instagram⁷ através da publicação diária de fotografias e / ou vídeos, nomeadamente da actividade dos voluntários na quinta, assim como dos animais, de resgates recentes, visitas de veterinários e aparadores de cascos, o que acrescenta credibilidade ao projecto promovendo dessa forma o financiamento por donativo – *“It’s how the world works today”* - como diria Chris – *“people spend most of their time on smartphones nowadays. If they see a picture of a cute cat they make a donation”* – como exemplifica a seguinte publicação em outubro de 2021:

“Say a big hello to Buffy a beautiful male who has been saved from the city streets, this poor guy was hit by a car some months ago and has been suffering for some time. He’s in a really bad way but was luckily found by some very kind women who rescued him and brought him to me here [...] I will need to raise some funds for his care and sanctuary here with us so please consider a DONATION [...] He has been tested and sadly has Feline immunodeficiency virus which will require him to be separated. (Which we will need to build a

⁶Serviços Patreon e PayPal de pagamento de donativos ao projecto (link)

⁷Página Instagram “Fields of Freedom” de divulgação do projecto (link)

special area for him with outside and indoor space ASAP, and he will require specialist food and care)”⁸

- com 1181 likes a 3 de Dezembro de 2021 e 12 comentários, dois deles supostamente referentes a dois donativos independentes.

Números que dão uma ideia de popularidade que apesar de tudo, em termos absolutos, não tem equivalente *offline*.

3.6.2. Interação com a comunidade local

Apesar da intensa actividade *online* que é a espinha dorsal do funcionamento do santuário, a vida social *offline* do santuário é quase inexistente. De facto, as interações entre o santuário e a comunidade, exceptuando os raros exemplos já mencionados, resumem-se exclusivamente à compra de bens e serviços que são fundamentais à manutenção do santuário, e que são comuns, em parte, à manutenção de uma qualquer outra quinta de animais na região, nomeadamente o alimento para os animais e o material de trabalho (limpeza, reparação, construção e manutenção). Naturalmente, as excepções (veterinários e aparadores de cascos) apenas indicam, a respeito desses indivíduos, um certo grau de semelhança, à partida / preexistente, entre perspectivas individuais de protecção e cuidado animal.

De resto, existem vários motivos para o desconhecimento, falta de promoção e divulgação pública da missão e organização de visitas: o santuário instalou-se recentemente em Chantada, e em contexto pandémico (Sars CoV2) – um obstáculo conhecido por todos às interações pessoais de que dependem a promoção, divulgação e organização de visitas. Contudo, o maior impedimento será o passado conflituoso do santuário com a sua vizinhança na Dinamarca, que aparenta alimentar o receio de que a história possa repetir-se e prejudicar os animais resgatados, daí necessidade acrescida de isolamento e privacidade.

3.6.3. O resgate animal

As aves são resgatadas ocasionalmente e por impulso, por exemplo, a comerciantes de galinhas (poedeiras ou para carne) na região, e não parece haver qualquer critério quanto ao momento e à quantidade. Como aconteceu, por exemplo, já no fim de Outubro, quando pelas ordens de Chris fomos (eu e outro voluntário da torre - V7) comprar material para a manutenção das vedações em Queixeiros - “e trazem todas as galinhas que lá estão”.

Os gatos e os cães são resgatados das ruas de Chantada em condições de abandono e de maus-tratos com o objectivo de interromper o ciclo de reprodução descontrolada que subjaz ao problema da sobre-população. Depois de castrados são colocados em confinamento por vários dias para se habituarem ao novo lar passando posteriormente à liberdade.

Os burros, os cavalos e os pôneis são resgatados de situações de maus-tratos conhecidas por comerciantes de animais na região que arranjam o negócio ao santuário e que são retribuídos por isso. Aslan e Astrid são os exemplos icónicos do *modus operandi* de FoF. As duas histórias demonstram bem as condições das quais os burros são frequentemente resgatados, o modo como se procede o resgate e os sentimentos que acompanham o impulso. Aslan foi o primeiro de todos

⁸Excerto retirado do um *post* publicado a 1 de Outubro de 2021 na página Instangram de divulgação do projecto (link)

os resgates, e marca, de forma quase imprevista, o nascimento do santuário em 2015. Vale a pena ler a história completa⁹ de que aqui fica penas um curto resumo:

Chris queria ter patos para controlar uma praga de lesmas na sua horta e contactou um comerciante de animais para os adquirir. Quando chegou ao lugar combinado, impressionou-o - ou nas suas palavras - horrorizou-o o odor a excrementos e urina no ar empestado e escuro do interior dos estábulos enquanto o comerciante de animais o conduzia por entre os cavalos, as ovelhas, as vacas, os pôneis e os burros. Vários aprisionados por correntes e confinados a espaços mínimos, para além de magros e doentes na sua aparência. Até que, de entre eles, lhe salta à vista, uma “burra magnífica”, de “olhos belíssimos”, alta, da altura de um cavalo, e na sua proximidade um burro preto, pequeno, bebé - Aslan como viria a chamar-se - os dois acorrentados, sem nunca terem visto a luz do dia, como todos os animais daquela quinta. Nas semanas seguintes, Chris tentou persuadi-lo insistindo a vender-lhe a fêmea e o seu filho para lhes dar santuário, o que o dono recusou acabando por ceder o bebé - o primeiro resgate de FoF na Dinamarca

Astrid, em 2020, foi o primeiro resgate de um burro na Galiza. A história foi documentada em vídeo¹⁰. Uma série de *posts* a partir de segunda-feira, 7 de Dezembro de 2020 no Instagram mostra como tudo se passou^{11,12}:

“Please help free this poor angel from her living hell, she’s spent 4 years locked up in this prison living feet deep in her own manure and urine, her hooves are rotting away and she’s starting to give up on life. I need to raise 3,000 euro to take her in provide her for what she needs, hood care, medical care, blankets and supplements as well as transportation. I have until Friday to raise these funds or she will be slaughtered as her owner doesn’t want her. I’m also working on the rescue of 5 other donkeys maybe 6 in the coming weeks. Make a donation now to SAVE HER LIFE via the link in our BIO. Thank you for helping her”

O impacto foi imediato. Todo o dinheiro pedido para a libertação de Astrid foi doado em menos de 24 horas com a promessa do seu resgate até à segunda-feira seguinte. Vários *posts* das semanas seguintes relatam a adaptação de Astrid ao novo espaço e ao grupo de burros dinamarqueses, que apesar dos esforços aparentes de socialização, não parecem conseguir convencê-la a juntar-se ao grupo dinamarquês. Tanto quanto pude observar durante a minha estadia, Astrid parece preferir estar sozinha. Ao ponto em que, quando é permitida e experimentada a sua interacção com os outros, das duas uma: ou solta grunhidos ininterpretáveis e coices em todas as direcções no ar, ou refugia-se na humidade fresca e escura da sua cave - o lugar ideal também para escapar ao verão. Devido a essa imprevisibilidade, Astrid está separada do grupo podendo andar em liberdade noite e dia por toda a quinta juntamente com os gatos e as aves quando são libertadas. Por outro lado, gosta de se aproximar das pessoas com aparente curiosidade intimidando muitas vezes aqueles que querendo acariciá-la são surpreendidos com a tentativa de uma dentada.

⁹<https://veganparadise.org/listing/fields-of-freedom/>

¹⁰Vídeo publicado no Youtube a 19 de Maio de 2021: Guy Gives Up Everything To Save Animals (link), com 219,405 vistos à data de 16 de Abril de 2022

¹¹Fotografia e comentário publicados no Instagram (link) com 1712 *likes* à data de 16 de Agosto de 2022

¹²Fotografia e comentário publicados no Instagram (link) com 1379 *likes* à data de 16 de Abril de 2022

Todos os burros, gatos e cães resgatados são castrados para que não se reproduzam e têm sempre que necessário assistência profissional de veterinários e aparadores de cascos, ainda que essas visitas sejam pouco frequentes – enquanto a aparadora de cascos, que vive nas Astúrias, faz visitas de 8 em 8 semanas para uma manutenção regular dos cascos, as visitas dos veterinários são muito irregulares dependendo do estado e progresso da saúde dos animais.

3.6.4. Voluntariado

Na prática, tudo é possível em condições regulares de alimentação, limpeza e manutenção geral com o trabalho e dedicação de voluntários residentes que se candidatam através da plataforma *online Workaway*¹³ - a mesma plataforma que utilizei para viajar para a Galiza e trabalhar voluntariamente em FoF.

Todos os meses chegam novos voluntários de várias nacionalidades por períodos de cerca de duas semanas. Segundo a descrição que se pode ler no perfil *Workaway* de FoF¹⁴, os voluntários aceites são responsáveis por / e aprenderam a realizar as seguintes tarefas: limpeza dos estábulos e dos excrementos dos animais; escovar os burros; passear e alimentar os cães; podar e cuidar das árvores de fruto; construção e manutenção de estruturas; limpeza de terrenos; alimentar e deslocar uma manada de burros; executar cuidados veterinários básicos. Sendo que o tempo de trabalho máximo, lê-se, é de 2 a 3 horas por dia, 5 dias por semana.

Em troca o santuário oferece residência e alimentação estritamente vegana. Contudo, na prática, o horário de trabalho não corresponde ao descrito. Não há fins-de-semana e a quantidade de trabalho excede frequentemente as 3 horas diárias - o que não parece incomodar os voluntários. De facto, todos os comentários a FoF no seu perfil, afirmam ter sido uma experiência excelente, ainda que todos a caracterizem de forma muito distinta em termos do esforço que o trabalho implicou. Se por um lado há os voluntários que julgam que o trabalho é “flexível”, “adequado”, “pouco exigente”, “motivador” e “não muito difícil”, por outro, também há aqueles que julgam precisamente o contrário - que é “muito difícil” e “físico”. Apesar destas diferenças, todos referem que sobra tempo para além do trabalho para “conhecer a região”, “estar com os animais”, “observar” e “escovar” os burros:

“It was very interesting to interact with the animals and see how they become better and more comfortable around you every day. Each animal has its own personality and that makes it intriguing to observe them.”

- a 08/11/2021

“The day to day work on the farm was quite physical and hardsometimes [...] But I could see some of the donkeys progressing from day to day what really gave me motivation and the feeling to do something meaningful. Apart from that there was always enough time to play or cuddle”

- a 16/11/2021

¹³Plataforma *online* de serviço internacional para viajantes que procuram oportunidades de intercâmbio cultural com acomodação e alimentação incluídos em troca de trabalho em jardinagem, hospedaria, cuidado animal, etc. O serviço é grátis para hóspedes e pago para voluntários. O serviço funciona na base de um sistema de reputação que consiste na troca recíproca de avaliações e comentários nos perfis dos hóspedes e dos voluntários sobre a qualidade do trabalho, estadia, alimentação, intercâmbio ou quaisquer outros factores relevantes. <https://www.workaway.info/>

¹⁴Descrição do perfil *Workaway* de FoF (link) a 1 de Dezembro de 2021

Todos o comentários de FoF em resposta avaliam reciprocamente os voluntários com máxima pontuação (5 estrelas em 5 no total) - funciona assim, na prática, o sistema de reputação e credibilidade *online* dos hóspedes e dos voluntários, que asseguram deste modo, com maior facilidade, novas e futuras oportunidades de cooperação com outros hóspedes / voluntários nesta rede internacional.

De notar que, de entre os voluntários que conheci e que foram mais críticos de FoF (V4, V5, V8, e V9 - ver tabela 1) - algumas da críticas podem ser lidas no resumo das entrevistas - nenhum comentou o perfil após a experiência, De resto todas as avaliações são superiores a 3 estrelas.

3.7. Os voluntários

Durante o período da minha estadia conheci 9 voluntários em FoF. A tabela 1 indica a nacionalidade, a idade, o género, o lugar onde residiram, a profissão e o período de tempo de voluntariado. Exceptuando uma voluntária de origem basca nenhum dos restantes é espanhol. As idades variam entre os 17 e os 49 anos, mas apenas dois deles têm mais de 30 anos (média 28). Predominam os voluntários do género feminino e a média do período de estadia é praticamente 2 semanas. 6 em 9 voluntários residiram na Torre e os restantes em Queixeiros. O motivo, como referido anteriormente, é que o grau de exigência das tarefas na Torre é superior quando comparado a Queixeiros.

TABELA 1. Variáveis demográficas dos voluntários; lugar de residência durante a estadia (Quinta) e datas de chegada e de partida. Foram entrevistados os voluntários V3 - V9, marcados a cinzento.

Código	Nacionalidade	Idade	Género	Profissão	Quinta	Chegada	Partida
V1	Espanha	21	F	Estudante	Queixeiros	6/8	11/8
V2	Alemanha	21	F	Auxiliar de Veterinária	Queixeiros	18/8	25/8
V3	Alemanha	19	F	Estudante	Queixeiros	1/9	6/19
V4	Austrália	30	M	Carpinteiro	Torre	1/10	15/10
V5	Holanda	27	F	Assistente Social	Torre	1/10	15/10
V6	França	17	F	Estudante	Torre	5/10	15/10
V7	Bélgica	21	M	Cozinheiro	Torre	14/10	4/11
V8	Japão	49	F	Designer	Torre	15/10	1/11
V9	França	49	M	Cozinheiro	Torre	23/10	?

O número total de voluntários simultâneos em FoF variou entre 2 e 8 (eu incluído) durante o tempo da minha estadia, e o número mais frequente de voluntários simultâneos por dia foi 3, sendo que durante o período em que houve mais de 3 voluntários por dia - de 1 de Outubro a

5 de Novembro (quase 5 semanas) - se intensificou também a quantidade de trabalho de manutenção por existir maior capacidade de distribuição e concretização num período de tempo mais curto. Por esse motivo, nesse período, houve vários momentos de convívio e trabalho conjunto, nomeadamente na recuperação de um celeiro antigo na Torre, transformado em estábulo para os burros, ou na limpeza do espaço em geral. Como diria V4, “*This place is a mess*” – referindo-se ao lixo do trabalho espalhado e à desorganização do espaço.

Nunca houve conflitos visíveis entre voluntários, e em geral a atmosfera era convivial tendo-se proporcionado vários encontros de grupo em que se conversava principalmente dos animais em FoF, das histórias de vida de cada voluntário, incluindo a experiência de voluntariado anterior e a experiência actual. Desses momentos, recordo-me principalmente da convergência de opiniões em tópicos de sustentabilidade e bem-estar animal, nomeadamente no que toca à defesa e promoção de uma alimentação tendencialmente vegetariana ou vegana (todos os voluntários excepto V4, V7 e V8 eram vegetarianos ou veganos).

Entre todos os voluntários que conheci foram entrevistados: 1 em Queixeiros (V3) e 5 na Torre (V4 – V8) - todos voluntários por mais de 10 dias. V1 e V2 não foram entrevistadas porque em Agosto ainda não estava definida a estrutura da entrevista aos voluntários, e V9 porque não surgiu nenhuma oportunidade propícia antes da minha partida. De notar também, que V4 e V5 (um casal) foram entrevistados em conjunto na única ocasião que se proporcionou antes da sua partida. Infelizmente, neste caso, não foi possível gravar a entrevista completa. Todas as entrevistas foram realizadas no dia anterior à partida dos voluntários entrevistados.

Todos os voluntários têm formações distintas, mas um aspecto que é comum a todos, com ou sem experiência, é o interesse na vida / cuidado animal e a vontade de viajar, encontrando-se num particular período de vida em que essa oportunidade se proporcionou, tal como referido nos perfis de *Workaway* a que tive acesso. Quando questionados sobre a motivação específica para se voluntariarem em FoF, a maior parte dos entrevistados (V3, V4, V5 e V7) refere a vontade de trabalhar com animais. Apenas dois referem outros motivos: V6 não procurava um santuário nem nada que se relaciona-se com animais, apenas um lugar para ficar de passagem. V8 dá um motivo semelhante.

De entre os 9 voluntários, apenas 3 (V3, V6 e V7) não tinham experiência de voluntariado anterior e 4 tinham experiência anterior e continuada em cuidado animal: V2 como auxiliar de veterinária de animais de companhia na Alemanha; V8 como voluntária numa quinta de produção de queijo caprino em Itália; V4 com cães de corrida no Canadá; V4 e V5 como voluntários num outro santuário para animais selvagens na Bolívia. Para além disso, todos tinham experiência com animais de companhia. V3 e V5 tinham experiência de equitação (3 e mais de 5 anos, respectivamente), e V5 com outros animais de quinta, como vacas e porcos no contexto de um estágio de assistente social numa quinta para pessoas com deficiência mental. Porém, nenhum dos voluntários, excepto V8 tinha qualquer experiência com burros.

Ainda que todos os voluntários mostrassem afecto pelos animais, e apesar das diferenças de experiência entre voluntários, apenas pela observação não é possível conhecer o impacto da experiência de FoF no modo como se relacionam com os animais - o que, de acordo com o objectivo deste trabalho, foi o tema mais importante na análise das entrevistas.

3.7.1. Perspectivas sobre a relação pessoa-animal

Para V3, V6 e V7 a forma como as pessoas se relacionam com os animais é determinada pela cultura, podendo variar de pessoa para pessoa (V6), nomeadamente em função da disponibilidade em termos do tempo e da atenção dedicados à relação. Ainda assim - dizem - é em geral uma relação utilitarista (V3 e V6) baseada na presunção da superioridade humana e da hierarquização das outras espécies (V6), segundo a qual os animais não-humanos se julgam menos sensíveis (emocionalmente) e intelectualmente inferiores às pessoas - algo que está profundamente enraizado na forma como pensamos (V3). Para V4, os animais trazem amor e alegria às nossas vidas. Deles dependemos e beneficiamos, e como tal, a relação deveria ser mais igualitária (V5). V8 defende que os animais podem curar as pessoas numa relação de ajuda-mútua por nos proporcionarem momentos de bem-estar em troca do que dependem para a sobrevivência no caso em que são domesticados.

No que toca à relação entre pessoas e animais na região de Chantada, nenhum dos voluntários afirma conhecer essa relação o suficiente reportando-se apenas às críticas de Chris sobre o modo como os animais são tratados na região, ou a curtas observações, por exemplo, de animais abandonados ou de cães acorrentados, mas que não permitem fazer quaisquer generalizações.

Todos os voluntários concordam que, apesar da resistência social à transformação dos hábitos culturais de exploração animal, é possível transformar a relação entre pessoas e animais, ainda que tal pudesse demorar várias gerações (V5). Designadamente, aprendendo a vê-los como seres e sujeitos de sofrimento e emoções sociais, em lugar de objectos de consumo (comida, entretenimento ou decoração) (V6), através do respeito, da compreensão (V8) e da educação para o cuidado animal (V4, V5 e V7).

- (1) (V7) “ *I think the most people possible should do what we do. Just work at a sanctuary for a couple of months. It changed me [...] We just need to create awereness I think. Having a lot of sanctuaries [...] it has a lot to do with education. If you are educated in a certain way to learn to care about animals and to build a connection with them, it can come pretty fast. ”*

3.7.2. Perspectiva auto-crítica sobre a relação com os animais

Um tema comum entre os voluntários na descrição que dão sobre a relação que têm com animais é, em primeiro lugar, o amor ou o afecto que dizem sentir pelos animais em geral, ou por algum indivíduo ou espécie em particular, como acabam por especificar referindo-se aos cães ou gatos que fazem parte das suas vidas, mas também a cavalos e a outros animais de quinta, como as vacas e as cabras - quando existiu essa experiência. De facto, a experiência do contacto prolongado - com animais em casa, no trabalho, na equitação, noutros santuários ou em trabalhos de quinta - aparenta ser um factor principal e justificativo do amor ou do afecto que dizem sentir pelos animais em geral, ao ponto em que, V5, por exemplo, diz precisar deles para se sentir feliz.

Para além disso, a percepção de semelhança, a familiaridade adquirida ou o hábito em estar com indivíduos de certa espécie, traduzidos no conhecimento do comportamento específico e no entendimento particular desses indivíduos, são apontados como factores justificativos do afecto e da motivação para o cuidado dos animais em causa (V6). V6 não diz amar os animais em geral. Respeita-os, e dedica o amor e o cuidado aqueles que diz conhecer. Para V7, é

determinante a reciprocidade no afecto. Isto é, justifica o seu próprio afecto na condição em que os animais tomam a iniciativa de o demonstrar, dando o exemplo dos burros em FoF, que se inicialmente não lhe despertavam esse sentimento, com o passar dos dias, e por sua iniciativa e interesse (dos burros), o afecto tornou-se recíproco. À semelhança de V7, V8 afirma gostar mais dos animais que demonstram interesse em aproximar-se e sobre os quais, por esse motivo, é possível inferir alguma coisa da sua personalidade e carácter, que segundo ela, dependem principalmente da forma como são tratados, sublinhando, ainda assim, as diferenças individuais como condicionante do seu comportamento em reação à aproximação das pessoas e da sua atitude. Quando comparada com a perspectiva dos restantes voluntários, V8 assume uma visão mais utilitarista em relação aos animais:

(V8) “ *My ideal is to have some chickens, some goats and a vegetable garden, so I can have eggs, milk, cheese and fresh vegetables.* ” (2)

Todos os voluntários excepto V8 dizem relacionar-se de forma diferente com espécies diferentes e demonstram-no através de exemplos que justificam com base no afecto (ou a falta dele) (V3 e V5), grau de familiaridade (V5 e V6), utilidade (V5) nível de inteligência aparente e capacidade aparente para a reciprocidade no afecto (V7). Designadamente em relação a moscas, mosquitos, peixes ou galinhas, a que atribuem menor importância nos aspectos referidos em comparação com gatos, cães ou burros.

À excepção de V8 todos os voluntários dizem reflectir sobre a relação que têm com os animais. Para V5, a decisão de se tornar vegetariana surgiu por um lado como resultado do amor e da empatia que diz sentir pelos animais, e por outro, das suas preocupações ambientais

(V5) “ *It is incredibly bad for the planet to be consuming this many animals, but it is also the way we produce animals, because they become a product and because of the ways we keep them. I don't think it is per se bad to eat animals. I love them and I don't need them now. But I think in the right setting you, as a human, can still eat an animal* ” (3)

V3, que já era vegetariana, e com quem ainda mantenho contacto, afirma ter-se tornado vegana como consequência dessa reflexão, segundo a própria, motivada pela experiência de FoF. Para V6, o veganismo é uma forma de activismo resultante dessa mesma reflexão. V7, que é dos poucos voluntários que não segue uma dieta vegetariana / vegana, admite que agora, mais do que nunca, depois da experiência de FoF, e em parte devido à dieta vegana que o santuário oferece, se sente mais próximo dos animais e que por isso reflecte sobre a possibilidade de mudar a sua própria dieta

3.7.3. A experiência do santuário

Todos os voluntários concordam que os santuários animais, no geral, são uma boa forma de acolher e recuperar animais maltratados, principalmente se anteriormente viviam em espaços apertados e depois do resgate têm maior liberdade de movimento, o espaço limpo e uma boa alimentação (V6). Apesar disso, V6 questiona o ideal de liberdade que promovem colocando-se no lugar de um burro e supondo que não gostaria de passar o dia inteiro, todos os dias, no mesmo lugar de pasto. V7, por outro lado, desconfia de organizações como esta, sem fins-lucrativos, por considerar que não são transparentes na forma como gerem o dinheiro angariado

por donativo. V5, baseando-se na sua experiência anterior, aponta a necessidade de se reforçar o papel educativo dos santuários para se evitar a tendência frequente de se transformarem numa atracção turística que em nada beneficia os animais resgatados - o que diz ser o caso dos santuários para animais selvagens. Na sua perspectiva, o reforço do papel educativo beneficia os animais resgatados porque as pessoas tendem a cuidar dos animais que conhecem e o santuário promove o encontro a partir do qual isso se torna possível.

Relativamente a FoF, em particular, todos os entrevistados acreditam que o projecto oferece boas condições aos animais resgatados, incluindo a alimentação de que necessitam e a assistência veterinária e de outros especialistas. Ainda assim, V3 considera que as aves passam demasiado tempo presas nos galinheiros, mas que apesar disso, no geral, o estado actual do santuário reflecte o melhor que Chris consegue fazer. V4 e V5, por seu turno, consideram que a organização dos espaços e a sua gestão podem melhorar. Segundo eles, Chris exige demasiada responsabilidade aos voluntários, sendo que o volume de trabalho é demasiado para o próprio gerir tudo sozinho. Na sua opinião, Chris deveria estar mais presente no dia-a-dia do santuário para instruir melhor os voluntários e atender mais especificamente às necessidades individuais dos seus animais. V8 é da mesma opinião, e V6 considera que eles não têm espaço nem liberdade suficientes: que deveria ser dada mais atenção ao desenho dos espaços em função dos interesses dos animais, nomeadamente a respeito de quem querem ser, e da proximidade que desejam em relação às pessoas e aos outros animais. E para isso é necessário conhecer melhor o seu comportamento, dar-lhes mais oportunidades de se movimentarem e mais possibilidades para a vivência de outras sensações, nomeadamente fora do espaço do santuário. V7 tem uma opinião semelhante: eles precisam de espaço - para dormir, para correr, para comer, e mais espaços para se aquecerem.

Apesar destas críticas, todos os voluntários concordam que e os animais são felizes no santuário, e em geral avaliam de forma muito positiva o comportamento de outros voluntários em relação aos animais:

- (4) (V6) “ *I guess people who are coming here are people who probably want to be involved in something where animals are more valued and respected. ”*
- (5) (V7) “ *I have never seen people who loved animals so much, [...] you start acting like them because you see it everyday. [...] After a while you become the place ”*

Quando avaliam a forma como se relacionam com os animais resgatados em comparação com os animais no exterior, todos os entrevistados, à excepção de V4 e V5, admitem relacionar-se de forma diferente. O motivo, aparentemente, é atribuído ao sentimento de familiaridade permitido pelo tempo dedicado à interacção com os animais:

- (6) (V3) “ *I have a personal relationship with all of these animals [...] because I know them. I know their names. That changes a lot ”*
- (7) (V7) “ *I had the time to build a connection with them ”*

Apesar disso, o sentimento de familiaridade parece ser diferente em relação a espécies ou a grupos de animais diferentes. A causa parece ser a disponibilidade que os animais ou os voluntários aparentam, ou não, para interagir com o outro:

(V3) “ *I definitely have a closer relationship to the cats and the donkeys than I do to the birds [...] because they engage more with me.* ” (8)

(V5) “ *if you can see that the animal likes your presence, like the donkeys - they come up to you and they rub on you, they stay with you when you cuddle with them - that makes for me a difference - when you have contact with an animal. For me that makes it more of a bond. [...] [The horses] I respect them the same but I feel less of a connection.* ” (9)

O que não significa que a possibilidade de explorar mais profundamente essas relações não exista à partida:

(V7) “ *I think that everything just takes time. Every human being in the world, every cat, every dog, every donkey is the same for you unless you just spend time with them and just try to connect with them* ” (10)

3.7.4. Percepção da interacção com a comunidade

Todos os entrevistados concordam que a interacção do santuário com a comunidade é inexistente ou que não tem visibilidade e apontam os obstáculos e os aspectos que podem ser melhorados, desde logo com a abertura do santuário ao público (V6 e V7) e com a promoção de uma discussão aberta sobre a exploração animal (V3). O que apesar de tudo, na opinião de V3, não seria fácil considerando a barreira linguística de FoF com a comunidade, para além da falta de informação disponível sobre o santuário (V6), e - talvez o mais importante - a forte tradição de vida rural na região, assim como a dependência social dessa ruralidade (V3). Tal isolamento poderá ter vantagens e desvantagens: por um lado os animais são menos perturbados (V6), mas por outro, há menos oportunidades de interacções com a comunidade que possibilitem o aumento do impacto do projecto, dentro e além fronteiras de FoF. Se houvesse mais informação sobre o santuário, talvez mais pessoas estivessem conscientes do estado anterior e actual dos animais, talvez mudassem a sua visão sobre eles e contribuíssem com donativos, denúncias de animais maltratados e ajuda voluntária (V6) incluindo apoio profissional (V8).

3.7.5. Impacto da experiência de voluntariado

Todos os voluntários confirmam que o voluntariado em FoF foi uma experiência transformadora. Apesar de estar especificamente à procura de oportunidades de trabalho voluntário que lhe permitissem fazer equitação, V3, admite que em FoF – o único projecto que respondeu a um pedido de candidatura – mudou a maneira como vê os animais e pensa sobre eles, incluindo sobre a forma como os humanos exploram os animais. Se antes encarava a relação com os outros, de espécies diferentes, em termos do benefício que dela poderia extrair para si própria, após a experiência de FoF e da inspiração de Chris, admite, passou a reconhecer o valor dos animais em si mesmos e a condenar a exploração animal em geral.

V6 - a mais nova voluntária, e o único vegano entre os entrevistados - nunca tinha viajado sozinha nem trabalhado como voluntária em *Workaway*. Também ela procurava um lugar para ficar em viagem sem nenhuma motivação à partida para trabalhar com animais. Por isso, segundo diz, foi uma experiência transformadora em vários aspectos. Nomeadamente, porque após a experiência, segundo relata, passou a compreender como é ter animais, algo que antes não passava da imaginação, e que agora, na prática, se traduz numa familiaridade e conhecimento

mais próximo e profundo das espécies residentes no santuário. Ainda assim, reconhece: não é porque se conhece a espécie que se conhece o indivíduo.

V5, por outro lado - com longa experiência em equitação, trabalho social em quintas para animais e noutro santuário para animais selvagens - não considera que a sua relação com os animais se tenha alterado de alguma forma com esta experiência, mas simplesmente que ela amplificou ainda mais e confirmou a vontade de estar, viver e trabalhar com, e para os animais por sentir que pode fazer a diferença nas suas vidas. Mas também, segundo conta, porque a sua presença a faz sentir-se importante, relaxada e feliz, mesmo quando o trabalho é difícil, o que, apesar disso, não seria capaz de dizer de outro trabalho qualquer.

A experiência anterior de V8 com animais é principalmente caracterizada pelo contexto da produção industrial de queijo caprino, em que os animais, segundo relata, não são tratados com a mesma atenção que num santuário, não tendo acesso a cuidados veterinários e de outros especialistas, sem os quais aqueles que apresentam sintomas de alguma doença, por exemplo, são simplesmente considerados mais fracos e abandonados à morte. Talvez devido a uma habituação gradual a esse tipo de experiência, V8 diz ter tido no passado uma visão que na altura considerava mais realista, e segundo a qual: “é natural os fracos morrerem e não podemos fazer nada por isso”. Em FoF, contudo, admite ter aprendido o respeito e a compaixão:

- (11) (V8) “ *there is a place like this so there is a way to save them or think about them. I should stay longer. Two weeks is really short. I should stay at least a month to feel more. ”*

V7, que tal como V8 não é vegetariano, dá, a meu ver, um dos relatos que considero mais expressivo de um “momento de contacto”, do seu potencial transformador e impacto emocional:

- (12) (V7) “ *I didn't know I could love those animals so much, really. Yesterday evening I went to say good bye to all of them and I really felt sad. It was really weird. I came back up to them and all the males came to me. They felt it. It was so weird. I really wonder if they can feel that: that you are leaving [...] I think I want to try to change my life style maybe a bit. I am thinking about eating less meat. Specially cows. Chicken I need more time. ”*

CAPÍTULO 4

Discussão

4.1. Dilemas e Contradições

Apesar das semelhanças que apresentam com os jardins zoológicos e outras instituições de reabilitação animal, nomeadamente a permanência dos animais em cativeiro (Gruen, 2014), os santuários distinguem-se pelo seu potencial para fomentar relações entre-espécies baseadas no cuidado, que desafiam a ideia de como os animais são usados e tratados na sociedade (Hua e Ahuja, 2013): em santuários, os humanos interagem com animais não-humanos cujas necessidades físicas e emocionais são determinantes dessas interações (Abrell, 2019). Ainda assim, não estão isentos de dilemas e contradições e FoF não é exceção.

Por exemplo, em FoF todos os burros, gatos e cães são castrados. A justificação, até onde pude inferir, é a necessidade de interromper os ciclos de reprodução de grupos de animais que tipicamente são explorados / abandonados / mal-tratados / para quebrar a continuação indefinida do ciclo de sofrimento associado à sua negligência. Pergunto-me: o que é que nos garante que não o fazendo, esse sofrimento é inevitável? A justificação, no caso de FoF, parece basear-se numa projecção do historial desses grupos, mas não só, nem para todos os santuários. Segundo Abrell (2019), a maior parte dos santuários, devido às limitações de espaço e recursos, têm uma política estrita de reprodução, que se fosse permitida limitaria a capacidade do santuários para resgatar e cuidar de animais mal-tratados. Ora, não podendo reproduzir-se, estes ficam privados do que seria uma parte da sua experiência natural (e da sua riqueza e significado) na ausência de controlo humano.

Uma contradição à liberdade são as circunstâncias do cativeiro (fazendo menção às contribuições críticas dos voluntários entrevistados), ou dito de outro modo, a falta de um espaço mais amplo com maiores e mais diversas possibilidades de escolha e realização do que fazer e de com quem o fazer - ou como diria V6 - de quem se quer ser. Tal inclui a alimentação, o sono, a sexualidade, as disputas, etc. Um exemplo é a situação de Astrid, que por vezes, apesar da sua imprevisibilidade, se junta ao grupo de burros dinamarqueses no estábulo à sombra - quando isso lhe é permitido - ou para pastar acompanhada. Ou ainda quando entra em disputa com outro burro, possivelmente à procura do seu próprio lugar na constelação relacional do grupo dinamarquês. É compreensível separá-los na possibilidade de disputas perigosas, não só para o bem-estar a curto-prazo dos animais envolvidos, mas também porque os ferimentos que daí possam resultar podem ser graves e necessitar da intervenção de um veterinário, o que naturalmente comporta custos que são demasiado elevados para um santuário, se frequentes - podendo isso ser evitado. Não deixa de ser legítimo perguntar quem quer ser Astrid, o que quer fazer e com quem. Serão as circunstâncias do cativeiro as ideais para a realização de tudo o que significa ser burro?, ou melhor, de tudo o que significa ser Astrid? Em que é que elas podem melhorar? Não só para os burros, que em FoF têm horários e lugares fixos para pastar e para dormir, mas também para as aves, que acabam por ter menos liberdade como resultado, por

um lado, de se privilegiar os interesses dos burros, e por outro, do receio de que possam existir conflitos perigosos entre perus, gansos e galinhas. O mesmo se pode dizer dos cavalos que estão separados dos burros na Torre, e dos burros macho na Torre, que a certo ponto foram separados das fêmeas - novamente para evitar possíveis conflitos (apesar de haver perspectivas diferentes entre os voluntários sobre a diferença do número de disputas antes e depois dessa separação)

Questões como estas tornam-se mais pertinentes quando impomos as nossas vontades aos animais incomodando-os ou intimidando-os com certos movimentos e / ou estratégias que os obriguem a obedecer aos nossos desejos - baseados na crença, por vezes injustificada (porque nem sempre podemos prevêêr as consequências), de que fazemos o que é melhor para eles. No-meadamente para limpar e aparar os cascos aos burros, ao que eles demonstram total aversão, ou quando é preciso movimentá-los para o interior do estábulo para passarem a noite, e em lugar disso preferem rebolar-se no pó ao entardecer e procurar castanhas e folhas tenras no chão para mastigar. Ou ainda, quando há a fuga de algum animal (secção 3.5): Não se sente bem onde vive? Porquê? Não tem espaço suficiente?, comida? Sente-se bem mas foi só passear? Há muitas questões que podem ser colocadas. Todavia, não podendo responder por eles só podemos inferir do seu comportamento e reflectir sobre as condições a que os submetemos. Uma coisa é certa: o pônei queria algo que estava para lá do portão.

Dito de outro modo, a esterilização forçada, e outros regimes e procedimentos médicos involuntários também podem ser entendidos como formas de violência continuada contra os animais resgatados. Assim, os tratadores de animais tomam decisões que são, como diria Jones (2014), co-fundadora do VINE Animal Sanctuary, tão éticas quanto possível, porque dada a alternativa, que é o sofrimento continuado, a exploração ou o abate, a vida na “liberdade falsa do santuário” é ética e justificada. Para o filósofo Emmerman (2014), os santuários não são soluções definitivas contra a violência e a exploração animal mas apenas um passo de reparação moral, que apesar de tudo não livra os animais resgatados do trauma continuado do cativeiro.

O tipo de resgate, é a meu ver, outro aspecto relevante a ter em consideração. Quais são as suas implicações?, não só para o animal em causa, mas considerando igualmente o contexto da sua origem. Por exemplo: pagar a um comerciante de animais pelo animal que se pretende resgatar (como foi o exemplo de Aslan e das galinhas na secção 3.6.3) financia e perpétua precisamente aquilo que os santuários condenam. Mas não o fazer - ignorar o apelo / o sentimento de compaixão / empatia subjacente ao impulso - implica relativizar na prática a situação particular de cada animal, e, por arrasto, o pressuposto de que a vida de cada indivíduo tem um valor intrínseco e absoluto.

Para além do mais, contrariamente ao ideal que promovem, os santuários animais não estão desligados de um contexto económico capitalista que em parte é dependente da exploração animal que criticam: grande parte dos santuários, por exemplo, necessita de comprar produtos de origem animal para cuidar dos animais resgatados (Abrell, 2019). Tal é o caso de FoF, que disso depende para alimentar os gatos resgatados e castrados. Não fosse isso, por outro lado, de que outra forma seria possível combater a sobre-população de gatos de Chantada e as exigências alimentares de tal população?, que como se sabe também representa um risco para a biodiversidade local.

Não existe uma economia separada para o cuidado animal que seja independente dos animais como fonte geradora de lucro. Aliás, se nisso consiste em parte a objectificação animal, o que

dizer da utilização dos animais resgatados – da sua imagem, exposição ao público e descrição das suas histórias/experiências - como ferramenta de angariação de fundos para o funcionamento dos santuários? Não estará isso em conflito com o objectivo geral de transformar a perspectiva de que os animais são uma fonte válida de valor económico (Abrell, 2019)? Em que medida é que os interesses e os direitos dos animais residentes estão a ser respeitados? Ao mesmo tempo, não fosse essa ferramenta, FoF seria insustentável, e como tal seria impossível manter os mais de 40 animais acolhidos e continuar a resgatar outros tantos.

Donaldson e Kymlicka (2015) defendem que a maioria dos santuários opera num quadro paternalista do cuidado animal, que por limitar a possibilidade de escolha dos animais residentes sobre as suas vidas, resulta na adopção de práticas e políticas que infringem os seus direitos e prejudicam o seu bem-estar. Na sua perspectiva, se os santuários pretendem ser mais eficazes na promoção do seu ideal compete-lhes transitar progressivamente do modelo actual de refúgio para um novo modelo de comunidade inter-espécies - mais espaçosa, complexa, variada, aberta, imprevisível e livre -, em que os animais possam ter um papel mais activo na escolha da forma como desejam viver.

“If animals could be seen as pioneers of a just future, rather than as ambassadors of an unjust present, this would surely have a more transformative effect on the humans who encounter them as co-citizens of Farm Animal Sanctuaries.”

FoF não é uma excepção neste aspecto, tanto que a possibilidade de reconversão ontológica referida no enquadramento teórico desde trabalho não se concretiza na totalidade, pois sendo amigos, apesar de tudo, e devido às circunstâncias próprias de FoF, os animais não deixam de ser propriedade nem capital, mesmo que de forma bastante diferente do que existe para lá das vedações do santuário.

Em suma, a complexidade de circunstâncias do cativeiro (incluindo as limitações físicas e os procedimentos involuntários referidos) e a dependência económica de uma sociedade em que a objectificação dos animais é o *status quo*, são, a meu ver, os principais aspectos de onde emergem os dilemas e as contradições apresentados. Nenhum dos exemplos referidos pretende desvalorizar a importância ética e o papel social dos santuários em geral nem de FoF em particular, mas somente evidenciar o tipo de questões e problemas que necessitam de uma reflexão mais profunda para que os santuários possam explorar formas alternativas de comunidade e concretizar melhor, isto é, da forma o mais ética possível, a sua missão de libertação animal.

4.2. O potencial e o papel educativo

Apesar dos dilemas e contradições referidos, os santuários para animais de quinta têm, à partida, e como foi sugerido no enquadramento teórico deste trabalho (secção 2.4), o potencial educativo para provocar alguma reflexão e / ou transformação da vivência da relação entre pessoas e animais através da experiência. O papel educativo de um santuário, isto é, a concretização desse potencial, dependerá das circunstâncias específicas que o caracterizam, assim como à “zona de contacto” na qual habitam, convivem e interagem os visitantes / empregados / voluntários e os animais resgatados.

Para além da oferta de uma alimentação estritamente vegana, que à partida pode contribuir para uma nova reflexão acerca da relação que os voluntários têm com os animais em geral (secção 3.7.1), FoF não tem um papel educativo activo e assumido juntos dos voluntários para os direitos animais ou para a libertação animal no geral. Antes, ele verifica-se indirectamente e à *posteriori* na observação retrospectiva da vida no santuário e nas descrições dos voluntários sobre a sua experiência. FoF não é só uma experiência de voluntariado. É um mundo de experiências distintas, completamente novas e subjectivas com indivíduos muito diferentes entre si. Nesse universo de possibilidades reside o seu potencial.

Existem vários aspectos da vida e do funcionamento de FoF que constituem a concretização desse potencial, principalmente: (1) a possibilidade dos voluntários residirem no santuário lado a lado com os animais resgatados (secção 3.2); (2) as responsabilidades de cuidador delegadas aos voluntários, incluindo a observação e vigilância do estado e progresso dos animais (secção 3.4); (3) a quantidade de tempo livre para estar com os animais para além do tempo dedicado ao trabalho (secções 3.5 e 3.6.4). Tal, à semelhança do que descrevem vários voluntários sobre a experiência passada de contacto prolongado com animais (secção 3.7.2), permite um envolvimento praticamente constante na sua vida, e que aparentemente explica os sentimentos de familiaridade e afecto referidos, tal como exemplificam as citações 6 e 7 na secção 3.7.3 que invocam a possibilidade de interação pessoal com cada indivíduo e o tempo dedicado a ela, a meu ver, como marcadores desses sentimentos.

E embora tal seja verdade no que toca à relação que os voluntários estabelecem com os burros em FoF pela maior proximidade que mantém com esse grupo durante a sua estadia, o mesmo não se pode dizer da relação que mantém com as aves ou com os cavalos (citações 8 e 9 respectivamente, secção 3.7.3), possivelmente devido ao desinteresse mútuo ou unilateral, e / ou porque o santuário não oferece circunstâncias que proporcionem uma maior interacção com estes grupos. Contudo, a extensão com que isso está relacionado, por exemplo, com a experiência anterior, e as perspetivas hetero e auto-crítica da relação pessoa-animal, está longe de poder ser clarificada na sua totalidade para cada voluntário e com cada animal.

No máximo, e em função do material recolhido, podemos dizer que, independentemente da conjugação desses aspectos - que como visto é bastante diversa - o papel educativo de FoF verifica-se nas circunstâncias referidas acima e quando os animais e os voluntários têm interesse / disponibilidade mútuos para interagir. O que não significa que, no caso desse interesse não se manifestar e de não se desenvolver o mesmo grau de familiaridade e afecto (quando comparado com o grupo de burros), não se desenvolva o mesmo respeito pelas necessidades, desejos e ansiedades de cada indivíduo (de outros grupos de animais), por exemplo, em termos de espaço e alimentação (dentro das condições que o santuário oferece). O que aparentemente resulta de - como já foi dito na secção anterior - em santuários, as pessoas interagirem com animais cujas necessidades físicas e emocionais são determinantes dessas interacções (Abrell, 2019), o que este trabalho também verifica.

Assim, familiaridade, afecto e respeito existem em níveis diferentes e como função de um complexo de factores muito subjectivo e particular de cada relação. Mas existem. Emergem no contexto do santuário e ensinam que a (1) convivência, a (2) dedicação e o (3) tempo são os desencadeadores desses sentimentos, por essa via extensíveis aos animais em geral (como exemplifica a citação 10, secção 3.7.3) - o que representa exactamente aquele que considero

ser o papel educativo de FoF. Por outras palavras, não há nenhuma justificação para que a experiência do santuário possa transformar de facto, e no imediato, a relação dos voluntários como os animais em geral. Em lugar disso, FoF ensina o modo através do qual essa possibilidade se concretiza para cada pessoa com cada animal, e que naturalmente acaba por se evidenciar - para além do que já foi referido, e é padrão - em aprendizagens muito particulares sobre o impacto da experiência do santuário (3.7.5), descritas por exemplo em termos de justiça (V3), conhecimento (V4), auto-conhecimento (V5), compaixão (V8), e amor (V7) - potencialmente transformadoras da percepção e vivência da relação pessoa-animal em geral e a longo-prazo.

Apesar disso, na prática, o impacto poderia ser ainda maior não fossem alguns dos impedimentos já identificados para a falta de concretização de uma parte do potencial educativo do santuário, designadamente, e contra o que seria de esperar: (1) a fraca interacção com a comunidade local, em parte devido ao contexto pandémico (Sars CoV2), mas também pela necessidade de isolamento e privacidade (secção 3.6.2), para além da barreira linguística e da possibilidade de que, supondo que a interacção fosse maior, a ruralidade na região seja um factor de resistência à aprendizagem do ideal de amizade promovido por FoF (como referido por alguns voluntários, secção 3.7.4); (2) a falta da presença de Chris, da sua participação nas tarefas mais práticas e de instruções mais regulares e precisas, o que a meu ver, e como referido por vários voluntários em diversas ocasiões, poderia facilitar a aproximação (entre voluntários e animais) que proporciona a familiaridade, o afecto e o respeito.

Portanto, na medida em que um santuário para animais de quinta, em função dos aspectos referidos, pode ensinar uma forma alternativa de nos relacionarmos com os animais baseada no afecto e no respeito, isto é, de amizade, e não de consumo, ele tem um (1) impacto imediato em relação aos animais resgatados, e um (2) impacto a longo-prazo na eventualidade do resultado dessa aprendizagem se projectar no futuro e para além das fronteiras do santuário, o que poderá estar condicionado à profundidade da transformação pessoal e das circunstâncias futuras.

Finalmente, apesar de diferenças práticas no modo como os animais são tratados, em geral, segundo Abrell (2019), os santuários para animais de quinta, na sua atividade educativa, são orientados por uma, ou pela complementaridade de duas visões / abordagens ideológicas distintas à defesa dos animais: (i) a promoção do melhoramento das condições em que os animais são usados pelos humanos para reduzir ao máximo o seu sofrimento, e (ii) a promoção da implementação legal dos direitos dos animais para garantir o fim da exploração animal. Segundo o autor - na conclusão de dois anos de trabalho de campo etnográfico em vários santuários para animais de quinta - os tratadores e os voluntários dividem-se também entre as duas visões (ou a sua complementaridade) para o futuro dos animais na sociedade. FoF, na sua actividade educativa, não defende explicitamente nenhuma das duas, embora, tanto quanto pude inferir em conversa com Chris, e nomeadamente pelo facto de o santuário oferecer uma dieta estritamente vegana, FoF esteja mais alinhado com a perspectiva que promove a abolição total da exploração animal, mesmo que não participe na promoção dos direitos animais em termos legais. De facto, FoF, ao promover a familiaridade, o afecto e o respeito em relação aos animais através da criação de oportunidades de convívio, dedicação e tempo com cada animal, enquadra-se melhor numa visão ecofeminista e fenomenológica da ética animal, e menos numa visão legalista, universalista, racionalista e utilitarista - como contrapostas na secção 2.3.

Para além disso, apesar da diversidade de experiências e perspectivas hetero e auto-críticas sobre a relação pessoa-animal, que à partida podem influenciar a forma como a experiência de FoF é vivida, nenhum dos voluntários, como visto, revela algum impedimento ao exercício do modo como o santuário promove a amizade com os animais. Dito de outro modo, mesmo que em algum momento os voluntários possam expressar uma visão que poderia ser considerada especicista ou utilitarista, prevalece, no modo prático-emocional como interagem com os animais, a manifestação da amizade baseada na dedicação e no respeito, ou - como é frequente dizer-se na literatura ecofeminista - no “amor atento”, e não em pressupostos teóricos e abstractos sem qualquer fundamento na experiência e conhecimento vivos da interacção pessoal com os animais não humanos.

4.3. Amor atento e reencantamento

A predominância do legado ontológico cartesiano em ética animal, segundo o qual a razão separa o ser humano do reino animal, aparenta legitimar a exploração de outros seres que se julgam moralmente inferiores no pressuposto de que o seu valor depende de, por não possuírem razão, não poderem libertar-se das suas predeterminações instintivas e biológicas (Aaltola, 2019). O legado kantiano acrescenta a isto a rejeição das inclinações emocionais humanas como base legítima para a consideração moral dos animais (Donovan, 1996). Curiosamente, e para dar apenas um exemplo de um contra-argumento possível, descobertas recentes sobre a neuroanatomia do julgamento moral mostram que, ao contrário do que tradicionalmente se pensava, o processo cognitivo que subjaz à decisão do que é “certo” / “bom” ou “errado” / “mau” em termos morais, está mais associado às emoções do que à razão (Greene e Haidt, 2002). O que logicamente deita por terra qualquer possibilidade de: (i) desvincular esse tipo de julgamento, que em geral se pensa ser absolutamente racional, dos motivos emocionais que biologicamente lhe estão subjacentes; (ii) julgar com segurança o valor do outro em comparação com o valor do próprio estabelecendo hierarquias supostamente racionais de estatuto existencial entre espécies; (iii) julgar a razão como possuidora de valor moral superior às emoções. Isto é: a ciência contemporânea e o dualismo metodológico contra o dualismo cartesiano.

Para além disso, porque é que haveria a razão de estar desligada do corpo - o lugar das emoções -, do seu contexto e história social? Se somos em parte o mundo que habitamos, não podemos excluirmo-nos dele para o comparar com a forma como o representamos. Ao estabelecer regras fixas de actividade mental e símbolos para representar de forma estática o lugar que habitamos (corpo, história e contexto) e as relações que são intrínsecas à sua configuração mutável, perdemos a capacidade de nos adequarmos à sua dinâmica viva (Varela, Thompson, e Rosch, 2017). Mais precisamente, segundo Maturana e Varela (1987), a biologia mostra-nos que a cognição, ou o conhecimento, enquanto processo, emerge não só da razão, que cria novidade na experiência, mas, de forma bastante mais directa: na expressão da necessidade biológica da coexistência, a que os autores chamam de “amor” enquanto acto de aceitação do outro no espaço e vida próprios. Poderemos resistir a aceitar a validade deste argumento pelo receio da perda de objectividade. Mas desconsiderá-lo, segundo estes autores, implica virar as costas aos 3,5 biliões de anos de história da vida na terra. O amor, tal como as restantes emoções - como por exemplo o medo, que conduz à fuga, ou a raiva que leva ao conflito - é uma emoção com raízes biológicas profundas que está na base da nossa vida social e no processo natural do conhecimento através da atenção e da abertura ao outro, ao contrário da indiferença ou da negação recíproca. Segundo

Maturana e Varela (1987) e Maturana e Verden-Zöllner (2012), o amor é, neste sentido, a base biológica da sociabilidade em geral e da ontologia humana, pelo que terá desempenhado um papel fundamental na evolução humana como motivação psicológica subjacente aos desenvolvimentos de outras características adaptativas específicas, como por exemplo a linguagem verbal (Burunat, 2014, 2015).

Se a razão é ou não é uma característica humana absolutamente distintiva ou proeminente, numa perspectiva ecofeminista, não só é arbitrário escolhê-la como argumento que legitima a exploração animal, como não é de todo relevante discuti-la para o propósito de estabelecer as fundações para uma ética animal que se baseie nas emoções e na experiência relacional - em lugar de a justificar em julgamentos que se pretendem teoria e que muito provavelmente disfarçam motivações emocionais a desfavor da vida e do bem-estar das outras espécies, iludindo o afecto, a compaixão, o amor e o respeito como possibilidades práticas para uma transformação real da relação entre pessoas e animais. Por outras palavras, se ao contrário do que é tradicional, as fundações para uma nova ética animal devem assentar na primazia das emoções sobre a razão, então, é nas emoções positivas que podemos confiar para a fundamentar. A questão principal trata-se portanto de inspirar tais emoções. A abordagem, numa visão ecofeminista consiste no exercício do amor atento - uma perspectiva, segundo Donovan (1996), antecipada por vários teóricos como David Hume, Arthur Schopenhauer, Edmund Husserl, Max Scheler e Edith Stein no último século e meio, e que, de modo geral, reconhecem a importância das emoções no conhecimento e na ética.

Scheler, em particular, considerado um dos mais influentes fenomenólogos do século passado na área das humanidades, é crítico do projecto científico de reduzir a natureza a uma imagem simbólica definitiva, susceptível de se controlar e dominar, e afirma a necessidade de cultivar a natureza humana, incluindo o seu lado emocional, contra a visão da natureza como um inimigo a ultrapassar (Scheler, 2017):

“Hence the first task of our educational practice must be to revive the capacity for identification with the life of the universe, and awaken it anew from its condition of dormancy in the capitalistic social outlook of Western man (with its characteristic picture of the world as an aggregation of movable quantities) [...] Wherever the sense of cosmic unity has again come to life, certain practical developments naturally follow, such as the care and protection of animals and plants, anti-vivisection campaigns, the conservation of forests and the preservation of 'beauty-spots'”

Scheler defende que a ética emerge naturalmente da intenção do amor expressa na compreensão afectiva do “ser”, permitindo aceder a, e conhecer realidades que de outro modo são inacessíveis. Em *Wesen und Formen der Sympathie* (A essência e as formas da simpatia), livro publicado em 1913, o autor argumenta que a vida emocional humana precede a vida intelectual, e que o conhecimento, enquanto fenómeno relacional, pressupõe a participação recíproca no processo da descoberta. Na sua perspectiva, o amor, enquanto possibilidade de abertura do “ser” ao mundo, é a pré-condição do conhecimento (Davis e Steinbock, 2011).

“understanding and fellow-feeling¹ are able to range throughout the entire animate universe [...] The mortal terror of a bird, its sprightly or dispirited moods, are intelligible to us and awaken our fellow-feeling, despite our total inability to penetrate those of its sensory feelings which depend on its particular sensory organization.” (Scheler, 2017)

A perspectiva ecofeminista, segundo Shiva e Mies (2014), apresenta a necessidade de uma nova cosmologia que dê primazia à cooperação, ao cuidado e ao amor como princípios de base, de modo que seja possível garantir a sustentabilidade da vida em toda a sua diversidade e expressão cultural como fonte do bem-estar e da felicidade. O exercício do amor atento - expressão que nasce nos trabalhos de Iris Murdoch e Simone Weil sobre o amor e a atenção (Aaltola, 2019; Donovan, 1996) - implica focarmo-nos na forma particular como os outros (humanos e não-humanos) se manifestam, deixando que as suas realidades nos envolvam e ultrapassem as barreiras do preconceito e dos estereótipos pessoais ou socialmente instituídos relativamente a pessoas e a animais. Através dele aprendemos a reconhecer o valor do outro na sua especificidade e diferença enquanto aspectos determinantes do que é “bom” em termos morais, e não em termos utilitários. Por isso, ensina-nos a questionar o antropocentrismo e a dominação da natureza pelo ser humano, e a desenvolver sentimentos e comportamentos a favor da vida e do bem-estar dos outros (Aaltola, 2019). Nesse sentido, o amor atento é a atitude necessária à reorientação e transformação da ética animal actual. Não apenas ao nível pessoal e relacional mais fundamental - aos quais as instituições educativas deveriam prestar maior atenção - mas também a nível político, nomeadamente para o propósito prático da identificação das causas e da avaliação das necessidades daqueles que sofrem (Donovan, 1996).

A esse respeito, a fenomenologia, através da investigação da experiência directa, pode complementar a etologia no entendimento mais profundo, não apenas do sofrimento animal, mas da subjectividade animal em geral. E apesar de a experiência do outro não poder ser compreendida na sua totalidade por ser privada, segundo Weisberg (2015), a fenomenologia pode iluminar, pelo menos em parte, alguns dos aspectos constitutivos da inter-subjectividade em geral, nomeadamente a corporalidade, a percepção e a significação da experiência. Em Merleau-Ponty (citado em Weisberg, 2015), a subjectividade está enraizada no corpo. Tal, é condição necessária para a interpenetração de mundos fenomenais. Assim, à partida, cada sujeito está involuntariamente imerso numa teia infinita e inescapável de significados que se produzem e co-produzem dinâmica e continuamente no encontro com outros sujeitos, e que, antes de qualquer tipo de conceptualização, dependem da percepção imediata do copo.

Merleau-Ponty estabelece uma forma completamente nova de compreender o lugar do ser humano na biosfera que é congruente com a ciência (incluindo a neurociência, a psicologia, a biologia e a física) do século XX fazendo a ponte teórica entre as humanidades e a investigação mais recente sobre o modo como o funcionamento de corpo, a linguagem, a cultura, a predisposição e a experiência pessoal limitam e determinam a percepção e, por exemplo, a forma como as ferramentas que usamos se tornam extensões do nosso corpo nas nossas interações com o mundo. A redefinição da ontologia humana em Merleau-Ponty fortemente inspirada em von Uexküll e na sua teoria do *Umwelt* centra-se na descrição da corporalidade e da animalidade como

¹*Fellow-feeling*, ou simpatia, refere-se ao sentimento que resulta de saber como o outro se sente, e que na perspectiva de Scheler se baseia essencialmente no amor - que considera uma emoção irredutível (Davis e Steinbock, 2011).

aspectos determinantes e justificativos da nossa continuidade com o mundo vivo. Cada animal (humano ou não-humano) tem o seu próprio *Umwelt* distinto dos outros, isto é ele vive numa realidade subjectiva distinta e emergente das suas interacções (Westling, 2013). Desse modo, os animais, na perspectiva de von Uexküll (citado em Weisberg, 2015) não são diferentes dos seres humanos, na medida em que também são capazes de significar o seu mundo, independentemente de quaisquer diferenças cognitivas.

Tomando estes autores em consideração, pode dizer-se que a fenomenologia ensina-nos - em teoria e através da atitude atenta que inspira em relação ao outro - que tal como nós, os outros animais vivem em mundos impregnados de sensações e significados, embora qualitativamente diferentes dos nossos. E se assim é - se sofrem para além da dor física, por exemplo, com o isolamento social, a falta de espaço, a expectativa da dor, ou muito simplesmente na impossibilidade de satisfazer o desejo de rebolar no pó ao entardecer - é legítimo perguntar qual é o nosso papel ao tomarmos consciência de que em parte somos responsáveis ou indirectamente causadores desse sofrimento. De modo geral, se a atenção ao outro nos revela que ele sofre na impossibilidade de manifestar livremente o que é, ou deseja ser, ou pior ainda, se sofre na ausência de um mundo que lhe foi roubado, então, ela coloca-nos na posição mais apropriada para reflectir sobre como podemos libertar e proteger os animais garantindo-lhes condições de acesso ilimitado ao mundo e à expressão livre do ser. Para Weisberg (2015), uma ética que se baseie no reconhecimento e valorização positiva da complexidade do universo subjectivo dos animais, assim como da sua existência, é uma ética que celebra a curiosidade, a actividade criativa e a infinita diversidade e interligação de todos fenómenos. Pelo contrário, a aniquilação de outros mundos fenomenais e a indiferença à riqueza bio-diversa e inter-pessoal que deles poderia provir, representa, ao mesmo tempo, uma perda da compaixão que é integral à sobrevivência humana e à saúde dos ecossistemas.

Pode dizer-se, numa interpretação actualizada de Weber (2004), que a atitude de negligência ou destruição da vida animal e da natureza em geral é consequência do “desencantamento do mundo” (como exemplificado na secção 2.2 desta dissertação - “Capital animal ou O desencantamento”) - frequentemente entendido como a condição que subjaz à crise ecológica actual (Becker, 2019). Para Weber (1946) o desencantamento, ou a “desmagificação” do mundo (tradução literal de *Entzauberung* como aparece na versão final do seu ensaio sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo, publicada em 1920) é equivalente ao que, na prática, é o impacto progressivo do desenvolvimento científico na sociedade ocidental, cujo método, de orientação racional e tecnológica implica o pressuposto da inexistência de forças misteriosas que não possam ser calculadas e dominadas. Recentemente, em reacção à influência da tese de Weber e ao desencantamento acrescido que ela possa inspirar, vários autores (ex: Landy e Saler, 2009; Weisberg, 2015; Bennett, 2016; Storm, 2017) dedicaram-se a recuperar a noção de reencantamento para demonstrar, através de exemplos, que ao longo da história e no presente, também existem tendências opostas em operação.

Por inspiração dos autores referidos, e baseando-se principalmente na fenomenologia de Merleau-Ponty e em von Uexküll, Weisberg (2015) descreve o reencantamento como a recuperação da admiração pelo esplendor do mundo vivo e dos seres que nele habitam, assim como a sua re-significação através de uma atitude renovada de abertura ao outro, que, por não se revelar na sua totalidade, implica ao mesmo tempo a apreciação e a adesão humilde ao mistério que

advém da impossibilidade de tudo saber, ao contrário do que é o projecto da modernidade, que na pretensão de tudo saber para controlar, dominar e explorar, acaba por destruir. Como diria o filósofo ecologista Abram (2012), apenas pela experiência primordial, em termos sensíveis, de existir num mundo que é habitado e constituído por outros como nós - com as suas próprias experiências e sensações particulares desse mundo - apercebemo-nos de como é um lugar mágico.

“at the scale of our sensing bodies the earth is astonishingly, irreducibly diverse. It discloses itself to our senses not as a uniform planet inviting global principles and generalizations, but as this forested realm embraced by water, or a windswept prairie, or a desert silence. We can know the needs of any particular region only by participating in its specificity—by becoming familiar with its cycles and styles, awake and attentive to its other inhabitants. [...] A genuinely ecological approach does not work to attain a mentally envisioned future, but strives to enter, ever more deeply, into the sensorial present. It strives to become ever more awake to the other lives, the other forms of sentience and sensibility that surround us in the open field of the present moment”

A racionalização excessiva do mundo, na eventualidade de o “desmagificar” - suprimindo a apreciação do mistério e o deslumbramento na experiência relacional - legítima a exploração da natureza e alimenta a crise ecológica em que vivemos. Se assim é, qualquer tentativa de a resolver que dependa exclusivamente da razão está condenada a falhar. Num mundo desencantado não existe a faísca do deslumbramento que possa inspirar a ética e a atitude necessárias para ultrapassar esta crise. Assim, é na possibilidade da experiência do reencantamento, que reside, pelo menos em parte, o potencial para uma ética mais ecológica (Becker, 2019).

4.4. Re-enquadramento teórico

Longe de ser uma revisão exaustiva, na secção anterior apresentei a perspectiva do reencantamento e as diferentes visões do amor como enquadramento teórico possível para a experiência da relação pessoa-animal no santuário em FoF. Apesar das diferenças, todas partilham o mesmo pressuposto fenomenológico de abertura e atenção à experiência directa e à experiência do outro como processo do conhecimento, e que, a meu ver, é o elemento constitutivo e irredutível das emoções associadas aos animais no modo como os voluntários as comunicaram. A inspiração dessa atitude nos voluntários, é aquele que considero ser o aspecto principal do papel educativo do santuário, e nesse sentido, a fonte para uma reflexão pessoal mais profunda sobre o modo como nos relacionamos com os animais e a natureza. Uma reflexão colectiva e positiva a esse respeito dependerá necessariamente da mesma atitude à escala mais-do-que-pessoal. É na possibilidade de produzir esse efeito que considero que um santuário para animais de quinta pode servir de modelo para comunidades mais saudáveis para todos os seres.

Este trabalho subscreve a perspectiva de Ingold (2002) de que perante a crise ecológica global é nosso dever e responsabilidade restituir o nosso envolvimento no mundo não-humano. Mais precisamente, esta dissertação acompanha a tendência mais-do-que-humana da antropologia contemporânea - mais sintonizada com os problemas da nossa era e focada no desenho de uma etnografia mais inclusiva que possa sugerir alternativas éticas mais justas, como as promovidas pelos movimentos de libertação animal (Ogden et al., 2013). Assim, o contributo deste trabalho, para além do que já foi dito sobre o potencial educativo de um santuário para animais de quinta,

é ter materializado a possibilidade de que uma antropologia mais preocupada com a vida em geral possa evidenciar os lugares e os modos pelos quais uma atitude positiva em relação à vida pode ser aprendida inspirando uma ética de base fenomenológica - como expressa por Weisberg (2015), Scheler (2017) e Maturana e Varela (1987), e em parte, na literatura ecofeminista (ex: Donovan, 1996, Aaltola, 2019).

Finalmente, procurando responder à questão: o que significa ser humano quando os sistemas, as teorias e as práticas que predominam são desiguais e ameaçam o futuro da vida? (Pellow, 2014), o contributo deste trabalho - ainda que esteja de acordo com a necessidade de ultrapassar os dualismos que prejudicam a vida na terra - discorda completamente da perspectiva expressa na introdução de que os seres humanos não são excepcionais em relação às outras espécies. À luz da discussão deste trabalho considero que todos os indivíduos são únicos na expressão do seu universo particular e segundo características que também são específicas do corpo humano - tanto quanto todos os seres que habitam o mundo também o são nas suas especificidades. Nisso deverá consistir a equivalência ontológica entre espécies e o seu valor existencial, isto é, na equivalência e no valor da diversidade, que se sustenta a si própria e à vida. E se, em particular, o ser humano é excepcional na capacidade para reflectir em abstracto e influenciar positivamente a relação que estabelece com os outros (humanos ou não-humanos), também é responsável na mesma medida. Assim, não querendo reduzir o significado de ser humano, perante a crise ecológica actual, sê-lo também significa ser responsável pela preservação da vida na terra. O que não implica que esta ou qualquer característica arbitrariamente escolhida nos dê, em termos morais, um estatuto existencial de excepção, tal como a possibilidade de voar, respirar debaixo de água, ver os infra-vermelhos ou os ultra-violeta, não torna os animais que são capazes de o fazer moralmente superiores aos restantes, mesmo que sejam excepcionais nesses aspectos.

CAPÍTULO 5

Conclusão

De modo geral, apesar dos dilemas e contradições referidos, e do caminho que ainda está por fazer, os santuários para animais de quinta são um espaço de oportunidades para os visitantes conhecerem e interagirem com os animais resgatados, ao mesmo tempo que são modelos exemplificativos de uma relação alternativa com os animais - de amizade, não de consumo. Por conseguinte, podem desempenhar um papel relevante na transformação da percepção e comportamento humanos em relação aos animais (Baur e Kevany, 2019). Para além disso, como experiências de comunidades inter-espécies (Donaldson e Kymlicka, 2015), ou mundos mais-do-que-humanos, como diria (Tsing, 2013), os santuários para animais podem ser vistos, não só como actos de resistência ecológica aos processos de desigualdade e justiça social, ambiental e entre-espécies (Abrell, 2019), mas também como prova concreta da interpenetração natureza-cultura contra os dualismos ontológicos que são o centro da atenção antropológica contemporânea (Holbraad e Pedersen, 2017).

FoF, é um exemplo de defesa e promoção dos ideais do movimento vegano e de libertação animal: nomeadamente através da (i) oferta de uma alimentação estritamente vegana aos voluntários, (ii) da procura activa de oportunidades de resgate animal, e da (iii) criação de um espaço, ou como diria Haraway (2013), de uma “zona de contacto”, onde, através da (1) convivência com os animais, da (2) dedicação ao seu cuidado e do (3) tempo implicado nessas interações, os voluntários acabam naturalmente por desenvolver sentimentos de familiaridade, afecto e respeito com os animais resgatados - sentimentos que são pela mesma via extensíveis aos animais em geral e que são irredutíveis à atitude fenomenológica que subjaz ao amor e ao reencantamento. Porém, para que o efeito possa ser duradouro para lá das fronteiras do santuário será necessário um contexto que promova a continuidade dessa mesma atitude e que esteja contextualizado num movimento de justiça mais abrangente e preocupado com a crise ecológica global, não apenas com os seus sintomas.

Para terminar, o reencantamento e o amor atento, ou quaisquer outros nomes que se possa dar à atitude de “abertura e atenção à experiência directa e à experiência do outro como processo do conhecimento”, são, a meu ver, a fonte irredutível para repensar uma ética mais inclusiva, baseada no reconhecimento do valor objectivo da diversidade. A antropologia, na medida em que o possa reconhecer, e à responsabilidade de a proteger para o bem da vida, também é responsável por investigar os lugares e os modos como se proporciona essa atitude, esse entendimento e essa reflexão. Esse é o contributo desta dissertação, e ao mesmo tempo um apelo a uma antropologia do reencantamento.

Bibliografia

- Aaltola, E. (2019). Love and animals: Simone weil, iris murdoch and attention as love. In A. M. Martin (Ed.), *The routledge handbook of love in philosophy* (pp. 193–204). Routledge.
- Abram, D. (2012). *The spell of the sensuous: Perception and language in a more-than-human world*. Vintage.
- Abrell, E. (2019). Animal sanctuaries. In B. Fischer (Ed.), *The routledge handbook of animal ethics* (pp. 569–577). Routledge.
- Aktinson, P., e Hammersley, M. (1998). Ethnography and participant observation. *Strategies of Qualitative Inquiry*. Thousand Oaks: Sage, 248–261.
- Artz, G. M., Orazem, P. F., e Otto, D. M. (2007). Measuring the impact of meat packing and processing facilities in nonmetropolitan counties: A difference-in-differences approach. *American Journal of Agricultural Economics*, 89(3), 557–570.
- Baur, G., e Kevany, K. M. (2019). Shifting perceptions through farm sanctuaries. In K. M. Kevany (Ed.), *Plant-based diets for succulence and sustainability* (pp. 123–138). Routledge.
- Becker, M. S. (2019). *The disenchantment of the world and ontological wonder*. (Tese de doutoramento), UC Santa Barbara.
- Bennett, J. (2016). *The enchantment of modern life*. Princeton University Press.
- Bjerklie, S. (2010). Size matters: The meat industry and the corruption of darwinian economics. In D. Imhoff (Ed.), *The cafo reader: The tragedy of industrial animal factories* (pp. 110–139). Watershed Media.
- Brantz, D. (2005). Animal bodies, human health, and the reform of slaughterhouses in nineteenth-century berlin. *Food and History*, 3(2), 193–215.
- Burunat, E. (2014). Love is the cause of human evolution. *Advances in Anthropology*, 4(2), 99–116.
- Burunat, E. (2015). Language genesis. *Advances in Anthropology*, 5(2), 86–115.
- Carrithers, M., Bracken, L. J., e Emery, S. (2011). Can a species be a person? a trope and its entanglements in the anthropocene era. *Current Anthropology*, 52(5), 661–685.
- Clark, J. P. (2019). *Between earth and empire: from the necrocene to the beloved community*. PM Press.
- Crutzen, P. J. (2006). The “anthropocene”. In E. Ehlersa e T. Krafft (Eds.), *Earth system science in the anthropocene* (pp. 13–18). Springer.
- Curtin, D. (1991). Toward an ecological ethic of care. *Hypatia*, 6(1), 60–74.
- Davis, Z., e Steinbock, A. (2011). Max scheler. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Dillard, J. (2008). A slaughterhouse nightmare: Psychological harm suffered by slaughterhouse employees and the possibility of redress through legal reform. *Georgetown Journal on Poverty Law and Policy*, 15, 391.
- Djekic, I. (2015). Environmental impact of meat industry—current status and future perspectives.

- Procedia Food Science*, 5, 61–64.
- Donaldson, S., e Kymlicka, W. (2015). Farmed animal sanctuaries: The heart of the movement. *Politics and Animals*, 1(1), 50–74.
- Donovan, J. (1996). Attention to suffering: A feminist caring ethic for the treatment of animals. *Journal of Social Philosophy*, 27(1), 81–102.
- Eisnitz, G. A. (2009). *Slaughterhouse: The shocking story of greed, neglect, and inhumane treatment inside the us meat industry*. Prometheus Books.
- Emmerman, K. S. (2014). Sanctuary, not remedy. In L. Gruen (Ed.), *The ethics of captivity* (pp. 213–230). Oxford University Press.
- Fitzgerald, A. J. (2010). A social history of the slaughterhouse: From inception to contemporary implications. *Human Ecology Review*, 17(1), 58–69.
- Francione, G. L. (2021). *Why veganism matters: The moral value of animals*. Columbia University Press.
- Fusari, S. (2017). What is an animal sanctuary? evidence from applied linguistics. *Animal Studies Journal*, 6(2), 137–160.
- Gold, R. L. (2017). Roles in sociological field observations. In *Sociological methods* (pp. 363–380). Routledge.
- Greene, J., e Haidt, J. (2002). How (and where) does moral judgment work? *Trends in Cognitive Sciences*, 6(12), 517–523.
- Gruen, L. (2014). Dignity, captivity, and an ethics of sight. In L. Gruen (Ed.), *The ethics of captivity* (pp. 231–247). Oxford University Press.
- Haraway, D. J. (2013). *When species meet*. University of Minnesota Press.
- Holbraad, M., e Pedersen, M. A. (2017). *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge University Press.
- Hua, J., e Ahuja, N. (2013). Chimpanzee sanctuary: “surplus” life and the politics of transspecies care. *American Quarterly*, 65(3), 619–637.
- Ingold, T. (1994). Preface to the paperback edition. In T. Ingold (Ed.), *What is an animal?* (pp. xviii–xxiv). Routledge.
- Ingold, T. (2002). From trust to domination: An alternative history of human-animal relations. In A. Manning e J. Serpell (Eds.), *Animals and human society* (pp. 13–34). Routledge.
- Ingold, T. (2013). Anthropology beyond humanity. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 38(3), 5–23.
- Jones, M. (2014). Captivity in the context of a sanctuary for formerly farmed animals. In L. Gruen (Ed.), *The ethics of captivity* (pp. 90–101). Oxford University Press.
- Kirksey, S. E., e Helmreich, S. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545–576.
- Kohn, E. (2007). How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American Ethnologist*, 34(1), 3–24.
- Landy, J., e Saler, M. (2009). *The re-enchantment of the world: Secular magic in a rational age*. Stanford University Press.
- Lestel, D., Brunois, F., e Gaunet, F. (2006). Etho-ethnology and ethno-ethology. *Social Science Information*, 45(2), 155–177.
- Lévi-Strauss, C. (1971). *Totemism*. Beacon Press.
- Locke, P. (2018). Multispecies ethnography. *The International Encyclopedia of Anthropology*,

1–3.

- Maturana, H., e Varela, F. J. (1987). *The tree of knowledge: The biological roots of human understanding*. New Science Library/Shambhala Publications.
- Maturana, H., e Verden-Zöller, G. (2012). *The origin of humanness in the biology of love*. Andrews UK Limited.
- Mbembé, A., e Meintjes, L. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11–40.
- Moore, J. W. (2016). *Anthropocene or capitalocene?: Nature, history, and the crisis of capitalism*. PM Press.
- Mullin, M. H. (1999). Mirrors and windows: Sociocultural studies of human-animal relationships. *Annual Review of Anthropology*, 28(1), 201–224.
- OECD/FAO. (2020). OECD-FAO agricultural outlook 2020–2029.
- Ogden, L. A., Hall, B., e Tanita, K. (2013). Animals, plants, people, and things: A review of multispecies ethnography. *Environment and Society*, 4(1), 5–24.
- Parker, A. D. (2016). “Safe” spaces? *vegan ideologies and farm animal sanctuaries*. (Tese de mestrado), Concordia University.
- Patterson, C. (2002). *Eternal treblinka: Our treatment of animals and the holocaust*. Lantern Books.
- Pellow, D. N. (2014). *Total liberation: The power and promise of animal rights and the radical earth movement*. University of Minnesota Press.
- Pimentel, D., e Pimentel, M. (2006). Global environmental resources versus world population growth. *Ecological Economics*, 59(2), 195–198.
- Puskar-Pasewicz, M. (2010). *Cultural encyclopedia of vegetarianism*. ABC-CLIO.
- Regan, T. (1987). The case for animal rights. In M. W. Fox e L. D. Mickley (Eds.), *Advances in animal welfare science 1986/87* (pp. 179–189). Springer.
- Sans, P., e Combris, P. (2015). World meat consumption patterns: An overview of the last fifty years (1961–2011). *Meat Science*, 109, 106–111.
- Scheler, M. (2017). *The nature of sympathy* (G. McAleer, Ed.). Routledge.
- Sebastian, M. (2017). Deadly efficiency: the impact of capitalist production on the ‘meat’ industry, slaughterhouse workers, and nonhuman animals. In D. Nibert (Ed.), *Animal oppression and capitalism [2 volumes]* (pp. 167–183). ABC-CLIO.
- Shanklin, E. (1985). Sustenance and symbol: Anthropological studies of domesticated animals. *Annual Review of Anthropology*, 14(1), 375–403.
- Shiva, V., e Mies, M. (2014). *Ecofeminism*. Bloomsbury Publishing.
- Singer, P. (2022). *Animal liberation*. HarperCollins Publishers.
- Stepaniak, J. (1998). *Vegan sourcebook*. Lowell House.
- Steward, J. H. (1949). Cultural causality and law: A trial formulation of the development of early civilizations. *American Anthropologist*, 51(1), 1–27.
- Storm, J. A. J. (2017). *The myth of disenchantment: Magic, modernity, and the birth of the human sciences*. University of Chicago Press.
- Torres, B. (2007). *Making a killing: The political economy of animal rights*. AK press.
- Traïni, C. (2015). *The animal rights struggle*. Amsterdam University Press.
- Tsing, A. (2013). More-than-human sociality: a call for critical description. In *Anthropology and nature* (pp. 37–52). Routledge.
- Varela, F. J., Thompson, E., e Rosch, E. (2017). *The embodied mind, revised edition: Cognitive*

- science and human experience*. MIT Press.
- Weber, M. (1946). Science as a vocation. In A. I. Tauber (Ed.), *Science and the quest for reality* (pp. 382–394). Springer.
- Weber, M. (2004). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Weisberg, Z. (2015). “the simple magic of life”: Phenomenology, ontology, and animal ethics. *Humanimalia*, 7(1), 79–108.
- Westling, L. (2013). *The logos of the living world: Merleau-ponty, animals, and language*. Fordham University Press.

APÊNDICE A

Entrevista a voluntários

- (1) How do you see the relationship between people and animals in general?
- (2) How do you see the relationship between people and animals in the region?
- (3) What could be different in the relationship between people and animals in general?
- (4) ... and in this region?
- (5) How is your relationship with animals?
- (6) Do you relate differently to different species?
- (7) ... How?
- (8) Do you have any experience with animals previous to coming here?
- (9) ... In which context?
- (10) ... How was that important for you?
- (11) Do you reflect on your relationship to animals and do anything to change it in anyway?
- (12) ... or do you do anything for the well-being of animals in general? (like animal welfare or rights activism)
- (13) How do you see animal sanctuaries and the idea of a sanctuary for animals, in general?
- (14) What made you come to this sanctuary?
- (15) Do you relate differently to animals in the sanctuary?
- (16) Do you relate differently to different species in the sanctuary?
- (17) What did you get from this experience?
- (18) Did this experience changed you in any way?
- (19) Did it change anything in the way you relate to animals?
- (20) Do you remember any interesting episodes about this?
- (21) How do you see the relationship between people and animals in the sanctuary?
- (22) Do you remember any interesting episodes about this, including you?
- (23) What do you think of the way that animals are taken care off at the sanctuary?
- (24) What do you think of the conditions in which the animals are taken care off at the sanctuary?
- (25) How do you think animals feel here?
- (26) Do you see any differences between the different species on how they may feel here?
- (27) If you had your own sanctuary what would you do different?
- (28) ... specifically for the well-being of the animals?
- (29) What could be different in this sanctuary?
- (30) How do you see the relationship between the community and the sanctuary?
- (31) Do you remember any interesting episodes about this?
- (32) What could be different in the relationship between the community and the sanctuary?