



INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

Caminhos no Antropoceno: Tecendo Relações Multiespécies

Catarina Gomes de Azevedo da Silva Ribeiro

Mestrado em Antropologia,

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

Setembro, 2025



CIÊNCIAS SOCIAIS
E HUMANAS

Departamento de Antropologia

Caminhos no Antropoceno: Tecendo Relações Multiespécies

Catarina Gomes de Azevedo da Silva Ribeiro

Mestrado em Antrpologia,

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

Setembro, 2025

A todos aqueles que não escapam às garras da exploração humana

Agradecimentos

Quero agradecer à minha querida família multiespécies: ao meu pai, pelo apoio incondicional ao longo de toda a minha vida e, em especial, durante o mestrado; à minha irmã, que esteve sempre presente para me acalmar e ajudar nos momentos em que mais precisei; aos meus avós, cuja preocupação e carinho me acompanharam durante todo este processo; e aos meus gatos, Tiny e Nala, que foram companheiros indispensáveis na escrita desta tese.

Um agradecimento gigante à Alice, ao Noel e à Chantal por me deixarem visitar o vosso pequeno paraíso e me apresentarem a tantas pessoas incríveis que tenho agora a enorme sorte de conhecer: a Luz, o Gabriel, o Joãozinho, a Alma, a Matilde, a Elisa, e tantas outras pessoas magníficas. Depois de cada visita, saía com o coração cheio. Ensinaram-me mais do que aquilo que escrevo nestas páginas, e que carregarei para sempre. Foi uma experiência incrível, num canto do mundo onde sei que o amor prospera, e espero que continue por muitos mais anos.

Agradeço também ao meu excelente orientador, o Professor Francisco Oneto, por todas as sugestões bem conduzidas, pela ajuda que me deu na construção desta tese e pelas ideias de bibliografia que me orientaram e enriqueceram o meu percurso de investigação.

Resumo

As atividades humanas impulsionaram o planeta para uma nova época geológica: o Antropoceno. Neste contexto de incerteza e de destruição ambiental, torna-se urgente procurar formas alternativas à tipicamente ocidental de habitar um planeta repleto de vida. A lógica capitalista do crescimento infinito, aliada ao antropocentrismo, ao especismo e a limitações da ciência moderna, contribuem tanto para a degradação ecológica como para a violência contra seres não-humanos.

Analiso cosmologias indígenas, como o perspectivismo ameríndio e as concepções dos povos Cree e Ojibwa sobre a qualidade de pessoa e a relação com o ambiente, que oferecem pistas para modos de vida mais ecológicos e respeitosos. Examino também perspectivas ocidentais alternativas, como a Antropologia do ambiente segundo Ingold e Milton, o conceito de *Umwelt* de von Uexküll e o Pós-humanismo. Estas abordagens revelam formas de habitar que reconhecem a interdependência e a pluralidade das existências.

A componente etnográfica centra-se no santuário animal Save & Care, onde humanos e não-humanos convivem como pessoas singulares. No santuário, práticas de cuidado e reciprocidade constroem parentescos multiespécies e revelam alternativas concretas ao paradigma dominante de exploração. O santuário surge como espaço ético e afetivo, cristalizando possibilidades de regeneração e coabitação.

Concluo que enfrentar os desafios do Antropoceno exige mais do que soluções técnicas: requer repensar a nossa forma de estar-no-mundo. Reconhecer a vida como unidade básica de compaixão abre caminhos para futuros multiespécies baseados no cuidado, na corresponsabilidade e na justiça ecológica, tornando possível imaginar um planeta mais habitável para todos.

Palavras-chave: Antropoceno; Relações multiespécies; Excepcionalismo humano; Antropologia do ambiente; Santuário animal

Abstract

Human activities have propelled the planet into a new geological epoch: the Anthropocene. In this context of uncertainty and environmental destruction, it becomes urgent to seek alternatives to the typically Western ways of inhabiting a planet teeming with life. The capitalist logic of infinite growth, combined with anthropocentrism, speciesism, and the limitations of modern science, contributes both to ecological degradation and to systemic violence against non-human beings.

I examine indigenous cosmologies, such as Amerindian perspectivism and the Cree and Ojibwa conceptions of personhood and their relations with the environment, which offer insights into more ecological and respectful ways of living. I also analyse alternative Western perspectives, such as environmental anthropology according to Ingold and Milton, von Uexküll's concept of *Umwelt*, and Posthumanism. These approaches reveal modes of dwelling that acknowledge interdependence and the plurality of existences.

The ethnographic component focuses on the Save & Care animal sanctuary, where humans and non-humans coexist as singular people. There, practices of care and reciprocity construct multispecies kinships and reveal concrete alternatives to the dominant paradigm of exploitation. The sanctuary emerges as an ethical and affective space, embodying possibilities of regeneration and cohabitation.

I conclude that facing the challenges of the Anthropocene requires more than technical solutions: it demands rethinking our way of being-in-the-world. Recognizing life as the basic unit of compassion opens up paths toward multispecies futures grounded in care, co-responsibility, and ecological justice, making it possible to imagine a more habitable planet for all.

Keywords: Anthropocene; Multispecies relations; Human exceptionalism; Environmental anthropology; Animal sanctuary

Índice

Agradecimentos.....	iv
Resumo.....	vi
Abstract	vii
Introdução.....	1
Uso da expressão animal não-humano	8
Metodologia.....	9
Enquadramento.....	12
Parte I – Um Planeta à Beira de Colapso	13
1. O que é o Antropoceno?	13
2. Como chegámos a este ponto	17
Ideias de excecionalismo humano	18
Antropocentrismo.....	19
Especismo.....	20
Problemas na ciência moderna	20
Dicotomia natureza-cultura	26
Relações entre humanos e outros animais	27
Parte II – Ideias para Cuidar e Regenerar o Planeta Mãe	33
Ideias e cosmologias indígenas	35
O perspectivismo ameríndio	36
Os Ojibwa.....	38
Os Cree.....	41
Ideias vindas do seio ocidental.....	43
Direitos do ambiente	43
O organismo no ambiente.....	45
A perceção do ambiente	47
Von Uexküll e o <i>Umwelt</i>	49
Pós-humanismo e ligações interespecies.....	55
Perspetiva infraespecie	58
Parte III – Santuário Animal Save & Care	60

As pessoa do santuário	63
Principais questões da vida no santuário	70
O dia a dia no santuário	74
Pensamentos e ideias	76
Conclusão – Compaixão radical para um futuro multiespécies	78
Vida como unidade básica de compaixão para regenerar o planeta	79
Referências Bibliográficas	82

Introdução

Ouç o murmúrio dos insetos ao meu redor, cada um conduzindo o seu dia no seu *lifeworld* rico em significado e ação, num ambiente nunca completo, mas continuamente em construção (Ingold 2000: 172). Fecho os olhos, deitada sobre um tapete de yoga. A terra seria revigorante, mas os pequenos fragmentos de cimento e ocasionais ramos convidam o uso do tapete. A sombra reconfortante cria um microclima perfeito e refrescante num dia de sol pesado. O chão por baixo do tapete tem muitas histórias de anos de exploração animal a contar. Um momento relaxante debaixo de uma árvore serena é um contraste severo com as atividades que se costumavam conduzir neste espaço. À minha frente, encontra-se um estábulo de suínos, o negócio que esta terra conhecia. É uma lembrança deixada de um tempo em que, neste local – uma propriedade não longe do vale do Tejo, em Palmela – as vidas de inúmeros animais foram marcadas por existências dolorosas, cheias dos horrores da exploração comercial de porcos. De momento, é utilizado como um armazém onde, ocasionalmente, se expõe uma pequena lona com a imagem da ativista pela causa animal Regan Russell, que morreu em 2020, atropelada por uma camião de transporte de animais, numa vigília à porta de um matadouro.

Os sons dos organismos à minha volta, em conjunto com o balanço da minha respiração, criam um momento deslumbrante de calma. Trata-se de uma pausa breve do trabalho de limpar esta parte da propriedade, prepará-la para um futuro a materializar-se com a ajuda de pessoas que permitem ao espaço poder ganhar ainda outra vida. Estes tipos de transformações, de metamorfoses de utilidade e energia, são comuns no santuário. Não é um santuário religioso, nem um local de peregrinação, mas um espaço de vida. Um espaço de florescer, de aprender, de amar. E está repleto de vida, sejam porcos, gansos, galinhas, formigas, gatos, coelhos, caracóis, entre tantos outros, uma pequena amostra do poder e extensão do fenómeno de vida neste planeta.

O nosso planeta está, pois, saturado de vida. Por todo o lado para onde direcionemos a nossa atenção, encontramos vida. Vida em tantas formas particulares, em tantas expressões

¹ 2018. *Estar em Casa*. Lisboa, Assírio & Alvim

múltiplas e variadas, em (quase) todos os lugares do planeta. Vida que persiste, que se altera e se adapta, que se vai escrevendo e reescrevendo, acompanhando as ondulações dos seus ambientes e ativamente participando nelas. Ambiente e organismo, uma totalidade indivisível de dinâmica sinérgica (Ingold, 2000) que respira vida. Dizia Lewontin (1982:160 apud Ingold, 2000: 20), “*there is no organism without an environment, but there is no environment without an organism*”. As diversas espécies que tornam corpóreo o fenómeno de vida preenchem os inúmeros ecossistemas da Terra num poema vivo repleto de formas e experiências. A natureza, diz Krenak, deve ser admitida como uma imensidão de formas, incluindo este pedaço que somos nós (Krenak, 2018). Fazemos, pois, parte de tudo.

A Terra, “este ser angustiado em cuja carne nos encontramos entrelaçados” (Abram, 2010: 3), é o lugar onde a nossa espécie habita entre tantas outras – onde encontra refúgio e raízes, fazendo parte integral do mundo animado, cuja vida pulsa em nós e se desdobra ao nosso redor. O mundo é constituído por formas sobre as quais uma miríade de seres, humanos e não-humanos, percecionam e representam os seus arredores (Kohn, 2007), num “movimento de relacionamento carnal sem idade entre o corpo e a terra” (Abram, 2010: 91), numa coevolução que tem moldado os órgãos e tecidos de cada organismo pertencente à esfera viva que é a Terra. E este movimento é bidirecional. Tanto o organismo como o ambiente são co-moldados, existindo apenas na relação entre os dois (Ingold, 2004), num dueto, como diria von Uexküll. História, afirma o antropólogo Tim Ingold, não é mais do que a continuidade dentro de um campo de relações de um processo que ocorre em todo o mundo orgânico. Neste processo, os organismos passam a existir nas suas formas e com capacidades particulares que condicionam o desenvolvimento de outros organismos com os quais se relacionam (Ingold, 2004: 218), numa manifestação histórica de vida.

Entre inúmeras espécies, que representam diferentes *locus* de crescimento, fenómenos de vida num contexto particular, com a sua forma, disposições e capacidades distintas (Ingold, 2000: 108), o humano representa uma espécie decerto... peculiar. A forma como o humano interage com o planeta Terra tem evoluindo. Apesar de não singular na qualidade de alterar profundamente o seu ambiente – castores constroem barragens que transformam o caudal dos rios, elefantes criam caminhos e espaços abertos ao deitar abaixo árvores – o impacto que o humano pode ter no seu ambiente adquire, atualmente, um alcance de proporção nunca antes observadas nos largos anos da vida do nosso planeta. O humano controla a vida de milhares de organismos através das suas atividades e dos impactos destas, perturbando ciclos vitais e destruindo relações milenares.

Darwin observava a nossa “raça” (a ocidental) como a mais evoluída e, afinal, superior. “O brilhante racista” (Arregui, 2024: 18) assumiu que as outras “raças”, vistas assim como inferiores à sua, se iriam extinguir. Atualmente, é a “raça” de Darwin que mais parece ser propícia à autoextinção. No meio das atuais crises sociais, sanitárias e ecológicas, a celebração do vigor evolutivo humano torna-se cada vez mais flácida (*ibid.*: 19). Ocorre que nas ecologias contemporâneas, a maioria das espécies, independentemente da “faixa evolutiva” em que se encontram, deparam-se com a ameaça à sua existência e são, pois, fundamentalmente efêmeras. Em maior ou menos grau, todas as espécies estão ameaçadas pela perda de biodiversidade, de degradação e fragmentação de habitat, e até de extinção, “uma voz única silenciada” (Milton, 2003: 61). Arregui afirma que, atualmente, é difícil encontrar um coletivo humano – e, eu relembraria, também não-humano – que não seja assombrado pela ameaça da sua possível extinção (2024: 19). A verdade é que a vida neste nosso planeta está a tornar-se progressivamente vulnerável à ação de uma única espécie, ou melhor, uma porção de uma espécie. Inicialmente, a modernização afastou o humano da natureza e dos seus limites, mas estes limites estão agora a “forçar o seu caminho para o centro dos palcos políticos e das nossas vidas quotidianas” (Bonneuil e Fressoz, 2016: 32). O impacto causado pelo humano e as suas atividades é de tal forma significativo que, como o químico atmosférico Paul Crutzen sugere, abandonámos o Holoceno, que se iniciou há 11.500 anos, e encontramos-nos agora numa nova época da escala do tempo geológico: o Antropoceno. O início preciso desta época é objeto de discussão; trata-se, contudo, não apenas de uma crise climática, mas de uma revolução geológica de origem humana (*ibid.*: 12) com proporções devastadoras que afetam todos os seres vivos que habitam o planeta. O humano revela-se como uma influente força ecológica, com poder e alcance telúrico (*ibid.*: 13).

O humano coloca-se de parte

Segundo a visão evolucionista, apresentada por Darwin sobre o humano, teria ocorrido a superação das “grilhetas do instinto” (Ingold, 2004: 210) e, assim sendo, o humano surge como um animal à parte da restante natureza, um organismo com uma nova e exclusiva forma de existir, o *Ser Humano*. O binómio *Homo sapiens*, segundo a nomenclatura do século XVIII de Lineu, traduz-se como “homem que sabe”, colocando o pensamento no centro da natureza humana (Kirksey e Helmreich, 2010: 563). Ou assim narram as típicas ideologias ocidentais que colocam o humano acima e fora da natureza, numa posição de controlo. O mesmo indicam as primeiras passagens da Bíblia, sobre como o humano deve dominar em relação a todos os

outros animais, inferiores a si e a seu dispor. Já ao dealbar da modernidade, Descartes identifica animais como “máquinas” *automata*, sem mente, sem inteligência. Na atualidade, 92.2 mil milhões de animais são criados e abatidos anualmente para sustentar o sistema global de alimentação². Muitos aspetos da nossa sociedade revelam as bases ideológicas da superioridade assumida pelo humano em relação às restantes espécies. A forma como tratamos os animais não-humanos, com relutância a aceitar emoções ou pensamentos íntimos, chegando ao terrível ponto extremo que é o da pecuária intensiva num regime industrial, mostra o auge de como o humano despreza e maltrata o seu Outro. Neste negócio de morte, milhares de animais são explorados em condições precárias, sem qualquer tipo de oportunidade de viver de forma digna. As suas vidas são negadas, são apoderadas pelo humano, são reduzidas ao estatuto de *zoë* (*bare life*, a vida biológica espoliada de qualquer valor político ou jurídico), em oposição a *bios* (a vida de um indivíduo reconhecida politicamente e moldada pela cultura, ética e política), a noção que Agamben utiliza em *Homo Sacer* (1995). Em locais como aquele perto do meu lugar de relaxamento no santuário, lembrando que a exploração dos animais não-humanos se faz a diferentes níveis e em diferentes locais, os animais não-humanos e os seus corpos são explorados como recursos descartáveis. As suas vidas, a possibilidade de formar relações, de sentir curiosidade, felicidade, amor, são todas negadas. Estes animais sofrem uma vida cruel apenas para o uso dos seus corpos e derivados. Existe uma ideia marcada de superioridade do humano em relação às restantes formas de vida, resultando numa posição assumida de dominância planetária, dos seus ciclos e habitantes. Os antropólogos culturalistas apontam que a ideia do controlo do homem sobre a animalidade (incluindo tanto a sua própria quanto a das mulheres) faz parte de uma ideologia mais ampla de domínio do Homem, ou de apropriação da natureza, cujas raízes estão profundamente ancoradas nas tradições do pensamento ocidental (Ingold, 1998: 11). Para o Homem ocidental, decorrente da forma de pensamento que contribui para a ascensão da ciência moderna, da Revolução Industrial, e sentida até através do legado colonial, o planeta, os seus recursos, e os seus habitantes são passíveis de conquista, de controlo. Nesta visão, a “Mãe Terra”, como todas as outras mulheres, pode ser dominada pelo Homem. Uma ideologia fortemente antropocêntrica (e também androcêntrica), que coloca o Homem numa posição superior a qualquer outra entidade, abre o caminho para a exploração – aparentemente sem limites nem preocupações morais – do planeta, numa “intrusão de Gaia” (Stengers, 2009, apud Bonneuil e Fressoz, 2016: 32) com consequências desastrosas. Os

² BLOCK, Kitty, 2023. *More animals than ever before—92.2 billion—are used and killed each year for food* [online]. Humane World for Animals, 2023. Disponível em: <https://www.humaneworld.org/en/blog/more-animals-ever-922-billion-are-used-and-killed-each-year-food>. [Consultado em: 4 mai. 2025].

antropólogos observam que os povos de culturas não-ocidentais não compartilham essa visão de superioridade humana ou de natureza como Outro, situando o humano no mesmo nível – ou até abaixo – dos seres não-humanos (Abram, 2010: 11). “Humanidade” e “animalidade”, dizem os acadêmicos, são – assim como o próprio conceito de natureza – construções culturais e, como tais, as suas definições são amplamente variáveis e dependentes do contexto histórico (*ibid*).

A mentalidade e prática que está a dominar o mundo, o exercício da necropolítica, a decisão de morte, está a devastar o planeta, “a cavar um fosso gigantesco de desigualdade entre povos e sociedades, [existindo] uma subhumanidade que vive na miséria sem chance de sair dela” (Krenak, 2020). A subhumanidade de que Krenak fala corresponde aos únicos núcleos que ainda consideram que precisam de se manter agarrados à Terra (os indígenas, os nativos). Krenak observa que devemos remover a vaidade da humanidade que pensamos ser, um “pacote vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (Krenak, 2020: 9). Ao delinear a humanidade que julgamos ser, excluímos vida, formas que não estão incluídas no mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras maneiras de viver. Devemos regressar ao respeito pelo direito à vida dos seres, e “não só dessa abstração que nos permitimos constituir como uma humanidade, que exclui todas as outras e todos os outros seres” (Krenak, 2019: 19).

Darwin chocou os seus contemporâneos ao sugerir que a humanidade tinha assumido a sua forma como qualquer outra espécie, ao longo do processo de evolução. A teoria da evolução por seleção natural tornou evidente que também nós somos animais, criados não por uma mão invisível, ou uma divindade externa, mas tendo evoluído de um grupo de primatas ancestrais (Abram, 2010: 77). Darwin descobriu, pois, algo evidente para inúmeras culturas indígenas, mas expulsado da sociedade “educada”: a verdade profunda do totemismo³, da assunção animística de que humanos partilham laços profundos com as demais criaturas da Terra, tendo na sua linhagem inúmeros outros animais como ancestrais diretos (*idib.*). Abram propõe a interessante ideia de que a teoria da evolução por seleção natural é uma forma de totemismo transportada para o mundo moderno. A visão totémica é agora traduzida para “descendência por seleção natural de um antepassado comum”. Esta visão abala com força a ideia estimada de transcendência humana. Abram indica uma implicação incontornável da perceção evolutiva – nós, os humanos, estamos corporalmente relacionados, por redes diretas e indiretas de afiliação evolutiva, com todos os outros organismos com que nos deparamos (*ibid.*:78).

³ Lembrando que este termo se refere ao que Descola apresentaria como uma “ontologia da natureza”, em par com o animismo, o naturalismo e o analogismo, referidos em DESCOLA, Philippe, 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

Regressando a Darwin, em *The Descent of Man* (1871), o biólogo falava de uma subida, uma ascensão ao longo de uma escala única, dos seres mais primitivos aos mais avançados (o humano ocidental, convenientemente coroado como o ápice da evolução, segundo esta lógica eurocêntrica), na qual se podia observar o triunfo gradual da razão contra as grilhetas do instinto (Ingold, 2004: 210). Esta escala evolutiva trata-se, assim, da ascensão da razão (Ingold, 2000: 109). Para o biólogo e muitos dos seus seguidores, a evolução das espécies *na* natureza era também uma evolução *para fora* dela, na medida em que se libertou progressivamente a mente dos impulsos da disposição inata. Desde então, a ciência tem sustentado que os humanos se diferenciam das restantes formas de vida em grau (*degree*), no que toca à sua forma anatómica, mas também em natureza (*kind*), “na medida em que haviam sido dotados de mentes – isto é, com as capacidades de razão, imaginação e linguagem – que poderiam passar pelo seu próprio desenvolvimento histórico dentro do enquadramento de uma forma corporal constante” (Ingold, 1998: 8). De acordo com a ideia da evolução da nossa espécie que se encontraria em qualquer manual moderno, os nossos antepassados tornaram-se humanos gradualmente, ao longo de inúmeras gerações (Ingold, 2004: 210). Permanece a ideia do humano como o produto de uma evolução específica, que se posiciona de lado a lado com outros seres em termos de processos de evolução, mas, afinal, com alguma superioridade denotada. Indica Ingold, o estatuto do humano no pensamento ocidental é ambíguo: a animalidade é um domínio que inclui os humanos; a humanidade é uma condição moral que exclui os animais. Nas doutrinas ocidentais de superioridade humana, este ser eleva-se às grandes alturas da razão abstrata e é, por isso, superior a todos os outros animais. Enquanto que outros animais são “*all organism*”, o humano é visto como “*organism plus...*” (Collins, 1985, apud Ingold, 2000: 89). À sua natureza orgânica, em comum com os restantes animais, é acrescido um dito fator adicional, vulgarmente referenciado como a mente ou autoconsciência, que pode ser vislumbrada não pela observação exterior, mas apenas pelo conhecimento que temos de nós próprios enquanto possuidores de identidades, de sentimentos, de memórias e de intenções específicas (Ingold, 2000: 90). A existência humana é entendida como ocorrendo simultaneamente a dois níveis: o nível social das relações interpessoais e intersubjetivas e o nível ecológico natural das interações organismo-ambiente, enquanto que a existência animal está totalmente confinada ao domínio natural. “Os humanos são pessoas e organismos, os animais são somente organismos” (*ibid.*: 48).

Ingold afirma que estamos a “enfrentar uma crise ecológica cujas raízes residem no desligamento, na separação da agência humana e da responsabilidade social do nosso envolvimento direto com o não-humano” (2000: 76). O humano coloca-se à parte, acima da

natureza e do não-humano, esquecendo-se que está ligado a tudo aquilo que o rodeia. Vasta em poder analítico e inventivo, a humanidade moderna é paralisada pelo medo da sua própria animalidade e da terra animada que nos sustenta, insiste Abram (2010: 69). Rodeados de cidades iluminadas feitas de cimento e betão, o humano ocidental tenta esquecer-se da sua própria animalidade, vivendo em ambientes artificiais produzidos pelas grandes corporações (Krenak, 2020: 8). E dentro das cidades, cria “pequenas naturezas” controláveis, quadrados de relva ao longo do passeio, canteiros onde planta flores decorativas e de onde arranca as ervas daninhas que descompõem o retrato, deixa entrar no seu mundo lembranças do seu “passado animalesco”, mas apenas em quantidades assimiláveis. Um inseto que entre dentro de casa já se encontra fora de limites, e será tratado pela sapatada dita apropriada. Nas redondezas da cidade, o humano cria laboratórios de morte onde animais são colocados neste mundo com o único objetivo de sofrer uma vida curta e miserável, e morrer para que o seu corpo seja consumido de forma desinteressada, sem qualquer consideração ou respeito. “Falta reverência pelos outros que fazem esta viagem cósmica com a gente”, avisa didaticamente Krenak (2019: 12). O pensador avança sucintamente que a humanidade precisa de entender que não é o sal da Terra, que há muita vida além da humana (2020: 8). Krenak apela à coragem para sair de uma atitude de *negação* da vida para uma de *compromisso* com a vida (2019: 20). É precisamente este compromisso com a vida que reconheço como uma das grandes ausências na sociedade moderna capitalista liberal, que se orienta exclusivamente pelo crescimento infinito, ignorando os limites de um mundo finito em recursos. Palsson et al. comentam como a nossa crescente consciência da vulnerabilidade do planeta tem de competir com o desejo e o discurso onnipresente sobre o crescimento económico (2013: 9).

Nesta dissertação, vou explorar formas alternativas às políticas de existência que se comprometem com a necropolítica, quer de indivíduos, quer do próprio planeta. O nosso caminho inicia-se com a possibilidade de estarmos evidentemente no Antropoceno, a época do humano – ou da sua debilidade. Analisarei algumas das razões que identifico como causadoras do percurso por onde hoje caminhamos, o nosso desapego e desrespeito por esta terra que nos sustenta. Estes tópicos correspondem à parte I do roteiro. Na parte II, analisarei formas alternativas à tipicamente ocidental de habitar neste planeta. Apesar de não querer perpetuar a dicotomia ocidental-indígena, irei fazer uma separação provisória entre essas duas categorias para facilitar a organização e clareza na estrutura desta tese, sem perder de vista a complexidade e a interconexão dessas realidades, visto que muitas das ideias que afloram no seio ocidental têm origem ou inspiração em ideias e cosmologias indígenas, e, igualmente, muitas faces de cosmologias indígenas apresentam marcas da presença ocidental, principalmente referentes ao

legado colonial. Será feito como um instrumento heurístico, ciente das limitações, problemáticas e riscos associados. Começo, então, por analisar ideais e cosmologias indígenas, concretamente as dos povos da Amazônia, através da lente do perspectivismo ameríndio, seguida pelos Ojibwa e os Cree, ambos povos nativos da América do norte. Depois, viro-me para ideias correntes da tradição intelectual do Ocidente, tais como o movimento dos direitos ambientais para perspectivas biocêntricas; a relação do organismo com o ambiente e a sua percepção, apoiando-me em Ingold e Milton; as ideias e doutrinas de von Uexküll e o seu conceito de *Umwelt*; o movimento do Pós-humanismo, que procura mostrar as ligações próximas entre seres ao descentrar o humano da teoria e ética (Ogden, Hall e Tanita, 2013: 1); e, por fim, debruçar-me-ei sobre a perspectiva infraespécie. Finalmente, entrarei no domínio empírico desta dissertação, o meu estudo etnográfico do santuário animal Save & Care, na parte III. Para terminar este percurso, apresento a minha ideia de compaixão radical perante todas as formas de vida, a unidade básica de interesse e atenção.

Uso da expressão animal não-humano

Ao longo desta dissertação, irei referir-me com frequência a animais além do humano. Na academia, é costume usar-se a expressão “animal não-humano”. Foi Bruno Latour (1993, 2004) que propôs esta categoria analítica para levar o estudo etnográfico das práticas de produção científica para além dos quadros do construtivismo social, nos quais apenas os humanos são considerados os únicos atores (Kohn, 2007: 5). Tratar animais como objetos passivos falha na consideração de que alguns não-humanos também são *selves*, e expando esta ideia ao argumentar que qualquer organismo em que o fenómeno de vida esteja presente, deve ser considerado um *self*. A expressão “não-humano” demonstra uma tentativa de situar o humano no mundo animal, ao aludir a um “animal humano”, em dissociação com o “não-humano”. No entanto, sofre ainda traços de antropocentrismo, ao colocar o humano como a categoria que se apresenta como a positiva, em contraste com a negativa, todos os outros seres. Avisa Susan Leigh Star, “não-humano é como não-branco: implica a falta de algo” (comunicação pessoal em 2008, apud Kirksey e Helmreich, 2010: 555). A categoria “não-humano” está, pois, fundamentada no excecionalismo humano.

Existe também a abordagem “mais-que-humano” (*more-than-human*), que procura reunir as ciências naturais e as humanidades (Franklin, 2023: 1). “Estudos mais-que-humanos redescobrem como o mundo se parece quando a natureza e a humanidade são reunidas numa linguagem comum” (*ibid.*), indica Franklin, na introdução do volume *The Routledge*

International Handbook of More-than-Human Studies (2023). Esta forma de pensar sempre foi uma característica central das cosmologias animistas comuns entre pessoas indígenas. Observar um urso, uma montanha, ou uma tempestade como um indivíduo, um *self*, é algo comum e natural para estas pessoas. Portanto, embora a viragem mais-que-humana tenha sido amplamente iniciada e avançada por estudos recentes ocidentais, a sua conexão com formas e ideias históricas indígenas de pensamento mais-que-humano fornece outras vertentes importantes para o desenvolvimento desta perspectiva (*ibid.*: 3). Os estudos mais-que-humanos alinham-se com a visão de uma nova civilização pós-carbono, uma vez que rejeitam a noção de que a humanidade vive separada do restante mundo vivo. Esta ideia de separação, historicamente enraizada, tem contribuído para colocar em perigo os seres mais-que-humanos. Estes estudos partem do reconhecimento de uma ontologia intuitiva amplamente partilhada, que emerge de uma capacidade humana comum: a de apreender outras entidades no mundo – isto é, de as perceber, interagir com elas e também de nos tornarmos compreensíveis para elas. Assim, os estudos mais-que-humanos recusam a ideia de que estamos inevitavelmente presos ao *status quo* (*ibid.*: 4-5).

Como devemos, então, referenciar animais que não são humanos? Kohn fala de *selves*. A Alice, do santuário que foi o meu objeto de estudo para esta tese, propõe “pessoas não-humanas”. Ingold (2013: 21) prefere pensar em seres animados na forma gramatical do verbo, em vez de os tratar como substantivos fixos. Assim sendo, ser humano (“*to human*”), ser gato (“*to cat*”) ou ser rena (“*to reindeer*”) são entendidos como verbos – expressões de um “vir-a-ser” contínuo. Em qualquer lado, a qualquer altura, quando nos cruzamos com eles, os humanos estarão a “*humaning*”, os gatos a “*cating*” e as renas a “*reindeering*”. Humanos, gatos ou renas não existem simplesmente, mas sim ocorrem, como formas de continuar, de permanecer, de acontecer. Tomando estes pontos de vista, irei utilizar várias expressões ao longo do presente texto, seja “não-humano”, seja “mais-que-humano”, ou “pessoa não-humana”, numa tentativa de sublinhar que me refiro a animais que não o humano. Considero, no entanto, os problemas anexados ao uso do humano como ponto de referência e comparação.

Metodologia

Conduzi o meu trabalho etnográfico no santuário animal Save & Care num regime de visitas semanais iniciadas em janeiro de 2025 até a agosto do mesmo ano. Segui e observei as rotinas das diferentes pessoas (humana e além) que povoam o santuário, e como se relacionam entre si. Foquei-me na maneira como os humanos tratam os animais não-humanos como pessoas,

atendendo a todas as suas peculiaridades, personalidades e relações que formam com humanos e com outros não-humanos. Observei as rotinas e vidas diárias das pessoas humanas e não-humanas do santuário através da metodologia clássica da Etnografia de observação participante. Adicionalmente, recorri a publicações disponibilizadas pelo santuário na rede social Instagram para complementar o meu trabalho etnográfico.

Apoio-me na abordagem de Etnografia Multiespécies inaugurada por Kirksey e Helmreich (2010) que abre a antropologia ao mais-que-humano (Tsing, 2023: 117). Os académicos empregam esta abordagem para denotar um modo de investigação etnográfica que se centra na forma como os meios de subsistência de uma multiplicidade de organismos moldam e são moldados por forças políticas, económicas e culturais (Hayward, 2010: 594). Esta perspetiva não se trata de simplesmente de celebrar o facto da mistura (*mingling*) de múltiplas espécies, mas também, seguindo Susan Leigh Star, de prestar atenção ao poder, a quem beneficia (Star, 1991, apud Hayward, 2010: 594). Tsing afirma que se trabalha acerca de “*fractured becomings*”, de paisagens que são simultaneamente humanas e não-humanas. Tais paisagens são campos de luta e de negociação entre múltiplas formas de existir (Tsing, 2023: 122). Os antropólogos multiespécies deslumbram-se com o facto de contacto físico ocorrer apesar dessas diferenças radicais (*ibid.*:117). “A antropologia multiespécies não se preocupa apenas com o que os humanos fazem dos não-humanos (e os seus projetos de construção do mundo), mas também com o que os não-humanos fazem dos humanos (e os nossos projetos de construção do mundo)” (*ibid.*: 118). Os animais deixaram de ser simplesmente “janelas e espelhos” (Mullin, 1999, apud Kirksey e Helmreich, 2010: 552) sobre questões simbólicas. Na verdade, como Haraway argumenta, os animais não são apenas “bons para pensar” (como Levi-Strauss afirmava), ou mais instrumentalmente, “bons para comer” (como Marvin Harris contra-argumentava, uma posição com que discordo); são entidades e agentes “com quem viver” (2008, apud Kirksey e Helmreich, 2010: 552). Mesmo que “o humano” se desloque um pouco para a margem deste trabalho, a discussão permanece claramente antropológica – abordando questões de relação, troca, governamentalidade e significação (Kirksey e Helmreich, 2010: 554). Ogden, Hall e Tanita definem Etnografia Multiespécies como a “pesquisa e escrita etnográficas atentas ao surgimento da vida dentro de um conjunto em transformação de seres dotados de agência” (2013: 6). Tsing indica que a noção de que o estudo sobre os não-humanos se limita ao domínio científico é equivocada (2013: 121). Diversas formas de conhecimento e práticas humanas relacionadas aos não-humanos oferecem referenciais valiosos, podendo orientar as metodologias e sensibilidades que a pesquisadora emprega nas suas próprias observações. Tsing refere que a pesquisadora pode aprender com os informantes humanos o

entusiasmo e a curiosidade necessários para se envolver com os não-humanos de forma profunda e séria. Este é um sentimento que transbordou no meu trabalho etnográfico, levando-me a desenvolver um profundo carinho e respeito pelos animais mais-que-humanos que conheci durante a minha pesquisa.

Existe uma ênfase metodológica notável na escolha de locais de investigação que promovam encontros multiespécies, o que Haraway chama de “zonas de contacto” – locais diversos de contacto multiespécies que expandiram o campo da investigação etnográfica para incluir os locais rotineiros de encontros entre humanos e animais (lares, abrigos de animais, jardins zoológicos, explorações agropecuárias industriais), as intimidades do laboratório e das estações de campo, bem como locais de interesse para académicas mais preocupadas com o ambiente (florestas, desertos, mar) (*ibid.*: 10). Em vez de uma “natureza selvagem apolítica”, muitos antropólogos enquadram o mundo e os seus habitantes como entidades híbridas, ou agregados socionaturais (*socionatural assemblages*). Ogden, Hall e Tanita usam o termo “*assemblage*” para sugerir não uma mera coleção de entidades e coisas, mas um processo complexo e dinâmico no qual as propriedades do coletivo excedem os seus elementos constituintes (2013: 7). Este conceito enfatiza que as relações entre humanos, outras espécies e objetos não são fixas, mas transformam-se continuamente, gerando novos modos de existência e interação.

Como Ingold, defendendo que a antropologia pode e deve ir além do humano, deve deixar de lado o conceito de espécie e unir-se aos mais-que-humanos, compreendidos não como mediadores materiais, nem como *performers* inteligentes, mas sim como seres sencientes envolvidos nas tarefas de levar adiante as suas próprias vidas (2023: 5). O que significa, então, uma antropologia além do humano? Ingold afirma que, nas nossas investigações, juntamo-nos e aprendemos com os processos de *becoming* humanos e animais, junto dos quais conduzimos as nossas próprias vidas. E, tal como na vida, o *becoming* ultrapassa continuamente o ser (*being*), também na investigação o alcance da antropologia deve, para sempre, exceder o limiar da humanidade (Ingold, 2012: 21).

Um projeto aliado à Etnografia Multiespécies é a abordagem de Antropologia da vida de Kohn. O antropólogo defende ampliar o alcance da etnografia para além das fronteiras humanas, deslocando a antropologia do estudo exclusivo do “humano” – tanto como objeto analítico quanto como campo de investigação delimitado – para transformá-la numa disciplina que se dedica também a compreender os efeitos das nossas interações com outros tipos de seres vivos (Kohn, 2007: 3). O antropólogo procura incentivar a prática de um tipo de antropologia

que situe os mundos humanos dentro de uma série mais ampla de processos e relações que excedem o humano (*ibid.*: 6).

Enquadramento

A minha tese encontra-se entrelaçada por diferentes convicções e áreas académicas, mas situo o meu trabalho na área da Antropologia do ambiente, seguindo as ideias de Ingold e de Milton, bem como a área de estudos humanos-animais (*human-animal studies*, ou *HAS*), um campo metadisciplinar em que a pesquisa e o foco são como os animais figuram e são configurados nos mundos humanos, mundos formados através das relações que os humanos partilham com os outros animais (McHugh e Marvin, 2014: 1). O hífen em “humano-animal” simboliza uma ligação, “*together in one*” (*ibid.*: 2), e marca o ponto de partida, que é o estudo de animais com humanos, e de humanos com animais, nunca esquecendo que somos animais em geral, e humanos em particular (*ibid.*: 9). Para os académicos neste campo, é importante lembrar que não podemos falar, escrever ou sequer pensar sobre os animais em qualquer sentido, exceto no contexto de humanos, pois nunca podemos “fugir de nós próprios” (*ibid.*: 2). A tarefa dos *HAS* é de lidar com as múltiplas convergências e conflitos de perspetivas, algumas das quais devem permanecer sempre irrecuperáveis para os humanos envolvidos. A atitude dos antropólogos em relação aos animais tem mudado significativamente nos últimos anos, com muitos a reexaminarem pressupostos básicos sobre os animais e as relações entre humanos e animais. Os animais são menos frequentemente percebidos apenas como um veículo para explorar uma determinada formação ou processo social, como parecia ser o caso em clássicos da etnografia, tais como Geertz (1973), Levi-Strauss (1963), e Evans-Pritchard (1950) (apud Mullin 2002: 288). Embora os animais já tenham sido amplamente estudados em áreas como a Biologia, a Ecologia, a Etologia, a Medicina Veterinária e a Zoologia, é relativamente recente, no âmbito dos estudos sobre as relações entre humanos e animais, o interesse em compreendê-los em relação às vidas humanas, e percecioná-los como inseparáveis destas (*ibid.*). A partir deste ponto de vista privilegiado, que segundo Mullin (*ibid.*: 387) permite revitalizar a Antropologia, os *HAS* consideram os mundos animais como componentes vitais, embora difíceis de digerir, dos nossos sistemas de conhecimento, seguindo as linhas de pensamento do biólogo Jakob von Uexküll, que irei abordar em detalhe adiante, sobre mundos percetivos, ou *Umwelten*, que significam realidades subjetivas espaço-temporais inabitadas por diferentes organismos (*ibid.*: 3).

Sigo a deixa de Palsson et al. ao reconhecer “a importância de mobilizar as ciências sociais e humanas em torno do tema das transições para a sustentabilidade, mas também de reivindicar uma agenda de investigação significativa que reconheça as profundas implicações do advento do Antropoceno” (2013: 3). Os autores apelam à necessidade de programas de investigação inovadores baseados numa cuidadosa consideração da mudança da condição humana em relação às alterações ambientais globais. Também julgam que o que é atualmente observado como “ambiental” é igualmente “social”, – lembrar o *biossocial becomings* de Ingold and Palsson (2013) – que o empreendimento do conhecimento da humanidade precisa de voltar a sua atenção para a teoria social e as humanidades (Palsson et al., 2013: 3). Para os autores, o ambiente deve ser entendido como uma categoria social, sendo que devem ser feitos esforços para integrar as ciências humanas e sociais de forma mais completa na nossa compreensão do ambiente. Simultaneamente, torna-se essencial aprofundar e fortalecer a atual “viragem ambiental” nas ciências humanas e sociais (*ibid.*: 6). Palsson et al. acreditam que as ciências sociais e humanidades, em conjunto com ciências ambientais, podem desenvolver “estruturas para pensar formas de garantir que a humanidade vive dentro de limites naturais que não reproduzam implicitamente noções de relações humano-natureza que já sabemos serem prejudiciais para a natureza ou para os humanos, nem que perpetuem desigualdades globais estruturais e históricas” (*ibid.*: 7).

Sou movida pelas minhas próprias convicções sobre como nos devemos relacionar com outros animais, e exijo, assim, respeito e compaixão por todas as vidas com que nos deparamos à medida que conduzimos as nossas existências. Pretendo remover o véu que nos separa de tudo o resto, relembrando, como Krenak afirma, que “tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” (Krenak, 2020: 8).

Parte I – Um Planeta à Beira de Colapso

1. O que é o Antropoceno?

É uma multiplicidade de antigos hábitos deploráveis e profundamente enraizados – de observar a terra sensível que pulsa debaixo dos nossos pés como um espaço subordinado – que estiveram na base do nosso tratamento insensível da natureza, dando-nos o poder de devastar, explorar sem limites, envenenar – ou simplesmente destruir – grande parte daquilo que, em silêncio, nos sustenta, indica Abram (2010: 6). Mas avisa Arregui, tais hábitos que provocam o “desastre que

se está a desenrolar à nossa volta” (2024: 39) não são comuns a todos os membros *sapiens*. É, na verdade, uma certa “humanidade” que Krenak contrasta com “subhumanidade”, que são, pois, os humanos localizados nas zonas prósperas do capitalismo global os responsáveis pelo estado atual do nosso planeta (Arregui, 2024: 40).

O surgimento da ciência e tecnologia modernas, relacionada com a Revolução Científica que ocorreu na Europa entre os séculos dezasseis e dezoito, aliou a ideia do humano como detentor de consciência e de um fantástico racionalismo, com a capacidade única deste de conhecer, estudar e explorar o mundo natural. É esta visão de que o planeta pode ser compreendido, e depois manipulado para as necessidades e interesses do humano, que abre o caminho para o controlo exercido sobre a Terra e os seus recursos contemporaneamente observado. A ciência moderna instiga a Revolução Industrial no Reino Unido durante o século dezoito, que depois se espalha pelo resto da Europa e do mundo ocidental, permitindo escapar a limites malthusianos, aumentar a esperança de vida e produzir em maiores quantidades e com maior eficiência do que no passado pré-industrial. As consequências de práticas normalizadas que representam a expressão de modernidade e controlo do humano sobre o planeta são crescentemente reconhecíveis. De facto, a extensão da influência que o humano exerce sobre o planeta impulsionou a entrada num novo capítulo da história do globo: o Antropoceno. A proposta de “renomar o presente surge da constatação de que o impacto das atividades humanas no planeta está a transformar radicalmente a ecologia deste” (Arregui, 2024: 38), sendo que se trata da “primeira época geológica em que uma força geológica definidora assume ativamente a consciência do seu papel” (Pálsson et al. 2013: 8). A humanidade está a sobrecarregar o planeta, não só por atingir os limites da disponibilidade de recursos, mas também por se aproximar ou até mesmo transgredir os limites de absorção de perturbações antropogénicas e de resiliência ecológica – o que o planeta pode absorver (*ibid.*: 6). Para compreender o que constitui o Antropoceno e sua importância, é essencial reconhecer como as ações humanas afetam o planeta.

Os gases de estufa, nomeadamente o metano (CH₄), óxido nitroso (N₂O), dióxido de carbono (CO₂) e gases fluorados clorofluorcarboneto (CFC) e hidrofluorcarboneto (HFC) são emitidos no decorrer de atividades de vários setores, como a produção de eletricidade, aquecimento e refrigeração, meios de transporte, construção civil e agropecuária⁴. Estes gases criam uma barreira na atmosfera, retendo o calor irradiado pela Terra aquecida pela luz solar, e

⁴ RITCHIE, Hannah, ROSADO, Pablo e ROSER, Max, 2023. *Emissions by sector: where do greenhouse gases come from?* [online]. Our World in Data, dez. 2023. Disponível em: <https://ourworldindata.org/emissions-by-sector#:~:text=Electricity%20and%20heat%20production%20are>.

impedem a sua dissipação para o espaço, contribuindo para o aumento da temperatura global, que tem vindo a aumentar, em média, 0.08 graus Celsius por década desde 1880. De facto, os 10 anos mais quentes do registo histórico ocorreram todos desde 2010⁵. As atividades do humano também contribuem para uma degradação devastadora generalizada dos ecossistemas. O colapso da biosfera, o tecido vivo do planeta Terra (Bonneuil e Fressoz, 2016: 20), por meio de fenómenos de fragmentação, destruição e simplificação dos ecossistemas (redução da complexidade e biodiversidade de sistemas naturais devido a antropização através da agricultura e urbanização), em conjunto com uma temperatura global em ascensão, tem implicações graves. A degradação dos ecossistemas provoca a deterioração da riqueza da flora e da fauna, devido a processos de artificialização dos ecossistemas terrestres para o cultivo de alimentos e de pasto para a indústria pecuária, em conjunto com a construção do “habitat humano”, as cidades. Em ecossistemas aquáticos, que absorvem grandes quantidades de CO₂, a acidificação do oceano contribui para alterações significativas em processos biológicos que afetam a biodiversidade marinha.

Com efeito, nas últimas décadas, a taxa de extinção de espécies é entre cem a mil vezes superior à norma geológica (*ibid.*), evocando a ideia de uma sexta extinção em massa. Sem alterações significativas, 20% das espécies do planeta terão desaparecido até 2030 (*ibid.*: 21), embora muitos dos processos naturais que estão na base do funcionamento e harmonia do ecossistema – como a polonização, captura de carbono, proteção contra erosão e regulação da qualidade e quantidade da água – já tenham sido significativamente comprometidos. O humano também começou a controlar os ciclos biogeoquímicos, como o ciclo da água (com a drenagem de metade das zonas húmidas do planeta e com a construção de barragens que alteram ecossistemas e afetam processos de meteorização, erosão e sedimentação), do nitrogénio (radicalmente transformado pela Revolução Industrial e por práticas que aumentam a quantidade de substâncias emitidas, por exemplo, ureia e nitratos, que penetram os lençóis freáticos, rios e estuários, e causam eutrofização e hipoxia), e do fósforo (com um fluxo antrópico oito vezes superior ao fluxo natural, e usado principalmente como fertilizante, é uma substância que causou o colapso do nível de oxigénio nos oceanos no passado geológico, levando à extinção massiva da vida aquática).

Bonneuil e Fressoz, autores do livro *The Shock of the Anthropocene*, criam uma imagem sucinta das ações do humano: “nós”, ou mais precisamente, os 500 milhões de habitantes mais

⁵ INDSEY, Rebecca e DAHLMAN, Luann, 2023. *Climate change: global temperature* | NOAA Climate.gov [online]. NOAA Climate.gov, 18 jan. 2023. Disponível em: <https://www.climate.gov/news-features/understanding-climate/climate-change-globaltemperature#:~:text=Highlights>

abastados do globo, não estamos apenas a consumir os frutos da árvore em que nos sentamos, estamos também a serrar os seus troncos (*ibid.*: 22)! Efetivamente, o humano tem domesticando os ecossistemas, e este novo modelo da biosfera afasta-nos de uma visão agora desatualizada do mundo como “sistemas naturais perturbados pelos seres humanos” e aproxima-nos de “sistemas humanos com ecossistemas naturais incorporados em si” (Ellis e Ramankutty, em *The Encyclopedia of Earth*, eearth.org, apud Bonneuil e Fressoz, 2016: 22). O aquecimento do globo, e consequente alteração do volume dos glaciares, afeta a atividade sísmica e vulcânica (Pagli e Sigmundsson, 2008, apud Palsson et al., 2013: 9). “Atualmente, não existe um palmo de natureza que não seja direta ou indiretamente afetado pelas ações de alguns *sapiens*”, comenta Arregui (2024: 37). Os fenómenos destrutivos causados pela atividade humana são observados a uma escala raramente vista no passado geológico, e são até notáveis em evidências estratigráficas que representam a “assinatura” do Antropoceno. Na academia existe uma discussão sobre quais serão os “marcadores do Antropoceno” que arqueólogas e geólogas do futuro irão identificar no estrato correspondente ao nosso tempo atual. (*ibid.*: 38). Existem vários candidatos a tais marcadores, como os microplásticos, restos de materiais de cimento ou alumínio (produzido a grande escala desde meados do século XX), registos estratigráficos de gases de efeito de estufa, isótopos radioativos provenientes de testes de armas nucleares ou até ossos de galinha, já que se trata de uma espécie domesticada e consumida a escala global (*ibid.*: 39).

Apesar da origem deste salto transformativo na forma como o humano interage com o planeta ser debatida entre académicos, o Antropoceno constitui sem dúvida um período único da História do humano, e longe de ser o “glorioso advento da era do Homem”, o Antropoceno atesta, pelo contrário, à nossa “impressionante impotência” (Bonneuil e Fressoz, 2016: 35). Existem várias hipóteses sobre quando este processo começou, sobre quando entramos na era do Antropoceno. Já identifiquei um acontecimento que é considerado por muitos como o seu início – a Revolução Industrial – mas existem diferentes opiniões sobre o momento histórico que inaugurou esta nova época, tais como a Revolução Neolítica, as primeiras formas de domesticação de animais e plantas, passando pela expansão colonial e a consequente circulação global de materiais, pessoas e espécies, até ao aumento exponencial da produção material e do consumo de recursos naturais que desencadeou, em meados do século XX, o período conhecido como a Grande Aceleração (Arregui, 2024: 38). Palsson et al. indicam que a maioria dos tratados relacionados com o Antropoceno sugerem que este teve início no final do século XVIII, quando a rápida expansão da combustão de combustíveis fósseis começou a alterar a composição da atmosfera global (Tickell, 2011, apud Palsson et al., 2013: 4). Desde então, o

impacto da atividade humana começou a igualar-se ou até superar as forças geológicas naturais, tanto em velocidade como em intensidade.

Alguns cientistas do ramo das humanidades consideram alternativas ao termo “Antropoceno”, como o “Plantacioceno”, tendo em conta o impacto da economia-de-plantação agora industrializada e cientificada, ou “Capitoloceno”, em referência ao impacto ecológico do capitalismo (Arregui, 2024: 41). Por outro lado, há quem considere a hipótese do Antropoceno não ser, de facto, uma época geológica, mas sim um evento fronteira. Tal argumenta Haraway, que o compara com o evento fronteira K-Pg entre o Cretácico e o Paleogénico, há cerca de 66 milhões de anos (2015: 160). Haraway considera que o Antropoceno marca descontinuidades severas, e que “o vem depois não será como o que veio antes” (*ibid.*: 161), acreditando que a nossa tarefa é tornar o Antropoceno o mais curto possível, tendo em conta que existe um reconhecimento crescente de que os humanos enfrentam uma janela de oportunidade crítica e cada vez mais estreita para travar ou reverter alguns dos principais indicadores envolvidos na crise ambiental (Palsson et al. 2013: 3).

2. Como chegámos a este ponto

Estamos a viver um momento importante na história da nossa espécie na Terra: estamos todos diante da iminência do planeta não suportar as nossas exigências de consumo (Krenak, 2020: 7). Vivemos também uma época da economia global em que o capitalismo extrativista prospera, onde, como indica Foucault, referenciado por Krenak (*ibid.*), a sociedade de mercado em que vivemos só considera o humano útil quando está a produzir, e observa a natureza como “coisas a serem exploradas” (*ibid.*: 26). A degradação ambiental e a translocação deliberada de indústrias “sujas” para nações pobres, ou regiões pobres de nações ricas, afetam os indivíduos dessas regiões: “impõem ao Sul global uma “violência lenta” de menor esperança de vida, declínio da saúde e aumento das desigualdades que raramente são registadas nos media” (Nixon 2011, apud Palsson et al.: 7).

Afirmam Carrithers, Bracken, e Emery (2011: 663) que é uma série de suposições ocidentais entranhadas que incluem uma “divisão profunda entre sociedade e natureza, entre a agência dos humanos e a mera passividade dos animais, entre tratar os animais como objetos ou tratá-los como sujeitos, entre a existência moral autónoma dos humanos e a existência amoral dos animais para uso humano, e, assim, entre a condição de pessoa dos humanos e a de não-pessoa dos animais” que deram origem a esta nova e sóbria época ecológica, uma altura em que “a atividade humana afeta catastroficamente os destinos de todos – de plantas, animais

e do próprio planeta – por meio do aquecimento global e da extinção em massa” (*ibid.*). A separação artificial que o humano criou entre si e tudo o resto está na raiz dos problemas que atualmente enfrentamos. De seguida, identifico alguns aspetos da cultura denominada de “ocidental” que considero como lenha na fogueira que é o Antropoceno.

Ideias de excecionalismo humano

No pensamento ocidental, descreve Ingold, como é bem sabido, existe uma separação entre duas condições contrastantes: a humanidade e a animalidade. Sustentando a visão ocidental sobre a singularidade da espécie humana está o axioma fundamental de que a condição de pessoa (*personhood*), enquanto estado de ser (*state of being*), não está aberta a espécies animais não-humanas (Ingold, 2000: 48). Esta visão de superioridade e unicidade da espécie humana não é compartilhada por todas as culturas na Terra. De facto, para os Cree, que abordarei com mais detalhe adiante, *personhood* é um estado aberto igualmente ao humano como ao não-humano, até ao não-animal.

A fantasia cultural normal de excecionalismo humano, como Haraway a designa (2008: 11), corresponde a um narcisismo primário (*ibid.*: 32) comum entre muitas culturas ocidentais, esta ideia de que o humano é um ser que transcende todos os outros, que não está ligado a “uma teia de dependências entre espécies, tecida no espaço e no tempo” (*ibid.*: 12), como se fosse independente de todas as outras formas de vida. Haraway identifica uma “antiga e persistente fantasia ocidental segundo a qual tudo aquilo que é verdadeiramente humano caiu do Éden, separou-se da mãe, passou a habitar o domínio do artificial, tornou-se desenraizado, alienado e, por isso mesmo, considerado livre” (*ibid.*). A filósofa identifica “três grandes feridas históricas” (*ibid.*: 11) à ideia de transcendência humana, todas às mãos da ciência. A primeira é a ferida copernicana que removeu a Terra, a casa do humano, do centro do cosmos. A segunda ferida é de origem darwiniana, que colocou o humano firmemente no mundo natural de todas as outras criaturas, todas a tentar sobreviver na Terra e evoluindo assim em relação umas às outras. A terceira ferida é freudiana, “que postulou um inconsciente que desfez a primazia dos processos conscientes, incluindo a razão que confortava o Homem com a sua excelência única” (*ibid.*: 12). Apesar das sucessivas feridas infligidas à ideia de uma humanidade separada, e também superior, a fantasia de excecionalismo humano continua a exercer uma força poderosa sobre o imaginário ocidental. Esta persistência revela uma herança profundamente enraizada que brota em diversas esferas da vida. Assim, permanece o desafio de repensar o lugar do

humano no mundo, não como um ponto de partida exclusivo, mas como parte de uma rede relacional e interdependente com todas as outras formas de vida.

Antropocentrismo

Ingold afirma que, com evidência, não é antropocêntrico considerar a espécie humana única, pois unicidade é uma propriedade que todas as espécies têm em comum, enquanto entidades históricas⁶ (1988: 10). Tendo a concordar profundamente com este pensamento. Todas as espécies e todos os indivíduos têm algo de especial e único, e isso torna tudo o que observamos, sentimos e conhecemos infinitamente rico e digno de atenção, lembrando a profunda interligação de existências e significados.

Antropocentrismo é, assim, a visão de que a humanidade deve ser a medida de todas as outras coisas, em que o pensamento se torna a medida de comparação (Kirksey e Helmreich, 2010: 563). A “alteridade” e o “Outro” tendem a ser ignorados e deixados de lado na consideração (Noske, 1997: 183). Noske indica que em estudos antropológicos, os animais tendem a ser observados apenas como material cru passivo para o pensamento e ação humana. Adicionalmente, os antropólogos tendem a aceitar que especismo e antropocentrismo é algo dado na sociedade, e evitam fazer questões sobre o assunto, argumenta Noske⁷ (*ibid.*).

Antropocentrismo não se trata de um sinónimo de especismo, que abordarei de seguida, pois o antropocentrismo denota, de forma geral, uma visão que considera o humano como central (Horta, 2019: 258). Horta salienta que no campo da ética ambiental, antropocentrismo tem três significados: a visão de que apenas humanos, ou os interesses destes, têm valor; a ideia de que se entidades não-humanas têm valor, é porque humanos o atribuíram; e a visão de que tais entidades têm um valor que só consegue ser captado e reconhecido pelo humano (*ibid.*). Esta conceção, que privilegia a perspectiva exclusivamente humana, tende a desvalorizar e a reduzir o reconhecimento das dimensões intrínsecas e relacionais presentes em todas as formas de vida. Assim, questionar o antropocentrismo não é apenas um exercício de crítica teórica,

⁶ Nessa linha de pensamento, Agustín Fuentes (2017) acrescenta que a singularidade humana não reside numa separação absoluta do restante da vida, mas na forma específica como a nossa criatividade – sempre enraizada em interações com outros seres, ambientes e contextos – moldou trajetórias evolutivas. Assim, a ênfase recai menos numa exceção humana e mais num processo relacional, em que a invenção e a cooperação ampliam as possibilidades já presentes na natureza.

⁷ Relebrar que o artigo de Noske, *Speciesism, Anthropocentrism, and Non-Western Cultures*, foi publicado em 1997; desde então, muitos autores têm desafiado esta visão tradicional, incorporando os animais como agentes sociais e culturais relevantes nas suas pesquisas. Esta mudança reflete uma ampliação do campo antropológico, que agora reconhece as interações entre humanos e não-humanos como fundamentais para compreender as dinâmicas culturais, simbólicas e ambientais das sociedades.

mas um passo fundamental para a construção de uma ética ambiental em que se reconheça a interdependência e a complementaridade entre o humano e o não-humano. Colocar o humano no centro, como o exemplar a partir do qual tudo o resto é comparado, falha em compreender que o humano é apenas uma espécie entre tantas outras, e que não existe superioridade entre formas de vida.

Especismo

O especismo pode ser definido como “preconceito ou discriminação com base na espécie, especialmente a discriminação de animais [não-humanos]” (Baur e Kevany, 2020: 133); ou como a consideração ou o tratamento desvantajoso injustificado daqueles que não são classificados como pertencentes a uma ou mais espécies em particular (Horta, 2009: 244). No geral, especismo refere-se às diferenças no tratamento dos seres individuais com base na sua pertença a diferentes categorias biológicas, a espécie, neste caso. (Noske, 1997: 183). Em muitos casos de especismo, este equivale a julgar os animais mais-que-humanos não como indivíduos únicos e sencientes, com percursos biográficos singulares, mas puramente como um exemplar da sua espécie (Horta, 2009: 250). Horta reflete sobre o especismo como a inclusão de todos os animais humanos e a exclusão de todos os outros animais do palco moral – uma forma de negligência moral, ou seja, uma privação da consideração moral (*ibid.*: 258).

Problemas na ciência moderna

Outro problema que identifico como causador da presente crise por que passamos é a forma como a ciência moderna opera. Em consonância com teorias modernistas sobre a tecnologia e o progresso, a concepção do ambiente no período pós-guerra reduziu-o fatalmente a um objeto das ciências naturais, e Palsson et al. argumentam que esta concepção faz parte do “problema ambiental” (2012: 4). Os autores acreditam que como o que é atualmente considerado “ambiental” é também social, o empreendimento do conhecimento da humanidade precisa de voltar a sua atenção de novo para a teoria social e para as humanidades (*ibid.*: 10). A modernidade não “selecionou o dinheiro e a ciência em detrimento do sagrado”, mas tornou o dinheiro e a ciência sagrados, observa Hornborg (1995: 5, apud Milton 2013: 119). As ciências naturais, que foram desenvolvidas no Ocidente como uma investigação sobre as propriedades objetivas das coisas (Ingold, 2000: 89), removem o sentido de moralidade em relação à natureza ao despersonalizá-la, servindo bem o capitalismo extrativista ao tornar a exploração da natureza

moralmente aceitável (Milton, 2003: 10). “A ciência é, de muitas formas, o produto e o instrumento do desejo ou da vontade dos humanos de ajudar a controlar e explorar a natureza”, afirmam Palsson et al. (2013: 10).

Uma definição ampla, sugerida por Milton, assume a ciência como um corpo de conhecimento gerado através de observação sistemática; como conhecimento que é considerado autoritário devido ao modo controlado de como é gerado (2003: 9). A ciência é considerada importante por ser vista como uma base para a tomada de decisões que reside na crença de que a ciência pode fornecer conhecimento imparcial (*ibid.*: 10). Esta procura sistemática por conhecimento é caracterizada por indução (com a verificação através de observação) e por redução (com a explicação dos fenómenos em termos dos seus componentes progressivamente menores). A ciência é, assim, aberta e gera continuamente novo conhecimento ao utilizar uma metodologia rigorosa (*ibid.*: 13). Por isso, tem sido vista, não só em sociedades ocidentais, mas ao longo do planeta, como o principal árbitro da verdade, tendo substituído a religião nesse papel (*ibid.*: 150). O próprio projeto das ciências assenta num afastamento do sujeito humano do mundo que é o objeto da sua investigação (Ingold, 2000: 102). Bertalanffy argumenta que as ciências naturais abordam o mundo através de uma "desantropomorfização progressiva" (1955: 258–9, apud Ingold, 2000: 108), por meio da tentativa de eliminar da sua noção de realidade tudo aquilo que possa ser atribuído à experiência humana. Uma vez assim purificada, a natureza é revelada a uma razão humana distanciada como um domínio de coisas em si mesmas (Ingold, 2000: 108).

Abram (2010: 93) indica que a procura da verdade suprema se mantém focada nas dimensões teóricas inacessíveis aos nossos sentidos “desarmados”, e como resultado, cada vez mais de nós passamos a assumir que estes reinos teóricos são mais verdadeiros, mais fundamentais, e mais reais do que este mundo palpável que experienciamos com os nossos corpos respiratórios (*breathing bodies*) (*ibid.*). O filósofo comenta que as especialistas constroem uma imagem hipotética do que se desenrola nestas outras escalas apenas ao extrapolar a partir das suas descobertas fragmentárias e preenchendo criativamente as lacunas entre elas. A forma como tais lacunas nos dados empíricos são preenchidas pelas cientistas é, assim, inevitavelmente moldada por intuições, expectativas, propensões e hábitos percetivos, emprestados do seu envolvimento contínuo – e tomado como garantido – com “o único reino que habitam com a totalidade dos seus corpos animais: este cosmos enigmático e *earthly* de vento e chuva, que comumente se impõe aos seus sentidos no decurso da vida quotidiana” (*ibid.*: 76). Assim, tudo aquilo em que passamos a acreditar sobre estas escalas presumivelmente mais fundamentais da realidade depende tacitamente do nosso envolvimento diário com o mundo a

esta escala – a mesma escala de existência à qual os nossos sentidos animais estão sintonizados. Desta forma, conclui Abram, “todo o nosso conhecimento é co-conhecimento, nascido do encontro entre a nossa carne e a paisagem cacofônica que habitamos” (*ibid.*: 91). O filósofo sugere que a postura distanciada característica da ciência depende, ela própria, de uma reciprocidade mais visceral entre o organismo humano e o seu mundo.

Como mencionado na introdução, o humano é assumido como sendo um “*organism plus...*” e nesta dedução, Ingold observa que existe uma curiosa e dualista imagem da existência humana, muito característica da ciência e do pensamento moderno. Esse dualismo decorre da constatação de que, certamente, e como a ciência insiste, os seres humanos são parte da natureza, são organismos biológicos, compostos pelos mesmos materiais e da mesma forma que os demais, tendo evoluído segundo os mesmos princípios que os organismos de todas as outras espécies. Como elas, o humano nasce, envelhece e morre, precisa de comer para viver, protege-se para sobreviver e acasala para se reproduzir. Mas nesse caso, questiona Ingold, como poderia existir a ciência? Parece, assim, que “a própria possibilidade de uma explicação científica da humanidade como uma espécie da natureza só está aberta a uma criatura para quem o ser é conhecer, uma que consegue desprender a sua consciência das interações corporais com o ambiente a tal ponto que pode tratar este último como objeto da sua atenção. Ser humano nesse sentido – existir como um sujeito cognoscente – é, como costumamos dizer, ser uma pessoa” (Ingold, 2000: 90). Uma cientista existe, assim, tanto dentro do mundo da natureza como fora deste, para o estudar, como organismo e pessoa ao mesmo tempo.

Ingold acredita que a afirmação antropológica de relativismo perceptual (isto é, pessoas oriundas de diferentes culturas percebem a realidade de formas diversas, pois interpretam os mesmos dados da experiência a partir de sistemas de crenças ou modelos de representação distintos) reforça a reivindicação das ciências naturais de oferecer uma explicação autoritária sobre como a natureza realmente funciona. O antropólogo sustenta que ambas as afirmações se baseiam num duplo desligamento do observador em relação ao mundo que observa. Ora, o relativismo cultural estabelece uma divisão entre a humanidade e a natureza; a ciência institui uma divisão dentro da humanidade, entre “indígena” ou “nativo” e os ocidentais que são, então, considerados os “iluminados” (*ibid.*: 13). Ambas as reivindicações são sustentadas por um compromisso que Ingold identifica como estando no cerne do pensamento e ciências ocidentais, chegando a ser a sua característica definidora: o compromisso com a ascendência da razão abstrata ou universal. Se, no discurso ocidental, é a capacidade de raciocinar que separa a humanidade da natureza, então é justamente pelo pleno desenvolvimento dessa faculdade que a ciência moderna se diferencia das formas de conhecimento de povos de outras culturas, cujas

formas de pensamento seriam, supostamente, ainda condicionadas pelas limitações e convenções da tradição. “Com efeito, a perspectiva soberana da razão abstrata é um produto da combinação de duas dicotomias: entre a humanidade e a natureza, e entre a modernidade e a tradição”, sustenta Ingold (*ibid.*). A visão dominante baseada numa razão universal e desincorporada trata os mundos da vida das pessoas de diferentes culturas como construções alternativas, cosmologias ou “visões do mundo” (*worldviews*), sobrepostas à realidade “real” da natureza. Nesta perspectiva, a Antropologia dedica-se ao estudo comparativo das visões culturais do mundo, enquanto a ciência investiga o funcionamento da natureza (*ibid.*: 14). O relato científico é atribuído à observação desinteressada e à análise racional; o relato indígena é atribuído à acomodação da experiência subjetiva dentro de “crenças” de racionalidade questionável (*ibid.*: 16). Esta hierarquização entre ciência e conhecimento indígena contribui para a marginalização sistemática deste último, frequentemente descartado como mitologia, superstição ou simbolismo cultural, em vez de reconhecido como uma forma legítima de conhecimento enraizada numa relação contínua, prática e sensível com o mundo. Esta desvalorização não só perpetua desigualdades, como também silencia modos de compreender e habitar o mundo que poderiam oferecer contributos e ideias valiosas para enfrentar as crises ecológicas e sociais contemporâneas. Como observaremos à frente, o conhecimento indígena vem de uma ligação profunda como planeta, com uma relação que é formada entre o ambiente e o organismo completo.

É precisamente esta posição “desinteressada” em relação ao objeto de estudo que considero uma das grandes falhas da ciência moderna. Como pode a cientista – ela própria uma humana e um animal, situada num ambiente específico, com experiências e intuições moldadas pelo seu percurso biográfico – voltar-se para o seu objeto de estudo e analisá-lo como se fosse um juiz imparcial? Ingold afirma que devemos “descer das alturas imaginárias da razão abstrata e recolocar-nos num engajamento ativo e contínuo com os nossos ambientes se queremos chegar a uma ecologia capaz de recuperar a realidade do próprio processo vital” (*ibid.*). Deleuze e Guattari (1987: 372, apud Franklin, 2023: 23) oferecem uma analogia ilustrativa: em vez de observarmos o rio a partir da margem – o modelo dominante da ciência da cientista desapegada – entremos nós próprios no barco e tornemo-nos parte da ação. Ou, sugiro eu, entremos no rio e rendamo-nos aos nossos sentidos, à água fria sobre a pele; reflitamos sobre essa sensação que emerge entre o ambiente e o corpo, situado nesse instante numa mancha de existência entre o humano e o rio que o envolve, que o beija em cada centímetro da sua pele. Existimos neste planeta como animais coroados de sentidos que usamos para navegar e conhecer o mundo – e esses sentidos farão sempre parte de todas as decisões e julgamentos que fazemos.

Um outro problema da ciência moderna, que Ingold critica com ferocidade, trata-se da compreensão científica moderna dos genes, particularmente os modelos reducionistas e teóricos da informação utilizados na biologia evolutiva. Em *Beyond Biology and Culture: The Meaning of Evolution in a Relational World* (2004), Ingold desaprova a visão científica moderna de genes como portadores de informação ou modelos de características, argumentando que esta concepção se baseia numa compreensão errada fundamental do conceito de "informação" emprestado da cibernética. O antropólogo defende que o ADN não codifica as características de forma significativa e que a ideia de um genótipo humano fixo é uma ficção da ciência moderna. Ingold rejeita a divisão natureza-cultura (algo de que falaremos adiante) e a redução da biologia à genética, propondo, em seu lugar, uma perspectiva relacional na qual as características e as capacidades de cada organismo emergem através das interações deste com o seu ambiente. Para Ingold, tanto as características biológicas como as culturais são resultados de processos de desenvolvimento, e não produtos da programação genética. Esta visão desafia os pressupostos da evolução neodarwiniana e apela a uma nova compreensão da evolução fundamentada em campos relacionais e na dinâmica do crescimento. “Assim, as formas e capacidades de todos os organismos, incluindo os seres humanos, não estão pré-determinadas por qualquer tipo de especificação, seja genética ou cultural, mas são propriedades emergentes de sistemas de desenvolvimento”, defende Ingold (*ibid.*: 217). O antropólogo avança que as interações a partir das quais se processa o desenvolvimento de um organismo não ocorrem entre os genes e o ambiente, mas entre o organismo e o ambiente. E nesta relação, o organismo não é uma constante, mas sim a corporificação em continua transformação de toda uma história de interações anteriores que moldaram o seu percurso de vida até então. O ambiente, identicamente, não é fixo nem permanente, pois também ele existe apenas em relação aos organismos que o habitam e incorpora uma história de interações com eles (*ibid.*: 218).

Ingold observa como, na biologia ocidental, a vida tende a ser percebida e entendida como um processo passivo – como a reação dos organismos, condicionados pelas suas naturezas separadas, às condições dadas dos respectivos ambientes. Esta concepção implica que cada organismo está pré-especificado, no que diz respeito à sua natureza essencial, mesmo antes de entrar no processo de vida, uma implicação que, na biologia moderna, se manifesta sob a forma da doutrina da “preformação genética” (Ingold, 2000: 50). Nesta visão, os poderes pessoais de consciência, agência e intencionalidade não fazem parte do organismo por si só, mas são “acrescentadas” como capacidades não do corpo, mas da mente; capacidades que o pensamento ocidental reserva apenas aos humanos (*ibid.*: 51). Ingold sublinha que o modelo genealógico tipicamente ocidental é uma forma de pensar sobre relações entre seres animados que se baseia

na ideia de que cada ser de cada “tipo” é especificado, na sua natureza essencial, antes de iniciar a sua viagem no mundo. “Segundo este modelo, os elementos dessa especificação são recebidos como uma espécie de dotação, transmitida independentemente da interação do ser com seu ambiente. E é na transmissão ou “herança” dessa dotação, de geração em geração, que as relações são constituídas” (*ibid.*, 108). O antropólogo assinala que esta forma de pensar é central tanto para a biologia moderna – que concede importância às espécies e às suas conexões filogenéticas – como para o entendimento antropológico convencional de parentesco. Informa Ingold, “a partir do modelo genealógico, é fácil derivar as seguintes proposições: primeiro, a pertença à espécie humana – ou a qualquer outra – é fixa no nascimento; segundo, os animais mais próximos dos humanos são aqueles (nomeadamente os grandes símios) com os quais possuem as conexões genealógicas mais próximas; e terceiro, as relações de parentesco humanas não podem ultrapassar a barreira entre espécies” (*ibid.*). A abordagem biológica tradicional postula que a morfologia externa, ou fenótipo, constitui a manifestação de uma solução adaptativa para desafios específicos, previamente consolidada por meio da seleção natural e transmitida ao organismo no momento da concepção, codificada nos elementos hereditários – os genes. Para Ingold, a ideia de uma “arquitetura evoluída” (Tooby e Cosmides, 1992, apud Ingold, 2000: 187) manifestada antes do desenvolvimento do organismo dentro de um contexto ambiental é uma das grandes ilusões da biologia moderna. Para o antropólogo, as formas dos organismos não estão de forma alguma prefiguradas nos seus genes, mas são os resultados emergentes dos processos de desenvolvimento situados no ambiente. Assim, Ingold convida-nos a abandonar a visão rígida e pré-determinada da vida, onde o organismo é visto como mero reflexo de um projeto fixado nos genes, e abraçar a ideia da vida como um constante desenrolar – um entrelaçamento contínuo entre o ser e o ambiente que o molda e transforma. Nesta dança relacional, as formas dos organismos não são predeterminadas, mas emergem, singularmente, da interação viva com o mundo que os rodeia.

A crise ambiental e social que enfrentamos não pode ser dissociada das limitações e contradições inerentes à ciência moderna, cujas premissas fundacionais – a separação dualista entre sujeito e objeto, a procura por uma razão universal desincorporada e o reducionismo biológico – comprometem a capacidade de compreender e atuar sobre o mundo de forma integrada e ética. Ao transformar a natureza num mero objeto de estudo e exploração, a ciência natural contribuiu para a legitimação de práticas extrativistas e não morais que negam a interdependência vital entre humanos, outras espécies e os seus ambientes. Seguindo a deixa de Ingold e Abram, é fundamental repensar a epistemologia que vigora, valorizando conhecimento que reconheça o corpo e a experiência sensível como elementos constitutivos do pensamento.

Dicotomia natureza-cultura

Para Krenak, como já conferido, tudo é natureza. O pensador indígena não acredita num Outro – neste caso, natureza – que se encontra em oposição à cultura ou sociedade. Ingold propõe que indivíduos indígenas (ou como o antropólogo refere, neste caso, caçadores-coletores), não abordam o seu ambiente como um mundo exterior à natureza que precisa de ser apreendido conceptualmente e apropriado simbolicamente dentro dos termos do design cultural imposto; “não se veem como sujeitos conscientes a terem de lidar com um mundo estranho de objetos físicos, na verdade, a separação entre a mente e a natureza não tem lugar no seu pensamento nem na sua prática” (2000: 42).

No entanto, o significado mais comum, no discurso ocidental, de natureza corresponde a “tudo o que está fora da cultura” (Milton, 2003: 16). A natureza é frequentemente representada como a metade de um par – seja natureza/cultura, natural/social, selvagem/domesticado, entre outros (Pálsson et al., 2013: 9). Por detrás destas oposições, encontra-se um dualismo metafísico muito mais fundamental, aquele que Ingold identifica como particular a um certo discurso, comumente referido como “ocidental”, ao ponto de ser a sua característica definidora: a separação entre dois domínios de existência mutuamente exclusivos, aos quais atribuímos os rótulos de “humanidade” e “natureza” (Ingold, 2000: 63). Todos os animais, de acordo com o princípio desta separação, pertencem integralmente ao mundo da natureza, pelo que as diferenças entre as espécies são diferenças dentro da natureza. “Os humanos, contudo, são a única exceção, no sentido de que são diferentes porque a essência da sua humanidade transcende a natureza; e, da mesma forma, a parte deles que permanece dentro da natureza apresenta-se como uma amálgama indiferenciada de características animais” (Ingold, 1990: 210, apud Ingold, 2000: 63). Assim, os humanos, singularmente entre os animais, vivem uma existência de dois níveis, metade na natureza e metade no exterior, tanto como organismos com corpos como pessoas com mentes. Leach, referindo-se a ontologias ocidentais de oposição entre natureza e cultura, identifica que este dualismo espelha outros temas recorrentes na história das ideias ocidentais, como a divisão cartesiana entre mente e matéria sem mente (2000: 324, apud Brightman, Grotti, e Ulturgasheva, 2012: 1). Antropólogos da natureza, como Descola, Latour e Ingold, dedicados a desconstruir e desacreditar a diáde, tornaram proeminente o argumento de que a dicotomia ocidental convencional de natureza/cultura é contingente, historicamente situada, e apenas uma de muitos modos de compreensão das relações entre humanos e não-humanos (*ibid.*). Existem muitas culturas que não se deixam enganar pela separação ilusória de natureza/cultura.

Palsson et al. defendem que devemos explorar como a forma das tradições do pensamento ocidental, até agora profundamente ancoradas no dualismo entre natureza e sociedade, podem confrontar “os seus próprios limites internos e pontos críticos de viragem intelectual” (2013: 9). Ingold propõe ser necessária uma forma completamente inovadora de pensar sobre organismos e as suas relações com o ambiente: uma nova ecologia (Ingold, 2000: 173). O objetivo do antropólogo é de “substituir a dicotomia obsoleta entre natureza e cultura pela sinergia dinâmica entre organismo e ambiente, de modo a recuperar uma genuína ecologia da vida” (*ibid.*: 16). Surge, assim, a urgência de ultrapassar os limites de um pensamento que insiste em dividir aquilo que, sentido na experiência vivida através da nossa sensibilidade animal, como diria Abram, se entrelaça constantemente. A dicotomia natureza/cultura, longe de ser uma verdade universal, revela-se cada vez mais como uma construção particular de um imaginário ocidental, historicamente situado e epistemologicamente limitado. Em face aos desafios éticos, ecológicos e ontológicos que o Antropoceno apresenta, torna-se central a necessidade de cultivar modos de pensamento mais relacionais, que reconheçam a interdependência entre humanos e mais-que-humanos, entre corpos e o mundo, entre organismo e ambiente. Não se trata de colocar a natureza dentro da cultura, ou a cultura dentro da natureza, mas de desfazer as fronteiras entre elas, abrindo espaço para uma compreensão mais sensível, ecológica e plural do que significa viver no mundo.

Relações entre humanos e outros animais

Para encerrar a parte I desta viagem, vou examinar as relações entre humanos e outros animais, primeiro sobre aquilo que se pode reduzir ao advento da domesticação, seguido pela visão segundo a lupa de Ingold que conceptualiza uma mudança de relações de confiança (*trust*), para de dominação (*domination*). Os mundos humanos são construídos sobre vidas e mortes de animais não-humanos, tanto conceptual como fisicamente (Marvin e McHugh, 2014: 1). Os animais não-humanos são encontrados em virtualmente todas as tradições de arte, literatura, escultura, pintura, desenho, contos populares, entre tantas outras esferas da vida, onde são utilizados para expressar ideias complexas sobre ser humano e ser animal, e as relações negociadas em torno destas condições. Em sistemas religiosos e outros sistemas cosmológicos, os animais são venerados e, por vezes, temidos, adorados ou sacrificados (*ibid.*: 2). As primeiras obras de arte em paredes de cavernas, que foram como faíscas na fogueira da humanidade, representavam os animais com que os homínídeos se deparavam no decurso das suas vidas. Marvin e McHugh, os editores do livro *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*

demonstram como os animais são usados e “alistados” em desportos, atuam em circos e são exibidos em museus e jardins zoológicos. Alguns foram trazidos para dentro das nossas casas e incorporados nas nossas famílias como animais de estimação, enquanto outros entram por iniciativa própria e são frequentemente tratados como invasores ou pragas. Os animais estão presentes até quando invisíveis, como no caso de produtos com base em animais, que se tornaram essenciais em diversos processos industriais como, por exemplo, na área da lubrificação de maquinaria pesada. Marvin e McHugh questionam-se se é indiscutivelmente impossível perseguir uma existência humana livre de animais na era da globalização (*ibid.*). Os autores identificam uma tríade de configurações de diversas paisagens nas quais humanos e animais se encontram: “selvagem”, que coloca o humano no território do animal não restringido; “domesticado”, que denota um animal introduzido num território controlado pelos humanos; e “assilvestrado” (*feral*), localizando-se entre os dois extremos e, ao mesmo tempo, evidencia alguma porosidade entre essas posições⁸. Estas três configurações correspondem a termos que definem a natureza de como as relações entre humanos e outros animais são sentidas, corporificadas, experienciadas e comunicadas (*ibid.*: 3).

Ingold atende a diferentes tipos de relações com animais mais-que-humanos e faz a ligação entre essas formas de relacionamento e os modos de organização social e económica ao longo da história humana. Refletindo sobre uma economia de caça, onde a presa é construída também como pessoa, Ingold aponta que predominam relações humano-animal de carácter comunitário. Durante a domesticação inicial de animais, estes tornam-se membros parciais dos agregados familiares, no entanto sobre um tipo de relações que Ingold assemelha à escravidão. O desenvolvimento do pastoreio (*pastoralism*), onde os animais são reunidos (*herded*) sem a necessidade obrigatória de serem domesticados, conduz a relações humano-animal mais contratuais, semelhantes às do feudalismo. Por fim, com a agricultura industrial moderna, as relações de produção tornam-se mais despessoalizadas, assumindo uma forma exploratória característica do capitalismo (1988: 15). Atualmente, os animais são criados de forma tradicional em muitas partes do mundo, enquanto noutras, são criados industrialmente, utilizados como cobaias em testes laboratoriais e, de outras formas, tornados parte integrante dos sistemas globais de troca (Garry e McHugh, 2014: 2).

⁸ A relação que os humanos criam com outros animais não-humanos, na minha visão, pode ser representada com uma característica fluída, complicada de separar em termos ou denominações. Como veremos, as relações entre espécies são raramente fáceis de perceber na sua totalidade, existindo sempre uma “mestiçagem universal entre sujeitos e objetos, humanos e não-humanos” como indica Viveiros de Castro (1996, 125), que abordarei adiante.

O evento da domesticação é considerado por Mullin a transformação mais profunda que ocorreu nas relações humano-animal (2002: 389). Ao reduzir animais a propriedade que pode ser reproduzida, os humanos tornaram possíveis novos tipos de desigualdade e diferenciação, culminando numa indústria intensiva que não dá qualquer tipo de valor à vida do animal não-humano, explorado pelo seu corpo ou pelos fluídos que este produz. Estas vidas espoliadas de qualquer felicidade, cobertas por horrores inimagináveis típicos de vidas apropriadas pelos humanos, são o produto da idealização do não-humano como um Outro a ser explorado sem quaisquer limites. A domesticação transforma um grupo de animais num objeto, um instrumento da sociedade humana (Arregui, 2024: 219). Ela implica a transformação da reprodução, da alimentação, do habitat, da morfologia e inclusive da genética de uma espécie para o benefício dos humanos (*ibid.*: 220). Os animais domesticados passaram a ser possuídos pelos humanos; como bens e formas de riqueza, e passaram a integrar os mercados e outros sistemas de troca (Garry e McHugh, 2014: 10). A domesticação, indica Ducos (1978: 54, apud Ingold, 2000: 64) pode-se dizer que existe quando os animais vivos são integrados como objetos na organização socioeconómica do grupo humano; tornam-se uma forma de propriedade que pode ser possuída, herdada e trocada. A propriedade é aqui concebida como uma relação entre pessoas (sujeitos) no que diz respeito a coisas (objetos) ou, mais geralmente, como uma apropriação social da natureza, indica Ingold. Os humanos, enquanto pessoas sociais, podem possuir; os animais, enquanto objetos naturais, apenas podem ser possuídos (Ingold, 2000: 64). A domesticação sugere um processo e uma condição de controlo humano, de modelação, de trazer os animais para junto dos humanos, ou de permitir que eles se aproximem e entrem numa coexistência próxima (*ibid.*: 6). O significado preciso de domesticação é um tema de debate académico há mais de um século. A este ponto, cada uma das definições concorrentes introduz alguma noção de controlo humano sobre o crescimento e a reprodução de animais e plantas. Os animais selvagens, portanto, são considerados animais fora de controlo. Ingold indica a ubiquidade, na literatura arqueozoológica ocidental, das metáforas da perseguição e da captura: “os caçadores perseguem sempre, mas é a captura que representa o momento decisivo no início da domesticação” (Ducos 1989, 28; apud Ingold 2000, 64). Apesar da cuidadosa distinção de Darwin entre seleção intencional e não intencional, a crença de que a criação de animais, para se qualificar como atividade produtiva, deve necessariamente implicar a modificação deliberada e planeada das espécies envolvidas persistiu. É através de reprodução controlada, nas modificações provocadas por esta reprodução – ou, mais tecnicamente, pela “seleção artificial” – que se supõe residir a essência da domesticação (Ingold, 2000: 64).

Ingold acredita que a transformação nas relações entre humanos e animais que no discurso ocidental se enquadra na rubrica da domesticação não é, no entanto, marcada pela substituição de animais selvagens por animais domesticados, mas sim pela passagem de confiança à dominação nos princípios das relações dos humanos com os outros animais (2000: 10). O antropólogo indica que “a história que contamos no Ocidente sobre a exploração humana e a eventual domesticação dos animais faz parte de uma narrativa mais ampla sobre como os seres humanos se elevaram acima da natureza – incluindo à sua própria animalidade – e procuraram controlá-la” (*ibid.*: 61). Convencionalmente, os caçadores-coletores são vistos como explorando recursos “selvagens” ou não domesticados, enquanto que os agricultores e pastores exploram os domesticados (*ibid.*: 62). Ingold indica, no entanto, que já deveria estar claro que a caracterização da caça como a perseguição humana de animais “selvagens” é bastante inadequada quando se trata da visão que os próprios caçadores têm dos animais. Para estes, os animais não são criaturas distantes ou alienígenas, mas partilham o mesmo mundo e fazem parte da mesma realidade que os humanos (*ibid.*: 69). Além disso, os caçadores de comunidades de caçadores-coletores não acreditam que os animais estejam apenas empenhados em fugir, sendo apanhados somente graças à astúcia, rapidez ou força superior do caçador. Pelo contrário, uma caça que termina com o sucesso de uma morte é vista como prova de uma relação amistosa entre o caçador e o animal, que se deixou capturar voluntariamente.

Entre caçadores-coletores, argumenta Ingold, as relações de dependência que estes mantêm com os animais do seu ambiente são vistas como com a base na confiança. Para o antropólogo, a essência da confiança é uma combinação peculiar de autonomia pessoal e dependência. “Confiar em alguém é agir tendo essa pessoa em mente, com a esperança e expectativa de que ela fará o mesmo – respondendo de forma favorável – desde que o sujeito não limite a sua autonomia para agir de outra maneira” (*ibid.*). Apesar de haver uma expectativa de uma resposta favorável, tal resposta depende exclusivamente da iniciativa e da vontade do outro. A imposição de uma resposta, ou a definição de condições e obrigações que limitem a liberdade de ação da outra parte, comprometeria a integridade da confiança e anularia a própria natureza da relação estabelecida. Confiança, deste modo, envolve um elemento de risco de que as ações do outro de quem eu dependo, mas não controlo, sejam contrárias às minhas expectativas (*ibid.*: 70). De acordo com a visão dos caçadores-coletores, os animais no ambiente do caçador não seguem simplesmente os seus próprios caminhos, mas supõe-se que atuem tendo o caçador em consideração, não estando apenas no ambiente para o caçador os encontrar e capturar como quiser; pelo contrário, eles apresentam-se ao caçador. O encontro é, portanto, um momento particular num desenrolar de uma relação contínua – que pode durar a vida toda

– entre o caçador e a espécie animal (*ibid.*: 71). O caçador aspira a ter boas relações com os animais que caça ao ser “bom” para eles, de modo que eles sejam bons de volta. Por outro lado, os animais têm o poder de se recusarem a ceder caso qualquer tentativa de coerção seja feita para extrair algo que, por sua própria vontade, não estejam dispostos a oferecer. A coerção, entendida como a tentativa de obtenção pela força, representa uma traição da confiança que fundamenta a disposição para doar. Desta forma, o ato de matar é visto como essencialmente não-violento. Entre os caçadores, as pessoas estão imersas em laços altamente particularistas e íntimos tanto com outros humanos quanto com não-humanos (*ibid.*: 71). É precisamente nas relações de confiança que a autonomia se mantém apesar da dependência. No mundo do caçador, espera-se que os animais também se importem, a ponto de, voluntariamente, se entregarem e permitirem serem capturados, colocando suas vidas a serviço dos humanos, mantendo ao mesmo tempo o controlo sobre o seu próprio destino (*ibid.*: 72). “O caçador não procura, e não falha em procurar, o controlo sobre os animais; ele busca a revelação – procura conhecer os animais por meio da caça” (*ibid.*). Ridington expressou esta ideia de forma sucinta: os caçadores-coletores, “em vez de tentarem controlar a natureza [...] concentram-se em controlar a sua relação com ela” (1982: 471, apud Ingold, 2000: 73).

Os pastores, tal como os caçadores, dependem de animais. Ingold indica que estes atendem aos animais de uma forma diferente à dos caçadores, sendo que, neste tipo de relações, presume-se que os animais não têm capacidade para retribuir. Enquanto que nas relações entre caçadores e animais, os animais mantêm controlo sobre o seu destino, em relações com pastores e os animais que este que possui como propriedade, o controlo passa a ser exercido pelos humanos. É o pastor quem toma decisões de vida ou morte em relação aos que são agora considerados os “seus” animais, controlando todos os demais aspetos do seu bem-estar, atuando simultaneamente como protetor, guardião e carrasco. É ele quem os sacrifica; eles não se sacrificam a si mesmos por ele (Ingold, 2000: 73). Assim como dependentes no seio da casa de um patriarca, o seu estatuto é o da menoridade jurídica, sujeita à autoridade do seu mestre humano (Ingold, 1980: 96; apud Ingold, 2000: 73). Ingold propõe, então, que a relação de cuidado pastorício, ao contrário da relação entre o caçador e os animais, não se baseia num princípio de confiança, mas sim de dominação. Estes dois princípios de relação são mutuamente exclusivos: garantir a obediência do outro através da imposição da própria vontade – seja pela força ou por formas mais subtis de manipulação – constitui uma violação da confiança, pois implica a negação, e não o reconhecimento, da autonomia daquele de quem se depende. Ingold reflete que se a noção de domesticação implica um tipo de domínio e controlo semelhante ao que se verifica na escravidão, como vimos acima, então essa noção pode, de facto, ser aplicável

para descrever a relação do pastor com os animais do seu rebanho. O antropólogo referencia Tapper, que defende que quando “animais individuais são retirados da sua comunidade natural de espécie e subjugados para fornecer trabalho no processo produtivo humano, [...] sendo a sua alimentação controlada pelos seus mestres humanos”, pode-se, com razão, descrever as “relações de produção entre humanos e animais assim estabelecidas como baseadas na escravidão” (1988: 52–53, apud Ingold, 2000: 73). Em sociedades onde a escravidão era a forma dominante de relação de produção, o paralelismo entre o animal doméstico e o escravo parecia ser algo evidente por si mesmo. Os textos védicos, segundo Benveniste (1969: 48, apud Ingold 2000: 73), utilizam o termo *paśu* para designar posses animadas, distinguindo entre duas variedades: os quadrúpedes, que se referem aos animais domésticos, e os bípedes, que se referem aos escravos humanos. Por mais evidente que esse paralelismo possa ter parecido, para os povos do mundo antigo, entre a dominação e o controlo de escravos e o dos rebanhos pastorais, trata-se de uma ideia profundamente estranha e refutada no pensamento ocidental moderno. Ao analisar ambos os tipos de relação – com escravos e com animais domésticos – sob a perspectiva da dicotomia entre humanidade e natureza, “convencemo-nos de que a relação mestre-escravo, que ocorre entre seres humanos, situa-se no âmbito da sociedade, enquanto a domesticação representa uma apropriação social – ou intervenção – no domínio separado da natureza, dentro do qual a existência animal está plenamente contida” (Ingold, 2000: 74).

A transição de confiança para dominação não deve ser entendida, no entanto, como um movimento do envolvimento para o desenvolvimento, de uma situação em que humanos e animais são co-participantes do mesmo mundo para uma em que eles se segregam nos seus próprios mundos separados de sociedade e natureza, afirma Ingold. Muito pelo contrário, essa transição envolve uma mudança nos *termos desse envolvimento*. E seja qual for o regime – de caça ou de pastoralismo – humanos e animais relacionam-se não apenas por meio da mente ou do corpo, mas como centros indivisíveis de intenção e ação, como seres completos. E mais, alerta Ingold, como modos alternativos de relação, nem a confiança nem a dominação são, de forma alguma, mais ou menos avançadas uma que a outra. É importante evitar a tendência de pensar nas relações baseadas na confiança como moralmente ou intrinsecamente “boas”, e naquelas baseadas na dominação como intrinsecamente “más”, informa Ingold; elas são simplesmente diferentes (*ibid.*: 75). Foi apenas com o advento da gestão industrial de animais para produção que estes foram reduzidos, na prática e não apenas na teoria, a meros “objetos” – como os académicos da tradição ocidental sempre supuseram que eles fossem. De facto, avisa Ingold, essa objetificação dos animais, que atingiu seu ápice na indústria agropecuária, está tão

distante das relações de dominação envolvidas nos cuidados tradicionais pastorais quanto das relações de confiança presentes na caça (*ibid.*).

Encerrar esta secção é, de certo modo, reconhecer a complexidade e a multiplicidade das relações entre humanos e outros animais ao longo do tempo e do espaço. Do cuidado comunitário ao domínio absoluto, da partilha de mundos à objetificação total na agropecuária industrial intensiva, estas relações moldaram não apenas as vidas dos animais, mas também as estruturas sociais, económicas e morais humanas. Como indica Ingold, não se trata de julgar moralmente os diferentes modos de relação, mas de compreender as suas lógicas internas, os seus efeitos e as suas implicações. Contudo, é inegável que o modo de relação dominante na contemporaneidade – bem ancorado na exploração intensiva, na instrumentalização dos corpos e na invisibilização do sofrimento – rompe de forma violenta com qualquer noção de reciprocidade ou de reconhecimento da animalidade como vida que importa. É precisamente sobre essa rutura, e as formas possíveis de a desafiar, que a próxima parte desta viagem se irá debruçar.

Parte II – Ideias para Cuidar e Regenerar o Planeta Mãe

Krenak indica que não é pregador do apocalipse, apenas tenta partilhar a mensagem de um outro mundo possível (2020: 9). Sou, talvez, mais radical que Krenak. Apresento com certeza a ideia de que o humano está a caminhar na direção da destruição, da erupção, de um final triste e teimoso da nossa espécie e de todas as outras afetadas por nós; caminhamos, de facto, para um apocalipse, seja através de guerras pelos recursos que se estão a extinguir, seja através das alterações climáticas e tudo o que elas significam. Sem dúvida, a História já viu muitos “fins” e “colapsos”. O passado geológico testemunhou eventos catastróficos e extinções em massa, e ao longo da existência do humano, muitas civilizações ergueram-se e ruíram. Mas nenhum outro cataclismo foi causado por uma única espécie que ascende aos limites impostos pela natureza e toma controlo do planeta. Os impactos da exploração e domínio da Terra pelo humano são crescentemente notáveis, e representam uma “ameaça apocalítica” que merece a maior atenção por parte de todas as sociedades que partilham este *pale blue dot*. É imperativo procurar desenvolver e pôr em prática políticas de preservação e regeneração do planeta, de modo a assegurar um futuro habitável para o humano e para as espécies que dependem do nosso impacto. A ameaça do Antropoceno não é de escala insignificante, ela abala a existência do humano na Terra no sentido mais literal: a continuação da nossa espécie está em questão. É

comum falar-se da morte do planeta, mas este corpo celestial permanecerá no seu movimento heliocêntrico até o Sol extinguir o seu hidrogénio e entrar num processo de morte estelar que irá causar uma destabilização profunda do Sistema Solar. Mas até nesse episódio longínquo, a vida na Terra poderá emergir com formas altamente criativas e extremófilas. A morte em questão não será a do planeta, mas da vida que nele habita e que de tantas formas o condiciona, e é condicionada por ele. Independentemente da ação mais ou menos urgente do humano para tentar reverter um “futuro apocalítico” cada vez mais concreto, a vida continuará, como continuou tantas vezes após episódios catastróficos que conferimos no estudo da estratigrafia do nosso planeta. Mas a “era do Humano” terminará, injustamente, em conjunto com quase a totalidade de formas de vida atuais, e o planeta entrará em novos ciclos, desenvolverá novos ecossistemas, até que os dias do humano serão apenas uma memória distante detetável através dos estragos que causou. Atesta-se, assim, o caminho para a morte de Gaia, o matricídio da “Mãe Terra”. Haverá esperança para um futuro de paz entre os habitantes da Terra e com a própria? Hernes (2012, apud Palsson et al., 2013: 8) argumentou que a nossa época é marcada por um crescente sentimento de desespero em relação a um sistema político que tenta constantemente provar-se através da sua capacidade de gerar crescimento, mas parece amplamente incapaz de lidar com ameaças ambientais óbvias e inegáveis. O futuro está a tornar-se cada vez mais vazio, repleto de preocupações, inquietações e de medo, à medida que nos consciencializamos da falta de capacidade da política nacional e global para enfrentar o Antropoceno. As iniciativas políticas em torno da sustentabilidade equivalem, muitas vezes, a pouco mais do que simulacros políticos, proporcionando a ilusão de uma transição para a sustentabilidade, ao mesmo tempo que sancionam a utilização continuada e desmedida dos recursos naturais (Palsson et al., 2013: 8). Se queremos que a nossa espécie e as nossas sociedades prosperem, é da maior importância que identifiquemos ideias e práticas que nutram tanto a nossa espécie, como o planeta (*ibid.*: 11).

Sem dúvida, existem formas alternativas à perspetiva tipicamente ocidental de habitar no mundo, cuja inadequação para assegurar a proteção do planeta e a salvaguarda dos seus recursos já se tornou evidente. Para começar e como já observado, a ideia da centralidade e unicidade do humano não é uma posição compartilhada globalmente. Existem muitas culturas que lideram vidas mais ecológicas e que evidenciam mais respeito pela Terra e os seus habitantes. A Antropologia leva-nos imediatamente a considerar alternativas socioecológicas também plausíveis, mas radicalmente diferentes. Essas alternativas são úteis para reimaginar o mundo junto a outros congéneres, isto é, para ver o que há debaixo do Antropoceno, e averiguar

como se vê o Antropoceno de outros pontos de vista (Arregui, 2024: 42), que outros caminhos existem.

Ideias e cosmologias indígenas

Na procura por modelos de relações com a natureza mais apropriadas, algumas académicas viram-se para sociedades não-industriais (Milton, 2003: 10). De facto, em debates sobre a relação da humanidade com a natureza e com os outros animais, as culturas não ocidentais são frequentemente retratadas como uma espécie de espelho refletor, a fim de proporcionar contrastes com as formas ocidentais de lidar, pensar e sentir em relação aos animais (Noske, 1997: 183). Em múltiplos casos, existem culturas de caçadores-coletores nas quais a natureza é espiritualizada (*enspirited*), e as relações entre as pessoas e o seu ambiente são regidas por obrigações morais de ambos os lados (Milton, 2003: 10). Nas sociedades de caçadores-coletores, as pessoas tendem a ter uma visão orgânica do mundo, que as leva a se colocarem dentro, e não acima, do mundo natural. A natureza não é, de forma alguma, o Outro ou inferior. Entre os Yukaghins da Sibéria, por exemplo, os humanos, os animais e os espíritos são duplos miméticos infinitos uns dos outros (Kirksey e Helmreich, 2010: 553). Já para os Koyukon, comunidades nativas do Alasca, assim como para outros povos caçadores-coletores, não existem dois mundos separados, o da humanidade e o da natureza; existe, pois, um único mundo, e os humanos constituem uma parte bastante pequena e insignificante dele (Ingold, 2000: 68). Efetivamente, nessas sociedades, categorias como natureza e cultura tendem a ser inexistentes (Noske, 1997: 18). Os dados sobre a condição de pessoa (*personhood*) nas sociedades animistas sempre levantaram questões sobre a suposta validade universal do conceito de pessoa, porque invariavelmente demonstram que entidades não-humanas podem ser consideradas pessoas sociais. Diversas sociedades em regiões do mundo distintas reconhecem em certos seres não-humanos – sejam eles animais, plantas ou mesmo "coisas" – características que, segundo a racionalidade ocidental ou euro-americana convencional, seriam atribuídas exclusivamente à pessoa humana (Brightman, Grotti e Ulturgasheva, 2012: 2). Repetidamente, deparamo-nos com a ideia de que o ambiente, longe de ser visto como um recipiente passivo de recursos que existem em abundância para serem explorados, está, pois, saturado de poderes pessoais de um tipo ou de outro: ele está vivo (Ingold, 2000: 66). Cuidar do ambiente é como cuidar de uma pessoa – requer um envolvimento profundo, pessoal e afetivo, um envolvimento não apenas da mente ou do corpo, mas de todo o ser, sem divisões (*ibid.*: 69). Em algumas culturas, indica Krenak, a Terra continua a ser reconhecida como a

nossa mãe e provedora em múltiplos sentidos – quer como fonte de subsistência para a manutenção da vida, quer numa dimensão transcendente que confere sentido à nossa existência (2019: 7).

Milton (2003: 101) argumenta que a diferença entre a forma como as sociedades ocidentais modernas tratam a natureza e o modo como esta é concebida pelas sociedades indígenas e tradicionais é frequentemente atribuída ao seu carácter sagrado. Nas sociedades ocidentais, elementos naturais são primariamente vistos como recursos para o uso do humano; coisas naturais que podem ser compradas e vendidas, sob o controlo de proprietários específicos. Em sociedades indígenas, os elementos naturais não são propriedade, estando disponíveis para toda a comunidade e são sustentados por convenções que os respeitam, como a convenção de que a natureza é sagrada. O ambiente espiritual é aquele que é ocupado por pessoas/seres intencionais, com os quais as relações ecológicas ocorrem dentro de uma estrutura sujeito-sujeito, e não sujeito-objeto (*ibid.*). Dando continuidade a esta reflexão sobre diferentes formas de conceber a natureza e a sua importância, passo agora a abordar três cosmologias específicas que ilustram essas visões de modo particularmente revelador: o perspectivismo ameríndio e as concepções cosmológicas dos povos Ojibwa e Cree.

O perspectivismo ameríndio

Viveiros de Castro indica que a distinção clássica entre natureza e cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa (1996: 115). O antropólogo identifica uma “teoria cosmopolítica que descreve um universo habitado por diversos tipos de atores ou de agentes subjetivos, humanos e não-humanos – deuses, animais, mortos, plantas, fenómenos meteorológicos, objetos e artefactos – todos dotados do mesmo conjunto geral de disposições preceptivas, apetitivas e cognitivas, por outras palavras, de uma “alma” semelhante” (Brightman, Grotti, e Ulturgasheva, 2012: 2), uma concepção comum a muitos povos do continente sul americano, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos (Viveiros de Castro, 1996: 115). De acordo com esta abordagem, todos os seres, e não só os humanos, interagem com o mundo e entre si como *selves*, isto é, como seres com um ponto de vista (Kohn, 2007: 4). O ponto de vista “cria o sujeito”, ou a essência da existência (Ogden, Hall e Tanita, 2013: 13). A noção de pessoa (*personhood*) e a corporalidade são elementos estruturantes fundamentais nas sociedades tropicais da América do Sul, que se aparentam

fluidos quando avaliados com base em categorias antropológicas estabelecidas (Brightman, Grotti, e Ulturgasheva, 2012: 4). Krenak, ele próprio um pensador indígena da América do Sul, afirma que os humanos não são os únicos seres interessantes com uma perspectiva sobre a sua existência (2019: 13). Viveiros de Castro deu o nome de “perspetivismo ameríndio” a esta cosmologia, e vou-me referir a ela por esse termo, mas é importante lembrar que o termo “ameríndio” pode ser considerado problemático ou redutor, pois homogeneiza uma enorme diversidade de povos, línguas e culturas indígenas das Américas sob uma única designação colonial. Krenak, como alternativa, refere-se a esta corrente de pensamento como “perspetivismo amazónico” em *Ideias para adiar o fim do mundo* (*ibid.*).

Viveiros de Castro identifica um multiculturalismo moderno, que se apoia na implicação mútua entre unicidade da natureza (que é garantida pela universalidade objetiva de corpos e de substância) e multiplicidade de culturas (gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e significados), em contraste com um multinaturalismo ameríndio ou amazónico, um traço construtivo deste pensamento, que supõe a unicidade de espírito e a diversidade de corpos. Segundo o multinaturalismo, “cultura/sujeito” são a forma universal, e “natureza/objeto” constituem a forma do particular (1996: 116). Humanos e (alguns) animais são cobertos por formas físicas, aparências corporais variáveis, mas têm em comum uma essência oculta antropomorfa. Deste modo, “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (*ibid.*: 119). A humanidade é, aqui, uma condição relacional, e não biológica. O perspetivismo refere-se à “teoria indígena segundo a qual o modo como os humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo é profundamente diferente do modo como esses seres os veem e se veem” (*ibid.*). De acordo com esta teoria, os humanos veem-se como humanos, observam os animais como animais, e os espíritos como espíritos. Mas os animais não se veem como animais (não-humanos). Os animais predadores veem os humanos como animais de presa, os animais de presa veem o humano como predador, e todos se veem como humanos, apreendem-se ou tornam-se antropomorfos. Deste modo, observam o seu alimento como alimento humano, os seus atributos corporais como adornos ou instrumentos culturais, e os seus sistemas sociais são organizados do mesmo modo que instituições humanas (*ibid.*: 117). Assim sendo, animais não-humanos com interesse especial para determinadas comunidades da América do Sul, como o jaguar ou a queixada (um parente do porco), apresentam uma essência antropomorfa e uma aparência corporal variável. “A forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs”, afirma Viveiros de Castro (1996: 117). Esta “forma interna

humana” corresponde ao espírito do animal – intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana (*ibid.*).

O perspectivismo ameríndio propõe uma inversão radical da oposição natureza/cultura ao afirmar uma humanidade essencialmente comum a diversos seres, não-humanos e até não-animais, ocultada por aparências corporais distintas. Esta conceção desafia categorias antropológicas clássicas e convida a uma abordagem etnográfica atenta à pluralidade ontológica que permeia as cosmologias indígenas da América do Sul. Ao reconhecer a agência e a subjetividade de animais e outros seres não-humanos, estas cosmologias revelam um universo relacional onde a condição de “pessoa” não se limita ao humano, mas distribui-se segundo perspectivas e modos de existência que escapam às lógicas ocidentais dualistas.

Os Ojibwa

Os Ojibwa são comunidades de caçadores e armadilheiros (*trappers*) indígenas das florestas a este do Lago Winnipeg e ao norte do Lago Superior, no Canadá, para as quais a categoria de pessoa não é de forma alguma limitada ao humano. Numa cultura como a deles, o conceito de pessoa não é, de facto, sinónimo de humano, mas “transcende-o” (Brightman, Grotti e Ulturgasheva, 2012: 2). Identicamente a Viveiros de Castro, Hallowell – um reconhecido académico que realizou trabalho de campo extensivo com os Ojibwa – advertiu contra a tendência de projetar conceções ocidentais de subjetividade sobre outras sociedades, ilustrando de forma convincente as múltiplas formas pelas quais entidades não-humanas são reconhecidas como pessoas na vida social dos Ojibwa (Ogden, Hall e Tanita, 2013: 13). No mundo destes, pessoas podem tomar uma grande variedade de formas, sendo o humano apenas uma entre inúmeras (Ingold, 2000: 91). “Elas também podem manifestar-se sob diversas formas animais, de fenómenos meteorológicos, como o trovão ou os ventos, como corpos celestes, como o sol, e até como objetos tangíveis, como pedras, que não hesitaríamos em considerar inanimadas no Ocidente” (*ibid.*). Nenhuma dessas múltiplas formas sob as quais as pessoas podem se manifestar é mais fundamental ou “literal” do que as outras. Além disso, num tema comum em comunidades nativas das Américas, a importância dada aos sonhos é frequentemente associada à comunicação com seres não-humanos, à revelação de conhecimentos espirituais e à orientação da vida quotidiana. Assim sendo, as pessoas podem ser encontradas não apenas na vida “desperta”, mas também – e de forma igualmente tangível – nos sonhos e na narração de mitos. E, mais importante ainda, tal informa Ingold, elas podem mudar de forma. De facto, para os Ojibwa, a capacidade de metamorfose é um dos aspetos centrais de ser pessoa e constitui um

indicador crucial de poder: quanto mais poderosa for a pessoa, mais facilmente pode efetuar uma mudança de forma (*ibid.*).

Tal como no perspectivismo ameríndio, nem todos os animais são pessoas, mas alguns animais são sempre extraordinários, como o urso, que é tanto uma “pessoa completa” quanto o caçador humano (*ibid.*). As pessoas Ojibwa consideram que animais-pessoas se encontram no mesmo nível, senão acima, que pessoas humanas, ao contrário do Ocidente, onde animais-pessoas antropomorfizados são tratados como crianças que necessitam de serem cuidados e controlados pelos seus guardiões humanos (*ibid.*: 92). Mais uma vez refletindo o perspectivismo, para os Ojibwa, todas as pessoas, sejam humanas ou não, partilham a mesma estrutura fundamental que consiste, pelas palavras de Hallowell, numa “parte interior vital que é duradoura e numa forma exterior que pode mudar” (1960: 42, apud Ingold, 2000: 92). A essência interior, ou alma, contém atributos como a sensibilidade, a vontade, a memória e a fala; assim, qualquer ser que possua esses atributos é considerado uma pessoa, independentemente da forma instável visível em que se apresenta (Ingold, 2000: 93). Como Viveiros de Castro indica (1998, apud Ingold 2000: 94), a descrição da metamorfose como um revestimento da alma, longe de ser uma resposta peculiar à disjunção ontológica, é amplamente relatada na etnografia dos povos nativos das américas.

O modelo ocidental de pessoa é identificado como um *self* com inteligência interior, uma mente consciente, encerrada no seu recipiente físico, o corpo. (Ingold, 2000: 103). De acordo com este modelo, o corpo capta sinais sensoriais do mundo à sua volta e transmite-os à mente, que os processa para formar imagens ou representações. Encerrados dentro de múltiplas camadas, conhecidos diretamente apenas por nós mesmos, estão os nossos pensamentos, sentimentos e memórias, que só podem ser liberados e tornados conhecidos para os outros por meio da sua expressão corporal na fala e no gesto. O modelo Ojibwa de pessoa, no entanto, é bastante diferente. Este modelo não postula o *self* antes da entrada da pessoa no mundo; ao contrário, “o *self* é constituído como um centro de agência e consciência no processo do seu engajamento ativo com o ambiente. Sentir, recordar, intencionar e falar são todos aspetos desse engajamento e, através dele, o *self* surge continuamente” (*ibid.*). Deste modo, o *self* Ojibwa é relacional (Bird-David, 1999: 77–8, apud Ingold, 2000: 103). Ele não se encontra dentro da cabeça, ele aflora no desenrolar das relações que se estabelecem em virtude do seu posicionamento no mundo, estendendo-se pelo ambiente ao longo de percursos relacionais. Adotando essa conceção de pessoa, fica claro que não se pode colocar nenhuma barreira física entre mente e mundo. “Qualquer dicotomia interior–exterior”, afirma Hallowell, “tendo a pele humana como limite, é psicologicamente irrelevante” (1995: 88, apud, 2000: 103), o que,

atendendo às circunstâncias experienciais e interpretativas de cada antropólogo, não invalida o argumento de Descola acerca da universalidade da distinção entre “fiscalidade” e “interioridade”⁹.

Para os Ojibwa, o conhecimento está enraizado na experiência, entendida como um acoplamento entre o movimento da consciência e o movimento dos elementos do mundo. A experiência, neste sentido, não atua como mediadora entre mente e natureza, pois estas jamais se encontram separadas. Ela é, antes, intrínseca ao próprio processo de estar vivo no mundo. Esta conceção articula-se com uma visão de pessoa em que o *self* se manifesta no desenrolar das relações que se estabelecem em virtude do seu posicionamento no ambiente (Ingold, 2000: 11). Para comunidades Ojibwa, o conhecimento não reside na acumulação de conteúdos mentais, nem é representado na mente à medida que se vai conhecendo o mundo. Ele desdobra-se no ambiente, seja em sonhos ou na vida desperta, no ato de observar, ouvir e sentir, procurando ativamente os sinais através dos quais o mundo se revela. E o tipo de conhecimento que daí decorre não é proposicional, na forma de enunciados hipotéticos ou de “crenças” sobre a natureza da realidade, mas pessoal – consistindo numa sensibilidade íntima a outros modos de ser, atenta aos movimentos, hábitos e temperamentos particulares que revelam cada ser tal como ele é. Mente e natureza nunca se encontram separados, existindo, pois, num processo contínuo de estar vivo *para* o mundo, de envolvimento sensorial total da pessoa com o ambiente (*ibid.*). Como visto anteriormente, o próprio projeto da ciência natural baseia-se no distanciamento do sujeito humano do mundo que é objeto da sua investigação. Os Ojibwa, partindo da premissa oposta – de que o sujeito só pode existir como um ser no mundo – chegaram a algo bastante diferente que Ingold contrasta com a ciência natural: a “poética do habitar” (*poetics of dwelling*) (*ibid.*, 102). Em suma, a experiência é intrínseca ao processo generativo em que as pessoas – tanto humanas como não-humanas – surgem e perseguem o seu curso de vida, cada uma dentro do âmbito das suas relações com os outros. Este processo é mútuo com o ambiente: a formação do *self* é, ao mesmo tempo, a formação de um ambiente para esse *self*, e ambos emergem de um processo comum de amadurecimento e experiência pessoal (*ibid.*: 100). A filosofia ocidental dominante parte da premissa de que a mente é distinta do mundo; é uma faculdade que a pessoa, presumivelmente humana, traz para o mundo a fim de compreendê-lo (*ibid.*: 101). Para os Ojibwa, por outro lado, a mente subsiste no próprio envolvimento da pessoa com o mundo. Em vez de abordar o mundo a partir de uma posição externa a ele, a pessoa, na visão dos Ojibwa, só pode existir como um ser no mundo, envolvida

⁹ DESCOLA, Philippe, 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 64.

num conjunto contínuo de relações com os componentes do ambiente em que vive. E os significados que são encontrados no mundo, em vez de serem sobrepostos a ele pela mente, são extraídos dos contextos desse envolvimento pessoal (*ibid.*).

No mundo dos Ojibwa, “relações sociais vitais transcendem aquelas mantidas apenas com outros humanos” (*ibid.*, 76). O modelo genealógico, para os Ojibwa, é inválido, pois se as formas dos seres não são expressas, mas geradas dentro do processo da vida, então essas formas não podem ser transmitidas como parte de qualquer especificação independente do contexto. Por outras palavras, não se pode determinar a forma que um ser assumirá independentemente das circunstâncias da sua vida no mundo. “O parentesco, em particular, não se trata de transmitir componentes de uma especificação pessoal, mas das maneiras pelas quais outras pessoas no meu ambiente, através da sua presença, das suas atividades e do cuidado que proporcionam, contribuem para o processo do meu próprio crescimento e bem-estar. E como essas outras pessoas podem ser tanto humanas como não-humanas, não há nada de estranho na extensão das relações de parentesco além da fronteira das espécies” (*ibid.*: 108). Considero este um ponto muito pertinente. A única forma de podermos mover em frente da época ou intervalo que é o Antropoceno é ao formar relações fortes de *kinship* com seres além da nossa espécie, até com entidades não animais.

Para os Ojibwa, a vida não é uma propriedade do objetos, mas uma condição de ser; é um projeto continuamente em construção, num processo de constante renovação (*ibid.*: 97). Diferentes seres têm padrões característicos de movimento – formas de estar vivos – que os revelam como realmente são. E estes movimentos são parte integrante desse processo vital total, de geração contínua, através do qual o próprio mundo está sempre a surgir. Afirma Ingold, os seres vivos não se movem sobre o mundo, mas movem-se juntamente com ele (*ibid.*: 98).

Os Cree

Ingold fala-nos de um fenómeno do comportamento da rena que é interpretado de duas formas: a perspetiva das comunidades nativas Cree, caçadores do nordeste do Canadá, e a dos biólogos. Quando a rena se apercebe da presença do seu predador natural, o lobo, esta vira o seu corpo e dirige o olhar intimamente para o lobo. O mesmo acontece quando a rena repara que está a ser perseguida por um caçador humano. Biólogos interpretam este comportamento como a rena a criar a oportunidade de dar um último folego antes da corrida que vai decidir o destino de ambos. Comunidades como os Cree acreditam, por outro lado, que o animal se está a oferecer, sendo que se torna fácil matar uma rena com uma lança ou flecha quando ela para e se depara

com o caçador; a rena, num espírito de boa vontade ou mesmo de amor para com o caçador, vira-se na sua direção, sendo que a substância corporal da rena não é retirada, é recebida, e matar não aparece como um fim da vida, mas como um ato essencial para a sua regeneração (Ingold, 2000: 13). Os antropólogos explicam esta aparente contradição entre biologia e conhecimento nativo partindo da assunção que os Cree partilham, de que o mundo inteiro – e não só aquele habitado por humanos – está saturado de poderes de agência e de intencionalidade (*ibid.*: 14). “Na cosmologia Cree, conclui o antropólogo, as relações com os animais são modeladas com base nas relações que existem dentro da comunidade humana, de tal forma que a caça é concebida como um momento num diálogo interpessoal contínuo” indica Ingold (*ibid.*). A visão de *personhood* dos Cree, tal como no perspectivismo e comum a cosmologias das américas, está aberta igualmente ao humano como ao não-humano, e também ao não-animal (*ibid.*: 48). Na perspectiva destes povos, *personhood* não é a forma manifesta da humanidade, pelo contrário, o humano é uma de muitas formas externas da *personhood* (*ibid.*: 49). O que os humanos e os não-humanos têm em comum é o facto de estarem vivos, sendo que estar vivo é “estar situado num campo de relações que, à medida que se desenvolve, cria formas de maneira ativa e incessante: os seres humanos como seres humanos, os gansos como gansos, e assim por diante” (*ibid.*: 50). Ao invés de revelar formas já especificadas, a vida é aqui também vista como um processo de geração contínua. Cada ser vivo surge, então, como uma encarnação particular e posicionada desse potencial gerador (*ibid.*: 51). *Personhood*, longe de ser acrescentada ao organismo vivo, está implicada na própria condição de estar vivo. Os organismos não são apenas “como pessoas”, eles *são* pessoas. Da mesma forma, a consciência não é complementar à vida orgânica, mas é, por assim dizer, “a sua frente mais avançada – à beira de eventos em desenvolvimento, de nascimento contínuo”, como Scott afirma (1989, 195; apud Ingold 2000, 51). A equivalência ontológica entre humanos e animais, como organismos-pessoas e como participantes num processo de vida, traz consigo uma consequência de importância que Ingold designa capital: é de que ambos podem ter pontos de vista. Por outras palavras, para ambos, o mundo existe como um lugar significativo, constituído em relação aos propósitos e capacidades de ação do ser em questão. Ontologias ocidentais acreditam que apenas o humano é capaz de representar uma realidade externa ao organizar os dados da experiência de acordo com esquemas culturais diversos. Para os Cree, no entanto, os animais não participam com os humanos na qualidade de pessoas apenas num domínio de representação em mundos intencionais construídos culturalmente, sobrepostos ao substrato natural dado das interações organismo-ambiente. “Eles participam como criaturas do mundo real, dotadas de poderes de sentimento e ação autónoma, cujos comportamentos, temperamentos e

sensibilidades características se conhecem no próprio curso das relações práticas quotidianas com eles” (Ingold 2000, 52).

Como observado, para comunidades indígenas das américas, tanto animais humanos como não-humanos são considerados *selves*. A capacidade de formar relações próximas de *kinship* com entidades não-humanas está na base de uma proteção atenta à regeneração da vida no planeta. As cosmologias indígenas aqui abordadas revelam modos de existência em que a fronteira entre humano e não-humano se dissolve em relações de reciprocidade, cuidado e reconhecimento mútuo. Longe de reduzirem o mundo natural a um objeto de exploração, estas visões sublinham a partilha de agência, intencionalidade e *personhood* entre os seres vivos, e até com entidades não-animais. Ao desafiarem a dualidade natureza/cultura e ao proporem ontologias relacionais, estas perspectivas oferecem não somente um contraste crítico às conceções ocidentais modernas, mas também um horizonte ético alternativo para pensar as crises do Antropoceno.

Ideias vindas do seio ocidental

Apesar da instabilidade que atualmente atravessamos ter origem em sociedades comprometidas com o capitalismo extrativista, existem movimentos e correntes de pensamento no Ocidente que se opõem ao *status quo* e procuram formas alternativas de habitar e de perceber o ambiente, sugerindo modos de vida mais sustentáveis e regeneradores.

Direitos do ambiente

Uma perspectiva a ganhar movimento é o *shift* no posicionamento dos direitos do ambiente. Em *New Transitions from Human Rights to the Environment to the Rights of Nature* (2016), Susana Borràs descreve uma mudança no campo legal em torno de uma visão biocêntrica dos direitos ambientais, e não antropocêntrica. A segunda, a tradicionalmente adotada, posiciona os direitos do ambiente sobre a lente dos direitos *dos* humanos *ao* ambiente. As leis e regulamentos nacionais sobre a proteção ambiental legalizam eficazmente os danos ambientais ao regular a quantidade de poluição ou destruição da natureza que pode ocorrer legalmente.

Borràs identifica uma fraqueza nas leis ambientais que surgem num sistema legal que trata o mundo natural como propriedade a ser explorada e degradada, e não como um parceiro ecológico integral com os seus próprios direitos de existir e de prosperar (2016). Milton afirma que no discurso ocidental dominante, os elementos naturais são representados principalmente

como recursos, e as perspectivas que personificam a natureza são marginalizadas pela ênfase coletiva nos recursos e na ciência, mesmo quando ideias formam filosofias políticas coerentes, como é o caso da Ecologia Profunda (*Deep Ecology*), não lhes é dada qualquer oportunidade de fornecer uma alternativa prática à política dominante, ao *status quo* (Milton 2003, 31). Como observado, tradicionalmente, os sistemas de lei consideram a natureza como propriedade. Argumentos para proteção ambiental com base em ideais de recursos definem a natureza e elementos naturais primariamente como recursos, coisas cujo valor dependem de como beneficiam outros. Os organismos não-humanos são valorizados como recursos e como meros componentes de biodiversidade, o tal material cru sobre a qual a seleção natural atua (Borràs, 2016: 29). A visão antropocentrista dos direitos ambientais posiciona a questão de um ambiente saudável e próspero na parte que toca o bem-estar do humano, ou a promessa de crescimento, na ótica do seu valor para o humano. Degradação do ambiente é endereçada apenas na medida de como está ligada ao bem-estar humano (*ibid.*, 115).

A atual abordagem constitucional de proteção ambiental que tem por base os direitos do humano à natureza tem contribuindo para a progressiva deterioração do ambiente. Borràs acrescenta que, em geral, os sistemas legais são inerentemente antropocentristas, e contruídos em torno de direitos de propriedade que reforçam relações de superioridade entre humanos e outros animais, bem como a apropriação da natureza. Tal permite a implementação de um metabolismo social capitalista como forma sobre a qual as sociedades humanas organizam as trocas crescentes de energia e de materiais com o ambiente, a causa final da crise ecológica por que passamos atualmente. A ideia de metabolismo social capitalista avançada por Martínez Alier refere-se a como a ordem do metabolismo social do capitalismo é inerentemente anti-ecológica ao sistematicamente subordinar a natureza na procura eterna de acumulação de capital e de produção a escalas cada vez superiores, ao invés de reconhecer e respeitar os limites naturais (*ibid.*: 117). Borràs identifica a ascensão de uma nova geração de leis ambientais que rejeitam o falso dogma que coloca humanos acima da natureza e admitem a interconectividade do mundo natural, reconhecendo os seus direitos de existir, persistir e manter os seus ciclos naturais. (*ibid.*: 119). A mudança para uma visão biocêntrica dos direitos *da* natureza (e não *à* natureza) assume como uma melhor opção o desenvolvimento de direitos humanos que demonstrem que a humanidade é uma parte integral da biosfera, que a natureza tem valor intrínseco, e que a humanidade tem certas obrigações perante a natureza (*ibid.*: 129). Esta visão holística de todos os ecossistemas assume a natureza não como um objeto a ser protegido, mas como um sujeito legal. A conservação da natureza e responsabilidade de fazer cumprir os seus direitos é, segundo esta perspectiva, uma obrigação de todos os humanos. Todas as formas de

vida são importantes e mantêm o equilíbrio da natureza. Esta abordagem aos direitos do ambiente dispõem uma maior sensibilidade em relação ao ambiente através da reorientação de como podemos proteger o planeta como um centro de vida (*ibid.*: 2).

O organismo no ambiente

Milton afirma que a Antropologia assume uma perspectiva construcionista sobre a diversidade cultural: aceita que as nossas perspetivas sobre o mundo são determinadas pelo contexto cultural em que vivemos, que aprendemos sobre o mundo com outros humanos através da exposição às suas perspetivas culturais (2003: 1). Muitos antropólogos e psicólogos sociais argumentariam que o ambiente do humano é essencialmente social, que “a ecologia humana é a sociedade humana” (Croll e Parkin, 1992: 13, apud Milton, 2003: 148) e que, portanto, cada indivíduo é um produto da sua própria experiência social. Apesar de ser uma abordagem que se provou extremamente útil para ajudar os antropólogos a compreender muito sobre a diversidade cultural (Milton, 2003: 149), sendo a cultura vista como sistemas de símbolos e a sua análise como uma ciência interpretativa “em busca de significado”, segundo Geertz (197: 5, apud Milton, 2003: 32), Ingold manifesta que o construtivismo impõe uma barreira entre o ambiente e o nosso entendimento do mesmo¹⁰ (1992, apud Milton, 2003: 41), ao assumir que a única experiência relevante para a produção de conhecimento é experiência social, implicando que a aprendizagem é sempre mediada pela interação social, e ignorando o facto óbvio de que o humano é tão capaz como qualquer outro animal de recolher informação diretamente do seu ambiente (Milton, 2003: 42). De acordo com Milton, para examinar que tipos de experiências geram que tipos de conhecimento, precisamos de considerar a relação do ser humano com todo o seu ambiente, não apenas com o ambiente social (*ibid.*: 41). Durante as nossas vidas, argumenta a antropóloga, nós aprendemos com o nosso ambiente total, não apenas com outros humanos e os seus produtos – a cultura (*ibid.*: 148). Milton sugere que precisamos ir além dos contextos sociais e culturais e ver cada humano como um organismo individual que vive num ambiente e se desenvolve através do seu envolvimento com o que encontra nesse ambiente (*ibid.*: 2). Milton segue a orientação de Ingold, que se inspirou em Gibson e von Uexküll, para

¹⁰ O construtivismo serviu bem a psicologia. Acontece que sociólogos e antropólogos acabaram por distorcer a ideia, convertendo-a num tipo de “construcionismo” – quase um dogma que serve como uma explicação fechada, dizendo que algo é uma construção social e parando por aí, sem investigar o processo real pelo qual as coisas ganham forma na vida. Na perspetiva fenomenológica, que claramente influencia Ingold, só se poderá “construir” o que é, antes, experienciado.

argumentar que os humanos compreendem o mundo através da sua percepção direta, e não apenas através da interpretação cultural (Ingold 1992, apud Milton, 2003: 2).

Ingold, como já referido, pretende substituir a dicotomia natureza-cultura com a sinergia de organismo e ambiente (2000: 9). Sugerir que os humanos habitam mundos discursivos de significado culturalmente construído é implicar que eles já deram um passo para fora do mundo da natureza, no qual as vidas de todas as outras criaturas estão confinadas. Ingold, como referenciado acima, pretende situar-nos de novo bem no centro do nosso ambiente, de forma a recuperar uma verdadeira “ecologia da vida” (*ibid.*: 14), que reconhece os seres vivos como participantes de uma teia relacional contínua, em que organismos e ambientes se co-constituem através de práticas de habitar e perceber o mundo, em ambientes continuamente sobre construção (*ibid.*: 172). Aqui, “organismo mais ambiente” não deve denotar a soma de duas coisas, mas sim uma totalidade indivisível (*ibid.*: 19). Como observado, o antropólogo opõe-se à ideia da Biologia de que cada organismo segue um programa, um *building plan* ou um *biologos* dado independentemente e antes do seu desenvolvimento no mundo. Tal visão descreve um organismo em que a sua história de vida não poderia ser mais do que a realização ou escrita de um programa de construção, sob determinadas condições ambientais. Em suma, a vida seria puramente consequencial, um efeito da injeção de uma forma prévia na substância material (*ibid.*). Ingold tem uma ideia diferente: a vida orgânica, ao invés de ser *reativa*, é *ativa*, corresponde ao “desdobramento criativo de todo um campo de relações dentro do qual os seres emergem e assumem as formas particulares que assumem, cada um em relação aos outros” (*ibid.*: 19). A vida, nesta perspectiva, não é a realização de formas pré-especificadas, é, pois, o próprio processo em que as formas são geradas e mantidas no lugar. Cada ser, ao ser envolvido no processo e levar a sua vida adiante, surge como um centro singular de consciência e agência: um desdobramento, em algum nexos específico dentro dele, do potencial gerador que é a própria vida (*ibid.*). Se esta visão for aceita – isto é, se estivermos dispostos a tratar a forma como emergente dentro do processo da vida – então não precisamos de recorrer a um domínio distinto da mente para explicar os padrões e significados do mundo, defende Ingold. Por outras palavras, “não precisamos pensar na mente ou na consciência como uma camada do ser acima e além da vida dos organismos, a fim de explicar o seu envolvimento criativo no mundo. Em vez disso, o que podemos chamar de mente é a vanguarda do próprio processo da vida, a frente em constante movimento” (*ibid.*). Uma abordagem “genuinamente ecológica”, contende Ingold, é aquela que fundamentaria a intenção e a ação humanas no contexto de um envolvimento contínuo e mutuamente constitutivo entre as pessoas e os seus ambientes (*ibid.*: 27).

Conhecimento senciente (*sentient knowledge*), um termo usado por Aderson sobre pastores de renas e caçadores da região de Taimyr, no norte da Sibéria, e as suas relações com os animais e outros componentes do ambiente, capta perfeitamente o tipo de conhecimento que as pessoas têm dos seus ambientes que Ingold pretende demonstrar. “Não se trata de um conhecimento formal e autorizado, transmissível em contextos fora daqueles em que é aplicado na prática. Pelo contrário, baseia-se no sentimento, consistindo nas competências, sensibilidades e orientações que se desenvolveram ao longo de uma longa experiência de vida num determinado ambiente” (*ibid.*: 25). Outra palavra para este tipo de sensibilidade e capacidade de resposta, expulsa da “sociedade educada” tal como a verdade do totemismo, é a de intuição. Na tradição do pensamento e ciências ocidentais, a intuição tem “má fama”, e é observada como conhecimento inferior ao produto de racionalismo intelectual. No entanto, corresponde a conhecimento que todos temos e usamos à medida que levamos as nossas vidas adiante. Ingold também apela a outro tipo de conhecimento, o pensamento relacional (*relational thinking*), que significa “tratar o organismo não como uma entidade discreta e previamente definida, mas como um *locus* particular de crescimento e desenvolvimento dentro de um campo contínuo de relações. Trata-se de um campo que se desdobra nas atividades vitais dos organismos e que está contido nas suas morfologias específicas, nos seus poderes de movimento e nas suas capacidades de perceção e resposta” (Ingold, 2004: 218). Cada organismo pode ser compreendido como a expressão encarnada de uma forma singular de viver, de um determinado *modus vivendi*. A vida, por assim dizer, corresponde ao potencial criativo de um campo dinâmico de relações, no seio do qual os seres concretos emergem e adquirem as formas que adquirem, sempre em relação uns com os outros. Sob esta perspetiva, não é a vida que reside nos organismos; são os organismos que se inscrevem na vida (*ibid.*: 219).

A perceção do ambiente

Neisser, tal como Gibson, parte do princípio de que a perceção não consiste em projetar ideias pré-concebidas sobre o mundo, mas sim em descobrir e apreender o ambiente tal como ele efetivamente se apresenta. Para ambos, percecionar significa colher informações diretamente do meio, interpretando-as a partir da própria estrutura do ambiente, em vez de impor-lhe significados ou construções mentais que “distorcem” a realidade percecionada. (Milton, 2003: 42). Ingold indica que as diferentes maneiras de agir no ambiente correspondem igualmente a diferentes formas de o percecionar (2000: 9). Por outras palavras, a perceção não é separada da prática: a forma como nos movemos, interagimos e utilizamos os elementos do mundo molda

diretamente a forma como o mundo se apresenta aos nossos sentidos e à nossa compreensão. E a percepção não precisa de ser uma questão privada fechada dentro da cabeça, na verdade, Reed (1998, apud Ingold, no mesmo volume) conclui que a socialidade tem os seus fundamentos na consciência das percepções partilhadas, na mutualidade direta ou no envolvimento intersubjetivo que advém de se viver num ambiente comum. Assim, Reed desafia o conhecimento antropológico convencional, segundo a qual a vida social depende de uma objetivação da experiência de sujeitos privados, inicialmente fechados uns aos outros, dentro de sistemas públicos e simbolicamente codificados de representações coletivas (Ingold, 1998: 13).

Milton refere que “a capacidade de percepção é a base de todo o conhecimento, [permitindo] ao observador mover-se pelo mundo, reconhecer os outros e compreender as suas mentes e intenções” (2003: 43). Esta ideia destaca a percepção como o ponto de partida fundamental para qualquer relação significativa com o mundo e com os outros. Abram sublinha a reciprocidade em como a nossa mão que toca em coisas, é também tocada de volta por essas entidades. Tal reciprocidade é a própria estrutura da percepção. Só experienciamos o mundo sensorial ao tornarmo-nos vulneráveis a esse mundo. A percepção sensorial é esse entrelaçamento contínuo: o terreno entra em nós apenas na medida em que nos permitimos ser acolhidos por ele (Abram, 2010: 75), “o contacto mais íntimo entre o corpo e a terra desenrola-se não apenas na sola dos pés, mas ao longo de toda a superfície porosa da nossa pele, [pois] a terra não é apenas aquela presença densa sob os pés – é também o ar transparente que nos envolve” (*ibid.*: 76). Abram relembra que só conseguimos sentir o mundo à nossa volta porque fazemos inteiramente parte deste mundo, porque – “em virtude da nossa própria densidade e dinamismo carnis” – estamos plenamente enraizados nas profundezas deste terreno sensível, desta *sensuous earth* (*ibid.*: 78). Em suma, as pessoas desenvolvem as suas competências e sensibilidades através de histórias de envolvimento contínuo com os constituintes humanos e não-humanos dos seus ambientes, e é ao envolver-se com estes múltiplos constituintes que o mundo passa a ser conhecido pelos seus habitantes (Ingold, 2000: 10). “Por meio do apuramento fino das competências percetivas, os significados imanentes no ambiente – isto é, nos contextos relacionais do envolvimento do sujeito percetivo com o mundo – não são construídos, mas antes descobertos” (*ibid.*: 2).

Vimos anteriormente que, de modo geral, os caçadores-coletores não encaram o ambiente como um mundo natural exterior que precise de ser compreendido através de conceitos ou apropriado simbolicamente segundo um modelo cultural predeterminado (*ibid.*: 42). Ingold convida-nos a seguir a deixa destas comunidades e observar a condição humana como a de um ser imerso desde o início, tal como outras criaturas, num envolvimento ativo,

prático e perceptivo com os constituintes do mundo em que habita. Essa “ontologia da habitação” (*ontology of dwelling*), como Ingold a denomina “oferece uma maneira melhor de compreender a natureza da existência humana do que a ontologia ocidental alternativa, cujo ponto de partida é uma mente separada do mundo que precisa de literalmente formulá-lo – construir um mundo intencional na consciência – antes de qualquer tentativa de envolvimento” (*ibid.*). O contraste é entre duas formas de apreender o mundo, a ocidental caracterizada por um processo de representação mental, e a indígena, em que “compreender o mundo não é uma questão de construção, mas de envolvimento; não de construir, mas de habitar (*dwell*); não de criar uma visão *do* mundo, mas de assumir uma visão *dentro* dele” (*ibid.*).

Von Uexküll e o *Umwelt*

Jakob von Uexküll foi um biólogo do final do século XIX e início do século XX cujas ideias sobre os seres vivos e os seus mundos revolucionaram a forma como se observa os ambientes dos animais e marcaram o pensamento de muitos acadêmicos, como o de Ingold. Von Uexküll usou o termo de “percepção” para descrever como organismos respondiam a sinais do ambiente. De acordo com esta “teoria de significado” (Milton, 2003: 99), os organismos vivem ao captar significado nos seus ambientes. Estes significados não são inerentes aos objetos em si, mas são, pois, adquiridos por esses objetos em virtude de terem entrado numa relação com um sujeito. Assim, a pedra adquire uma “qualidade de projétil” para o humano zangado que a atiraria ao seu adversário, o ramo assume a “qualidade de ferramenta” para o corvo que o utiliza para extrair larvas de um tronco¹¹. O ponto central da sua abordagem era a ideia de que o animal, longe de se encaixar num determinado canto do mundo (um nicho), na verdade, adapta o mundo a si mesmo, atribuindo significados funcionais aos objetos que encontra e, assim, integrando-os num sistema coerente próprio (Ingold, 1988: 13). Uma consequência importante dessa visão é que os seres humanos não estão sozinhos na construção do seu ambiente.

O pensamento de von Uexküll sobre animais e os seus ambientes desenvolve-se a partir de um enquadramento teórico decorrente da sua época na Biologia entre duas principais perspectivas: a visão teleológica, cujas raízes residem na ciência aristotélica, captada por Baer, e uma ciência mecanicista de Darwin, que considerava que a natureza obedecia a leis físicas inabaláveis (Buchanan, 2008: 8). O debate entre as interpretações teleológicas e mecanicistas da vida estava longe de terminar, e continua até hoje, por isso não é surpresa que tenha tido

¹¹ O conceito de *affordance* de Gibson, que designa as propriedades de um objeto que o tornam adequado ao projeto de um sujeito, reflete este tipo de pensamento (Ingold, 1988: 13).

uma influência decisiva no jovem von Uexküll. A visão teleológica entende que a natureza é orientada por um propósito, e que cada organismo tem um objetivo intrínseco, ou um *telos*. Baer acreditava que os embriões de todos os organismos possuem uma intencionalidade (*purposefulness*) no seu desenvolvimento. (*ibid.*: 10) A teleologia de Baer observa que cada organismo se desenvolve de acordo com um plano, que vai das características gerais do seu tipo até os traços particulares desse organismo específico. Essa posição acabará por colocar a visão teleológica de Baer em conflito irreconciliável com a teoria da evolução de Darwin. A diferença, no entanto, é formulada não ao nível da morfologia, mas sim no mecanismo por trás da teoria evolutiva de Darwin. A teoria mecanicista de Darwin surge no contexto do desenvolvimento da ciência moderna. Esta abordagem rejeita a ideia de que existem propósitos inerentes na natureza, observando esta como um mecanismo regido por leis físicas fixas e impessoais. Os fenómenos naturais são explicados com base em relações de causa e efeito. A ideia mais revolucionária em *On the Origin of Species* (1859) de Darwin, afirma Buchanan, foi o mecanismo proposto para explicar a evolução: a seleção natural, a “perigosa ideia de Darwin” (2008: 11), pois unifica o domínio da vida, do sentido e do propósito com o da matéria, do tempo, da causalidade e das leis físicas. Darwin explica a diversidade das espécies não como resultado de um plano ou objetivo predeterminado, mas como consequência de um processo de “seleção impiedosa”: os indivíduos mais fracos são eliminados, os mais fortes sobrevivem e, mais importante, transmitem os seus genes às gerações futuras (*ibid.*). Reagindo contra a biologia mecanicista da época, von Uexküll argumentou que tratar o animal como um mero conjunto de órgãos sensoriais e motores é deixar de fora o sujeito que usa esses órgãos como ferramentas de percepção e ação. O biólogo indica que não podemos mais considerar os animais como meras máquinas, mas como sujeitos cuja atividade essencial consiste em perceber e agir. “Tudo o que um sujeito percebe torna-se o seu mundo preceptivo e tudo o que ele faz, o seu mundo efetivo. Os mundos preceptivo e efetivo juntos formam uma unidade fechada, o *Umwelt*” (von Uexküll, 1957: 6, apud Ingold, 2000: 174). Von Uexküll insistia que as relações ecológicas não são fruto de interações mecânicas de causa e efeito entre organismos vistos como meros objetos. Em vez disso, essas relações resultam da interação entre os mundos fenomenológicos – os tais *Umwelten* – que são específicos às disposições preceptivas, corporais, motivações e intenções de cada tipo de ser (Kohn, 2007: 1).

Na obra *A Stroll Through the Worlds of Animals and Humans* (1957), Uexküll interessa-se sobre como é ser um animal, e como tem tudo a ver com a realidade do seu ambiente. O biólogo concentrou a sua pesquisa em tentar discernir e dar expressão aos “mundos fenomenológicos” (von Uexküll, 1957: 7) e aos “universos subjetivos” (von Uexküll, 1982: 29)

dos animais (apud Buchanan, 2008: 7). Cada um destes termos são diferentes formas de traduzir *Umwelt*, o conceito de von Uexküll que significa literalmente “o mundo que nos rodeia” ou, simplesmente, “ambiente”. O convite é aparentemente simples: o biólogo afirma que não estamos a caminhar rumo a uma nova ciência, mas apenas passeando por mundos desconhecidos, invisíveis e inéditos diante dos nossos olhos; novos mundos surgem diante de nós, através das nossas sensações e da nossa imaginação. Para von Uexküll, o *Umwelt* corresponde ao mundo constituído pela atividade vital específica de cada animal, e deve ser claramente distinguido do que ele chama de puramente ambiente – isto é, o espaço que circunda o animal conforme é percebido pelo observador humano indiferente. Nós, humanos, não podemos aceder diretamente aos *Umwelten* de outras criaturas, mas, por meio de um estudo cuidadoso, podemos imaginar como eles são. Em síntese, para von Uexküll, o *Umwelt* de um animal, convencionalmente traduzido como seu “universo subjetivo”, é o ambiente constituído dentro do projeto de vida desse animal (Ingold, 1988: 13). Se for verdade que cada organismo, de facto, cria seu próprio ambiente, então é plausível que existam tantos ambientes quanto organismos (von Uexküll, 1926: 70, apud Buchanan, 2008: 22). Para fundamentar essa afirmação, o biólogo frequentemente recorre a exemplos retirados de sua pesquisa empírica, como uma descrição aparentemente “objetiva” de um campo ou de uma árvore, e depois decompõe a paisagem numa multiplicidade de diferentes *Umwelten* de acordo com cada organismo individual. Os seus estudos levaram-no a estabelecer o campo da *Umweltforschung*, a pesquisa e o estudo dos ambientes animais, como uma forma da Biologia se tornar uma ciência mais fiel ao animal como sujeito com as suas próprias experiências (Buchanan, 2008: 22). O que preocupa von Uexküll é como podemos vislumbrar os ambientes naturais como significativos para os próprios animais. “Em vez de conceber o mundo de acordo com os parâmetros da nossa própria compreensão humana – que, historicamente, tem sido a abordagem mais prevalente – von Uexküll apela a repensar como vemos a realidade do mundo, bem como o que significa ser um animal” (Buchanan, 2008: 2). Assim, o biólogo não apenas multiplica o mundo em infinitos ambientes animais, mas procura também transformar a nossa compreensão do animal, afastando-a da interpretação tradicional como uma máquina sem alma, um objeto vazio ou um bruto impassível. Contra tais posições, von Uexküll propõe compreender a “história de vida” de cada animal de acordo com suas próprias percepções e ações. A sua compreensão e consideração do animal é a de um ser subjetivo no seu próprio direito (*ibid.*: 37). Von Uexküll alertava que a Biologia convencional tinha chegado ao seu limite ao tratar os animais como objetos regidos por leis mecânicas da natureza, tornando-os, assim, acessíveis apenas ao olhar científico da objetividade humana. Von Uexküll argumentava que se a Biologia

continuasse a compreender a vida animal com uma “objetividade equivocada” (*ibid.*: 7), acabaria por sucumbir à influência da Química e da Física, procurando – de forma errada, na sua perspectiva – fundamentar o seu conhecimento em explicações reducionistas baseadas em fatores químico-físicos, uma concepção que é ecoada no pensamento de Abram, como referido acima. Em vez de continuar a compreender os animais como “máquinas físico-químicas”, von Uexküll defende que eles devem ser interpretados em função dos ambientes que habitam e, na medida do possível, a partir da perspectiva do seu comportamento nesses mesmos ambientes. Foi um dos primeiros a realmente enfatizar a experiência subjetiva do animal.

A investigação sobre o ambiente também levou von Uexküll a ser um dos primeiros pioneiros de um campo que ficaria conhecido como biosemiótica. Ao estudar os padrões comportamentais de diferentes animais, von Uexküll observou que os animais de todos os níveis são capazes de discernir o significado das pistas ambientais para além de uma reação puramente instintiva. Tal significado é atribuível à forma como os organismos estabelecem relações com outras coisas e, assim, passam a ver o ambiente não apenas repleto de sinais, mas também de significado. Fica, assim, claro que animais mais-que-humanos habitam também mundos repletos de significado, moldados pelas suas próprias capacidades sensoriais, cognitivas e relacionais. Esses mundos não são simples reflexos de um ambiente físico objetivo, mas realidades vividas, construídas na interação constante entre o organismo e o seu meio. Reconhecer esta dimensão subjetiva da vida não-animal implica deslocar a perspectiva antropocêntrica e admitir que o “significado” não é privilégio humano, mas um traço partilhado por múltiplas formas de vida.

Von Uexküll fundamenta a sua filosofia numa ideia central que sustenta todo o seu pensamento: a realidade que conhecemos e experienciamos é, em última análise, aquilo que percebemos subjetivamente no mundo. Não existe uma realidade objetiva constituída por objetos, coisas ou o mundo em si; não há nada além das experiências subjetivas individuais que constroem um mundo carregado de significado (*ibid.*: 13). Assim, não existe realidade fora dos ambientes subjetivos específicos dos seres vivos, alinhando-se com princípios da fenomenologia¹². “Kant já tinha abalado a posição confortável do universo ao expô-lo como sendo meramente uma forma humana de perceção” (von Uexküll, 2001: 109, apud Buchanan, 2008: 13). No entanto, von Uexküll expande este pensamento ao atribuir a perceção subjetiva

¹² Embora existam princípios comuns entre o pensamento de von Uexküll e o movimento fenomenológico, o biólogo desenvolveu a sua abordagem principalmente no campo da Biologia e da teoria dos sistemas vivos, antes da fenomenologia se consolidar como movimento filosófico com Husserl.

não apenas às formas humanas de percepção, mas também aos *Umwelten* de todas as percepções animais.

A teoria de vida de von Uexküll enquadra-se numa ampla concepção da natureza que considera toda a vida como conformando-se a um plano (Buchanan, 2008: 4) pelo qual os elementos orgânicos e inorgânicos se articulam numa grande harmonia composicional. A referência musical é recorrente nas suas obras e fundamental para compreender como ele interpreta os organismos como “tons” que ressoam e se harmonizam com outras coisas, tanto vivas como não vivas. (*ibid.*). A perspectiva melódica também leva von Uexküll a diferenciar-se da teoria da evolução de Darwin, que ele via como um modelo “vertical” de descendência que enfatiza excessivamente uma visão caótica das formações da natureza. Von Uexküll adota uma visão “horizontal” da natureza, defendendo a existência de regras que se estendem horizontalmente através do tempo e do espaço, em vez de serem transmitidas verticalmente por linhagens históricas (*ibid.*: 20). Von Uexküll não era necessariamente anti-evolucionista, mas o seu foco estava claramente direcionado para esse tal modelo mais “horizontal” que observa como os organismos se comportam e se relacionam com os elementos nos seus respetivos ambientes. Em vez de interpretar os organismos com base na seleção natural, por exemplo, von Uexküll procurava compreendê-los em relação aos padrões que representavam no contexto de sinais carregados de significado (*ibid.*: 8). Para o biólogo, a natureza é semelhante a uma “teia da vida” que se estende em todas as direções, unindo tanto os seres vivos como os não vivos num desenho coeso (*ibid.*, 16). Von Uexküll entendia a natureza como um tecido de malha grossa (*coarse-meshed tissue*), que só pode ser compreendido a partir de um ponto de vista mais elevado do que aqueles que nos são proporcionados pelo indivíduo, pela comunidade ou pela espécie. Esse entrelaçamento abrangente não pode ser atribuído a nenhum impulso formativo específico e corresponde a uma visão abrangente e interligada da natureza que está em conformidade com um “princípio supermecânico”, que não tem um “impulso formativo”, mas que se estende por todas as coisas, tanto orgânicas como inorgânicas (von Uexküll, 1926: 350, apud Buchanan, 2008: 9). A conformidade da natureza¹³ que o biólogo sustenta, “é a base da vida”. Apesar de algumas parecenças com a teleologia de Baer, von Uexküll renuncia explicitamente a uma força teleológica por detrás da natureza (Buchanan, 2008: 20). O que von Uexküll considera problemático na teleologia é a sua tendência enganosa de antropomorfizar a

¹³ “Conformidade” aqui não se refere à obediência ou padronização, mas à sintonia mútua entre os seres vivos e os mundos específicos em que habitam; o biólogo quer dizer que a vida só é possível porque os organismos e os seus ambientes estão estruturados em relação uns aos outros. Para von Uexküll, a vida depende do facto de os organismos e os seus arredores “se encaixarem” de maneiras significativas. Esse encaixe – essa conformidade – é o que torna a vida possível.

natureza; isto é, ver a natureza como guiada por fins que apenas nós, humanos, podemos perceber objetivamente.

Uma das metáforas mais usadas por Uexküll era a da bolha de sabão que se forma em torno de cada animal para representar o seu *Umwelt*, repleta das percepções acessíveis apenas a esse sujeito. “Assim que entramos numa dessas bolhas, o espaço circundante é completamente transformado. Muitas das suas características coloridas desaparecem, outras deixam de pertencer umas às outras, novas relações são criadas. Um novo mundo surge em cada bolha” (*ibid.*: 2). O *Umwelt* forma um perímetro figurativo em torno do organismo, dentro do qual certas coisas são significativas e importantes, e fora do qual outras coisas são praticamente inexistentes, na medida em que estão “escondidas no infinito” (von Uexküll, 1926: 42, apud Buchanan, 2008: 23). Um exemplo clássico da metáfora da bolha de sabão é a descrição do *Umwelt* de uma carraça fêmea. Quase tudo no mundo externo que rodeia a carraça pode pertencer ao *Umwelt* de outros organismos que vivem no meio da carraça, mas não têm qualquer significado para a própria. Do vasto mundo que a rodeia, afirma von Uexküll, três estímulos destacam-se na escuridão como faróis, guiando-a infalivelmente ao seu objetivo (von Uexküll, 1934: 12, apud Buchanan, 2008: 24). O primeiro é o odor do ácido butírico presente no suor de mamíferos; o segundo, a percepção de calor, que a faz deixar-se cair do tronco de uma árvore sobre o hospedeiro; e o terceiro, o contacto com pele nua, onde se alimenta, põe os ovos e morre (Buchanan, 2008: 24). Estes três indícios constituem o *Umwelt* da carraça, formando a “bolha de sabão” na qual esta carraça vive, limitando, na prática, o conjunto de significados que lhe está disponível.

Como já referido acima, outra metáfora recorrente no trabalho de von Uexküll e da referência musical para descrever o *Umwelt*. Enquanto a bolha de sabão captura o *Umwelt* de um organismo ao circundá-lo dentro de um parâmetro definido, a analogia musical estende-se para fora, demonstrando como cada organismo entra em relação com aspetos específicos do seu ambiente. Os dois não são mutuamente exclusivos, mas antes oferecem perspectivas complementares sobre o *Umwelt* (Buchanan, 2008: 26). Para entender melhor como a natureza funciona, é preciso, portanto, criar “uma teoria sobre a música da vida” (von Uexküll, 2001: 120, apud Buchanan, 2008: 26). Essa “música da vida” é formada, de modo geral, por cinco partes ou segmentos que estão interligados entre si: o ritmo das células, a melodia dos órgãos, a sinfonia do organismo, a harmonia dos organismos e a composição da natureza. Considerando o antagonismo de von Uexküll em relação à visão mecanicista sobre as leis naturais, podemos agora ver como a sua teoria da composição musical da natureza é uma resposta a isso, bem como uma formulação mais unificada da sua crença na conformidade da natureza com um

plano. “Em vez de leis da mecânica”, explica Buchanan, “as leis aqui estão mais próximas às leis da harmonia musical” (2008: 27). O mundo biológico dos animais e dos seus ambientes é formado por um intrincado jogo de interconexões, onde compreender um organismo implica também compreender outros. Os *Umwelten* não são esferas fechadas que isolam o ser num recipiente autocontido. Pelo contrário, o animal é como uma sinfonia, cujos ritmos e melodias se estendem para além de si, em busca de um acompanhamento mais amplo. Cada *Umwelt* está inevitavelmente entrelaçado com os demais, através de múltiplas relações que, juntas, compõem um todo harmonioso (*ibid.*:28). Von Uexküll sublinhou o facto de que, por si só, um único ser pode formar uma espécie de sinfonia interna, em que cada célula e cada órgão ressoam em harmonia com os demais para criar um organismo funcional por si mesmo. No entanto, esse ser nunca está realmente sozinho. Só quando interage com outros elementos no seu ambiente é que começa a emergir uma compreensão mais completa do que é um ser vivo. Assim, o ponto central na análise de von Uexküll é que, em vez de focarmos em entidades individuais – o que seria como destacar um único tom ressoando num universo vazio – devemos reconhecer que cada ser vivo só começa a revelar-se verdadeiramente como parte de um par, ou de um dueto. Para que a vida tenha início, é preciso começar por uma relação: “Vemos aqui a primeira lei musical abrangente da natureza. Todos os seres vivos têm a sua origem num dueto.” (von Uexküll, 1982: 118, apud Buchanan, 2008: 26). Para investigar o mundo biológico, portanto, não podemos partir apenas de um único organismo, assim como não podemos começar apenas pelo seu *Umwelt*. Visto desta forma, um organismo nunca é apenas ele próprio. Cada ser vivo existe sempre dentro de um contexto e, por isso, é desde o início, algo que vai para além de si mesmo (Buchanan. 2008: 29). Este tipo de pensamento encaixa bem com o movimento nas ciências sociais que vou abordar de seguida.

Pós-humanismo e ligações interespecies

O Pós-humanismo, nas áreas da filosofia, estudos culturais, arte, literatura e história, tem procurado descentralizar o “humano” enquanto sujeito coerente, singular e eurocêntrico, separado dos seres considerados “da natureza”, como outros animais, e também dos “humanos naturalizados”, como os povos indígenas (Ogden, Hall, e Kimiko Tanita, 2013: 7). Preocupações éticas com as consequências do excecionalismo humano para outras espécies e para o meio ambiente têm motivado este movimento para criar uma ontologia que resista à centralidade do humano. Entender porque é que certas espécies são vistas como objetos (e, por isso, “matáveis”) em vez de sujeitos (e, consequentemente, menos “matáveis”) tem sido uma

questão central na filosofia pós-humanista e na investigação académica relacionada (*ibid.*: 8). O Pós-humanismo entende que todas as entidades estão em constante formação e transformação ao longo do tempo, incorporando e combinando aspetos de outras entidades com as quais se relacionam materialmente, através de capacidades inatas (Franklin, 2023: 23). “A própria ideia de “ambiente” faz pouco sentido, pois nunca se pode traçar uma linha divisória que separe um organismo daquilo que o rodeia. Rigorosamente falando, nada nos rodeia – tudo conspira na nossa respiração” (*ibid.*). Franklin indica que a fronteira entre o humano e o não-humano é instável, e grande parte do que há de mais interessante no mundo acontece na ou através dessa interface.

O rizoma, uma estrutura vegetal que se estende por baixo do solo, tal como formulado por Deleuze e Guattari (1987), oferece uma outra lógica para compreender as conexões relacionais e não hierárquicas do processo de transformação que caracteriza os agrupamentos multiespécies (Ogden, Hall, e Kimiko Tanita, 2013: 10). Em contraste com as estruturas taxonómicas como a da árvore, onde os elementos centrais governam os da periferia, o rizoma compõe um sistema ecológico de tipo descentralizado: no rizoma, os elementos interconectam-se uns aos outros de maneira espontânea e criativa, e sem a sanção de uma entidade superior do sistema (Arregui, 2024: 52). O rizoma expande-se em direções múltiplas que podem experimentar reorientações abruptas e gerar conexões inesperadas. Ele representa um sistema não hierárquico, descentralizado e interconectado, onde qualquer ponto pode ligar-se a qualquer outro.

Haraway, considerada por Kohn como uma pensadora ontológica de referência, sendo talvez a principal pioneira no trabalho multiespécies (Tsing, 2023: 117), diria que as coisas nunca são puramente elas mesmo, mas são sim “um composto formado por combinações de outras coisas, coordenadas para ampliar o poder, fazer algo acontecer, envolver-se com o mundo e arriscar atos corpóreos de interpretação” (Hayward, 2010: 579). “O tornar-se é sempre um tornar-se *com*, numa zona de contacto onde o resultado, onde quem está no mundo, está em jogo” (Haraway, 2008: 244). Assim, quer falemos de humanos ou de outros animais, eles são, em qualquer momento, aquilo em que se tornaram, e aquilo em que se tornaram depende de com quem estão (Ingold, 2012: 21). Haraway apresenta a ideia interessante de que os genomas humanos estão presentes em apenas 10% das células que compõem o espaço que chamamos de “corpo”. Os outros 90% correspondem a genomas de bactérias, fungos, protistas e outros, compondo uma sinfonia necessária para nos manter vivos. “Torno-me num ser humano adulto na companhia destes pequenos *messmates*” (Haraway, 2008: 3). Somos, de forma constitutiva, espécies companheiras com os organismos com que comunicamos na dança de relacionamento

que é a vida, “construímo-nos mutuamente, na carne” (*ibid.*:16). Espécies companheiras são aquelas que vivem junto com os humanos em relações próximas, nas quais ambas influenciam e moldam a existência e as identidades uma da outra. Esta ideia desafia as visões tradicionais que separam humanos dos animais e, em vez disso, enfatiza a co-criação, o tornar-se mútuo e a interdependência. Este pensamento rejeita o excecionalismo humano ao valorizar a relacionalidade entre espécies. Em *When Species Meet* (2008), e como observado na secção da metodologia, Haraway fala de zonas de contacto, espaços – físicos, simbólicos ou relacionais – onde diferentes espécies, agentes ou entidades se encontram e interagem, de forma que nenhum dos lados sai igual depois desse encontro, onde os seres se encontram e são transformados através de relações assimétricas, recíprocas e frequentemente desafiadoras. São lugares de comunicação, transformação e co-existência. “Em camadas de história, camadas de biologia, camadas de naturezasculturas, a complexidade é o nome do nosso jogo” (*ibid.*: 16). Virando também as costas à ideia de uma descendência vertical, Haraway privilegia uma visão da forma e da temporalidade da vida na Terra que se assemelha a um consórcio de cristal líquido que se dobra repetidamente sobre si mesmo (*ibid.*: 32).

Afirma Tsing, a natureza humana é uma de relação interespecies (apud Kirksey e Helmreich, 2010: 551). Os animais podem fundir, recusar e confundir categorias e ontologias de natureza-cultura, afirmam Kirksey e Helmreich, assinalando que a consciência dos novos factos microbiológicos da vida sugere que as fronteiras fundamentais entre organismos, entre espécies, são mais difusas do que se pensava anteriormente (*ibid.*: 555). Como observado, os humanos são uma espécie de consórcio, uma mistura de processos microbianos em constante transformação (Haraway, 2008: 31). Hayward (2010: 580) defende que espécies são impressões, limiares de emergência, e carregam vestígios de Outros. Igualmente, os arqueólogos há muito demonstraram que as fronteiras entre animais humanos e não-humanos são muito mais difusas do que as dicotomias contemporâneas ocidentais permitem (Ogden, Hall, e Tanita, 2013:6). O estudo de culturas indica que as relações sociais transcendem aquelas mantidas com seres humanos (Ingold, 2000: 76), causando um impacto nas dicotomias ocidentais estabelecidas entre animais e sociedade, ou natureza e humanidade. Ingold argumenta que a distinção entre o humano e o não-humano já não marca os limites exteriores do mundo social, em oposição ao da natureza, mas sim delimita um domínio dentro dele cuja fronteira é permeável e facilmente ultrapassada (*ibid.*).

Concluindo, o Pós-humanismo propõe uma reconceptualização profunda das nossas relações com outras espécies e com o ambiente, desafiando hierarquias tradicionais e separações rígidas entre humano e não-humano. Ao enfatizar a interdependência, a co-criação

e a fluidez das fronteiras ontológicas, esta abordagem convida-nos a repensar o nosso lugar no mundo, não como seres isolados ou superiores, mas como participantes em redes complexas e dinâmicas de existência compartilhadas. Assim, reconhecemos que o mundo é um entrelaçamento contínuo de vidas em transformação, onde a identidade e a agência são construídas coletivamente e em constante movimento. O trabalho de campo num santuário animal oferece uma materialização concreta dos princípios pós-humanistas, funcionando como um microcosmo onde os limites entre espécies, assim como categorias como “pessoa” e “animal”, se tornam porosos e continuamente reconfigurados. Neste espaço, a co-constituição entre seres e ambientes deixa de ser apenas uma abstração teórica para se manifestar no quotidiano, através de práticas de cuidado, de convivência e de negociação interespecie.

Perspetiva infraespécie

Arregui apercebeu-se que a ideia de “espécie”, a unidade mínima com que Lineu desenhou a grande árvore da taxonomia moderna, estava a limitar demasiado a análise da diversidade das relações cotidianas que mamíferos inteligentes e sociáveis que estudava (golfinhos de rio da Amazónia e javalis citadinos de Barcelona) mantêm com os humanos (2024: 62). O antropólogo assume que, graças a Lineu, aprendemos a dividir e definir o nosso pensamento natural em unidades discretas, chamadas espécies; e graças a Darwin, aprendemos que a evolução leva a que as espécies se transformem de maneira gradual e aleatória, sendo selecionadas de acordo com princípios biológicos básicos, como adaptação e a sobrevivência (*ibid.*: 19). “O problema é que a ação do ser humano está a acelerar e reorientar essas transformações de tal maneira que no presente, observamos como muitos organismos modificam o seu comportamento, o seu habitat, ou mesmo a sua morfologia de maneira rápida, deliberada, e em ocasiões implementando uma notável força criativa” (*ibid.*). Distante do ritmo lento e imprevisível das transformações evolutivas, hoje observamos indivíduos ou pequenos grupos de organismos que, de forma deliberada, exploram novas maneiras de viver e de se relacionar em ambientes ecológicos modificados pela ação humana. Desde Lineu e Darwin a ideia de espécie tem sido a unidade mínima com que representamos esquemas, processos e equilíbrios dos ecossistemas. No entanto, parece inadiável reconhecer que a ecologia ou a natureza são dimensões compostas por grupos de organismos muito mais inventivos e diversos do que sugerem relatos científicos que permanecem aderidos à ideia de espécie (*ibid.*: 21). Arregui propõe a ótica infraespécie para “podemos dar conta de como a ecologia ou a natureza se fragmenta e transforma pela ação de organismos altamente idiossincráticos, seres com cursos biográficos únicos e cujas

mudanças (que sofrem e que geram no ambiente) devem ser atendidas a uma escala muito mais fina e situada que a oferecida pelos tempos, lógicas e categorias evolutivas” (*ibid.*: 22). Compreender as transformações ambientais atuais exige conceber a ecologia como um processo que se desenrola abaixo do limiar de espécie.

O antropólogo indica que a ideia de infraespécie tem a sua própria genealogia intelectual: Tsing (2021) sugere que “a espécie” não é a unidade adequada para descrever as dinâmicas da vida, e que essas dinâmicas se reorientam de maneira incessante pela grande diversidade de pontos de vista dentro de cada espécie (apud Arregui, 2024: 22). A solução taxonômica para este problema de variabilidade interna é a ideia de “subespécie”. No entanto, em vez de olhar para atributos biológicos mais ou menos estáveis, Tsing e outros propõem atender à destabilização que ocorre dentro da estrutura daquilo que chamamos “relações interespecie” ou “multiespecie”. Infraspécie não designa uma categoria taxonômica, mas uma dimensão relacional que busca captar a dinâmica singular e mutável dos comportamentos (*ibid.*: 23). O plano infraespécie é constituído por uma lógica formativa ascendente, ou seja, uma lógica que não revela como “nos adaptamos” ao ambiente, mas sim como o construímos, de forma íntima e quase artesanal, nas nossas relações cotidianas com os outros seres. Arregui sugere que prestar atenção a como relações que se desenrolam abaixo do limiar de espécie pode servir para detetar modelos não convencionais com os quais imaginar formas alternativas de coexistência (*ibid.*: 26). O antropólogo argumenta que a visão darwiniana é incompleta, pois enfatiza apenas reprodução e competição. A vida também se sustenta em cooperação, cuidado e múltiplas formas de relação, sobretudo no plano infraespécie, onde essas dinâmicas se revelam mais diversas e criativas (*ibid.*: 47). Esta cooperação é muito necessária neste ponto do Antropoceno – não apenas entre nações, mas também entre espécies – como horizonte para um mundo verdadeiramente sustentável e regenerado.

É precisamente esta lógica de infraespécies – de tratar cada ser vivo como um indivíduo único, com uma história própria e a capacidade de criar relações, mesmo entre espécies diferentes – que se reflete na parte etnográfica deste projeto. Viro-me agora para o santuário Save & Care, um lugar onde os animais não-humanos são reconhecidos pela sua individualidade. Aí, as rotinas diárias de cuidado, alimentação, interações e organização do espaço mostram de forma concreta como se pratica uma ética de compaixão: cada animal é visto não apenas como membro da sua espécie, mas como um sujeito singular, com necessidades físicas e emocionais próprias. O santuário oferece assim um exemplo vivo de como os conceitos teóricos – a valorização da vida como processo relacional e interdependente

e o compromisso com o bem-estar de todos os seres – se concretizam em ações quotidianas, mostrando como relações multiespécies podem crescer e florescer no dia a dia.

Parte III – Santuário Animal Save & Care

Chove no santuário. Dias de chuva são dias pacíficos, os porcos evitam-na e ficam a dormir dentro das suas casas de madeira, construídas pelo Noel. Atravesso o chão em lama, apreciando o bom trabalho das minhas galochas em manter os meus pés secos, até ao abrigo da Lúcia, uma pequena porca preta, como a maioria das pessoas que vivem neste santuário. Um nariz brilhante anuncia a sua presença, por debaixo de uma confortável cama de palha. Dou-lhe festas enquanto ouço os seus grunhidos suaves, que se sobrepõem ao som da chuva a dançar ao vento por cima do telhado de metal. A Lúcia foi trazida de uma “quintinha” onde os humanos que deviam cuidar dela ignoravam o seu estado severo de sarna. O amor e cuidados dados pela Alice e pelo Noel recuperaram a pele e o espírito da porca. Viro a minha atenção para a Luz e o Gabriel, dois jovens irmãos suínos que dormem pacificamente lado a lado, em contraste com o seu habitual temperamento de criança, de quem está a conhecer e a aprender a explorar o mundo. As minhas palmas acariciam os seus focinhos, o seu pelo, a sua pele que evidencia um passado tenebroso. Ambos têm espalhadas pelo seu corpo em crescimento queimaduras que relembram uma terrível noite em que o espaço de exploração animal onde viviam, em Gondomar, com outros irmãos da sua ninhada e com a sua mãe foi palco de um incêndio que tirou a vida de muitos indivíduos, incluindo a da mãe dos porcos. A Luz deve ter ficado ao seu lado até ao último momento, tal evidenciam as queimaduras graves com que ficou. Foi abandonada pelos humanos que deviam cuidar dela, confinada a perecer no incêndio se não fosse o resgate feito por humanos que se preocuparam em salvar as vidas de vários animais nessa noite e nos dias seguintes. À medida que acaricio a sua pele em recuperação, imagino um laço cósmico que liga a minha vida de humana à vida suína da Luz, que liga as nossas existências e experiências e as cristaliza neste momento, ao abrigo da chuva, numa comunhão sensorial entre pele, entre corpos que são feitos dos mesmos materiais. A Luz surgiu neste mundo para ser morta muito antes da sua velhice, para ser consumida depois de uma vida de exploração em recintos desenhados com o lucro e a produtividade em mente, não as necessidades físicas e psicológicas de um porco. Espaços em que não poderia mostrar a sua personalidade, onde não poderia entrar nas brincadeiras típicas de criança com o seu irmão, onde a sua vida existiria apenas no reino de *zoë*. Quase todos os animais deste santuário partilham passados sombrios de crueldade e

exploração às mãos de humanos. Mas como me contou a Alice em vários instantes, é preciso primeiro a tempestade tornar-se bem pior para depois vir o sol. A verdade (talvez triste) é que estes animais vivem hoje vidas preenchidas de cuidado e amor pois passaram primeiro por doenças, casos de deficiências ou por existências típicas de animais que surgem no seio da exploração, que existem apenas para serem mortos e os seus corpos consumidos. Situações trágicas, como o incêndio em Gondomar, estados de saúde graves ou situações de abandono são a força motriz que inicia o percurso de salvação de grande maioria das pessoas não-humanas do santuário. Desejo a todos os humanos, principalmente os que consomem carne e outros produtos de origem animal, uma experiência como a que eu tive no santuário animal Save & Care, um espaço encantador onde as relações entre humanos e outros animais têm por base cuidado, companheirismo, compaixão e muito amor. As pessoas não-humanas que aqui residem têm espaço para mostrarem as suas personalidades, para fazer amizades e nutri-las, quer com companheiros da sua espécie, quer em relacionamentos interespécies; enfim, espaço para experienciarem vidas repletas de significado em liberdade da exploração intensiva dos seus corpos. Localizado em Palmela, este espaço nasceu do trabalho intenso da Alice e do Noel, um casal português para quem as pessoas não-humanas do santuário são os membros da sua família multiespécies. A propriedade pertencia à família de Alice, que a utilizava para exploração de porcos. Quando o casal tomou conta do espaço, encontraram um local pesado, o ar anunciava o passado triste e sofrido de tantas vidas que surgiram em condições de exploração e assim morreram. Existiam esqueletos espalhados pela propriedade. Nas mãos da Alice e do Noel, o espaço renasce numa harmonia entre animais humanos e além. O casal partilha uma vida dedicada à causa animal, e depois de um passado de ativismo em movimento, em fevereiro de 2021, decidem plantar os seus pés e criar o seu cantinho do mundo onde o amor e a compaixão prosperam.

O santuário é um espaço em total oposição à exploração de animais não-humanos. Avisam Baur e Kevany (2020: 124), “longe das explorações agrícolas idílicas e dos pastos espaçosos que são usados em anúncios para vender carne, leite e ovos, a maioria dos animais explorados para alimentação é mantida em armazéns de explorações agropecuárias industriais, onde são amontoados aos milhares e privados de consideração humana básica¹⁴. Milhões de animais são confinados em gaiolas e caixas tão apertadas que não conseguem andar, virar-se

¹⁴ Identifico um paradoxo no uso da expressão “consideração humana básica”. O humano é capaz de tanta crueldade, quer para outros animais, quer para a própria espécie, que “humano” não deve ser o sinónimo de “compaixão” ou “cuidado”. É, talvez, mais um caso de antropocentrismo, do humano a colocar-se numa posição privilegiada de superioridade.

ou esticar os membros.” Investigações *on-site* documentam inúmeras violações sistêmicas ao bem-estar animal na agropecuária (Harris, 2017, apud Baur e Kevany, 2020: 124), incluindo superlotação e confinamento extremos, mutilações dolorosas, como corte do bico, corte da cauda, castração sem analgésicos e engenharia genética, com nenhuma consideração pelo sofrimento animal. Estes animais são levados até ao limite das suas capacidades biológicas, os seus corpos desgastam-se, o que contribui para deformidades, doenças e, para muitos, uma morte precoce. Um aumento na produção animal significa mais ração necessária para os alimentar. Consequentemente, mais terras são desflorestadas, eliminando árvores e outras formas de vida, para cultivar milho, soja e outras culturas destinadas a alimentar animais confinados. O desflorestação e a destruição de vastas extensões de terra e ecossistemas tornam-se, assim, elementos centrais deste crescente complexo agroindustrial.

O movimento dos santuários para animais de quinta surgiu do desejo de ajudar a acabar com o sofrimento dos animais de exploração agropecuária e, em última análise, ajudar os humanos a transformar a nossa relação com os animais (*ibid.*: 135). O movimento abrange agora centenas de santuários espalhados pelo mundo, onde animais resgatados do abate recebem cuidados ao longo de toda a vida. Estes santuários oferecem também espaços e oportunidades para que os visitantes conheçam e estabeleçam ligação com animais individuais, mostrando exemplos de interação em que os animais são tratados como companheiros, como *amigos*, e não como *alimento*. Os santuários costumam especializar-se em certos animais, conforme o tipo de exploração de onde foram resgatados. Assim, existem santuários de animais de quinta (como vacas, porcos, galinhas ou cabras), de animais exóticos (como grandes felinos, elefantes ou macacos) e de animais de companhia (cães e gatos) (Abrell, 2019: 569). Essas categorias, porém, não são rígidas, e diferentes espécies podem coexistir num mesmo espaço, como no caso do santuário que foi o objeto do meu estudo. Os santuários, que inicialmente se dedicavam a resgatar animais de sistemas abusivos, hoje assumem um papel mais amplo: não apenas apresentam novas formas de nos relacionarmos com os animais de quinta, mas também oferecem exemplos, apoio e ferramentas para a construção de uma vida vegan e compassiva. Optar por não comer animais é uma forma fundamental de reconhecer que eles são seres vivos, com sentimentos e interesses que merecem ser respeitados (Baur e Kevany, 2020: 131). Existe uma lacuna na compreensão dos humanos sobre os animais de quinta, ao serem estes retirados das vidas de maioria das pessoas. Roll (2015, apud Baur e Kevany, 2020: 129) fala de “cegueira voluntária” no que diz respeito a muitas facetas do funcionamento do nosso mundo, incluindo o negócio de morte da agropecuária. Baur e Kevany indicam que estudos científicos nos ajudam a compreender as capacidades cognitivas e emocionais de outros animais, bem como a sua

singularidade e individualidade, o que contribui para que as pessoas os vejam como dignos de respeito – como *alguém*, e não *algo* (Baur e Kevany, 2020: 131). Existe uma forte dissonância cognitiva na forma como os humanos cuidam de certos animais e consomem desinteressadamente outros (Abrell, 2019: 573). Em resposta a este cenário infeliz, santuários, sociedades humanitárias e abrigos foram estabelecidos para prevenir a crueldade e fornecer locais seguros para cuidar de animais removidos de situações de perigo, oferecendo refúgio para animais de companhia, animais de criação resgatados e animais selvagens. O santuário animal Save & Care é um destes espaços, uma autêntica zona de contacto onde diferentes indivíduos de múltiplas espécies, com percursos de vida diversos, se encontram, interagem e transformam mutuamente as suas existências, criando redes de cuidado, aprendizagem e coabitação que desafiam hierarquias e fronteiras entre o humano e o não-humano.

As pessoa do santuário

Era um dia de sol, em setembro de 2024, quando marchávamos pela Avenida Almirante Reis até à Alameda. Os cartazes e os cânticos referiam-se à causa animal, alguns especificavam movimentos como o fim das touradas, o fim do transporte de animais vivos, ou a libertação dos golfinhos do Jardim Zoológico para um santuário e fim aos seus espetáculos. Mas todos nós nos reuníamos pela mesma razão: libertação animal, fim à exploração desmedida e catastrófica dos animais não-humanos. Quando a marcha desaguou para a Alameda, duas pessoas que organizaram a marcha apresentaram-se e contaram um pouco das suas vidas num santuário. Eram a Alice e o Noel. A Alice tomou o microfone e falou de galinhas. De como estas, mesmo depois de resgatadas, sofriam pela sua composição genética, que as faz colocar o máximo de ovos possíveis, muitos dos quais ficam presos dentro da galinha e causam a sua morte. Senti-me tocada ao ver o amor claro que ela sentia por estes seres, animais que, infelizmente, maioria das pessoas só considera como comida. Era claro para qualquer pessoa presente que a Alice e o Noel estavam completamente dedicados à causa dos animal.

Alice era criança quando começou a perceber que os animais não-humanos mereciam muito melhor do que o tratamento que recebem por parte dos humanos. Vinda de uma família de exploração, esta realidade era-lhe próxima, e causava-lhe um grande desgosto visitar o terreno da família e observar as vidas em cativeiro exploratório que aí residiam. Tornou-se vegan em 2012, fora de Portugal. No decurso da sua vida habitou em diversos países, como o Reino Unido, a França, o Brasil e a Argentina. Em 2015, só queria sair de um sistema que cada vez mais lhe parecia errado, fartou-se de “andar na roda do ratinho”, numa vida vazia de

significado, e resolveu vender quase todas as suas posses. À medida que percebia uma realidade do mundo na qual não se reconhecia, decidiu dedicar a sua vida à justiça social. Durante anos, aprendeu a viver com pouco, enquanto se dedicou à luta pelos direitos e bem-estar dos animais. Aliou-se ao *Save Movement*, um movimento internacional de base comunitária dedicado a testemunhar, documentar e sensibilizar sobre o sofrimento de animais explorados pela indústria pecuária. Viveu anos a fazer ativismo pelo país, a ajudar outros santuários, e aprendeu que o humano vive muito virado para o ego, enquanto procurava pistas para viver em comunidade sem conflito. No santuário, dá cuidados aos animais que são parte da sua família. Não só prepara e dá a comida, como cuida profundamente das pessoas não-humanas: reabilita-lhes o corpo e a mente, como no caso da Luz e do Gabriel, e de tantas outras pessoas. A sabedoria que foi ganhando à medida que aprendeu a cuidar de feridas, problemas de pele, ou outras condições é impressionante. Também possui conhecimento valioso sobre a alimentação dos animais. A Alice produz misturas de diferentes rações e suplementos para criar o alimento que mais se adequa a cada animal, permitindo que este viva uma vida longa e saudável. Infelizmente, mesmo afastados da exploração agropecuária, no santuário ainda existem animais que enfrentam problemas de saúde, como as galinhas, vítimas da chamada “maldição dos ovos”, entre outros distúrbios corporais resultantes da engenharia genética a que foram submetidos. Além de cuidar dos animais, a Alice está por detrás das redes sociais do santuário, um elemento que, como veremos, é de grande importância. Conheceu o Noel numa ação de ativismo.

O Noel veio de uma aldeia em Braga, e quando se mudou para Lisboa, começou a ver como o sistema alimentar tinha muito de errado, explorando os animais sem medida ao mesmo tempo que destrói o planeta. Juntou-se ao movimento climático e de justiça animal em 2007 e faz parte do *Plant Based Treaty*, cujo lema é “come plantas, planta árvores”. “O Tratado coloca os sistemas alimentares no centro do combate à crise climática, visando deter a degradação generalizada de ecossistemas essenciais causada pela indústria pecuária, promover uma mudança para dietas mais saudáveis e sustentáveis baseadas em vegetais e reverter ativamente os danos causados às funções planetárias, aos serviços ecossistémicos e à biodiversidade”¹⁵, anuncia o site português do movimento. O sucesso nesta vertente do ativismo de Noel é visível: tanto Braga, como Tavira e a freguesia de Campolide assinaram o tratado. Gosta de livros como “Guerra e Paz” de Tolstoy, e “Zen e a Arte de Salvar o Planeta” de Thich Nhat Hanh, um monge budista ativista pela paz. Na sua visão, a cultura humana está sempre assente na opressão. Noel considera que o atual sistema democrático não funciona e defende a possibilidade de um futuro

¹⁵ PLANT BASED TREATY. *O Tratado Plant Based* [online]. [s.l.], [s.d.] [consultado em 15 ago. 2025]. Disponível em: <https://plantbasedtreaty.org/pt/>

pós-democrático. Para ele, a democracia, tal como se pratica hoje na República, encontra-se ao serviço das elites, pelo que o sistema multipartidário se mostra ineficaz. No santuário, o Noel faz uma “ode à lentidão”, apela a movimentos firmes, mas calmos: não se deve correr no santuário (quando existe correria, geralmente é um mau sinal, pois significa que algo de mal está a acontecer). Numa das minhas visitas ao santuário, estava relaxadamente a conversar com duas voluntárias, quando reparámos que o Vítor, um porco rosa de tamanho grande tinha os dentes presos a um pedaço de fita ligado a uma caravana. Em instantes, o Noel foi informado, e quando chegou à cena, pediu-me que fosse buscar uma tesoura. Virei-me e, intuitivamente, comecei a correr para ir buscar a ferramenta necessária para libertar o Vítor. Rapidamente ouvi a voz do Noel a pedir que não corresse. Depois de ajudar o porco, o Noel dirigiu-se às voluntárias e a mim, relembrando a regra e destacando que, para os animais não-humanos – neste caso, para o Vítor – situações como esta não se prolongam em preocupação: ele já havia superado o ocorrido e, naquele momento, estava concentrado noutra coisa, não no pequeno acidente. Eles vivem no momento, algo que a Alice e o Noel me quiseram transmitir com clareza. O Noel é responsável por todas as construções no santuário, de tal modo que este se encontra em contante metamorfose. Nas minhas visitas semanais, era sempre possível observar mudanças e melhorias no espaço, implementadas com o intuito de permitir que o santuário florescesse da melhor forma para todos os seus habitantes. O Noel construiu, com exceção dos estábulos já presentes na propriedade, todas as edificações no santuário, como a casa que partilha com a Alice, os abrigos das pessoas não-humanas, e as cercas e portões (que são de importância extrema, pois nem todos os animais se dão bem e pode haver lutas por manutenção de hierarquias, ou podem comer algo que lhes faça mal). O Noel também procura criar espaços verdes que proporcionem decoração, sombra, alimento e uma melhor absorção da chuva, através do cultivo de hortas e da plantação de árvores de crescimento rápido.

O casal viveu 18 meses numa carrinha, a fazer voluntariado e ativismo pelo país, bem como a ajudar outros santuários. Foi quando o Amor entrou nas suas vidas que estas mudaram radicalmente. Numa ação de ativismo, resgataram a mãe do Amor. Pouco tempo depois, o porco nasceu. Viveram os três na carrinha durante uns tempos, mas a Alice e o Noel sabiam que precisavam de um espaço onde o Amor pudesse ser livre e contente, longe das garras da exploração humana, e por isso decidiram arregaçar as mangas e criar esse espaço num mundo onde porcos são imensamente explorados. O casal tinha uma ideia diferente para o Amor. A escolha do nome foi muito simples: “fazer com que os humanos que tivessem a sorte de o conhecer, lhe chamassem pelo nome que melhor o define, e que eles nunca, em nenhuma outra

circunstância, usariam para definir ou chamar um porco”¹⁶. Alice e Noel reconhecem que as palavras que usamos definem a realidade em que vivemos, e defendem que “o Amor merece viver num mundo que lhe chama pelo seu nome, sentindo o amor que ele merece ter e viver todos os dias da sua vida”¹⁷. Em 2021, o casal ancorou-se ao espaço que antes pertencia à família da Alice e criaram um “pequeno mundo vegano, livre de sofrimento e dor para todos os seres que [foram] resgatando ao longo dos anos, um mundo onde o respeito, a bondade, a igualdade, a inclusão e a consciência são a base da moralidade e dos valores éticos”¹⁸.

Além do casal, o santuário é habitado por voluntários que costumam ficar, no mínimo, um mês. Conheci mais de quarenta voluntários, a grande maioria encontrou o santuário através da plataforma online *Workaway*, e alguns regressavam após já terem passado anteriormente um período no santuário. “Não consigo deixá-lo”, confessou-me, uma vez, uma voluntária na sua segunda estadia no santuário. Para muitos, se não mesmo para todos, a experiência no santuário é muito positiva. Além do companheirismo que encontram nos outros voluntários, todos partilham também o gosto e a afeição pelos animais, e poder tecer relações com as pessoas não-humanas é visto como um cenário idílico perfeito. Nenhum dos voluntários de longo termo que conheci era português, e é essa a regra geral. Quando perguntei à Alice a razão desse fenómeno, ela respondeu que o povo português parece ser crítico, orgulhoso ou envergonhado, e que dificilmente faria algo sem receber nada em troca. A maioria dos voluntários são mulheres, com algumas exceções, mas é dada muita importância a criar um ambiente totalmente seguro para todos. Homens que façam as mulheres sentirem-se desconfortáveis não são bem-vindos. No geral, os voluntários são vegan, e os que não são, costumam deixar o santuário sendo vegan, ao ganharem uma nova perspetiva sobre a indústria tanto da carne, como dos ovos e do leite. Os voluntários organizam-se de acordo com diferentes rotinas estabelecidas no santuário, e além de serem treinados para a sua rotina específica, recebem também documentos com todas as tarefas detalhadas. Quando falei com voluntários sobre a quantidade de tarefas que têm, muitos admitiram que, no início era avassalador, mas com tempo, entram com facilidade na rotina. Os voluntários trabalham cinco dias por semana, sendo o dia de trabalho dividido em duas alturas: existem algumas tarefas a fazer de manhã, muitas vezes antes do pequeno almoço, como fazer a primeira alimentação geral das pessoas não-humanas, seguida por uma pausa à hora do

¹⁶ SAVEANDCARE.LIBERTACAOANIMAL (Instagram), 13 abr. 2025. “Quando demos o nome “Amor”, ao Amor, a nossa intenção era muito simples...” [online]. Disponível em: https://www.instagram.com/p/DIZJ0_VMiZa/?img_index=5. [Consultado em: 16 ago. 2025].

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ ANIMAL SAVE & CARE PORTUGAL (site oficial), s. d. “Quem Somos”. [online]. Disponível em: <https://www.animalsaveandcareportugal.com/quem-somos>. [Consultado em: 16 ago. 2025].

almoço, até por volta do fim da tarde (a hora certa mudando à medida que as estações se transformam e o pôr do sol, a hora que maioria dos animais se deita, vai-se alterando). Nessa altura fazem a segunda alimentação e, mais tarde, fecham as pessoas não-humanas nas suas casas, para estarem protegidas de predadores durante a noite.

Existem também voluntários de fim-de-semana, e esses, sim, são portugueses, fazendo parte da comunidade em volta do santuário. Fazem voluntariado pela “paz” que encontram neste, para “fazer coincidir os fins com os meios”, para pôr em prática aquilo em que acreditam. Uma das voluntárias assume que avançaremos, como humanidade, além do sofrimento animal, e que um dia olharemos para trás e pensaremos “como é que normalizamos e fazíamos isto aos animais”. Outro voluntário é mais pessimista e acha que o humano nunca vai “acordar” e perceber que está a aniquilar a vida no planeta. Um voluntário constante dos fins-de-semana é o Hugo, um amigo do Noel, que pretende mudar-se para o santuário no final do ano e, de certa forma, deixar para trás uma sociedade com que não se identifica. Ajuda muitas vezes o Noel nas construções necessárias.

A Chantal, uma jovem dos Países Baixos, ocupa uma posição intermédia entre o casal e os voluntários, um papel que ela própria assume. Veio pela primeira vez ao santuário em 2023, numa linda tarde de verão, e soube, ao entrar pelo portão, que tinha encontrado o seu lugar, o seu lar. Sentiu nos primeiros trinta minutos que tinha achado um paraíso que não queria mais deixar. Foi aceite como família pelo casal, que a “adotou”. E ela também vê o casal como uma mãe e um pai. A Chantal mantém muitas responsabilidades no santuário, tanto a tratar das pessoas não-humanas, fazendo o mesmo trabalho que a Alice (normalmente quando uma está de folga, a outra trabalha), e também mediando as relações dos voluntários, procurando criar um ambiente social saudável e harmonioso. Uma vez que estávamos na sua casa (construída, obviamente, pelo Noel), e ela estava a cuidar de dois gatos bebés que tinham encontrado debaixo da estrutura das casas, mostrou-me as suas notas do livro “*Joyfully Together*”, de Thich Nhat Hanh, sobre como viver em harmonia com uma comunidade como a do santuário, e como criar um espaço seguro e aberto para que os voluntários se sintam à vontade para expressar os seus sentimentos e problemas. É ela a responsável pela triagem de quem voluntaria no santuário, ao fazer entrevistas por vídeo com os possíveis voluntários. Contou-me que aprendeu a ouvir o seu instinto, e consegue perceber com rapidez se a pessoa de encaixa ou não com o projeto. Juntamente com a Alice, cuida de todos os animais do santuário, como do João, um porco muito querido e meigo, que tem problemas de pele. A Alice teve a excelente ideia de lhe remover o pelo, para o tratamento penetrar melhor na pele, e por duas vezes acompanhei (e espero ter ajudado) a Chantal a cuidar do João, ou como o costumam chamar, o Joãozinho. Numa tarde

quente, quando a sombra convidativa chamava por quem se aventurasse para o exterior, segui o percurso da Chantal, que incluía cuidar das pernas fronteiras da Matilde, a mula. As moscas eram agressivas, e mordiam-nos à medida que a Chantal inspecionava as pernas da mula marcadas pela idade, bem como pela exploração que deploravelmente foi a sua vida durante trinta anos. Compressas molhadas em betadine dissolvido em água eram esfregadas nas pernas da Matilde. Tentei segurar a cabeçada dela para evitar que fugisse, mas por receio de me impor perante uma pessoa que sei que se sente tão quebrada, não quis fazer força e impedi-la de se mover. Não fui uma boa ajuda nesse momento à Chantal, que prendeu então a cabeçada com um fio a uma estrutura de madeira. A Matilde queixava-se com umas palavras que desconheço, mas aceitou rapidamente o que sabia que a esperava, pois sabia que era ajuda. Com calma e precisão, a Chantal esfregava as pernas da mula com compressas que ficavam escuras do sangue e da terra. Com olhos que já estão habituados a estas tarefas, Chantal identificava cuidadosamente as feridas e limpava-as meticulosamente. Depois de limpar as pernas, cobriuas com uma pomada que afasta os insetos. De seguida, colocou umas mangas de velcro para proteger as pernas de mais mordidas das moscas. Apesar de uma quantidade de tarefas que pode parecer avassaladora, a Chantal conta-me que, para ela, é um sonho viver no santuário, e todas as tarefas não são vistas como algo que *tem* de fazer, mas que *quer*; e mais, gosta de meditar enquanto trabalha, quando consegue. Dar importância a cada respirar, a cada passo. Quando lhe perguntei, uma vez, se algum dia queria criar o seu próprio santuário, disse-me que não vive virada para o ego, que não sente a necessidade de criar algo ela mesma, visto que já faz parte de um projeto com que se identifica. A sua “bebê”, tal o diz a sua tatuagem “*Nami’s Mommy*”, é a gata Nami, que apareceu no santuário pouco tempo depois da Chantal chegar, de forma que encontraram as duas uma casa no santuário pela mesma altura.

Jane Goodall, na introdução do livro *The Inner World of Farm Animals* (Hatkoff, 2009), indica que “os animais de quinta sentem prazer e tristeza, entusiasmo e ressentimento, depressão, medo e dor. São muito mais conscientes e inteligentes do que alguma vez imaginámos... são indivíduos por direito próprio” (apud Baur e Kevany, 2020: 129). No santuário Save & Care, os animais não-humanos são referenciados e tratados como pessoas. Isto significa que lhes é reconhecida uma individualidade, uma subjetividade e uma agência próprias, sendo considerados membros de uma comunidade moral em que o respeito, o cuidado e a atenção às suas necessidades singulares constituem princípios fundamentais das práticas quotidianas. Uma grande parte das pessoas que vivem no santuário são porcos, que são pessoas

extremamente inteligentes (mais que os cães), sensíveis e intuitivas¹⁹. No espaço circundante da casa do casal e da Chantal, moram os porcos Joãozinho, Luz, Gabriel, a Lúcia e a Daisy. Os dois irmãos gostam de se meter com as porcas, bem como com as duas ovelhas com quem partilham o espaço, a Matilde e a Elisa. A Elisa é uma “ovelha autista”, algo que os humanos apreenderam pelos seus comportamentos, como a forma particular de interagir com outros animais, reagir a estímulos sensoriais e manifestar padrões de repetição ou isolamento, reconhecendo nela uma individualidade que desafia categorias convencionais de compreensão do comportamento animal. No corredor principal do santuário, durante o dia, passeiam e brincam, entre vários porcos, o António e o Vítor, que aprendi a distinguir pela cauda: curta, a do António e a do Vítor, comprida. Uma vez perguntei à Alice como sabe quem é quem, e ela respondeu-me, com um sorriso, “são tão diferentes!” Também parecida com o António e o Vítor é a Rosinha. No entanto, é fácil identificá-la pelas orelhas recortadas que tem, devido ao seu passado sombrio de negligência, atacada por cães. Quando veio para o santuário, estava num estado tão avançado de fragilidade, que se via os contornos dos ossos sobre a sua pele ferida. Hoje é uma porca feliz e mimada, exatamente o que merece ser.

A viver na casa da Alice e do Noel estão cães e gatos. O Benuron e a Eva, ambos cães idosos, são apaixonados pela Alice e pela Chantal. Também partilham o espaço com o gato Tam, a gata Michele, o pequeno gato bebé Leo e uma cadela famosa nas redes sociais, a Valentina. Foi encontrada por voluntárias perto do santuário, à beira de estrada. Tinha sido atropelada e abandonada, e depois de muitas cirurgias, perdeu uma pata traseira, e está a aprender a voltar a usar uma das patas dianteiras, que também foi quebrada. A comunidade de volta do santuário rapidamente se apaixonou pela cadela, e conseguiram angariar o dinheiro necessário para todos os seus cuidados. Num espaço amplo de terra batida, vivem ovelhas, bodes, cabras, a Matilde (a mula), e uma égua chamada Alma, que foi resgatada de uma situação precária. Existem duas colónias de gatos a viver no santuário, uma das quais gosta de carinho, pelo que costumam passar tempo na cozinha dos voluntários, um local de socialização. Na zona fechada das aves, vivem múltiplos galos e galinhas, patos, pombos e uma gansa, a Gaia, com um problema numa das patas, de modo que coxeia, mas ainda assim movimenta-se sem grandes problemas. Foi das primeiras pessoas que conheci quando comecei a visitar o santuário. Deitou-se no meu colo, enquanto cuidava das minhas “penas” (a minha roupa). Existe neste espaço outra pessoa com problemas de mobilidade, a Osirah, uma pata que não consegue usar bem os

¹⁹ SAVEANDCARE.LIBERTACAOANIMAL (Instagram), 4 abr. 2025. “Infelizmente a sociedade humana despida de empatia e conhecimento sobre ...” [online]. Disponível em: https://www.instagram.com/p/DIB8_oZMy8f/?img_index=1. [Consultado em: 18 ago. 2025].

membros, mas adora o seu banho diário no pequeno lago feito de um buraco com uma lona por cima, segurada com pedras. Depois do seu banho, é envolvida numa toalha, pois as suas penas não secam como penas normais, e assim recebe algum carinho da voluntária a seu cuidado. Um dia em que segui a rotina de cuidado das aves de uma voluntária, ela deixou-me ser eu a abraçar a Osirah na toalha, num momento em que a calma reinava. Senti o seu pequeno corpo surpreendentemente leve, se não nos lembrarmos que aves possuem ossos ocos. Foi uma experiência que me prendeu os pés à terra e as mãos, com suavidade e carinho, aconchegavam a pata, que descansava calmamente enquanto se secava. Os ovos postos pelas aves são no santuário recolhidos, cozidos, e dados de volta a estas, como uma importante fonte de nutrição. Também existem aves que vivem fora deste espaço fechado, como uma família de gansos, algumas galinhas e galos, entre eles o Lourenço. Numa das minhas primeiras visitas, observei a Chantal a limpar as suas penas ensanguentadas, depois de uma luta com outro galo. Perto do portão de entrada, vivem duas porcas, a Emília e a Leonor, com problemas de obesidade, que estão a aprender a conviverem juntas, e dois perus, a Antonieta e o Baltazar. Existem muitas mais pessoas a habitar no santuário, sendo que este é a casa de cerca de duzentos animais. Estas foram as pessoas que mais me marcaram, o que não significa que todas as outras que não referi tenham importância diminuta, descrevi apenas aqueles com quem mais convivi.

Principais questões da vida no santuário

Como já referido, todos os animais do santuário são tratados como pessoas não-humanas. As relações que se formam entre espécies têm por base amor, compaixão e muita dedicação. O bem-estar de um animal vai além da comida e da água, é necessário o cuidado. O Noel contou-me, uma vez, que o que os animais precisam é de abrigo, alimentação e a capacidade de se procriarem. Sem estes elementos, não vivem, apenas sobrevivem²⁰. Os animais que chegam traumatizados, tendo estas necessidades asseguradas, têm espaço para serem felizes e sociáveis, espaço para formarem relações e sentirem-se satisfeitos. A escolha dos nomes para as pessoas não-humanas, usando nomes humanos, é propositada: tem o objetivo de fazer pensar “eu tenho um tio que também se chama Vítor”, relembrar que são pessoas como nós. Numa temática parecida a um dos pilares centrais da *Deep Ecology*, uma ecologia cujo foco e preocupação vão além das problemáticas humanas, tal como inaugurada por Naess (1973), a Alice afirma que “sempre existimos”, que os materiais que constituem os nossos corpos foram antes outros

²⁰ No entanto, como observaremos adiante, os animais não-humanos do santuário não possuem a capacidade de se reproduzirem. Ainda assim, vivem vidas cheias de liberdade e significado.

animais, talvez uma montanha ou uma árvore. É um pensamento idêntico ao pilar de identificação, um processo de reconhecimento de uma conexão profunda com outros seres e com o mundo natural. A identificação torna a moralidade redundante, porque cuidamos de nós mesmos e de tudo o que faz parte de nós, por inclinação, sem necessidade de exortação moral (Milton, 2003: 75). O casal também identifica nas pessoas não-humanas uma essência que é partilhada por todos, mudando apenas “a roupa”, de forma similar às cosmologias das Américas. “Victor, Álvaro, Romeu, Julieta, Júlia... são todos “pessoas”, são todos únicos, são todos iguais a cada um de nós no que realmente importa... muda a máscara, mas o que lhes vai lá dentro, pode até ser lido num idioma diferente, mas a sua essência é exatamente a mesma”²¹, escreveu uma vez a Alice.

Outro tema central é a percepção de que o amor cura, e só ele sara as feridas mais profundas da alma. “A linguagem do Amor é universal e não necessita de palavras para ser entendida”²². O amor é visto como a libertação de muitas das pessoas do santuário: “Amor que é Amor, liberta, porque Amor que é Amor, cura todas as feridas do corpo e da alma”²³. A Alice contou-me que os animais só têm amor para dar, e se os observarmos, prestarmos atenção às suas peculiaridades, às suas ações, isso torna-se evidente. A minha experiência no santuário foi profundamente encantadora, pois percebia que, em cada ação – humana ou não-humana – estava presente a premissa de que o amor é central, é a luz na escuridão, e que só através dele pode haver salvação e libertação.

Um aspeto fundamental na vida no santuário é que os humanos vivem pelos seus congêneres não-humanos. A Alice, o Noel e a Chantal entregaram a sua vida à causa animal. Seja cuidando de feridas, preparando comida, contruindo abrigos, cuidando psicologicamente, dando palestras sobre o *Plant Based Treaty* ou mantendo as redes sociais do santuário, a dedicação à causa e ao santuário é de total entrega. Esta dedicação total ao santuário e sua à família multiespécies levou a Alice a sofrer tantos *burnouts* que já perdeu a conta. “Temos dias em que o corpo dói tanto que fica dormente, temos dias que não sabemos muito bem como é que iremos ter energia para chegar ao fim... Por mais que o nosso corpo esteja no limite, o mais importante para nós ao finalizar mais um dia, é saber que conseguimos proporcionar a cada um

²¹ SAVEANDCARE.LIBERTACAOANIMAL. 2025. Victor, Álvaro, Romeu, Julieta, Júlia... [Instagram]. 30 de março de 2025. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DH1bvWNMUEi/>. Acesso em: 23 ago. 2025.

²² SAVEANDCARE.LIBERTACAOANIMAL. “Eles podem não falar o mesmo idioma que nós” [Instagram]. Publicado em 5 jan. 2025. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DEddL4bMWcQ/>. Acesso em: 20 ago. 2025.

²³ SAVEANDCARE.LIBERTACAOANIMAL. A Rosinha venceu, sarou, renasceu, porque Amor que é Amor ... [Instagram]. 10 ago. 2024. Disponível em: https://www.instagram.com/p/C-gWwGpsZ_S/. Acesso em: 20 ago. 2025.

dos nossos meninos e meninas mais um dia feito de felicidade, segurança e amor, algo tão infinitamente raro em todo o mundo para porcos, ovelhas, coelhos, galinhas, cabras, e todos os outros que temos o privilégio de ter nas nossas vidas”²⁴, conta a Alice num *post* nas redes sociais. Poder ir dormir depois de um dia de trabalho honesto é, para o Noel, algo essencial na sua vida.

Uma grande necessidade para manter o santuário a funcionar é criar uma comunidade de volta deste, uma rede de apoio e ajuda que apadrinhe animais, que doe com regularidade e também nas alturas em que os fundos se encontram escassos, e que se interesse e se preocupe com as pessoas não-humanas do santuário, aguardado *updates* sobre situações particulares, como o avanço da recuperação da Valentina, ou o crescimento dos irmãos Luz e Gabriel. É imperativo manter as pessoas interessadas e preocupadas com os animais do santuário, de modo a apoiarem-no. Para tal, a Alice tem uma presença ativa nas redes sociais do santuário, e contou-me o quão importante é manter uma comunidade de pessoas empenhadas pelo mesmo. O santuário sobrevive em grande parte de doações do público, pelo que criar uma comunidade e mantê-la ancorada ao santuário é de extrema importância para o funcionamento deste.

Como já referido, os santuários mostram como podemos relacionar-nos com animais e como viver vidas mais ecológicas, e o santuário Save & Care não é exceção. Os materiais utilizados na construção de abrigos e a mobília das casas dos humanos foram doações ou são artigos em segunda mão. Tudo tem por base a ideia de anti consumismo, diz-me o Noel. A energia é obtida através de painéis solares, a água vem de um furo comunitário, utilizam uma casa de banho seca e fazem compostagem de todos os desperdícios e resíduos. O objetivo é tirar pouco do ambiente. Até os produtos de limpeza que usam nas inúmeras tarefas do santuário, são feitos com químicos não prejudiciais à flora. Alice e Noel aprenderam a viver com pouco, e esse estilo de vida encaixa com as suas ideias sobre uma vida ecológica: “viver com menos, oferece-nos mais espaço para nos conectarmos uns aos outros, oferece-nos mais liberdade para realmente voltarmos a nós mesmos, aos nossos filhos, aos nossos amigos, à nossa família, a valorizarmos a comida que temos”²⁵.

Outro elemento central, como identificam Baur e Kevany, é o de ensinar, dar pistas de formas de viver no Antropoceno que não perpetuem relações de poder e domínio com os animais não-humanos. Em ações de ativismo, ou nos dias abertos do santuário, em que recebem

²⁴ SAVEANDCARE.LIBERTACAOANIMAL. 2024. Os nossos dias de trabalho... [Instagram]. 9 de out. de 2024. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DA63UXQKjvf/>. Acesso em: 23 ago. 2025.

²⁵ SAVEANDCARE.LIBERTACAOANIMAL. 2025. Ontem vimos muitos humanos em pânico... [Instagram]. 29 de abr. de 2025. Disponível em: https://www.instagram.com/p/DJCe3JZsmQQ/?img_index=1. Acesso em: 23 ago. 2025.

membros da comunidade que querem conhecer pessoalmente as pessoas do santuário, partilham os ensinamentos de como nos relacionarmos com outros animais na base da amizade, do cuidado e do amor. Os resgates e santuários de animais de pecuária só conseguem cuidar de uma fração infinitesimal dos animais explorados para alimentação, pelo que o seu maior impacto provém dos esforços de sensibilização e dos programas que educam e influenciam as pessoas sobre as vidas dos animais de criação e os benefícios do veganismo. “Os santuários de animais de quinta modelam relações com estes animais como amigos, e não como comida, desafiando a crença cultural normativa de que vacas, porcos, galinhas e outros animais são fontes de alimento em vez de “sujeitos-de-uma-vida”” (Regan, 1983, apud Baur e Kevany, 2020: 132). “Resgatar vidas é uma necessidade fundamental nesta luta contra o injusto sistema que condena inocentes a vidas inteiras de exploração, mas resgatar vidas sem o acompanhamento de um trabalho educativo que ajude a sociedade a evoluir, a despertar para o que inconscientemente escolhe todos os dias apoiar, deixa de fora as vidas das vítimas que continuam presas nesse mesmo sistema, e que continuam a ser invisíveis ao consumidor”²⁶ afirma didaticamente a Alice num *post*. O casal colabora frequentemente com o Desafio Vegetariano, uma iniciativa que demonstra como é fácil cozinhar comida vegan saborosa, muitas vezes versões vegan de pratos tradicionais portugueses, ou com o negócio de comida vegan Tiny Mangoes. Em conjunto, costumam organizar convívios solidários, ou ações de ativismo cujos fundos angariados revertem em doações para o santuário. O casal tem planos para os antigos edifícios da propriedade onde os porcos eram explorados: converterem-nos num espaço museu, onde se pode aprender como os animais não-humanos são terrivelmente tratados na indústria pecuária. A missão final, “é, e será sempre, alcançar a libertação animal”²⁷, através da criação de um espaço que não apenas resgata vidas, mas também inspira mudanças culturais profundas ao mostrar que animais são sujeitos-de-uma-vida, e não simples recursos a explorar. Conscientizar os humanos a alternativas de relacionamento com outros animais no Antropoceno, numa época em que estes são reduzidos a meros objetos para explorar, é precisamente o que espaços como o santuário pretendem fazer.

Existe um balanço entre poder oferecer aos animais de santuários vidas livres da exploração dos seus corpos, e os desafios de manutenção do santuário, como a reprodução dos

²⁶ SAVEANDCARE.LIBERTACAOANIMAL (2025, 20 de janeiro). “A nossa missão é, e será sempre, alcançar a libertação animal!” [Instagram]. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DFDHN1-sOjf/> Acesso em: 25 de ago. 2025.

²⁷ SAVEANDCARE.LIBERTACAOANIMAL (2025, 20 de janeiro). “A nossa missão é, e será sempre, alcançar a libertação animal!” [Instagram]. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DFDHN1-sOjf/> Acesso em: 25 de ago. 2025.

animais. No santuário Save & Care, os machos são castrados para evitar que a população se propague. Como os recursos dos santuários são limitados e há muitos animais maltratados a precisar de cuidado, permitir a reprodução reduziria a capacidade de resgatar e proteger os que já vivem no santuário (Abrell, 2019: 571). Juntamente com vedações, que impedem os movimentos de certos animais não-humanos que habitam no santuário, existem medidas que, de um forma ou de outra, reduzem a liberdade dos animais. No entanto, são medidas tomadas tendo em conta a segurança dos animais e para melhorar a qualidade de vida de cada indivíduo. Significativamente, os santuários mantêm os animais em cativeiro, o que levanta desafios práticos e éticos, mas diferem significativamente de reservas de vida selvagem, jardins zoológicos e outros tipos de cuidado *in situ* (*ibid.*: 570). Ao contrário de muitos desses espaços, que apresentam a natureza como espetáculo, os santuários promovem relações interespecíficas baseadas no cuidado, colocando as necessidades físicas e emocionais dos animais como fator determinante das interações humanas e funcionando como espaços de socialidade entre espécies (Hua e Ahuja, 2013: 634, apud Abrell, 2019: 570).

O dia a dia no santuário

O terreno do santuário está dividido por cercas em que delimitam diferentes espaços, como o corredor central, onde durante o dia passeiam e brincam vários porcos, rodeado pelos espaços e abrigos destes; a zona das casas de madeira e outros materiais sustentáveis do casal e da Chantal; a “vila” dos voluntários, onde as suas casas e cozinha se localizam; e um terreno extenso onde a égua Alma tem espaço para correr. Além desse local, encontra-se uma zona do santuário em metamorfose completa: os antigos estábulos para suínos que estão a ser transformados em espaços de aprendizagem sobre a exploração animal e locais onde se possa reunir um grupo de pessoas para atividades de consciencialização da causa animal. Também está a ser criada e ampliada uma zona onde se encontram árvores de fruto. A zona das aves, um recinto fechado, protege-as de predadores, como gatos das duas colónias que residem no santuário e predadores naturais da zona.

Nas segundas, o Noel leva a carrinha até a um supermercado local, com quem têm um acordo de receber deste as quebras: frutas e vegetais do dia, ou que não podem ser vendidos, bem como rações e produtos para cães e gatos. Uma parte destes é doada a uma associação de animais de estimação local. A fruta é cortada e preparada para alimentação logo depois do regresso do Noel ao santuário. Nesta altura todos os voluntários juntam-se para ajudar a preparar os vários kilos de comida que recebem. Como já referido, ocorrem duas alimentações

por dia, com a exceção de crianças em desenvolvimento que comem três porções. A alimentação faz-se ao nascer do sol e perto do pôr deste. É uma altura entusiasmante, ao ver as pessoas não-humanas tão radiantes. Uma vez que perguntei à Chantal o que diriam os animais do santuário se falassem um língua que nós compreendêssemos, ela respondeu, entre risos “dêem-me mais comida!”.

O casal está com frequência em contacto com veterinários, tendo em conta a quantidade de pessoas não-humanas de quem cuidam. Foi uma experiência longa encontrar veterinários em quem confiassem, que não tratassem os animais como meros objetos da indústria pecuária. As práticas comuns em animais de quinta são extremamente invasivas e com pouco cuidado pelo bem-estar do animal. A Alice contou-me que maioria dos veterinários de animais de quinta têm apenas a preocupação de que estes sobrevivam até serem mortos para consumo. Normalmente, como no caso dos porcos, a medicação é administrada por via intravenosa – um procedimento invasivo e doloroso para o animal – apesar de existirem os mesmos medicamentos em comprimido; no entanto, por ser mais fácil aplicá-los com uma seringa, essa acaba por ser a prática habitual.

Ao longo do meu trabalho etnográfico no santuário, observei as mudanças das estações a pintar o santuário com diferentes luzes e cores. Os meses de inverno foram duros no santuário. A chuva não dava tréguas e criava muita lama, muitas poças. Para além disso, devido ao mau tempo, não podiam fazer atividades que ajudam a angariar fundos, como os dias abertos. No início do ano, o casal resgatou um galo chamado Martim, cujas patas não funcionavam corretamente. O Noel construiu um andarilho para o galo, um gesto que mostra a dedicação e amor que o casal tem por pessoas não-humanas. Os dias do Martim, por vezes passados dentro de casa devido ao frio, eram preenchidos de carinho e atenção. Em março mudaram a imagem e afiliação ao *Save Movement*, a “casa mãe dos últimos sete anos”²⁸, devido à mudança de rumo e forma de ativismo, mudando de Animal Save & Care Portugal, para Save & Care Santuário Animal. As vigílias típica do *Save Movement*, foram agora substituídas por resgates e cuidados de animais. Também nesse mês, o pequeno Martim morreu, deixando um andarilho que guarda ecos de uma vida. Talvez um dia seja usado por outra pessoa. A sua morte foi recebida, obviamente, com muita dor, mas também pela ideia de que agora o Martim já não está preso num corpo com problemas de saúde. Por vezes, a Alice e Noel passavam dias longe do santuário, quer por ações de ativismo, como em dias que se focavam em si mesmos, o que é

²⁸ SAVEANDCARE.LIBERTACAOANIMAL (2025, 18 de março). “Chegou o dia que andámos a planear nos últimos meses!” [Instagram]. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DHWA3OmOEL8/> Acesso em: 28 de ago. 2025.

muito raro, e tentavam descansar. Nestas ocasiões, a Chantal fica a cuidar do santuário, por vezes com a ajuda do Hugo. O verão no santuário também tem os seus problemas. Os humanos tentam o seu melhor para manter as pessoas não-humanas hidratadas, com bastante água e sombra disponíveis. Os humanos sobrevivem mantendo-se molhados com água fresca.

Pensamentos e ideias

A vida é vista, pelo casal, como um milagre que deve ser valorizado e respeitado. “Nenhum indivíduo que tenha tido a sorte de nascer deveria ser coisificado ao ponto de deixar de existir”²⁹. O humano, claramente, não apresenta esse respeito. A Alice propõe a interessante ideia de que os humanos são uma força de mudança pelos estragos que estão a perpetuar no planeta. Tal como um meteorito mudou decisivamente a vida na Terra na altura dos dinossauros, também o humano é uma força destrutiva que vai mudar a vida no planeta como a conhecemos, e que, depois, algo novo há de florescer. “Depois da tempestade vem o sol”. A Alice tende a ser pessimista e não acreditar que o humano abrirá alguma vez os olhos e perceberá que está a destruir o planeta. Num dos almoços de partilha – uma prática que costumam fazer uma vez por semana, em que se sentam à mesa os habitantes humanos do santuário, e depois de consumir uma deliciosa refeição preparada pelo Noel, fecham os olhos e um a um, de volta da mesa, partilham os pensamentos íntimos que lhes preenchem a cabeça – a Alice partilhou que se encontra muito preocupada com as alterações climáticas, que as sente no santuário, e partilhou também a ideia de que o pior está para vir. Que os nossos governos não dão a atenção necessária às ameaças do Antropoceno, que, tal como Haraway adianta, o que virá não vai ser como o que é agora.

Para sair do antropocentrismo, não devemos olhar para os animais e tentar fazê-los humanos, devemos, pois, apreciar todas as suas peculiaridades, e entender que estes vivem no “agora”, no momento, e aprender com eles a estar presente. O silêncio dos animais é terapêutico, assume a Alice, e depois das experiências que vivi no santuário, concordo profundamente com esta observação. Os humanos vivem preocupados com o passado, com o presente ou com o futuro. Os não-humanos não têm essas preocupações, desde que tenham as necessidades básicas garantidas. O Noel acredita que temos de sair da nossa posição de privilégio para percebermos os animais não-humanos. Para penetrar, talvez, nos seus *Umwelten*.

²⁹ SAVEANDCARE.LIBERTACAOANIMAL (2025, 31 de março). “Existir nesta Terra é um milagre que devemos valorizar e respeitar” [Publicação no Instagram]. Disponível em: https://www.instagram.com/p/DH4HIgxs_1j/ Acesso em: 25 de ago. 2025.

Como a Alice me disse uma vez, não somos meros objetos de decoração: não devemos ter medo de usar os nossos corpos, de nos sujarmos e de nos reconectarmos com o mundo natural. Vivemos hoje em ambientes artificiais, mas é essencial que nos envolvamos novamente nos processos naturais da vida, como a compostagem, ou o cultivo de comida. No santuário, a Alice e o Noel cuidam dos seus parentes não-humanos como membros da sua família multiespécies, numa forma de liderança horizontal. Eles não são “donos” dos animais do santuário, são apenas quem cuida e organiza a família, são mediadores das relações familiares. Não existem líderes, no sentido de um líder de uma empresa, por exemplo. Cuidar de uma família multiespécies envolve perceber as necessidades, viver as mesmas experiências, estar presente e fazer um “chamamento ao presente”, criando um espaço de atenção, afeto e respeito mútuo entre todos os membros da família, humanos e não-humanos.

Uma consequência de viver rodeado de tanto amor é que, embora cada membro da família receba sempre os melhores cuidados, alguns não conseguem sobreviver a determinados problemas. A Chantal teve de aprender a lamentar as mortes no santuário sem se deixar entrar num buraco de dor da qual não consiga sair. Uma vez que lhe perguntei como iria ficar quando um voluntário com quem formou uma relação próxima e importante deixasse o santuário, ela respondeu-me “aprendi a enterrar gatos bebés, irei sobreviver”. A verdade é que os humanos têm tanto a fazer no santuário, que não podem perder tempo e prolongar o processo de luto. Os humanos não são os únicos a aprender a lidar com a morte. O Joãozinho perdeu a sua companheira depois desta ter tido um problema no coração. A Alice contou-me que ele está em luto profundo pela sua companheira, e “nunca mais foi o mesmo”. Uma manhã, a Alice encontrou o João a partilhar uma cama com a Lúcia, um raio de sol no seu processo de luto, ao abrir-se de novo a outros amigos.

Uma vez que conversava com a Alice, pensando em todo o sofrimento que existe na indústria pecuária, mas também na natureza, com doenças, predação e privações, pensava na inevitabilidade do sofrimento enquanto condição partilhada por todos os seres vivos. Perguntei-lhe se achava que a natureza é cruel. Alice respondeu-me que crueldade é um termo humano, que essa pergunta antropomorfiza a natureza. “A natureza simplesmente é”, contou-me. Falou-me do caso dos gatos, cujos pénis têm picos, pelo que só ocorre a fertilização na presença de sangue. Porque será a natureza assim? Refletimos em silêncio sobre esse fenómeno, enquanto a Alice preparava as misturas de comida.

O santuário revela-se, assim, não apenas como um espaço de cuidado e refúgio, mas também como um lugar de interrogação filosófica e ética, onde se questiona o que significa viver e morrer em comunidade multiespécies. Ao mesmo tempo que oferece vidas marcadas

pelo amor e pela compaixão, recorda-nos a inevitabilidade do sofrimento e da morte, comuns a todos os seres. É nesta tensão entre dor e cuidado, perda e amor, que se inscreve a experiência do santuário Save & Care.

Conclusão – Compaixão radical para um futuro multiespécies

Todas as sociedades humanas, passadas e atuais, sempre viveram em coexistência com populações de animais de uma ou várias espécies. Ao longo da história, os humanos caçaram-nos e consumiram-nos como alimento (e, em situações mais incomuns, mas não menos naturais, também foram caçados e devorados por eles³⁰); integraram-nos nos seus grupos sociais, seja como animais domesticados e próximos, seja como cativos submetidos; e recorreram às suas observações sobre a forma e o comportamento dos animais para elaborar os próprios modos de vida (Ingold, 1988: 1). Igualmente, as concepções que as pessoas têm sobre os animais, bem como as suas atitudes em relação a eles, são tão variadas quanto as formas de se relacionarem entre si, refletindo em ambos os casos a impressionante diversidade de tradições culturais que costuma ser considerada uma marca distintiva da humanidade. O próprio significado do que é ser humano é culturalmente relativo. Ingold indica que existe uma forte carga emocional subjacente às nossas ideias sobre a animalidade, e submeter essas ideias a uma análise crítica significa expor aspetos altamente sensíveis e em grande parte ainda pouco explorados da compreensão que temos da nossa própria humanidade (*ibid.*). Se aceitarmos que os animais, para além dos humanos, podem ser agentes conscientes e intencionais, então também temos de lhes atribuir poderes pessoais, além dos naturais (*ibid.*: 9). Ou seja, somos levados a reconhecer que eles incorporam atributos de personalidade que, no Ocidente, costumam ser identificados com a condição de “humanidade”. Como observado, afirma Ingold, “outras criaturas além dos seres biologicamente humanos podem ser pessoas”, uma visão que pode parecer estranha no Ocidente, mas que, como verificado, para muitos povos de culturas não ocidentais, soa mais como uma evidência óbvia.

³⁰ Temos o relato de um caso de uma humana que quase se tornou presa por Val Plumwood, *Human vulnerability and the experience of being prey* (1995).

Vida como unidade básica de compaixão para regenerar o planeta

A “vida” tem-se tornado cada vez mais um importante foco de estudo para antropólogas e outras teóricas sociais (Kohn, 2007: 18). “O aspeto mais fundamental sobre a vida é que ela não começa aqui nem termina ali, mas está sempre a acontecer”, menciona Ingold (2000: 172). É precisamente o fenómeno de vida – um termo que, como muitas cosmologias indígenas, abro a entidades como animais, plantas e até a estruturas da paisagem, como a montanha – que está no centro da possível regeneração do planeta. Através de relações de confiança, lembrando a distinção de Ingold, devemos avançar dando importância e consideração aos outros indivíduos com quem partilhamos o planeta. Ir além da sociedade, da comunidade, até da espécie, e considerar cada indivíduo particular de acordo com o seu processo único de vida neste planeta, e oferecer-lhe a maior consideração, ou como diriam no santuário Save & Care, o amor que é como luz na escuridão. Proponho uma espécie de compaixão radical como caminho para atravessar o Antropoceno, utilizando o fenómeno de vida como a unidade básica para compaixão e moralidade.

Neste momento, parece que vivemos na escuridão. Na realidade de que o planeta se está a alterar, e milhares de espécies estão em perigo. É precisamente nesse reconhecimento da fragilidade partilhada que pode emergir uma nova ética de cuidado. Uma ética que não se limita a preservar a vida como recurso, mas que compreende a vida enquanto acontecimento contínuo, inseparável das relações que a sustentam. Assim, regenerar o planeta significa regenerar também as formas de estar-no-mundo, cultivando confiança, compaixão e corresponsabilidade entre todos os habitantes deste planeta. É preciso amor para regenerar, uma lição que aprendi no santuário, e que quero extrapolar para a nossa relação com o planeta e todos os seus habitantes. E esse sentimento forte de amor e preocupação não está em oposição com pensamento racional.

Milton (2003: 4) indica como a dicotomia racionalidade-emoção é uma característica forte da cultura ocidental, devido ao legado da distinção entre corpo e mente de Descartes. Segundo Barbalet (1998, apud Milton, 2003: 5-6), existem três visões sobre a relação entre emoção e racionalidade: a perspectiva convencional vê emoção e racionalidade como opostas; a abordagem crítica considera que a emoção apoia a razão, dando-lhe direção; por fim, a abordagem radical defende que emoção e racionalidade são contínuas, sendo a própria racionalidade uma forma de sentimento. Subcrevo a esta última visão, considerando que só podemos atuar no mundo tendo interesses e sentimentos de amor e compaixão pelos demais. Sem emoção, não há compromisso, não há motivação, não há ação (Milton, 2003: 150). Milton

considera a oposição emoção-racionalidade um mito que caracteriza várias áreas do discurso público ocidental. Vemos isso sempre que os vínculos das pessoas e interesses fora do mercado desafiam o funcionamento deste (*ibid.*). A emoção é uma ferramenta forte para regenerar o planeta.

Concluo, assim, que alternativas ocidentais de viver no Antropoceno não podem basear-se apenas em conhecimento técnico ou políticas abstratas, mas devem integrar uma compreensão profunda da vida enquanto processo relacional e contínuo. É através da emoção – do amor, da compaixão e do cuidado – que construímos o compromisso e motivação para agir de forma responsável e ética. Essa compaixão, quando pensada de modo radical, algo que eu proponho, ultrapassa as fronteiras da espécie e compromete-se com todos os fenómenos de vida, tornando-se condição para imaginar e praticar futuros verdadeiramente multiespécies no Antropoceno. Haraway propõe que façamos laços de relacionamento (*make kin*): “o meu objetivo é fazer com que “*kin*” signifique algo além/mais do que entidades ligadas por ancestralidade ou genealogia” (2015: 161). A académica refere que a expansão e a recomposição do parentesco são possíveis pelo facto de que todos os habitantes da Terra são parentes no sentido mais profundo. “Seja quem ou o que formos, devemos co-criar, co-existir e co-construir com os habitantes da Terra” (*ibid.*). Reconhecer a vida nos seus múltiplos modos e nas suas interdependências, aprendendo com cosmologias indígenas e práticas de cuidado, oferece um caminho viável para regenerar não apenas o planeta, mas também as formas de estar-no-mundo que moldam as nossas relações com todos os outros seres. Regenerar o planeta é, portanto, também regenerar a nossa capacidade de sentir, de nos importar e de agir com atenção e respeito, estabelecendo uma ética que une racionalidade e emoção, ciência e sensibilidade, e que permite a construção de um futuro verdadeiramente sustentável e inclusivo. E nesse futuro multiespécies, sonho encontrar pessoas como a Luz ou a Alma, livres da exploração e da apropriação do humano.

Referências Bibliográficas

- ABRAM, David. (2010). *Becoming animal: An earthly cosmology*. New York: Pantheon Books.
- ABRELL, Elan, (2019). Capítulo de «Animal Sanctuaries». Em: FISCHER, Bob (ed.). *The Routledge Handbook of Animal Ethics*. Routledge, p. 569-577.
- ARREGUI, Aníbal G. (2024). *Infraespecie*. Madrid: Alianza Editorial.
- BAUR, Gene e Kathleen May KEVANY. (2020). «Shifting perceptions through farm sanctuaries». Em: KEVANY, Kathleen May (ed.). *Plant-based diets for succulence and sustainability*. Abingdon: Routledge, p. 123–138.
- BORRÀS, Susana. (2016). «New transitions from human rights to the environment to the rights of nature». *Transnational Environmental Law*, 5(1). p. 113–143. DOI: 10.1017/s204710251500028x.
- BRIGHTMAN, Marc, Vanessa Elisa GROTTI e Olga ULTURGASHEVA. (2012). «Animism and invisible worlds: The place of non-humans in indigenous ontologies». Em: *Animism in rainforest and tundra: Personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*. New York: Berghahn Books. p. 1-27.
- BUCHANAN, Brett. (2008). *Onto-ethologies: The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Albany: SUNY Press.
- CARRITHERS, Michael, Louise J. BRACKEN e Steven EMERY. (2011). «Can a species be a person?». *Current Anthropology*, 52(5). p. 661–685. DOI: 10.1086/661287.
- BONNEUIL, Christophe e Jean-Baptiste FRESSOZ. (2016). *The shock of the Anthropocene: The earth, history, and us*. London; Brooklyn, NY: Verso.
- FRANKLIN, Adrian. (2023). «The separation?». Em: FRANKLIN, Adrian (ed.). *The Routledge international handbook of more-than-human studies*. Abingdon: Routledge, p. 1–28.

HAYWARD, Eva. (2010). «FINGERYEYES: Impressions of cup corals». *Cultural Anthropology*, 25(4). p. 577–599. DOI: 10.1111/j.1548-1360.2010.01070.x.

HARAWAY, Donna. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

HARAWAY, Donna. (2015). «Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making kin». *Environmental Humanities*, 6(1). p. 159–165. DOI: 10.1215/22011919-3615934.

HORTA, Oscar. (2009). «What is speciesism?». *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 23(3), p. 243–266. DOI: 10.1007/s10806-009-9205-2.

INGOLD, Tim. (1988). *What is an animal?*. London; New York: Routledge.

INGOLD, Tim. (2000). *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge.

INGOLD, Tim. (2004). «Beyond biology and culture: The meaning of evolution in a relational world». *Social Anthropology*, 12(2), p. 209–221. DOI: 10.1017/s0964028204000291.

INGOLD, Tim. (2013). «Anthropology beyond humanity». *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 30(3), p. 5–23.

KIRKSEY, S. Eben e Stefan HELMREICH. (2010). «The emergence of multispecies ethnography». *Cultural Anthropology*, 25(4), p. 545–576. DOI: 10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x.

KOHN, Eduardo. (2007). «How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement». *American Ethnologist*, 34(1), p. 3–24. DOI: 10.1525/ae.2007.34.1.3.

KRENAK, Ailton. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

KRENAK, Ailton. (2020). *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras.

MARVIN, Garry e Susan MCHUGH, eds. (2014). «In it together – an introduction to human-animal studies». Em: *Routledge handbook of human-animal studies*. Abingdon: Routledge, p. 1–9.

MILTON, Kay. (2003). *Loving nature*. Abingdon: Routledge.

MULLIN, Molly. (2002). «Animals and anthropology». *Society & Animals*, 10(4), p. 387–393. DOI: 10.1163/156853002320936854.

NOSKE, Barbara. (1997). «Speciesism, anthropocentrism, and non-Western cultures». *Anthrozoös*, 10(4), p. 183–190. DOI: 10.2752/089279397787000950.

OGDEN, Laura A., Billy HALL e Kimiko TANITA. (2013). «Animals, plants, people, and things: A review of multispecies ethnography». *Environment and Society*, 4(1). p. 5-24. DOI: 10.3167/ares.2013.040102.

PALSSON, Gisli, Bronislaw SZERSZYNSKI, Sverker SÖRLIN, John MARKS, Bernard AVRIL, Carole CRUMLEY, Heide HACKMANN et al. (2013). «Reconceptualizing the “Anthropos” in the Anthropocene: Integrating the social sciences and humanities in global environmental change research». *Environmental Science & Policy*, 28 (Abril), p. 3–13. DOI: 10.1016/j.envsci.2012.11.004.

TSING, Anna. (2023). «Multispecies ontological turn?». Em: FRANKLIN, Adrian (ed.). *The Routledge international handbook of more-than-human studies*. Abingdon: Routledge, p. 116–128.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1996). «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio». *Mana*, 2 (outubro), p. 115-144. DOI: 10.1590/S0104-93131996000200005.