

PODE A NATUREZA FALAR?

A violência a partir de uma perspectiva não antropocêntrica

Rachel Pires do Rego¹

Resumo

O presente artigo pretende desestabilizar os fundamentos do binarismo humanidade/natureza por meio de uma reflexão que amplie o escopo da definição tradicional de violência, demasiadamente antropocêntrica, de maneira a abrir espaço para o reconhecimento de outras formas de violência perpetradas contra outros sujeitos, notadamente não-humanos. Para tanto, o artigo investiga a partir de uma perspectiva pós-colonial a equivalência entre o binarismo humanidade/natureza e a dicotomia colonizador/colonizado, reiterando a ideia central de que a animalização e a desumanização de certos seres humanos é fundamentada e autorizada pela subjugação dos animais através de práticas de violência. Esta literatura se intercala com um marco pós-estruturalista como fonte de desconstrução das fronteiras que separam a humanidade da natureza, indicando também qual seria o movimento de resistência mais apto a romper com as práticas de violência direcionadas aos não-humanos. O artigo tenta, por fim, demonstrar como a eliminação completa dos termos do antropocentrismo seria impossível e indesejável, na medida em que é a partir deles que um discurso de resistência subversivo pode se afirmar, vislumbrando a possibilidade de instituição de um “terceiro espaço”, novo e autoral, resultado da imbricação do discurso colonial e das cosmologias ameríndias.

Palavras-chave: Natureza, Humanidade, Antropocentrismo, Violência.

Abstract

This article aims to destabilize the foundations of the humanity/nature binary through a reflection that expands the scope of the traditional – and anthropocentric - definition of violence, in order to make room for the recognition of other forms of violence against other subjects, notably the non-human. Based on a post-colonial perspective, the article investigates the equivalence between the dichotomies humanity/nature and colonizer/colonized, reiterating the idea that the animalization and dehumanization of certain human beings is based on, and authorized by, the subjugation of animals through violent practices. In addition, a post-structuralist framework allows us to deconstruct the boundaries, which separate humanity from nature. Finally, the article indicates a possible way to resist practices of violence against non-humans, demonstrating that, although the complete elimination of anthropocentrism might be impossible and

¹ Graduanda em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio. Email: rachel.pires@gmail.com.

undesirable, it is possible to institute a “third space”, resulting from the imbrication of colonial discourse and Amerindian cosmologies.

Keywords: Nature, Humanity, Antropocentrism, Violence.

Introdução

A fagulha que incendiou a reflexão e a concretização do presente artigo foi produzida a partir da leitura do Edital da Revista Cadernos de Relações Internacionais (2018) cujo tema versava sobre “violência nas Relações Internacionais”. Seus termos manifestaram um não esperado silêncio por parte do periódico: se por um lado o mesmo pretendia romper com o entendimento de violência próprio da perspectiva tradicional das Relações Internacionais, por outro, parecia performar o papel de *gatekeeper* das ontologias e epistemologias que caracterizavam o significado da violência, guardando as fronteiras da disciplina ao favorecer conceitos de violência que privilegiam apenas determinados sujeitos. Esse posicionamento parece apontar não intencionalmente quais tipos de violência são mais ou menos relevantes quando, na verdade, o edital poderia estar aberto à denúncia e à crítica de qualquer manifestação desse fenômeno, independentemente de quem ou o que se caracteriza enquanto vítima. Apesar, portanto, de o edital afirmar a violência como um “fenômeno múltiplo e transversal à multiplicidade de aspectos da vida social” (Revista Cadernos de Relações Internacionais, 2018), o qual demanda “novas lentes interpretativas e novos olhares que rompem com os velhos paradigmas desse campo de pesquisa” (Revista Cadernos de Relações Internacionais, 2018), ainda observa-se e categoriza-se a mesma a partir de uma abordagem demasiadamente humano-centrada, na medida em que classificamos apenas as injúrias sofridas por seres humanos enquanto violência.

A introdução de novos temas, que antes não figuravam na gramática da violência, como “conflitos étnicos, guerras civis, ataques terroristas, “guerras” declaradas a um inimigo espectral, conflitos armados locais, crises humanitárias, refúgio de populações em estado de máxima precariedade, estupros como arma de guerra” (Revista Cadernos de Relações Internacionais, 2018), se mostraram revolucionárias tão somente aos seres humanos, na medida em que afirmaram mais uma vez a humanidade enquanto centro normativo e sujeito de direitos; ao passo que servem concomitante de silenciamento e apagamento das expressões de violências “não-convencionais”, como aquelas perpetradas contra a natureza ou a não-humanidade. No entanto, essa

assertividade só enrijece as fronteiras da disciplina de Relações Internacionais, na medida em que marginaliza e subalterniza áreas de conhecimento que já são consideradas “low politics”, como meio ambiente, por terem a natureza como norma ou referência. É sintomático, inclusive, que não haja sequer uma menção a algum tipo de ação que resulte em dano à natureza enquadrada enquanto violência no edital e que deveras não haja sequer um único eixo temático no edital para a submissão de artigos associado a temas afins ao meio ambiente. É nesse movimento de definir o que é violência e quem sofre com ela, que se comete um ato de violência ainda maior, ao proclamarmos que determinados seres ou vidas importam mais do que outros. Nesse sentido, é patente que a violência contra a natureza só é validada quando atinge em primeiro lugar humanos de maneira contundente, vide qualquer “desastre” ecológico. Nas palavras de Mitchell (2014),

Apesar de não-humanos figurarem em várias dimensões da segurança humana, eles são apenas objetos referentes indiretos; isto é, eles são assegurados apenas na medida em que contribuem para o bem-estar dos seres humanos que são, de fato, os objetos de referência. A “segurança ambiental”, por exemplo, não se preocupa em proteger o meio ambiente em si. Em vez disso, visa garantir recursos naturais para os seres humanos - isto é, “segurança ambiental para as *pessoas*”² (Mitchell, 2014, p.8, grifo nosso).

Portanto, se desejamos de fato compreender “as implicações da violência, bem como as fronteiras que ela produz” (Revista Cadernos de Relações Internacionais, 2018), devemos estar cientes do antropocentrismo que informa nossos discursos e práticas sobre a mesma antes de recairmos em um processo de multiplicação de fronteiras que exclui e subjuga tão somente a diferença que nos constitui por oposição: a natureza.

O artigo em questão pretende discutir os fundamentos do binarismo humanidade/natureza a partir de uma perspectiva pós-colonial, através de autores como Fanon (1985) e Grosfoguel (2016b), para corroborar a idéia de que o racismo se legitima a partir de uma desumanização e de uma animalização dos seres que habitam a “zona do não-ser” ou dos viventes que estão abaixo da “linha do humano”. Para tanto, faz-se necessário reconhecermos a herança de uma narrativa colonial que nos compele a assumir uma relação de hierarquia e violência para com a natureza, reificando o mito

² Todas as referências foram traduzidas do inglês pela própria autora.

logocêntrico da excepcionalidade humana. Uma vez identificada essa narrativa hegemônica, cabe a nós mobilizarmos esforços em um movimento de desalienação para que possamos nos apropriar do discurso colonial e subvertê-lo em seus próprios termos, operando assim, segundo Spivak (2010) e Bhabha (apud Rutherford, 1990) por dentro do texto e dos contornos de um discurso de dominação. Cientes, contudo, de que habitamos uma dada estrutura e que ocupamos um lugar de fala atrelado a dados privilégios, precisamos exercitar uma autorreflexão e nos indagarmos até que ponto nossas ontologias e epistemologias são suficientes para nos libertarmos, a nós e a natureza, de uma relação antagônica, violenta e mortal. Seria, portanto, através do conceito de hibridismo (Bhabha apud Rutherford, 1990) que poderíamos conceber um “terceiro espaço” entre colonizadores e os povos ameríndios que representasse uma espécie de “antropocentrismo fraco” (Mitchell, 2014); uma primeira possível resposta ao antropocentrismo hegemônico e instrumental.

Nesse sentido, o artigo se propõe a repensar o antropocentrismo vigente e reconfigurar o conceito, rompendo com o monopólio iluminista do que é o humano. De fato, Youatt (2017a) e Mitchell (2014) articulam uma crítica contundente à idéia de que o antropocentrismo seria um problema na medida em que “o antropocentrismo não é, como alguns afirmam, um problema inerente a ser humano – não se é intrinsecamente antropocêntrico por ser humano” (Youatt, 2017a, p.41) ou que, por outro lado, existiriam outras formas de antropocentrismo que não estabeleceriam uma relação instrumental com a natureza, na qual o ser humano ocuparia uma posição de poder hierárquica e violenta. Para subverter esse discurso colonial hegemônico é necessário, portanto, que recorramos às fundações do conceito de antropocentrismo. Esse movimento possibilita compreender como o binarismo humanidade/natureza se instaura, sobretudo através de Descartes (1973), além de fornecer importantes bases para a contestação de um discurso que prima em sua dicotomização fundante pela razão e pela linguagem. A rejeição desses atributos nos põe diante de uma segunda possibilidade de resposta ao antropocentrismo: a vocalização da natureza por meio de seus próprios termos.

Em tom de denúncia, por conseguinte, vociferam Montaigne (2016) e Derrida (2002) no intuito de desconstruir a mencionada narrativa logocêntrica, advogando em favor dos animais naquilo que compete à sua semelhança aos seres humanos. É, portanto, a partir da combinação das referidas literaturas que se faz possível

ressignificar o discurso colonial e estabelecer uma narrativa contra-hegemônica que, enfim, faça jus ao colonizado, isto é, à natureza. Um dos movimentos aqui analisado é a tentativa de institucionalização do ecocídio como uma forma de proteção a não-humanos diante da violência a eles dirigida, como no caso do Tribunal Penal Internacional (TPI). Apesar de aparentemente revolucionária no sentido de se articular enquanto uma narrativa subversiva que enxerga a natureza enquanto sujeito de direitos, atuando enquanto uma terceira alternativa ao antropocentrismo, veremos que essa proposta termina por reificá-lo. Na última seção, esboço alguns questionamentos acerca da tensão entre o abandono do paradigma antropocêntrico ou a sua reinvenção em outros termos, bebendo das cosmologias ameríndias (Viveiros de Castro, 2017) e afirmando a pertinência de um modelo de identidade pluricêntrico e difuso, nos termos de Borges (1962) e Mitchell (2014).

O antropocentrismo e seus críticos: os fundamentos filosóficos do binômio humanidade/natureza

O antropocentrismo que alicerça o binarismo fundante entre a humanidade e a natureza é fonte de violência, na medida em que afirma a centralidade de um dado ser humano enquanto normatividade que determina as regras da “normalidade” e do “padrão”, a partir de categorizações e da afirmação de fronteiras que ditam e separam o *self* daquilo que não se é. Desde a sua caracterização a partir de dicotomizações, o antropocentrismo afirma definitivamente seu caráter violento, na medida em que (parte da) humanidade é equacionada à razão e à linguagem, enquanto que a natureza (e certos seres humanos) são associados a tudo o que é faltante. Logo, somos autodenominados humanos porque detemos capacidades racionais de produzir sistemas complexos e abstratos de reflexão e de geração de conhecimento, cujo expoente máximo é a ciência. Trata-se de algo, em teoria, que nenhum outro ser jamais conseguiu elaborar e que, portanto, confere a nós total excepcionalidade e diferenciação. Seríamos humanos não porque somos o que não somos, mas somos, acima de tudo, humanos porque *temos* capacidades que nos tornam únicos e, portanto, diferentes; atributos estes que reforçam significativamente a distinção entre humanidade e natureza, porque esta passa a representar o pólo da ausência: de razão, de progresso, de ordem, de linguagem e tantas outras qualidades que são “inerentes” aos seres humanos. A reificação do binarismo humanidade/natureza é fundado e informado dentro da filosofia ocidental, sobretudo,

pelo texto seminal de Descartes, “O Discurso do Método” (1973), dado que o autor verbaliza que homens e animais seriam indubitavelmente diferentes, já que os primeiros seriam dotados de razão e linguagem, enquanto os segundos seriam incapazes de pensar ou de falar, emitindo apenas sons desconexos. O autor confirma a excepcionalidade da razão logo nas primeiras linhas, “posto que é a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais” (Descartes, 1973, p.41). Ele é ainda bastante enfático no que toca essa distinção, na medida em que afirma:

E isso não testemunha apenas que os animais possuem menos razão do que os homens, mas que não possuem nenhuma razão. Pois vemos que é preciso muito pouco para saber falar; e, posto que se nota desigualdade entre os animais de uma mesma espécie, assim como entre os homens, e que uns são mais fáceis de adestrar que outros, não é crível que um macaco ou um papagaio, que fossem os mais perfeitos de sua espécie, não igualassem nisso uma criança das mais estúpidas ou pelo menos uma criança com o cérebro perturbado, se a sua alma não fosse de uma natureza inteiramente diferente da nossa. E não se deve confundir as palavras com os movimentos naturais, que testemunham as paixões e podem ser imitados pelas máquinas assim como pelos animais; nem pensar, como alguns antigos, que os animais falam, embora não entendamos sua linguagem: pois, se fosse verdade, porquanto têm muitos órgãos correlatos aos nossos, poderiam fazer-se compreender tanto por nós como por seus semelhantes (Descartes, 1973, p.88).

Tal narrativa dominante, logocêntrica, deve ser, segundo Grosfoguel (2016a), provincializada de maneira que o conhecimento seja localizado no tempo e no espaço, de forma a quebrar o mito de sua universalidade. Este discurso hegemônico já foi alvo de desconstrução por parte de Derrida (2002) na medida em que o autor sugere que “a questão não seria pois a de saber se os animais são do tipo *zoon logon ekhon*, se eles podem falar ou raciocinar graças ao poder ou ao ter *logos*, ao *poder-ter* o *logos*, a aptidão ao *logos*” (p.54). Montaigne (2016, p.455) já denunciava no século XVI que “a presunção é doença natural e inata em nós”, já que “pela vaidade dessa imaginação, iguala-se a Deus, atribuindo-se a si próprio qualidades divinas que ele mesmo escolhe. Separa-se das outras criaturas; distribui as faculdades físicas e intelectuais que bem entende aos animais, seus companheiros” (Montaigne, 2016, p.455). Nesse sentido, o autor se questiona como nós podemos “conhecer com sua inteligência os móveis interiores e secretos deles? Em virtude de que comparações entre eles e nós chega à conclusão de que são estúpidos?” (Montaigne, 2016, p.455). Um século antes de

Descartes, Montaigne já oferecia uma contra narrativa aos discursos científicos de sua época de que homens e animais eram radicalmente diferentes. De fato, Derrida (2002) teria reconhecido ao longo de seu discurso, em harmonia com a obra de Montaigne (2016) que os animais teriam "mais que um direito à comunicação, ao signo, à linguagem como signo: um poder de responder" (Derrida, 2002, p.20), já que "eles falam a nós e nós a eles" (Montaigne apud Derrida, 2002, p.20). Montaigne (2016, p.460) pontua categoricamente que todos os animais têm uma forma de linguagem, tal qual os seres humanos, na medida em que "pois que outra coisa será, senão uma linguagem, isso que lhes permite queixar-se ou manifestar sua alegria, chamar por socorro ou para o amor, o que fazem por meio da voz? Porque não falariam conosco? E não falamos com eles?". O autor discorre longamente sobre as semelhanças entre "os seres da criação" para que nós humanos pudéssemos enfim nos recolocarmos "entre as demais criaturas", já que Montaigne (2016) acreditava piamente que não estaríamos nem acima nem abaixo delas e que, de acordo com sua crença religiosa e sua cosmovisão, "tudo o que existe sob os céus está sujeito à mesma lei e às mesmas condições" (Montaigne, 2016, 461).

Ainda sobre a referida dicotomia, poderíamos afirmar que a relação entre os pólos ocorre à semelhança dos termos entre uma Europa colonial e os povos colonizados, na medida em que a humanidade (européia) representaria o lócus da racionalidade e da civilização, tal qual o continente mencionado, mas sendo ontologicamente dependente da alteridade. Bem como a barbarização e a "desumanização" da natureza seriam as condições de possibilidade que dariam sentido à existência da humanidade, de maneira análoga, a Europa como idealizada na modernidade só se faz possível frente à subalternização e precarização de outros povos (Cesaire, 1972). É curioso notar como, em grande medida, o binarismo humanidade/natureza está diretamente relacionado à dicotomia colonizador/colonizado. Isso ocorre não só porque a concepção de "humano" nos foi herdada de uma matriz européia, cujo conteúdo foi preenchido, em grande medida, por uma razão cartesiana que rompe nossos laços com a natureza; mas também porque esse mesmo pensamento legitimou e operacionalizou a exploração e a morte dos povos não-europeus. Além disso, faz-se necessário notar como os povos colonizados foram subjugados através da sua *desumanização e animalização*, isto é, da caracterização dos mesmos enquanto seres sub-humanos. Apesar de diversos autores como Cesaire (1972) e Fanon (1985)

afirmarem categoricamente que a escravidão foi legitimada a partir de um marcador racial, possibilitada pela pele negra, é possível pensar que ela tenha sido autorizada também a partir do fato de que pessoas negras eram frequentemente comparadas a *animais*, isto é, dignas de um tratamento direcionado apenas a *bichos* e *bestas*. Ser negro, portanto, significava ser uma aberração, *algo que estava fora ou abaixo da humanidade*. O próprio Fanon (1985) ao traçar suas zonas antitéticas e co-constitutivas, a “zona do ser” e a “zona do não-ser” (*humano*) evidencia didaticamente a divisão do mundo: a segunda, habitada pelos negros, seria árida, estéril, onde a força operaria bruta sobre os corpos e onde não se buscaria esconder a dominação e a violência. Tratar-se-ia, sobretudo, de impedir que os não-seres percorressem os espaços interditados. Os seres estariam divididos, portanto, de acordo com a *humanidade que eles teriam ou não* e, a partir de então, seriam alocados em suas respectivas zonas. Segundo Fanon, o maniqueísmo colonizado/colonizador atinge a sua conclusão lógica ao “*desumanizar* o sujeito colonizado. Francamente, ele é reduzido ao estado de um *animal*. E, conseqüentemente, quando o colonizador fala sobre o colonizado, ele usa termos *zoológicos*” (2004, p.7, grifo meu). A vitória e o triunfo dos colonizados viria a partir do momento em que eles se reconhecessem enquanto não-animais e descobrissem a sua humanidade. Entretanto, a afirmação de uma dada humanidade só se faz possível a partir do reconhecimento da existência da não-humanidade, daquilo que não se é. Grosfoguel reconhece, semelhante à Fanon, que “o racismo é uma hierarquia de superioridade/inferioridade ao longo da linha do *humano*” (2016b, p.10, grifo meu), isto é, que é precisamente a presença ou a ausência de uma dada humanidade nos sujeitos que nos permite estabelecer hierarquias raciais. O autor ainda afirma que as pessoas classificadas acima da “linha do humano”

são reconhecidas socialmente em sua humanidade enquanto seres humanos e, portanto, gozam de acesso a direitos (direitos humanos, direitos civis, direitos das mulheres e/ou direitos trabalhistas), a recursos materiais e ao reconhecimento social de suas subjetividades, identidades, epistemologias e espiritualidades. As pessoas abaixo da linha do humano são consideradas *sub-humanas* ou *não-humanas*, isto é, sua humanidade é questionada e, assim sendo, negada” (Fanon 1967) (Grosfoguel, 2016b, p.10, grifo meu).

A própria caracterização da “zona do não-ser” sugere uma grande relação com as práticas que nós adotamos para com os animais, na medida em que este é um mundo marcado nitidamente pelas assimetrias de poder, pela violência, pela exploração e por

todo tipo de ação brutal que possamos conceber. Da mesma forma que os negros e que as mulheres, os animais também ocupam lugares pré-destinados na sociedade e desempenham funções específicas dentro dela, seja como animais domésticos, onde a domesticação é condição de possibilidade para a vida, ou seja como animais passíveis de serem mortos nos abatedouros por suas vidas não serem politicamente significadas. Essa hierarquia existente dentro do próprio reino animal é compartilhada também por outras figuras que habitam a zona do não-ser, ora enquanto negras domésticas e serviçais, ora como apenas corpos negros sistematicamente abatidos nas periferias. A vida parece, em todo caso, humana ou não, (des)qualificada conforme se aproxima da zona do não-ser: humanos animalizados, sub-humanos, não-humanos e animais menosprezados. Maciel (2016) reitera esse ponto ao apresentar

a associação feita por Montaigne entre a crueldade dos homens contra os animais e as práticas cruéis dos homens contra os próprios homens. Associação essa que o levou a ver nos atos de aprisionamento e exploração dos animais uma prerrogativa para o processo de escravização de pessoas humanas e outras formas de violência (Maciel, 2016, p.41).

Trata-se, em última instância, de ilustrar como o binarismo humanidade/natureza está relacionado a práticas de violência que operam sobre os não-humanos, mas também contra outros humanos, desumanizados ou animalizados, como negros e mulheres. Não está em questão uma hierarquização das violências e das dores sentidas pelos diferentes grupos, no sentido de se achar a luta política mais relevante, mas sim compreender como todas essas pautas estão imbricadas e compartilham de um ponto comum basilar: as violências perpetradas contra determinados seres humanos se legitimam a partir da depreciação e da subjugação do não-humano, um movimento no qual é primeiro necessário tornar a natureza totalmente diferente e inferior a nós. É possível considerar, portanto, que se cultivássemos outro tipo de relação com a natureza, talvez não tivéssemos uma base de referência tão negativa e não enxergaríamos na associação à ela um insulto tão profundo e desqualificante, na medida em que seu sentido seria ressignificado em um movimento de descolonização dos imaginários.

Pensando as re(e)xistências: pode a natureza falar?

Tal percurso envolveria, primeiramente, segundo as inspirações marxistas de Cesaire (1972), um movimento de desalienação e reconhecimento da diferença, através

do qual se desaprenderia a língua do colonizador e os valores coloniais internalizados. É a partir da consciência das estruturas alienantes pelos sujeitos, portanto, que estes podem se empoderar e agir. É nesse sentido que o primeiro passo para desestabilizarmos o binarismo humanidade/natureza se apresenta, na medida em que devemos questionar, tal qual proposto pelo autor, a naturalidade com que nos foi imposta essa dicotomia, trazida da Europa pelos primeiros conquistadores. A partir dessa objeção, cabe a nós repensarmos o antropocentrismo que nos posiciona enquanto algozes, mas que de forma ambivalente, também nos caracteriza enquanto colonizados e nos aproxima da posição ocupada pela natureza. Assim, deveríamos disputar a narrativa do antropocentrismo e criar uma nova em tom de denúncia, nos apropriando da narrativa do colonizador e operando nos interstícios desse discurso da verdade ao tornar as próprias palavras do mesmo ambivalentes implicando, por exemplo, que a razão e a linguagem com as quais ele domina seres humanos e não-humanos não lhe são exclusivas, mas se apresentam nos próprios colonizados por meio de razões e linguagens outras. Spivak (2010), por sua vez, afirma que nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome do subalterno sem que esse ato esteja imbricado no discurso hegemônico, já que na maioria das vezes o ato de representação envolve falar em nome de outro ou falar sobre o outro. De fato, durante a maior parte da história, a natureza foi compreendida através da ideia do retrato, a partir do qual foi meticulosamente estudada, catalogada e explorada para fins científicos e, no mais tardar da Revolução Verde, ela foi cada vez mais submetida a procedimentos invasivos que buscavam adequar o seu funcionamento orgânico às lógicas de produtividade e eficiência do sistema capitalista. De toda forma, ela foi constantemente essencializada e tornada indiferente e monolítica: uma única "Natureza".

No entanto, há também experiências mais recentes de representação política da natureza por parte de alguns países latino-americanos, como o Equador e a Bolívia, que tentaram incluir a natureza na linguagem do Direito ao conceder personalidade jurídica para rios e florestas diante de tribunais. Em todo o caso, a fala do subalterno e do colonizado é sempre intermediada pela voz de outrem, que se coloca em posição de reivindicar algo em nome do Outro. No entanto, se vislumbrássemos uma terceira opção onde o subalterno fala a partir de si próprio, consideraríamos a possibilidade de se trabalhar contra a subalternidade e criar espaços onde o mesmo possa ser ouvido. As mudanças climáticas talvez sejam a expressão mais inflamada de uma linguagem não-verbal que se articula por meio de uma materialidade que se move, que emite sons, que

se defende e que tanto se complexifica quando consideramos as vidas não-humanas que se comunicam na busca por novas condições de sobrevivência diárias. Deste modo, ciente de que esses elementos se articulam através de seus próprios termos, sem intermediários humanos, poderíamos reinterpretar os “desastres” ambientais enquanto forma de luta, resistência e defesa; como a vocalização e a denúncia de um colonizado que não aguenta mais os flagelos dos seus senhores.

Por outro lado, poderíamos considerar, com o auxílio da literatura dos novos materialismos que, de fato, a natureza fala porque possui faculdades “humanas” como agência e linguagem. É nesse sentido que “Montaigne admitiu a existência de formas alternativas de racionalidade, como ainda assegurou que a razão pode ser exercida por outras maneiras e por outras criaturas que não apenas os seres humanos” (Maciel, 2017). O conceito de *actancy* de Latour (apud Mitchell, 2014, p.12) corrobora o ponto de uma natureza atuante ao afirmar que “os não-humanos podem ter um papel ativo na política. Especificamente, seus corpos podem fazer 'proposições' interpretáveis aos seres humanos, as quais são frequentemente encontradas nos discursos científico e midiático como 'fatos' ou 'evidências’”. De certa maneira, essa alternativa ainda vislumbraria um posicionamento que se vê “dentro do texto”, isto é, que segundo Bhabha (apud Rutherford, 1990) apenas reconhece a agência dentro do marco da subjugação, isto é, nos contornos de um discurso de dominação, na medida em que os mesmos conceitos coloniais de razão e linguagem continuariam a ser operacionalizados pela resistência, ainda que a partir do preenchimento de novos significados. A natureza articularia, portanto, o seu antagonismo por meio dos mesmos significantes que o colonizador usa para justificar sua superioridade e legitimidade.

A institucionalização do ecocídio: ampliação de direitos ou reiteração de desigualdades?

Um exemplo da reiteração dos termos do discurso colonial é a tentativa de se construir uma categoria que denuncia as violações contra a natureza, conhecidas sob a alcunha de “ecocídio”, mas que muito se assemelha aos princípios que fundamentam o genocídio. Nesse sentido, o ecocídio não é pensado enquanto uma categoria independente e autossuficiente, que incorpora em seu discurso um rompimento (nem mesmo parcial) com os pressupostos antropocêntricos que alicerçam o seu precursor. Em termos genealógicos, tal narrativa se sustenta a partir das informações que Zierler (2011) disponibiliza sobre a origem do termo, que remonta a um grupo de cientistas

durante a guerra do Vietnã que cunhou e propagou a palavra “ecocídio” para denunciar a destruição ambiental e a potencial *catástrofe humana* surgindo a partir do programa de guerra com herbicidas chamado *Ranch Hand*. Em 1966, Galston se tornou um dos primeiros cientistas a vocalizar uma preocupação sobre os efeitos ecológicos e sobre a *saúde humana* do programa de guerra herbicida no Vietnã, cujas estratégias incluíam desfoliamento, destruição de plantações e áreas agrícolas.

Parece a mim que a destruição intencional e permanente do meio ambiente no qual *um povo* pode viver de acordo com sua própria escolha deve, similarmente ser considerado um *crime contra a humanidade*, a ser designado pelo termo ecocídio. (Galston *apud* Zierler, p.19, 2011, grifo meu).

No entanto, Galston e seus colegas cientistas não estavam meramente alarmados com a destruição ambiental massiva e deliberada no Vietnã, “tais cientistas também imaginaram mais distopias ecológicas e epidemias de *saúde humana* criadas por futuras guerras travadas com armas químicas mais sofisticadas e *métodos ambientais avançados de combate*” (Zierler, p.16, 2011, grifo meu). Apesar de estarem comprometidos a limitar a destruição ecológica do Vietnã e de futuras áreas de guerra, eles nunca se consideraram parte do movimento ambientalista. Nas palavras de Zierler (p.18, 2011), “Galston não estava motivado a preservar um Éden ecológico indígena das predações tecnológicas do Ocidente”. Na visão de Galston, não havia nenhum problema intrínseco à exploração da natureza de forma intensiva e indiscriminada. Na verdade, esse era o papel ocupado por ela em um mundo em que os seres humanos eram os protagonistas pioneiros das técnicas e da ciência.

A resolução Orsay (1970), formulada durante o Encontro Internacional de Cientistas sobre Guerras Químicas no Vietnã, associou ecocídio ao genocídio mais explicitamente: “o volume de perdas humanas e a destruição generalizada da natureza nos levou a conclusão de que não estamos diante apenas de um genocídio, mas de um *biocídio*” (Zierler, p.21, 2011). Nem Galston, nem nenhum dos cientistas americanos envolvidos na controvérsia dos herbicidas estavam confortáveis com essa proposição. O Agente Laranja, em suas visões, “era ecocida para humanos na medida em que humanos eram ecologicamente conectados aos seus arredores. *Não havia equivalência moral ou legal entre a destruição deliberada de plantas e humanos*” (Zierler, p.21, 2011, grifo meu). Fica evidente, então que, em sua origem, o termo ecocídio não desafiava e

desestabilizava a narrativa antropocêntrica pautada no logocentrismo, mas, na verdade, reificava uma dada divisão hierárquica e assimétrica entre humanos e não-humanos.

Um exemplo emblemático, que apresenta uma pretensão de se ampliar o conceito “tradicional” de violência, foi o reconhecimento do Tribunal Penal Internacional (TPI) em 2016 da “destruição em larga escala do meio ambiente” como crime contra a humanidade, o que foi comemorado por agências de notícias e organizações da sociedade civil enquanto um reconhecimento pela Corte do crime de “ecocídio”. No entanto, como veremos a seguir, o equacionamento dessas duas expressões é altamente controversa e problemática, na medida em que se lança uma tentativa de garantir a proteção da natureza, mas acaba-se por recair na redundância do antropocentrismo e no verdadeiro não-reconhecimento de outras formas de violência ou, que pelo menos, estas são formas subalternas e menos relevantes. No documento divulgado, de acordo como artigo sétimo, fica claro que:

O Escritório também procurará cooperar e prestar assistência aos Estados, mediante solicitação, com relação a condutas que constituam um crime grave de acordo com a legislação nacional, como a exploração ilegal de recursos naturais, tráfico de armas, tráfico de pessoas, terrorismo, crimes financeiros, apropriação de terras ou a *destruição do meio ambiente* (ICC, p.5, grifo meu).

No quadragésimo primeiro artigo, a exploração dos recursos naturais e a destruição do meio ambiente são reiteradas enquanto crimes, além de outras variáveis a serem incluídas:

O impacto dos crimes pode ser avaliado à luz, inter alia, do aumento da vulnerabilidade das vítimas, do terror subsequentemente instilado, ou dos danos sociais, econômicos e ambientais infligidos às comunidades afetadas. Neste contexto, o Escritório dará especial atenção ao julgamento de crimes previstos no Estatuto de Roma que sejam cometidos por meio ou resultem, inter alia, na *destruição do meio ambiente, na exploração ilegal de recursos naturais ou na desapropriação ilegal de terra*. (ICC, p.14, grifo meu).

Apesar de a notícia ser, teoricamente, um marco para a criminalização e o julgamento de violações contra a natureza, faz-se necessário analisar cautelosamente os fundamentos sobre os quais tal jurisprudência está calcada. Em primeiro lugar, precisamos questionar por que o “ecocídio” foi enquadrado *dentro* dos crimes contra a

humanidade e não foi reconhecido enquanto uma categoria própria e independente, tal como genocídio. Segundo o Estatuto de Roma, o artigo sétimo pontua que crimes contra a humanidade são caracterizados enquanto “um ataque generalizado ou sistemático direcionado contra a população civil, com conhecimento prévio do ataque” (ICC, p.3), incluindo assassinato, extermínio, escravidão, transferência forçada de população, tortura, estupro, escravidão sexual, perseguição de coletividades, desaparecimento forçado de pessoas e *apartheid*. Ao lermos, portanto, a referida definição, percebemos que a mesma não menciona ou faz referência a qualquer tipo de violação ambiental. Literalmente, crimes ambientais não são crimes contra a humanidade. Então por que o Tribunal Penal Internacional resolveu *incluir* “ecocídio” nessa categoria específica? Porque o “ecocídio” só é reconhecido como crime contra a humanidade se o dano ambiental, a exploração de recursos naturais e a expropriação ilegal de terras afetarem direta e sistematicamente os *seres humanos*. O alvo da violência é, de acordo com a definição apresentada, em todos os casos, o ser humano. Em outras palavras, essa abordagem reifica o antropocentrismo, na medida em que os recém-admitidos direitos da natureza são concebidos secundariamente a partir dos direitos humanos. Isto é, a natureza não tem personalidade jurídica por si própria, é preciso que haja injúria aos seres humanos para que a mesma seja defendida. Mais uma vez, é possível perceber a hierarquia existente entre a humanidade e os “demais”, os “outros”, que são capazes de serem domados, controlados, explorados e até exterminados. Rafael Lemkim se perguntou “por que um homem é punido quando ele mata outro homem? Por que a morte de um milhão é menos criminosa do que a morte de um único indivíduo?” (apud Jones, 2011, p.9). Analogamente poderíamos questionar: porque a morte de seres humanos é mais grave do que a violência perpetrada contra a natureza? Porque *certas* vidas valem mais do que outras?

Em suma, o reconhecimento, por parte do TPI, da “destruição em larga escala do meio-ambiente” como crime contra a humanidade não formalizou a natureza enquanto sujeito de direitos. No entanto, faz-se necessário destacar como a mera inclusão da natureza enquanto tal, como nas constituições da Bolívia e do Equador, não promove, necessariamente, autonomia e significância política para a mesma, uma vez que os direitos por nós concedidos ainda resvalam em um embasamento antropocêntrico e colonial, que não significam um tipo de relação menos hierárquica e violenta entre “nós” e “ela”. Além da extensão ou do reconhecimento de direitos à natureza causar

certo incômodo por esbarrar na possibilidade de uma nova domesticação, isto é, “de incluí-lo no aparato político humano” (Jensen *apud* Youatt, 2017b, p.40), esse movimento tem se mostrado problemático em seu discurso e em sua prática, uma vez que o ser humano arroga para si competências que, mais uma vez, o posicionam hierarquicamente acima da natureza, a saber: “a *tutela* de qualidade do meio ambiente” (Pontes Junior e Barros, 2016, p.431, grifo meu) investida na “missão de proteger e conservar todos os elementos da Natureza” (Pontes Junior e Barros, 2016, p.442) que, segundo os autores se configuraria como uma espécie de “antropocentrismo alargado ou moderado” (ou *moderador*, diria eu). Nesse sentido, a humanidade atuaria novamente como um tutor, um conquistador, um cientista ou em qualquer outro papel que pressupusesse uma relação na qual há um sujeito que controla, que detém o conhecimento válido e verdadeiro para conduzir a política das vidas objetificadas pelas quais se responsabiliza.

A realização de outros conviveres com a natureza

E se, por ventura, a natureza ainda não for ouvida em seus “próprios” termos, temos que estar cientes de que “não há como não habitar a estrutura” (Spivak, 2010), isto é, que enquanto humanos antropocêntricos temos que exercitar a nossa autorreflexão e nos conscientizarmos do nosso lugar de fala e seus privilégios atrelados. E como decorrência desse movimento, nós talvez tenhamos que reconhecer como nossas ontologias e epistemologias (ocidentais, brancas e herdeiras do pensamento colonial) são insuficientes para compreender outras formas de relação com a natureza que não reifiquem um binarismo hierárquico, mas que a incorporem e a respeitem a partir de uma perspectiva de comunhão. Falar sobre a natureza seria, em última instância, falar sobre nós mesmos. Para tanto, seria oportuno lançarmos mão do conceito de hibridismo de Bhabha (*apud* Rutherford, 1990), que através do rompimento das estruturas binárias de significação elabora um “terceiro espaço” não-sintético que é fruto de uma agência a partir da subversão, do embaralhamento e da ironização do discurso do colonizador.

Dizer que a natureza tem agência e linguagem é continuar a trabalhar nos marcos do opressor. Ou seja, reiterar o discurso logocêntrico que funda o mito da excepcionalidade humana. Na prática, isto quer dizer que ainda não descolonizamos os nossos imaginários. Por outro lado, se compreendêssemos que, através dos resquícios

do encontro colonial, poderíamos produzir um novo tipo de sujeito ou de sociedade, de fato integrado(a) à natureza, então estaríamos resistindo aos termos a nós impostos. Nesse sentido, quando falo sobre um “terceiro espaço”, penso na sobreposição e na imbricação entre dois mundos: o do colonizador e o dos nativos. É a partir da conjugação do antropocentrismo colonial e das outras epistemologias e cosmologias ameríndias que poderíamos chegar ao que Mitchell (2017, p.12) chama de “antropocentrismo fraco”, isto é, “um posicionamento que reconhece a imersão de seres humanos em mundos complexos co-constituídos por diversos seres”. A autora sugere ainda, que se esse tipo de antropocentrismo é entendido apenas como uma ética desenvolvida a partir do ponto de vista dos humanos, então poderia englobar qualquer concepção de humanidade. Tal conteúdo poderia ser preenchido a partir do conceito de “antropocentricidade reflexiva” que representa “a habilidade de estar atento às varias formas pelas quais alguém pode ser percebido, condicionado ou disciplinado enquanto 'humano', e como o seu senso de relacionalidade, de ética, de política e de coexistência é afetado” (Mitchell, 2017, p. 12). Ademais, o entendimento da complexidade que envolve as relações estabelecidas entre humanos e não-humanos perpassa as noções de “world” (mundo) ou “worldliness”, isto é, remetem às condições de “being-together” (estar junto) de Jean-Luc Nancy (apud Mitchell, 2014), a partir da qual o mundo não é um lugar predeterminado, mas um conjunto de condições nas quais todos os seres se co-constituem mutuamente. Nesse sentido, “apesar de todos os seres serem singulares, eles são também irredutivelmente plurais porque são co-constituídos por outros seres” (Mitchell, 2014, p.7).

Por fim, em termos ilustrativos, podemos imaginar uma alegoria que representa o estado da arte do binarismo humanidade/natureza, a partir de um ponto a partir do qual círculos concêntricos são traçados: o humano (homem moderno, racional e branco) se posiciona ao centro e quanto mais próximos dos círculos periféricos os seres estão, mais distantes eles estão desse ideal regulativo e dos direitos que a ele são correspondentes. Em contraposição, as figuras que emergem a partir da combinação entre Mitchell (2014) e Viveiros de Castro (2017) nos levam a pensar em um modelo de esfera não-tradicional, isto é, uma esfera “cujo centro está em todos os lugares e cuja circunferência não está em lugar algum” (Borges, 1962, p.5). Se, na verdade, de acordo com a cosmologia dos povos Araweté, “o que se acha são humanos vestindo roupas animais e tornando-se animais [...]. A forma humana é como um corpo dentro do corpo,

o corpo no primordial – a “alma” do corpo”. (Viveiros de Castro, 2017,p.338). Nesse sentido, todos os animais têm uma alma que é antropomorfa, uma vez que o corpo é uma espécie de roupa que esconde uma forma humana. Sob essa perspectiva, o mundo continua a ser antropocêntrico sem de fato sê-lo, na medida em que os humanos perdem a sua condição original de exclusividade e protagonismo, uma vez que todos os outros seres passam a compartilhar da forma humana. Nas palavras do autor, “se uma legião de seres outros que os humanos são ‘humanos’, então nós humanos não somos assim tão especiais”(Viveiros de Castro, 2017,p.325). Essa condição se verifica a partir da imagem de que o marcador que antes definia a normatividade, a humanidade, agora está pulverizado entre todos os outros seres que habitam a natureza, na medida em que cada um deles passa a ser o centro ou a norma da sua própria existência, reforçando a idéia de que o eixo da esfera de Borges (1962) está agora deslocado para todos os lugares, uma vez que a fronteira que delimitava a esfera monocêntrica e que definia a diferença, constituindo o binarismo humanidade/natureza, cada vez mais se apaga com a pluralização dos centros. Esse modelo, apesar de ainda ser antropocêntrico, dado que a figura comum e representativa de todos os seres(centros) é a humanidade, apresenta o antropocentrismo sob uma nova roupagem, isto é, a partir de uma não obrigatoriedade de hierarquias e violências, na medida em que os seres continuam a se diferenciar por seus corpos, mas detém uma qualidade superior de igualdade ontológica. Mitchell (2014, p.15) reconhece uma configuração semelhante: “uma orientação 'multicêntrica': em vez de imaginar um único 'círculo' ético com a humanidade no centro, ela enquadraria a ética como o espaço criado entre múltiplos círculos sobrepostos, cada um com uma forma diferente de se estar no centro”.

Conclusão

Se pensada a partir de uma perspectiva antropocêntrica (instrumental), isto é, tendo em vista apenas os seres humanos como sujeitos, a violência acaba por se reproduzir e se alastrar ao desconsiderarmos que outras formas de vida não-humanas *não* são objeto de proteção e de segurança. Esse ponto de vista, de que certas vidas valem mais do que outras, só reifica o binarismo humanidade/natureza, na medida em que se pressupõe que é possível que as vidas de humanos e não-humanos aconteça de forma separada, o que aponta para a manutenção de um discurso colonial que, em sua origem, construiu a identidade do colonizador (parte da humanidade) como diferente e

superior à imagem do colonizado (a natureza). Nesse sentido, vale retomarmos a pergunta do título: pode a natureza falar? No que toca a uma resposta possível e provisória para esse questionamento, longe de arrogar para si o lugar de “verdade”, tal artigo assume que a pergunta não importa, no sentido de que qualquer tentativa de enquadrar a natureza por meio de categorias (sejam elas a ausência ou a presença de sensiência, linguagem, razão, etc) a fim de torná-la politicamente significativa é, em si, frustrante e limitante, uma vez que a escolha de um rótulo sempre tende a marginalizar aqueles que não se enquadram nele. É nesse sentido, por exemplo, que eleger o critério da sensiência para incluir determinados animais no rol de seres cuja existência importa exclui, impreterivelmente, rios, montanhas e o próprio ar, cuja importância se equipara aos primeiros. No entanto, se observarmos a questão da violência a partir do ponto de vista do antropocentrismo fraco, isto é, não só a partir das contribuições de Mitchell (2014), como também da cosmologia dos povos estudados por Viveiros de Castro (2017) e pela alegoria (não)esférica de Borges (1962), poderíamos concluir que esse tipo de antropocentrismo articula uma possibilidade de mundo radicalmente distinta do atual sistema internacional de Estados soberanos, dado que este se constitui por meio da fronteirização e da categorização da diferença, pela busca de rótulos totalizantes que encaixem as pessoas, os Estados e os não-humanos (palavras estas que já supõem uma alocação em categorias) em “caixinhas”. Por outro lado, quando falo de uma esfera cuja circunferência está *em lugar algum*, argumento, portanto, que não se trata de acharmos uma categoria no qual todos os seres vivos e elementais se incluam, porque este movimento pressupõe o ato de traçar uma fronteira que, por sua vez, posiciona e separa quem está dentro e quem está fora. A condição de possibilidade para a admissão da alteridade é a ausência de fronteiras e limites que nos constringam a racionalizar e calcular identidades que são, intrinsecamente, plurais e infinitas. Trata-se, em última instância, de uma fronteira que não está *em lugar algum*, que não existe. Achar uma categoria totalizante pode, logo, ser impossível e indesejável, uma vez que multiplicaria fronteiras e reproduziria violências. É notório, portanto, que a hipótese da possibilidade da natureza falar ou não ainda se circunscreve dentro de questões de identidade e subjetivação que perpassam fronteiras, categorias e, fatalmente, violências. Logo, o mais oportuno, aos olhos do presente trabalho, seria então problematizar tais fronteiras e violências, que perpetuam a destruição sistemática da natureza, ao invés de reiterar categorias que privilegiam certos sujeitos em detrimento de outros.

Nesse sentido, o presente artigo presta uma modesta contribuição à Edição Especial da Revista Cadernos de Relações Internacionais, na medida em que atenta logo em sua introdução para a importância de disputarmos e rearticularmos o conceito, por vezes monolítico, de violência que, tradicionalmente, tende a englobar enquanto alvos e vítimas apenas seres *humanos*. É o reconhecimento de que demais seres, não-humanos e elementais, também estão vulneráveis à violência que potencializa a sua condição de sujeitos, como também confere visibilidade para que as violações contra eles perpetradas sejam julgadas e indenizadas. É a reprodução de vocabulários como “acidente” ou “catástrofe” ambiental como no caso de extermínio de Mariana que invisibiliza o teor violento do episódio, dificultando reparações, impedindo um debate mais crítico sobre as reais causas do ocorrido e semeando o terreno para futuros eventos semelhantes, como no caso de Brumadinho. O presente artigo nos insta a refletir se, por acaso, o próprio Edital da Revista Cadernos não está engajando em uma prática de fronteirização ao delimitar quais temas constituem violência nas Relações Internacionais, inadvertidamente invisibilizando a violência contra outros sujeitos. Por fim, as discussões sobre antropocentrismo(s) suscitadas são úteis porque permitem transcender padrões violentos que são inerentes ao antropoinstrumentalismo, abrindo margem para que pensemos em diversos cursos de (imagin)ação que instiguem ontologias e epistemologias outras, caminhos de luta e reinvenção. Nas palavras de Descola (2016, p.27):

Assim, mesmo que a solução que queremos para o futuro - algum modo diferente de conviver entre humanos, bem como entre humanos e não-humanos - ainda não exista, resta-nos ao menos a esperança de inventar maneiras originais de se habitar a terra, uma vez que outras civilizações e outras sociedades já o fizeram antes de nós.

Referências Bibliográficas

BORGES, J. **Labyrinths**. Nova Iorque: New Directions, 1962.

CÈSAIRE, A. **Discourse on Colonialism**. Nova Iorque e Londres: Montly Review Press, 1972.

CIMI. Lama de rejeitos da Vale chega à aldeia Pataxó Hã-hã-hãe pelo rio Paraopeba; indígenas decidem permanecer na área. **Conselho Indígena Missionário**. 26 de janeiro de 2019. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2019/01/lama-de-rejeitos-da-vale-chega-a>

aldeia-pataxo-ha-ha-hae-pelo-rio-paraopeba-indigenas-decidem-permanecer-na-area/>. Acessado em: 28 fev. 2019.

DERRIDA, J. **O animal que logo sou (a seguir)**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DESCARTES, R. O discurso do método. In: **Obras escolhidas**. São Paulo: Difel, 1973.

DESCOLA, P. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.

FANON, F. On Violence. In: **The Wretched of the Earth**. Nova Iorque: Grove Press, 2004, p.1-62.

—. The Fact of Blackness. In: **Black Skin/White Masks**. Londres: Pluto Press, 1986, p.109-140.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemocídios do longo século XVI, **Revista Sociedade e Estado**, vol. 31, n.1, janeiro/abril 2016a, p.25-49.

GROSGOUEL, R. What is Racism? **Journal of World-Systems Research**, v.22, n.1, 2016b, p. 9-15.

International Criminal Court (ICC). **Policy Paper on Case Selection and Prioritization**, 2016.

JONES, A. **Genocide: a comprehensive introduction**. Londres: Routledge, 2011.

MACIEL, M. E. Os animais e os limites do humano. **Revista Cult**, v.221, março 2017, p.40-41.

MITCHELL, A. "Posthuman Security": reflections from an Open-ended Conversation. In: **Reflections on the Posthuman in International Relations**. Bristol: E-International Publishing, 2017, p.10-18.

—. Only Human? Towards Worldly Security. **Security Dialogue**, v.41, n.1, 2014, p.1-23.

MONTAIGNE, M. **Ensaio**. São Paulo: Editora 34, 2016.

PONTES JÚNIOR, L. V.; BARROS, F. A. A Natureza como sujeito de direitos. In: **Descolonizar os Imaginários**. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016, p.427-442.

REVISTA CADERNOS DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS. **Chamada de Trabalhos. Edição especial: Violência nas relações internacionais**, IRI/PUC-RIO, 2018. Disponível em:

<http://docs.wixstatic.com/ugd/d76120_98ec3b367c864cf9a4db65e3ceb578eb.pdf?fbclid=IwAR2pGI2pGaXo805spo7v-Ftc2tYs9sHiQfPYk2yHeusCC1py_fam2KCIC6U>

Acessado em: 03 nov. 2018.

RUTHERFORD, J. The Third Space. Interview with Homi Bhabha. In: Ders (Hg): **Identity: Community, Culture, Difference**. Londres: Lawrence and Wishart, 1990, p. 207-221.

SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SYLVESTER, C. "Post-colonialism". In: BAYLIS, John; SMITH, Steve; e OWENS, Patricia. **The Globalization of World Politics** (6th ed). Oxford: Oxford University Press, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem: ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

YOUATT, R. Anthropocentrism and the Politics of the Living. **Reflections on the Posthuman in International Relations**. Bristol: E-International Publishing, 2017a, p.39-49.

_____. Personhood and the Rights of Nature: The New Subjects of Contemporary Earth Politics. **International Political Sociology** v.11, n.1, 2017b, p.39-54.

ZIERLER, D. **The Invention of Ecocide**: Agent Orange, Vietnam, and the scientists who changed the way we think about the environment. University of Georgia Press, 2011.