

# PERSONALIDADE JURÍDICA DE NÃO-HUMANOS E AUTONOMIA ONTOLÓGICA

(*Non-human legal personhood and ontological autonomy*)

**Autor: Bianca De Gennaro Blanco**

Bióloga, mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e associada ao Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS).

**Resumo:** A imposição de uma predeterminada ordem geral interrompe modos autênticos de vida e de governança, e anula formas naturais à medida que as transforma à mercê do mercado. Esse legado uniformiza-te está sendo questionado de tal forma, que aqui-agora vivenciamos uma conjuntura sociopolítica que notadamente traz para o âmbito legislativo noções advindas de movimentos sociais, especialmente na América Latina. Casos levados a tribunais em que não-humanos são considerados sujeitos dotados de direitos compõem um fenômeno que está ganhando notoriedade e faz parte desse processo. O que ocorre é que a noção de pessoa imposta tem se mostrado deslocada do contexto e necessidades latino-americanas. A possibilidade de pessoas não-humanas, especialmente entes naturais não-humanos, como rios ou montanhas, incide teoricamente no grande divisor do mundo moderno, o campo natureza-cultura. A pessoa como chave-analítica de estudos etnográficos de povos ameríndios tem indicado essa categoria como um possível disruptivo jurídico e ontológico. Novas disposições legais ou novos usos para disposições tradicionais dão o tom de uma série de debates sobre as formas jurídicas de existência. Mais do que meros conflitos culturais, essas disputas evidenciam que a colonização inaugurou uma longa guerra ontológica em que, entre outras coisas, a existência e não-existência de entes jurídicos é uma questão de poder. O presente artigo objetiva colocar em perspectiva a personalidade jurídica de não-humanos como uma talvez articulação jurídica entre realidades que sirva à horizontalidade nos campos decisórios do Direito. Em mais uma tentativa de defesa da riqueza de concepções de natureza, de pessoa e de ser-humano, o desafio da significação da pessoa face à multiplicidade ontológica deve situar-se na decolonização do pensamento, dos povos e da natureza.

**Palavras-chave:** Encontros pragmáticos, entes do Direito, decolonização, pensamento, pessoa.

**Abstract:** The imposition of a predetermined general order interrupts authentic ways of life and governance and nullifies natural forms as it transforms them by the will of the market. This standardizing legacy is being questioned in such a way that here-now we are experiencing a socio-



*political conjuncture that notably brings notions from Latin American social movements to the legislative sphere. Cases taken to courts in which non-humans are considered subjects with rights are a phenomenon which is gaining notoriety and is part of this process. What happens is that this imposed notion of person has been shown to be displaced from the Latin American context and needs. The possibility of non-human persons, especially natural non-human beings, such as rivers or mountains, theoretically affects the great divider of the modern world, the nature-culture field. The person as the analytical key of ethnographic studies of Amerindian peoples has indicated this category as a possible legal and ontological disruptive. New legal provisions or new uses for traditional provisions set the tone for a series of debates about legal forms of existence. More than mere cultural conflicts, these disputes show that colonization ushered in a long ontological war in which, among other things, the existence and non-existence of legal entities is a matter of power. This article aims to put in perspective the juridical personality of non-humans as perhaps a legal articulation between realities that serves to the horizontality in the decision fields of Law. In yet another attempt to defend the richness of conceptions of nature, person and human being, the challenge of the meaning of the person in the face of ontological multiplicity must be located in the decolonization of thought, peoples and nature.*

**Keywords: Decolonization, legal entities, person, pragmatic agreements, thought.**

## Introdução

A missão civilizadora do imperialismo europeu daquilo que é selvagem e dos povos “não-civilizados” é um legado ainda atuante. Nas palavras de Hsiao,<sup>1</sup> “o projeto de ‘melhorar’ povos e formas de natureza não-europeus ou não-ocidentais se dá por meio da imposição de uma predeterminada ordem” que rege todas as esferas da vida política, social, jurídica e econômica. Esse projeto traz sistemas que sufocam modos autênticos de vida e de governança, e anula entes naturais – e sobrenaturais sob a ótica hegemônica – à medida que os transforma à mercê do mercado, tributário dessa mesma ordem. Ainda segundo Hsiao,<sup>2</sup> isso caracterizou o imperialismo e continua ainda hoje mascarado de projetos de modernização ou ajuda internacional.

Esses, ora locais ora mundiais, projetam a intensificação ou expansão de determinada característica moderna. Após o século XVIII, a “Revolução Industrial” e suas signatárias trouxeram a marca da ênfase no trabalho, no capital e na propriedade, que impera até os dias atuais. Uma das implicações disso é que, conforme aponta Souza Filho,<sup>3</sup> esse sistema faz com que a apropriação de um território deva servir ao capital, tenha que ser rentável nos moldes capitalistas. A “Revolução Verde”, por sua vez, inaugura a monocultura como método de controle de sementes e de terras na marcha para expansão das fronteiras agrícolas. A expansão para uns representou o apertamento para muitos. Quilombolas, caboclos, caçaras, faxinalenses, aborígenes, camponezes, diferentes povos e ecossistemas naturais têm em comum o fato de viverem de maneira outra que não a hegemônica e de se relacionarem distintamente com o que chamamos de natureza. Souza Filho<sup>4</sup> aponta que o direito dos povos de serem povos e de continuarem a sê-los, e da natureza de ser natureza e de continuar a sê-la, requer o direito a um território que não sirva à modernidade por abrigar um modo de vida não-moderno.

Não encerrado nos livros de história, esse projeto avança a olhos vistos. A obra do mundo pré-fabricado segue, construído por e para esse sistema, e tornou-se a maior força modificadora

1.- Hsiao, Elaine C, “Whanganui River Agreement: Indigenous Rights and Rights of Nature”. Environmental policy and Law, New Zealand, v.42, 2012, p. 371.

2.- Loc. cit.

3.- Souza Filho, “A Essência Socioambiental do Constitucionalismo Latino-Americano”. Revista da Faculdade de Direito da UFG, v.41, no.1, 2017, pp.197-215.

4.- Loc. cit.



da paisagem global, de processos ecológicos e socioecológicos. Mudanças climáticas, esgotamento de fontes naturais, colapsos ecossistêmicos, simplificação de ambientes, intoxicação de lagos, rios, lençóis freáticos, mares, solos, extinção de espécies e de expressões de vida, genocídios e ecocídios. Estamos na Era do Antropoceno. Assim, as marcas da dominação estão impressas no mundo e podem ser vistas a olho nu. No entanto, a dominação não é só de terras. É de corpos e pensamentos: pauta-se na limitação drástica e violenta da gama de pressupostos ontológicos disponíveis, anuncia a sentença ao pensamento monocultural. O próprio termo “Antropoceno”, do grego antigo *ὀβρῆσις* (*anthropos*, “humano”), nos permite ter uma pista de nosso autocentramento. Ainda que se discuta a data do início do Antropoceno<sup>5</sup> os balizadores classificatórios seriam relacionados, em linhas gerais, à alteração dos ciclos do fósforo e do nitrogênio - utilizados na produção de fertilizantes -, à síntese da amônia para agricultura industrial, ao aumento no consumo de biomassa, além da queima de combustíveis fósseis e o consequente aumento da emissão de gases de efeito estufa. Entram na conta, ainda, o crescimento demográfico, a supressão de grandes áreas naturais, dentre outros pontos.

Embora muito esforço deva ser empreendido em uma classificação dessa magnitude e seja legítimo cunhar o tamanho da devastação ecológica em termos de modificação planetária, para assim somar ao alarme da necessidade de restauração, há pesquisadores que colocam em questão a escolha do termo “antropo”. De acordo com Donna Haraway,<sup>6</sup> é inegável que os processos antropogênicos tiveram efeitos planetários, mas não se trata propriamente da “Era Humana” – até porque a crescente população dentro de um modelo testemunhou a fatal diminuição das demais –, mas da era de um sistema, de um modelo econômico que se tornou modelo de vida, que severamente modificou a paisagem do planeta e os processos ecológicos, colocando a natureza e os próprios humanos a seu serviço. Este modelo chama-se capitalismo. Ao reduzir a humanidade, e tudo que ela pode significar, à sociedade capitalista, deixamos proferida nossa imprecisão na avaliação dos problemas que requerem pensar para além desse sistema. A boa notícia é que as iniciativas para cura e restauração dos processos ecológicos, portanto, não devem ser “contra-humanos” e sim “contra-capitalismo”.<sup>7</sup>

O Direito, que obedece ao conjunto de pressupostos ontológicos que constitui o mundo ocidental, criou ele mesmo uma ontologia própria. Os entes do Direito que existem mediante personalidade jurídica carregam o privilégio de ser pessoa, isto é, um sujeito dotado de direitos. Nas palavras de Mauro de Almeida<sup>8</sup> “ontologias são o acervo de pressupostos sobre o que existe”, o que significa que os “pressupostos ontológicos dão sentido, ou permitem interpretar” o mundo concreto. Esses pressupostos atuam silenciosamente, orientando pensamentos e dando sentido às coisas sem que sejam percebidos. No entanto, os pressupostos “vão além” do pragmático e discretamente ditam quem ou o que existe, quais são os entes existentes. Nos termos de Almeida<sup>9</sup> não se tratam de conflitos culturais, são “guerras ontológicas” em que, entre outras coisas, a existência e não-existência de entes jurídicos é uma questão de poder. Em alguns casos, a diferença

5.- Há quem aponte para a Revolução Industrial, mas ainda não há consenso.

6.- Haraway, Donna, “Os Mil Nomes de Gaia”, 2014. Entrevista concedida a Juliana Fausto e Eduardo Viveiros de Castro em <<https://www.youtube.com/watch?v=1x0oxUH0IA8>>

7.- Vejo Haraway, op. cit. e Moore, Jason W., Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism, Sociology Faculty Scholarship, 2016.

8.- Almeida, Mauro, “Caipora e outros conflitos ontológicos”. R@U R@U Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun, 2013, p. 9.

9.- Ibid., p. 22.



ontológica repercute na destruição de uma ontologia por outra e na morte das entidades não existentes na ontologia dominante.

Em vários países, mas especialmente na América Latina, vivenciamos uma conjuntura socio-política que notadamente traz para o âmbito do Direito noções advindas de movimentos sociais. A personalidade jurídica de não-humanos, como rios e montanhas –tutelados, ou em forma de co-gestão ou outra representação legal quando for o caso–, é uma delas. As reivindicações de novas personalidades jurídicas, novos sujeitos coletivos ou individuais, têm vindo acompanhadas da emergência de debates bastante abrangentes, como por exemplo no fenômeno do novo-constitucionalismo latino-americano, que traz a ideia da natureza dotada de direitos como central em um grande processo, marcado por lutas, denúncias e preocupações com a degradação ambiental. A personificação jurídica de entes da natureza tem sido pensada como ferramenta para conciliação de diferentes perspectivas porque oferece um espaço de diálogo e convergências entre as Ciências Sociais e as Ciências Naturais, entre o Direito e a Biologia, e entre “cosmologias” de povos tradicionais e da sociedade moderna. Sendo assim, a concepção de natureza-sujeito vem se fortalecendo também como ponto de articulação e união de movimentos sociais.<sup>10</sup>

Considerando que o Direito trabalha com duas categorias de oposição básicas –sujeitos e objetos–, a história e os estudos sócio-jurídicos demonstram que a reivindicação de novas personalidades jurídicas sempre foi uma questão importante para a emergência de debates mais amplos. Isto é, no sistema jurídico convencional, a personalidade jurídica é uma espécie de máscara concedida à pessoa teoricamente humana e é, em si, um artifício sem o qual seriam meramente “não-pessoas”, sendo tratados diante da lei como objetos, como era o caso dos escravos, mulheres e crianças na Grécia e Roma antigas. Episódio gravíssimo é a retirada ou negação desse reconhecimento, como aconteceu, por exemplo, aos judeus na Alemanha nazista.<sup>11</sup> Portanto, as categorias de sujeito e objetos podem ser moldáveis de forma a se adequar ao contexto que atendem. Da mesma maneira que ser humano não foi garantia de ser pessoa, ser pessoa jurídica não é privilégio humano, tendo diversos exemplos de personalidade jurídica não-humana como empresas, associações e outras tantas organizações institucionalizadas.

O debate sobre personalidade jurídica de não-humanos vem sendo conduzido como um dos temas de “natureza-sujeito”, ou ainda, no Direito, o que tem se chamado “Direitos da Natureza”. Teoricamente, a personalidade jurídica de não-humanos, e especificamente de entes naturais ou bioculturais, poderia aproximar as concepções de pessoa e/ou sujeito de códigos nativos de um “mundo natural personificado”. Essa convergência, em que o relativismo ontológico é inevitável, tem alimentado parte do debate sobre a relevância da simultaneidade de realidades, e não apenas de perspectivas diferentes sobre as mesmas coisas. Sobre personificação de entes naturais e ontologia maori, na *Aotearoa* Nova Zelândia, Salmond analisa que “no Pacífico e em outros lugares, é provável que os obstáculos mais intransigentes para a solução de desafios ambientais (e outros) estejam no nível de pressuposto”.<sup>12</sup>

Entendendo que há multiplicidade ontológica, e que as guerras ontológicas estão em curso, conceber encontros pragmáticos entre essas múltiplas ontologias é o esforço agora exigido. Em uma reflexão na perspectiva da economia política da natureza e dos entes-naturais, Almeida<sup>13</sup>

10.- Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza. *La Naturaleza con Derechos*. De la filosofía a la política. Edición Abya Yala 2011 Quito-Ecuador.

11.- Gaakeer, Jeanne, “Sua cuique persona? A Note on the Fiction of Legal Personhood and a Reflection on Interdisciplinary Consequences”. *Law & Literature*, v.28, no.3, 2016, p.287-317.

12.- Salmond, Anne, “Water, power, and people in New Zealand”. *Hau* 4 (3), 2014, p. 305.

13.- Almeida, Mauro, “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@U R@U Revista de Antropologia da UFSCar*, v.5, no.1, jan.-jun. 2013, p. 23



afirma que a luta pelo reconhecimento tem como foco a “produção da existência”. Mais evidente em entes coletivos e sociais, como quilombos, a existência se dá como processo, em que se é consciente de si através da interação com outras autoconsciências, em resgate autorreflexivo de si e do outro, da autonomia ontológica. Nesse sentido, alguns desses encontros poderiam criar acordos pragmáticos para a resolução de dada situação sem dissolver as diferenças. Portanto, o debate sobre sujeitos não-humanos é colocado pelo autor como um horizonte de pluralismo na esfera ontológica e de pluralismo jurídico-econômico.

E é a partir deste fio condutor que pretendo abordar a personalidade jurídica de não-humanos. Trata-se de refletir sobre essas personalidades jurídicas como um tipo de espaço para coexistência no que se refere a encontros pragmáticos no campo de batalha ontológico. Então, o presente artigo objetiva colocar em perspectiva a personalidade jurídica de não-humanos como uma possibilidade de ferramenta que sirva à horizontalidade nos campos decisórios do Direito. Não se trataria do alargamento da personalidade jurídica como privilégio concedido pela estrutura jurídica e social dominante, o que mais soaria como uma fagocitose de existências autênticas a partir da personificação, mas sim como uma possível articulação jurídica entre realidades. Ainda, nesse sentido, como objetivo mais amplo e etéreo, poderia dizer que procuro trazer a discussão sobre a necessidade de se pensar articulações para coexistência, para além da personalidade jurídica. Em primeiro lugar porque isso por si só já seria digno o suficiente, e, em segundo lugar, porque o presente escrito entende que é justamente a imponência cosmética que revela a talvez mais estrutural –e estruturante– fragilidade da sociedade capitalista: um pensamento monocultural tão suscetível a pragas quanto qualquer monocultura. E então, resta-nos admitir que foi tamanho o fracasso da missão colonizadora em administrar seu império que foi preciso lhe dar um nome de era geológica e encarar o fato de que a multinivelada e multifacetada crise ecológica atingiu nível planetário, e que isso exige discussões de igual proporção. E há algo de desproporcional em acreditar que um desafio tão múltiplo, que atinge toda a vida na Terra, poderá ser solucionado de acordo com uma única lógica –especialmente se for esta a mesma que nos conduziu até aqui.

## Pluralidade ontológica e a “política de sustentar o que ‘poderia ser’”

*“Between power differences (politics) and the powers of difference (ontology)”<sup>14</sup>*

Segundo Almeida,<sup>15</sup> “as ontologias são o acervo de pressupostos sobre o que existe”, por sua vez, os “pressupostos ontológicos dão sentido, ou permitem interpretar, encontros pragmáticos”. Encontros com o que existe pertencem ao campo pragmático, mas não são independentes do sentido que lhe é conferido. Não há divisão clara entre teoria ou fato, não há como corroborar uma teoria apoiando-se em um fato observado, porque tanto a teoria como a observação factual foram silenciosamente pré-fabricadas. “Já na primeira metade do século XX foi enterrado sonho neopositivista de que seria possível corroborar uma teoria por meio de uma observação

14.- Holbraad, Martin, Morten Axel Pedersen, and Eduardo Viveiros de Castro, “The Politics of Ontology: Anthropological Positions.” *Theorizing the Contemporary*, *Fieldsights*, 2014, January 13, em <<https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>>

15.- Almeida, Mauro, op. cit., p. 9.



fatual”.<sup>16</sup> Um exemplo simples disso está no domínio ontológico da economia, em que o dinheiro e a mercadoria nunca são puramente o que se vê, porque eles têm valor. Assim, o dinheiro e a mercadoria existem pelo valor conferido a eles. O autor exemplifica dizendo que ao visitar um quilombo, não vemos o quilombo, vemos terra e pessoas. Mas o quilombo constitui-se ente e luta por este reconhecimento. Portanto, esses postulados que parecem óbvios fazem com que “tudo se passe como se o mundo existisse de fato conforme a ontologia em questão”.<sup>17</sup> Há um grave problema ao cegamente acreditar que a nossa realidade, de uma determinada sociedade em um determinado espaço-tempo, é a realidade. Os modos de percepção do mundo, e de si, são múltiplos, mutáveis e coexistem. Contudo, a diversidade ontológica, e de realidades, não significa processos aleatórios e ausência de “critérios parciais de verdade”.

Descola<sup>18</sup> afirma que, segundo a Psicologia do Desenvolvimento, é possivelmente inata ao ser humano a autopercepção pautada na dualidade fisicalidade-interioridade, que poderia também ser entendida em termos de corpo-intencionalidade. O autor atenta que não se deve reduzir a dualidade a preceitos etnocêntricos e, sim, entender que as formas que essa distinção manifestou na Europa são variações locais de um sistema de contrastes que pode se apresentar diferentemente, dependendo do contexto, local ou situação. Descola<sup>19</sup> explica que as interações entre as próprias interioridade e fisicalidade de um indivíduo e as do restante do mundo seriam baseadas na atribuição ou negação seletiva desses atributos às outras coisas existentes. A isso se aplica o termo identificação. Isto é, os modos de identificação é que definem as fronteiras entre o próprio ser e as outras coisas.

Há quatro maneiras básicas de um sujeito se identificar com o mundo, que corresponderiam a quatro ontologias básicas. Assim, existem quatro sistemas de distribuição de propriedades entre objetos existentes no mundo que fornecem pontos-chave para formas sociocósmicas de associação e concepção de pessoas e não-pessoas. Seriam estes: 1) fisicalidade e interioridade análogas às suas –isso seria o totemismo; 2) fisicalidade e interioridade distintas das suas –este seria o analogismo; 3) fisicalidade diferente e interioridade similar –animismo; 4) fisicalidade análoga e interioridade distinta –naturalismo. Em uma explicação resumida, diria que o totemismo, estudado em diferentes momentos da história antropológica, é bem representado nos estudos com aborígenes australianos. O totem, que pode ser um animal ou uma planta, é uma espécie emblemática que melhor exemplifica um grupo de seres diversos: animais, plantas ou seres humanos que se identificam com determinadas características dessa espécie. Isto é, há uma identificação física e interior –moral, características de humor e/ou personalidade– com o totem, independentemente de ser humano ou não.

O analogismo é uma grande ontologia típica da Ásia, partes da África e regiões dos Andes, em que se concebe o estado primordial do mundo como uma vasta multiplicidade de diferenças, e as semelhanças seriam um meio para tornar este mundo tão fragmentado suportável. Todos os componentes do mundo são separados por descontinuidades, o que leva à organização desses elementos em um tipo de mural de afinidades e atrações, um apelo de continuidade.

O animismo é um termo descrito por Tylor e ressignificado por Descola. Tipicamente amazônica, mas presente em todo o continente americano e em outras regiões, é uma ontologia em que a distinção natureza-cultura é irrelevante e os animais são considerados pessoas com

16.- Ibid. p. 8.

17.- Loc. cit.

18.- Descola, Philippe, “Além de natureza e cultura”. Pelotas, Tessituras, v. 3, no. 1, 2015, p.7-33.

19.- Loc. cit.



quem os humanos devem interagir de acordo com regras sociais. Não-humanos se veem como humanos por compartilharem uma interioridade similar. As diferenças entre corpos são morfológicas e não tanto substanciais e, então, as diferenças comportamentais são consequência da diferença de corpos.

O naturalismo ontológico, neste caso, mais do que o estudo da natureza, se trata de um conjunto de pressupostos ontológicos que constitui o mundo ocidental. O iluminismo, a revolução científica e a exaltação da razão, dentre outras coisas, trouxeram o positivismo e as teorias naturalistas. O naturalismo pauta-se no divisor natureza-sociedade e procura a descrição verossímil do mundo e a descoberta das leis naturais ou universais. Nega o sobrenatural e o espiritual baseando-se na concepção de que as leis naturais são as regras que regem o universo e que a natureza é explicável segundo princípios físicos, químicos e materiais, qualificando assim a natureza como um domínio ontológico específico. Natureza é dita no singular e é regida por um conjunto específicos de leis universais, e universalizantes. Pela diferença de interioridade, a pessoalidade é atributo presumidamente exclusivo da humanidade.

Latour<sup>20</sup> analisa as bases filosóficas dessa separação entre sociedade e natureza e afirma que a ideia da natureza como exterioridade, desenvolvida pela ciência dos séculos XVII e XVIII, implicou em um entendimento de uma natureza regida exclusivamente por um sistema de leis e regras, isenta de intencionalidade. Também faz essa análise Descola<sup>21</sup> quando aponta que alguns dos cientificamente ativos naquela época, como Bacon, Descartes e Spinoza, rejeitaram a ideia de uma natureza intencional. Assim, a emergência da sociedade e da natureza levou também a diferenciação entre as Ciências Naturais e as Ciências Humanas. Encaixou-se a natureza no campo da ciência mecânica e suas disciplinas brutas: a física, a química, a biologia e suas derivações. Desligada dos humanos, a natureza passou a ser assunto dos estudiosos das Ciências Naturais. E as então chamadas Ciências do Homem, por sua vez, estudavam tudo aquilo que seria não-natureza. Os campos sutis ficaram com letras, filosofia e faculdades ligadas à humanidade. O que passou a existir foi uma noção de natureza como domínio ontológico autônomo, um campo de investigação e experimentação da ciência, cujo objeto de estudo deveria ser explorado, intelectualizado e aperfeiçoado. A difusão em nosso imaginário de uma natureza exterior, implicação dessa bifocalidade, é a existência de múltiplas contradições em nosso senso de responsabilidade para com a crise ecológica.<sup>22</sup>

Para além das quatro ontologias, há suas derivantes ontológicas, que constituem domínios próprios, que por sua vez possuem derivações, e se somam e/ou se subtraem a outras. A Economia ou o Direito, por exemplo, respondem a ontologias mais abrangentes. Ontologia é um conceito inicialmente kantiano que veio da epistemologia e da semântica, mas que encontrou ressignificação no vocabulário filosófico da primeira metade do séc. XX. Diferente da antiga conotação kantiana, em que o sujeito era o centro do mundo, a virada ontológica concebe que o “sujeito passa a girar em torno do mundo”.<sup>23</sup>

Essa espécie de rotação do sujeito, se permite sonhar sobre a decolonização do pensamento por conceber múltiplas possibilidades, também confere uma posição inevitavelmente anti-autoritária, o que tem implicações profundamente políticas em vários sentidos (Holbraad, Pedersen

20.- Latour, Bruno, *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro. Ed 34, 1994.

21.- Descola, Philippe, “The Great Divide” (cap 3); “Relations with the Self and Relations with Others” (cap 5), *Em Beyond nature and culture*, University of Chicago, United States of America, 2013.

22.- Latour, op. cit.

23.- Almeida, op. cit., p.10.



e Castro, 2014). Não se trata de um relativismo de possibilidades enciclopédicas, mas sim da “ousadia de arcar com todo o peso ontológico” das aparentes contradições do “caso contrário” na diligência de concretizar as alternativas relatadas como possibilidades. Seguindo os termos de Holbraad, Pedersen e Castro,<sup>24</sup> a “política da ontologia” como processo de autonomia do outro é a “ontologia da política como decolonização de todo pensamento diante de outro pensamento”. E, por fim, restaria à antropologia da ontologia não a comparação descritiva entre ontologias, mas sim a comparação como ontologia de uma antropologia que “não tenta antecipar as possibilidades imanentes ao pensamento alheio, mas que tenta sustentá-las como possível, o que ‘poderia ser’, indefinidamente”.

## Personalidade jurídica de não-humanos e a significação de diferentes mundos

*“La realidad nos indica que uno de los límites principales para transformar la sociedad está en nuestras propias cabezas”<sup>25</sup>*

O processo de autonomia dos povos, frente aos vastos genocídios, unido ao movimento ambientalista, que há décadas denuncia a degradação da natureza e da vida, e agora a iminência de um colapso ecológico irreversível, vêm desafiando a pretensão moderna de uma ontologia universal, o que passa pela contestação dos recursos dessa mesma ontologia.<sup>26</sup> O aparecimento de casos levados a tribunais em diferentes partes do mundo em que entes naturais são considerados sujeitos dotados de direitos é um fenômeno que vem ganhando notoriedade e que é em grande parte fruto dessa contestação.

Atentou há mais de uma década Teubner<sup>27</sup> que “personificar outros não-humanos é uma realidade social hoje e uma necessidade política para o futuro”. Atualmente, ações judiciais que pleitearam o reconhecimento de não-humanos como titulares de direitos fundamentais podem ser relacionados a um grande e heterogêneo movimento que atende por diferentes nomes em diferentes partes do mundo, como *Derechos de la Naturaleza*, *Earth Jurisprudence*, *Wild Law*, *Rights of Nature*, *Earth Rights*, entre outros. No Brasil, muito embora haja grupos que falem em “Direitos da Natureza”, ainda é estudada uma tradução adequada às características do movimento brasileiro ligado a tais ideias.

Globalmente, e mais profundamente na América Latina, a ideia da natureza dotada de direitos tem sido central em um grande processo, marcado por lutas, denúncias e preocupações com a degradação ambiental e da vida, que tem sido a força motriz de inéditas mudanças legislativas, constitucionais e sociais. Conforme Acosta e Martínez,<sup>28</sup> a ideia de uma natureza como sujeito

24.- Holbraad, Martin, Morten Axel Pedersen, and Eduardo Viveiros de Castro, “The Politics of Ontology: Anthropological Positions.” In *Theorizing the Contemporary*, Fieldsights, 2014, January 13: s/p.

25.- Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza. “La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política”. Edición Abya Yala 2011 Quito-Ecuador.

26.- Cf. Almeida, op. cit.; Teubner, Gunther, “Rights of non-humans?: electronic agents and animals as new actors in politics and law”, EUI MWP LS, Retrieved from Cadmus, European University Institute Research Repository 2007, 04:1.

27.- Teubner, loc. cit.

28.- Acosta e Martínez, op. cit.





de direitos tem sido central no movimento andino porque oferece um novo ponto de partida que permite variadas convergências. Na diversidade desse movimento o que os tornaria uno é basicamente a concepção de natureza-sujeito e a possibilidade de pessoas não-humanas.

Criaram-se programas de pós-graduação e departamentos em universidades, como o *Center for Earth Jurisprudence*, na Barry University, nos Estados Unidos; disciplinas acadêmicas, como “*Wild Law course*” voltada para a formação de “advogados da Terra” na Griffith University, na Austrália; grandes organizações que tratam do tema, como *The Gaia Foundation*. Em 2011 a Organização das Nações Unidas (ONU) inaugurou encontros para discussão de *Earth Rights* que acontecem anualmente desde então e são chamados de “*Interactive Dialogue of the General Assembly on Harmony with Nature*”.

Muito importante citar o *The Internacional Tribunal for the Rights of Nature and Mother Earth*, cuja tradução literal poderia ser “Tribunal Internacional para os Direitos da Natureza e da Mãe Terra”, operado pela primeira vez em janeiro de 2014 em Quito, no Equador. Criado pela *Global Alliance for the Rights of Nature*, –o que seria em português a “Aliança Global pelos Direitos da Natureza”–, o tribunal é formado por advogados e lideranças de povos indígenas e não-indígenas de diferentes regiões. O objetivo do Tribunal é ouvir casos de alegadas violações a direitos de não-humanos e da natureza como um todo –crimes de ecocídio– e fazer recomendações sobre procedimentos adequados e restauração de danos.<sup>29</sup> A principal fonte de direito do Tribunal é a *Universal Declaration of the Rights of Mother Earth* (UDRME). A UDRME é uma declaração redigida no Congresso Mundial das Pessoas sobre Mudanças Climáticas e os Direitos da Mãe Terra, realizado em Cochabamba, Bolívia em 2010. Um novo Direito está sendo projetado em alguns Estados da América Latina, dentre os quais, destaca-se Equador e Bolívia.<sup>30</sup> A Constituição do Equador, de 2008, foi um marcador histórico por orientar sua constituição para o bem-viver e para os *Derechos de la Naturaleza*, em que a natureza é sujeito de direitos. Venezuela também incorporou inovações em sua nova versão de 2007. Colômbia não mudou completamente sua constituição, mas teve atualizações em 2016 e movimentos de base fortemente influenciadores de processos legais importantes.

O Brasil, muito embora não tenha tido reformas constitucionais, teve dois processos recentes que reivindicavam personificação de não-humanos, incluindo um grande rio. Há nas ações judiciais de personificação jurídica de não-humanos um forte apelo internacional, especialmente nos países latino-americanos, em que esse espaço de convergências pode elevar as reivindicações feitas localmente para esferas que envolvem países que vêm participando ativamente dessa temática.

O que ocorre é que a concepção de pessoa, e de pessoa humana, imposta é deslocada do contexto e das necessidades latino-americanas. A possibilidade de pessoas não-humanas, especialmente entes naturais não-humanos, como rios ou montanhas, incide teoricamente no grande divisor naturalista, o campo natureza-cultura. A pessoa como chave-analítica de estudos etnográficos de povos ameríndios tem indicado essa categoria, e o debate envolvido, como um possível disruptivo jurídico e ontológico. Novas disposições legais, ou novos usos para disposições tradicionais, ampliam as formas jurídicas de existência. Segundo Belivaqua<sup>31</sup> a emergência desses

29.- Maloney, Michelle.; Siemen, Patricia. “Responding to the Great Work: Earth Jurisprudence in the 21st Century”. *Environmental and Earth Laws Journal*, v.5/1, 2015, pp. 6-22.

30.- Wolkmer, Antonio Carlos; Augustin, Sergio; Wolkmer, Maria de Fátima S. “O ‘novo’ direito à água no constitucionalismo da América Latina”. *Revista Inter. Interdisc. INTERthesis*, v. 9, n. 1, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, 2012. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5007/1807-1384.2012v9n1p51>>

31.- Bevilacqua, Ciméa Barbato, “Pessoas não humanas: Sandra, Cecília e a emergência de novas formas de existência jurídica.” *Mana* [online], vol.25, n.1, 2019, p. 38.



novos entes nas legislações nacionais e normas supranacionais têm modificado a configuração das relações jurídicas, iniciando uma cadência de novos “direitos e deveres, crimes e sanções, formas de proteção, limites à propriedade, ao comércio”, entre outros.

Uma resumida história da pessoa mostra-nos que o mundo do Direito na Europa medieval e renascentista, e em outros lugares, já foi povoado por não-humanos como árvores e outras plantas, pássaros, animais vertebrados e invertebrados, espíritos, deuses, entre outros. O Direito entendia que cabia mediação “para todos os fenômenos visíveis e não visíveis em que havia pressupostos de comunicação e que incluíam o potencial de enganar, mentir e expressar algo pelo silêncio”.<sup>32</sup> No entanto, sob a influência da racionalização, do tipo de ciência emergente, do cristianismo romano e da modernidade em geral houve uma “domesticação das ficções jurídicas”<sup>33</sup> e “o número de atores no mundo jurídico diminuiu drasticamente”, resultando no indivíduo humano como “o único ator remanescente”.<sup>34</sup>

Como aponta Goldman,<sup>35</sup> é praticamente unânime situar o início do debate sobre a noção moderna de pessoa em 1938, quando Marcel Mauss apresentou o hoje clássico ensaio intitulado “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, aquela de ‘Eu’”. Esse ensaio buscou analisar a hipótese durkheimiana de uma história social das categorias do espírito humano e das concepções acerca da própria individualidade. Situados na área do Direito, os estudos durkheimianos e maussianos inauguram uma ciência social da pessoa e da individualidade no sentido que, ao traçar a história social dessas categorias, no “término do percurso” a pessoa se encontrava “reajustada aos contornos da imagem” que se ofereceu.<sup>36</sup>

A fabricação do “eu” e da pessoa moderna começou especialmente no Direito romano que vinculava essa categoria a uma máscara ou personagem social –traduzindo para o latim, *persona*. Pelos estudos clássicos gregos e latinos, à *persona* era concedida a conotação moral e senso jurídico de ser responsável, livre e independente. Pietistas e puritanos interpretaram na individualidade humana, na noção de “eu”, um caráter sagrado, de consciência, de “razão pura”. É essa a noção de pessoa que é tida como fato fundamental do Direito até os dias atuais. No entanto, em seu estudo, Mauss atenta que eram raras as sociedades que concebiam a pessoa humana como uma entidade completa e independente, uma espécie de “marco zero” da esfera social.<sup>37</sup>

Ainda no Direito contemporâneo, a metáfora da máscara é bem conhecida. A personalidade jurídica é a máscara concedida à pessoa teoricamente humana e é, em si, um artifício sem o qual seriam meramente “não-pessoas”, sendo tratados diante da lei como objetos. Como afirma Arendt,<sup>38</sup> quem entra em um tribunal é uma pessoa produzida pela e para a lei que sem sua *persona* seria um indivíduo seu estado natureza, talvez no seu sentido *Homo sapiens*, “indicando alguém fora do alcance da lei e do corpo político dos cidadãos, como por exemplo um escravo –mas certamente um ser politicamente irrelevante”. O fato de o estado de espécie ser um estado de

32.- Teubner, op. cit.

33.- Bevilaqua, Ciméa Barbato, op. cit.

34.- Teubner, op. cit.

35.- Goldman, Márcio, “Uma categoria do pensamento antropológico: A noção de pessoa”, Revista de Antropologia (Universidade de São Paulo), v. 39, n. 1, 1996, p.83-109.

36.- Beillevaire e Bensa, 1984, p. 541. Citado em Goldman, loc. cit.

37.- Cf. Goldman, op. cit.; Mauss, Marcel. “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de ‘eu’; “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In Mauss, M. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. Pp. 183-314.

38.- Arendt, Hannah, “On Revolution”, New York: Viking Press, 1963, p.107.



irrelevância política coloca em evidência a oposição entre o selvagem e o domesticado, entre os domínios da natureza e da sociedade. Aponta Bevilaqua<sup>39</sup> que embora a natureza não estivesse ausente na concepção jurídica, ela não era considerada uma “realidade pré-institucional, mas, em geral, a uma instituição”, isto é, um domínio ontológico separado dito natural. Graham,<sup>40</sup> jurista e pesquisadora do direito à propriedade, indica um Direito “defisicalizado”, isto é, o mundo do direito separado do mundo concreto.

Considerando que o Direito trabalha com duas categorias de oposição básicas –sujeitos e objetos–, Cullinan<sup>41</sup> analisa que a centralidade do direito à propriedade privada implica em uma lógica em que a terra e formas de vida não-humanas, que são desprovidas de personalidade jurídica, são objetos a serem possuídos como propriedade. Essa lógica interpreta a maior parte da vida na Terra como propriedade das pessoas, “recursos” naturais a serem explorados, comprados e vendidos. Ainda conforme a análise de Cullinan, sob essa perspectiva, defensores de expressões de vida alheias ao sistema dominante são interpretados como infratores do direito fundamental à propriedade.

Souza Filho,<sup>42</sup> ao analisar fundamentos jurídicos da confusão entre função social da terra e produtividade, indica que a “modernidade capitalista transformou a terra em mercadoria”. No entanto, “é da terra que os povos tiram o seu sustento, sua alegria, seu vestuário e sua arte” e, então, o direito dos povos de existirem requer o direito a um território que não sirva à modernidade por abrigar um modo de vida não-moderno, não-capitalista. É um conceito de direito relacional, o direito de se relacionar com o mundo natural de maneira autêntica, independente das demandas capitalistas. Ainda segundo Souza Filho, esse tipo de direito quebra a mercantilização da natureza.

Dado o desafio epistemológico em “traduzir” a relação que os povos indígenas e não-indígenas têm com seus territórios, e com a categoria de território, a necessidade do que estou colocando como “territórios não-domesticados” tem encontrado o conceito de natureza-sujeito. Gostaria de pontuar a importância desse debate de um relacionamento não mercantilizável entre povos e natureza para a sujeitificação de áreas naturais,<sup>43</sup> como rios, montanhas ou biorregiões, o que poderia gerar uma categoria de “território-pessoa”. Consideremos rapidamente casos de personificação jurídica de entes naturais, ou bioculturais, como o Rio Atrato (Colômbia), a Amazônia (Colômbia), o Rio Vilcabamba (Equador) e a montanha vulcânica Taranaki (Nova Zelândia).

A existência de uma entidade natural coincidente –mas não fruto de mera coincidência– com uma porção do território de determinado povo pode colocar a personificação jurídica como mais uma contestação da ênfase capitalista da terra como mercadoria no sentido que a “pessoa jurídica, humana ou não, é definida sobretudo por sua qualidade de não coisa, isto é, pela impossibilidade de ser apropriada como bem”.<sup>44</sup>

39.- Bevilaqua, op. cit.

40.- Graham, Nicole, “Owning the Earth”. In Peter Burdon (ed) “Exploring Wild Law: The Philosophy of Earth Jurisprudence”, Wakefield Press, 2011, p. 260.

41.- Cullinan, Cormac. “If Nature Had Rights, What Would We Need to Give Up?”, In Orion Magazine, 2008, pp.1-4.

42.- Souza Filho, Carlos Frederico Marés, “A função social da terra”, Porto Alegre, S. A. Fabris, 2003, p. 182.

43.- Áreas naturais entendidas no sentido de “porções de terra não-domesticadas”, “espaços não-domesticados”, talvez algo como landscapes do inglês.

44.- Bevilaqua, op. cit., p.40.



Não pretendo tirar conclusões absolutas sobre territorialidade e pessoa, mas penso que seja importante olhar para etnografias sobre pessoa nas sociedades ameríndias. Seeger, da Matta e Castro<sup>45</sup> afirmaram que ao longo da história da teoria antropológica diferentes regiões etnográficas do mundo deram suas contribuições e as sociedades indígenas da América do Sul estão a contribuir para a renovação teórica da antropologia pela originalidade e centralidade da noção de pessoa, com referência especial ao corpo. A ordenação da vida social a partir de uma linguagem do corpo, da substância, ligada a uma noção de pessoa que até há pouco não havia sido propriamente estudada.

Morais,<sup>46</sup> analisando a disputa pelo território na perspectiva dos Kaiowá e Guarani, afirma que “não é apenas do controle do território em si, mas uma subversão do projeto colonial a partir da disciplina do corpo” porque o corpo é o organizador da vida social, ponto referencial no tempo e no espaço que “organiza também o começo e o fim do mundo”. Ainda seguindo Moraes<sup>47</sup>, se tempo e espaço são produzidos a partir do referencial corpóreo, também há um “vetor de desterritorialização do corpo e da pessoa a partir da morte. Seu corpo é ‘pulverizado’ e se espalha sobre a terra; seus objetos –que, em muitos sentidos, são a pessoa ela mesma– circulam entre os vivos”. Mais do que um ponto no espaço-tempo o “corpo se territorializa” como a “flexão do cosmos”. Em sua conclusão, consta a preocupação com o problema epistemológico de desenvolver uma linguagem adequada a concepções indígenas. Essa análise demonstra não só a natureza ontológica da pessoa, do corpo e do território, como também que a centralidade dessas categorias na “morte e vida kaiowá e guarani” nos indica que nosso escopo ontológico é inadequado para lidar com essas questões.

Gostaria de adicionar um elemento à reflexão sobre a rebeldia da pessoa à significação face à pluralidade ontológica, e seria este o “problema do perspectivismo multinaturalista” nas palavras de Castro.<sup>48</sup> O perspectivo se refere à uma concepção muito comum a povos ameríndios em que “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vistas distintos”.<sup>49</sup> Se o animismo descolariano, uma das quatro grandes ontologias que pressupõe interioridade similar entre humanos e não-humanos, o perspectivismo adiciona a este a possibilidade de diferentes pontos de vista, graças à especificidade dos corpos. A “personitude” ou “perspectividade” é definida como a “capacidade de ocupar um ponto de vista”.<sup>50</sup>

Uma explicação rápida dessa concepção requer ocultar bastante, então farei um esforço de resumir o essencial à discussão presente. Castro<sup>51</sup> exemplifica citando Baer,<sup>52</sup> sobre os Matsiguenga, “o ser humano vê a si mesmo como tal. A lua, a serpente, o jaguar e a mãe da varíola o vêem, contudo, como um tapir ou um pecari, que eles matam”. Dessa forma, “vendo-nos como

45.- Seeger, Anthony, Roberto da Matta & Eduardo Batalha Viveiros de Castro, “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32, 1979, pp. 2-19.

46.- Moraes, Bruno Martins, “Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte”, São Paulo, Editora Elefante, 2016, p. 36.

47.- Ibid., p. 308.

48.- Castro, Eduardo Batalha Viveiros de “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, O que nos faz pensar, n.18, setembro de 2004, p. 245.

49.- Ibid., p. 225.

50.- Ibid., p. 228.

51.- Ibid., p. 227.

52.- Baer, Gerhard, “Cosmología y shamanismo de los matsiguenga: Peru Oriental”, Colección “Biblioteca Abya-Yala”. Em espanhol. Ligaçãõ Desconhecida, 1994, p. 224.



não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos vêem como humanos”. O ponto de vista está no corpo, isto é, o corpo é o lugar da perspectiva e instrumento fundamental da expressão do sujeito. Ser capaz de ocupar um ponto de vista é, no entanto, uma “potência da alma”. Esta alma, de forma idêntica em todos os seres, enxerga a mesma coisa em toda parte e o que confere a diferença de ponto de vista é o corpo.<sup>53</sup>

Portanto, o animismo e o perspectivismo partem da atribuição da subjetividade humana a não-humanos, não sendo uma projeção das qualidades humanas sobre os não-humanos, é uma equivalência em que afirma Descola<sup>54</sup> “não é o humano como espécie, mas a humanidade enquanto condição”. Como fica evidente, ao nos depararmos com noções diametralmente opostas aos alicerces do naturalismo, ancorado na divisão natureza-cultura, o problema do perspectivismo não é, conforme adverte o autor, propriamente um problema do perspectivismo e sim um problema dos termos de nossos debates epistemológicos e das “partições ontológicas” que alimentam o que foi cunhado como perspectivismo.<sup>55</sup>

Admitido o desafio ontológico, por fim, o último ponto que eu gostaria de acrescentar à discussão se refere ao elemento ficcional das “ficções jurídicas”. Atenta ao alerta de Almeida<sup>56</sup> sobre “limpeza ontológica”, que “parece ser a conclusão do projeto epistemológico que primeiro afirma a ‘construção social’ de coisas para depois dizer que o que é construído não existe *realmente*”, pretendo, na verdade, somente reforçar a ideia que do “poderia ser” nos termos de Holbraad, Pedersen e Castro.<sup>57</sup> Posto isso, embora a *persona* jurídica tenha sido concebida em analogia à máscara, a um personagem de direitos e deveres, e, portanto, como um papel ficcional, ela foi forjada à silhueta do “único ator remanescente”, isto é, um arquétipo de ser humano tomado como ator substantivo. Desta forma, esses direitos e deveres parecem ser “naturais”, como propôs a Revolução Francesa, naturalmente atribuídos a um ser humano real. Consequentemente, todas as outras pessoas que figuram no mundo do Direito, como empresas ou associações, são clones dessa “analogia a um substrato de um humano”.<sup>58</sup>

Uma das implicações dessa analogia é que, mesmo com a atribuição de personalidade jurídica, entes naturais acabam ficando juridicamente entre dois polos, em que lhes é negado à condição plena de sujeito, mas também já não mais são completamente reconhecidos como objetos. Não são alguém suficiente para possuir objetos –uma das prerrogativas de sujeito–, e nem objetos propriedade de alguém. É uma condição “duplamente negativa”. Para analisar essa situação de “imobilização em um vazio jurídico”, trago uma discussão sobre dois caminhos distintos para a personificação jurídica no caso de animais não-humanos. A “perspectiva declaratória” é o caminho em que não se trataria de

53.- Descola, Philippe, “Estrutura ou sentimento: as relações com os animais na Amazônia”, *Mana*, n. 4, 1998, pp. 23-45. Castro, Eduardo Batalha Viveiros de, “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, *O que nos faz pensar*, n.18, setembro de 2004, pp.225-254. Campos, Raquel; Daher, Andrea, “A antropologia da natureza de Philippe Descola”. *Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 14, n. 27, dez. 2013, pp. 495-517. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2237-101X201300200495&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X201300200495&lng=pt&nrm=iso)>.

54.- Descola, Philippe, “La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l’Écologie des Achuar”. Paris: Maison des Sciences de l’Homme. 1986:210.

55.- Castro, op. cit.

56.- Almeida, op. cit., p. 23.

57.- Holbraad, Martin, Morten Axel Pedersen, and Eduardo Viveiros de Castro, “The Politics of Ontology: Anthropological Positions.” *Theorizing the Contemporary, Fieldsights*, 2014, January 13. Disponível em <<https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>>.

58.- Teubner, op. cit.



“descrever uma realidade”, mas sim de procurar uma configuração institucional dentro do próprio Direito. Resumidamente, pessoa não-humana titular de direitos “é extraída de enunciados legais pre-existentes”. Já a “fundamentação ontológica” busca a “correspondência entre certo conjunto de caracteres tidos como constitutivos da definição de pessoa –jurídica, mas também humana– e atributos substantivos do indivíduo a ser admitido nessa classe”.<sup>59</sup>

## Conclusão

De acordo com o que foi discutido, a incompatibilidade entre pressupostos ontológicos relacionados à pessoa é ainda mais trágica quando se trata de entes naturais e/ou coletivos do que no caso de animais individuais. Esses entes desafiam em inúmeros sentidos ambos os caminhos apontados como possíveis e creio que esse é um chamado para a reinvenção dos termos. O que sugiro agora é que a “perspectiva declaratória” não será suficiente. E a “fundamentação ontológica” parece potente desde que haja, ou que seja precursora, de uma reinvenção radical no entendimento do dispositivo jurídico da pessoa. Como exposto, a pessoa, a personalidade jurídica é uma categoria que sofreu um profundo processo de domesticação, e a tentativa de enquadramento de novos entes selvagens à uma categoria domesticada me parece fadada à mesmice.

Colocando em perspectiva o desafio da personalidade jurídica de entes naturais como uma questão de significação diante da pluralidade ontológica, essa não pode recair em mais um recurso para extensão da condição humana, ou da pessoa humana. Não se trataria da personalidade à “imagem e semelhança” humana e sim da tentativa de pessoas autoreferenciadas, autovalorizadas, autossustentadas ou algum adjetivo que qualifique a pessoa como possibilidade de uma existência reconhecida em uma categoria jurídica plural, co-significada e não-domesticada. Como dito na introdução não se trataria do alargamento da personalidade jurídica como privilégio concedido pela estrutura dominante, o que mais soaria como uma fagocitose a partir da personificação, mas sim a pessoa como articulação jurídica entre realidades.

## Notas

<sup>1</sup>Sobre pensamento monocultural: para dar uma conotação de resiliência ecológica conferida por diversidade biológica em se tratando de pluralidade ontológica, usei de um conceito arquitetado pela Vandana Shiva “*Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity*”, Navdanya, Natraj Publishers, 2011, em que, segundo a autora, o principal problema em pensar “monoculturalmente” é que a diversidade escapa da percepção e, conseqüentemente, do mundo. Ao descrever o que chama de “Síndrome TINA” (do inglês – *There Is No Alternative*, em português seria “Não Há Alternativa”), diz que a inclusão de alternativas requer um contexto de diversidade. Mudar para o diverso enquanto maneira de pensar permite a emergência de novas chances e múltiplas alternativas. Nesse livro, o leitor é provocado a refletir “quantas vezes” a natureza e comunidades sofreram graves conseqüências graças à síndrome de TINA, quando a suposta ausência de alternativas sacrifica coisas importantes em nome do progresso. Ela explica que o alastramento monocultural tem mais relação com política e poder do que com aumento da produção de alimentos. A lógica da monocultura, aqui entende-se como o privilégio ou a vantagem da unicidade ou uniformidade diante do diverso ou orgânico, está ligada à introdução de um poder único e

59.- Bevilaqua, op. cit. pp. 40-57.



centralizado em detrimento de modelos de tomadas de decisão descentralizadas, erodindo modos outros de expressão política, social e, portanto, de ordem jurídica. Muito embora o livro não se dê nos termos antropológicos ou jurídicos utilizados no presente artigo, e até por isso eu teria desafios teóricos ao compará-los, achei que valia a pena fortalecer essa ideia da importância da diversidade de pensamento.

## Bibliografía

- Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza. *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*. Edición Abya Yala, 2011 Quito-Ecuador.
- Almeida, Mauro, "Caipora e outros conflitos ontológicos". *R@U R@U*, Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun. 2013, pp.7-28.
- Arendt, Hannah, "On Revolution", New York: Viking Press, 1963.
- Baer, Gerhard, "Cosmologia y shamanismo de los matsiguenga: Peru Oriental", Colección "Biblioteca Abya-Yala". Em espanhol. Ligação Desconhecida, 1994, p. 224.
- Bevilaqua, Ciméa Barbato, "Pessoas não humanas: Sandra, Cecília e a emergência de novas formas de existência jurídica." *Mana* [online], vol. 25, n.1, 2019, pp.38-71.
- Campos; Raquel.; Daher, Andrea, "A antropologia da natureza de Philippe Descola". *Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 14, dez. 2013, n. 27, pp. 495-517. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2237-101X2013000200495&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2013000200495&lng=pt&nrm=iso)>.
- Castro, Eduardo Batalha Viveiros de, "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena", *O que nos faz pensar*, n.18, setembro de 2004, pp. 225-254.
- Castro, Eduardo Batalha Viveiros de, "A fabricação do corpo na sociedade xinguana", *boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, no. 32, 1979, pp. 40-49.
- Cullinan, Cormac. "If Nature Had Rights, What Would We Need to Give Up?", *In Orion Magazine*, 2008, pp.1-4.
- Descola, Philippe, "Além de natureza e cultura". *Pelotas, Tessituras*, v. 3, n. 1, 2015, pp. 7-33.
- Descola, Philippe, "Claude Lévi-Strauss, uma apresentação". *Estudos Avançados*. 2009. Versão on-line. ISSN 1806-9592 *Estud. av.* vol.23 no.67 São Paulo 2009. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142009000300019>>.
- Descola, Philippe, "Estrutura ou sentimento: as relações com os animais na Amazônia", *Mana*, 1998, 4 (1), pp. 23-45.
- Descola, Philippe, *La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l'Écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme. 1986.
- Descola, Philippe, "The Great Divide" (cap 3); "Relations with the Self and Relations with Others" (cap 5) *In: Beyond nature and culture*, 2013. University of Chicago, United States of America.
- Gaakeer, Jeanne, Sua cuique persona? A Note on the Fiction of Legal Personhood and a Reflection on Interdisciplinary Consequences. *Law & Literature*, v.28, n.3, 2016, pp. 287-317.
- Goldman, Márcio, "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia". *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.46, 2003, pp. 423-444.
- Goldman, Márcio, "Uma categoria do pensamento antropológico: A noção de pessoa", *Revista de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, v. 39, n. 1, 1996, pp.83-109.
- Graham, Nicole, "Owning the Earth". In Peter Burdon (ed) "Exploring Wild Law: The Philosophy of Earth Jurisprudence", Wakefield Press, 2011, pp. 270-278.
- Hawaray, Donna, "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: making kin". *Environmental Humanities*, no. 6, 2015, pp.159-165. Disponível em <[www.environmentalhumanities.org](http://www.environmentalhumanities.org)>.



- Hawaray, Donna, In: “Os Mil Nomes de Gaia”, 2014. Entrevista concedida a Juliana Fausto e Eduardo Viveiros de Castro. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=1x0oxUHOIA8>>.
- Holbraad, Martin, Morten Axel Pedersen, and Eduardo Viveiros de Castro, “The Politics of Ontology: Anthropological Positions.” Em *Theorizing the Contemporary, Fieldsights*, 2014, January 13. Disponível em <<https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>>.
- Hsiao, Elaine C, “Whanganui River Agreement: Indigenous Rights and Rights of Nature”. *Environmental policy and Law, New Zealand*, v.42, 2012.
- Latour, Bruno, *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed 34, 1994.
- Maloney, Michelle.; Siemen, Patricia. “Responding to the Great Work: Earth Jurisprudence in the 21st Century”. *Environmental and Earth Laws Journal*, v.5/1, 2015, pp. 6-22.
- Martínez, Esperanza, *La naturaleza con derechos: La naturaleza entre la cultura, la biología y el derecho*. Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo. Edición Abya Yala, 2014. Quito-Ecuador.
- Mauss, Marcel. “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de ‘eu’”; “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas” (p. 183-314) In. MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- Moore, Jason W., *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Sociology Faculty Scholarship, 2016.
- Morais, Bruno Martins, *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*, São Paulo, Editora Elefante, 2016.
- Salmond, Anne, “Tears of Rangi Water, power, and people in New Zealand”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (3). 2014, pp.285–309.
- Seeger, Anthony, Roberto da Matta & Eduardo Batalha Viveiros de Castro, “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n. 32, 1979, pp. 2-19.
- Shiva, Vandana, *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity*, Navdanya, Natraj Publishers, 2011.
- Souza Filho, Carlos Frederico Marés, “A Essência Socioambiental do Constitucionalismo Latino-Americano”. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, v.41, n.1, 2017, pp.197-215.
- Souza Filho, Carlos Frederico Marés, *A função social da terra*, Porto Alegre, S. A. Fabris, 2003.
- Souza Filho, Carlos Frederico Marés, “Introdução ao direito socioambiental”. In: Lima, André. (org.). *O direito para o Brasil socioambiental*, Porto Alegre, Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.
- Teubner, Gunther, “Rights of non-humans?: electronic agents and animals as new actors in politics and law”, EUI MWP LS, Retrieved from Cadmus, European University Institute Research Repository, 2007/04
- Wolkmer, Antonio Carlos; Augustin, Sergio; Wolkmer, Maria de Fátima S. “O ‘novo’ direito à água no constitucionalismo da América Latina”. *Revista Inter. Interdisc. INTERthesis*, v. 9, n. 1, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, 2012.

