

DIREITOS DA NATUREZA COMO UM ENQUADRAMENTO POTENCIAL PARA A TRANSFORMAÇÃO DAS COMUNIDADES POLÍTICAS MODERNAS

CARLOTA HOUART

carlotahouart@gmail.com

Licenciada em Relações Internacionais e mestre em Relações Internacionais – Estudos da Paz, Segurança e Desenvolvimento pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Foi investigadora júnior do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra entre 2018 e 2021 e, atualmente, está a fazer o seu doutoramento como investigadora na Universidade de Wageningen (nos Países Baixos) no âmbito do projeto “RIVERHOOD – Living Rivers and New Water Justice Movements”, financiado pelo European Research Council (ERC grants). Os seus interesses de investigação atuais incluem Ecologia Política Crítica; Direitos da Natureza e Justiça Multiespécies; Teoria Crítica das Relações Internacionais e Pós-Antropocentrismo; e Sistemas de Conhecimento e Ontologias Indígenas.

Resumo

Este artigo centra-se no contexto atual das crises climática e ambiental e na forma como estas desafiam fundamentalmente as normas, conceções e práticas inerentemente antropocêntricas da política internacional e das RI. Defendo que, para enfrentar o modo hegemónico e antropocêntrico de relação com a natureza não-humana que conduziu a estas crises, é necessário desenvolver quadros alternativos que possam levar a uma transformação gradual das comunidades políticas modernas. Partindo da Teoria Crítica das RI, sugiro que as críticas de Andrew Linklater e Robyn Eckersley a Vestefália e propostas para a sua transformação possam ser úteis para compreender como o movimento emergente dos Direitos da Natureza pode promover tal transformação. Analiso dois casos paradigmáticos do movimento dos Direitos da Natureza - o caso do Rio Whanganui em Aotearoa Nova Zelândia, a nível local; e a Constituição do Equador de 2008, a nível nacional - para refletir brevemente sobre os entendimentos alternativos de conceitos como comunidade, subjetividade, agência, voz, direitos, participação e representação que eles encorajam. Ao expandir estes conceitos de modo a incluir o mundo mais-do-que-humano, estes quadros de RoN convidam a uma transformação dos sistemas modernos de pensamento e prática, e - em certa medida - constituem um potencial para a transformação das comunidades políticas modernas de modo a permitir uma melhor resposta às crises climática e ambiental globais.

Palavras-chave

Relações Internacionais; Comunidade Política; Direitos da Natureza; Seres Não-Humanos; Crise Climática

Como citar este artigo

Houart, Carlota (2022). Direitos da natureza como um enquadramento potencial para a transformação das comunidades políticas. In Janus.net, e-journal of international relations. Vol. 13, Nº 1, Maio-Outubro 2022. Consultado [em linha] em data da última consulta, <https://doi.org/10.26619/1647-7251.13.1.9>

Artigo recebido em 15 Junho 2021 e aceite para publicação em 5 Março 2022





DIREITOS DA NATUREZA COMO UM ENQUADRAMENTO POTENCIAL PARA A TRANSFORMAÇÃO DAS COMUNIDADES POLÍTICAS MODERNAS¹

CARLOTA HOUART

Introdução

As crises climática e ambiental colocam desafios significativos à política internacional e às Relações Internacionais (RI). O aquecimento global, a subida do nível do mar, os fenómenos climáticos extremos, a destruição de ecossistemas e o sexto fenómeno de extinção em massa tornam inegavelmente clara a inseparabilidade e interdependência das sociedades humanas e da vida não-humana. Estes processos de mudança global rápida desafiam diretamente o dualismo cartesiano que surgiu na Europa durante o Século das Luzes (Merchant, 1980) e que vê a humanidade como separada e em controlo da natureza - uma crença que tem sido central para as RI e o seu estudo da política mundial desde o desenvolvimento do sistema de Estados moderno e da economia mundial capitalista (Kavalski & Zolkos, 2016; Tickner, 1993). A falta de respostas atempadas, concertadas e robustas a estas crises entrelaçadas e a todos os seus impactos ecológicos, sociais, económicos e políticos é indissociável do antropocentrismo omnipresente que vê o ser humano como ponto central de referência nos processos mundiais; e do sistema económico dominante a ele associado, que concebe a natureza não-humana como um objeto passivo para a exploração e consumo humanos sem fim (Pereira & Saramago, 2020). O contexto atual exige, portanto, propostas pós-antropocêntricas para a transformação deste modo hegemónico de relação com a natureza não-humana que surgiu principalmente nas nações industrializadas do Norte Global.

É importante notar que a transformação deste modo de relacionamento pode inevitavelmente promover uma transformação gradual das comunidades políticas modernas - ou do sistema vestefaliano de Estados-nação - que foram, desde o início, fundamentalmente informadas por conceções antropocêntricas do mundo e dos seus seres agênticos. De facto, as normas que definem Vestefália - por exemplo, soberania, territorialidade, cidadania, nacionalidade - são todas intrinsecamente antropocêntricas, dado que estabelecem as fronteiras ontológicas, morais, legais e políticas da comunidade quase exclusivamente em torno dos seres humanos (Pereira, 2017). Apelos a alguma forma de *relações interespecies* (Youatt, 2014); a uma nova compreensão de *política*

¹ Artigo traduzido por Cláudia Tavares.



planetária em vez de política internacional (Burke et al., 2016); a quadros inclusivos, interseccionais e cosmopolíticos para a *justiça multiespécies* (Celermajer et al., 2021); a novos tipos de comunidade política (por exemplo, *zoópolis*) que incluam animais não-humanos como co-cidadãos, habitantes ou soberanos (Donaldson & Kymlicka, 2014) – entre outros – têm surgido nas últimas duas décadas em resposta ao caráter exclusivo da política mundial e das RI, e à sua incapacidade de responder adequadamente às emergências climática e ambiental. De facto, como Joana Castro Pereira argumenta, "as RI devem abandonar os fundamentos tradicionais em que se baseiam porque a atual noção de 'internacional' exige não só uma conceção holística, mas também novas ontologias, epistemologias e metodologias" (Pereira, 2017: 5). Parte deste processo incluiria necessariamente o reconhecimento dos múltiplos seres agênticos do mundo, o que – acrescento – envolveria também a recuperação e/ou aprendizagem de *antigas* ontologias, epistemologias e metodologias, tais como as que possuem e partilham os povos indígenas.

Outra proposta com potencial para afetar e talvez reformular as comunidades políticas modernas é a do movimento emergente dos Direitos da Natureza (RoN)², geralmente entendido como tendo sido avançado pela primeira vez nos anos 70 através do artigo de Christopher Stone, "Será que as Árvores Devem Ter Estatuto? - Rumo aos Direitos Legais dos Objetos Naturais" (Stone, 1972). Desde então, e principalmente durante os últimos vinte anos, o movimento RoN tem vindo a evoluir dentro de diferentes quadros, culturas e geografias, defendendo o reconhecimento dos direitos inerentes da natureza não-humana, quer à natureza como um todo, quer a ecossistemas e espécies específicos. Embora muitas pequenas transformações jurídicas e políticas localizadas tenham começado a ser implementadas sob a égide do RoN nos últimos anos, algumas das suas realizações mais paradigmáticas incluem a Constituição do Equador de 2008 (a primeira no mundo a reconhecer o RoN); o projeto para uma Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra escrito durante a Conferência Mundial dos Povos sobre Mudanças Climáticas e os Direitos da Mãe Terra em 2010 em Cochabamba, Bolívia; ou a Lei Te Awa Tupua em Aotearoa Nova Zelândia de 2017 (a primeira no mundo a atribuir o estatuto de pessoa jurídica a um rio).

Apesar de pertencer mais diretamente ao universo da lei, o movimento RoN tem implicações profundas e potencialmente radicais para as sociedades humanas a múltiplos níveis, incluindo o político. Como afirma Cormac Cullinan: "Embora a função reguladora do direito seja fácil de ver, ignoramos frequentemente o facto de que o direito desempenha um papel igualmente importante na constituição e formação da própria sociedade" (Cullinan, 2011: 55). De facto, a lei molda e informa a sociedade definindo o que devem ser as múltiplas relações entre indivíduos, grupos e a sociedade como um todo, bem como entre diferentes sociedades (Cullinan, 2011). Estas relações legalmente definidas determinam, por exemplo, a forma como uma sociedade é ordenada e como o poder é exercido dentro dela (Cullinan, 2011). Como tal, "a lei é utilizada por uma sociedade como um meio de se criar e definir de acordo com a sua visão do mundo" (Cullinan, 2011: 57). Ao avançar a ideia de que a natureza não-humana tem direitos inerentes a viver e prosperar, o movimento RoN rejeita o paradigma eurocêntrico fundacional criado pelo dualismo cartesiano: vê a humanidade como profundamente

² RoN = Rights of Nature.



enraizada e interdependente com o mundo mais-do-que-humano; e desafia as concepções dominantes de comunidade política, subjetividade, agência, voz, direitos, participação e representação. Deve também ser entendido como uma tentativa de reunir alguns dos instrumentos do sistema internacional contemporâneo (por exemplo, o direito moderno ou internacional) com mundivisões ecocêntricas ou centradas na natureza que estejam mais próximas das culturas e sistemas de conhecimento indígenas (Stewart-Harawira, 2012). De facto, pode argumentar-se que a ideia dos Direitos da Natureza não é de todo nova, tendo sido partilhada entre culturas nativas durante milhares de anos através das suas próprias relações com a terra e os seres não-humanos (Lake, 2017); razão pela qual defendi que a evolução da compreensão das RI do mundo e dos seus seres agênticos requer ontologias, epistemologias e metodologias *novas* e *antigas*. Para esclarecer, então, quando me refiro ao movimento emergente RoN, refiro-me a estas novas iniciativas, campanhas e evoluções na lei que procuram reconhecer direitos e/ou estatuto de personalidade jurídica a seres não-humanos e ecossistemas.

A Teoria Crítica das RI é útil para compreender o potencial do movimento RoN para empurrar gradualmente as comunidades políticas modernas numa direção pós-antropocêntrica. Por conseguinte, na segunda secção deste artigo, vou analisar brevemente as críticas de Andrew Linklater e Robyn Eckersley a Vestefália e as suas propostas para a sua transformação. Na terceira secção, refletirei sobre como estas podem ser aplicadas a dois casos do movimento RoN acima mencionados: o caso do rio Whanganui em Aotearoa Nova Zelândia (representando RoN ao nível local); e a Constituição do Equador de 2008 (representando RoN ao nível nacional). Recorrendo à análise crítica de discursos, analisarei os documentos oficiais de cada caso (a Lei Te Awa Tupua de 2017; e a Constituição do Equador) e verei como a sua linguagem e potencial narrativo encorajam uma leitura alternativa de conceitos como comunidade; subjetividade; agência; voz; direitos; participação; e representação. Na última secção apresento algumas observações finais, nomeadamente que - ao alargar significativamente estes conceitos de modo a incluir o mundo mais-do-que-humano - o movimento emergente RoN encoraja de facto quadros diferentes para a potencial transformação das comunidades políticas modernas para além da antropocêntrica Vestefália.

Para além de Vestefália

O apelo de Linklater à transformação das comunidades políticas modernas está associado à sua crítica ao sistema de Estados Vestefalianos enquanto sistema cuja premissa é a inclusão dos considerados "*insiders*" ou "cidadãos" e a exclusão dos considerados "*outsiders*" ou "alienígenas" - uma premissa derivada do processo de formação do Estado e que faz parte do "projeto de totalização" do Estado-nação (Linklater, 1998: 6). O sucesso dos Estados modernos sobre outras formas de organização política promoveu o desenvolvimento de um discurso poderoso que combina os conceitos de soberania, territorialidade, cidadania e nacionalidade, baseado na crença de que "idealmente, todos os cidadãos devem subscrever uma identidade nacional transmitida por uma língua e cultura comuns" (Linklater, 1998: 29). Desde o início, então, o sistema de Estados de Vestefália foi um sistema que tentou apagar a diferença dentro e fora das suas fronteiras nacionais; e para Linklater, o problema essencial das comunidades políticas modernas é



precisamente a sua *exclusão da diferença e da alteridade* - tanto entre "cidadãos" e "estrangeiros", como entre "cidadãos" e grupos subalternos dentro do Estado (Linklater, 1998).

No entanto, o Estado de Vestefália e o seu projeto de totalização não estão livres de desafios. De acordo com Linklater, as comunidades políticas soberanas são desafiadas em duas frentes por, por um lado, "reivindicações moralmente universalistas que exigem a ampliação do papel das autoridades acima do Estado-nação"; e, por outro lado, pela "política de reconhecimento" dos grupos indígenas e das nações minoritárias, que apelam a "reduzir a influência que os Estados soberanos exercem sobre as comunidades locais e as culturas subordinadas" (Linklater, 1998: 26-27). As tendências da globalização e da fragmentação que evoluíram em oposição e em resposta uma à outra nas últimas décadas, juntamente com as mudanças sociais e económicas que produziram, têm tido sérios impactos na capacidade do Estado moderno para perpetuar o seu projeto de totalização (Linklater, 1998). Com efeito, ao promover a homogeneização da sociedade internacional, a globalização alimenta efetivamente as políticas de identidade e de comunidade: onde não existe convergência entre fronteiras culturais e políticas (por exemplo, no caso dos povos indígenas que vivem em Estados coloniais), tem havido pressões crescentes para transformar "conceções tradicionais de comunidade e cidadania que são hostis à criação de direitos específicos de um grupo" (Kymlicka, 1989 *apud* Linklater, 1998: 32). As nações minoritárias, as comunidades migrantes e os povos indígenas promovem assim a "política de reconhecimento", apoiando-se também na "atividade política transnacional" tornada possível pela globalização, e procurando assim "apoio global para o seu projeto de reconstrução das comunidades nacionais" (Linklater, 1998: 32). O crescente protagonismo da política de reconhecimento é, na opinião de Linklater, um indicador central do movimento para além da era Vestefaliana (Linklater, 1998).

A proposta de Linklater para superar os défices sociais provocados pelo projeto de totalização do Estado-nação Vestefaliano envolve o alargamento das fronteiras morais da comunidade política, a fim de incluir "outros" anteriormente excluídos. Esta expansão de fronteiras faz parte da tripla transformação da comunidade política prevista por Linklater, que procura "assegurar um maior respeito pelas diferenças culturais, compromissos mais fortes para a redução das desigualdades materiais, e avanços significativos na universalidade" (Linklater, 1998: 3). Segundo ele, tal transformação pode ser alcançada através do estabelecimento de relações dialógicas, ou da construção de alguma forma de comunidade de comunicação universal, que envolva tanto "cidadãos" (todos os cidadãos) como "estrangeiros" no diálogo sobre assuntos de interesse vital para todos. De facto, o ideal dialógico "prevê comunidades pós-nacionalistas sensíveis às necessidades dos sistematicamente excluídos dentro e fora das fronteiras tradicionais", tornando-o "um dos principais fundamentos éticos da era pós-Vestefaliana" (Linklater, 1998: 51). Na opinião de Linklater, tornar o diálogo central para a vida social significaria essencialmente ser "perturbado pelas formas como a sociedade discrimina injustamente os forasteiros, prejudicando os seus interesses e negando-lhes representação e voz" (Linklater, 1998: 7). Nestas comunidades, podem então desenvolver-se novos laços sociais que podem "unir os cidadãos em torno do objetivo comum de erradicar a exclusão injustificável e promover uma diversidade profunda" (Linklater, 1998: 83).



Ainda assim, por muito apelativa que seja a inclusão dos sujeitos cujas vozes, necessidades e preocupações são tradicionalmente excluídas da tomada de decisões políticas, a proposta de Linklater parece incapaz de se estender à natureza não-humana. Isto deve-se em parte ao facto de a sua compreensão da validade normativa, que se inspira na conceção que Habermas tem da ética do discurso, assentar na noção de competência comunicativa; ou ao facto de as normas deverem ser consideradas válidas na medida em que todos aqueles potencialmente afetados por elas participam no discurso racional e podem (ou não) dar o seu consentimento a essas normas (Linklater, 1998; Eckersley, 2004). Tal disposição, que aparentemente exclui instantaneamente os seres não-humanos, é o resultado de um sistema antropocêntrico de teoria e prática que não considera sequer a natureza não-humana como parte do quadro. Afinal, "forasteiros", "alienígenas" e grupos subordinados/subalternos dentro do sistema de Estados de Vestefália refere-se a grupos *humanos* tais como os pobres globais, refugiados, nações minoritárias ou povos indígenas (Linklater, 1998). Na medida em que a natureza não-humana se torna invisível na imagem do mundo dominante (Burke et al., 2016), nenhuma transformação significativa das comunidades políticas modernas para abraçar o mundo mais-do-que-humano pode ser alcançada *dentro* de Vestefália, ou desde que adiram às suas normas e conceções hegemónicas.

Neste contexto, poder-se-á perguntar: quais são as implicações de pensar nestes "alienígenas" ou "outros" para além da fronteira da espécie humana? Num planeta que vive atualmente uma emergência climática global, com níveis sem precedentes de destruição de ecossistemas, extinção de espécies, e catástrofes que afetam tanto seres humanos como não-humanos, não estaremos de facto a prejudicar os interesses de todos ao negarmos a estes últimos representação e voz no decurso da tomada de decisões? O que aconteceria se as pessoas ficassem perturbadas com a forma como as sociedades humanas modernas tendem a rejeitar continuamente as necessidades e interesses da natureza não-humana - algo que se pode dizer estar no centro das crises climática e ambiental? Ver a natureza não-humana como parte do grupo dos sistematicamente excluídos e conceber quadros para o diálogo com os seus múltiplos seres pode ser um primeiro passo crucial para inverter a situação atual.

Eckersley faz isto através da sua proposta para uma democracia ecológica, ou alguma forma de Estado verde pós-vestefaliano que se baseia no trabalho de Linklater, mas vai mais além. A sua proposta politicamente desafiante para a transformação dos Estados modernos estabelece que: "Todos aqueles potencialmente afetados por um risco devem ter alguma oportunidade significativa de participar ou *ser de outra forma representados* na elaboração das políticas ou decisões que geram o risco" (Eckersley, 2004: 111). Esta formulação está estreitamente alinhada com a afirmação de Linklater de que o diálogo promove o progresso moral, especialmente quando o entendemos como uma expansão do círculo de sujeitos que têm direitos a participar no diálogo, e o compromisso de que apenas as normas que têm (ou poderiam ter) o consentimento de todos aqueles potencialmente afetados podem ser consideradas universalmente válidas (Linklater, 1998). Contudo, a formulação de Eckersley coloca-se fora da gaiola antropocêntrica, sugerindo que a oportunidade de participação ou representação deve ser alargada a



todos os potencialmente afetados, incluindo toda a natureza, os seres não-humanos e as gerações futuras (Eckersley, 2004).

Para incluir seres não-humanos nas relações dialógicas que podem permitir o desenvolvimento de sociedades mais inclusivas, justas e ecológicas, Eckersley transforma a conceção de Habermas de validade normativa - a que afirma que as normas devem ser consideradas válidas *na medida em que* todos os potencialmente afetados participam no discurso racional (Eckersley, 2004). Ao substituir as palavras "na medida em que" por "como se", Eckersley sugere que, embora muitos seres não-humanos possam não poder dar o seu consentimento a normas propostas, agir *como se* fossem pode ajudar a assegurar que as suas necessidades, interesses e bem-estar sejam respeitados, independentemente da sua utilidade para os seres humanos (Eckersley, 2004). Esta perspetiva alternativa dá muito mais importância ao papel da representação no processo democrático. De facto, Eckersley afirma que "a reivindicação representativa em nome da natureza" é "em última análise um exercício de persuasão, preocupado em expor práticas de exclusão e defender práticas de inclusão"; e pode, portanto, ser visto "como um esforço para alargar ou radicalizar a democracia em vez de a restringir" (Eckersley, 2011: 241).

Na formulação de Eckersley de uma democracia ecológica, o *demos* "já não é fixo em termos de pessoas e território", proporcionando "um desafio às conceções tradicionais de democracia que pressupuseram alguma forma de limite fixo, em termos de território e/ou pessoas" (Eckersley, 2004: 113). Aqui podemos ver como a sua proposta pode desafiar diretamente as normas centrais (antropocêntricas) de Vestefália de territorialidade, soberania, cidadania ou nacionalidade, uma vez que a "comunidade moral relevante" que deve ser considerada ao tomar decisões geradoras de risco não está limitada nem ontológica, nem geográfica, nem temporalmente (Eckersley, 2004: 113). Em vez disso, deve ser entendida como aquela que está "ligada não por passaportes comuns, nacionalidade, linha de sangue, etnia ou religião, mas pelo potencial de se ser prejudicado pela proposta específica" (Eckersley, 2004: 113). As fronteiras da comunidade política seriam assim "raramente determinadas ou fixas, mas em vez disso têm mais o carácter de zonas espaço-temporais com bordos nebulosos e/ou desbotados" (Eckersley, 2004: 113). Esta proposta poderia ser mais adequada para responder a fenómenos planetários sem fronteiras, tais como as alterações climáticas, em vez de uma imagem mundial dominante de Estados separados e autónomos que podem responder à crise cada um ao seu próprio ritmo e vontade.

É claro que tal proposta acarreta muitos desafios significativos e complexos (em teoria e na prática). Embora este não seja o lugar para refletir sobre eles, basta notar como a formulação de Eckersley é desafiadora para as principais normas e princípios do sistema de Estados de Vestefália, nomeadamente porque "não considera as fronteiras do Estado-nação como necessariamente coincidentes com a comunidade de seres moralmente consideráveis" (Eckersley, 2004: 114). Relativamente à questão de como incluir seres não-humanos (e gerações futuras) nos processos dialógicos de tomada de decisão, Eckersley propõe o conceito de tutela política, em que pessoas e grupos são escolhidos para representar as necessidades e os interesses daqueles que podem não ser capazes de falar por si. Isto assemelha-se muito à sugestão de Christopher Stone para a designação de tutores (ou um sistema de tutela) que possam falar em nome dos



ecossistemas a fim de defenderem os seus direitos legais (Stone, 1972). Os representantes que assumam esta função de fiduciários devem incluir aqueles com conhecimentos ou experiência em primeira mão da natureza não-humana, incluindo povos indígenas, organizações ambientais, peritos científicos, etc. (Eckersley, 2004).

Naturalmente, podem surgir casos de incerteza, complexidade ou conflito que podem tornar o processo de tomada de decisão mais difícil. Nestes casos, Eckersley afirma que o Estado democrático verde não deve ser neutro. A justiça ambiental numa democracia ecológica exige necessariamente "direitos e regras de decisão que favoreçam positivamente os desfavorecidos (...) em detrimento de atores económicos com bons recursos e estrategicamente orientados" (Eckersley, 2004: 135). Uma forma de o conseguir seria através da criação de constituições democráticas verdes que pudessem reconhecer, proteger e recompensar "interações sociais, económicas e políticas ecologicamente responsáveis entre indivíduos, empresas e comunidades" (Eckersley 2004: 140). Com efeito, tal democracia encorajaria os Estados a assumir uma forma de "Estado ecologicamente responsável" (Eckersley, 2004: 2). O desenvolvimento de uma esfera pública verde diversificada e abrangente que possa inspirar práticas de democracia transfronteiriça, trabalhando para objetivos comuns de justiça ecológica, climática e social a nível global, é outro aspeto importante (Eckersley, 2004).

As propostas de Linklater e Eckersley para a transformação das comunidades políticas modernas para além dos seus modos tradicionais de exclusão podem assim abrir o caminho para a inclusão, representação e participação da natureza não-humana, nomeadamente através do desenvolvimento de alguma forma de Estados verdes pós-vestefalianos. Passarei agora ao movimento RoN e analisarei como este pode sugerir uma potencial transformação de certas comunidades nesta direção.

O movimento dos Direitos da Natureza

O movimento RoN nasceu de uma perceção comum de que os sistemas de governação existentes são por si só incapazes de responder às atuais tendências de destruição dos ecossistemas, perda de biodiversidade e alterações climáticas, dados os interesses concorrentes de diferentes atores (por exemplo, indústrias; empresas; Estados) e as regras fundamentais do sistema económico e político contemporâneo (Barcan, 2019). Como tal, "o direito ambiental tornou-se um local fértil para experiências criativas", uma das quais inclui o reconhecimento da subjetividade, agência e voz, e direitos fundamentais da natureza não-humana (Barcan, 2019: 5). Como afirma Youatt, a característica particular dos Direitos da Natureza parece ser que "eles nomeiam novos sujeitos coletivos, legais e políticos que são na sua maioria não-humanos" (Youatt, 2017: 2). Isto pode constituir "a última ronda de uma expansão externa de direitos aos anteriormente marginalizados, com base no reconhecimento de direitos ao longo dos eixos de raça, classe, género e espécie" - recordando-nos a proposta de Linklater (Youatt, 2017: 2). Em tal cenário, através de iniciativas e movimentos como RoN, a natureza não-humana pode adquirir cada vez mais subjetividade interventiva ou política na vida global.

Além disso, o movimento RoN tem sido frequentemente (embora não exclusivamente) liderado por povos e comunidades indígenas, o que é corroborado pelo facto de alguns dos seus sucessos mais conhecidos (por exemplo, a Constituição do Equador de 2008;



as leis Te Urewera e Te Awa Tupua de Aotearoa Nova Zelândia) terem tido lugar em países com populações indígenas e mobilização popular ativa para o reconhecimento das vozes, reivindicações e direitos indígenas. Isto está ligado ao facto de que os modos de relação não-ocidentais, indígenas, com a natureza não-humana têm sido, de um ponto de vista histórico, radicalmente diferentes do modo de relação capitalista, antropocêntrico, prevaemente no mundo ocidental. Na verdade, apesar da sua diversidade de culturas, ontologias e epistemologias, os povos indígenas de todo o mundo tendem a partilhar um conjunto central de princípios de relacionalidade, interdependência, intercomunicação, respeito e harmonia com a Terra e todos os seres (e.g. Heinämäki, 2009; Stewart-Harawira, 2012; Inoue, 2018). Uma diferença significativa entre os entendimentos ocidental, hegemónico e indígena, contra-hegemónico da natureza é aquela entre olhar para os ecossistemas (por exemplo, florestas, montanhas, rios) como paisagens, recursos naturais ou sumidouros de carbono - ou como "mundos em e de si mesmos" (Inoue, 2018: 28). Este último entendimento está subjacente às ontologias indígenas que veem os seres humanos como cuidadores da Terra, explicando porque - apesar de constituírem menos de 5% da população humana mundial - os povos indígenas protegem e preservam cerca de 80% da biodiversidade restante no planeta (IUCN, 2019). As culturas e sistemas de conhecimento indígenas tenderam, portanto, a rejeitar noções antropocêntricas de comunidade, subjetividade, agência, voz e direitos muito antes do nascimento do movimento RoN moderno. Veremos agora como estes entendimentos alternativos de tais conceitos têm sido avançados através deste movimento em duas escalas diferentes.

1. O caso do Rio Whanganui

Em 2017, a Lei Te Awa Tupua tornou-se o primeiro ato legislativo mundial a declarar um rio como pessoa legal (Collins e Esterling, 2019). Resultou de um longo esforço do povo Maori, desde 1873, para que o seu direito à propriedade do rio Whanganui fosse restaurado - um direito que foi retirado às tribos do Whanganui pelo Tratado de Waitangi, através do qual a Coroa Britânica anexou o território de Aotearoa (Nova Zelândia) em 1840 (Rodgers, 2017; Collins & Esterling, 2019). A atribuição de personalidade jurídica ao Whanganui representa o mais recente instrumento jurídico utilizado para a proteção e gestão de rios; mas representa também um acordo político que reconhece *tikanga* Maori (direito consuetudinário) e que vê o rio e os seus afluentes numa perspetiva ampla e holística (O'Donnell & Macpherson, 2019).

Como demonstrado nas páginas 14 e 15 da Lei³, Te Awa Tupua é definido como "um todo indivisível e vivo, compreendendo o rio Whanganui desde as montanhas até ao mar, incorporando todos os seus elementos físicos e metafísicos" (Te Awa Tupua Act, 2017: 14). Tupua Te Kawa refere-se a todos os valores intrínsecos que representam a essência de Te Awa Tupua, incluindo "Ko au te Awa, ko te Awa ko au": Eu sou o rio e o rio sou eu", o que por sua vez significa que "os Iwi e os hapū do rio Whanganui têm uma ligação e responsabilidade inalienáveis com Te Awa Tupua e com a sua saúde e bem-estar" (Te Awa Tupua Act, 2017: 14-15). A Lei reflete uma ontologia Maori ao identificar Te Awa

³ A Lei Te Awa Tupua (*Whanganui River Claims Settlements Act 2017*) pode ser consultada aqui: <https://www.legislation.govt.nz/act/public/2017/0007/latest/whole.html>.



Tupua (todo o rio) como incluindo tanto o rio como as pessoas, as tribos Whanganui, "como uma única unidade, não só como uma questão de reconhecimento, mas também como uma questão de governação" (Youatt, 2017: 11). Esta conceção de comunidade vê consequentemente os seres humanos como inseparáveis e interligados com o mundo mais-do-que-humano (o rio e todos os outros seres que o habitam). Representa também uma tentativa de dismantlar os sistemas de governação construídos pelas potências coloniais ocidentais que utilizam a linguagem, o discurso e o direito para governar a natureza humana e não-humana de acordo com os seus objetivos e visões do mundo (Youatt, 2017).

Esta visão indígena do rio Whanganui como uma comunidade ampla está de acordo com a proposta de Eckersley para uma democracia ecológica em que os limites do *demos* são redesenhados para incluir um círculo moral maior; uma que desafia a norma tradicional de soberania territorial do Estado-nação Vestefaliano como fundamentalmente nacionalista e antropocêntrica (Eckersley, 2004). Neste caso, o rio Whanganui - embora geograficamente localizado dentro das fronteiras do Estado de Aotearoa Nova Zelândia - pertence não ao Estado, *mas a si próprio*, o que inclui as tribos Maori e os seres não-humanos que vivem em interdependência com o rio. Neste caso, propriedade seria melhor entendida como tutela. Tal como foi observado por Rodgers, "os conceitos tradicionais Maori de tutela refletem uma relação diferente (...) da que existe na maioria dos sistemas jurídicos ocidentais" (Rodgers, 2017: 270). A diferença reside no conceito Maori de *kaitiakitanga*, cuja principal premissa é "o entendimento de que as pessoas vivem numa relação simbiótica com a terra e todos os organismos vivos e têm a responsabilidade de melhorar e proteger os seus ecossistemas" (Rodgers, 2017: 270). Um exemplo disto é claramente ilustrado pela frase "Eu sou o rio e o rio sou eu" (Te Awa Tupua Act, 2017: 15).

As páginas seguintes da Lei mostram o que estabelece em termos do reconhecimento da personalidade jurídica a Te Awa Tupua e o sistema definido de tutela. O rio Whanganui é assim declarado como uma "pessoa legal e tem todos os direitos, poderes, deveres e responsabilidades de uma pessoa legal" (Te Awa Tupua Act, 2017: 15). Te Pou Tupua são os seus tutores nomeados, de acordo com o conceito de gestão fiduciária de Eckersley, para assegurar que os interesses e necessidades da natureza não-humana sejam representados e defendidos. Os tutores nomeados devem ser o "rosto humano de Te Awa Tupua e agir em nome de Te Awa Tupua" (Te Awa Tupua Act, 2017: 17). Este sistema de tutela consiste em nomear um membro das tribos do Whanganui e um membro da Coroa para agir como administradores ou porta-vozes, e para defender os valores intrínsecos (Tupua te Kawa) que representam a essência de todo o rio. Ao eleger tanto um neozelandês indígena como um neozelandês não-indígena enquanto representantes, a Lei pode ser entendida como uma tentativa de promover uma convergência de fronteiras culturais e políticas, encorajando assim o que Linklater defende como uma transformação da comunidade política que procura assegurar um maior respeito pelas diferenças culturais e uma maior universalidade (Linklater, 1998).

Também alarga efetivamente o âmbito de representação na comunidade política que é o Estado de Aotearoa Nova Zelândia, relativamente a este ecossistema local, ao incluir ambos: 1) as comunidades humanas tradicionalmente marginalizadas (os Maoris); e 2) a natureza não-humana (Te Awa Tupua). Em última análise, a conceção da relação da



humanidade com a natureza não-humana que está subjacente a esta lei é radicalmente diferente da que permeia as narrativas dominantes no sistema de Estados moderno. Ela: a) reconhece a subjetividade jurídica e política a um rio; b) afirma que a comunidade física e espiritual formada por Te Awa Tupua é constituída por seres humanos e não-humanos, atravessando assim os limites territoriais e ontológicos do rio; c) estabelece que Te Awa Tupua é *o seu próprio soberano*; d) e tenta assegurar que a voz do rio seja ouvida, mesmo que através dos seus guardiães humanos nomeados. Assim, independentemente dos potenciais desafios à sua implementação prática (que provavelmente existirão, uma vez que marca um terreno tão novo na legislação e política ocidental), promove claramente concepções contra-hegemónicas de comunidade, subjetividade, agência, voz, direitos, participação e representação que são não antropocêntricas e mais adequadas para responder ao atual contexto de destruição ambiental que exacerba a crise climática. O potencial transformador da Lei é também que, mesmo que a nível local, a inscrição deste ato legislativo nas instituições do Estado cria de facto um precedente para um novo sistema de governação e empurra-o para uma forma de Estado ecologicamente responsável (Eckersley, 2004).

2. Constituição do Equador de 2008

Passamos agora àquele que é talvez o exemplo mais famoso do movimento RoN a nível nacional. Em 2008, o Equador tornou-se o primeiro país do mundo a consagrar oficialmente Direitos da Natureza na sua Constituição, reconhecendo a natureza no seu todo como uma entidade detentora de direitos. De facto, pode argumentar-se que esta é a "constituição mais radical do mundo até agora" no que diz respeito a RoN (Lalander, 2016: 624). O capítulo 7, através dos artigos 71 a 74, descreve o conceito e as suas implicações legais e políticas para o Estado⁴.

A Constituição afirma que "a Natureza, ou Pacha Mama, onde a vida é reproduzida e ocorre, tem o direito ao respeito integral pela sua existência e pela manutenção e regeneração dos seus ciclos de vida, estrutura, funções e processos evolutivos" (Constituição do Equador, 2008). Aqui, então, a natureza é definida como um todo, não reconhecendo qualquer separação entre os mundos humano e não-humano e salientando a interdependência entre seres humanos e não-humanos. Através destas palavras, pode-se ver o reconhecimento da subjetividade legal e política da natureza como uma entidade viva universal com direitos e agência inerentes. A Constituição de 2008 pode assim ser vista como um exemplo das "constituições democráticas verdes" de Eckersley (Eckersley, 2004: 140).

A inscrição de Direitos da Natureza na Constituição também pode ser vista como um exemplo da afirmação de Linklater de que a transição para um sistema onde surgem novas formas de comunidade política não implica necessariamente o desaparecimento das estruturas estatais convencionais, mas sim o facto de que "os Estados devem assumir uma série de responsabilidades que normalmente têm sido evitadas no passado" (Linklater, 1998: 4). Uma delas, estabelecida no Artigo 72, é que o Estado deve assegurar o direito da natureza à restauração (de danos ambientais graves ou

⁴ A Constituição do Equador de 2008 pode ser consultada aqui: <https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Ecuador/english08.html>



permanentes) e estabelecer mecanismos adequados para "eliminar ou mitigar consequências ambientais nocivas" (Constituição do Equador, 2008). Além disso, o Artigo 73 responsabiliza explicitamente o Estado pela aplicação de "medidas preventivas e restritivas sobre atividades que possam levar à extinção de espécies, à destruição de ecossistemas e à alteração permanente dos ciclos naturais" (Constituição do Equador 2008). Ao deixar claro que o Estado é responsável pela aplicação de RoN, a Constituição procura inseri-la no novo papel de "cuidador ecológico" (Eckersley, 2004: 2).

Obviamente, se o Estado age ou não em conformidade é outra questão, mas a linguagem e o potencial narrativo subjacentes ao Capítulo 7 descrevem este novo quadro para a prática do Estado de uma forma que convida a uma reflexão crítica sobre os conceitos de comunidade, subjetividade, agência, voz e direitos, numa perspetiva não antropocêntrica. A Constituição define de facto um alargamento das fronteiras morais, jurídicas e políticas do Equador para incluir atores não-humanos que se tornaram repositórios de direitos que devem ser assegurados pelo Estado - e representa assim uma potencial transformação pós-Vestefaliana (pós-antropocêntrica) desta comunidade política específica.

Relativamente ao sistema selecionado de gestão fiduciária, o Artigo 71 estabelece que "todas as pessoas, comunidades, povos e nações podem recorrer às autoridades públicas para fazer valer os direitos da natureza" (Constituição do Equador, 2008). Isto significa que, de certa forma, qualquer pessoa pode agir como guardiã ou fiduciária e falar em nome da natureza não-humana para fazer ouvir as suas necessidades e interesses. Tal disposição alarga também o potencial âmbito de representação da natureza não-humana, nomeando não só os atores individuais, mas também os coletivos (comunidades e nações) que fazem parte de uma comunidade global bastante indeterminada. Além disso, a Constituição não só tem esta dimensão mais representativa relativamente à natureza não-humana, mas também relativamente aos povos indígenas, que fazem parte dos grupos subalternos tradicionalmente excluídos ou "alienígenas" referidos por Linklater.

Isto é evidente no preâmbulo e corroborado pela observação de Youatt de que "a ascensão de forças políticas indígenas no Equador (...) moldou claramente a linguagem específica destes artigos, especialmente o uso de Pachamama e *sumak kawsay*" (Youatt, 2017: 10). O preâmbulo refere-se a Pacha Mama, a palavra Kichwa geralmente traduzida como Mãe Terra, e ao compromisso do povo soberano do Equador de "construir uma nova forma de convivência pública, na diversidade e em harmonia com a natureza, para alcançar o bem viver, o *sumak kawsay*" (Constituição do Equador, 2008). A inclusão de um paradigma indígena como *sumak kawsay* ou *buen vivir* - que representa uma alternativa ao conceito ocidental de desenvolvimento (económico) - pode assim representar uma tentativa de convergência das fronteiras políticas e culturais, em conformidade com a proposta de Linklater. A utilização de conceitos como Pacha Mama e *sumak kawsay* (que mereceriam um artigo muito mais longo centrado apenas nos seus significados e implicações) na Constituição infunde-a consequentemente numa visão do mundo indígena baseada em noções de interdependência, inter-relação, harmonia e respeito entre seres humanos e não-humanos. Segundo Eduardo Gudynas, a Constituição de 2008 promove uma postura biocêntrica, em que tanto as vidas humanas como não-humanas têm valor em si mesmas (Gudynas, 2011); e, portanto, rejeita uma visão mecânica, reducionista e instrumentalista da natureza, que tem sido central nos



processos de desenvolvimento do Estado e do mercado e, portanto, inerente às comunidades políticas modernas (Tickner, 1993).

No entanto, é importante notar que a Constituição emergiu de um contexto político e social muito particular. Foi aprovada "no rescaldo de um período de profunda agitação política", numa altura em que o presidente esquerdista Rafael Correa tinha acabado de ser eleito com promessas de mudanças fundamentais para o país, incluindo uma maior representatividade dos direitos indígenas e atenção às preocupações ambientais (Espinosa 2019: 608). Uma análise da implementação de RoN no país mostra que, apesar de ser um passo radicalmente novo dado por um Estado, a defesa dos Direitos da Natureza no Equador não se tornou uma prática comum desde 2008 (Lalander, 2016; Laastad, 2019). Existem contradições na própria Constituição, nomeadamente no que diz respeito à responsabilidade do Estado pela economia do país (altamente dependente do extrativismo e da exploração de recursos não renováveis); e ao seu dever de manter RoN (Lalander, 2016). Estas encontram um paralelo na prática do Estado, que continua a depender fortemente da extração de recursos apesar dos apelos à proteção da natureza (Lalander, 2016). Considerando que o Equador é um dos países mais pobres da América do Sul, o Estado parece estar encurralado entre a necessidade de contar com indústrias extrativistas para o bem-estar social; e a necessidade de proteger os seus ecossistemas e seres. Este aparente dilema significa que "na prática, interesses económicos e políticos estratégicos do Estado colidem com os direitos indígenas e ambientais" (Lalander, 2016: 625).

Pode ser tentador argumentar que esta dificuldade em implementar os Direitos da Natureza no Equador lança dúvidas sobre o potencial sucesso de todo o movimento. Contudo, o que é particularmente interessante aqui é como a linguagem utilizada - e os seus entendimentos subjacentes de comunidade política, da subjetividade e dos Direitos da Natureza - apontam pelo menos para a possibilidade de transformar as fronteiras e o sistema de governação do Equador numa direção pós-antropocêntrica. Afinal de contas, há sinais de que a inclusão de RoN na Constituição nacional promoveu de facto uma consciência ecológica crescente no seio da sociedade civil (Laastad, 2019). Talvez também esteja ligada a algumas conquistas recentes nos movimentos de direitos indígenas e ambientais, tais como a decisão do Tribunal Constitucional do Equador no final de 2021 de recusar concessões mineiras na floresta protegida de Los Cedros – uma decisão baseada no entendimento de que tal atividade violaria os direitos da natureza deste ecossistema específico (Aliança Global para os Direitos da Natureza, 2021). Como se afirma no documentário *Os Direitos da Natureza: um Movimento Global*, "os direitos da natureza são assim representados menos como um instrumento legislativo do que como um instrumento para mudar a forma como as pessoas pensam e agem" (Goeckeritz, Crimmell, & Berros, 2020). Uma mudança na consciência pode assim representar o primeiro passo para a transformação da prática do Estado.

Em segundo lugar, o facto de parecer impossível estabelecer Direitos da Natureza no atual sistema económico e político sublinha como este sistema não é construído de uma forma que permita verdadeiramente a proteção da natureza não-humana, uma vez que se baseia necessariamente na exploração contínua dos ecossistemas, dos povos e dos seres. Enquanto as comunidades políticas modernas forem construídas sobre concepções hegemónicas do mundo e dos seus seres agênticos, e dependerem de um sistema



económico que exija a exploração e destruição de uma natureza vista como objeto passivo, pode não ser possível que estas comunidades se tornem ecologicamente equilibradas e respondam eficazmente às crises climática e ambiental. Dado que estas crises estão a agravar-se rapidamente e que possuem um potencial tão devastador para transformar a sociedade global, olhar para os dilemas que países como o Equador parecem enfrentar enquanto tentam implementar Direitos da Natureza e ainda jogar segundo as regras do sistema atual pode impulsionar um apelo à ação para a transformação da comunidade política para além das suas estruturas capitalistas e antropocêntricas.

Observações Finais

Tendo analisado estes dois casos paradigmáticos de RoN, argumentaria que o movimento está alinhado com as propostas de Linklater e (especialmente) de Eckersley para a transformação das comunidades políticas modernas para além do seu tradicional carácter exclusivista. Tanto a Lei Te Awa Tupua de 2017 como a Constituição do Equador de 2008 parecem ser bons exemplos de políticas de reconhecimento que procuram alcançar uma maior convergência entre fronteiras culturais e políticas; que encorajam os membros das duas comunidades políticas a serem sensíveis às necessidades e interesses dos sistematicamente excluídos (neste caso, com particular incidência sobre os seres não-humanos e os ecossistemas); e que promovem uma diversidade profunda, alargando os limites morais da comunidade a "outros" muito diferentes - tudo em conformidade com a proposta de Linklater (Linklater, 1998). Possuem também importantes dimensões representativas que tentam criar espaços (quer através de um novo ato legislativo, quer através da Constituição nacional) para que a voz da natureza não-humana seja ouvida, mesmo que através de guardiães humanos nomeados ou fiduciários; e encorajam práticas de *statehood* ecologicamente responsáveis, quer localmente quer através do desenvolvimento do que pode ser considerado uma Constituição verde - em conformidade com a proposta de Eckersley (Eckersley, 2004).

Ainda assim, devem ser feitas duas observações importantes. Embora estes dois casos se concentrem a nível local e nacional, creio que pensar no movimento RoN a uma escala potencialmente global indica que a discussão em torno dos Direitos da Natureza provavelmente se torna mais abstrata, complexa e difícil de implementar na prática à medida que se passa de um nível local para um nacional para um global. Basta pensar no desafio que seria certamente tentar transformar a Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra, escrita em 2010 em Cochabamba, Bolívia, num "quadro normativo internacional" semelhante à Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 - como era intenção dos seus proponentes quando a apresentaram à Assembleia-Geral da ONU (Espinosa, 2014: 393). O facto de a Declaração ainda não ter sido aceite como um quadro oficial fala por si. A tentativa de estabelecer RoN à escala global coloca desafios muito maiores, pois teriam de ser aceites por um conjunto muito maior e mais diversificado de atores (com diferentes circunstâncias económicas, regimes políticos, culturas, necessidades e interesses); e desafiariam diretamente algumas das estruturas, normas e regras fundacionais do sistema internacional contemporâneo, incluindo a economia mundial capitalista. Por outro lado, embora existam questões, desafios e tensões tanto no caso do rio Whanganui como em relação à Constituição equatoriana, e talvez mais



evidentemente neste último, estruturas de RoN foram oficialmente adotadas em ambos os casos e já estão, em certa medida, a ter impacto. O que isto sugere é que o movimento pelos Direitos da Natureza pode potencialmente alcançar maior sucesso concentrando-se primeiro em mudanças mais pequenas e localizadas e, gradualmente, encorajando potencialmente uma rede crescente de estruturas RoN. Trabalhar na mudança paradigmática ou no aumento da consciência em níveis mais pequenos pode contribuir para difundir concepções e sistemas de prática contra-hegemónicos através de uma abordagem de base, de baixo para cima.

Em segundo lugar, é importante notar como os contextos em que o movimento RoN tem tido mais sucesso até agora estão no Sul Global, e especificamente em regiões com povos indígenas e mobilização (ou luta) indígena ativa para o reconhecimento dos seus direitos culturais, políticos e legais. Alguns dos casos em que os quadros de RoN parecem ter sido introduzidos com mais ousadia até agora, no Equador e em Aotearoa Nova Zelândia, envolveram circunstâncias muito particulares através das quais os povos indígenas fizeram ouvir a sua voz e as suas reivindicações (e, portanto, as suas culturas, ontologias e língua) e foram incorporados na legislação oficial. O que isto parece sugerir é que, nos espaços onde os limites morais da comunidade política são alargados ao ponto de permitirem uma maior inclusão, participação e representação de comunidades humanas tradicionalmente marginalizadas (particularmente os povos indígenas), pode-se esperar, quiçá, mais facilmente ver uma expansão correspondente desses limites para incluir a natureza não-humana sistematicamente excluída. Isto faz sentido, de facto, se pensarmos nas relações tradicionais dos povos indígenas com o mundo mais-do-que-humano; e também sugere que o desenvolvimento de comunidades políticas mais inclusivas pode ser um bom cenário tanto para os seres humanos como para os não-humanos. Se permitir uma resposta mais atempada, concertada e robusta às crises climática e ambiental, certamente que o fará.

Finalmente, independentemente dos potenciais desafios à sua implementação prática, diria que o movimento RoN detém de facto o potencial para (pelo menos) uma transformação gradual da comunidade política numa direção pós-antropocêntrica, pós-Vestefaliana. Através da sua linguagem e potencial narrativo, as estruturas RoN convidam a uma reflexão crítica sobre conceitos de comunidade, subjetividade, agência, voz, direitos, participação e representação que se têm centrado quase exclusivamente em torno dos seres humanos; e, conseqüentemente, impulsionam um alargamento das fronteiras morais, jurídicas e políticas da comunidade de modo a incluir o mundo mais-do-que-humano. Ao convidar a uma transformação de um modo de relação prevaiente, explorador e antropocêntrico com a natureza não-humana, o movimento RoN também permite uma resposta potencialmente robusta, mais representativa, inclusiva, justa e ecológica às crises climática e ambiental.

Referências

- Barcan, Ruth (2019). "The campaign for legal personhood for the Great Barrier Reef: Finding political and pedagogical value in a spectacular failure of care". *Environment and Planning E: Nature and Space*, 0(0), 1-23. <https://doi.org/10.1177/2514848619886975>
- Burke, Anthony, Stefanie Fishel, Audra Mitchell, Simon Dalby, Daniel J. Levine (2016).



"Planet Politics: A Manifesto from the End of IR". *Millennium: Journal of International Studies*, 44(3), 499–523. <https://doi.org/10.1177/0305829816636674>

Celermajer, Danielle, David Schlosberg, Lauren Rickards, Makere Stewart-Harawira, Mathias Thaler, Petra Tschakert, Blanche Verlie, Christine Winter (2021). "Multispecies justice: theories, challenges, and a research agenda for environmental politics". *Environmental Politics*, 30: 1-2, 119-140, <https://doi.org/10.1080/09644016.2020.1827608>

Collins, Toni, Esterling, Shea (2017). "Fluid Personality: Indigenous Rights and the Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017 in Aotearoa New Zealand". *Melbourne Journal of International Law*, 20(Agosto), 1–24.

Cullinan, Cormac (2010). "The Legal Case for the Universal Declaration of the Rights of Mother Earth", 1–6. Disponível em: <https://therightsofnature.org/wp-content/uploads/pdfs/Legal-Case-for-Universal-Declaration-Cormac-Cullinan.pdf>.

Cullinan, Cormac (2011). *Wild Law – A Manifesto for Earth Justice*. Cambridge: Green Books.

Donaldson, Sue, Kymlicka, Will (2014). *Zoopolis – A Political Theory of Animal Rights*. Oxford University Press.

Eckersley, Robyn (2004). *The Green State: Rethinking Democracy and Sovereignty*. London: The MIT Press.

Eckersley, Robyn (2011). "Representing nature". In S. Alonso, J. Keane, & W. Merkel (Eds.), *The Future of Representative Democracy* (pp. 236-257). Cambridge: Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511770883.011>.

Espinosa, Cristina (2014). "The Advocacy of the Previously Inconceivable: A Discourse Analysis of the Universal Declaration of the Rights of Mother Earth at Rio+20". *Journal of Environment and Development*, 23(4), 391–416. <https://doi.org/10.1177/1070496514536049>.

Global Alliance for the Rights of Nature (2021). "Ecuador's Constitutional Court enforced Rights of Nature to Safeguard Los Cedros Protected Forest". Disponível em: <https://www.garn.org/los-cedros-rights-of-nature/>

Gudynas, Eduardo (2011). "Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador". *Centro de Investigaciones CIUDAD y Observatorio de la Cooperación al Desarrollo*, Quito, 83-102.

Heinämäki, Leena (2009). "Protecting the Rights of Indigenous Peoples – Promoting the Sustainability of the Global Environment?". *International Community Law Review*, 11, 3–68. <https://doi.org/10.1163/187197309X401406>.

Inoue, Cristina Yumie Aoki (2018). "Worlding the Study of Global Environmental Politics in the Anthropocene: Indigenous Voices from the Amazon". *Global Environmental Politics*, 18:4. https://doi.org/10.1162/glep_a_00479.

International Union for the Conservation of Nature (2019). *IUCN Director General's Statement on International Day of the World's Indigenous Peoples 2019*. Disponível em:



<https://www.iucn.org/news/secretariat/201908/iucn-director-generals-statement-international-day-worlds-indigenous-peoples-2019>.

Kavalski, Emilian, Zolkos, Magdalena (2016). "The Recognition of Nature in International Relations". *Recognition and Global Politics*, 139–156. <https://doi.org/10.7228/manchester/9781784993337.003.0008>.

Laastad, Synneva Geithus (2019). "Nature as a Subject of Rights? National Discourses on Ecuador's Constitutional Rights of Nature". *Forum for Development Studies*, 0(0), 1–25. <https://doi.org/10.1080/08039410.2019.1654544>.

Lake, Osprey Orielle (2017). "Recognizing the Rights of Nature and the Living Forest". In *Movement Rights, Indigenous Environmental Network and Women Environment and Climate Action Network, Rights of Nature & Mother Earth: Rights-Based Law For Systemic Change*, 20-23.

Lalander, Rickard (2016). "The Ecuadorian Resource Dilemma: Sumak Kawsay or Development?" *Critical Sociology*, 42(4–5), 623–642. <https://doi.org/10.1177/0896920514557959>.

Linklater, Andrew (1998). *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*. Cambridge: Polity Press

Merchant, Carolyn (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row Publishers.

O'Donnell, Erin, Macpherson, Elizabeth (2019). "Voice, power and legitimacy: the role of the legal person in river management in New Zealand, Chile and Australia". *Australian Journal of Water Resources*, 23(1), 35–44. <https://doi.org/10.1080/13241583.2018.1552545>.

Pereira, Joana Castro (2017). "The limitations of IR theory regarding the environment: lessons from the Anthropocene". *Revista Brasileira de Política Internacional*, 60(1): e018, 2017. <https://doi.org/10.1590/0034-73292017001019>.

Pereira, Joana Castro, Saramago, André (2020). *Non-Human Nature in World Politics – Theory and Practice*. Switzerland: Springer.

Rodgers, Christopher (2017). "A new approach to protecting ecosystems". *Environmental Law Review*, 19(4), 266–279. <https://doi.org/10.1177/1461452917744909>.

Stewart-Harawira, Makere (2012). "Returning the Sacred: Indigenous Ontologies in Perilous Times", in L. Williams, R. Roberts & A. McIntosh (Eds.), *Radical Human Ecology: Intercultural and Indigenous Approaches*. UK: Ashgate, pp. 73-88.

Stone, Christopher (1972). "Should Trees Have Standing? - Towards Legal Rights for Natural Objects". *Southern California Law Review*, 45, 450–501.

Tickner, J. Ann (1993). "States and Markets: An Ecofeminist Perspective on International Political Economy". *International Political Science Review*, 14(1), 59–69. <https://doi.org/10.1177/019251219301400104>.

Youatt, Rafi (2014). "Interspecies Relations, International Relations: Rethinking Anthropocentric Politics". *Millennium: Journal of International Studies*, 43(1), 207–223. <https://doi.org/10.1177/0305829814536946>.



Youatt, Rafi (2017). "Personhood and the rights of nature: The new subjects of contemporary earth politics". *International Political Sociology*, 11(1), 39–54. <https://doi.org/10.1093/ips/olw032>.