



Artigos/Articles

Pensar a linguagem nas insurgências de um mundo silenciado: por uma visada geontológica e biodecentrada da significação

To think about language in the insurgencies of a silenced world: towards a geontological and bio-decentralized view of meaning

Emanoel Pedro Martins Gomes¹

Mayara de Souza Ferreira²

Rosimeire Oliveira Azevedo Ramos³

RESUMO

Este trabalho parte de uma proposta de imaginar uma visada geontológica da linguagem, no campo da Pragmática, problematizando a ideia de cisão entre linguagem e mundo, sujeito e objeto, a partir do horizonte ontológico da não vida como potencial de significação biodecentrada do humano. Num contexto em que, tanto no ramo da Antropologia quanto no do Direito, destaca-se a necessidade não apenas de uma nova abordagem de enfrentamento dos problemas ambientais, como também da insurgência de concepções ontoepistemológicas sobre a Natureza como sujeito de direito e entes não humanos como confluente, este ensaio tem como objetivo problematizar essa discussão propondo imaginar uma compreensão da linguagem e da significação na construção de um horizonte agentivo, confluyente e compartilhante no qual se inserem entidades humanas e não humanas, viventes e não viventes, como atores que performatizam sua significação. Assim, discutiremos como a significação pode ser encarada a partir de uma visão não humana e não vivente, tomando como base a radicalidade do conceito de performatividade de John L. Austin, assim como as analíticas contracoloniais de Nego Bispo e Ailton Krenak sobre as noções de confluência e compartilhamento.

Palavras-Chave: Direitos da Natureza, geontologia, performatividade, significação biodecentrada.

¹ Universidade Estadual do Piauí (UESPI), Picos, PI, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0601-6743>. E-mail: emanoelpedro@pcs.uespi.br

² Universidade Estadual do Ceará (UECE), Fortaleza, CE, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8545-5767>. E-mail: souza.ferreira@aluno.uece.br

³ Universidade Estadual do Ceará (UECE), Fortaleza, CE, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-1661-2302>. E-mail: rosimeire.azevedo@aluno.uece.br

ABSTRACT

This paper is based on a proposal to imagine a geontological view of language, in the field of Pragmatics, problematizing the idea of a split between language and world, subject and object, from the ontological horizon of non-life as a potential for bio-decentralized human signification. In a context in which the need stands out not only for a new approach to confronting environmental problems, but also for the emergence of ontoepistemological conceptions about Nature as a subject of law and non-human beings as confluent, in both the fields of Anthropology and Law, this essay aims to problematize this discussion by proposing to imagine an understanding of language and signification in the construction of an agentive, confluent and sharing horizon in which human and non-human entities, living and non-living, are inserted as actors who perform their signification. Thus, we will discuss how meaning can be viewed from a non-human and non-living perspective, taking as a basis the radicality of John L. Austin's concept of performativity, as well as the countercolonial analyses of Nego Bispo and Ailton Krenak on the notions of confluence and sharing.

Keywords: *Rights of Nature, geontology, performativity, biodecentred meaning.*

1. Introdução

No decorrer do século XX, temos acompanhado, de maneira mais frequente, discussões, do campo da política ao da filosofia, sobre os problemas que afetam a Natureza e se materializam na crise ambiental e nas mudanças climáticas em curso (Cf. Latour, 2020a). Seja considerando como uma nova era geológica, seja compreendendo como faceta ambiental global da relação predatória do homem com a Terra, o fato é que estão contidas nessas discussões as alterações que ocorrem no padrão de comportamento meteorológico de uma área específica e que causam desequilíbrios em ecossistemas complexos. Isso tem ocasionado, por exemplo, fenômenos como o aquecimento global, além de ameaçar a perduração de formas de vida e configurações de existências, o que impacta sociedades e ecossistemas não só no presente, como também no futuro, numa possibilidade menos escatológica do que os prognósticos vigentes (cf. Weisman, 2007; Stengers, 2015; Danowski; Viveiros de Castro, 2017; Latour, 2020b).

Os problemas que afetam o ambiente natural, em especial a relação extrativista e deletéria mantida pelo homem com os entes não vivos e não humanos, têm sido, assim, assunto central na agenda de diversas políticas ambientais devido às mudanças globais decorrentes da exploração insustentável do ambiente (Dilger; Lang; Neto, 2016). Nesse contexto, novas

perspectivas, tanto no ramo da Antropologia quanto no do Direito, destacam a necessidade não apenas de uma nova abordagem de enfrentamento desses problemas, como também da insurgência de concepções ontoepistemológicas sobre a Natureza como sujeito de direito e entes não humanos como confluente (cf. Gudynas, 2019; Bispo dos Santos, 2023).

Nesse sentido, no presente ensaio⁴, propomos discutir e refletir a respeito da compreensão da natureza como sujeito, tentando analisar a possibilidade, a partir dos campos do Direito e da Filosofia da Linguagem, de um horizonte ontológico da Não Vida⁵ como potencial de significação decentrada do humano. Deste modo, problematizaremos essa discussão buscando imaginar um entendimento da linguagem e da significação na construção de um horizonte agentivo, confluente e compartilhante no qual se inserem entidades humanas e não humanas, viventes e não viventes, como atores que performatizam (o campo da) significação.

Propomos, assim, uma *pragmática geontológica e biodecentrada*, tomando como base uma leitura contra-hegemônica e decolonial da filosofia da linguagem de John L. Austin encarada, de partida, por um ponto de vista da Nova Pragmática⁶, assim como os ensinamentos contracoloniais de Nego Bispo (2023) e Ailton Krenak (2020) sobre confluência, envolvimento, compartilhamento, ao elaborarem uma cosmologia quilombola e indígena *diversal* da relação entre homem e natureza. Nas ideias e leituras desses autores, encontramos a possibilidade de reimaginar a insurgência de mundos silenciados, apagados, inagentivos, quando consideramos a superação da cisão entre sujeito e objeto na filosofia pragmática austiniana e entre Vida e Não Vida na cosmologia compartilhante dos quilombolas e indígenas.

Para isso, nossa argumentação foi dividida em algumas seções. Primeiro, buscamos mapear os avanços, nos âmbitos da Ecologia e do Direito,

⁴ As ideias deste trabalho surgiram de leituras para a participação da disciplina “Pragmática” do Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada (PosLA), da Universidade Estadual do Ceará, na qual encontramos a proposta de uma visada decolonial e geontológica da linguagem e uma perspectiva de estudo pragmático sob um olhar da jurisprudência da terra e da geontologia.

⁵ Importa, de início, destacar que não tomamos, pelas expressões Não Vida, não vivente, não humano, não existentes e seus correlatos que aparecerão no texto, como categorias ou substâncias “epidemicamente” definidas e demarcadas daquilo a que estariam em oposição semântica. Antes, valemo-nos destes termos em virtude da ausência de um vocabulário crítico e biodecentrado que nos permita falar sobre a existência sem partir de um *tropo* majoritariamente do *bíos* e da Vida. Justamente essa ausência será motivo para parte de nossa discussão.

⁶ Cf. Rajagopalan (2010, 2014), Pinto (2007), Silva, D. N., Ferreira e Alencar (2014), Silva, D. N. e Veras (2016) e Alencar, Souza e Brito (2020). A Nova Pragmática, por defender novos modos de se fazer (pesquisa e análise em) pragmática, preconiza a superação de critérios tradicionais que têm limitado a compreensão da linguagem em universais, transcendendo-a das práxis sociais das quais é parte inseparável. Dentre esses critérios, estão a intencionalidade/intenção como reduto último da significação, a correspondência vericondicional e o contrato nômico e social previamente determinado e independente da ação humana – que, se de um lado fornecem padrões e medidas para análise e catalogação do funcionamento da linguagem, de outro despotencializam e enfraquecem uma compreensão social, ética, política, ideológica e cultural do que seja a linguagem. Uma Nova Pragmática exige, portanto, novas formas de análise do uso da linguagem de modo que atendam não mais a padrões epistemológicos clássicos de se fazer ciência, mas antes às demandas sociais às quais os usos da linguagem estão ligados, às práticas sociais em que estão inseridos, às consequências político-sociais do ato de dizer, às cosmologias de que tais usos são parte integrante e significativa. Ela “nada mais é do que a fase da Pragmática que conseguiu se desvencilhar das velhas amarras herdadas de outros tempos, que impediam os pesquisadores de encarar a linguagem com todas as complexidades que ela apresenta sem lhes dar costas ou simplesmente menosprezá-las em nome de aperfeiçoamento da teoria” (Rajagopalan, 2014, p. 13). Por essa razão, julgamos a Nova Pragmática o espaço heurístico adequado para a proposição de uma *pragmática geontológica e biodecentrada*.

que propõem o reconhecimento da Natureza como sujeito de direitos, destacando que há uma prevalência ontológica *biocêntrica* que prioriza e figura a Natureza como *personalidade* jurídica, para a concessão e permissão de sua existência e persistência no ordenamento epistemológico e jurídico humano. Depois, relacionamos os problemas decorrentes da concepção da Natureza como sujeito, quando mantida no quadro constitucional da Modernidade⁷, com a clássica separação entre sujeito e objeto, buscando, assim, identificar a agência performada pela Natureza no contexto de uma atividade de significação biodecentrada do humano e do vivente.

Em seguida, a partir da possibilidade de agências performadas por entes não vivos e não humanos, dialogamos com as cosmologias quilombola e indígena de modo que pudéssemos tanto melhor visualizar a superação da cisão entre Vida e Não Vida quanto propor uma visão pragmática geontológica e biodecentrada da significação, que considere entidades não viventes como partícipes da atividade e dos processos de significação sobre/no/do mundo. Assim, buscamos refletir sobre essa visão pragmática geontológica e biodecentrada que reconhece a Natureza não tanto como sujeito, mas antes como *confluente*, ente *agentivo*, compartilhante, partícipe dos processos interativos de performance e significação, ao destacar a que responderia nos contextos de modos de fazer em Pragmática.

2. Percurso dos avanços da Natureza como personalidade jurídica nos âmbitos da Ecologia e do Direito

É forte a prevalência, quando se trata de falar dos problemas ambientais, de uma perspectiva antropocêntrica⁸ do homem em relação à Natureza. Isso porque ainda se conserva a cosmovisão do homem como eixo axiológico em torno do qual se circunscrevem todas as coisas ou mesmo como finalidade em si mesma, uma totalidade autocentrada a que recai o *status* ontológico de qualquer ente não humano, portanto do mundo, em si separado daquele. Essa cosmologia, isto é, essa forma de concepção da existência, pressupõe sempre um sujeito observador, que aprecia um objeto, compreendido como o mundo ou a Natureza, separado *a priori* de si, o que faz, dessa forma, o homem como parte distinta, enquanto *ὄργανον καὶ διακριτικὸν*

⁷ Bruno Latour (2009), em sua análise da Modernidade, define que sua matriz discursiva e ontoepistemológica se fundamenta em um movimento dissimulado de separação dos saberes (de um lado a ciência, do outro a política; de um lado a natureza, do outro a cultura, dentre outros). Tal repartição crítica impediu de os saberes modernos se darem conta do caráter híbrido, misturado, nada separado, do fazer científico e das ontologias pré-fabricadas do discurso filosófico moderno.

⁸ Consideramos o antropocentrismo como um paradigma ontoepistemológico comum a certos sistemas filosóficos e sistemas de saberes que atribuem ao ser humano uma posição de centralidade em relação ao ambiente circundante. Essa centralidade só é possível em virtude de uma cisão pré-estabelecida entre homem e mundo, entre o eu e o não eu, conforme pode ser vista na filosofia grega clássica (seja a inteligência platônica, seja a afecção aristotélica da psiquê como acesso imediato ao Ser das coisas), a partir do que se herdamos, de certo modo, a divisão moderna entre Natureza e Cultura (Latour, 2009) e a prevalência, de um lado, do Homem como fonte epistêmica do mundo e, de outro, da isomorfia linguagem-mundo como grau último do conhecimento verdadeiro (Oliveira, 2006, p. 17-34; Wittgenstein, 2001).

τῆς οὐσίας [“instrumento separador das coisas”] (cf. 388c, Platão, 1988, p. 109; Platão, 2014, p. 30), sobretudo pelo uso instrumental que estabelece com o mundo por meio da linguagem.

Nessa interpretação, Thomas Kesselring (1992, p. 19) afirma que “[...] o homem está hoje localizado fora da natureza, ao menos quanto à própria autoconsciência [...], vivendo como se não fizesse parte dela, mesmo que as fronteiras entre natureza e técnica estejam abaladas”⁹. Essa perspectiva compreende a existência da natureza com a finalidade de atender às necessidades de sobrevivência do ser humano, ou seja, enquanto *recurso* de que se valem os homens para sua ação no mundo e para sua existência. *Existir-para* é o predicado ontológico ajuizado à natureza e ao que não é humano.

Há de se notar, contudo, que, a partir do século XXI, observa-se com mais constância uma preocupação por parte de alguns organismos ambientais internacionais quanto a esse pensamento, o que tem ocorrido por meio de ações cidadãs, de conferências internacionais e de eventos e de leis. Tais ações vêm proporcionando uma maior percepção quanto aos problemas enfrentados pela Natureza, que vão desde a devastação, a poluição, o extermínio de algumas espécies da fauna e da flora, até ao efeito estufa, aos problemas ambientais das cidades e aos demais impactos tanto ambientais quanto socioeconômicos que atingem todo o planeta, aprofundam a desigualdade e solapam a distribuição de acesso mínimo à água e à comida (cf. Pontes; Barros, 2016; Acosta, 2016; Haraway, 2023). Mas, arriscamos dizer que aos poucos tem se discutido em que medida esse pensamento e a *episteme* que lhe é subjacente não fazem parte do argumento motriz desses problemas ambientais.

Nesse sentido, tem ocorrido mais atenção aos aspectos epistemológicos que apresentam relação com o meio ambiente. Este fato também é evidenciado por intermédio de pesquisadores que apresentam questionamentos quanto a reconhecer a natureza como personalidade jurídica, tendo em vista, por exemplo, o cenário cada vez comum de ambientalização das lutas sociais e comunitárias em torno dos territórios e da sobrevivência local (Leff, 2008) e aquilo a que Maristella Svampa (2016) tem denominado de “giro ecoterritorial”, que aponta para confluência entre as lutas indígenas-comunitárias por território e existência e os discursos ecoambientalistas ocidentais. Estes últimos estão respaldados pelo princípio do ecocentrismo¹⁰ ou fisiocentrismo concebidos a partir dos estudos de Aldo Leopold (1989) e de Arne Naess (1973), ao passo que os primeiros possuem uma gênese mais

⁹ Wittgenstein (2001), em sua proposição 5.641, também aponta para a mesma questão, quando se trata de compreender a função do eu na sua relação com o mundo e a linguagem enquanto espaço de figuração do espaço lógico do mundo. Cf. também Silva, J. F. (2009).

¹⁰ Dunlap (2008) propõe a definição de ecocentrismo mais utilizada na atualidade como o grau em que as pessoas se conscientizam sobre os problemas ambientais e são capazes de empenhar esforços para contribuir na solução ou ao menos demonstrar vontade de engajar-se pessoalmente na questão ambiental.

orgânica, ancestral e cosmológica, quando considerados os perspectivismos indígenas dos povos ameríndios (cf. Viveiros de Castro, 2002, 2015).

O fato é que as duas visões estão firmadas em uma perspectiva ética e filosófica comum que apresenta o ecossistema no centro das considerações morais, valorizando a relação de dependência entre as espécies e as relações mútuas entre os diversos organismos. Assim, reconhecem que todos os elementos da biosfera têm um valor intrínseco, o que define que todos precisam viver em harmonia para que possam sobreviver¹¹.

As discussões sobre a natureza como sujeito de direito começaram a ser pautadas ainda na década de 1970, com Christopher D. Stone (2010), quando anuncia a necessidade de uma mudança de consciência na relação do homem com a natureza, o que serviu de base para a defesa dos direitos da Natureza. No mesmo período, especificamente em 1972, aconteceu na Suécia a Conferência de Estocolmo ou Conferência das Nações Unidas (ONU) sobre o meio ambiente humano. Foi o primeiro evento organizado pela ONU com o fim de discutir questões ambientais com a participação de representantes de várias nações¹².

Em 1977, foi aprovado pela Liga Internacional dos Direitos do Animal um documento que apresentava uma proposta para diploma legal internacional em defesa da referida causa. Esse documento foi intitulado de “A Declaração Universal dos Direitos Animais (LFDA)”¹³, que foi aprovada pela ONU por meio da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura (UNESCO). Pouco tempo depois, na década de 1980, Tom Regan, filósofo norte-americano, lançou o artigo *The Case for Animal Rights* (1986) em que sustenta que os animais possuem direito moral básico a um tratamento respeitoso e que, portanto, seriam sujeitos morais que experienciaram uma vida.

¹¹ Vale lembrar, contudo, que a questão ambiental não é exatamente algo restrito ao século XXI ou XX. Karl Marx, em seus *Manuscritos econômico-filosóficos* (2004), já apresentava uma relação evidenciada pela dependência entre o homem e a natureza, demonstrando uma necessidade de que essa relação fosse fundamental para a sobrevivência e o bem-estar de todos os ecossistemas: “O homem vive da natureza – significa que a natureza é o seu corpo, com o qual ele deve permanecer em intercâmbio contínuo se não quiser morrer. Que a vida física e espiritual do homem está ligada à natureza significa simplesmente que a natureza está ligada a si mesma, pois o homem é uma parte da natureza” (Marx, 2004, p.116).

¹² Muitos outros eventos foram realizados com o objetivo de reduzir os danos à natureza. Em 1992, ocorreu no Brasil a Conferência ECO-92, que recebeu a denominação de Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento e Meio Ambiente ou Cúpula da Terra. O evento ocorreu 20 anos após a Conferência de Estocolmo e reuniu chefes de Estado e representantes de 179 países, organismos internacionais, milhares de organizações não governamentais e contou também com a participação direta da população. Houve também o Acordo de Paris, que faz referência a um tratado global, adotado em dezembro de 2015 pelos países signatários da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNFCCC, acrônimo em inglês), durante a 21ª Conferência das Partes (COP21), adotando medidas de redução de emissão de dióxido de carbono a partir de 2020. Além disso, há o Acordo Regional de Escazú (Costa Rica) para América Latina e Caribe, que prevê o acesso à Informação e à Participação Pública na Tomada de Decisão, além de acesso à Justiça em Matéria Ambiental (2018), de natureza vinculante para os Estado-Membros, cujo esboço foi elaborado no âmbito da Comissão Econômica para América Latina e Caribe (CEPAL) da ONU. O acordo entrou em vigor dia 22 de abril de 2022, na mesma data em que se comemora o Dia Internacional da Mãe Terra, com a assinatura de 24 países da região e 12 ratificações.

¹³ Em relação à Declaração Universal dos Direitos Animais, a organização inglesa *Uncaged Campaigns* pretende propor à ONU uma nova carta composta de apenas 4 itens, mas que verdadeiramente considera animais não humanos como sujeitos de direito. Em contrapartida, a norte-americana *World Society for the Protection of Animals* (WSPA) quer propor a Declaração Universal do Bem-estar Animal, que não reconhece direitos mas busca melhorias no bem-estar dos animais.

Em 1984, o ecologista chileno Godofredo Stutzin (1984) defendeu a natureza como sujeito dotado de personalidade jurídica, com um novo olhar sobre o Direito, o que ele chamou de Direito Ecológico. Isso estaria baseado em uma visão ecológica, ou seja, *in dubio pro natura*, rompendo com o antropocentrismo.

No âmbito jurídico, o mais relevante é destacar as paradigmáticas mudanças nas constituições de países, como Equador (2008) e Bolívia (2009)¹⁴, que inauguram um marco no constitucionalismo sul-americano ao enfatizar o reconhecimento de Estado Plurinacionais, a partir da concessão explícita de tutela jurídica às raízes milenárias dos povos indígenas e à configuração multicultural e multilinguística dos povos originários (Farjado, 2011). A Nova Zelândia atribuiu em 2017 personalidade jurídica ao Rio Whanganui (Warne, 2021), assim como ao Monte Taranaki (Cheng, 2017), uma montanha na ilha norte do país considerada sagrada pelos povos Maori da área.

No mesmo ano, a Cidade do México consagrou os direitos da natureza como parte da sua Constituição. Em 2019, o Supremo Tribunal do Bangladesh conferiu direitos legais, incluindo o direito à vida, a todos os rios do país. Uganda promulgou a sua nova Lei Ambiental Nacional conferindo direitos fundamentais da natureza de ser, de ter um habitat, de desenvolver-se e de regenerar-se. Nos Estados Unidos, os Direitos da Natureza já fazem parte de leis locais em vários estados, incluindo o Ohio, o Colorado, a Pensilvânia e o Minnesota, embora não haja ainda qualquer lei federal neste sentido (cf. Bardeen; Pottinger, 2020).

No Brasil, em 2016, as discussões apareceram em fundamentação dos votos e manifestações dos Ministros Rosa Weber e Ricardo Lewandowski do Supremo Tribunal Federal (STF) no julgamento da ADI 4.983/CE sobre a prática da “vaquejada”, momento em que os ministros mencionaram o artigo 225 da Constituição Federal de 1988 para fazerem referência a uma matriz biocêntrica, conferindo valor intrínseco às formas de vida não humanas e ao modo escolhido pela Carta da República para a preservação da fauna e do bem-estar do animal (cf. Brasil, 2015).

Atualmente, há iniciativas no intuito de reconhecer a natureza como sujeito de direitos apenas em nível municipal. As cidades de Bonito e Paudalho, em Pernambuco, adotaram essa atitude em 2017 e 2018, respectivamente (Costa, 2018). Posteriormente, Florianópolis, em Santa Catarina, fez o mesmo em 2019. Em 2022, Serro, em Minas Gerais, implementou em sua legislação o reconhecimento à Natureza sobre a titularidade dos direitos de “existir, prosperar e evoluir” (Serro, 1990, s.p.). E,

¹⁴ O artigo 72 da Constituição Equatoriana explicita que “A natureza ou Pachamama onde se reproduz e se realiza a vida, tem direito a que se respeite integralmente sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos”. Já na Constituição Boliviana, o mesmo reconhecimento se encontra já no preâmbulo: *Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia.*

em 2023, o município de José de Freitas, no Piauí. No mesmo sentido, o rio Laje, em Guajará-Mirim, Rondônia, foi reconhecido pela legislação municipal como um ente vivo e sujeito de direitos (cf. Gabriel, 2023).

Em resumo, podemos perceber diversos avanços, nos âmbitos da Ecologia e do Direito, em prol de reconhecer a Natureza como personalidade jurídica dotada de direitos, abrindo possibilidade de uma nova postura política de preservação ambiental e permanência ou manutenção de formas e ciclos naturais vitais à vida comunitária e humana. Entretanto, ainda há a persistência, de um ponto de vista ontoepistemológico, de uma *topologia* metonímica, um *tropo*, que trata a Natureza a partir de uma concepção da Vida, sem uma sinalização mais atenta para uma possibilidade ontológica não tão fundada no espaço biontológico da Vida. Isso pode ser vista até mesmo nos *tropos* utilizados para inteligir a compreensão da Natureza como detentora de direitos: *personalidade* jurídica, *sujeito* de direitos. Nisso também recai o ranço cartesiano de atribuir passividade agentiva àquilo que não é humano ou mesmo vivente, razão pela qual, na seção a seguir, discutiremos a biontologia disfarçada na compreensão da Natureza, de modo que possamos resgatar a ideia de uma *geontologia*¹⁵, ainda silenciada, a ser considerada na proposta de uma agência performadora dos processos de significação.

3. A biontologia disfarçada da modernidade na concepção da Não Vida enquanto Vida

A despeito dos avanços decorridos nos campos da Ecologia e do Direito, além do ensejo de novas políticas ambientais, importa dizer que, em todas essas proposições, ainda perdura uma herança problemática de só reconhecer algo enquanto existente e com direito à existência, seja vivente ou não, na proporção em que pode ser concebido como sujeito. Ou seja, reconhecer o direito à existência do que não é humano ou vivente é tornado possível atribuindo *status* de personalidade ao que não é pessoa.

De certo modo, trata-se daquilo que Elizabeth Povinelli (2023, p. 23) denomina de “biontologia disfarçada”: a caracterização cerceadora de todos os entes como aqueles dotados de qualidades associadas à Vida. Perpassa, assim, nessas concepções, a grande cisão moderna entre sujeito e objeto, entre homem e natureza, que demarca o horizonte ontoepistemológico em que

¹⁵ Nessa primeira ocorrência da palavra, que será retomada em vários sentidos ao longo do texto, queremos destacar que partilhamos de sua acepção a partir do trabalho de Elisabeth Povinelli (2023). A geontologia, segundo a autora, é uma abordagem que desafia as ontologias ocidentais tradicionais ao colocar em questão a divisão binária entre o vivo e o não vivo. Povinelli, ao analisar as relações entre povos indígenas e Estados nacionais, especialmente na Austrália, demonstra como o pensamento ocidental, ao priorizar a vida biológica e o ser humano como centro do universo, exclui e desvaloriza outras formas de existência. Assim, propõe uma expansão do conceito de ontologia para geontologia em que seja possível incluir não apenas seres vivos, mas também elementos como rochas, rios, paisagens e outros entes que, para muitas cosmologias não ocidentais, possuem agência e significado. Através dessa perspectiva, Povinelli busca descolonizar o pensamento e criar espaços para que outras formas de conhecimento, como as cosmologias indígenas, sejam reconhecidas e valorizadas, desafiando assim as hierarquias e as relações de poder estabelecidas pelo colonialismo e pelo capitalismo tardio.

pode ser concebida a não vida em comparação à vida, no caso o horizonte da governança humana (cf. Latour, 2009).

Somente vamos encontrar a sinalização de uma ideia mais próxima nesse sentido com o alemão Klaus Bosselmann (1992), dirigente da Comissão Mundial de Direito Ambiental da União Internacional para a Conservação da Natureza (IUCN) e copresidente da Comissão Científica da Casa Comum da Humanidade, que sugeriu ainda em 1992 o pensamento jurídico *ecocêntrico* em detrimento do antropocêntrico com o fito de proteger o meio ambiente. A obra de Bosselmann marcou um ponto de inflexão na evolução do Direito Ambiental, introduzindo uma nova perspectiva que valoriza a natureza e seus componentes (rios, florestas, paisagens etc.) como *sujeitos* de direitos.

Sua abordagem, que desafia o antropocentrismo tradicional, ao propor uma matriz axiológica e normativa ecocentrada, tem impulsionado debates sobre a extensão dos direitos legais a seres não humanos, como animais e ecossistemas (Bosselmann, 1992, 2001). Contudo, mesmo sinalizando um rompimento com o horizonte epistemológico antropocêntrico, Bosselmann parece ainda compartilhar a centralidade da Vida em relação à Não Vida, justamente devido ao biocentrismo das dimensões da ética ecológica vigentes até então¹⁶.

No campo teológico¹⁷, importa destacar também que, no início da década de 1990, Thomas Berry e Brian Swimme, na obra *The universe story: from the primordial flaring forth to the ecozoic era*, abordam a respeito da atitude do ser humano perante o planeta, o que para eles envolveria uma nova comunhão espiritual e mística com a Terra, a partir de um princípio cosmogênico definido por três características fundamentais na gênese e cosmogonia da vida e do universo, a saber: a diferenciação, a autopoiesis e a comunhão.

O universo surge como espontaneidades governadas pelas ordenações primordiais de diversidade, automanifestação e mutualidade. Essas ordenações são reais na medida em que são eficazes em moldar as ocorrências de eventos e, assim, estabelecer o significado primordial do universo. De fato, a própria existência do universo repousa no poder dessa ordenação. Se não houvesse diferenciação, o universo entraria em colapso em uma mancha homogênea; se não houvesse subjetividade [*autopoiesis*], o universo entraria em colapso em uma extensão inerte e morta; se não houvesse comunhão, o universo entraria em colapso em singularidades isoladas do ser (Berry; Swimme, 1992, p. 72-73)¹⁸.

¹⁶ A propósito das várias abordagens de ética ecológica, a respeito das dimensões da ética ecológica, cf. Saladin (1995, p. 93-98).

¹⁷ No mesmo período, Leonardo Boff, teólogo, escritor, filósofo e professor universitário brasileiro, retratava a necessidade de haver uma mudança na forma como o homem se relacionava com a natureza, considerando a perspectiva de uma *ecoecologia integral*, em que não apenas a relação que seres vivos e inertes, naturais e culturais, têm entre si é considerada, mas também as questões econômicas, políticas, sociais, educacionais, urbanísticas, agrícolas etc. (Boff, 2004; 2009; 1999).

¹⁸ No original: "The universe arises into being as spontaneities governed by the primordial orderings of diversity, self-manifestation, and mutuality. These orderings are real in that they are efficacious in shaping the occurrences of events

O que os autores destacam disso é a necessidade de a diferenciação – seja de interespecies, seja de interentes (vivos e não vivos), do mesmo modo entre *bíos* e *geo* enquanto paradigmas da Vida e da Não Vida – ser tomada não de um ponto demarcador de posições por meio das quais se assinalaria o privilégio de uma “governança da diferença” (Povinelli, 2023). Antes, interessaria que essa diferenciação ocorresse a partir de uma chave de compreensão da existência a partir da não existência, de uma espécie a partir de outras espécies, isto é: do entendimento multivalente e da qualidade das relações que ocorrem no universo como imprescindíveis para a sua persistência multifacetada (Berry; Swimme, 1992).

De certo modo, essa persistência multifacetada da Vida com a Não Vida e vice-versa se respalda pela compreensão de uma energia auto-organizadora, de uma espontaneidade e de um poder de automanifestação que faz da Vida uma dinâmica da Não Vida, do vivo do não vivo, do homem da natureza. Isso aponta para a ideia de *mutualidade* em que o mais singular e simples dos entes não pode ser compreendido considerando apenas sua estrutura física ou o mundo externo de relacionamentos externos com outros entes, mas antes percebendo que *os entes emergem com uma capacidade de automanifestação com base no jogo de dinâmicas com a Não Vida*.

Nothing is itself without everything else [“Nada é em si mesmo sem todo o resto”] resumiria a comunhão indissociável daquilo que prefigura a Vida, na medida em que também destaca a possibilidade de imaginarmos os cortes epistemológicos que favorecem a governança da Vida na exploração da Não Vida, do homem na do não humano, do sujeito na do objeto (Berry; Swimme, 1992, p. 77).

Assim, com essa ideia de comunhão ou *mutualidade*, aproximar-nos-íamos de uma ontoepistemologia que não mais arquitetaria a relação eu-outros a partir de um limite “epidérmico” de entes auto-orientados na imanência de sua diferenciação do meio, mas antes apontaria a possibilidade de uma dinâmica de agenciamentos, afetos, de atenção mútua, direcionalidade, orientação, conexão (Povinelli, p. 188), que denotassem *sociabilidades* sem a predominância de uma Vida sobre a Não Vida, do homem sobre os não humanos e as não vidas. Se as não vidas respondem e podem responder a coisas, isto é, se possui uma agência tal que podem “virar as costas umas para as outras” (Povinelli, p. 59), interrompendo a direcionalidade da Vida e da Não Vida, suas conexões e sua mutualidade, é porque há uma agência que é performada pelos não vivos e que deve ser considerada na nossa atividade inclusive de significação do mundo.

and thereby establishing the overriding meaning of the universe. Indeed the very existence of the universe rests on the power of this ordering. Were there no differentiation, the universe would collapse into a homogeneous smudge; were there no subjectivity, the universe would collapse into inert, dead extension; were there no communion, the universe would collapse into isolated singularities of being”.

Deste modo, a partir da possibilidade de agências performadas por entes não vivos e não humanos, é que resgataremos para este debate as cosmologias quilombola e indígena de Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2023) e Ailton Krenak (2020), tendo em vista que, por meio delas, conseguimos não só visualizar a superação da cisão entre Vida e Não Vida, mas também vislumbrar o que defenderemos mais à frente, a saber, uma visão pragmática geontológica e biodecentrada da significação, que considere entidades não viventes como partícipes da atividade e dos processos de significação sobre/no/do mundo, não mais pela perspectiva solipsista¹⁹ do homem sobre a Vida e a Não Vida.

4. As cosmologias quilombola e indígena e a superação da cisão entre Vida e Não Vida: a confluência como forma de significação não biocêntrica

Ainda que se atestem avanços na forma como o antropocentrismo tem sido questionado em prol de uma nova ética ecológica pautada nos inter-relacionamentos do humano com o não humano, vimos que é possível perceber a persistência de uma concepção biontológica da ontoepistemologia ocidental, isto é, a permanência do *tropo* da Vida na forma como lidamos com aquilo que não é tanto humano, quanto Vida. Povinelli (2023, p. 94-95), pautada pelas ideias de Thacker (2013), acena para a necessidade de elaborarmos uma nova biofilosofia a partir da superação ontoepistemológica entre *bíos* e *geo*, em busca de um paradigma que não mais conceitualize a relação entre natureza e cultura, homem e máquina, Vida e Não Vida pelo viés de uma ontologia biocentrada.

Nessa elaboração, importa destacar o espaço que Povinelli (2023, p. 95) e Thacker (2013, p. 228-230) dedicam a compreender como as filosofias ocidentais têm narrado e descrito a auto-organização dos existentes (por exemplo Vida e Não Vida) a partir de aspectos ora centrípetos, ora centrífugos, ressaltando que: de um lado, o valor centrípeto de um existente define fronteiras ontológicas epidérmicas entre espécies e tipos de existentes, sendo, portanto, majoritariamente metabólico, interno e autopoietico; e, de outro, o valor centrífugo administra, a partir do caráter epidermicamente deslindado dos existentes, as relações de posição entre o vivo e o não vivo, entre um eu e um não eu, um e outro, assumindo, assim, um caráter imunológico, externo,

¹⁹ Na Filosofia, o solipsismo é a compreensão de que só podemos nos certificar da existência de um mundo inteligível, distinto do eu que o pensa e expressa, considerando justamente a experiência cognoscente imediata do sujeito, de tal modo que o mundo é o que é conforme um eu assim o percebe e diz. Em outras palavras, o mundo exterior não existe de forma independente da nossa percepção dele, o que forja a tese de que "só eu existo e de que todos os outros entes (homens e coisas) são apenas ideias minhas" (Abbagnano, 2007, p. 918). Ludwig Wittgenstein (2001, p. 231) aborda o solipsismo de forma peculiar, defendendo que "[...] o solipsismo, levado às últimas consequências, coincide com o puro realismo". Isso significa que, ao reconhecer os limites da linguagem e da nossa capacidade de conhecer o mundo, chegamos a uma espécie de realismo, em que o mundo é aquilo que a linguagem nos permite descrever. O solipsismo, nesse sentido, é um ponto de partida para uma reflexão sobre a natureza da linguagem e do conhecimento, que reconhece os limites da linguagem e da nossa capacidade de conhecer o mundo para além da nossa experiência. Voltaremos a este ponto na nota de rodapé 27.

instrumental-relacional com o distinto. Num gesto que parece acenar ao pensamento rizomático, transversal e em rede, abandonar esses aspectos, que aprisionam nossa forma de pensar os existentes a partir da subjacência do conceito de vida, *bíos*, exige que possamos desenvolver novas formas de pensar que não fiquem os corpos (de existentes vivos e não vivos, por exemplo) na ideia de organismos encerrados e auto-organizados.

“Oferecer à teoria crítica uma alternativa para o cárcere da biontologia” (Povinelli, 2023, p. 97) talvez seja mais fácil de vislumbrar quando, no lugar do esquecimento das cosmologias não ocidentais, optamos pelo reconhecimento e visibilização dos modos com os quais tais cosmologias tratam suas relações com as formas de vida, de não vida, do homem e da natureza percebidas como existência conjunta e coletiva com a Terra. Por isso, resgatamos aqui a filosofia quilombola de Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2023).

Embora Bispo não tenha se dedicado a elaborar um pensamento sistemático alternativo à *governança da vida e da não vida*²⁰ típico da bioecofilosofia ocidental, nem objetivado construir um panorama crítico recursal do pensamento quilombola, consegue, com a transcrição em livro de seus ensinamentos, demonstrar como a cosmologia quilombola, a exemplo das cosmologias indígenas, oferece um espaço crítico de resistência e re-existência à política da vida coletiva, à ideia de desenvolvimento sustentável, à relação entre vida e não vida, humano e não humano. Para isso, Bispo dos Santos prefere ser *compartilhante*, dar, receber, ver, sentir. Envolver-se. E não desenvolver. *Confluir*, transfluir, e não só fluir-refluir. Ser o povo da confluência, e não do transporte. Ser contracolonial, e não decolonial²¹. Não adestrar, não acumular, não trocar, mas compartilhar. Biointeragir, não explorar. Ser necessário, mas não importante. Ser pobre, e não ser rico. Ser orgânico, e não sintético. Não hierarquizar. Deixar a terra comer, os bichos comerem, circularem, *confluírem*. Não exterminar a vida que não seja humana. Sentar-se na pedra, abrigar-se do sol na sombra do jacurutu. Em suma, ser quilombos, aldeias, favelas. “A cosmofobia é responsável por esse sistema cruel de armazenamento, de desconexão, de expropriação e de extração

²⁰ O termo em destaque relaciona-se à ideia de uma governança da vida e da não vida, a partir da perspectiva de uma *geontopoder* que, segundo Elizabeth Povinelli (2023), conceitualiza como o poder é exercido sobre a vida em todas as suas formas. Ao invés de se limitar à esfera humana, a governança da vida se estende a outros seres, objetos e ecossistemas. Povinelli argumenta que essa forma de governança, especialmente no contexto do liberalismo tardio e em suas formas de ocupação dos espaços, classifica e hierarquiza diferentes formas de vida, atribuindo valor e poder a algumas em detrimento de outras. A autora destaca como essa dinâmica, muitas vezes invisibilizada, influencia as relações entre humanos e não humanos, moldando as políticas ambientais, as relações de poder e as formas de conhecimento.

²¹ A contracolonialidade, segundo Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2023), é uma proposta que vai além da descolonização. Enquanto a descolonização busca remover os efeitos do colonialismo, a contracolonialidade propõe uma ruptura mais radical com o pensamento colonial, buscando construir novas formas de ser, de viver e de conhecer a partir das experiências e saberes dos povos originários e das comunidades tradicionais. Para Bispo, a contracolonialidade é um processo ativo de resistência e construção de alternativas, que não se limita a uma mera crítica ao colonialismo, mas sim a uma afirmação de outras formas de existência. A contracolonialidade, portanto, é uma ferramenta analítica e política que nos permite pensar em novas formas de relação com a terra, com os outros e com nós mesmos, superando as heranças do colonialismo.

desnecessária. [...] é a necessidade de desenvolver, desconectar, de afastar-se da originalidade” (Bispo dos Santos, 2023, p. 27).

Ao apresentar a perspectiva de um pensamento quilombola que constrói relações entre os existentes de um modo pautado não tanto pela matriz ontoepistemológica do *bíos*, mas sim pela ideia inerente de actância, em confluência, Bispo ressalta uma noção comum às comunidades quilombolas das quais é originário: a de *confluência*. Para ele, a *confluência* é a energia por trás daquilo que motiva a relação estabelecida entres corpos não fechados em si mesmos. Os corpos são agências de compartilhamento; não são o transporte, porque transportar é um levar o(s) outro(s) e não se envolver, e sim a transfluência, porque um deixa de ser um, e passa a ser um e outros – um corpo de actância variada:

Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia. Essa é a medida (Bispo dos Santos, 2023, p. 15).

Por esse motivo, Bispo dos Santos não concebe a relação entre existentes como organizada em forma de troca, pois troca significaria uma coisa por outra, um transporte de um para outro, como uma troca de bens e serviços; nem mesmo decide por imaginar essa relação como recursal, isto é, como uma coisa servindo para a potência de outra, conforme se perscruta da ideia de desenvolvimento sustentável. Antes, o compartilhamento, que pressupõe a existência de seres compartilhantes, concebe uma ação por outra ação, um ato que rende entre compartilhantes. Um rato no campo é informante; uma pedra no meio do caminho é o aconchego do viajante; a jacurutu dá ao sertanejo sombra o ano inteiro.

Essa ideia de compartilhamento, que transflui entre os seres, sem estabelecer uma troca, um recurso, um bem, é o mesmo que nos relata Ailton Krenak (2020, p. 17-18), quando narra os compartilhamentos entre a Vida e a Não Vida, na cosmologia indígena:

Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara do tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: “Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser”.

[...] No Equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas. Por que essas narrativas não nos entusiasmam? [...]

Diante do questionamento de Krenak, outro nos parece estar sugerido: da importância de uma percepção geontológica que conceba a natureza e a não vida como agentes confluentes, não mais na base de um existente percebido segundo a lógica e o *tropo* de um vivente, de um organismo vivo, e conforme o “cárcere da biontologia” (Povinelli, 2023, p. 97). Nesse sentido, se a Não Vida não se separa da Vida, se esta está em constante confluência e transfluência com aquela, transformando-se um em mil e mil em um; se o geontopoder²² elide a homologia estabelecida entre Vida e Não Vida, ao mesmo tempo em que desafia uma linguagem crítica a respeito do modo como podemos reconceber a Não Vida sem inseri-la no *tropo* da Vida, como podemos reimaginar mundos possíveis, no mesmo momento em que o mundo vigente nos incita ao retorno do *status* ontológico de uma Não Vida – de uma Vida aqui destruída, deletada, esgotada?

O que parece estar sugerido na discussão sobre a geontologia e sobre a superação da cisão entre Vida e Não Vida é a ideia de *confluência como forma de significação não biocêntrica*, uma possibilidade crítica de reimaginarmos mundos-porvir, reavaliando o papel biocentralizado do homem em relação com o não humano. Ou seja, *uma performatividade dos existentes no contexto de uma significação biodecentrada do humano e do vivente*. Por essa razão, é que reivindicaremos neste espaço essa possibilidade crítica de reimaginarmos mundos-porvir por meio de uma visada “pragmática”²³ que estabeleça, na superação da cisão entre sujeito e objeto, presente na filosofia da linguagem de John L. Austin (1962, 1990), uma visão geontológica da significação, que reconhece a Não Vida não tanto como sujeito, mas antes como actante *confluente*, ente *agentivo*, compartilhante que interfere na dinâmica da significação da linguagem humana.

²² Povinelli (2023, p. 21-23) concebe o geontopoder como uma forma de poder que classifica e hierarquiza a existência, diferenciando entre o que é vivo e o que não é vivo. Esse poder não se limita à dominação sobre os corpos, como no conceito foucaultiano de biopoder, mas sim sinaliza para modos de governança de ocupação, gerência e exploração típica do liberalismo tardio na sua relação com o lucro da Terra, caracterizando-se por estabelecer uma ordem hierárquica entre diferentes formas de vida, atribuindo valor e poder a algumas em detrimento de outras, e por despossuir certos grupos e comunidades de seus territórios, de seus modos de vida e de seus conhecimentos.

²³ É pragmática, porque mobiliza outros elementos para além daquilo que prevê a tradição filosófica sobre a linguagem, isto é, um eu metafísico, a linguagem, a psiquê (ψυχή), o mundo como totalidade de fatos e referentes; é uma visão geontológica da significação, porque não é possível reimaginar mundos possíveis senão construirmos repertórios críticos, nos quais se incluem nossas compreensões do que é linguagem e significação, face aos tropos que forjam tanto nossa compreensão de si no e do mundo, quanto nossa relação e agência para com nosso meio, nossa existência.

5. Seria possível uma pragmática geontológica?: a face de um olhar biodecentrado da significação

Uma vez crendo ser a significação, ao modo como vimos discutindo a biontologia disfarçada da ecofilosofia e do pensamento ocidentais, uma dimensão central da relação ética do homem com a natureza, do homem com o espaço ambiental de sua circunscrição, do homem com a Não Vida, propomos discutir a possibilidade de uma abordagem pragmática geontológica da significação. Isto porque a tradição do pensamento ocidental sobre a linguagem estabeleceu ao mundo, a esta dimensão concebida como exterior ao homem, o *status* privilegiado de parâmetro da significação, de grau último da linguagem, de recurso do fazer-sentido, de afecção universal da atividade simbólica do sentido, ao mesmo tempo em que seria a condição de sua correção e concordância²⁴, mas não como uma agência, como um actante que interfere, na relação com o homem, na possibilidade de sua significação. Essa possibilidade, contudo, pode ser vislumbrada, tal como vimos na descrição de Krenak (2020).

De Platão à virada pragmática, a ideia de uma estrutura ontologicamente isomórfica entre linguagem e mundo fundamentou, no entendimento sobre a significação, a relação ao mesmo tempo instrumental e exploratória da linguagem para com o mundo, do homem com o mundo, da cultura contra a natureza, assim como as concepções de verdade e significação²⁵. O percurso argumentativo a traçarmos aqui se inspira nos estudos da Filosofia da Linguagem de Ludwig Wittgenstein (2022) e John L. Austin, em especial na leitura contra-hegemônica das ideias austinianas por Paulo Ottoni (1999; 2002) e Kanavillil Rajagopalan (Rajagopalan, 2010, 2014; Pinto, 2002, 2007; Silva, D. N.; Ferreira; Alencar, 2014; Silva, D. N.; Veras, 2016; Alencar; Souza; Brito, 2020).

Inicialmente a ideia tradicional dos estudos filosóficos e da linguagem postulava que esta tinha como função retratar o mundo. Ludwig Wittgenstein, particularmente em sua obra *Tractatus Logico-Philosophicus* (2001), ponto alto da matriz ontoepistemológica dessa tradição, argumenta que a linguagem funciona como uma representação do mundo, na medida em que as proposições linguísticas correspondem aos estados de coisas no mundo figurados em fatos. Esta visão é encapsulada em sua famosa proposição 2.1, "Figuramos os fatos" (Wittgenstein, 2001, p. 143), em que explora a ideia de

²⁴ Martin Heidegger (2012, p. 129-136), ao discutir o silenciamento do conceito de verdade enquanto desencobrimento (ἀλήθεια) na sedimentação do pensamento ocidental, destaca, de Aristóteles a Kant, que a transformação histórica da essência da verdade e da presença (em que a essência do ser já se acha em si mesma numa conexão intrínseca com a essência da verdade) exige vencermos o grande obstáculo que impede a percepção da essência da verdade e "cujo poder se faz agora tanto mais caturro quanto mais originária e incontida surge e se impõe a *grande transformação da presença do homem*", a saber: a concepção de há muito tradicional de verdade como correção, da representação fundamental de adequação e concordância entre proposição e coisa.

²⁵ Um panorama completo da tradição filosófica sobre a linguagem e da homologia ontológica entre linguagem e mundo pode ser melhor compreendida em Oliveira (2006). Para indicação expressa das obras em que a isomorfia linguagem-mundo é defendida ou pressuposta, apontamos para Aristóteles (2013), Frege (2009) e Wittgenstein (2001).

que a estrutura da linguagem pode figurar a estrutura onto-lógica da realidade e estabelece a compreensão de que a figuração serve como uma régua aposta à realidade.

Nessa perspectiva, temos, na tradição do pensamento ocidental sobre a linguagem, a ideia da linguagem como espaço de expressividade e representação do mundo (exterior ao homem e estruturalmente isomórfica à linguagem), no entanto nisso reside uma *centralidade da significação voltada para o humano, sem vislumbrar a possibilidade de outra matriz semântica que conceba a significação para além da biocentralidade humana*, deixando de lado a natureza ou os entes não humanos como partícipes ativos dessa atividade simbólica de significação. Assim, a natureza não foi pensada como parte confluyente de significação exceto quando configurada como espaço de correção e correspondência (cf. Heidegger, 2012) ou mesmo como a afecção universal da psiquê ($\psi\upsilon\chi\eta$)²⁶ (cf. Aristóteles, 2013).

Além disso, quando analisamos a proposta de significação da tradição, percebemos que considerar a natureza como o mundo e a totalidade dos fatos (cf. a proposição 1 de Wittgenstein, 2001, p. 135), sejam fatos de coisas existentes enquanto vivas, sejam fatos de coisas existentes enquanto não vivas, não está simplesmente no plano de uma significação advinda da atividade simbólica da linguagem, exceto, conforme dissemos, enquanto regulação afiguradora daquilo que é possível figurar²⁷. Embora aqui pudéssemos entender um aceno para a questão de que o mundo enquanto totalidade dos fatos é parte ontológica das proposições que figuram sua estrutura lógica, a ideia de uma separação entre linguagem e mundo, entre homem e o mundo, ainda permanece, marcando o humano como o lar da linguagem, portanto da significação.

Somente com a virada pragmática, da qual participa o próprio Wittgenstein (2022) com sua obra tardia²⁸, temos as propostas radicais de John

²⁶ Aristóteles (2013, p. 3, grifo nosso): “Há os sons pronunciados que são símbolos das afecções na alma, e as coisas que se escrevem que são os símbolos dos sons pronunciados. E, para comparar, nem a escrita é a mesma para todos, nem os sons pronunciados são os mesmos, *embora sejam as afecções da alma - das quais esses são os sinais primeiros - idênticas para todos, e também são precisamente idênticos os objetos de que essas afecções são as imagens*”.

²⁷ Ainda é digna de nota a reprodução do diálogo socrático com Hermógenes, quando Sócrates explica que o falar é uma práxis sobre as coisas, sobre o mundo, uma forma de ação relativa às coisas – ação essa que existe não para nós, pois tem uma natureza particular a si mesma, no caso separar as coisas uma das outras, ou seja: operar com a linguagem sobre o mundo (Platão, 2014, p. 28) De certo modo, é o que vamos encontrar, séculos mais tarde, na proposta de trabalho de Ludwig Wittgenstein (2001, p. 229-231), ao enxergar no solipsismo a verdade do que se quer da linguagem e do mundo: se há um mundo a expressar, é porque a lógica expressa na linguagem o limite do próprio mundo, um mundo que é o *meu* mundo, pois sou eu mesmo um limite do mundo – este que se deixa ver senão por um eu metafísico enquanto limite, e não um parte, do mundo. Permanece, assim, a separação eu do mundo, eu dos outros, eu do não eu.

²⁸ Wittgenstein (2022) consegue estabelecer um rompimento considerável com a tradição a partir do questionamento da função designativa da linguagem e do representacionalismo do pensamento ocidental sobre a linguagem e a significação, sobretudo com as noções de *Lebensform* e *Sprachspiele*, a partir das quais nos fornece a possibilidade de imaginar a linguagem como parte de uma prática, como uma forma de vida, e sua estrutura como a de um jogo ou de jogos, cujas peças desempenham funções e organizam-se segundo regras definidas nas práticas. Wittgenstein renuncia à noção de representação como um todo, ao abandonar a linguagem como um instrumento para representar o real e adotar a perspectiva “terapêutica” em relação aos seus usos. Não é um instrumento para representar as práticas humanas, uma vez que linguagem não se dissocia das práticas humanas, mantendo com elas laços mutuamente constitutivos. Por isso, é uma forma de vida (*Lebensform*), uma práxis, uma forma de ação (conforme §

L. Austin, considerado por Ottoni (2002) um “desconstrutor”, que transforma as reflexões sobre a linguagem, desafia os postulados fundamentais da filosofia analítica tradicional e empreende os conceitos de performativo e atos de fala (locucionário, ilocucionário e perlocucionário).

A primeira ideia que ressaltamos da proposta de Austin é a constatação de que “a cisão sujeito e objeto não se sustenta mais numa visão performativa; ela não possibilita estabelecer uma fronteira entre o ‘eu’ e o ‘não eu’ (Ottoni, 2002, p.10). Dessa forma, a separação entre sujeito e objeto, característica fundamental de uma ciência da linguagem baseada em descrições e formalismos, foi contestada por Austin. Na perspectiva performativa²⁹, podemos afirmar que há, decisivamente, uma fusão entre o sujeito e o objeto – a divisão crítica sedimentada na tradição que inaugura, arriscamos dizer, a matriz ontoepistemológica da filosofia como biofilosofia, da significação como biocentrada.

Ao relacionar à perspectiva de Povinelli de uma geontologia e de uma natureza não encarcerada pela epiderme ficcional de uma biontologia, de um eu deslindado do não eu, do vivo do não vivo, compreendemos que a contribuição austiniana sobre o uso da linguagem e sobre a significação a partir da noção de performatividade pode nos fazer entender, em alguma medida, que humanos e natureza, Vida e Não Vida, não são entidades separadas, mas partes de um ajuntamento agenciador ou de agencialidades³⁰. Ou, na melhor definição, de potencialidades dinâmicas de existências em que a emergência da Vida da Não Vida e vice-versa reitera o agenciamento de vitalidades materiais, biológicas e geológicas. Dariam, assim, sentido a uma “materialidade vital” (Bennett, 2010) que nos ajuda a discernir a rede de forças que afetam situações e eventos como advindas de agências humanas e não humanas.

A radical percepção de Austin de que a linguagem é uma forma de ação e de que a significação não depende exclusivamente nem da relação antes regulatória, ostensiva e instrumental entre linguagem e mundo, nem do que o falante tem em mente, ou seja, de sua intenção, nem mesmo da ideia pré-figurada de que uma palavra tem por convenção um sentido determinado, mostra-nos o caráter inviável de entender a significação sem considerar a “outridade” de que, com que e sobre o que realiza um ato de significação. Essa percepção é decorrente da noção de “uptake”, quando Austin (1962, p. 115-

23, § 31 e § 201), um fenômeno, em alguma medida, estável e regulado, estabelecido pelo costume, pelo treino, pelo jogar-se no mundo.

²⁹ A visão performativa da linguagem remete à ideia cara à obra de John Austin de que a linguagem é uma forma de ação sobre o mundo de tal modo que não é possível mais recairmos, conforme a tradição filosófica, na falácia descritiva, isto é, na compreensão de que a linguagem é apenas um modo de figurar e descrever a realidade. A performatividade em Austin (1962, 1990), assim, remete para a inescapável relação ética do falante com o mundo, na medida em que seu ato de linguagem é uma forma de ação, um ato de fala, cuja significação, inclusive, se decentra do sujeito falante, de sua intencionalidade, de regras formais *a priori* estabelecidas, para encontrar na relação com o outro, naquele ou naquilo a que se dirige sua ação linguística, o termômetro semântico da significação (cf. Ottoni, 1999).

³⁰ Talvez aqui caiba melhor a definição de Deleuze e Guattari (2011, p. 18) sobre *agenciamentos* coletivos e de Latour (2012, p. 86) sobre *actantes*, como sendo aquilo que, figurado ou não como humano, dá corpo a uma ação, fornece um movimento de ato, oferece retroação, encadeamento, causalidade, linhas de fuga, resposta ou seqüela a interactantes em evento.

116; 1990, p. 100), ao buscar diferenciar atos ilocucionários de atos perlocucionários, afirma que, para definir este último, é necessário distinguir três consequências suas: a primeira seria que todo ato perlocucionário envolve assegurar a apreensão (*uptake*) de significado de um ato de fala; a segunda é que ele tem resultados; e, por fim, ele leva a uma resposta ou seqüela.

Com a noção de *uptake*, percebemos que todo uso da linguagem se dá numa relação de confluência entre aqueles imergidos num ato de linguagem e, o que é mais relevante, que não há regras ou critérios formalistas definitivos ou pré-estabelecidos, nem mesmo no eu que performa o ato, que venham a definir a significação³¹. O *uptake*, portanto, é uma condição necessária do próprio ato (de fala) para que ele venha a ter um sentido; ou, como argumenta Ottoni (1999, p. 85), “na proposta austiniana, a intenção [e, por conseguinte, a significação] não pertence somente ao sujeito falante que a transmite, mas é garantida, via *uptake*, pelo sujeito ouvinte para assegurar sua apreensão”. Ou ainda, em outras palavras, é justamente o momento da performatividade, ou seja, a práxis em que se dá a atividade de significação que determinará o sentido de um ato de fala e, portanto, seu(s) efeito(s) ou consequência(s).

Mas uma pergunta pode ser levantada: não seria esse que assegurará o *uptake* um sujeito falante também, um vivente ou ente dotado de agência, intencionalidade e performatividade biocentrada? Por essa razão, é importante o destaque de que as demais consequências de um ato perlocucionário apontam para “resultados” e “sequelas”, no sentido de que o ato de fala traz em seu bojo um impacto sobre, um movimento sobre, uma modificação em, uma alteração naquilo de que e com que(m) se diz um ato de linguagem. Com isso, a fusão sujeito-objeto pode, então, ser vista como uma projeção de que a outridade do humano, do sujeito que fala, não é apenas um polo passivo, mas uma entidade com sua própria capacidade de agir, confluenciar, transfluir, sequelar e performar. Isso implica na possibilidade de um reconhecimento da Não Vida também como actante, não apenas em processos ecológicos e sociais, mas, sobretudo, no ato de nossa atividade de significação:

Um outro conceito é fundamental para a sua compreensão, o de ação. Ação para Austin tem um significado muito preciso pelo fato de ser um dos elementos constitutivos da performatividade. Para ele, a ação é uma *atitude independente de uma forma linguística*: o performativo é o próprio ato de realização da fala-ação (Ottoni, 2002, p. 129, grifo nosso).

Assim, “as afirmações agora não só dizem sobre o mundo como fazem algo no mundo. Não descrevem a ação, praticam-na” (Ottoni, 2002, p. 130).

³¹ Nesse sentido, relembremos Joana Plaza Pinto (2007, p. 8), ao destacar do *uptake* que: “Não se pode mais afirmar que a intenção do/a falante determina as forças do ato, mas ao contrário, o/a falante permanece como integrante das forças que operam. O *uptake* desfaz a possibilidade de ‘falante consciente da totalidade do ato’ porque exige alteridade, descentraliza o falante, fragmenta assim os sentidos e os efeitos, deixando portanto escapar ‘restos’, produzindo uma ‘polissemia irreduzível’ (Derrida 1990:39) própria à performatividade”.

Quando se proclama, conforme vimos em seções anteriores, que a natureza é *sujeito* de direitos, tem *personalidade* jurídica, embora no bojo desse reconhecimento esteja o *tropo* da Vida, podemos pensar no *ato de fala performativo* não apenas como aquilo que fala-age sobre um ente do mundo, mas também como aquilo cuja *significação advém da resposta*³² *de sua confluência com o mundo*, o que nos sugere a ideia de uma possibilidade de imaginar *a significação a partir de uma abordagem não mais biocentrada na linguagem humana, no humano e na Vida* enquanto únicos polos ativos nos processos de sentido.

Disso podemos perceber que não só uma nova realidade jurídica em que a Natureza é tratada como um ente com direitos próprios pode ser imaginada, conforme vimos na discussão jurídica da instituição de Direitos da Natureza, mas também uma *pragmática geontológica e biodecentrada* que reflita a fusão do sujeito (a humanidade que reconhece e enuncia esses direitos) e o objeto (a natureza, com seus viventes e não viventes) em uma entidade com *status* actante de ente agentivo, na confluência da atividade de significação, como parte integrante da significação, isto é, em sua performatividade.

Isso, obviamente, exige de nós a tentativa de desvencilhar a discussão oriunda de uma reflexão sobre a linguagem humana em rumo de compreender a performatividade ou o ato de fala performativo para além da fala, da linguagem humana. Se estamos a considerar a performatividade como a capacidade de agir, confluenciar, transfluir, sequelar e performar, é por ser possível compreendê-la para além daquilo que originou sua concepção na obra de Austin: a fala, o dizer algo. Isto porque Austin (1962, p. 110; 1990, p. 96, grifo nosso), ao tentar clarificar as consequências dos atos (que causam as consequências), explica que dizer algo diretamente produz, quase sempre, efeitos consequentes sobre a ação, assim como não é mais surpreendente o fato inverso: que “a realização de uma ação qualquer (*incluindo o proferimento de um performativo*) tem em geral como consequência nos tomar e aos outros conscientes dos fatos”.

Austin, nesse sentido, explica que, na realização de um ato qualquer, é dado a nós e aos outros a oportunidade de saber o que fizemos e de conhecer facetas acerca do que quer seja que pode ser inferido do fato de uma ação ter sido realizada, seja ela linguística ou não, um ato físico ou não, um ato natural ou humano (de linguagem). Não é de se admirar, contudo, que Austin aponte para a dificuldade de se distinguirem atos de consequências quando se trata de atos físicos, como o que podemos designar da confluência entre Homem e Natureza, entre Vida e Não Vida, isto é, da ação da Não Vida sobre a Vida e vice-versa:

³² Ponto interessante seria, em outra oportunidade, reivindicar o status dessa *resposta* no quadro de referências apresentadas na filosofia ocidental, seja como afecção, seja como apreensão (*uptake*), seja como retroação (*feedback*).

Em geral, se a ação não consiste em dizer algo, mas trata-se de uma ação "física" não convencional, temos uma questão complicada. Como já vimos, podemos ou, talvez, preferimos pensar que podemos, por etapas sucessivas, distinguir cada vez mais o que inicialmente estava incluído, ou que possivelmente poderia ser incluído na designação dada ao "nosso ato ele próprio" como realmente apenas conseqüências, por mais próximas ou por mais passíveis de serem antecipadas, de nossa ação real no mínimo sentido físico suposto, que se revelará como sendo a realização de um ou mais movimentos com partes do nosso corpo (por exemplo dobrar um dedo, que acionará um gatilho, que resultará na morte do burro). Há, naturalmente, muito que dizer a esse respeito que não necessita ocupar-nos agora. Mas pelo menos no caso de atos em que se diz algo... (Austin, 1962, p. 110-111; 1990, p. 97).

Austin reconhece, assim, que há muito o que dizer sobre isso, embora não se possa se ocupar neste momento de sua discussão, já que seu foco são os atos de dizer algo, do mesmo modo como reconhece que, no escopo de conseqüências de um ato, pode haver a significação ou comunicação acerca do ato realizado, "incluindo o proferimento de um performativo". Chega a reforçar, inclusive, que "o divórcio entre ações 'físicas' e atos de dizer algo não é de todo completo – há alguma vinculação" (Austin, 1962, p.113; 1990, p. 98), o que demonstra a possibilidade de, *in pari materia*, tomarmos as semelhanças entre ação física humana e ação física não humana como parte do horizonte de possibilidade de nossa discussão. Austin não leva adiante uma tal compreensão. Pelo menos, não chega a adentrar, por reconhecer sua devida complexidade, ainda que nos deixe a chance de a pensarmos.

Assim, compreendemos que, do mesmo modo como qualquer ato realizado nos leva a tomar consciência de que algo ocorre, a concepção austiniana de ação desencadeia uma abertura para imaginarmos a realização de um ato e sua conseqüência para além (do uso) da linguagem humana, já que aponta para aquele que recebe a conseqüência o campo da inteligibilidade das conseqüências de um ato (de fala, de corpo).

Em acréscimo, diríamos que é nesse caminho, por exemplo, que se imiscuem, na discussão austiniana sobre fala, linguagem e significação, as noções de corpo e agência³³, embora em outros termos, às quais daremos outro *tropo* de modo que nos permitam apontar para outra direção que não à do sujeito que fala, do sujeito humano que intenciona agir-falar, mas à do corpo

³³ Austin sinaliza para a noção de corpo e agência justamente em sua tentativa de diferenciar atos de conseqüências, quando busca compreender onde termina o ato ilocucionário e inicia o ato perlocucionário. Naturalmente, agência e corpo não são concebidos, em sua análise, como noções ou conceitos enquanto tais, bem delimitados, mas ambas participam ativamente de sua busca por clarificar ato e conseqüência, assim como, por analogia, compreender semelhanças e diferenças entre ato físico e ato de fala, conseqüências físicas e efeitos perlocucionários. Fato patente é que a significação e a performatividade, no seio desta análise austiniana, atravessam todas essas questões à medida que a noção de *uptake* aparece para decentrar o sujeito falante como campo único da significação e da intencionalidade.

enquanto presença material e/ou simbólica, não necessariamente humana, mas que imprime sua marca no efeito, na sequela, no resultado, na performatividade que se realiza. Pinto (2007, p. 11), importa destacar, ao abordar as conexões entre performatividade, corpo e identidades, alerta-nos para o seguinte fato, no resgate da relação entre corpo e significação em Austin e em Butler, à medida em que também nos relembra a necessidade de iteração, de ritualidade, para a significação de um ato, pois: “para ser legível, o corpo precisa da sua história e também da possibilidade futura de sua repetição”. Se se fala de repetição, iteração, ritualização, fala-se, assim, de convenções ou epistemes que inscrevem essa repetição e a signifiquem no passado, no presente e no futuro, em suma, em novos modos de fazer-agir.

Se a integralidade da materialidade do corpo ao ato de significação de sua ação é irreduzível a tal ponto que não podemos deixar de pensar em um sem o outro; e se a inteligibilidade da significação da consequência de um ato e (por que não?) do *ato ele mesmo* torna imprescindível um contexto em que se dê sua significação, concordaremos com Pinto (2002) que a radicalidade do ato de fala enquanto ato de corpo está no fato de que não podemos pensar essa relação entre corpo, agência e significação fora de ritos de sua iterabilidade e inscrição. Seja fora dos ritos contextuais e enunciativos que inscrevem o corpo na possibilidade de marcar-se como o corpo que age no ato de fala, seja mesmo fora dos ritos cosmológicos de uma comunidade que governa suas diferenças entre Vida e Não Vida ou concebe as confluências em suas analíticas de existência, o importante dessa discussão é que uma *pragmática geontológica e biodecentrada* reivindicaria a compreensão, nos moldes de Bennett (2010), de que a agência – intencional ou não, de corpos de Não Vida ou de Vida, de atos humanos ou não humanos – deve ser reconhecida como emergindo enquanto efeito de configurações, de mutualidade, iterabilidade, vitalidade e autopoiesis, entre corpos humanos e não humanos, mas não de forma arbitrária, aberta indefinidamente à eventividade, e sim de modo conecta a analíticas de existências, a formas de existência (para não dizer a formas de Vida).

Nos modos de fazer, uma pragmática desse tipo não seria relevante na análise de eventividades tais em que elementos vivos e não vivos, humanos e não humanos, seriam apenas tomados como coagindo e determinando suas existências e significações em configurações contextuais particulares. Isso porque, conforme alerta Povinelli (2023, p. 100), a eventividade nua e crua, quanto menos iterável, menos sobrevive ao processo de significação, ao seu nascimento enquanto evento significativo para os interactantes em ação. Daí a real importância da iterabilidade e da ritualidade que inscrevem corpos e agências numa dinâmica de existência, como destaca Pinto (2002, 2007).

Antes, tal pragmática auxiliaria a tornar evidentes as estratégias pelas quais a significação da existência é figurada não só antropocêntrica, como

também biocentricamente, o que faria da Não Vida e do Não Humano focos centrais de apagamento, silenciamento e destruição, tais como ocorrem no geontopoder; por meio das quais é rechaçada, aos povos originários e a coletividades marginalizadas pela governança do liberalismo tardio, a capacidade de significar as coisas que possuem vitalidade, agência e significação, ou seja, que participam das dinâmicas de existência de/em suas cosmologias; com as quais é elidida de nossas faces a chance de reimaginarmos um mundo em que paisagem comum não é concebida em termos de recurso, consumo, riqueza e exploração; através das quais as análíticas da existência, por exemplo, de povos indígenas, quilombolas, são apreendidas, disciplinadas e colonizadas em contextos teóricos, sociais e capitalistas determinados.

6. À guisa de considerações finais

As declarações legais que reconhecem os Direitos da Natureza (Pachamama) e estipulam que a Natureza tem direito à existência e à regeneração dos seus ciclos vitais têm oferecido uma poderosa possibilidade para reimaginar e transformar nossas relações com o meio ambiente não mais o tomando como polo passivo da ação humana. Se nossos *atos de fala* (declarações legais e discursos ecopolíticos) podem conferir reconhecimento à agência e aos direitos à Natureza, é porque podemos reconhecer nisso uma ética de respeito e proteção que não elide a interdependência entre a Vida e a Não Vida, entre o homem e a natureza, entre viventes e não viventes. Esses movimentos desafiam a visão antropocêntrica e promovem uma ética biodecentrada, que pode dar a chance de reimaginarmos mundos possíveis, em que a atividade predatória do homem com o meio ambiente não mais catalise a tônica de nossa ação no mundo, quando mediada pelo geontopoder.

A visão que se constitui em torno da busca pelos direitos da natureza traz uma nova perspectiva quanto a repensar de maneira mais autônoma e consciente as formas de vida do planeta e a relação de dependência enquanto sistemas vivos e não vivos, em um devir no qual estes confluam a existência, num esforço de atenção mútua, sem que haja a sobreposição da Vida sobre a Não Vida ou a ação de exploração do homem sobre a natureza.

Essa forma de observar o entrelaçamento dos seres traz à tona algo que está na forma como Povinelli (2023) concebeu geontologia: a abertura a outras concepções de mundo que não apresentem exclusivamente a dualidade entre Vida e Não Vida e suas diferenças demarcadas entre humanos e animais ou entre animais e plantas ou ainda entre plantas e rochas. Dessa forma, clama-se à postura de reconhecer a dignidade ontológica a múltiplos seres, partindo do pressuposto de que todos, vivos e não vivos, têm existência e, por isso,

apresentam direitos quanto à confluência que estabelecem entre a Vida e a Não Vida e à persistência geológica e política da Terra, principalmente quando tal dignidade é vista a partir de analíticas de existências específicas.

Ao questionar como os processos biológicos que estão relacionados à Vida, a saber nascimento, crescimento/reprodução e morte, acabaram por assumir o *tropo* metafórico responsável por diferenciar Vida e Não Vida e por conceber esta em termos daquela, Povinelli (2023) compreende esse conjunto de processos metabólicos de “imaginário do carbono” e acrescenta que essa epistemologia ocidental desconsidera os modos de existência que não perpassam as etapas acima descritas.

É neste sentido que a elaboração de uma ideia que tem como fim a construção dos Direitos da Natureza vem de princípios que se constituem na própria dinâmica da Natureza e rompe com a visão instrumentalizada do homem sobre a Natureza, além de buscar seu reconhecimento na conformação natural do sistema da Vida, além de buscar a unidade de existência entre todos os elementos considerados com Vida ou Não Vida, sem que haja entre eles uma relação de dominação. É dessa forma que Alberto Acosta ressalta a necessidade de se “aceitar que o ser humano se realiza em comunidade, com e em função de outros seres humanos, como parte integrante da Natureza, assumindo que seres humanos somos Natureza, sem pretender dominá-la” (Acosta, 2016, p. 104).

Assim, pensamos que reimaginar essa relação do homem com a Natureza exige de nós a tarefa de propor novas concepções ontoepistemológicas que fundamentam essa relação. Por essa razão, não escapa dessa tarefa a chance de pensar um novo entendimento sobre a significação a partir de uma perspectiva não biocentrada, ainda mais quando é a forma como concebemos filosoficamente a linguagem durante séculos uma das forças motrizes da relação exploratória, extrativista e predatória que mantivemos com o mundo, a natureza e seus existentes vivos e não vivos.

É questionando a centralidade do *bíos* (Vida) humano e propondo a natureza ou o não humano como também parte importante para a significação do mundo (uma nova ontologia) – em vistas não tanto das respostas que a Natureza dá com mudanças climáticas, mas sobretudo das analíticas existenciais de povos não ocidentalizados, conforme vimos mais acima – que encontramos na Não Vida a alteridade que tem sido negligenciada do jogo inerente da Vida e da nossa forma de confluir significativamente e compartilhar a existência com a Natureza.

Referências

ABBAGNANO, N. 2007. *Dicionário de Filosofia*. Trad. da 1ª ed. coord. rev. A. Bosi; rev. da trad. e trad. dos novos textos I. C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ACOSTA, A. 2016. O Bem Viver e os Direitos da Natureza. In:_____. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Trad. Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante. p. 113-154.

ALENCAR, C. N.; SOUSA, A. O. B.; BRITO, G. G. M. 2020. Nova Pragmática: uma proposta crítica e emancipatória para a linguística aplicada. In: Lima, A. H. V.; Pita, J. R.; Soares, M. E. (orgs.). *Linguística aplicada: os conceitos que todos precisam conhecer*. Vol. 1. São Paulo: Pimenta Culturalp. 200-224.

ARISTÓTELES. 2013. *Da Interpretação*. Trad. J. V. T. Mata. São Paulo: Editora Unesp.

AUSTIN, J. L. 1962. *How To Do Things With Words*. London: Oxford University Press.

_____. 1990. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Trad. D. M. Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas.

_____. 2004. *Sentido e Percepção*. Trad. A. M. M. Oliveira. São Paulo: Martins Fontes.

BARDEEN, S.; POTTINGER, L. (eds.). 2020. *Rights of Rivers: a global survey of the rapidly developing Rights of Nature jurisprudence pertaining to rivers*. Report co-published by The Cyrus R. Vance Center, Earth Law Center and International Rivers. Oakland CA: International Rivers.

BENNETT, J. 2010. *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham; London: Duke University Press.

BISPO DOS SANTOS, A. 2023. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora; PISEAGRAMA.

BOFF, L. 1999. *Saber cuidar: ética do humano compaixão pela terra*. Petrópolis (RJ): Vozes.

_____. 2004. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres: dignidade e direitos da Mãe Terra*. Petrópolis: Vozes.

_____. 2009. *Ética da vida: a nova centralidade*. Rio de Janeiro: Record.

BOSELDMANN, K. 1992. *In Namen der Natur. der Weg zum ökologischen Rechtsstaat*. Munique: Scherz.

_____. 2001. Human rights and the environment: the search for common ground. *Revista de Direito Ambiental*, 23: 35-52.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. 2015. *Ação Direta de Inconstitucionalidade 4983/ CE*. Relator: Ministro Marco Aurélio. Pesquisa de Jurisprudência, Acórdãos, 12 ago. Disponível em: <https://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADI4983relator.pdf>. Acesso em: 15 set. 2024.

CHENG, D. 2017. Mt Taranaki will be granted special legal status similar to Te Urewera and the Whanganui River. *The New Zealand Herald*, 20 dez. Disponível em: https://www.nzherald.co.nz/kahu/mt-taranaki-will-be-granted-special-legal-status-similar-to-te-urewera-and-the-whanganui-river/VTRFLCDR6Y7BSUE2C6I5PXI7MM/?c_id=1&objectid=11963982. Acesso em: 29 set. 2024.

COSTA, P. 2018. Bonito-PE muda política ambiental para dar mais direitos aos rios. *Folha de Pernambuco*, Recife, 23 mar. Disponível em: <https://www.folhape.com.br/noticias/bonito-pe-muda-politica-ambiental-para-dar-mais-direitos-aos-rios/63008/>. Acesso em 21 nov. 2024.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. 2017. *Há mundo por vir?: ensaio sobre os medos e os fins*. 2. ed. Florianópolis: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental.

DILGER, G., LANG, M.; PEREIRA NETO, J. (orgs.). 2016. *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento*. Trad. I. Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; Autonomia Literária; Elefante.

FAJARDO, R. Z. I. 2011. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. In: Garvito, C. R. (coord.). *El derecho em América Latina: um mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

GABRIEL, J. 2023. Cidade em Rondônia aprova primeira lei que garante direitos a um rio. Texto afirma que o rio Laje tem o direito de 'manter seu fluxo natural', 'nutrir' e 'ser nutrido'. *Folha de São Paulo*, 22 jun. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2023/06/cidade-em-rondonia-aprova-primeira-lei-que-garante-direitos-a-um-rio.shtml>. Acesso em 30 set. 2024.

- GUDYNAS, E. 2019. *Direitos da Natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais*. Trad. I. Ojeda. São Paulo: Elefante.
- HARAWAY, D. *Ficar com o problema: fazer parentes no chthluceno*. Trad. A. L. Braga. São Paulo: N-1 Edições.
- HEIDEGGER, M. 2012. *Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Trad. E. C. Leão; rev. R. Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- KESSELRING, T. 1992. O conceito de natureza na história do pensamento ocidental. *Ciência & Ambiente*, 5: 19-39.
- KRENAK, A. 2020. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOUR, B. 2009. *Jamais fomos modernos. Ensaio de Antropologia Simétrica*. Trad. C. I. Costa. Rio de Janeiro: Editora 34.
- _____. 2012. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: EDUFBA-Edusc.
- _____. 2020a. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Trad. M. Meyer; rev. téc. A. Magnelli. São Paulo/Rio de Janeiro: Ubu Editora/Ateliê de Humanidades Editorial.
- _____. 2020b. *Onde aterrar?: como se orientar politicamente no Antropoceno*. Trad. M. Vieira; posfácio e ver. téc. A. Costa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- LEFF, E. 2006. *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LEOPOLD, A. 1989. *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press.
- MARX, K. 2004. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. e notas J. Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial.
- NAESS, A. 1973. The Shallow and the Deep: Long-Range Ecology Movement: A Summary. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences*, 16: 95–100.
- OTTONI, P. 1998. *Visão Performativa da Linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp.

- _____. 2002. John Langshaw Austin e a Visão Performativa da Linguagem. *DELTA*, 18(1): 117-143.
- PINTO, J. P. 2002. Performatividade radical: ato de fala ou ato de corpo? *Gênero*, 3(1): 101-110
- _____. 2007. Conexões teóricas entre performatividade, corpo e identidades. *DELTA*, 23(1): 1-26.
- PLATÃO. 1988. *Teeteto-Crátilo*. Trad. C. A. Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará.
- _____. 2014. *Crátilo, ou sobre a correção dos nomes*. Texto bilíngue grego-português. Trad. C. O. Vieira. São Paulo: Paulus.
- PONTES JR., F. A.; BARROS, L. V. A. 2016. Natureza como sujeito de direitos: A proteção do Rio Xingu em face da construção de Belo Monte. In: Dilger, G.; Lang, M.; Pereira Neto, J. (orgs.). *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. Trad. I. Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; Autonomia Literária; Elefante. p. 426-443.
- POVINELLI, E. A. 2023. *Geontologias: um réquiem para o liberalismo tardio*. Trad. M. Ruggieri. São Paulo: Ubu Editora.
- RAJAGOPALAN, K. 2010. *Nova Pragmática: fases e feições de um fazer*. São Paulo: Parábola.
- _____. 2014. Da arrogância cartesiana à “nova pragmática”. In: Silva, D. N.; Ferreira, D. N. M.; Alencar, C. N. (orgs.). *Nova Pragmática. Modos de fazer*. São Paulo: Editora Cortez. p. 11-14.
- REGAN, T. 1986. A case for animal rights. In: Fox, M. W.; Mickley, L. D. (eds.), *Advances in animal welfare science*. Washington, DC: The Humane Society of the United State. p. 179-189. Disponível em: https://www.wellbeingintlstudiesrepository.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=acwp_awap. Acesso em 24 set. 2024.
- RIECHMANN, J. 2003. Tres principios básicos de justicia ambiental. In: *Anais do XII Congresso de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política*, Castellón, p. 13.
- SALADIN, P. 1995. *Wozu noch Staaten?*. Bern: Stämpfli.
- SERRO. 1990. *Lei orgânica do município de Serro-MG*, de 04 de maio. Câmara Municipal, Serro, MG. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/lei-organica-serro-mg>. Acesso em: 21 nov. 2024.

- SILVA, J. F. 2010. Panteísmo e solipsismo no Tractatus de Wittgenstein. *Saberes: Revista interdisciplinar de Filosofia e Educação*, 1(2): 93-112. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/587>. Acesso em: 21 nov. 2024.
- SILVA, D. N.; FERREIRA, D. M. M.; ALENCAR, C. N. (orgs.). 2014. *Nova Pragmática: modos de fazer*. São Paulo: Editora Cortez.
- SILVA, D. N.; VERAS, V. 2016. Da teoria dos atos de fala à nova pragmática: os legados de John L. Austin e Kanavillil Rajagopalan. *DELTA*, 32(3): 5-19. <https://doi.org/10.1590/0102-445077656250893236>.
- STENGERS, I. 2015. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Trad. E. A. Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify.
- STONE, C. D. 2010. *Should trees have standing?: law, morality, and the environment*. 3. ed. New York: Oxford University Press.
- STUTZIN, G. 1984. Un imperativo ecológico: reconocer los derechos de la naturaleza. *Ambiente y Desarrollo*, 1(1): 97-114. Disponível em: <http://www.opsur.org.ar/blog/>. Acesso em: 26 set. 2024.
- SVAMPA, M. 2016. Extrativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais: um giro ecoterritorial rumo a novas alternativas? In: Dilger, G.; Lang, M.; Pereira Neto, J. (orgs.). *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. Trad. I. Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; Autonomia Literária; Elefante. p. 140-172.
- THACKER, E. 2013. Biophilosophy for the 21st Century. In: Kroker, A.; Kroker, M. (eds.). *Critical Digital Studies: A Reader*. 2. ed. Toronto: University of Toronto Press. p. 227–237.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2015. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify.
- WARNE, K. 2021. Rectificando uma história de injustiça, a Nova Zelândia atribui ao rio Whanganui os direitos jurídicos de um indivíduo. *National Geographic*, Portugal, 4 mar. Disponível em: <https://www.nationalgeographic.pt/historia/rectificando-uma-historia-injustica-a-nova-zelandia-atribui-ao-rio-whanganui-os-direitos-juridicos-um-individuo> 2614. Acesso em: 29 set. 2024.



WEISMAN, A. 2007. *O mundo sem nós*. Trad. P. A. S. Barbosa. São Paulo: Planeta do Brasil.

WITTGENSTEIN, L. 2001. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. apr. L. H. L. Santos. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

_____. 2022. *Investigações Filosóficas*. Org. trad. G. Rodrigues e T. Tranjan. São Paulo: Fósforo.