

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS DEPARTAMENTO DE
ANTROPOLOGIA SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MARINA DOS SANTOS BOHNENBERGER

A fumaça das bruxas: novas alianças entre feminismo e ecologia

Versão Corrigida

São Paulo

2023

MARINA DOS SANTOS BOHNENBERGER

A fumaça das bruxas: novas alianças entre feminismo e ecologia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof. Dra. Marina Vanzolini
Figueiredo

Co-orientadora: Prof. Dra. Daniela Tonelli
Manica

Versão Corrigida

São Paulo

2023

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Marina dos Santos Bohnenberger

Data da defesa: 21/11/2022

Nome do Prof. (a) orientador (a): Marina Vanzolini Figueiredo

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 20/01/2023



(Assinatura do (a) orientador (a))

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

B677f Bohnenberger, Marina dos Santos
A fumaça das bruxas: novas alianças entre
feminismo e ecologia / Marina dos Santos
Bohnenberger; orientador Marina Vanzolini Figueiredo;
coorientador Daniela Tonelli Manica - São Paulo,
2023.
128 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Antropologia. Área de
concentração: Antropologia Social.

1. Feminismo. 2. Ecologia. 3. Antropologia
ecológica. I. Figueiredo, Marina Vanzolini, orient.
II. Título.

BOHNENBERGER, Marina dos Santos. **A fumaça das bruxas**: novas alianças entre feminismo e ecologia. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Profa. Dra. Fabiana Maizza (Universidade Federal de Pernambuco)

Julgamento _____ Assinatura _____

Profa. Dra. Joana Cabral de Oliveira (Universidade de Campinas) (Suplente)

Julgamento _____ Assinatura _____

Profa. Dra. Carolina Cantarino Rodrigues (Universidade de Campinas)

Julgamento _____ Assinatura _____

Dra. Alana Moraes de Souza (Universidade Federal do Rio de Janeiro) (Suplente)

Julgamento _____ Assinatura _____

Profa. Dra. Suzane de Alencar Vieira (Universidade Federal de Goiás)

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. Stelio Marras (Universidade de São Paulo) (Suplente)

Julgamento _____ Assinatura _____

RESUMO

Essa dissertação resulta de uma pesquisa bibliográfica especulativa sobre os cruzamentos entre feminismo e ecologia. Em uma travessia que começa nas ecofeministas e termina em novas expressões feministas de viés ecológico em meio à crise planetária, procurei acompanhar trajetórias teóricas que, ao longo do tempo, mudaram essa relação, tanto nos feminismos quanto no que podemos chamar de pensamento ambiental. Partindo da recepção controversa das teses das primeiras ecofeministas, que se apoiavam em uma relação entre mulher e natureza, descrevo as críticas feitas a elas pelas teorias de gênero e pelos feminismos desde a década de 1980, com ênfase nas contribuições antropológicas e na emergência dos pontos de vista do que ficou conhecido como feminismo da diferença, sublinhando o problema das essencializações e enfatizando a multiplicidade epistemológica e prática feminista. Em seguida, demonstro a crise do conceito de “natureza” para dar conta das questões socioambientais contemporâneas evidenciada pelas humanidades ambientais e por uma certa biologia, de modo a trazer novas visões que contribuem para uma elaboração conjunta das ameaças a humanos e não humanos. Expressões contemporâneas de feminismos em aliança com questões ambientais também surgem dessas novas configurações dos campos socioambientais acadêmicos e ativistas. A queima das bruxas emerge como uma figuração para os processos de exploração capitalista sobre as diferenças e para a retomada feminista e ambiental de práticas que permitam uma nova habitabilidade, além da própria controvérsia que marcou a presença ecofeminista. O fio que conduz a pesquisa é o clássico problema da inoperância dos divisores modernos baseados na matriz natureza/cultura, tanto no que se refere à urgência da crise socioambiental quanto para os feminismos que têm tido protagonismo nessa esfera.

Palavras-chave: Ecofeminismo, feminismos da terra, natureza/cultura, capitalismo e ambiente.

ABSTRACT

This dissertation results from a speculative bibliographical research about the intersections between feminism and ecology. In a journey that begins with ecofeminists and ends with new expressions of ecological based feminisms amidst planetary crises, I followed the theoretical trajectories that, over time, changed this relation for feminisms and for so-called environmental thinking. Starting from the controversial reception of the first ecofeminist thesis based on a relation between woman and nature, I describe the criticisms made by gender theories and feminisms since the 1980's, with emphasis on anthropological contributions and the emergence of perspectives known as feminisms of difference, underlining the problem of essentializations and the multiplicity of feminist epistemologies and practices. Afterward, I demonstrate the crisis of the concept of "nature" to account the contemporary socio-environmental matters, brought to light by environmental humanities and a certain biology, so as to present new sights to a joint elaboration about threats to human and nonhuman entities. Contemporary forms of feminisms in alliance with environmental matters also arise from these new configurations of academic and activist socio-environmental areas. The burning of witches emerges as a figuration for the processes of capitalist exploitation of differences and for the feminist and environmental reclaim of practices that allow a new habitability, in addition to the very controversy that marked the ecofeminist presence. The thread that leads the essay is the classic matter of the ineffectiveness of the modern dividers based on the nature/culture matrix, both in terms of the urgency of the socio-environmental crisis and for feminisms that have been playing a leading role in this sphere.

Keywords: Ecofeminisms, earth feminisms, nature/culture, capitalism and environment.

AGRADECIMENTOS

Aos céus, deuses, deusas e forças que pairam sobre e cuidam da minha cabeça. Caminhar pela vida foi, por enquanto, experimentar a certeza de que há quem olhe por mim, em aliança e manifestação com as forças dessa terra, que sempre senti fluírem pelo meu corpo. Agradeço, portanto, a Clarice, minha mãe, que de seu corpo duplicou-se e fez o meu, e assim o fez por muitas vezes ao longo da minha vida, me dando suporte, condição de existência e apoio em minhas escolhas. Ela me ensina sobre as palavras ocultas, as grandes sabedorias e também sobre as mais importantes: as pequeninas, cotidianas. A ela, por ter me ensinado a observar e descrever os detalhes que importam e que tornam as histórias interessantes.

Sou muito grata pela ancestralidade que me sustenta. A meu pai, Enio Bohnenberger, meus irmãos, Diego Luz e Ana Clara Bohnenberger, minha madrastra, Helenice Pereira, meus avós, minhas tias e primas, sou grata por tudo que me ensinaram e pelas memórias de uma infância divertida e cheia de carinho. A Dioclécio Luz, meu segundo pai e que hoje ocupa o improvável cargo de pai e grande amigo, e a Eloísa Belleza, minha “madrasta”, por todo acolhimento e carinho. Todas essas pessoas, minha família, se manifestam quando penso em agradecer por ser quem sou; sou elas.

A minhas orientadoras, Marina Vanzolini e Daniela Manica, que por razão de ser justa e distribuir igualmente seus méritos em minha orientação, aciono duplamente. Marina, ainda na graduação, me surpreendeu com sua pedagogia, sempre disposta a nos acompanhar simetricamente nas experimentações da descoberta da antropologia. Talvez nem ela saiba o poder que isso teve para uma jovem aprendiz de antropóloga, em me dar coragem de não saber, de perguntar. Marina sempre me tratou como gente pensante, nunca como aluna a receber sua luz, e me instigou a pensar relacionalmente. Autonomia foi a nossa palavra. Daniela, por sua vez, acolheu a mim e à minha pesquisa e pavimentou o terreno do que viria a ser essa dissertação de forma brilhante e sensível, além de ter me inserido no Labirinto, grupo de pesquisadoras da Unicamp a quem devo a generosidade da partilha de tantas ideias, textos, angústias e, sobretudo, experimentações na arte de

fazer ciências. As duas me conduziram, cada uma à sua maneira, pelo caminho de me tornar antropóloga.

Agradeço ao ensino público, às professoras e professores que atravessaram minha vida e me permitiram ter tido educação gratuita e de qualidade a vida inteira. Isso também devo a minha mãe, responsável por esse elo, pelo zelo e cuidado que sempre tive pela arte de estudar (embora muitas vezes desobediente).

A Hugo Salustiano, Janis Gouveia e Otávio Penteado. Uma grande parte dessa dissertação foi escrita a partir das nossas conversas no grupo do zap. Entre fofocas acadêmicas, dramas do cotidiano, análises da conjuntura política, banalidades e brisas antropológicas tratadas na fineza da espontaneidade e da informalidade, vocês me ajudaram a pensar. Nosso grupo surgiu no meio da pandemia, ainda em 2020, e dele saíram cooperações e leituras coletivas (de textos e dos trabalhos uns dos outros) que são parte constitutiva desse processo. Agradeço a paciência, o olhar generoso, as discordâncias e a abertura para tantas conexões parciais entre cebolas, sonhos e ciborgues.

Às Cavaleiras do Apocalipse, Tainá Scartezini, Bianca Laurino, Lucas Lippi e Mariana Furtado, colegas de PPGAS e de vida. Construimos um grupo de troca e de apoio, em que as discussões teóricas eram interpeladas por nossas mais íntimas dúvidas sobre como escrever e organizar o tempo, em um momento em que o que mais precisávamos era conversar, nos encontrar através de uma tela, observar como os outros estavam lidando com a quarentena que, desde cedo, já não sabíamos lidar (e que permaneceríamos mais dois anos sem saber). Uma grande parte dos insights que me trouxeram até aqui, assim como a leitura cuidadosa de excertos, veio deste encontro. Espero poder retribuir algo a vocês.

Aos colegas do PPGAS, Labirinto e de orientação, pelas trocas, partilhas e apoio nessa travessia conturbada, mas cheia de boas surpresas. Em especial a Sâmia Pereira e Maurício Rodrigues, que passaram de colegas a amigas com muita facilidade. A Juciele, secretária do PPGAS, cuja eficiência e solicitude incondicional evitaram inúmeras dores de cabeça. Aos colegas de Representação Discente, Hugo, Maurício e Lourival, pelo aprendizado e tentativa de caminhar em direção a uma pós-graduação mais diversa, comunitária e verdadeiramente democrática. A Renato

Sztutman, Stelio Marras, Heloísa Buarque, Dominique Gallois, Laura Moutinho, Ana Lúcia Pastore, Silvana Nascimento, Ana Cláudia Marques, Soraya Fleischer e Daniel Simião que, entre USP e UnB, me encantaram e me formaram antropóloga. Ao Fernando Silva e Silva pelos cursos ministrados na APPH, que foram fundamentais para essa investigação.

A Carolina Cantarino e Renato Sztutman, pelos comentários na banca de qualificação, quando essa pesquisa era ainda uma outra coisa. A Fabiana Maizza, Suzane Alencar e Carolina por aceitarem o convite para a banca de defesa, pela generosidade da leitura e avaliação dessa dissertação.

A Nathalya Macchia. Desde a graduação, nossas cabecinhas pensantes e angustiadas se trombaram em um encontro profícuo, e firmamos uma amizade onde toda conversa pode e vai dar em antropologia, simplesmente porque nossos cães farejadores encontram as mesmas pistas e bebem das mesmas fontes. Com ela conheci Strathern, etnologia brasileira, filosofia e feminismos, sempre como antropólogas por vir. Nathy leu, ouviu e opinou muito, e devo a ela a capacidade necessária de me encontrar nas minhas ideias confusas. Certamente há frases aqui que tirei de conversas nossas, e que já sou incapaz de distinguir quem falou o que – por isso, amiga, saiba que há uma citação invisível a você em cada parágrafo. Nossa amizade se sustenta nas diferenças que fazemos uma à outra, pois, embora não pareça, somos muito diferentes, e assim conseguimos fazer nossas conexões.

A Paula Baiocchi, Caroline Costa (Xinha), Luísa Baiocchi e Fernanda Honesko, amigas que se mantiveram em ciclos de tempo e distância, onde tenho certeza de que posso encontrar um solo firme para me restabelecer. Todo o afeto que é preciso para manter uma vida acesa, nós cultivamos. Cada uma a seu modo, inventamos faíscas para rir umas das outras, compartilhar medos e bobagens, entender que a permanência do vínculo é o que há de mais poderoso entre nós. A Ariadne, agradeço por todos os papos sobre feminismo, complexidade e corpo que, lá atrás, acenderam o fósforo do que viria a ser a fogueira do projeto de mestrado.

A Sarah Dutra Menezes, especialmente, por sustentar o meu corpo com suas mãos firmes, conselhos sábios, com sua sensibilidade tão inteligente, sagaz. Por suas palavras doces, mas certeiras. Ao meu melhor amigo, Matheus Saad, e à Terra e aos ventos que nos colocam insistentemente no mesmo caminho. Este é, sem dúvida, o maior presente em forma de amizade que já pude receber, e o

mais preciso significado daquela ideia segundo a qual nos conhecemos muito melhor através dos nossos amigos. A companhia e parceria que encontro nessas amizades são indescritíveis e me resgatam carinhosamente de volta ao bom da vida, quando me perco.

A minhas amigas e amigos Rebeca Degenszajn, Frederico Sabanay, Laila Kontic, Felipe Gayotto, Ricardo Marchiori, Isabela Maroja, Giovanna Marra, Ana Carolina Azevedo, Nicole Baumgarten, Nicole Andrade, Rafael Caixeta, Dayse Rodrigues, João Neuen. Agradeço por nós. A Guilherme Federighi, que acompanhou boa parte dessa trajetória e deu todo apoio, segurança e carinho possíveis. A Silvia Jacobo, por ajudar a encontrar as ferramentas necessárias para por de pé um sujeito capaz de finalizar essa dissertação. A Mira, Leo, Baru e Nzinga (In memoriam), bichinhos cuja presença foi indispensável nesse caminho.

À Capes, pelo financiamento necessário para dedicação à pesquisa.

ÍNDICE

Apresentação	13
Capítulo 1 - Uma controvérsia (co)feminista	
1.1 Herdar as ecofeministas	24
1.2 Universalidades instáveis	37
Capítulo 2 - Trajetórias e rearranjos	
2.1 Ecologias artesanais: nem natureza, nem humano	56
2.2 De lá para cá: novas tramas entre feminismo e ecologia	66
Capítulo 3 - A fumaça das bruxas	
3.1 O que de fato herdamos?	79
3.2 Ecologizar	101
Considerações finais	115
Referências bibliográficas	120

Apresentação - Partidas, desvios e um retorno

Um dos principais rostos que figura no ativismo climático nas mídias atualmente é o de uma garota sueca de 18 anos, Greta Thunberg. Ridicularizada pelo ex-presidente dos Estados Unidos, Donald Trump, Greta percorre o mundo em palestras cobrando autoridades sobre a urgência de ações para conter as mudanças climáticas. É com Thunberg que uma reportagem de 2019 compara a física e ecoativista Vandana Shiva, indiana de 68 anos que iniciou suas atividades em prol do meio ambiente com a mesma idade de Greta, aos 15 anos (SHIVA, 2019). A reportagem sugere que Shiva vinha alertando sobre os impactos da economia e política capitalistas na ecologia do planeta e na vida dos povos há pelo menos 40 anos, ou seja, a pauta que Greta vem levando às mídias é preocupação antiga e ignorada no debate público.

Vandana Shiva é uma figura controversa dentro do feminismo. Passou muito tempo em suas entrevistas esclarecendo a máxima ecofeminista que conecta mulher e natureza, embora seu trabalho não se resuma a isso. Nos últimos anos, quando a questão ambiental parece ter se estabelecido definitivamente nos palcos do debate público, Shiva volta a ser uma referência na medida em que corporifica uma forma de falar de ecologia que tem ganhado destaque: combinando lutas anticoloniais e antirracistas, defesa da sociobiodiversidade e de saberes tradicionais. Suas falas recentes posicionam-se frente às grandes empresas de biotecnologia (especialmente de pesticidas e transgênicos), aos ritmos cada vez mais ostensivos do capital e à colonialidade contínua imposta pela agenda global, com efeitos sobre as vidas das populações rurais e urbanas mais pobres. Suas ações e imaginários, entretanto, nunca deixaram de ser feministas. A feminista, afinal, avessa às definições prévias, é em geral controversa.

Com formação em física e filosofia, Vandana Shiva não poupa a ciência de críticas, por sua filiação às dinâmicas de mercado e pelo histórico que a conecta com a formação de um modo de pensamento que ajudou a gestar a crise em que nos encontramos. Escreveu mais de vinte livros sobre a Revolução Verde, cadeias globais de alimentação, usos do solo, sementes e transgênicos, o colonialismo na Índia e a relação das mulheres com a ecologia, com inesperadas parcerias, como a

economista alemã Maria Mies. Meu primeiro contato com Shiva foi através do livro *Monoculturas da Mente* (1993) e, se inicio esta dissertação com a figura desta mulher, é porque a ideia que intitula o livro me persegue desde então e me deu muitos fios com os quais tecer as ideias deste trabalho. Somando um tipo de feminismo anticolonial e anticapitalista à importância das materialidades terranas e da sociobiodiversidade, Vandana Shiva personifica ao mesmo tempo que abre as fronteiras do tema desta pesquisa.

A polissemia das “monoculturas da mente” traz imagens que povoam todo este trabalho: a materialização do pensamento na figura de um tipo de cultivo da terra; a relação dupla entre as filosofias que as materialidades da vida produzem e qual vida objetiva certas ideias produzem; e a ideia de que a mente (e as ideias) não podem ser entidades abstratas e transcendentais, desprovidas de corpo. Em alguma medida, meus esforços intelectuais podem ser resumidos na produção de contra-feitiços para o enfrentamento dos diferentes tentáculos das monoculturas da mente.

Mas, antes, me vejo diante da necessidade de começar pelo que não é possível encontrar nesta dissertação. Se a interlocução é um processo básico da antropologia, um trabalho teórico-bibliográfico nesta disciplina apresenta interlocuções de outro tipo, que percorrem os caminhos entre ideias no formato escrito - minhas e de outras. Assim, me parece pertinente retornar a alguns pontos de partida e primeiros trajetos de modo a ficar claro quais caminhos abandonei, para então dar mais sentido aos caminhos que escolhi e que caracterizam o presente trabalho.

Interessada em questões ecológicas e conhecimentos feministas, no momento do projeto e durante o primeiro ano do mestrado, dediquei-me a pesquisar sobre os estudos feministas da ciência em conexão com a noção de Antropoceno, dentro e fora das contribuições feministas que já se somam a este campo. Em retrospecto, posso resumir a primeira versão do projeto de pesquisa no interesse pelas compreensões, objeções e alternativas à matriz natureza/cultura que instaura os modos de conhecimento e existência modernos (perseguido o fio latouriano), pensadas em duas frentes: as teorias feministas que deslocaram os diversos binarismos que circundam as imaginações quando o assunto é gênero, conectando as “verdades” sobre os corpos às políticas que produzem e materializam tais verdades, e suas implicações em outras áreas do pensamento ocidental; as chamadas “viradas vitalistas” que ocorreram nas humanidades, embaladas pelas discussões sobre o

impacto humano no planeta e em diálogo com novos paradigmas das ciências naturais e biológicas, que também caminhavam para evitar as cercas do divisor natureza/cultura e sua ineficácia. Meus principais diálogos eram com as críticas feministas à objetividade científica, problematizando o lugar da ciência na construção de imaginários de dominação e a alegação de “neutralidade” da ciência no acesso à “realidade”, e um emergente campo feminista a compor os estudos ambientais do Antropoceno. Embora eu não formulasse dessa maneira na época, eu tinha como horizonte entender a recolocação de entidades não-humanas nas pautas feministas e nas humanidades, pensando a destruição do planeta como consequência de um projeto colonizador que envolvia as mesmas estruturas e epistemes violentas que subjugavam mulheres, pessoas negras, populações tradicionais, biomas e modos de conhecimento que não fossem científicos e ocidentais. Meu foco seguinte ficou no Antropoceno e nas contribuições feministas ao campo, já que ele parecia condensar todos estes assuntos. Explico.

Na virada do milênio, os cientistas Paul Crutzen (holandês) e Eugene Stoermer (estadunidense) criaram o termo Antropoceno para denominar um fenômeno sócio-geológico: que os impactos das atividades humanas sobre o planeta são tamanhos que seria possível dizer que há uma nova época geológica, equiparando estas atividades às forças naturais que vinham até então marcando as estratigrafias (CRUTZEN E STOERMER, 2000). As mudanças climáticas e os impactos ambientais estavam oficialmente na pauta da política internacional desde 1988, com a criação do Painel Intergovernamental para Mudanças Climáticas (IPCC) da Organização das Nações Unidas. Enquanto eu me graduava em antropologia e começava a me interessar por um objeto de pesquisa, por volta de 2016, o assunto Antropoceno já tinha ganhado muito espaço nas humanidades. Não porque ecologia e meio ambiente não fossem interesse dessa área há décadas, mas porque a questão agora tornara-se grave a ponto de cientistas (das “ciências duras”) alertarem as autoridades; ela, agora, continha um volume político incontestável e sua forma de definição – Antropoceno – apresentava pontos de tensão epistêmica entre as ciências (e entre os mundos ali disputados).

Após vasculhar quais eram os problemas colocados pelas humanidades (especialmente a antropologia) diante do conceito de Antropoceno, compreendi melhor de que maneira estas áreas

tornavam possível (já que era necessário) falar sobre as crises ambientais de formas mais epistemológica e politicamente responsáveis, no contexto de emergência desse problema na agenda pública e acadêmica. Um dos temas que saltava aos meus olhos nesses trabalhos era o papel das ciências, um interesse que passava por compreender os artefatos científicos que possibilitaram a criação de um cenário de alerta ambiental no mundo globalizado (LATOUR, 2004; COSTA, 2014) até as formas pelas quais estes artefatos compunham um meio onde foi (e ainda é) possível ignorar outros problemas sociais e estruturais que estavam intimamente ligados à forma como o capitalismo (para ficar com apenas um de seus possíveis nomes) consome o planeta – questões eminentemente ambientais, portanto, e meu interesse desde o princípio. Enquanto isso, as autoras cujo contato em diferentes momentos da minha vida acadêmica fundamentou profundamente meu pensamento e com as quais eu desejava fazer pontes - nomeadamente Donna Haraway, Marilyn Strathern, Isabelle Stengers e Anna Tsing – permaneciam desde o primeiro projeto.

A leitura que fiz principalmente do que as feministas tinham a dizer sobre a incontornável catástrofe ambiental chamada Antropoceno (e temperada com o que herdei da minha formação em antropologia, especialmente da etnologia) situou a (des)importância do Antropoceno para o que eu queria pesquisar. Ficava claro que um dos principais problemas com a noção de Antropoceno, isto é, a impossibilidade de organizar as razões das catástrofes ambientais em torno das “ações de uma espécie (humana)”, era um ponto de abertura para refletir sobre questões que tocam simultaneamente os temas ambientais e feministas pelo menos desde a década de 1970. Vou fazer uma breve digressão sobre alguns aprendizados neste sentido.

A maneira como as pensadoras feministas se posicionam no debate do Antropoceno compõe uma frente heterogênea de diferentes grupos de interesse. Elas pontuam a politização inescapável da forma como se produz entendimentos sobre os problemas ecológicos, e em geral adicionam um tom de “nós avisamos, mas o que dizíamos nunca foi relevante ou suficientemente convincente para vocês”. Os limites das noções de “humano” e “natureza”, que muitas vezes são dados de barato pelos discursos científicos das mudanças climáticas, remetem ao já repisado solo feminista da questão da governança sobre os corpos e de como o gênero (assim como raça, classe,

sexualidade, nacionalidade etc) tiveram papel fundamental nestas searas de dominação. E se o objetivo é procurar soluções para o desastre iminente, então é preciso reconhecer estas imbricações e levar a sério o que vinha sendo dito à margem do palco acadêmico e político hegemônico. Claire Colebrook (2017) afirma que muito do que vem sendo mobilizado para compreender o Antropoceno são intensificações escalares de concepções “hipomodernas”, ou seja, a insistência em modelos hipertecnológicos que tomam a matéria e a vida como forças inertes e reforçam a trama estrutural de dominação, manipulação e apagamento de diferenças. A verdade é que muitas feministas reagiram com impaciência e ironia à tardia constatação dos cientistas sobre algo que, para as minorias políticas, não é nenhuma novidade:

Olhamos para a marca geológica e comentamos com nós mesmos, *como se algo tivesse mudado*: agora, finalmente, a Terra está nos dizendo que a impactamos. “Minha nossa, quem poderia imaginar que séculos de escravidão, violência, cleptocracia e espoliação seguidos da liberação de alguns humanos às custas de outros - quem poderia imaginar que nossa espécie estava destruindo seu meio, se não houvesse a evidência definitiva do registro geológico?” (COLEBROOK, 2017, p.18)¹

Há, no entanto, a concordância de que chegamos em um ponto crítico destes processos, como quer que eles sejam nomeados. Anna Tsing comenta, na intenção de desfazer os diagnósticos antropocêntricos da derrota incontornável, que “[o] homem não governa totalmente. Nenhum ‘um’ cobre o planeta. No entanto, em todo o planeta, algo novo e inexplicável se espalha: as biologias selvagens como a força oculta.” (TSING, 2019 [2012], p. 222).

Este excerto tem muitos significados, mas me interessa aqui destacar a menção a forças não-humanas que entram em cena em definitivo (e com outra forma) nos espaços das ciências humanas, trazidas pela iminência da catástrofe e fazendo lembrar a uma certa literatura moderna que há práticas e modos de pensar que vivem ao largo e atravessados por este “um” e seu projeto. É interessante notar também um modo feminista de abordar esses problemas que passa, entre outras coisas, pela nomeação deste “homem” que se lança a dominar as formas de vida segundo suas

¹ Todas as traduções foram feitas por mim. Ênfases sempre no original, salvo sinalizado o contrário.

próprias ideias, uma antiga postura feminista de dar atenção para tudo aquilo que figura como “outro/a” no imaginário do “um”.

Já Donna Haraway (2016a) transforma “o Antropoceno” em um monstro, ou em monstros, ao explorar a profusão de alternativas nominais que surgem para melhor definir o tempo em que o que sabemos sobre como se comportam os seres na Terra (e a Terra, ela mesma, que emerge como um personagem vivo ao responder a certas intervenções) escorreu pelas mãos invisíveis da experiência tecnocapitalista. Capitaloceno, de Jason Moore, é uma delas; a própria Haraway, com outras pesquisadoras (HARAWAY et al., 2016), inventa o Plantationoceno, embora sua figura preferida seja o Chthuluceno. Levando a sério sua proposição antiga de pensar com figuras e histórias (os primatas, a testemunha modesta, o OncoMouse, o ciborgue...), o Chthuluceno é o monstro de Haraway para nomear essa era.

Estou chamando tudo isso de Chthuluceno – passado, presente e o que está por vir. Estes espaços-tempos reais e possíveis não foram nomeados após o pesadelo racista e misógino do monstro Cthulhu (note diferença na ortografia), do escritor de ficção científica H. P. Lovecraft, e sim após os diversos poderes e forças tentaculares de toda a terra e das coisas recolhidas com nomes como Naga, Gaia, Tangaroa (emerge da plenitude aquática de Papa), Terra, Haniyasu-hime, Mulher-Aranha, Pachamama, Oya, Gorgo, Raven, A'akuluujjusi e muitas mais. “Meu” Chthuluceno, mesmo sobrecarregado com seus problemáticos tentáculos gregos, emaranha-se com uma miríade de temporalidades e espacialidades e uma miríade de entidades em arranjos intra-ativos, incluindo mais-que-humanos, outros-que-não-humanos, desumanos e humano-como-húmus (*human-as-humus*). (HARAWAY, 2016a, p. 140)

A autora tem permanecido atenta às maneiras como os significados são imputados aos fenômenos a partir da linguagem e que mundo material os significados efetivamente podem criar, sendo uma inspiração metodológica além de um material desta pesquisa. O que está em jogo para ela são tecidos intrincados de relações multiespecíficas, técnicas de significação, fronteiras permeáveis entre orgânico e inorgânico que são constantemente ignoradas por certas práticas, como aquelas que trabalham com as ideias de propriedade, mercado e globalização.

Como parte deste universo de temas que povoam as catástrofes ambientais está a questão dos saberes científicos, como já pontuei, e outras práticas de conhecimento. “Imprudentemente,

uma margem de tolerância foi de fato ultrapassada, é o que os modelos dizem cada vez com mais precisão, é o que os satélites observam e é o que os Inuit sabem”. É assim que Stengers (2015, p. 39) traz para a mesma cena as constatações científicas e a experiência inuit do aquecimento global. Essa formulação tem, para mim, um tom sutilmente debochado trazido pelos verbos escolhidos: os modelos *dizem*, os satélites *observam*, mas os Inuit *sabem*. Stengers nos ensina que o modelo “nós sabemos/eles crêem” é central para compreender de que maneira a Ciência² contribuiu para que fosse possível reproduzir um esquema de vida e conhecimento que ignora relações que “os outros” (uma ficção produzida por esse modelo) conhecem e experienciam. Invertendo a lógica, o que aparece é a evidência de que os processos de constituição do conhecimento que permitiram ignorar os emaranhamentos entre humano e outros seres/escalas são afins aos processos de colonização e silenciamento de saberes produzidos por outros coletivos humanos. Também esta é uma questão que já vem sendo discutida antes da controvérsia do Antropoceno, e agora aparece com força política e fenomenológica em uma escala não ignorável.

O principal ponto de inflexão na rota da pesquisa ficou, então, evidente: era preciso voltar algumas casas, por assim dizer. Mas “o Antropoceno” continua a espreitar este trabalho. Além de minhas interlocutoras se remeterem a ele e suas instabilidades, costurando com ele os assuntos de que trato, escrevo no momento em que o IPCC acaba de divulgar seu mais recente relatório³ e começamos a sentir mais que nunca os efeitos das mudanças no planeta, estando há mais de dezoito meses em isolamento social para contenção da pandemia de Covid-19. Vivendo e fazendo pesquisa no Brasil, este eterno laboratório do colonial-neoliberalismo, a tudo isso se soma um governo neofascista que não se encerra na figura de um presidente, mas em toda uma rede de parlamentares, empresários, investidores, mídias, plataformas e tudo o mais que sustenta a possibilidade de destruição máxima que ele representa. Nada do que está escrito neste trabalho pode ser lido fora do contexto específico-global que acabo de descrever.

² O uso de letra maiúscula em “Ciência” marca uma separação das práticas científicas, para Stengers, na medida em que há mais a se dizer sobre o universo científico do que o discurso oficial ou sua atuação junto a estruturas de dominação.

³ “Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Working Group II Contribution to the IPCC Sixth Assessment Report”. Disponível em <https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-working-group-ii/>. Acesso em 16 de julho de 2022.

Mas, no movimento de desaceleração do *frisson* Antropoceno, que possibilitou o vislumbre do que seria este trabalho, há outra etapa que acabou por consolidar minhas escolhas.

A pesquisa que fiz para encontrar material sobre feminismo e Antropoceno me levou a descobrir uma vasta, diversa e multidisciplinar literatura feminista com temas que interseccionam o debate biológico, ecológico e ambiental em termos não antropocêntricos e multiespecíficos. Uma série de coletâneas e artigos acadêmicos publicados podem ser encontrados pesquisando em indexadores por palavras-chave como: “feminismo materialista”, feminismo multiespécies, humanidades ambientais, ecologias corporificadas, principalmente materiais em inglês. Até o termo *Anthropocene feminism* já existe (GRUSIN, 2017) (EBRON; TSING, 2017), embora a produção não se resume a isso, e certamente mapear as ideias presentes nessa bibliografia já seria um bom levantamento de material, como exercício de pesquisa a subsidiar outros trabalhos interessados nos temas. Este era, também, um de meus objetivos iniciais, e é com boa parte dessa literatura que me relaciono, ora como fonte de análise, ora como ferramenta analítica. Havia, no entanto, um ponto cego que permanecia com a saída do Antropoceno do meu campo de visão e com o que permaneceu. Era algo que eu encontrava pouco ou nada referenciado nessas discussões contemporâneas feministas-ambientais emergentes que nomeei acima, o que me intrigava, já que, a meu ver, ao menos o diálogo era explícito. Refiro-me às ecofeministas.

Na verdade, eu estava me esquivando de um problema que afinal se tornou incontornável nesta dissertação, isto é, a importância de se haver com a associação entre *mulher* (ou *feminino*) e *natureza* feita pelas primeiras ecofeministas⁴ para além do essencialismo que pode soar aos ouvidos; e o que pode revelar o mal estar que elas haviam causado entre outras teóricas feministas, que lutavam para demonstrar que a *naturalização* (em diversos sentidos) das subalternidades era um processo fundamental de sua manutenção.

Eu me vi enquanto pesquisadora diante do conflito entre apoiar e me considerar uma ecofeminista (talvez sem compreender inteiramente, antes, o que isso significava) e ter sido formada

⁴ O que chamo de “primeiras ecofeministas” ficará mais claro posteriormente, pois envolve a opção por uma separação cronológica entre as autoras pioneiras das décadas de 1980 e 90 e as contemporâneas que voltaram a reivindicar esta designação. É sobre esta opção que pretendo desenvolver melhor. Algumas autoras, como Puleo (2019), dizem “ecofeministas clássicas”.

por leituras de Donna Haraway e sua famosa frase “prefiro ser um ciborgue a uma deusa” (2000 [1985], p. 99), uma provocação (histórica e politicamente localizada) à “deusa” enquanto figura do ecofeminismo, para ficar com apenas um exemplo⁵. Quero dizer que eu, a um só tempo, compreendia o problema com um certo tipo de relação entre “mulher” e “natureza”, pela desconfiança não apenas com “mulher”, mas talvez principalmente com “natureza”; herdava uma tradição teórica e política que clama por uma abordagem mais realista e situada dos entrelaçamentos entre humanos, não humanos, mundo orgânico e inorgânico; e, finalmente, me incomodava o rápido descarte das ecofeministas, mulheres que pareciam estar dizendo algo digno de ser escutado. Abracei o problema e segui com dele.

Esta dissertação resulta da pesquisa bibliográfica e da investigação teórica em busca de cruzamentos entre feminismo e ecologia – de outrora e de agora. Partindo de uma perspectiva de fundo antropológico, mas interdisciplinar, começo lendo revisões bibliográficas do ecofeminismo clássico de modo a retomar o que estava em jogo para esse campo heterogêneo de autoras, ativistas e pesquisadoras. Minha intenção não é fazer uma revisão exaustiva, mas capturar os principais pontos que auxiliam a entender em que sentidos e por que elas foram criticadas ou são recuperadas. Em seguida, tento enfrentar a controvérsia ecofeminista, protagonizada pelo uso das categorias “mulher” e “natureza” que resultaram em um ostracismo desse campo dentro do feminismo e dentro do que tem aparecido em estudos ambientais e ecológicos principalmente nas humanidades (sobretudo a antropologia e a filosofia das ciências).

Importantes críticas foram feitas aos diversos essencialismos, não apenas os ecofeministas, que busco discutir à luz de trajetórias das teorias feministas onde a diferença vai emergindo como sua característica mais pujante. Me guio pela premissa de que não é possível chegar a nenhum consenso em assunto de feminismos – eles se constituem pela sua heterogeneidade e pela característica de ser uma “ferramenta” que coloca questões para a diversidade de campos aos quais contribui (STRATHERN, 1991). Essa questão é o tema do Capítulo 1.

⁵ Interessante notar que a frase completa diz: “Embora estejam envolvidas, ambas, numa dança em espiral, prefiro ser uma ciborgue a uma deusa.” A provocação não é uma afronta nem um deboche, mas o chamar a atenção para um lado dessa dança que Haraway colocava em disputa naquele momento.

No Capítulo 2, é como se passássemos para a pergunta “e o que temos de novo?” em termos dos rearranjos que as humanidades, na intersecção interdisciplinar com a biologia, ecologia e antropologia, têm criado para caracterizar as relações entre humanos, outras espécies e ambientes. São colocadas em diálogo literaturas recentes dessas áreas onde a crítica aos conceitos de “natureza” e “humano” é feita de forma propositiva, dando a ver relações multiespecíficas e simbióticas como o motor das existências. Com esse cenário colocado, a segunda parte do capítulo apresenta novos cruzamentos entre feminismo e ecologia, mais contemporâneos, que põem em diálogo o protagonismo das mulheres e/ou um posicionamento feminista com essas novas formulações dos estudos ambientais. O problema com a categoria “natureza”, que continua em uso a despeito da postura analítica que adverte sobre seus problemas, é enfrentado especialmente aqui, entre equívocos políticos, alianças e a mediação da análise.

Algo permanece em jogo após os rearranjos, críticas e novas proposições: a analogia entre a dominação de humanos sobre não humanos e de humanos entre si, formulada pelas primeiras ecofeministas sob outros termos, é retomada na primeira parte do Capítulo 3. Busco retrair, por meio da leitura de autoras que figuram na intersecção entre feminismo e ecologia desde as ecofeministas até hoje, um histórico da categoria “natureza” enquanto ferramenta de estabilização dos mundos vivos e de pessoas minorizadas – uma espécie de genealogia de alguns dos “grandes divisores”, onde o capitalismo emerge como ferramenta fornecida pelas autoras para situar a discussão.

Na segunda seção do capítulo, esse processo de estabilização é mapeado enquanto uma força constitutiva capitalista: a de aniquilação das diferenças. A “fumaça das bruxas”, imagem que dá título à dissertação, é uma figura apresentada por autoras e adotada por mim para fazer referência à continuidade do processo de desencantamento do mundo que a perseguição à “bruxaria” representa emblematicamente quase como mito de origem capitalista. A sugestão da necessidade de repovoamento do que as “bruxas” encarnavam (e encarnam), recorrente na bibliografia analisada, é conectada à característica marcante das novas abordagens ecológicas discutidas no Capítulo 2: dar vazão às formas relacionais, às indeterminações e aos encontros improváveis entre práticas de conhecimento e de vida que permitam a continuidade da vida no planeta.

Mais como um ensaio que experimenta algumas conexões, esta é uma tentativa de tensionar os imaginários sobre a vida em meio às catástrofes em curso (ambientais, sociais, subjetivas, moleculares) a partir da conversa entre as interlocutoras que compõem a bibliografia que analiso.

Capítulo 1

UMA CONTROVÉRSIA (ECO)FEMINISTA

1.1 Herdar as ecofeministas

“O que aconteceu com o ecofeminismo?” Esta foi a pergunta feita a Greta Gaard⁶ (2011a) por um interlocutor que, conforme seu relato, sequer lhe deu a chance de responder (p. 26). Ele mesmo prosseguiu: “nada”, passando a descrever uma série de aspectos que considerava interessantes no feminismo, a maioria deles trabalhos de feministas que, segundo ela, haviam contribuído anteriormente para a teoria ecofeminista.

Esse relato me marcou porque, quando comecei a pesquisar mais a fundo sobre ecofeminismos, me senti como Gaard, um pouco perplexa diante da controversa reputação das ecofeministas, que mencionei na Apresentação. Uma tentativa de responder a esta pergunta – o que aconteceu com o ecofeminismo? – é o que dá tração às primeiras partes dessa dissertação. Tomo como ponto de partida um breve apanhado de proposições ecofeministas e do desenrolar da organização desse campo, de modo a já deixar instigadas as questões que importam para a pesquisa, mas sem mergulhar a fundo nas leituras. As próprias revisões bibliográficas do campo com as quais tive contato já continham as críticas recebidas pelas ecofeministas e seus efeitos.

Enquanto retomo algumas expoentes clássicas, irei me deter em pontos que me permitam justificar a necessidade de permanecer com o incômodo (HARAWAY, 2016b) que circunda as ecofeministas. Acredito que seja possível herdá-las, tanto no sentido de reconhecer a história de feministas que fizeram um importante papel político e levantaram bases para o que vem sendo

⁶ Gaard é uma teórica ecofeminista estadunidense. Nasceu em 1960 e era jovem quando da ebulição do ecofeminismo. Ela pode ser considerada uma herdeira mais fiel das primeiras ecofeministas na medida em que permaneceu com a nomenclatura e se dedicou a reinventar sem abandonar o ecofeminismo, dialogando com as autoras mais antigas e avançando em seus pontos, trazendo, por exemplo, o conceito de ecofeminismo queer em Gaard (1997).

discutido hoje no campo (GAARD, 2011a), quanto no sentido que Isabelle Stengers dá à ideia de herdar, que “não é uma questão de ser fiel” já que “o que existe nesse ‘herdar’ não é uma linha de herança. O que existe é recriação.” (STENGERS, 2016, p. 180). Além da pertinência analítica e política na qual aposto para estruturar este trabalho, da qual emerge a importância de nomear, prestar homenagens e pensar com as que nos precederam, temos atualmente novas frentes ecofeministas, isto é, movimentos contemporâneos que reivindicam essa palavra para si, além de novos cruzamentos entre feminismo e ecologia.

Diversas fontes creditam a invenção do termo “ecofeminismo” à francesa Françoise D’Eaubonne, em 1974. D’Eaubonne era uma feminista atenta aos relatórios científicos que alertavam sobre a insustentabilidade do crescimento populacional humano concomitante ao crescimento da produção econômica diante da questão ecológica, associando isso às discussões sobre os direitos reprodutivos das mulheres (PULEO, 2019, p. 166), que teriam sido forçadas ao modelo familiar e reprodutivo que garantiu tais crescimentos. O tratamento dado às mulheres era considerado por ela como uma peça chave da estrutura de sociedade que garantiria mão de obra, consumo e domínio humano sobre o espaço da Terra.

Inúmeras tentativas de classificação se debruçaram sobre as ecofeministas, e o que isso demonstra é uma característica do campo: em minhas leituras, nunca pareceu que o ecofeminismo chegou a formar grupos contínuos de estudos e debates, eventos ou colaborações. Este é um termo usado para descrever os interesses confluentes entre feminismo e ecologia de forma geral. Mas também, longe de ser uma classificação externa, o ecofeminismo parece ser uma reivindicação própria das que o compuseram, que envolve autodeclaração e diálogos entre elas, ainda que as revisões também incidam sobre sua definição, criando uma certa coesão. Uma genealogia do ecofeminismo nos leva até imbricações entre movimentos sociais, ativismo e meio acadêmico (MIES E SHIVA, 2014; SILIPRANDI, 2015), reunindo feministas que dialogavam com essas diferentes frentes por meio de seus problemas particulares. A história ecofeminista pode ser contada de diferentes maneiras, revelando sua diversidade. Greta Gaard (2011a) perpassa a produção ecofeminista mais acadêmica, citando autoras dos anos 1980 até anos recentes, fazendo uma recuperação histórica dos debates teóricos e disciplinares que os ecofeminismos mobilizaram e nos

quais estiveram envolvidos, especialmente do ponto de vista das críticas, desdobramentos e reinvenções. Exemplos de autoras citadas por ela são Susan Griffin, considerada pioneira, e Carolyn Merchant, nos anos 1980; Val Plumwood e ela própria, Gaard, nos anos 1990, e Catriona Mortimer-Sandilands, nos anos 2010. Por outro lado, Emma Siliprandi (2015) e Mies e Shiva (2014) incluem movimentos sociais e ativistas e congressos acadêmicos e políticos na história dos ecofeminismos.

A ideia de que há uma relação entre a dominação da natureza e a dominação das mulheres foi considerada o problema-base do ecofeminismo, mas existem diferentes maneiras de formular este problema, o que amplifica o corpus de teorias ecofeministas. A explicação de como se dá esta relação também é diversa, o que faz toda diferença. Alice Gabriel (2020), mostrando os diálogos que pautavam os feminismos quando do surgimento do ecofeminismo (décadas de 1970 e 80), afirma que as ecofeministas se colocavam em contraste com outras feministas que entendiam “a natureza como fonte de opressão, reforçando a necessidade de transcendermos nossas limitações biológicas” (GABRIEL, 2020, p. 110). Por sua vez, as ecofeministas teriam insistido em uma relação mulher-natureza que seria “potente, ancestral, tendo sido soterrada e domesticada pelo heteropatriarcado” (ibid.). Nesse sentido, atrelada a uma série de associações negativas (ou minorizadas) atribuídas ao lado “natureza” da existência, a subjugação das mulheres teria sido parte de uma empreitada em direção a um novo modelo de vida que sobrevalorizaria os espaços públicos em detrimento do espaço doméstico, a produção em relação à reprodução etc (SILIPRANDI, 2000). Tais dicotomias poderiam ser inscritas em termos de gênero feminino e masculino, e estariam profundamente associadas às raízes dos problemas ambientais, daí a necessidade de resgatar os aspectos negligenciados por tal modelo de vida – as mulheres, as práticas de reprodução da vida, a natureza etc (LIMA; JESUS, 2017).

Val Plumwood (1986), fazendo uma revisão da produção ecofeminista na filosofia no final da década de 1980, sugere classificar os expoentes do ecofeminismo da seguinte maneira:

- (1) aqueles que alocam o problema de ambos, mulher e natureza, em seu papel como parte de uma série de dualismos que têm sua origem na filosofia clássica e que pode ser rastreada através de uma complexa história até o presente.

(2) aqueles que alocam o problema da mulher e da natureza na ascensão de uma ciência mecanicista durante os períodos Iluminista e pré-Iluminista.

(3) aqueles que oferecem uma explicação da conexão baseada na diferença, por exemplo, na consciência ou na formação de uma personalidade sexualmente diferenciada. (PLUMWOOD, 1986, p. 121)

Dentre estes critérios, a aposta de Val Plumwood é de que o ponto forte do ecofeminismo seria a atenção às formas dualistas (item 1) que colocam, entre outras coisas, “mulher” (ou “feminino”) em relação binária, hierárquica e excludente com “homem” (ou “masculino”), assim como “natureza” é colocada no mesmo tipo de contraste com “cultura” (ou “sociedade”, vida pública). Um exemplo disso seria a dimensão corporal como um aspecto da natureza negligenciado pelas concepções patriarcais de “humanidade” onde, nesta matriz de contrastes, as emoções (consideradas por esse modelo como algo feminino), por exemplo, não seriam aspectos da racionalidade e cognição humanas a serem valorizados.

Para Plumwood, o que as ecofeministas reivindicam é uma investigação dessas relações conceituais, já que “mulher” e “natureza” seriam categorias sempre definidas em relação a alguma outra coisa; não possuem valor em si mesmas a não ser em relação àquilo que (não) são para o outro lado, um exemplo fundamental da lógica de relações binárias que predominaria no Ocidente. As fórmulas de pensamento binaristas teriam produzido uma cisão inconciliável entre atributos que podem ser entendidos como partes constitutivas do “natural”: entre os corpos (sexualmente diferenciados) e entre animais humanos e não humanos, chamando atenção para a maneira como são concebidas as diferenciações entre os sexos e o aspecto animal que há no humano (como parte da natureza). Aqui, Plumwood (1986) destaca um ponto levantado pelas ecofeministas em coro a outros movimentos que até hoje persistem nos imaginários dos pensamentos críticos a respeito da “natureza” (feministas, ecológicos e outros): modos de pensamento e existência baseados em modelos binários.

As propostas ecofeministas organizadas no critério número três talvez tenham sido razão de maior embate feminista, uma vez que a crítica à problemática noção de “personalidades sexualmente

diferenciadas” já estava sendo desenhada em meados da década de 1980 (período da publicação do artigo de Plumwood citado). Algumas considerações sobre essa questão serão feitas ao longo da dissertação, pois há um importante clamor pela diferença, nos feminismos, que não necessariamente se funda sobre ideias estáveis e determinadas de corpo ou sexo. De qualquer maneira, a ideia de “diferenciação sexual” precisa ser abordada com cuidado.

Embora a taxonomia de Plumwood tenha me servido apenas como estímulo e exercício de concisão, uma vez que estas fronteiras não estão claras na produção ecofeminista, o aspecto do mecanicismo historicamente localizado, mencionado por ela no critério 2, remete a um tema sensível às ecofeministas, muito em pauta atualmente: a relação entre as tecnociências e o capitalismo. Pode-se dizer que, atualmente, essas duas frentes a que dei atenção segundo a sugestão de Plumwood – a questão dos binarismos/dualismos e a questão tecnocientífica – são os núcleos fundamentais de ecofeministas e feministas que se envolvem com ecologia e estudos ambientais.

Em 1962, a bióloga estadunidense Rachel Carson ficou conhecida por ter sido a primeira pessoa a alertar sobre os riscos do amplo uso do pesticida DDT (diclorodifeniltricloroetano) em humanos e no meio ambiente. É com ela que Emma Siliprandi (2015), agrônoma e ecofeminista brasileira, começa a contar sua própria reconstituição do campo ecofeminista. Não fica muito clara a relação de Carson com o feminismo explicitamente (GAARD, 2011a), e a menção de Siliprandi a ela parece se restringir ao fato de que foi uma mulher quem primeiro prestou atenção, nos movimentos ambientalistas, aos problemas com “a lógica de utilização em grande escala de produtos sintéticos sobre os quais não se tinham informações suficientes” (SILIPRANDI, 2015, p. 46). As denúncias de Carson foram muito mal recebidas pela indústria e suas investigações científicas foram descreditadas “utilizando estereótipos de gênero que a apresentavam como uma solteirona mística e sentimentalista” (PULEO, 2019, p. 165).

Esse tipo de abordagem de Carson contrasta com uma forma recorrente no ambientalismo da época, que defendia que as soluções ambientais encontravam-se na demarcação de certos espaços

de conservação, as chamadas “ilhas de preservação da natureza”, algo que não está nem um pouco obsoleto nos dias de hoje, sendo um ponto importante de inflexão de novos estudos ecológicos⁷.

Não é de passar despercebido que a estreia do DDT tenha acontecido durante a Segunda Guerra Mundial, com o objetivo principal de combater os mosquitos transmissores de malária⁸. O que chama a atenção nesta história é algo que tornou-se uma grande potência do encontro entre feminismo e ecologia: a atenção à forma como as práticas que emergiram com força no século XX, associadas ao militarismo, à tecnociência e ao capitalismo, produzem uma forma específica de habitar e se relacionar com a Terra e outros seres, ou seja, são questões ambientais. Mesmo que Carson não tenha feito parte do rol ecofeminista sob esta designação, sua atuação é considerada pioneira ao colocar na mesma cena as inovações biotecnológicas (e a indústria) e seu impacto ambiental. De certa maneira, quando questiona as consequências do uso de uma substância sintética cuja produção ascendeu durante a guerra e que passou a ter seu estoque escoado para usos agrícolas, já que é um pesticida barato e eficiente, Carson acerta em um alvo mais complexo e permite unir preocupações que pareciam estar apartadas: nem aqueles que buscavam “preservar a natureza”, nem os preocupados com a dominação capitalista pareciam ver a relação entre as duas coisas. A história de Carson permite figurar novos atores na cena, isto é, os modos como os feminismos (eco- ou não) se engajaram com frentes políticas e teorias acadêmicas anticapitalistas e críticas à ciência, inserindo nas preocupações a possibilidade de vida e o futuro do planeta.

De fato, é um aspecto bastante mencionado da história da formação ecofeminista o envolvimento direto de movimentos de mulheres em torno de causas ambientais concernentes ao modo capitalista de relação com a *natureza*. Em sua genealogia, Siliprandi (2015) cita mobilizações antinucleares e da “contracultura” a partir da década de 1960, onde, em meio a outras reivindicações, as mulheres apontavam para as raízes androcêntricas e antropocêntricas das sociedades patriarcais (ibid., p. 47). Maria Mies e Vandana Shiva (2014) também destacam o encontro das mulheres com a defesa do meio ambiente na forma de movimentos políticos, movidas

⁷ A ideia de uma “natureza” externa, autônoma e intocada por humanos ou por técnicas é um dos alvos das críticas desses estudos atualmente, assunto da Parte 2.

⁸ O DDT foi sintetizado em 1874, mas suas propriedades inseticidas só foram descobertas em 1939 por Paul Müller, que ganhou o Nobel por isso em 1948, três anos após o fim da guerra.

pela urgência de “ressuscitar e cultivar o impulso e a determinação por sobreviver” (ibid., p.3) que subjaz toda a vida no planeta.

Alguns exemplos de ativismos ecofeministas citados pelas autoras são: as lutas contra as estações de energia nuclear na Alemanha, contra a mineração e extração de madeira no Himalaia e denunciando a contaminação da comida pelo modelo de agricultura predatória no Japão, entre muitos outros. O Green Belt Movement, fundado por Wangari Maathai junto ao Conselho Nacional de Mulheres do Quênia na década de 1970, teve início com o objetivo de construir uma forma de atender às dificuldades imediatas de mulheres camponesas no Quênia.⁹ Isso sem mencionar o famoso Movimento Chipko, ocorrido na Índia no mesmo período, onde as mulheres abraçavam as árvores para impedir sua derrubada (SHIVA, 1988). O preconceito do estereótipo atribuído a Rachel Carson, da “solteirona mística”, perpassava (e talvez ainda perpassa) essas mulheres.

Trago estes exemplos porque eles revelam algumas das faces de uma relação mais pragmática entre “mulher” e “natureza” colocada pelas primeiras ecofeministas, que tem a ver com ativismo ambiental e também com o trabalho das mulheres camponesas na luta pelo direito à terra, na conservação da sociobiodiversidade através de formas comunitárias de cultivo e trocas, assim como a perspectiva feminista que colocam a respeito da especificidade da realidade vivida pelas mulheres camponesas, que diz respeito ao machismo nas relações familiares, à dificuldade de ter voz nas decisões econômicas familiares e à divisão do trabalho camponês (SILIPRANDI, 2000). Em uma entrevista, Vandana Shiva (2015) afirmou que “as florestas não estão próximas de nós [mulheres] por causa dos nossos genes, mas por causa do trabalho que fazemos”, colocando-se contra uma relação intrínseca e natural entre mulheres e as florestas. Essas relações têm sido bastante reativadas em expressões contemporâneas de campos que se nomeiam (ou não) ecofeminismo.

Um dos pontos mais importantes que as ecofeministas levantaram, e que permanece atual na análise e enfrentamento das crises ecológicas, diz respeito à atenção ao conhecimento científico, o

⁹ O Green Belt é hoje uma organização da sociedade civil com sede em Nairóbi, no Quênia. Para mais informações, ver <http://www.greenbeltmovement.org>.

que envolve os dualismos destacados por Val Plumwood. Alicia Puleo (2019) afirma que as contribuições ecofeministas às críticas feministas da ciência giram

em torno de dois núcleos fundamentais interrelacionados: a defesa do corpo das mulheres frente a uma tecnociência que se experimenta como agressiva, manipuladora e ameaçadora e a detecção de modelos patriarcais na construção do objeto e do sujeito da ciência na Modernidade. (PULEO, 2019, p. 164)

As ecofeministas produziram análises focando na co-dependência entre colonização e capitalismo, tecnociências e estruturas de saberes, e na maneira como subjagam a diversidade de vida na Terra, uma preocupação que é resumida por Vandana Shiva (1988) quando ela diz que “[a] violência contra natureza e mulheres é *construída na própria maneira de percebê-las* e forma as bases do atual paradigma do desenvolvimento” (p. xii, ênfases minhas). As críticas de Shiva às ciências abarcam a questão das políticas do conhecimento ocidental que desprezam saberes não científicos, questionando as ações que são legitimadas por esses aparatos, ao mesmo tempo mostrando outros arranjos de relações com a terra e os ambientes. De que maneira nossas ideias sobre “a natureza”, “o corpo”, “as mulheres” estão atreladas à forma como a concepção ocidental desvaloriza estes espaços, os considera inócuos, desprovidos de vida? – seria uma antiga e insistente pergunta não apenas ecofeminista. E indo além: como esse modo de conceber o mundo se relaciona com o modo ocidental/capitalista/colonial de habitar a Terra? Esse aspecto dos ecofeminismos, quando conectado ao aspecto pragmático de que falei brevemente acima (e esta conexão foi efetivamente produzida por muitas ecofeministas), parece figurar no coração do ecofeminismo e do que ele tem de mais potente a ser herdado. Alicia Puleo, Vandana Shiva, Carolyn Merchant, entre outras, são alguns exemplos de teóricas ecofeministas que concentraram seus estudos nas (tecno)ciências e nas redes de poder que elas compõem, o que permite um diálogo profícuo com autoras como Donna Haraway, Annemarie Mol, Deboleena Roy e Isabelle Stengers, para citar algumas.

Dado o contexto que descrevi na Apresentação, a respeito do chamado Antropoceno e as emergências socioambientais, os temas analisados pelas ecofeministas mostram-se atuais, férteis e urgentes. É claro que isso passa por minha própria mediação interessada em tentar buscar algo a mais no ecofeminismo do que as linhas que ficaram famosas pelas acusações de essencialismo, ainda que eu tenha citado brevemente os problemas a esse respeito iluminados por outras searas

feministas, e que mostram-se pertinentes e relevantes. Entretanto, talvez a maior razão para uma herança ecofeminista seja o fato de que os ecofeminismos permanecem vivos, suas expressões se multiplicaram e se diferenciaram, e atualmente são forças incontornáveis para a invocação da possibilidade de vida no planeta.

Uma dessas frentes é a composição de alianças entre feministas comunitárias, indígenas e camponesas. Essas alianças têm sido expressas na profusão de publicações destas teóricas, ricas em discutir a intersecção entre feminismo e questão ambiental (LIMA; GITAHY, 2019; MAIZZA E VIEIRA, 2018; PANIZ, 2019; BELAUNDE; MATOS; SANTOS, 2019), mas também podem ser vistas nas lutas compartilhadas. São feministas que não insistem tanto no argumento sobre uma relação simbólica ou empírica entre *mulher* e *natureza*, como o que ocupou as primeiras ecofeministas, e permitem avançar em outras questões além de conceituações rígidas sobre mulheres, e pensando de outra maneira sobre “natureza”. Pode-se dizer, antecipadamente, que as ecofeministas atuais não se interessam tanto pela discussão sexo/gênero que tomou os feminismos das décadas passadas, e deram prosseguimento à ala ecofeminista mais preocupada com um olhar interseccional de gênero. Essas questões serão aprofundadas mais adiante.

O emprego do termo “ecofeminista” não é um consenso. Algumas destas expressões de feminismos indígenas, comunitários e camponeses se autodenominam ecofeministas, ou são assim classificadas na literatura. É importante pontuar essas diferenças, porque muitas delas dizem respeito diretamente à relação com as ecofeministas clássicas. Podemos ver essa perspectiva em Barragán *et al.* (2020), por exemplo, quando afirmam que

são as mulheres, indígenas e negras que conseguem assumir o discurso sobre a importância da Natureza e a relação cultural, econômica e política a partir de outras diretrizes e significados que não os inicialmente propostos pelo ecofeminismo. (BARRAGÁN *et al.*, 2020, p. 235).

Lima e Jesus (2017) empregam o termo “ecofeministas” para falar de um conjunto de teorias e organizações políticas contemporâneas que pautam a importância da retomada das relações do cuidado e da sustentação da vida. Se, como veremos, a maternidade e a domesticidade foram rechaçadas por algumas feministas devido à exclusão que promovem das mulheres dos espaços sociais, estes temas tornam-se o epicentro da abordagem ecológica destas novas ecofeministas.

Rejeitar o termo, como fazem Barragán et al., muitas vezes tem a ver com diferenças de perceber, conceber e analisar a *natureza*, justamente. Mas, além disso, não é de se desconsiderar o fato de que há uma certa herança ecofeminista que é vista por essas outras feministas como branca, ocidental e naturalizante (das mulheres e das relações ecológicas), o que abarca os problemas de reprodução de desigualdades (materiais e epistêmicas) que podem decorrer daí. Ao subscreverem as críticas aos primeiros ecofeminismos, mas tentando retomar o campo de intersecção entre feminismo e ambientes, Fabiana Maizza e Suzane de Alencar Vieira (2018) fazem uma comparação entre as críticas aos ecofeminismos e aquelas dirigidas ao chamado “feminismo da segunda onda”, na medida em que

ambos usaram a abordagem materialista para explorar a opressão das mulheres, e foram por isso taxados de etnocêntricos, racistas, elitistas, colonialistas e homogeneizando as experiências femininas através da experiência de mulheres brancas, de classe média, heterossexuais, do “norte” do planeta. (MAIZZA E VIEIRA, 2018, p. 10).

A comparação me parece revelar o equívoco que marcou a posição do ecofeminismo em relação a outras feministas, marcada por um certo reducionismo sobre a própria composição do campo ecofeminista. Isso se acentua quando consideramos que o próprio termo “ecofeminismo” é múltiplo e disputado. A pesquisa que aqui apresento me forneceu argumentos para sustentar que os ecofeminismos hoje conversam muito mais com feminismos interseccionais e da diferença¹⁰.

Greta Gaard, ao investigar o que ocasionou o ostracismo ecofeminista, como mostra o episódio descrito por ela que mencionei no início desta seção, aponta os lastros ecofeministas de uma série de movimentos em feminismos contemporâneos. Ela conta sobre os efeitos que as críticas tiveram na organização do campo feminista que tange os debates ambientais.

¹⁰ Estas são algumas denominações de correntes feministas, que apresentarei de modo mais direto em outra seção. O que vale pontuar aqui é que são correntes conhecidas por se posicionarem contrárias às ideologias feministas citadas pelas autoras, buscando questionar as universalidades dos feminismos e sua dependência em quadros epistêmicos com raízes coloniais.

O medo de contaminação-por-associação era grande demais. Após as acusações de essencialismo de gênero [...] a maioria das feministas que trabalhavam na intersecção entre feminismo e ambiente pensaram que seria melhor renomear sua abordagem para se distinguir de feminismos essencialistas e, assim, conquistar um público mais amplo. Daí a proliferação de termos como "feminismo ecológico", "ambientalismo feminista", "ecofeminismo social", "ecosocialismo feminista crítico" ou simplesmente "gênero e ambiente". (GAARD, 2011a, p. 27)

O sabor amargo das palavras de Gaard é perceptível no texto quando ela mostra a amplitude e multiplicidade produtiva que havia nas ecofeministas, que não poderia ser resumida na associação entre "mulher" e "natureza". Gaard aponta que nos anos 1990, após as críticas do essencialismo, o envolvimento de seres não humanos e da questão animal no feminismo passou a ser um ponto de reivindicação do caráter interseccional das opressões, apontado pelas ecofeministas (GAARD, 2011a, p. 37). A interseccionalidade é um dos argumentos de defesa de Gaard sobre o ecofeminismo, que se constituía ao fazer alianças com diferentes movimentos e teorias críticas, costurando questões de racismo, colonialismo e especismo às preocupações feministas, mais próximas de feminismos não brancos do que dos feminismos liberais e euroamericanos.

O levantamento destes campos de espraiamento do ecofeminismo, feito por Gaard, revela que as ecofeministas se reorganizaram em temas muito variados, mas também não acho que se trate de sugerir, como Gaard faz em alguns momentos, que tudo já havia sido dito pelas ecofeministas. Este espraiamento pode ter trazido outras configurações que mudaram as lentes e os objetos de interesse destas pesquisadoras, além das evidentes transformações no próprio campo acadêmico que devem ser consideradas, principalmente no que se refere à inclusão de literatura recente produzida nos países da América do Sul por feministas negras, indígenas e por transfeminismos.

Segundo Maizza e Vieira (2018), muito desta produção recente feita sobre, com e por indígenas e feministas comunitárias parece interessada em reformular problemas e premissas ecofeministas, de modo que seja possível resgatar a "conexão das mulheres com a terra" para "importar forças não humanas, os seres da terra e [reunir] diferentes designações e linhas nessa intersecção entre feminismo e ecologia em torno da questão da vida" (MAIZZA E VIEIRA, 2018, p. 9). Essas formulações são interessantes, pois colocam as relações com seres mais que humanos,

ambientes e cosmologias não ocidentais (LIMA E GITAHY, 2019) no centro dos feminismos, em que a “questão da vida” é o foco, escapando das armadilhas e equívocos da noção de natureza. De fato, o que se pode extrair dos feminismos comunitários, indígenas e latinoamericanos em termos de discussão ambiental se concentra nos territórios e usos da terra, sempre nos termos das relações com entidades não humanas, no trabalho do cuidado e na manutenção do “bem viver” (ibid.)

Movida por estas reflexões, ao longo da dissertação eu gostaria de tentar superar essa divisão entre ecofeministas clássicas e contemporâneas, pois acho que ela reproduz uma cisão que nos paralisa. Para além das nomenclaturas, me parece haver algo a ser dito sobre as conceituações e universos que sustentam a proposta original das ecofeministas (a relação entre a dominação da natureza e a dominação das mulheres), agora que viemos percorrendo, nas teorias feministas e ambientais, novas trilhas. As diferenças devem se apresentar como produtivas, mais que dissonantes, pois tornam-se pontos de luz para deslocar perspectivas.

Das novas trilhas e novas perspectivas que compõem o mapa da relação entre feminismo e ecologia, talvez a mais importante seja o ceticismo que orbita a categoria *natureza*. Ambígua, escorregadia, dupla: é como essa categoria se manifesta no mundo euroamericano, e também como vemos ser acionada por diversas feministas. Maizza e Vieira (2018) defendem que uma recuperação da relação entre feminismo e ecologia deve passar por teorias que apontem criticamente para a categoria *natureza* e o que ela trouxe de problemático para as feministas – e para os estudos ambientais também, poderíamos acrescentar. Não se trata mais de reproduzir esta palavra sem suas consequências. No entanto, é preciso lidar com o fato de que *natureza* é uma palavra que continua operante, sendo reivindicada em um universo de sentidos e práticas que é diferente daquele imaginado pelo pensamento crítico acadêmico, empregada principalmente por grupos feministas ligados ao campo, indígenas e latinoamericanos. A “natureza” é reivindicada segundo um sentido de vida e diferença que o capitalismo e o colonialismo necessitam silenciar e capturar para perpetuar sua lógica. Nessas controvérsias, as ferramentas antropológicas para controlar os equívocos entre palavras de mundos distintos nos será bastante útil (DE LA CADENA, 2018). Começemos, então, por perseguir a discussão feminista que dá contexto ao ostracismo ecofeminista.

Investigar o contexto feminista onde ocorreu essa relação litigiosa com as ecofeministas permite percebermos as transformações nos idiomas feministas, em suas expressões diversas e em todo universo que diferentes mulheres evocam – e que, agora, incluem outros seres vivos e não vivos além de humanos. É justamente a questão que as diferenças colocaram aos universalismos que eu gostaria de reter, por enquanto, para pensar sobre os entrelaçamentos entre feminismo e ecologia, que ocorre de maneira particular quando está no centro de suas elaborações as ideias de “natureza”, uma categoria tão equívoca.

1.2 Universalidades instáveis

As críticas feministas ao ecofeminismo centraram-se fortemente no efeito naturalizante de capacidades ditas femininas que a relação mulher/natureza poderia trazer. As teorias de gênero complexificaram as definições de “mulher” e expuseram uma relação problemática com a categoria “natureza”, o que tornava mais difícil criar uma relação entre feminismo e ecologia que se valesse dessas categorias impunemente. O que gostaria de trazer nessa seção é uma retomada do imbróglio que envolve as teorias de gênero e os diferentes feminismos no que se refere ao uso de quadros e categorias universalistas pelas feministas, o que envolve diretamente o problema da universalização das divisões natureza/cultura e seus análogos. Tento perseguir a sugestão de Greta Gaard, exposta na seção anterior, de que uma abordagem mais generosa dos ecofeminismos não pode resumir-los à equivalência entre mulher e natureza, ignorando outras questões colocadas por elas. Mas só é possível fazer isso considerando que houve uma trajetória importante de questionamento da categoria “natureza” por parte do feminismo, além da ampliação das vozes feministas e das realidades trazidas por elas que multiplicaram o escopo dos feminismos.

Uma possível forma de especular sobre a história do conceito de *gênero* no debate feminista é que ele se estruturou sobre uma diferença entre um “dato biológico” (o sexo) e uma “construção social” (o gênero). Essa diferença pode ser lida como uma derivação do problema da partilha natureza/cultura – o sexo seria a “matéria bruta” biológica contida no corpo e o gênero seriam as variações culturais dessa diferenciação manifestada no sexo. As teorias de gênero feministas dos anos 1960-70 buscavam desvincular a opressão feminina de uma inevitabilidade da natureza expressa no sexo biológico, o que evidenciaria o aspecto culturalmente construído das hierarquias entre os gêneros e tornaria possível rastrear historicamente e socialmente os sistemas de opressão. A mulher, portanto, embora carregue uma anatomia reprodutiva específica, encontraria a inferioridade em certas organizações sociais, e não todas. É assim que um outro ponto que perpassou as teorias feministas nessa fase dizia respeito a uma certa definição de *mulher* e seu protagonismo na caracterização dos sujeitos de luta feministas, algo que esteve longe de ser uma concordância nos feminismos.

Em 1935, a antropóloga Margaret Mead publicou *Sexo e Temperamento*, resultado de uma etnografia com povos da atual Papua Nova-Guiné e que estreava, na antropologia, a pesquisa sobre as diferenças entre homens e mulheres. Mead buscava afirmar diante de seus colegas e da sociedade estadunidense que a maneira como as mulheres eram definidas como inferiores aos homens não era um fato dado pela natureza, ou seja, pela diferença sexual contida no corpo. Através de uma persuasão etnográfica que sustentava o caráter cultural dos papéis sexuais nos povos em questão, Mead (1935) afirmou que as características sexuais corporais femininas não explicavam a hierarquia entre homens e mulheres da sociedade ocidental. Assim, afirmava que as noções de feminilidade e masculinidade variavam culturalmente.

Mas gênero é apenas uma parte das histórias feministas, que começaram antes do surgimento desse termo para designar relações entre homens e mulheres. Muito se dedicou a tentar compreender e definir o que é ou o que são mulheres, rastreando elementos históricos, biológicos e políticos para isso. Entender a relação entre o sexo/corpo e as relações de gênero permaneceu relevante para sustentar um movimento pela igualdade e libertação das mulheres.

Alguns anos depois de Mead, em 1949, Simone de Beauvoir emplacou o devir social da diferenciação sexual com o célebre “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1980), que rastreia, desde o corpo¹¹, a maneira como a questão da diferença entre homens e mulheres é construída arbitrariamente em relação às capacidades reprodutivas. Por ser a “fêmea da espécie”, a mulher é tirada de sua condição plena de humanidade diante de uma sociedade que define o gênero pelas capacidades corporais, mas o mesmo não ocorre com os homens. Ao localizar na menarca uma passagem importante desse devir-mulher enquanto categoria social inferior, Beauvoir diz que “em uma sociedade sexualmente igualitária, ela [a menina] só encararia a menstruação como sua maneira particular de atingir a vida adulta” (Beauvoir 1986[1949]:56 *apud* Manica, 2018, p. 26). No entanto, o aparente destino de seu corpo a coloca um fardo socialmente inferior, já que a ação no âmbito público e social exige uma certa “humanidade plena” que depende das diferenças estabelecidas entre homens e mulheres.

¹¹ Desde o útero, para ser mais precisa, como lembra Manica (2018).

Em uma tentativa de subverter as capacidades fisiológicas como símbolo de um destino social inferior, Beauvoir diz que a mulher “conservaria o orgulho de seu corpo sangrento se não perdesse seu orgulho de ser humano.” (ibid.). Como Manica (2018) aponta, o corpo é o cerne de boa parte do debate feminista da chamada segunda onda, cuja estreia é atribuída a Beauvoir. A filósofa francesa problematiza qualquer naturalização dos papéis sociais das mulheres, demonstrando como a fisiologia sexual feminina é operada de modo a confinar as mulheres a um único papel social, ligado à reprodução e à domesticidade.

A discussão a respeito da separação natureza/cultura foi protagonista do debate feminista e de gênero (embora o termo ainda não fosse usado) na antropologia, como demonstrado pelos estudos de Margaret Mead. A questão é canônica na disciplina que, pelo menos desde Franz Boas, investiga também as relações entre as sociedades e seus ambientes. Já na década de 1970, a tese da antropóloga Sherry Ortner (1979 [1972]) se propunha a explicar a subordinação supostamente universal das mulheres através de outras imagens universais das culturas. A mais paradigmática delas seria a forma como as diferentes sociedades estabelecem a relação entre natureza e cultura. Ortner define cultura como “sistemas de pensamento e tecnologia por meio dos quais a humanidade procura garantir o *controle* sobre a natureza” (p. 100, ênfase minha). Assim, a associação que Ortner faz entre mulher/natureza e homem/cultura depende inteiramente do entendimento da cultura como algo que regula a natureza, e de assumir que esta é a condição humana universal. Ao afirmar que os corpos das mulheres e sua função reprodutiva as confinam à reprodução da vida, esta função aparece como “menos social” do que aquelas que cabem aos homens – a vida pública e a transcendência das necessidades ditas naturais.

A noção de gênero, que nasce na década de 1950, de fato aparece como forma de separar a fisiologia genital de “comportamentos” masculinos e femininos, como investigado por Cortez, Gaudenzi e Maksud (2019). Ao reconstituir seu histórico, as autoras demonstram que o termo “gênero” surge nas ciências biomédicas com o desafio colocado pela intersexualidade. A não binariedade do sexo tornava impossível definir alguém como inteiramente masculino ou feminino, se isso dependesse de uma equivalência entre corpo e gênero. Assim, a incapacidade de definir o sexo de uma pessoa intersexual a partir da observação visual de seus órgãos genitais levou alguns cientistas

a separarem esta característica daquela do “papel de gênero”, que seria desenvolvido por uma “socialização” feminina ou masculina. A partir desta posterior “definição social” do gênero da pessoa intersexual, as “adequações genitais” poderiam ser feitas com tecnologias médicas. Este foi um importante argumento para a reivindicação do devir social da opressão das mulheres, segundo as autoras, deixando claro que o padrão masculino-feminino era uma exigência social; a realidade do sexo era bem outra, mas a medicina não abria mão de manter a binariedade do gênero no corpo através de tais intervenções.

Foi o artigo da antropóloga Gayle Rubin (1975), *Tráfico de Mulheres*, de grande influência no debate feminista da época, que propôs uma definição e análise feministas da categoria *gênero*. Apesar de já ter sido usado em outros contextos – “médicos, zoológicos, gramaticais e literários” (HARAWAY, 2004, p. 209) – é o trabalho de Gayle Rubin que insere a palavra nas ciências sociais. Rubin propunha o conceito de *sistema sexo/gênero* como ferramenta analítica que permitiria observar as maneiras pelas quais as diferentes elaborações culturais se relacionam com os discursos sobre sexualidade biológica.

Uma das definições de *sistema sexo/gênero* apresentada pela autora é “um conjunto de disposições pelas quais a matéria-prima biológica do sexo e da procriação humana é moldada pela intervenção humana, social” (RUBIN, 1975, p. 17). Ele é, explicitamente, uma alternativa ao termo “patriarcado”, que, segundo ela, eclipsaria diferentes formas de dominação masculina em uma forma específica e culturalmente localizada (ibid., p. 20). O esforço se direcionava para multiplicar as formas culturais da diferenciação entre homens e mulheres, mantendo o corpo (uma certa noção de corpo) como entidade sobre a qual incidiriam os códigos e normativas socioculturais, de modo que o gênero se tornaria “uma miríade de possibilidades abertas de significados culturais ocasionados pelo corpo sexuado” (BUTLER, 2019 [2003], p. 194).

Antropologicamente, estas teorias feministas buscavam corresponder às discussões acadêmicas da época sobre o tratamento dado às etnografias, ou seja, compreender “as culturas” em seus próprios termos, o que significava não partir de universalidades situadas no ambiente nativo da antropóloga, como a suposta subordinação universal das mulheres (FRANCHETTO; CAVALCANTI; HEILBORN, 1981). A intenção de Rubin continha esta motivação

antropológica, resistente à ideia de que toda diferença sexual implicaria hierarquias entre homens e mulheres. O legado da antropóloga pode ser resumido quando ela diz que “a opressão não é algo inevitável, mas, sim, produto de relações sociais específicas que a organizam” (RUBIN, 2017 [1975], p. 20). Este foi um “esforço político e epistemológico para remover as mulheres da categoria da natureza e colocá-las na cultura como sujeitos sociais na história” (HARAWAY, 2004, p. 218) que, contudo, foi acusado de permanecer desatento à maneira problemática como a diferença sexual inscrita no corpo era tida como uma experiência universal.

Segundo Fabiana Maizza (2017), para estas primeiras teorias antropológicas feministas, “tudo começaria com o corpo e a especificidade feminina das funções procriadoras” (p. 109).

No processo da argumentação contra o ‘determinismo biológico’, a favor do ‘construcionismo social’, as autoras feministas, e as antropólogas, deixaram em suspenso a ideia subjacente de que existiriam inúmeras elaborações sociais para um fato supostamente único e autoevidente: a distinção natural dos sexos, dadas pelos corpos masculinos e femininos. (ibid.)

É assim que o “paradigma da identidade de gênero” é o contexto onde ocorre a discussão “construcionismo social *versus* destino biológico”, que protagonizou a conversa feminista por um bom tempo. Ainda que não haja, no sexo, material que sustente a hierarquia (como vinham provando estas feministas), existe uma crítica importante, direcionada a estas teorias de gênero, que aponta como o corpo (na figura da biologia) continuava a ser tratado como fundo de diferenciação comum a todas as culturas. Em resumo, a ideia de que o gênero é construído “mantém intacta a ideia de que há um componente natural da experiência humana do sexo sobre o qual as pessoas constroem formas culturalmente convencionalizadas de tal experiência” (ARAÚJO, 2019, p. 16)¹². O problema é que esta concepção parece sugerir que todos os coletivos humanos operam uma relação entre características corporais e discursos/normativas, estas assumindo diferentes formas (que podem ser igualitárias ou não), enquanto os aspectos corporais do sexo seriam universais, algo

¹² No trecho citado, Bru Pereira de Araújo diz “experiência humana do sexo” referindo-se à sexualidade, e não ao sexo/gênero, como fiz. Mas seu problema é o mesmo que o meu, isto é, o de assumir e universalizar uma partilha entre “componentes naturais” e “formas culturalmente convencionalizadas”.

que diferencia e define homens e mulheres, mas que tinha de ser desvinculado dos sentidos sociais de homens e mulheres.

É nesse sentido que diz-se que o sistema sexo/gênero continuou operando sob o pressuposto de uma separação entre fenômenos dados e construídos, natureza e cultura. Era a universalidade do sistema sexo/gênero que estava sendo questionada, na medida em o próprio sexo não poderia ser tomado como uma experiência universal a definir as mulheres. Essa leitura das teorias de Gayle Rubin é compartilhada por feministas que se opunham à rigidez da divisão entre sexo e gênero (HARAWAY, 2004; BUTLER, 2019[2003]), preocupadas com o fato de a diferenciação entre homens e mulheres estar sendo mantida como fundamental e universal nestas teorias.

Em diversas tentativas de explicar a subjugação das mulheres, considerando a opressão feminina como universal, muitas antropólogas feministas acabaram por universalizar duas coisas: a “natureza”, em primeiro lugar, supondo que há uma noção (ocidental) de corpo que é dada a todas as culturas da espécie humana; e a cultura como o lócus modulável, múltiplo e particular de elaborações simbólicas sobre uma “natureza” comum. A partir dessas suposições, acabam por universalizar, por extensão, a divisão natureza/cultura.

O fato de que a categoria *mulher* permaneceu como base comum para alguns feminismos por um bom tempo foi alvo constante de críticas. Houve um esforço de desnaturalização das desigualdades, para o qual o *gênero* como distinto do sexo foi bastante útil, mas que, de alguns pontos de vista, dependia ainda de dois movimentos aparentemente paradoxais, mas análogos: a separação do sexo (pois ele seria inevitável e daria as cartas sobre as posições das mulheres no mundo) e a definição da identidade feminista baseada nessa diferenciação, ainda que reconhecida como tendo diferentes expressões nas culturas.

A antropóloga Lila Abu-Lughod também comenta sobre o efeito desse movimento, de um outro ponto de vista:

Um de seus princípios [feministas] é o de que "torna-se mulher, não se nasce". Tem sido importante para a maioria das feministas situar diferenças sexuais na cultura, não na biologia ou na natureza. Embora isso tenha inspirado algumas teóricas feministas a pensar nos efeitos sociais e pessoais do gênero enquanto sistema de diferença, muitas outras foram levadas a reflexões e estratégias constituídas sobre a noção de uma cultura das mulheres. (ABU-LUGHOD, 2018, p. 202)

O argumento de Abu-Lughod envolve uma crítica antropológica ao próprio conceito de cultura como o estabelecimento de uma diferença que se baseia em uma separação eu/outro previamente hierárquica, reverberando um ponto de vista ocidental (que divide o mundo entre ocidente/não ocidente), algo que, segundo seus estudos, as perspectivas feministas na antropologia tornariam visível. Aquelas a quem a autora chama de "feministas culturais" estariam em "busca de valorizar como próprio o que, no sistema anterior, era desvalorizado como outro" (ibid., p. 201)¹³, produzindo a identificação de um "eu" feminista que eclipsa outras diferenças e experiências históricas das mulheres. Causa-lhe estranhamento que as manifestações feministas se fundem sobre as mulheres como um grupo coeso que se constitui enquanto tal em oposição aos "inimigos", na medida em que isso reforça acriticamente processos de diferenciação. Para a autora, a negação da diferença sexual como algo contido na natureza teve um efeito, para ela indesejado, de produzir a ideia de um coletivo de *mulheres*, ao mesmo tempo reforçando separações em uma lógica de poder ocidental e ignorando o fato de que o "eu" feminista é internamente diferenciado.

A antropóloga Adriana Piscitelli (2009) descreve a chamada "segunda onda do feminismo" através da ideia de identidade que era evocada pela estratégia feminista de buscar as causas das subordinações culturais das mulheres:

¹³ Na passagem que segue, ao citar uma série de exemplos de "feminismos culturais", Abu-Lughod pareça equivaler "mulheres" e "feminismo". Ela fala sobre as "ciências feministas" e até em "ecologias feministas" como exemplos de feminismos interessados em resgatar "valores tradicionalmente associados às mulheres no Ocidente" (p. 202). Embora isso faça parte de sua crítica, ou seja, que os feminismos têm se fundado exageradamente na figura da "mulher" que ignora diferenças e experiências, não posso deixar de notar que, como procuro destacar, nem sempre (quase nunca) o qualificador "feminista" significa dar preferência a uma voz supostamente unívoca das mulheres.

O reconhecimento político das mulheres como coletividade ancora-se na ideia de que o que une as mulheres ultrapassa em muito as diferenças entre elas. Isso criava uma "identidade" entre elas. A base para essa identidade inclui traços biológicos e, também, aspectos sociais, efeitos da dominação masculina. (PISCITELLI, 2009, p. 136)

A década de 1980 marcou um momento de contrapontos importantes aos feminismos euroamericanos, colocados principalmente pelas feministas negras estadunidenses, que lembravam às mulheres brancas que as condições de vida, subjetividades e experiências das mulheres negras eram muito diferentes das delas. Se as feministas acadêmicas anteriormente dedicaram-se a pensar “o que é uma mulher”, elaborando teorias que pensavam a relação entre ideias de feminilidade e capacidades corporais, a pergunta que retornava pelo feminismo negro é aquela que Sueli Carneiro (2019) repete insistentemente: “de que mulher estamos falando?”

Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito [da fragilidade feminina], porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar. Quando falamos em garantir as mesmas oportunidades para homens e mulheres no mercado de trabalho, estamos garantindo emprego para que tipo de mulher? (CARNEIRO, 2019, p. 326)

As feministas negras interrogaram a assunção de uma “mulher ideal” e universal do feminismo, que experimentaria essa condição de maneira uniforme, apontando a universalização feminista das experiências de mulheres brancas, europeias, de classe média etc. As especificidades da condição de mulher negra, atravessadas pelas inevitáveis questões de classe do modelo capitalista, eram/são muitas vezes sustentadas por uma estrutura da qual as mulheres brancas são componentes – inclusive o mercado de trabalho. O exemplo clássico, familiar à leitora brasileira, é a maioria de mulheres negras que trabalham como empregadas domésticas em casas de famílias brancas. A conquista de direitos e a entrada das mulheres (brancas) nos espaços de trabalho não doméstico e na

“vida pública” não teria sido possível sem a terceirização do trabalho doméstico e do cuidado com os filhos para mulheres negras trabalhadoras.

O questionamento da universalização das experiências das feministas euroamericanas colocava em ebulição o cenário feminista da época, o que abria a categoria *gênero* para debate. Segundo essas críticas, o próprio conceito de gênero, tal como formulado naquele momento, acabou produzindo uma noção cada vez mais rígida e substantiva de “mulher”, uma identidade compartilhada que possuiria em comum a opressão cultural (e muitas vezes o próprio “fundo biológico”). Reivindicar o coletivo “mulheres” para o feminismo acaba por presumir um quadro conceitual que não é compartilhado por todas as feministas, e que é atravessado por relações de poder que ultrapassam o “gênero”. O surgimento do termo “interseccionalidade”, cunhado por Kimberlé Crenshaw (2002), pode ser uma boa ferramenta para designar retroativamente diversos movimentos do feminismo que buscam demonstrar que os sistemas de dominação são um imbricamento de gênero, raça, classe e sexualidade, que atuam de forma conjunta na constituição das subjetividades e realidades vividas. A universalidade das experiências pelas teorias feministas baseadas em uma certa noção de gênero¹⁴ estava sendo contestada, pois a experiência do gênero estava sendo reivindicada como um elemento entre outros marcadores que pontuavam as diferenças – inclusive entre mulheres.

Lélia González (2020 [1988]), ao questionar o “esquecimento” da questão racial no feminismo, aproxima racismo e feminismo na medida em que ambos “partem das diferenças biológicas para se estabelecerem como ideologias de dominação” (p. 41). Essa formulação coloca o feminismo como um sistema de opressão comparável ao racismo justamente por sua insistência no problema sexual/de gênero a partir de uma certa ideia de corpo biológico, própria de tal matriz ocidental. González afirma como tal ideia de corpo sustenta uma noção de humano/pessoa/sujeito à

¹⁴ É comum a fabricação de uma certa linha progressiva na história do feminismo (que algumas chamam de “ondas”) que, embora tenha vantagens analíticas, pode produzir contrastes exagerados e simplificações sobre as relações internas do feminismo. Isso vale para outras categorizações dos feminismos, como a interseccionalidade. Por exemplo, Patricia Hill Collins (2017), embora reconheça que o feminismo negro ganhou mais visibilidade no debate feminista a partir da década de 1980, demonstra que as organizações de mulheres afro-americanas já haviam plantado a semente da interseccionalidade antes da invenção desta nomenclatura, pela própria maneira como descreviam e reivindicavam suas pautas e teorias em diálogo com outras arenas, como os movimentos negros e socialistas.

qual as feministas não brancas se contrapuseram. Suas teorias acabaram por questionar as formulações de *mulher* baseadas apenas na relação sexo/gênero, pensando também em sexo/gênero, raça, classe, o que incluía os antagonismos entre as próprias mulheres.

Nota-se que a própria Beauvoir descreveu essa condição menos humana das mulheres, como mencionei anteriormente, mas o que estava sendo pontuado aqui eram outros acessórios desumanizantes específicos da experiência de pessoas negras e de outros contextos sociais que aqueles das mulheres brancas. As mesmas relações de poder construíam um espectro da condição de sujeito que diferenciava as mulheres, e estes outros atravessamentos das experiências instabilizavam a ideia de sujeito/humano como apenas permitida aos homens, já que as mulheres brancas detinham esse estatuto com muito mais facilidade que as mulheres não brancas. Lélia González afirma que as hierarquias que impõem inferioridade às mulheres não brancas são apoiadas em condições biológicas de sexo e raça – o que ela chama de sistema patriarcal-racista (GONZÁLEZ, 2020, p. 42), e é nesse sentido que ela rejeita um feminismo que se apoie em uma base biológica, o sexo, para definir o seu sujeito de luta.

Pensar o feminismo pela ótica interseccional demonstrou que a categoria “mulher” era insuficiente para descrever o objeto do feminismo, uma vez que as experiências que atravessavam a vida das mulheres negras (e, poderíamos acrescentar atualmente as indígenas e camponesas) se davam em uma relação complexa entre estruturas racistas e colonialistas próprias do mundo “ocidental”. Esses feminismos trouxeram pontos de vista que explicitavam outros elementos dos sistemas de dominação. Os efeitos deste questionamento da universalidade da categoria “mulher” reverberaram como ondas, ganhando volume junto às lutas de outras mulheres não brancas e não europeias que também não se viam contempladas por um certo feminismo hegemônico da época.

Ao abordar a “missão civilizatória” do empreendimento colonial nas Américas, Maria Lugones (2014) explora os entrelaçamentos da noção de gênero com a definição do que é um humano para um quadro epistêmico colonial. A autora “compreend[e] a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano como a dicotomia central da modernidade colonial” (LUGONES, 2014, p. 936), de modo que os sujeitos colonizados entram nessa equação como selvagens, desumanizados. O conceito de gênero, para Lugones, foi introduzido pela colonização juntamente

com o de natureza, para manter separados os grupos humanos civilizados. Assim, a autora, assim como também afirmaram a seus modos Oyèrónké Oyewùmí (2020) e Marilyn Strathern (2006[1988]), sugere que o feminismo deve ter muito cuidado com o conceito de gênero na medida em que ele pode reforçar diferenças e confinar expressões corporais e culturais que não são próprias dos povos colonizados.

Para Maria Lugones, a invenção de um quadro conceitual de gênero foi parte da "missão civilizatória" nos períodos coloniais para marcar a diferença entre civilizados e povos colonizados, tidos como selvagens. A colonialidade do gênero, a mais importante postulação da autora, afirma que as diferenças de gênero fazem parte do aparato que reduz as mulheres colonizadas ao sexo biológico, na medida em que uma mulher colonizada não é exatamente mulher, mas fêmea, incapaz de cumprir os "papéis sociais" do casamento, do parentesco, da vida pública esperada das mulheres brancas. Sendo o gênero uma imposição colonial, como ela defende, ele se torna um operador fundamental na divisão dessa humanidade quando não concede os valores de "mulher" às mulheres colonizadas, tratando-as como seres não civilizados e menos que humanos. Na medida em que a mulher colonizada não é exatamente mulher (humana) é que o gênero é considerado por Maria Lugones como perpetuação da colonialidade: por inserir violentamente aos coletivos nativos um esquema de diferenciação hierárquica que previamente não existia.

A associação que Maria Lugones (2014) faz entre a biologização e a opressão certamente reverbera o combate das primeiras feministas contra a naturalização da subordinação feminina, pois todas concordam que a biologização ou naturalização são partes das estruturas de desigualdade. No entanto, a postura diante do conceito de gênero é o que revela sua diferença, pois a separação natureza/cultura (que sustenta a diferença entre sexo e gênero) é situada por Lugones no quadro da colonialidade, enquanto é tomada acriticamente por outras feministas universalistas. As noções de gênero, para Lugones, foram introduzidas pela colonização juntamente com a noção de *natureza*, não apenas pela marcação de uma corporeidade considerada selvagem, mas também porque

A normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais. (LUGONES, 2014, p. 938).

O conceito de gênero e a identidade “mulher” estavam sendo disputados enquanto questões prioritárias do feminismo, na medida em que eram considerados problemas particularmente euroamericanos (tanto analítica quanto politicamente). Feministas negras, decoloniais, comunitárias e indígenas – que poderíamos agrupar temporariamente nos feminismos interseccionais – ocasionaram transformações no cerne dos feminismos brancos e acadêmicos, tensionando e deslocando os núcleos das análises e das frentes políticas feministas (BUARQUE DE HOLLANDA, 2020).

Assim, o que os feminismos interseccionais propõem não diz respeito apenas à condição das mulheres, ainda que diversificada, mas a outras concepções sobre diferença, experiência, corpo e sujeito (MOUTINHO, 2014) que questionavam universalidades, aqui explicitadas pelos questionamentos ao “feminismo branco”. A “mulher universal”, acusação das feministas interseccionais às feministas brancas, estava sendo atrelada a uma noção de sujeito/identidade forjados no seio de uma colonialidade dos saberes, ou seja, em uma forma de conceber a realidade que é específica de um modo ocidental e colonial, denunciada por essas feministas.

Ainda pensando sobre os usos e disputas em torno do gênero no feminismo, Paul Preciado (2018) retoma os obstáculos que se impuseram às feministas ao tratar o gênero por sua definição culturalista, aquela separada da dimensão corporal. Em primeiro lugar, fica subsumido “que o sexo não está sujeito à construção cultural” e, em seguida, que é o gênero quem detém o privilégio de “enuncia[r] a diferença social, cultural e política das mulheres em uma sociedade e em um momento histórico determinado” (PRECIADO, 2018, p. 116). A via percorrida pelo autor é a de relembrar como os movimentos intersexuais e a teoria queer dos anos 1980 criticam o uso do gênero dentro do feminismo. Ao tomar como foco de análise e luta a questão da “opressão das mulheres”, “a segunda onda de feministas compartilhava acriticamente a própria estrutura epistemológica sexo-gênero que tinha como objetivo questionar” (ibid.) Nas primeiras páginas de *Problemas de Gênero*, Judith

Butler (2019[2003]) evoca o problema do sujeito universal feminista, descrevendo como a dependência da noção de mulher seria uma cilada na medida em que esta noção é ela mesma fundada no sistema de opressão de gênero. Nas palavras dela:

A crítica feminista também deve compreender como a categoria das “mulheres”, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se busca a emancipação. (BUTLER, 2019[2003]), p. 20)

Localizando o problema em um período histórico particular, Paul Preciado e outros autores e autoras investem em uma leitura feminista de uma das mais poderosas destas estruturas de poder: as biotecnologias do pós-Guerra que produzem uma ideia material de sexo (PRECIADO, 2018, p. 112). Para Preciado, o gênero não é uma categoria feminista, mas um produto biotecnológico das indústrias terapêuticas e, nesse sentido, o corpo “não existe fora das redes de produção e cultura que pertencem à tecnociência” (ibid, p. 44). Não se pode, portanto, operar como se *gênero* e *mulher* fossem equivalentes, correndo o risco de deixar de fora as maneiras pelas quais os complexos industriais, médicos e tecnológicos de um período histórico específico atuam para perpetuar suas imaginações limitantes sobre corpos e sujeitos. Para Preciado, o gênero inventa um corpo que fica refém de sentidos e práticas que são não apenas particulares (e, portanto, não universais), como normatizadores dentro de uma lógica opressiva.

“Qual é o sujeito político que o feminismo – como discurso e prática de representação – produz[?]” (ibid, p. 117), essa seria a pergunta de Teresa de Lauretis e Judith Butler, com as quais Preciado dialoga mais diretamente para pensar o que fazer do gênero diante de outras maneiras de pensar criticamente sobre o corpo, o sexo, as diferenças e as tecnologias. Preciado diz que “mulher” acaba se pretendendo um termo neutro e universal que esconde “uma multiplicidade de vetores de produção de subjetividade: sexo, raça, classe, sexualidade, idade, capacidade, diferenças geopolíticas e corporais etc” (ibid.). É assim que, ao ignorar que o gênero é um dentre outros feixes de atravessamentos culturais, corporais, biotecnológicos e políticos, “o feminismo funciona, ou pode funcionar, como um instrumento de normatização e de controle político se reduzir o seu sujeito às ‘mulheres’” (PRECIADO, 2018, p. 118), na medida em que essa categoria não reflete uma realidade natural nem cultural.

O que estou tentando trazer à luz é que a questão da identidade feminista, que envolve as ideias em torno de *mulher* e o movimento que se faz para lidar com as diferenças (e que está longe de estar resolvida), é atravessada por uma atitude crítica diante de modelos universais e pela necessidade de pluralizar os feminismos. Preciado enuncia uma posição crítica diante da identidade e do protagonismo de que essa noção goza no “biocapitalismo”, e cita Lauretis ao enfatizar que o feminismo deve evocar uma forma de sujeito que seja ela mesma “uma força de deslocamento, uma prática de transformação da subjetividade” (ibid).

A questão das múltiplas realidades e conhecimentos feministas expõe um problema complexo de diálogo político interno que revela diferenças importantes nas formas de conceber os mundos em disputa nas teorias. Donna Haraway resume essas disputas que tiveram o “gênero” como palco de um modo que interessa ao problema desta pesquisa:

O valor de uma categoria analítica não é necessariamente anulado pela consciência crítica de sua especificidade histórica e de seus limites culturais. Mas os conceitos feministas de gênero colocam de modo agudo os problemas da comparação cultural, da tradução linguística e da solidariedade política. (HARAWAY, 2004, p. 210)

A variabilidade e interseccionalidade do gênero talvez tenham sido a crítica mais dura feita, pelo feminismo, às ecofeministas. A principal delas pode ser resumida na universalização da definição de “mulher” ao tentar criar um movimento feminista unívoco preocupado com “a natureza”, e definindo essa “mulher” através de um componente biológico/reprodutivo (GAARD, 2011a). De fato, a literatura relata um desenvolvimento teórico ecofeminista que defendeu uma aproximação entre “mulher” e “natureza” por sua função reprodutiva, ou seja, enquanto membro da espécie humana capaz de gestar uma nova vida. Isto é, a “natureza” da mulher seria carregar um corpo portador de órgãos reprodutivos femininos, o que as tornaria mais capazes de se envolver com outros processos vitais, como a manutenção do território, das plantações e dos recursos necessários às vidas humanas e não humanas (a “natureza”, segundo seu vocabulário).

As grandes críticas feitas a esse ecofeminismo [o clássico] estavam relacionadas ao seu caráter “essencialista” por defender que todas as mulheres seriam portadoras de certas características, genericamente chamadas de “feminilidade” (propensão ao cuidado, afetividade, docilidade, não agressividade), dadas pelo potencial de seus corpos de se tornarem mães. Essas características biológicas teriam o poder de aproximá-las da natureza e as tornariam mais cuidadosas com a manutenção de todas as formas de vida, e, por consequência, também do meio natural. O essencialismo foi (e é) criticado em dois sentidos: primeiro, porque uniformiza todos os possíveis comportamentos humanos, masculinos e femininos, definindo-os previamente, de forma a-histórica; e, em segundo lugar, porque, ao aceitar a existência e valorizar as características ditas “femininas”, reforça justamente o que a cultura ocidental sempre utilizou como base para a opressão das mulheres e sua segregação ao mundo privado. (SILIPRANDI, 2015, p. 69)

As primeiras produções ecofeministas se deram na década de 1970, quando o contexto do feminismo (que relatei brevemente acima) discutia a necessidade de se desvincular da inscrição inevitável da hierarquia na “natureza das mulheres” e construir uma definição de gênero que as permitisse se emancipar da compulsoriedade da maternidade, nutrição e cuidado que vinham acompanhadas dessa suposta definição biológica. Assim, é de se compreender a resistência a aceitar qualquer associação entre *mulher* e *natureza*, na medida em que o feminismo de então reivindicava uma mudança política na sociedade que não poderia ser levada a cabo se a subordinação fosse tida como natural. A crítica feita às ecofeministas sobre a variabilidade cultural das imaginações de gênero mostra sua relevância analítica, situada em um momento particular da discussão feminista: o que caberia ao ecofeminismo refletir, desse ponto de vista, era também sobre uma certa identidade fixa de mulher, relacionada a capacidades corporais diferenciadoras (MAIZZA E VIEIRA, 2018).

Embora seja problemática a definição biológico-reprodutiva de “mulher” que, algumas vezes, antecedeu a relação entre feminismos e questões ecológicas, não é possível afirmar que todos os campos feministas que buscam produzir essa conexão se valem da operação conceitual entre mulher e natureza – isso seria reduzir o ecofeminismo a essa questão, o que, curiosamente, constrói um inimigo fácil de atacar. Mesmo os primeiros ecofeminismos, que se baseavam mais nominalmente sobre esta relação, foram lidos por feministas a partir de pontos particulares, como a discussão teórica e situada sobre naturalização/construção social, o que acabava por eclipsar o

restante da contribuição ecofeminista que dialoga com as interseccionalidades feministas. Esse é o ponto de Greta Gaard no trecho que segue:

Muitas acreditavam que o ecofeminismo se tornaria a terceira onda feminista, construindo e transformando as críticas antropocêntricas da primeira e terceira onda do feminismo com uma perspectiva ecológica. Mas o que aconteceu foi algo totalmente diferente: focando na celebração da espiritualidade da deusa e na crítica ao patriarcado avançada pelo ecofeminismo cultural, os feminismos pós-estruturalistas e de terceira onda retrataram todos os ecofeminismos como uma equação exclusivamente essencialista entre mulher e natureza, descreditando a diversidade ecofeminista de argumentos e pontos de vista. (GAARD, 2011a, p. 31)

É como se, nas objeções ao ecofeminismo, a questão ecológica tenha sido reduzida à problemática com a noção de *natureza*, da mesma forma que o feminismo manifestado por elas foi reduzido à questão da definição de *mulheres*, perdendo de vista as articulações que o ponto de vista ecológico permitiu a estes feminismos. Parece-me possível argumentar que um dos pontos de sustentação das acusações de essencialismo envolvia uma compreensão da *natureza* (que se associa às mulheres) bastante específica: essa que detém um sentido essencializante, de realidade factual inconteste e determinada por características biológicas – uma natureza inscrita em um sistema natureza/cultura, realidade/representação, que é tido como universal por ideias feministas que se pensam universais. Embora a crítica feminista ao biologicismo tenha sido e permaneça relevante, sobre a questão ecofeminista retomo as palavras de Fabiana Maizza reverberando Marilyn Strathern: “o que está em jogo na discussão feminista sobre diferença são os próprios construtos analíticos da sociedade Ocidental” (MAIZZA, 2017, p. 119). Desse ponto de vista, poderíamos pensar em paradigmas feministas multiculturalistas (aqueles para os quais há uma natureza sobre a qual incidem diferentes interpretações culturais) e paradigmas feministas multinaturalistas, nos quais as ontologias são multiplicadas, as socialidades são distribuídas pelos entes do cosmos e as naturezas variam tanto quanto as culturas¹⁵.

¹⁵ Conforme Eduardo Viveiros de Castro (1996). Agradeço a Hugo Salustiano pela contribuição a essa reflexão, feita no momento da discussão do meu então projeto de mestrado, em 2019.

É nesse sentido que Isabelle Stengers não tem hesitado em abrir a ferida ecofeminista para o feminismo, a partir de suas ideias a respeito de uma certa tolerância com “conhecimentos outros” estabelecida através da máxima “nós sabemos, eles crêem”, pilar das políticas modernas de conhecimento sobre o qual as ciências e outros praticantes muitas vezes se fundam (STENGERS, 2008). Segundo ela, a presunção de saber, de antemão, o que significava “a Deusa” ecofeminista – um “misticismo espiritual essencialista” – encerrou, por parte das feministas brancas, o debate com as ecofeministas. Trata-se de relativizar a dignidade existencial de outros métodos e outras abordagens, com um respeito meramente aparente que silencia. A autora descreve os incontáveis posicionamentos críticos de feministas acadêmicas diante das ecofeministas, por suas críticas ao essencialismo, que na verdade também estavam apegados a ideias e definições de uma identidade de mulher (ou de uma noção rígida de feminismo) que, me parece, não incluía as ecofeministas, justamente por negar suas elaborações entre feminismo e ecologia.

O que segue é, na verdade, uma “caça essencialista”, uma incansável fonte para publicações acadêmicas e a produção de posturas cada vez mais críticas (não seria o feminismo ele mesmo essencialista? e assim por diante). Pior, isso implica uma atitude “tolerante” quando combatentes ecofeministas do terceiro mundo, tais como Vandana Shiva, parecem não possuir os códigos - nós (que sabemos e podemos criticá-la como essencialista) precisamos ser indulgentes. Aqui estamos em território moderno, com o refrão da “grande divisão” territorial - eles crêem, nós sabemos - um território que apenas se estendeu ao que se autodenominou “pós-modernidade”, mas que deveria ser chamado “hipermodernidade”, uma vez que os pós-modernos sabem que os modernos acreditavam. (STENGERS, 2008, p. 41).

Ao questionar as universalizações, as teorias feministas da diferença¹⁶ movimentaram toda uma estrutura de pensamento sobre a qual se fundavam alguns conceitos que estavam subsumidos nas análises, um deles sendo *natureza*. Mas isso não é tudo. A busca por feminismos ecológicos vai além das disputas em torno do conceito de natureza no feminismo, trazendo uma visão que renova a importância de vasculhar o que mais há nesse conceito também como forma de reativá-lo, de resgatar as relações constitutivas com o universo de seres e de fenômenos que ele abriga, sem que o

¹⁶ Esse é um termo amplo que envolve muitas possíveis categorizações dos feminismos, mas que emprego aqui no sentido que tem a questão da universalidade como fundo, ou seja, quando a diversidade de perspectivas, experiências e conceitualizações se torna inescapável para os feminismos.

modo ocidental de habitar o mundo, fundado na divisão natureza/cultura, capture por completo a conversa. Aqui, me valho da inspiração em um ciborgue feminismo-antropologia (STRATHERN, 1991) pela maneira como a antropologia e feminismo contribuíram um ao outro através da ampliação do escopo prático-conceitual das gramáticas de gênero. Talvez possamos pensar em ciborgue feminismo-ecologia, no sentido em que esse idioma ampliado de gênero dialoga com a entrada, no mundo da política, de seres e práticas que não operam segundo as divisões entre humanidade e natureza.

Mas a inspiração no modo como Strathern (1991) procura descrever o feminismo não deve parar aí. A antropóloga inglesa se contrapõe à ideia do feminismo como um campo acadêmico coeso, como se ele pudesse ser inscrito no esquema paradigmático aos moldes das revoluções científicas de Thomas Kuhn. Para ela, a diferenciação interna é o aspecto mais pujante dos saberes feministas: as tensões entre as teorias não ameaçam a possibilidade de nomear “feminista” a um conjunto de saberes heterogêneos que não buscam por totalização. O feminismo funcionaria, assim, como uma prótese ou ferramenta que, ao ser empunhada por diferentes corpos de saberes, cumpre uma função – de diferentes maneiras – de fazer a diferença que as questões feministas devem fazer. Butler (2009[2003]) e Haraway (2004) reafirmam, a seus modos, que o feminismo não precisa de (e nem deve exigir) um sujeito coerente que justifique sua existência.

Na verdade, as três argumentam no sentido de que esta preocupação encontra lastros em noções de identidade e de sujeito que reverberam as estruturas linguísticas, ontológicas e políticas historicamente localizadas em modos colonizadores de pensar e viver. As críticas da chamada terceira onda procuraram perturbar as categorias monolíticas e complexificar as teorias feministas, trazendo a “necessidade de uma teoria da ‘diferença’ cuja geometria, paradigmas e lógica escapem aos binarismos, à dialética, aos modelos natureza/cultura de todo tipo” (HARAWAY, 2004, pp. 206-207). É uma reivindicação semelhante à de Maria Lugones, que traz uma peça fundamental para as interpelações de um feminismo crítico ao pensamento euroamericano: “A crítica contemporânea ao universalismo feminista feita por mulheres de cor e do terceiro mundo centra-se na reivindicação de que a intersecção entre raça, classe, sexualidade e gênero vai além das categorias da modernidade.” (LUGONES 2014, p. 935).

Ao questionar qualquer tentativa de inscrever uma história única sob o nome de “feminismo”, muitas feministas questionaram modelos holísticos, universalidades e generalizações como ferramentas políticas. É nesse sentido que não tenho a pretensão de encerrar o debate que iniciei nas páginas acima, como se pudéssemos “resolver” a questão ecofeminista. Procurei expor o que poderia estar envolvido no problema com as ecofeministas, do ponto de vista da abordagem às questões ecológicas da bibliografia que sustenta essa pesquisa. Mas, a depender de onde paramos o prisma, outros problemas podem aparecer: é sempre importante situar a que tipos de perguntas e problemas buscamos um certo “acordo pragmático” (ALMEIDA, 2013), sabendo, afinal, que eles não têm o poder de definir de uma vez por todas os termos em jogo.

Para navegar pelos feminismos, é preciso abrir mão da vontade de chegar a um lugar de consenso e de verdade última. Há uma série de questões às quais não estou dando atenção, devido ao alcance restrito da dissertação, e simplificações que estou fabricando para pensar sobre um certo contexto de fundo da relação entre feminismos e ecologias. Um desses contextos é o debate que parece, justamente, buscar por um consenso sobre o que fazer das categorias políticas e de análise feministas. Como contei na seção inicial, este debate circunscreve as tentativas de recriar a partir da herança ecofeminista. Nele, entram algumas teorias de gênero e os dissensos que aconteceram no sentido de causar um abalo na pretensão universalista de qualquer feminismo. Não há respostas rápidas, e a questão ecofeminista tornou-se um nó importante para amarrar algumas linhas das questões feministas que se estendem para outros campos. Para seguir adiante é importante que as relações de tensão entre modos de conhecimento e práticas, tornadas visíveis pelas diferenças, sejam companheiras confortáveis da jornada. A possibilidade mesma da existência de feminismos ecológicos exige quadros de pensamento menos categóricos e menos engessados pela ânsia de construção de um grupo comum feminista.

Capítulo 2

TRAJETÓRIAS E REARRANJOS

2.1 Ecologias artesanais: nem natureza, nem humano

Diz-se que no Antropoceno a *natureza* passa a reagir às ações *humanas* sobre ela. Em uma temporalidade própria, medida em escala geológica, a natureza dos tempos de mudanças climáticas adquire uma *agência* que rompe com um longo período de aparentes estabilidades ecossistêmicas, alteradas por atividades extrativistas e industriais que caracterizam o modo econômico de vida capitalista. É como se, do ponto de vista das perspectivas que dão conta do período de crises ecológicas pelo nome *Antropoceno*, um limite tivesse sido ultrapassado, dentro do qual a tranquilidade da natureza costumava repousar. Mas o que se rompeu? Isabelle Stengers afirma, sobre o “tempo das catástrofes”, que o que se apresenta nesta época é uma espécie de fim da ingenuidade sobre a natureza, à qual não basta mais simplesmente ser alvo da proteção humana. Estamos “diante de uma natureza capaz de *incomodar*, de uma vez por todas, nossos saberes e nossas vidas” (STENGERS, 2015, p. 11, ênfases minhas).

Mas quem seriam os detentores da paz e da estabilidade que foi, enfim, rompida? Onde, por quem e através de que critérios os limites entre uma natureza digna de proteção e uma natureza digna de assombro haviam sido definidos? As aproximações (cautelosas) ao *Antropoceno*, feitas por cientistas sociais e naturais minimamente desconfiados, colocam sempre questões de “quem” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017[2014]; COLEBROOK, 2017): para quem a crise ecológica sofreu um ponto de inflexão apenas no século XX, isto é, quem define e como são definidos os limites que teriam sido rompidos? E quem é esse *anthropos*, responsável (segundo alguns) pelas alterações planetárias em escala geológica? Claire Colebrook (2017), filósofa que vem compondo o campo de estudos do Antropoceno, deixa explícita esta como uma problemática feminista, ao lembrar que historicamente muitas proclamações feministas tratavam de deslocar as questões generalizantes para uma questão de “quem”. A possibilidade de falar de um “humano em geral” foi o foco de muitas críticas (de mulheres e de outros povos, corpos e sujeitos dissidentes), que nunca se viram fazendo parte deste modelo de humano.

As perspectivas em torno dos problemas ecológicos e socioambientais passaram por transformações nas últimas décadas. Estudos sociais de ciência e tecnologia, estudos ambientais pós-1990, teorias feministas, “viradas” ontológica e vitalista, antropologia simétrica, são todos fios por onde reconstituir os caminhos científicos que reúnem nas noções de *natureza e humanidade*, imbricadas nos discursos ecológicos ocidentais, o fracasso do modo capitalista de habitar a Terra.

As relações entre humanos e ambientes é como Eduardo di Deus (2007) organiza a questão ambiental na antropologia, em sua dissertação que rastreia os históricos deste campo. Logo na primeira página o autor anuncia divisões que aparecem subjacentes quando se tem interesse pela questão, divisões que dizem respeito a, por um lado, um apreço pela materialidade e, por outro, um apreço pelo culturalismo; à prevalência de uma perspectiva mais afim às ciências naturais ou às ciências sociais. Seu intuito, no entanto – e, em larga medida, o resultado de sua pesquisa – foi oferecer uma abordagem que escapasse pelo meio dessas divisões:

Esta dissertação parte do princípio de que uma antropologia dos humanos em seus ambientes pode transcender estas divisões, por meio de uma abordagem sintética. Sintética, no sentido de que visões ampliadas sobre o humano e sobre a ecologia podem nos oferecer caminhos para superar as oposições acima. (DI DEUS, 2007, p. 6)

Em outra chave, na visão de Otávio Velho (2000) calcada sobre Gregory Bateson e Tim Ingold, dois nomes emblemáticos na reconfiguração de um campo ecológico na disciplina, o “paradigma ecológico” da antropologia emerge como desafiador dos binarismos que constituem os atores, seres e mundos, a partir de estudos em que os humanos (e sua cognição, suas organizações mentais e sociais) deixam de ser os protagonistas excetuados das cenas terrestres. Ali, Velho descreve como um certo pensamento ecológico se estabelece a partir de visões que pensam sobre ambientes e organismos (inclusive humanos) em constituição mútua, em redes de relações em que o Humano não é um protagonista, uma espécie de exceção capaz de exercer controle sobre outros seres, as paisagens e a terra.

Uma das formas que tem sido feita essa confluência socioambiental e que é palco de renovadas teorias a respeito da importância da relação humanos-ambientes é a reconstituição da

história da formação de florestas. Em 2018, o antropólogo Carlos Fausto e o arqueólogo Eduardo Neves publicaram artigo em que discutem o conceito de *domesticação* e apresentam abordagens alternativas para explicar as relações de cultivo e com a Floresta Amazônica entre povos indígenas, marcadas por espécies vegetais que ficam no meio do caminho entre serem “domesticadas” ou “selvagens”. Posteriormente, Neves (2020) avalia que o problema começa pela própria distinção entre selvagem e domesticado:

A distinção entre plantas selvagens e domesticadas expressa sobretudo categorias classificatórias estabelecidas por arqueólogos ou agrônomos, em detrimento das classificações dos povos tradicionais. Trata-se de uma distinção de fundo mais político que científico e, no caso da arqueologia, serve de base para definir a transição para estágios evolutivos como o Neolítico, em uma espécie de marcha inexorável do *Homo sapiens* em direção à sociedade industrial. (NEVES, 2020, p. 109)

Assim, algumas das definições de domesticação, com seus critérios morfológicos e genéticos, apresentadas por Neves (2020), não parecem “fazer justiça às diferentes formas de engajamento estabelecidas entre plantas e indígenas ao longo dos milênios nos Neotrópicos” (NEVES, 2020, p. 111). Eduardo Neves defende a necessidade de pensar a biodiversidade amazônica através de outra nomenclatura, e explica que ele e Carlos Fausto fizeram a proposta do conceito de *familiarização*

baseados na premissa de que, na Amazônia, o cultivo de plantas domesticadas e não domesticadas envolve relações com agentes humanos e não humanos, com ênfase na produção da diversidade de cultivares, seguindo as mesmas linhas em que os laços de parentesco são construídos para incorporar entes de fora do domínio social. (ibid.)

O que fica explícito é que a floresta foi feita com e junto com os povos que vivem nela: há uma rede complexa de relações indígenas com plantas da floresta e plantas das roças, entre pessoas e plantas, que compõem a biodiversidade da floresta. Assim, o que se poderia pensar como *natureza*, enquanto designação de seres não humanos que seriam livres de interferências humanas, torna-se uma definição precária para a floresta.

Do efeito cumulativo dessas práticas resultou a construção de paisagens cheias de história, a ponto de ser difícil separar os padrões ecológicos e geográficos atuais de distribuição de espécies arbóreas das práticas milenares de manejo e cultivo indígenas (Levis et al. 2017). Se corretas essas hipóteses, talvez seja necessário considerar que as florestas tropicais não são apenas detentoras de uma biodiversidade inestimável, que precisa ser protegida por todos os meios, mas são também manifestações materiais de repertórios sofisticados de conhecimentos e práticas (Balée 1989a). (NEVES, 2020, p. 109)

Fazem parte da floresta, portanto, as relações humanas que as compuseram – tanto materiais quanto os saberes e práticas de significação dos povos indígenas. Os estudos de Neves e Fausto trazem evidências para uma proposta de que a floresta deixa de ser pensada como “natureza”: um domínio independente, o lócus de uma biodiversidade intocada. A floresta é produto de prolongadas e dinâmicas relações entre humanos e não humanos, que a mantêm de pé e fértil. Laura Furquim (2020, p. 116) define a Floresta Amazônica como uma “floresta humanizada”, já que os humanos fazem parte do processo de *coevolução* responsável por sua estrutura tão diversa. Estes são apenas alguns exemplos de discussões recentes a respeito de humanos e plantas que têm desafiado imaginários ambientais que apartam a ação humana dos seus ambientes, a natureza e a cultura. Essas abordagens contestam a ideia de que só há interações humanas e não humanas em uma chave de controle, assim como a postura ambientalista de “preservação” que não considera as interações humanas e ambientais como algo frutífero e vital.

O contraponto aos modelos natureza/cultura também são sustentados por Marilyn Strathern (2017 [1980]), que reúne descrições das formas como as ideias de *doméstico* são operadas no contexto hagen, o que poderiam, em um primeiro momento, ressoar algumas de nossas ideias sobre *cultura*. Segundo ela, *Mbo* é a palavra hagen que designa “as coisas que são cultivadas” ou que possuem “potencial geral de crescimento” (STRATHERN, 2017[1980], pp. 46 e 47), sendo usada também para descrever pessoas e os clãs, com uma forte associação à plantação de vegetais (“as pessoas são ‘cultivadas’ no território do clã”). Mas seu contraposto, *romi*, embora nomeie uma série de elementos da vida que escapam a essa noção de cultivo, não possui muitos dos atributos presentes em nossa noção de *natureza* – por exemplo, a ideia de que há coisas inatas ou um “domínio de características dadas no ambiente” (STRATHERN, 2017[1980], p. 52). Sobretudo, as coisas *romi*

não entram em uma relação de controle e apropriação de recursos pelas coisas *mbo* como, segundo ela, seria o caso natureza/cultura.

Neves (2020) associa o conceito de “domesticação” a uma postura política e científica, criticada por ele, na medida em que esse acaba sendo um critério de definição evolutiva da humanidade: a capacidade técnica de manejar e domesticar a “natureza”, que não considera o que os saberes e práticas dos povos tradicionais têm a dizer sobre essas complexas relações. Concordando com a perspectiva de que as paisagens, como as florestas, são “práticas espacializadas de habitabilidades” e que, portanto, envolvem relações multiespécies incluindo humanos, a antropóloga Anna Tsing (2019, p. 94) faz uso da noção de *perturbação* em um sentido benéfico, como produtor e não apenas destruidor de vida. Ter os efeitos de uma perturbação como algo necessariamente ruim é, para ela, uma “perspectiva humanista”, e não ecologista, na medida em que não humanos podem (e devem) perturbar e serem perturbados por seus ambientes – ao que os antropólogos acrescentariam que esse *humano* do “humanista” não pode ser universal, mas, sim, possui uma prática particular (TSING, 2019, p. 204)¹⁷.

O pensador e liderança indígena Ailton Krenak (2019, p. 13) questiona o “clube da humanidade” ao qual somos obrigados a participar, um clube limitante da “nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade.” Ele afirma a necessidade de implodir o “casulo do humano” em direção a “outras visões da vida não limitada” e inscreve essa atitude como uma proposta de reformulação daquilo “que chamamos de natureza” (KRENAK, 2019, p. 66). Krenak diz que fomos alienados da Terra para criar essa ideia de natureza transformada em recursos, isto é, como se humanos não fôssemos, também, “natureza”, em um processo relacional que inclui humanos e não humanos na comunidade. A distorção de sentidos que o autor promove na palavra *natureza* explicita a diferença de como vê a ecologia dos *brancos*, vinculando as crises ambientais à própria forma como os *brancos* concebem a ecologia, dependente dessa separação da terra e das comunidades. Sua crítica tem como alvo o desenvolvimento sustentável, discurso muito comum à

¹⁷ Alice Gabriel reproduz os comentários da filósofa feminista Iris Young sobre versões “humanistas” dos feminismos: “De acordo com o feminismo humanista é a opressão que cria a diferença e não o contrário. Essa posição tende a entender a natureza como oposta à política e, portanto, como uma barreira para a liberdade e daí sai a noção esvaziada de natureza, como algo que não possui nenhum tipo de agência; entendo [essa] postulação da diferença como um desdobramento dessa posição humanista.” (GABRIEL, 2009, pp. 18-19)

nossa época, que tem se mostrado esgotado diante da evidente impossibilidade de continuar empreendendo o desenvolvimento e o progresso ao mesmo tempo que a “sustentabilidade” da natureza.

O processo em que a produção intelectual indígena devolve uma tensão conceitual e cosmológica às formulações ocidentais desde dentro do processo antropológico, ora chamado de antropologia reversa, ora de contra-antropologia (PORTO, 2021), é também efetuado por Davi Kopenawa, xamã e liderança política Yanomami. É interessante notar uma de suas definições para ecologia, lida por Renan Porto:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente (Kopenawa & Albert, 2015, p. 479-480 *apud* PORTO, 2021).

A tensão é assim descrita por Porto:

Kopenawa descreve as suas concepções de ecologia e terra-floresta, que é a tradução escolhida por Albert (2002) para a expressão *uribi a* em língua Yanomami, que não é simetricamente traduzível em concepções cristãs ou científicas de natureza, terra ou floresta como matéria passiva, divisível, apropriável e manipulável pelo sujeito humano que governa sobre ela. Estes dois conceitos de terra-floresta e de ecologia têm os seus significados imbricados de tal forma que trazem uma concepção muito diferente de “natureza”. E com isso, a concepção de ecologia é também transformada. (PORTO, 2021, p. 154)

É assim que nos movemos para uma noção de ambientes (e ecologias) artesanais, ou seja, feitos de relações, e não dadas a priori, e que portanto não podem ser descritas segundo noções autocontidas de *natureza* ou de *humano*, que evocam uma diferença radical entre essas esferas. A metáfora natureza/cultura como selvagem/domesticado, para usar os termos de Strathern (2017 [1980]), implica uma relação de controle da cultura sobre a natureza, em que o selvagem é

dominado pela técnica exclusivamente humana, deixando de ser “natural”. Assim, toda relação com a “natureza”, os ambientes, as entidades não humanas, é entendida como intervenção, já que a “natureza” apresenta-se como aquela intocada pela técnica e por humanos. Esse argumento (por vezes utilizado por aqueles que querem “preservar a natureza”) reforça a prática de criar um domínio que não possui poder de ação e de vida como justificativa para sua exploração desmedida, como sugeriu Ailton Krenak. A crença na superioridade humana é uma das razões pelas quais dividem-se as relações com a natureza em termos de espécies domesticadas (controladas) e “autoprodução das espécies selvagens” (TSING, 2015a, p. 184). Em ambos, a autonomia humana significa, ou onipotência, ou “não temos nada a ver com isso.”

Nestas imbricações, é pertinente fazermos contato com algumas ideias a respeito do *humano* que complexificam a sua constituição enquanto organismo/espécie e, sobretudo, ajudam a tornar mais visível uma certa concepção de humano, esta que fica presa em si mesma no casulo descrito por Ailton Krenak que, a partir dali, projeta seu modelo único.

A imensa variedade de corpos humanos, que acompanha a diversidade observada em outras espécies, é muitas vezes negada em favor da imaginação racista e etnocêntrica da história humana como uma história única e de linearidade progressiva. Esse ponto é levantado por Ingold, em uma conexão entre antropologia e biologia, mostrando “uma analogia que tem uma longa linhagem no pensamento ocidental, entre o amadurecimento do ser humano particular e a passagem da humanidade em geral da selvageria para a civilização” (INGOLD, 1994, p. 20). Antes de enveredar por essa questão (mencionada para não esquecermos a insistente questão política envolvida), vamos nos deter em outro ponto, também trazido pelo antropólogo britânico Tim Ingold, que divide a questão acerca da humanidade em duas perguntas distintas: “o que é um ser humano” e “o que significa ser um humano” (1994, p. 15).

Para especular, de uma forma não antropocêntrica, sobre o que é um ser humano, Ingold dirige-se à biologia, ao processo evolutivo e à noção de espécie, misturando as concepções de humanidade e animalidade comumente apartadas no pensamento sobre os humanos. Avançando nessa questão, Donna Haraway (2021) recorre às ideias de constituição mútuas entre humanos e outros corpos. “A Sra. Cayenne Pepper segue colonizando todas as minhas células - um caso claro do

que a bióloga Lynn Margulis chama de simbiogênese” (HARAWAY, 2021, p. 9) – é assim que a autora começa seu *O Manifesto das Espécies Companheiras*, referindo-se à sua cachorra, Sra. Cayenne Pepper, e à bióloga que estruturou a ideia de que não há organismos vivos sem que haja relações. Para falar de humano de uma maneira mais interessante, mais real, é preciso falar de não humanos. O que Haraway quer dizer com a colonização de suas células pela sua cachorra Cayenne ressoa a ideia de que a “espécie” não é um tipo natural (INGOLD, op. cit.), isto é, a existência de espécies e de organismos específicos (inclusive humanos) requer uma complexa rede de interação.

Certas biologias contemporâneas, com as quais as teorias feministas e ambientais têm dialogado, vêm fazendo um importante trabalho de desafiar as fronteiras das individualidades. Lynn Margulis, autora da teoria da simbiogênese mencionada por Haraway, foi uma das primeiras proponentes da tese de que a simbiose não é um tipo de relação interespecífica entre outras, e sim a regra do processo evolutivo. A simbiose é definida por Margulis como “o sistema em que membros de diferentes espécies vivem em contato físico” (MARGULIS, 1999, p. 7), ou, ainda, “a convivência de tipos muito diferentes de organismos” (ibid., p. 43). Essa coabitação prolongada, em alguns casos, “resulta na simbiogênese: a aparição de novos corpos, novos órgãos, novas espécies.” (ibid.) A teoria evolutiva da simbiose começou como um estudo de biologia molecular cujo objetivo era rastrear o surgimento das células eucariontes.

De acordo com a teoria simbiótica da origem das eucariontes, micróbios antes independentes associaram-se, primeiro por acaso, como células separadas - numa ligação de hospedeiro e hospede - e depois, por necessidade. Afinal, as células hóspedes tornaram-se as organelas de um novo tipo de células. (MARGULIS, 2014, p. 97)

A convivência conjunta é uma história antiga e deixou sua marca nas células dos organismos que convivem, como Haraway e Cayenne. Margulis sugere, ainda, que as chamadas “simbioses hereditárias”, entre organismos que não se desgrudam pelo restante de sua vida evolutiva, são bastante comuns, afirmando a sua prevalência nas formas de vida: “Não somente nossas tripas e cílios estão enfeitados com bactérias e animais simbiotes, mas, se você olhar nossos quintais ou parques comunitários, os simbiotes não são óbvios, mas são onipresentes.” (MARGULIS, 1999, p.

7). Essas associações carnavais, em geral, começaram entre organismos autótrofos e heterótrofos, que alimentaram uns aos outros. Impossível não lembrar que o “companheiras”, de Haraway, que torna-se um apêndice obrigatório de “espécies”, tem sua origem no latim *cum panis*, “aquelas com quem se compartilha o pão, juntos à mesa” (SILVA E SILVA, 2021, p. 177).

O biólogo Scott Gilbert (GILBERT; SAPP; TAUBER, 2012) refaz rapidamente a história das concepções de *organismo* na biologia. Segundo ele, a noção de “cidadão independente” que emergiu no período moderno influenciou o desenho de uma perspectiva sobre os organismos como entidades independentes e em interação, que, embora tenha deixado um pouco de lado a herança darwiniana de organismos “como unidades identificáveis em competição umas com as outras” (GILBERT; SAPP; TAUBER, 2012, p. 326) para paradigmas mais integrativos, ainda se sustenta sobre a ideia de organismos singulares e autônomos. O surgimento da ecologia e a ideia de organismos em sistemas teria tido um efeito mais interessante sobre a ideia de organismos biológicos, agora muito mais fundamentada sobre as relações simbióticas envolvendo macro e microorganismos. A tese de Gilbert, após revisar uma série de critérios de individualidade que perderam persuasão nos paradigmas biológicos atuais, é a de que “jamais fomos indivíduos”. E crava: “Essas descobertas nos levam a direções que transcendem as dicotomias eu/não-eu, sujeito/objeto que caracterizaram o pensamento ocidental” (GILBERT; SAPP; TAUBER, 2012, p. 326).

É justamente em favor de uma ideia de comunhão e de constituição mútua que uma parte dos estudos ambientais têm se conectado com feminismos. Se aqui falamos sobre como estudos recentes têm apontado para uma inconsistência da separação humano/natureza na formação das florestas, paisagens e biodiversidade, nos dirigindo a uma noção de ambientes feitos da interação prolongada entre espécies (incluindo humanos), aqui a ideia é nos tornarmos capazes de conceber o humano nesse sentido: que emerge em uma teia de relações, participando de uma rede multiespecífica e, portanto, tendo sua existência vinculada à de outros. Se a ideia de espécie requer simbiose, como proposto por essas teorias, então os humanos são o trabalho de milhões de anos de interação entre micróbios (MARGULIS, 2014). A própria ideia de um corpo individual ou mesmo puramente humano é colocada em xeque, pois é de se perguntar onde acaba um corpo e começa

outro, se para que o corpo humano seja constituído enquanto tal ele depende de uma colônia de bactérias que habitam suas entranhas, ou mesmo se as florestas são um produto de relações interespecíficas?

A palavra “ecologia” nasceu como uma subdisciplina científica ligada à biologia, cunhada em 1866 pelo biólogo alemão Ernest Haeckel, que a descreve como o estudo das relações entre espécies e ambientes (LAGO; PÁDUA, 1984). Na intenção de captar um sentido mais comum da palavra, recorro ao verbete “ecologia” de uma conhecida enciclopédia digital. Segundo a Wikipédia,

A Ecologia é a especialidade da biologia que estuda o *meio ambiente* e os *seres vivos que vivem nele*, ou seja, é o estudo científico da distribuição e abundância dos seres vivos e das *interações* que determinam a sua distribuição. As interações podem ser entre seres vivos e/ou com o meio ambiente.¹⁸ (Ênfases minhas).

Essa versão certamente não esgota os sentidos de ecologia nem enquanto ramo das ciências, mas ela é boa para pensar a respeito de onde incidiram os olhares críticos para certas concepções da ecologia e dos ambientes. Nesse pequeno trecho, presente nas primeiras linhas do artigo, destaquei termos interessantes que concebem, por um lado, um “meio ambiente” e, por outro, “os seres vivos que vivem nele”, mediados – os seres entre eles e com o meio ambiente – por suas “interações”. A discussão feita nessa seção, portanto, revela uma inflexão ao próprio sentido comum de ecologia, uma vez que propõe a anterioridade constitutiva da relação sobre os entes, no lugar de uma existência prévia e autônoma que apenas posteriormente se relaciona. É esse argumento radicalmente relacional que bate de frente com o aspecto dado e prévio que o conceito ocidental de “natureza” carrega.

¹⁸ Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ecologia>.

2.2 De lá para cá: novas tramas entre feminismo e ecologia

Na seção “Herdar as ecofeministas”, eu apresentei uma retomada do que estava em jogo para as primeiras ecofeministas das décadas de 1970 e 80, levantando pontos que evidenciam a atualidade de seus pensamentos, com questões a serem desenvolvidas levando em consideração algumas mudanças de trajetória que abordei nas seções seguintes – especialmente no que diz respeito ao conceito de *natureza* e o que ele ressoa. Neste momento, apresento os convites ao retorno à terra, à vida e ao cuidado que têm sido feitos por feministas em diálogo e contribuição com estudos ambientais contemporâneos. Trata-se de, sem ignorar as mudanças de lá para cá, experimentar novas possibilidades de perseguir o fio entre feminismo e ecologia inaugurado pelas ecofeministas. Entre elas – as atuais e as de outrora –, proponho alianças parciais, isto é, não como forma de chegar a um consenso entre feministas de diferentes tempos e contextos, mas para fazer ecoar chamados feministas de volta à terra.

Chamemos de volta à conversa nossa companheira Vandana Shiva. Nas primeiras páginas do livro *Staying Alive - Women, Ecology and Survival in India*, de 1988, onde Shiva relata e elabora majoritariamente sobre a experiência de mulheres em práticas camponesas e ecológicas na Índia, ela diz: “a Terra está morrendo.” E segue, à sua maneira particular de ser pragmática quanto ao que diz, apresentando dados a respeito da diversidade de espécies animais e vegetais viventes de florestas tropicais devastadas pelas plantações de monocultura e outras atividades que desmatam (SHIVA, 1988, p. xiii), costurando junto à vida da floresta a saúde dos rios e das águas, assim como a vida de pessoas cujo trabalho cuidadoso coopera com a manutenção da diversidade.

Mas de que mulheres Shiva está falando? Nas primeiras páginas do livro, ela escreve:

Este livro [*Staying Alive*] é uma tentativa de articular como mulheres rurais indianas, que ainda estão integradas à natureza, experienciam e percebem a destruição ecológica e suas causas, e como elas têm concebido e dado início a processos de deter a destruição da natureza e começar a sua regeneração. p. xiii

Esse é um trecho em que a conexão mulher/natureza é feita de forma mais direta (nos termos de Maizza e Vieira, 2018) – a “integração à natureza”, de que fala, está relacionada às práticas

das mulheres camponesas, seus trabalhos junto à terra para o sustento de suas comunidades, além do protagonismo que têm tido nos movimentos ecológicos da Índia. As experiências de Shiva com os movimentos ecológicos de mulheres indianas que ela descreve a levam a adotar explicitamente uma “perspectiva de mulheres do Terceiro Mundo”. Essa perspectiva permite que Vandana Shiva enxergue as violências do progresso e desenvolvimento cometidas contra “as mulheres e a natureza” em contraste com um modo coletivo de vida que coexiste com a saúde do território e que não exaure os ecossistemas.

A formulação “integradas à natureza”, feita por Shiva no trecho citado, embora tenhamos destrinchado melhor seus significados para o objetivo do argumento, causa estranhamento em meio a críticas à noção de natureza. Se nos posicionamos na recusa à organização dos povos e práticas baseados na divisão entre “mais próximos da natureza” e “civilizados”, a escolha de palavras parece infeliz. Mas se levarmos em conta a recusa ao pertencimento a uma civilização cuja ecologia é antropocêntrica e, portanto, destrutiva, a expressão de Shiva passa a ficar mais interessante. A educadora Jerá Guarani escreve a respeito da necessidade de os *Juruá* (povos não indígenas) se tornarem selvagens, a exemplo dos povos indígenas e suas relações com a “natureza”:

Talvez um dia o Juruá perceba que é importante apoiar a questão indígena não porque somos bonitinhos, coloridinhos ou porque usamos peninhas e temos criancinhas pintadinhas, mas por uma questão de sobrevivência de todas e todos. Podem acusar os indígenas de tudo quanto é tipo de coisa, mas os povos indígenas são as únicas pessoas aqui no Brasil que respeitam a natureza de fato. Basta digitar no Google “territórios indígenas no Brasil” para visualizar, rapidamente, os territórios indígenas, sempre verdes, no meio do mato, sem áreas descampadas, sem áreas queimadas, apesar do que diz o governo atual, que os indígenas cansaram de ficar olhando para as estrelas. (...) *Gosto de chamar mais pessoas para serem selvagens*. O nosso planeta, do jeito que está, está sofrendo muito, está chorando, está gritando, e, por estarmos integrados com ele, vamos ter que começar a viver, a ver, a saber e a ter que enfrentar muitas coisas negativas também. (GUARANI, 2020, ênfases minhas)

Em 2021, mulheres indígenas de diversos povos habitantes do território brasileiro lançaram as seguintes palavras nas primeiras linhas de seu Manifesto:

As mulheres indígenas do Brasil, reunidas e mobilizadas por meio da Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA, apresentam ao mundo o Reflorestarmentes. Trata-se de um grande chamamento que fazemos à humanidade, na tentativa de proporcionar a todos os povos do mundo uma nova forma possível de nos relacionarmos com a Mãe Terra, e também entre nós, seres que nela vivemos. É necessário e urgente nos reconectarmos com a Mãe Terra, pois essa é a única forma de mantermos nossos corpos vivos – e é essencialmente sobre a vida e o bem-viver que falamos quando colocamos o movimento Reflorestarmentes ao conhecimento e ao acesso de todas e todos.¹⁹

Flores e Jaenisch (2018), especulando sobre como poderiam ser as relações entre *Ecologia* e *Feminismo*, anunciam de saída:

Não conceitualizamos Ecologia como ‘natureza’, em uma clássica concepção de hierarquização dos seres, oriunda da separação traçada pelas Ciências ocidental entre sujeito, aquele que conhece, e objeto, os ‘fatos’ a serem conhecidos. (FLORES E JAENISCH, 2018, p. 17)

E em seguida afirmam, então, o que seria a Ecologia como a entendem – e que evitaria a “provável” concepção biologizante de mulher e de natureza: “a ciência das condições de existência da vida.” (ibid.) Ao fazer uma busca pela “nova constelação de ideias e mundos, e de formas femininas de figurá-los”, Nicole Soares-Pinto, Ana Maria Ramo y Affonso e Sandra Benites (2020, p. 174) levantam uma pergunta que elas têm como bússola: “Como o feminino territorializa o mundo?” Essas duas figurações que aparecem em expressões recentes de novas tentativas de encontro entre feminismo e ecologia merecem destaque: a *vida* e a *terra*.

Flavia Paniz (2019) promove uma discussão multifacetada envolvendo gênero, ecologia, territorialidade e autonomia em seu trabalho etnográfico com as mobilizações de mulheres na luta pelo reconhecimento nacional curdo. Segundo a antropóloga, para o movimento de mulheres curdas, as noções de *mulher*, *vida* e *liberdade* são centrais e estão sempre articuladas, pensadas de uma maneira que reivindica a autonomia do território e das formas de vida:

¹⁹ Disponível em <https://anmiga.org/manifesto-reflorestarmentes-reflorestarmentes-de-sonhos-afetos-soma-solidariedade-ancestralidade-c oletividade-e-historia/>.

Como *mulher, vida e liberdade* são concepções integradas, interconectadas e que não podem ser pensadas separadamente, a concepção de vida, por sua vez, diz respeito às diferentes formas de organização da vida produtiva e reprodutiva, diz respeito à organização do trabalho, sua relação com a terra, com o meio ambiente, das novas formas de organização dos trabalhos entre homens e mulheres e, portanto, com uma promoção de novas perspectivas da ideia de temporalidade e de defesa da vida coletiva. (PANIZ, 2019, p. 20)

Geni Nuñez, pesquisadora guarani que tem tido atuação bastante relevante nas redes sociais, escreveu em sua página:

Se só existo se respiro, também sou vento. Os trilhões de microorganismos que convivem em mim, em nós, não me deixam reivindicar a autoria individual do ser que somos. (...) Toda vez que machucamos a terra é uma autodestruição.²⁰

O caminho do pensamento de Nuñez, que vai da interação constitutiva de um corpo humano, microorganismos e ventos para uma continuidade com a terra, anuncia de uma forma muito bonita a proposta feminista de repensar o humano e o sujeito a partir da sua constituição com os ambientes, como uma questão de responsabilidade ecológica, de vida. Na Parte 1, apresentei algumas maneiras pelas quais feminismos e discussões de gênero por e com mulheres indígenas têm tensionado a noção de corpo para o feminismo, em consonância com o conflito histórico feminista da universalização dos modelos natureza/cultura que só permitem conceber ao corpo um lugar de diferenciação com fins políticos de submissão e diminuição das mulheres.

A ideia de *corpo-território* tem aparecido com frequência no vocabulário de feministas comunitárias e camponesas, criadoras de uma intersecção profícua entre feminismo e ecologia (TAIT E GITAHY, 2019). Autoras como Lorena Cabnal (2010), feminista comunitária indígena mayaxinka, da Guatemala, e Julieta Paredes, da Bolívia, são algumas das protagonistas desse movimento de recolocar a importância do corpo para a perspectiva feminista, dada a sua existência vinculada às suas terras e práticas territoriais ancestrais. O dossiê *Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia*, publicado pela revista Amazônica em 2019, reúne trabalhos que

²⁰ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CSHWVpFHIXA/>.

avançaram essa perspectiva de corpo e gênero em direção às questões ambientais através do fio dos territórios. Os dois volumes do dossiê *Políticas Feministas da Terra*, da revista Campos, publicados em 2018, evidenciam a emergência do reencontro entre feminismo e ecologia na discussão antropológica.

Em um dos artigos do dossiê, as autoras propõem o conceito de *corpoterritorialização* baseadas no “pressuposto de que a territorialização indígena se constitui como um processo corporal onde corpos e fluidos femininos contagiam, direcionam e regulam a interação indígena com e entre o território, e seus constituintes” (BARBOZA, YE’PADIHO TUKANO E XAMEN WAIWAI, 2019, p. 507). Célia Xakriabá, jovem liderança indígena do povo Xakriabá de Minas Gerais e mestra pelo Programa de Pós-Graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, publicou o seguinte texto em sua página no Instagram:

Quando ataca a terra ataca também o útero de todas as mulheres indígenas, sentimos coletivamente que o mercúrio, garimpo, veneno, as monoculturas que contamina a terra, adoce nosso útero também, porque nosso corpo é a extensão do corpo território, ainda que muitas nós ainda não somos mães de filhos gerado no útero do corpo, não dilatamos no parto porque tivemos que partir para o corpo da luta. (...) Porque a Terra tem muitos filhos e uma mãe chora quando vê, quando sente que a própria mãe que gerou a vida, hoje é ameaçada. Quem tem território tem lugar pra onde voltar, quem tem lugar para onde voltar tem mãe, tem colo e tem cura. Parem de atacar e ferir o útero da terra.²¹

A questão corporal aqui é fundamental: Célia diz que o corpo das mulheres é extensão do *corpo-território*, e o território é o lugar para onde podemos voltar, como colo de mãe. Há um cuidado com o adoecimento do território-mãe e sua extensão aos corpos indígenas, como um só corpo, e o cuidado se estende em uma rede de parentesco entre corpos humanos, a Terra e seus demais habitantes. A antropóloga Sandra Benites evoca a constituição do corpo com o território ancestral guarani, pensando que as práticas de conhecimento também são indissociáveis da natureza:

²¹ Postagem no Instagram <https://www.instagram.com/p/CRZAWzqn1v2/> ligeiramente modificada.

Afinal o corpo não é apenas o corpo que se move, que fala, que pensa, que ri, que chora, o corpo que interage com outro e com o mundo. É um corpo que produz conhecimento nos seus *tekoha* a partir de seus *teko* em movimento. Como produzir conhecimento nesse corpo que depende da natureza, corpo *rari*, onde não há mais rios, caça, madeira para fazer casas de acordo com seus costumes e crenças? (BENITES, 2018, p. 73)

Já há algum tempo encontramos um longo volume de trabalhos feministas cujas bases se sustentam no desmantelamento de uma certa ideia de *humano*. Stacy Alaimo (2017), ao fazer uma retomada dessas publicações, propõe uma conexão entre os estudos feministas do corpo que se afastam de uma noção de entidade autônoma e os estudos feministas ambientais que têm repensado o ambiente como mero pano de fundo de relações ecológicas, ambos se movendo para longe da perspectiva de uma natureza inerte. A autora traz alguns exemplos da reconstituição do humano e do sujeito a partir desses estudos, centralizada no conceito de *transcorporalidade*, que dá prevalência às relações e transformações que marcam as existências de humanos e ambientes.

Imaginar a corporalidade humana como transcorporalidade, em que o humano está sempre enredado com o mundo mais-que-humano, enfatiza o quanto a substância corpórea do humano é fundamentalmente inseparável do “ambiente”. Torna-se difícil conceber a natureza como um mero pano de fundo para as aventuras do humano, uma vez que a “natureza” está sempre tão perto quanto a própria pele. (ALAIMO, 2017, p. 910)

Uma das premissas mais fortes da retomada da “natureza” vinda do ecofeminismo tem a ver com resgatar a relação constitutiva humanidade-natureza, buscando demonstrar um esquema de existência vinculada. A “natureza” emerge como a própria vida, em um sentido em que qualquer concepção de cultura/humanidade é inseparável dela, ou seja, onde o social (e o político) incluem os seres “da natureza”, outras espécies e o território em um amálgama de relações de compromisso multiespecífico, em teias que continuam se ramificando. Diversos campos feministas construíram uma frente de abordagem à materialidade que compreende a *natureza* em um sentido relacional, vivo e heterogêneo.

Essas concepções do que poderíamos chamar de uma “nova natureza feminista” se relacionam com o que foi discutido na seção anterior a respeito da complexificação da noção biológica de “humano” enquanto espécie e organismo. Aqui também se encontra um antigo problema feminista: a ideia de que uma certa noção de humanidade não inclui as mulheres.

É nesse sentido que nem natureza, nem humano, enquanto conceitos situados em um regime ocidental e capitalista de habitabilidade, são capazes de dar conta de uma perspectiva ecológica feminista. Segundo Tait Lima e Brito de Jesus (2017), o ecofeminismo (e aqui empregam o termo ampliado para além das autoras clássicas) reafirma a constituição mútua entre materialidades humanas e ambientais que atravessam os modos de conhecimento, denunciando as concepções desenvolvimentistas da razão e do indivíduo e as políticas que decorrem delas. Novas abordagens às políticas do cuidado têm sido foco de atenção feminista nessa perspectiva de habitabilidades mais que humanas (DE LA BELLACASA, 2017), que têm colocado o cuidado em forte relação com as questões ambientais, na medida em que sublinham que a experiência inseparável das relações humano-natureza nos põem, enquanto membros de uma comunidade ecossistêmica, em uma relação de cuidado e responsabilidade uns com os outros.

A ideia de que pessoas são feitas de relações é o fio de Marilyn Strathern que Donna Haraway persegue para especular a respeito da necessidade de fazer parentescos multiespécies em tempos de devastação ecológica e de imaginação política (HARAWAY, 2016b). A condição de humanidade distribuída entre outras espécies já é bastante conhecida nas etnografias antropológicas, tendo sido levada a consequências interessantes, na teoria do perspectivismo ameríndio, a respeito da prudência e do cuidado envolvidos na manutenção da qualidade das relações entre espécies (LIMA, 1996).

Assim, a ampliação da categoria de parentesco para entes não humanos, no pensamento antropológico, tem sido pontuada em estudos recentes principalmente com o reino vegetal e as relações que povos indígenas têm com florestas e cultivos (MAIZZA, 2020; CABRAL DE OLIVEIRA, 2020), e também destacada por Strathern (2017) a respeito do cultivo de pessoas e parentes melanésios. O protagonismo das mulheres nessas práticas leva Joana Cabral de Oliveira a

usar “agricultoras wajãpi”, no feminino, para se referir às pessoas responsáveis pelo cultivo de mandioca entre este povo indígena do Amapá (CABRAL DE OLIVEIRA, 2020, p. 84).

É, então, em direção à ideia de parentesco entre terranos (palavra que ela toma emprestada de Bruno Latour) que Haraway se move como uma maneira de reativar os vínculos entre humanos e mais que humanos em tempos de devastação ecológica. Para tanto, a autora está informada pelas imaginações simbióticas de Margulis e por sua própria proposição de *simpoiese*²² como modos de pensar as relações ambientais na forma de devires, mas sempre devires conjuntos: os seres, além de não estarem prontos de uma vez por todas, estão sempre “tornando-se com” uns com os outros [*becoming-with each other*] (HARAWAY, 2021).

Meu propósito é fazer com que ‘parente’ signifique algo diferente, mais do que entidades ligadas por ancestralidade ou genealogia. (...) Fazer parentes é fazer pessoas, não necessariamente como indivíduos ou como seres humanos. Na Universidade, fui movida pelos trocadilhos de Shakespeare, *kin* e *kind* (parente e gentil em português) – os mais gentis não eram necessariamente parentes de uma mesma família; tornar-se parente e tornar-se gentil (como categoria, cuidado, parente sem laços de nascimento, parentes paralelos, e vários outros ecos) expande a imaginação e pode mudar a história. (...) Penso que a extensão e a recomposição da palavra ‘parente’ são permitidas pelo fato de que todos os terráqueos são parentes, no sentido mais profundo, e já passaram da hora de começar a cuidar dos tipos-como-arranjos (não espécies uma por vez). Parentesco é uma palavra que traz em si um arranjo. Todos os seres compartilham de uma ‘carne’ comum, paralelamente, semioticamente e genealógicamente. (HARAWAY, 2016b, p. 142)

Nestes escritos mais recentes de Haraway, a autora se situa frente às histórias e leituras possíveis de tempos socioambientalmente catastróficos, como as do Antropoceno, em um posicionamento feminista que ela carrega desde seu mais famoso manifesto, o ciborgue, de 1985. Ali, Haraway já colocava em tensão a ideia de corpos estritamente naturais ou estritamente artificiais, pela própria figura do híbrido humano-máquina, chamando atenção para os cada vez mais inseparáveis amálgamas natureza-cultura produzidos, inclusive, pelas tecnociências.

²² Simpoiese é uma palavra que faz um jogo com a autopoiese de Humberto Maturana e Francisco Varela, que designa basicamente uma capacidade dos organismos de produzirem e regularem a si mesmos. Donna Haraway reconhece que sistemas autopoieticos são interessantes e não são fechados e autocontidos (sem relações), mas oferece um passo além (HARAWAY, 2016a, p. 33). A simpoiese se posiciona frente à “apropriação de tudo como recurso” (HARAWAY, 2018, p. 68).

Em um momento em que falar de corpo no feminismo significava apenas uma de duas coisas – rejeitar sua importância, posto que seria uma construção social forjada na dominação, ou conceder a ele um estatuto natural que precisava ser resgatado –, Haraway demonstra a importância vital das imaginações corporificadas, das metáforas carnavais que são utilizadas para produzir mundos (HARAWAY, 2021). Os corpos adquirem uma relevância vital, mas desde que pensados como algo produzido por muitas espécies, territórios, objetos e entes em relações transformativas e atravessados pelas histórias que se contam sobre eles – daí a importância de, enquanto teóricas politicamente situadas, estarmos atentas a quais histórias, conceitos e palavras usamos para dar vida a mundos possíveis (HARAWAY, 2016a). Essa espécie de mantra já é entoado por ela desde *Saberes Localizados*, quando afirma que “precisamos do poder das teorias críticas modernas sobre como significados e corpos são construídos, não para negar significados e corpos, mas para viver em significados e corpos que tenham a possibilidade de um futuro.” (HARAWAY, 1995, p. 16) Trata-se, ela vem insistindo, de reativar as responsabilidades corporais e narrativas em esquemas relacionais de mundo: fazer parentes para construir mundos que tenham a atenção e o cuidado como práticas orientadoras.

A etnóloga Fabiana Maizza (2020) faz uma bela aproximação entre as ideias de fazer parentes de Donna Haraway e a criatividade das mulheres Jarawara, povo indígena que habita a região dos rios Juruá e Purus, no Amazonas. Maizza mobiliza o conceito de *plantas-parente* ao descrever a forma como os plantios e roçados estão atrelados ao parentesco humano: “no mundo jarawara, as plantas cultivadas são filhas daquelas que as semeiam” (MAIZZA, 2020, p. 219). Foi uma trajetória de anos de convívio com as mulheres jarawara que a tornou capaz, ela mesma, de plantar sementes de pupunheira. As experiências de Maizza em suas pesquisas a levaram a especular sobre uma nova concepção feminista do que pode ser o parentesco e o cuidado, mais próximo de relações de “tornar-se com” mundos mais que humanos, descrita por Haraway, se aproximando de visões feministas que têm ampliado o espectro do cuidado para além do humano, em termos de responsabilidades.

Uma leitura da Haraway do século XXI feita por Fabiana Maizza entende que essas novas conexões entre perspectivas feministas e a proposta de fazer parentescos estranhos (HARAWAY,

2016b) repensam a reprodução e a família heterocentrada, desativando modos antropocêntricos de afeto e habitabilidade.

Estamos falando de mundos anticoloniais, antirracistas e pró-queer, onde criar parentesco é um meio de reduzir as demandas sobre a Terra e, ao mesmo tempo, fazer florescer humanos e outras criaturas, e engajar energias e paixões nos mundos dispersos emergentes. (MAIZZA, 2020,p. 216)

As mulheres camponesas têm estado à frente de um chamado para a importância do cuidado com a vida, com os espaços de criação e reprodução da vida, em consonância com uma aproximação com a terra (LIMA; JESUS, 2017, pp. 86-87). Se a relação entre *cuidado e feminino* foi por muito tempo combatida nos feminismos como forma de questionar a naturalização de uma divisão de trabalho injusta e sobrecarregada para as mulheres, ela retorna nas relações entre feminismo e ecologia como uma potência de reavivar a importância daquilo que nos permite estar vivos, junto com outros habitantes do planeta.

Aqui estamos falando de um cuidado que envolve corpos em uma perspectiva simbiótica, mais que humana e semiótica (DE LA BELLACASA, 2017), propondo nos tornamos capazes de contar histórias situadas nos corpos, nossos e de tantos outros. Para que isso seja possível, sem que se reproduza um lugar esperado para as mulheres, é preciso ter na bagagem algumas coisas já discutidas: os feminismos não liberais, protagonizados por perspectivas feministas que não têm em vista as bases de pensamento que conformam as práticas ocidentais que subsumem uma matriz natureza/cultura, e suas alianças com o pensamento ecológico em recusar a cisão presumida nas noções de humano e natureza, propondo e praticando uma maneira relacional e interdependente de existência e habitação do planeta.

Munidas dessas novas ferramentas, talvez agora possamos lançar um olhar diferente para a forma como Vandana Shiva constrói a relação entre as mulheres e a natureza desde suas colegas camponesas da Índia. Em diálogo com a alemã Maria Mies, a autora pontua como as mulheres são produtoras de vida não exatamente em um sentido biológico-reprodutivo, mas no fato de cultivarem a terra e efetivamente fazerem coisas nascerem e crescerem. A troca mulher-natureza é um processo recíproco, ela diz, na medida em que a interação com a “natureza” (caracterizada pelo

trabalho de cuidado com o território e os cultivos, e feita majoritariamente pelas mulheres, naquele contexto) não é marcada por ideias de dominação ou de propriedade sobre a “natureza” (SHIVA, 1988, p. 41), e sim como aliança para manter os princípios da vida ativos, criativos e diversos (ibid., p. 38). Essa concepção é ecoada no seguinte trecho, que me parece ser uma provocação a alguns chamados feministas liberais da reapropriação individual sobre o próprio corpo: “As mulheres não são proprietárias de seus próprios corpos ou da terra, mas elas cooperam com seus corpos e com a terra para deixar crescer e fazer crescer.” (ibid., p. 41)

Aqui, é interessante ter o cuidado de situar novamente a categoria “natureza” empregada pelas autoras, que mais parece ter a ver com a defesa e proteção do território e do direito à autonomia de modos de vida comunitários do que a um sentido estabilizado e distante das relações humanas, como seria no caso da categoria ocidental. Do mesmo modo, ao afirmar que as mulheres, nesses espaços, parecem ter uma certa vocação para a ecologia, não se trata de opor o trabalho feminino ao trabalho masculino, mas sim de que as mulheres têm estado historicamente à frente de uma postura política ativista ecológica. Ao menos esse é o modo que me parece permitir uma análise que não desconsidera os problemas enfrentados ao empregar inadvertidamente categorias problemáticas para o feminismo e para os estudos ambientais (como “mulheres” e “natureza”), além de possibilitar uma aliança com essas figuras ecofeministas com contribuições tão importantes, sem subestimá-las e sem insinuar, como orienta Isabelle Stengers (2008), que “sabemos algo que elas não sabem”.

Assim, faço aqui uma sugestão de tomarmos a “natureza” de alguns discursos contemporâneos feministas como uma categoria êmica. O emprego de “natureza” por mulheres indígenas parece ser feito em um esforço de diálogo com o mundo político dos brancos, envolvendo um equívoco político na intenção de fazer alianças. As preocupações acadêmicas e antropológicas, nas quais esse trabalho também se inscreve, inevitavelmente atentas aos problemas com a categoria “natureza”, sugerem pontes com análises que têm preferido não usar esse termo – a exemplo do que foi discutido na seção anterior. Contudo, é de se reconhecer que a “natureza”, assim como o “selvagem” de Jerá Guarani, operam uma função política ciente de que seus sentidos excedem os ocidentais – como sugerido por Marisol de La Cadena (2017) no contexto de disputa territorial

entre povos indígenas no Peru e as ferramentas do Estado. Os discursos das mulheres indígenas e feministas parecem responder a preocupações e sentidos diferentes, e se dirigirem a públicos diferentes daqueles dos trabalhos acadêmicos. O esforço de fazer a conexão entre essas propostas e novas abordagens ambientais e ecológicas que prescindem da “natureza” é um produto das análises – minhas e das antropólogas com as quais dialogo.

Voltando ao corpo: se, biologicamente falando, mas também das perspectivas de saberes e práticas não brancos, as histórias dos corpos são histórias atravessadas por relações interespecies, significa dizer que algo só pode vir a existir porque resulta de uma combinação de seres que se constituem reciprocamente. É assim que o cuidado com a terra e com a vida, costurado junto dessas perspectivas biológicas assentadas em uma ecologia relacional, pode nos trazer a uma concepção ecofeminista de *mulher* que compreende o feminino enquanto algo que se constrói em relação com outras espécies. Sugiro que a noção de pessoa feminista, então, operada pelas propostas ecofeministas e afetada por novas trajetórias, é uma concepção de mulher em associação com outros seres, que se faz em um contraste ou, melhor dizendo, em uma recusa à imagem de Homem e todo seu lastro de violência e extermínio da diversidade socioambiental e das possibilidades de vida. Essa noção pode (e deve) por em movimento uma noção de humanidade cujo espectro de gênero não se assenta sobre fórmulas binárias, complementares e hierárquicas, da mesma maneira que recusa a matriz natureza/cultura para formular sua perspectiva ambiental.

Nossas andanças por novas possibilidades de aliança ecológica para uma conexão renovada entre cuidado e feminino têm nos direcionado para um outro caminho importante: o apontamento de que a eliminação das práticas de cuidado, heterogeneidade e as responsabilidades envolvidas são estruturas fundamentais das práticas modernas de relação (devastadora) com a terra e com a vida, e um ponto de conexão parcial entre as ecologias e feminismos desenhados nesse trabalho. As perguntas abaixo, colocadas por Donna Haraway (2016a), anunciam um certo ponto de partida para as imaginações feministas-ecológicas dos tempos atuais que descrevi nessa seção:

O que acontece quando o excepcionalismo humano e o individualismo limitado, essas velhas visões da filosofia e da economia política ocidentais, tornam-se impensáveis nas melhores ciências, sejam naturais ou sociais? Seriam impensáveis: não disponíveis para pensar. As ciências biológicas têm sido especialmente potentes em fermentar noções sobre todos os habitantes mortais da terra desde o imperialista século XVIII. O *Homo sapiens* — o Humano como espécie, o *Anthropos* como espécie humana, o Homem Moderno — foi o principal produto dessas práticas de conhecimento. O que acontece quando as melhores biologias do século XXI não conseguem fazer seu trabalho com indivíduos limitados mais contextos, quando organismos mais ambientes, ou genes mais o que quer que eles precisem, não sustentam mais a riqueza transbordante de conhecimentos biológicos, se é que alguma vez o fizeram? O que acontece quando organismos mais ambientes dificilmente podem ser evocados, pelas mesmas razões que, mesmo as pessoas devedoras do Ocidente, não podem mais se figurar como indivíduos e sociedades de indivíduos em histórias exclusivamente humanas? (HARAWAY, 2016a, p. 30-31)

Para explorar uma última intersecção entre ecologia e feminismo, transformemos esse ponto de partida em um horizonte: vasculhar as histórias encarnadas, os fios materiais e semióticos que a modernidade utiliza para fabricar um mundo, um mundo que possui a particularidade de entender-se como único – ainda que outros fios, histórias e mundos interpelem-no. Na seção seguinte, retomo propostas ecofeministas e as coloco em diálogo com novas perspectivas feministas e ecológicas, propondo novas heranças que ressoam a análise de uma intersecção entre as dominações de humanos e outros que humanos.

Capítulo 3

A FUMAÇA DAS BRUXAS

3.1 O que de fato herdamos?

Ao propor um rastreio das relações entre feminismo e o chamado campo das humanidades ambientais, Jennifer Mae Hamilton e Astrida Neimanis (2018) oferecem uma metodologia para pensar sobre histórias de origens, que consiste em não apenas recuperar histórias ao pé da letra nem criar totalmente uma história nova, e sim “de modo a notar e nomear o que já está lá” (HAMILTON; NEIMANIS, 2018, p. 505). Ou, ainda, pensar em como insights de outras épocas podem “fazer crescer novas coisas” (ibid., p. 511).

Eu gostaria de me inspirar nessa proposta para pensar novamente junto com ecofeministas de outrora e fazer conexões com as autoras que descrevi na seção anterior, assim como com outras autoras feministas que nos permitem tecer uma visão da crise que não nos paralise, mas que nomeie responsáveis e possibilite novos movimentos. Como colocado por Greta Gaard, que defende uma reapropriação do ecofeminismo – e à qual eu acrescentaria os importantes desvios de percurso –, “se houver um futuro para o ‘Novo Ecofeminismo’, ele precisará estar mais ciente de sua história rica e presciente.” (GAARD, 2011a, p. 44)

É inescapável retornar ao que, desde o início, vem espreitando mais ou menos explicitamente este trabalho, e que consta como uma grande transformação da atenção ambiental (e dos feminismos aqui presentes) desde os tempos das primeiras ecofeministas: as urgências climáticas. O que foi dito até aqui sobre essa questão tinha como foco esclarecer as inegáveis causas antropogênicas da crise, mas de um modo que não apagasse as diferenças entre as práticas humanas de habitabilidade. Ao longo da última seção, usei diferentes palavras (fornecidas pela bibliografia) para nomear “a besta” diante da qual pensamentos ambientais e feministas têm se contraposto: *ocidental, moderno, branco, desenvolvimentista*. Uma discussão aprofundada das diferenças entre esses conceitos e suas concepções excede a possibilidade deste trabalho, mas para seguir adiante – e

de um modo que não sublima as disputas nem resolva a questão – há uma palavra que parece povoar de modo mais ou menos consensual os imaginários sobre a crise: *capitalismo*.

Inscrever as práticas de conhecimento e de produção de mundos que teriam sido responsáveis pela chegada a um ponto de inflexão ecológica dentro da responsabilidade capitalista também não é um consenso²³. Mas, se estamos buscando olhar para os diferentes ecofeminismos (de antes e de agora), salta aos olhos uma aliança fundamental entre elas: a de uma postura feminista ecológica anticapitalista.

As antropólogas Laura Bear, Karen Ho, Anna Tsing e Sylvia Yanagisako publicaram, em 2015, um “manifesto feminista para o estudo do capitalismo” em que afirmam que “é através do profundo engajamento com abordagens feministas que reconhecemos a necessidade de desafiar as limitações do domínio do ‘econômico’”²⁴. Para elas, uma abordagem feminista do capitalismo exige que sejam tornados visíveis os tentáculos capitalistas para além de um sistema econômico, ampliando as bordas deste domínio para enxergar seu aspecto *generativo*, isto é, que diz respeito “aos significados e mecanismos através dos quais sistemas e socialidades são feitos.” (BEAR, et al., 2015, s.p.)

O capitalismo está no centro das (situadas) teorias que hoje se organizam em torno de temas socioambientais, ecológicos e políticos, e sua capacidade de espraiamento certamente não pode ser concebida nos contornos de uma lente restrita ao econômico. As autoras que chamo para o diálogo se agrupam em torno da atenção aos abusos e confiscos das diversas formas de vida humanas e mais que humanas, produzindo uma caracterização do capitalismo a partir de um ponto de vista ecológico-feminista.

Isso me parece envolver duas coisas: uma visão ambiental do capitalismo, ou seja, que têm em conta as relações de humanos (em sua diversidade) em ambientes feitos do compartilhamento com outras espécies, paisagens e fenômenos, de modo a descrever o capitalismo sem levar a cabo o

²³ Vale a pena lembrar do Capitaloceno, de Jason Moore ecoado por Donna Haraway (2016b), do Plantationoceno ao qual Donna Haraway e Anna Tsing (2019) fazem coro, e do Chthuluceno de Donna Haraway (2016b): “Meu Chthuluceno, mesmo sobrecarregado com seus problemáticos tentáculos gregos, emaranha-se com uma miríade de temporalidades e espacialidades e uma miríade de entidades em arranjos intra-ativos, incluindo mais-que-humanos, outros-que-não-humanos, desumanos e humano-come-húmus (*human-as-humus*).” (2016a, p. 140)

²⁴ Disponível em: <https://culanth.org/fieldsights/gens-a-feminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism>.

seu desprezo por vidas não humanas e humanas; e também envolve um tipo de posicionamento político, teórico, prático e afetivo que aposta na abundância marginal de ideias de recusa ao capitalismo, que não dão a ele o poder encerrar a questão sobre a vida. Não se trata de compor com o capitalismo (como bem disse Stengers, 2014), mas de desativar seus mecanismos ao diversificar as tecnologias de visualização e produção dos mundos, fazer aparecer aquilo que o capitalismo encobre, dar ação ao que ele inocula.

Como viemos apontando, uma relação entre feminismo e ecologia envolve a crise do conceito de *natureza* que marca os profundos problemas socioambientais da atualidade. A perspectiva feminista localiza uma intersecção da forma como vidas humanas e outras que humanas são definidas e colocadas em relação pelas práticas ocidentais e capitalistas.

Os estudos críticos sobre a *natureza* postulam que ela adquire sentido sempre em relação ao seu par, a *cultura* – “na tradição ocidental, jamais se fala de um sem falar do outro” (LATOUR, 2020, p. 34). Costuma-se entender que *natureza* e *cultura* formam um par de oposição, em um tipo de relação onde cada parte do binômio é excludente em relação à outra. Conforme escavamos os desdobramentos do par Natureza/Cultura²⁵ no pensamento ocidental, nota-se que “não existe uma dicotomia consistente: apenas uma matriz de contrastes.” (STRATHERN, 2017, p. 27).

Esse esquema binomial já era apontado pela ecofeminista Val Plumwood (1986) como um dos alvos mais certos da crítica ecofeminista, na medida em que ele organiza uma hierarquia de valorações que sustentam a maneira como as diferenças são construídas de modo a produzir controle e dominação, e por isso a tal matriz de contrastes estaria no cerne das estruturas modernas de exploração dos ambientes e das pessoas. O que gostaríamos de fazer nessa parte da discussão diz respeito a recuperar como o encontro entre feminismo e ecologia caracteriza essas formas binomiais e seus históricos conjuntos de formação epistêmica, assim como enfatizar a maneira como um encontro entre feminismo e ecologia se dá em contraposição às matrizes ocidentais de contrastes, propondo outros modos de pensamento e possibilidades de habitabilidade²⁶.

²⁵ Grafia adotada por Bruno Latour (2020[2015]) para situar que estamos falando do grande divisor moderno.

²⁶ Ainda conforme Anna Tsing (2019).

É um ponto marcante deste trabalho o fato de que não há consenso a respeito da continuidade do uso da palavra *natureza*; não tenho, portanto, a pretensão de resolver a questão. Ela continua sendo uma categoria que contém equívocos e cuja transposição de contextos precisa ser feita com cuidado. Levando em consideração a crítica às formas binárias baseadas nas separações naturezas/cultura, tanto para o histórico feminista quanto para as trajetórias de estudos ambientais que venho descrevendo, esse encontro feminismo-ecologia converge em uma escavação das relações de poder entre humanos e não humanos, e de humanos entre si, feita sob a categoria *natureza* e a divisão natureza/cultura. A desconfiança que se tem dessa categoria ajuda a mapear os seus sentidos, nos levando a traçar uma certa genealogia dos grandes divisores (GOLDMAN; LIMA, 2001) que a sustentam.

No célebre texto *Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen*, Marilyn Strathern (2017 [1980]) lida diretamente com esse problema junto dos simbolismos de gênero, operadores fundamentais para definir diferenças e relações na cosmologia melanésia, seu contexto etnográfico. Neste artigo, a autora inglesa dialoga com a pergunta feminista antropológica que dá título a outro famoso texto da disciplina, de Sherry Ortner (1974): “o feminino está para o masculino como a natureza está para a cultura?”. Essa discussão é interessante para retomar a questão das analogias e metáforas possíveis que envolvem o gênero no imaginário ocidental.

Revisões da literatura ecofeminista apontam que as primeiras expressões desse campo se valeram da relação colocada por Ortner entre *feminino* e *natureza* para embasar suas reflexões acerca da dupla violência cometida contra as mulheres e a natureza. No texto de 1974, como já relatei, Ortner encontra fundamentos para a subordinação feminina na maneira como as sociedades operam a relação entre natureza e cultura. Encontramos uma leitura ecofeminista deste texto em Alicia Puleo, pensadora argentina, lida por Emma Siliprandi (2015). Segundo elas, um argumento comum entre as ecofeministas da década de 1970 centrava-se na articulação entre “superpopulação, devastação da natureza e dominação masculina” (Puleo 2004 *apud* Siliprandi 2015, p. 48), que encontrava ecos nas persuasões antropológicas de Ortner. Destaco um trecho:

Considerando natureza e cultura categorias conceituais e relacionais, Ortner afirmará que a distinção entre ambas estará no fato de que a cultura se estrutura com base no poder de transcendência sobre as condições naturais para

transformá-las segundo os propósitos humanos. Assim a cultura não seria apenas distinta da natureza (onde se situariam os atributos da existência natural), mas seria superior a ela em sua capacidade de transformá-la e transcendê-la através da simbologia e da tecnologia (...) Nesses processos, as mulheres passam a ser identificadas como estando *mais próximas da natureza* do que da cultura, por conta da sua fisiologia (seu corpo), de seu papel social ligado à maternidade e por sua estrutura psicológica, dados o seu corpo e o seu papel social. No entanto, as mulheres são reconhecidas como seres humanos, participantes “potenciais” da transcendência, e dotadas de consciência, tendo inclusive a consciência da própria desvalorização. Ao serem as primeiras responsáveis pelos processos de socialização das crianças, por exemplo, e, portanto, não sendo vistas pura e simplesmente como parte da natureza, elas seriam consideradas como mediadoras entre a natureza e a cultura; mas isso, de qualquer maneira, lhes emprestaria um status inferior. (SILIPRANDI, 2015, p. 49).

Assim, Alicia Puleo (2019) atribui ao estudo de Ortner as “evidências empíricas” para as declarações ecofeministas sobre a inferioridade da natureza em relação à cultura. Essa inferioridade encontraria respaldo na suposição de que os domínios e as atividades da cultura exercem um *controle* sobre a natureza (o ambiente) e sobre as atividades mais próximas do natural, como as tarefas domésticas e de cuidado (comumente feitas por mulheres). A proximidade das mulheres com a natureza se daria através dos trabalhos de transformação dos estados naturais em produtos da cultura feitos por elas, já que em toda parte elas

realizavam funções e ocupavam espaços de mediação entre natureza e cultura: transformação do cru em cozido e procriação e criação dos filhos que os tirava de um estado natural próximo à animalidade para integrá-los ao logos. (ibid.)

Em 1980, Strathern “responde” a Ortner e a um debate mais amplo na antropologia acerca das possibilidades de tradução do par *natureza/cultura* como *selvagem/doméstico* para outros contextos, e foi justamente o problema da universalidade feminista (discutido com mais ênfase na Parte 1) e, agora, da crítica ao modelo natureza/cultura para as questões ambientais, que tornou complicada a relação feminino/natureza colocada pelo ecofeminismo. Puleo (2019) e Siliprandi (2015) não deixam de lembrar que, anos depois, Sherry Ortner reveria sua posição demasiado incisiva sobre o caráter universal das suas suposições (DEBERT e ALMEIDA, 2006), e mostram o

direcionamento da conversa ecofeminista para outros pontos. No entanto, com todas essas ressalvas, a própria Strathern já menciona como os contrastes com outros esquemas de mundo permitem extrair sentidos dos conceitos euroamericanos (para usar seu vocabulário) que operam certas analogias de gênero, na medida em que “as ideias de masculino e feminino são articuladas, na nossa própria cultura, com as ideias de natureza e cultura.” (STRATHERN, 2017[1980], p. 26)

Criticando uma postura feminista universalista, Strathern acaba por esclarecer que as concepções feministas de mulheres como “infrassociais e biológicas”, enquanto homens são “sociais e criadores” (STRATHERN, 2017[1980], p. 35) reverberam a relação ocidental de controle entre natureza e cultura – daí a necessidade de teorias feministas que rompam com o compromisso às formas de relação ocidentais, demonstrando a co-constituição entre o que é considerado pertencente a esses domínios. É interessante notar que, já em 1993, a ecofeminista australiana Val Plumwood (1993, p. 11) – que figura no rol de ecofeministas clássicas – já citava a coletânea das antropólogas Carol MacCormack e Marilyn Strathern (1980) para evitar um etnocentrismo ecofeminista e localizar em esquemas ocidentais o alvo das críticas da relação entre o tratamento dispensado às mulheres e à natureza. De forma análoga a Strathern, Plumwood defende a importância de as teorias ecofeministas tornarem visíveis as interdependências entre os domínios do social e do natural (ibid., p. 41), assim como uma outra concepção sobre as relações entre humanidade e natureza que seja crítica ao que esses conceitos carregam.

Masculino e feminino foram símbolos utilizados pelas ecofeministas para dar a ver a matriz de contrastes da qual se vale o pensamento ocidental. É como se pudéssemos fazer um mapeamento de associações produzidas entre ideias de natureza e ideias de feminilidade (que não se restringem à identidade “mulher”), uma operação produzida como forma de disciplinar, normatizar e explorar a *natureza*, as pessoas designadas pela feminilidade e todo léxico simbólico-material associado a mulheres ou princípios femininos (duas noções que se confundem nos esquemas ocidentais do sexo-gênero), de modo a compreender os esquemas de diferenciação que constituem os modos de existência modernos.

Se a partilha natureza/cultura tornou-se o problema chave de estudos ambientais, é nesse sentido que Hamilton e Neimanis (2018) retomam a importância de Sherry Ortner ao retratar a

ponte entre feminismo e humanidades ambientais, destacando que o problema do divisor natureza/cultura como uma questão ambiental já havia sido posto pelo feminismo e tido seus simbolismos de gênero ignorados pela literatura do campo.

O ponto-chave de Ortner, semelhante ao de Plumwood, era desmascarar as maneiras pelas quais uma visão das mulheres como inferiores estava inelutavelmente ligada à subordinação da natureza. Ao citar Ortner, mas deixando de notar a dupla dimensão da premissa-chave de seu ensaio, a divisão natureza/cultura como uma questão fundamental para as humanidades ambientais torna-se perigosamente neutralizada. (HAMILTON E NEIMANIS, 2018, p. 513-14)

Expressões contemporâneas como os feminismos comunitários (Lima e Gitahy, 2019) e as políticas feministas da terra (Maizza e Vieira, 2018), que têm pautado em suas lutas uma comunhão entre corpo e território, entre coletividades humanas e não humanas, trazem um importante alerta de que a depreciação da esfera doméstica (e de todo trabalho do cuidado e manutenção da vida que é feito – e ignorado – nesse âmbito) é uma premissa ocidental da qual o capitalismo depende. Em suas concepções, a predileção da esfera pública e a menorização da esfera doméstica seriam fundamentos para a destruição ambiental em curso: a negligência capitalista com tudo que diz respeito ao cuidar é expressa pelas relações de gênero modernas e heteronormativas, onde o cuidado coube apenas ao feminino, um aspecto da diferença humana que certamente não é valorizado no “clube de vantagens” do humano (para usar uma expressão de Ailton Krenak). Este é um bom momento para retornar ao chamado ecofeminista e atualizar a discussão após algumas décadas de transformação na urgência ambiental e nos acontecimentos científicos e políticos que envolvem essa questão.

A vizinhança das mulheres com a domesticidade foi um problema recorrente da antropologia feminista, como vimos pontuando, e central nas primeiras discussões ecofeministas. Mas, se até aqui procurei expor alguns caminhos que nos movem para longe de uma noção de domesticidade que envolva necessariamente controle e submissão de espécies ou pessoas umas às outras, certamente podemos alargar essa perspectiva para pensar uma divisão menos rígida entre os

âmbitos público e doméstico (problema também clássico para os feminismos) como uma questão ambiental.

Desconfiar do conceito de *natureza* foi uma atitude importante que atravessou os feminismos, a começar pelo esforço de desnaturalizar uma hierarquia prévia dada por diferenças sexuais inscritas no corpo, como relatamos na primeira seção. Teorias feministas e antirracistas têm pontuado como a *natureza* é uma forma de definir e inferiorizar grupos de pessoas de modo que sua inferioridade seja tida como a-histórica, definida em sua essência pré-discursiva, e cuja corporalidade marque uma diferença inata e imutável (ALAIMO, 2016). As teorias feministas têm tido fundamental importância em esclarecer como a *natureza* acaba por servir de conceito guarda-chuva ao compor uma série de dualismos úteis para a forma como o ocidente dá sentido ao mundo. As mulheres e natureza são colocadas no “lado errado” dessas oposições: “sujeito/objeto, conhecedor/conhecido, ativo/passivo, razão/emoção, mente/corpo, civilizado/primitivo, cultura/natureza, homens/mulheres” (ALAIMO, 2016, p. 531). Nesses esquemas binomiais, o ocidente sobrepõe à *natureza* uma série de atributos, “marcando-os com tudo que o sujeito branco euroamericano repudia em si mesmo” (ibid). Bruno Latour (2020), ao lembrar que a crise ecológica é frequentemente descrita como consciência de que o “homem” (o gênero masculino da humanidade é enfatizado pelo autor) pertence à “natureza”, afirma que, segundo as definições ocidentais de humano, seria impossível retomar esse vínculo na medida em que ele se define exatamente na diferenciação com a natureza (LATOUR, 2020, p. 33).

O sexismo e o racismo foram alimentados por crenças essencialistas de que mulheres, assim como outros grupos, como afrodescendentes ou povos indígenas, são inferiores devido às suas naturezas essenciais e imutáveis, que existem em um domínio apartado de histórias de colonialismo, sistemas econômicos, ideologias ou outras formações e discursos sociais. Essa é uma ideia conveniente. (ALAIMO, 2016, p. 530)

Essa aproximação de certos grupos de pessoas ao “mundo natural” é o ponto de partida para desdobrarmos a noção ocidental de Humano e seu modo de habitabilidade, desdobrando uma outra face do problema explorado no Capítulo 2. Se ali nos concentramos nas teorias que têm desbancado a ideia de “humano” separadas da “natureza” (dos ambientes, dos aspectos biológicos

das espécies, da animalidade), aqui trata-se de localizar essas divisões em relações marcadas por poder e dominação. As separações natureza/cultura, organismos/ambientes e sujeito/objeto subjazem os entendimentos de Humano não como uma espécie, mas como um produto fundamental das práticas de conhecimento ocidentais, como afirma Haraway.

Suprimir ou conseguir controlar a animalidade seria a diferença fundamental para a concepção do que significa ser um humano para a tradição ocidental, segundo Ingold (1994). As distinções de Ingold entre animalidade e humanidade são profícuas para a compreensão de uma humanidade que se define em contraste com uma série de características orgânicas das quais procura se desvencilhar, dialogando com a tese (eco)feminista de que as divisões pressupõem uma relação de hierarquia e dominação, onde mulheres e outros grupos não podem fazer parte dos domínios da “cultura”, nem serem totalmente “humanos” e “sujeitos”.

O próprio Ingold (1994) também reconhecia o aspecto generificado da humanidade: “Dos clássicos até os dias de hoje, os animais têm ocupado uma posição central na construção ocidental do ‘homem’ – e, poderíamos acrescentar, na imagem que o homem ocidental faz da mulher.” (INGOLD, 1994, p. 14). As já mencionadas contribuições de Lélia Gonzalez (2020), que aponta como a biologização é um processo de desumanização (de mulheres, pessoas negras, indígenas), e Maria Lugones (2014), que funda a modernidade sobre a divisão humanos/não humanos através das simbologias de gênero, são bons exemplos disso. Rosi Braidotti (2017) reconhece a contribuição fundamental das teorias feministas pós-coloniais no avanço de situar o humanismo em práticas de vida violentas. Com as mulheres reduzidas à sua capacidade reprodutiva, o gênero binário aparece como um dispositivo de reprodução do discurso hegemônico sobre o que é uma pessoa (um “ser humano”), de modo que a forma da designação sexo/gênero ocidental se relaciona com estes imaginários de humanidade, mas sempre em uma relação de controle e dominação.

Talvez o principal destes aspectos que são suprimidos dessa noção de *humano*, e que, não à toa, foi foco de muitas das preocupações feministas, tenha sido o corpo. No esquema binário de imaginação de mundo, o corpo se opõe à mente no mesmo sentido em que os vieses das particularidades, das opiniões e das emoções se opõem à razão, como recipiente de condições

indesejadas (e não desejantes) de uma certa ordem existencial. Para isso, retomemos a filósofa Silvia Federici (2017).

Federici procura demonstrar que a transformação das relações exercida pela sociedade capitalista se deu fundamentalmente através dos cercamentos das terras e espaços comunais e do disciplinamento do corpo para o novo modelo de trabalho. Em ambos os casos, Federici argumenta, tratava-se de expropriar a “natureza” de uma certa autonomia: as terras e práticas camponesas seriam expropriadas para servirem ao novo modelo de propriedade, e o corpo seria destituído de caráter inventivo e prazeroso em direção a uma única função (proletária). Segundo a autora, a escravização do corpo o fez perder todo seu sentido *naturalista*, ou seja, deixou de significar uma realidade digna de existência e qualidades, e passou a operar enquanto um conglomerado de características e realidades indesejadas. “Naturalista”, o termo empregado por Federici, refere-se a um espaço de vitalidade, potente e autônomo enquanto algo dotado de diferenças, desejos e relações. É nesse sentido que “o corpo passou a ser identificado com qualquer impedimento ao domínio da razão” (FEDERICI, 2017, p. 278), associado diretamente a povos e práticas dissidentes:

Enquanto o proletariado se converteu em corpo, o corpo se converteu em proletariado e, em particular, em sinônimo de fraqueza e irracionalidade (a ‘mulher em nós’, como dizia Hamlet), ou ainda em ‘selvagem’ africano, definido puramente por sua função limitadora, isto é, por sua ‘alteridade’ com respeito à razão, e tratado como um agente de subversão interna. (FEDERICI, 2017, p. 278-9)

Assim, segundo ela, a emergência de uma nova noção de pessoa, centrada no indivíduo, também encontra respaldo na cisão entre corpo e mente das filosofias cartesianas, o corpo como nada mais que a forma física, transcendida pela racionalidade. Essa divisão desdobra-se como uma analogia de repúdio e controle da “natureza”, na medida em que o corpo – como os territórios – foi concebido de uma certa forma que o possibilitava ser explorado pelas novas lógicas laborais e sociais, isto é, não se tratava de um mero descarte do corpo, e sim de uma alquimia para desativar alguns elementos de modo a defini-lo e valorizá-lo de uma forma específica: “o corpo cartesiano não apenas empobrece e perde toda virtude mágica (...) o corpo está divorciado da pessoa, está literalmente desumanizado” (FEDERICI, 2017, pp. 253-254). Os corpos rebeldes emergem como figuras centrais a

serem dominadas e controladas para que fosse possível o nascimento de uma coletividade inteiramente dedicada aos desejos e funções capitalistas.

Karen Barad (2017) faz um comentário pertinente a respeito da questão do corpo e do trabalho: ela afirma que Michel Foucault “queerificou” Marx na medida em que centralizou no corpo as forças produtivas. O laço que une o queer ao corpo, nesse caso, me parece bonito e acertado: a desobediência do sistema sexo/gênero à qual as manifestações queer clamam são uma invocação às múltiplas e indeterminadas experiências de ser um corpo, engajar-se no mundo com outros corpos não por opção, mas por uma questão de vida; não por obrigação, mas por uma questão de prazer. Além disso, o corpo invoca justamente aquilo que foi amaldiçoado pelas práticas colonizadoras e capitalistas²⁷.

Em diálogo e ampliando a noção foucaultiana de biopoder, Federici mostra que esse disciplinamento também era assegurado pela criminalização das práticas autônomas de conhecimento sobre controle reprodutivo exercidas pelas mulheres de modo a garantir a gestão da população proletária. Mas se “historicamente, a bruxa era a parteira, a médica, a adivinha ou a feiticeira do vilarejo” (FEDERICI, 2017, p. 362), acrescenta-se a esta governança o poder sobre morte e vida que as bruxas representavam, que Emilie Hache torna a associar a uma princípio feminino:

A reorganização ultraviolenta e radical do mundo social que ocorreu no fim da Idade Média e levou ao estabelecimento do capitalismo foi conquistada, entre outras coisas, através da destruição da esfera feminina da existência, das quais as parteiras eram as principais representantes pela via do poder de morte e vida que elas exerciam. (HACHE, 2020, p. 1)

Para Federici, a governança sobre as “forças da vida se revela como nada mais do que o resultado de uma nova preocupação pela acumulação e pela reprodução da força de trabalho” (FEDERICI, 2017, p. 35) feita através da domesticação das mulheres. Nas palavras de Anna Tsing

²⁷ A esse respeito, as ecologias queer emergem como um campo recente de pesquisas que, de modo geral, adicionam a sexualidade à análise do problema da natureza. O ecofeminismo queer, no qual se insere a já citada Greta Gaard (2011b), compõe essa constelação que une a sexualidade à ecologia, mas em cuja densidade não tive fôlego para mergulhar e abordar nessa pesquisa.

(2015a, p. 187), “o confinamento das mulheres é a base de um belo sonho de ordem e plenitude”. Emerge na paisagem dos nos novos encontros entre feminismo e ecologia uma ideia de *economia feminista*, que é assim colocada por um conjunto de autoras:

É na economia feminista que o feminismo estabelece críticas e teorizações sobre a concepção da Natureza, o modo de produção capitalista, e esfera da reprodução e sua relação com a produção. (...) Até agora, nem o PIB nem os orçamentos públicos visibilizam o valor e a produtividade do cuidado. (BARRAGÁN et al, 2020, p. 230)

Trata-se de uma crítica feminista às lógicas econômicas baseadas em seu “caráter androcêntrico (tomar o *homo economicus* como parâmetro universal de racionalidade e ação humana)” (LIMA; JESUS, 2017, p. 86), que leva em conta a dupla exploração que gera o vínculo do feminino com a questão da terra na medida em que, no processo de expropriação camponesa e na divisão do trabalho, às mulheres foi atribuído o cuidado com o espaço da casa. Tsing (2015a) acrescentaria a essa discussão que fica evidente como a relação Mulher-Lar é fundamental para projetos de conquista e dominação do estado, religião, nacionalismo.

A história da origem do repúdio ao corpo e da necessidade de seu disciplinamento para instauração da ordem estatal capitalista, associada ao seu histórico inequivocamente colonialista, contada por Silvia Federici (2017), se conecta a uma das teses mais conhecidas do ecofeminismo clássico, de Carolyn Merchant (1983), para quem a emergência de uma concepção recursiva e estabilizada da “natureza” foi uma necessária empreitada da modernidade para a sua dominação – e isso teria sido feito segundo imaginações e práticas de generificação do mundo. Aqui adentramos um momento de mergulho mais profundo na história do capital-colonialismo, onde poderemos fazer alianças mais robustas entre perspectivas (eco)feministas a respeito da caracterização do capitalismo.

Carolyn Merchant, filósofa ecofeminista estadunidense, e sua concepção de que a *morte da natureza* foi o procedimento necessário à instauração da modernidade, nos dão um aparato para compreender em que consiste a “natureza” de que fala o ocidente, e o modo como toda uma rede de relações colaborou para essa definição e para novos comportamentos diante dos seres que entravam

nesta categoria. O foco da autora é a crítica ao paradigma mecanicista emergente como discurso hegemônico na revolução científica e sua relação com as práticas industriais capitalistas e modernas. Merchant recorre ao contraste entre imagens da natureza antes e depois do processo de “mecanização e racionalização” que teve lugar na Revolução Científica²⁸ (MERCHANT, 1983, p. 2), associando-as a imaginários femininos e comparando-os.

As metáforas do organismo e da máquina subsidiam os argumentos de Merchant. Segundo ela, nas comunidades cooperativas pré-modernas prevalecia uma profunda relação com o “mundo natural”, que constituía uma relação de interdependência. Pessoas, sociedade e cosmos constituíam juntos uma relação de integração orgânica, que passava pela consideração de que tudo que existe é dotado de uma força vital que compõe as relações.

A teoria organísmica enfatizou a interdependência entre as partes do corpo humano, a subordinação do indivíduo a propósitos comunitários, e a vitalidade que permeia o cosmos até a mais modesta das pedras. (ibid, p. 1)

Merchant destaca como a integração do mundo natural com o humano tinha um aspecto sagrado e divino, ainda herdeiro de tradições pré-modernas onde habitavam imaginários que consideravam a natureza e as existências como vivas, a terra como mãe nutridora e acolhedora. Segundo a autora, foram os paradigmas da racionalidade e da mecanicidade que aboliram as ideias antropomórficas de natureza, considerada mística e primitiva. A natureza perde sua diversidade significativa nas elaborações necessárias para a ascensão moderna científica e industrial. Pois a mãe, o ser vivo e seus aspectos de sujeito seriam imagens que limitavam as possíveis ações humanas sobre a natureza, e que mantinham acesas as relações de interdependência entre eles. Vandana Shiva também menciona uma inversão das sacralidades que passam a vigorar na modernidade:

²⁸ É importante notar que a autora reconhece uma variedade de revoluções científicas que ocorreram no mesmo período, e que sua análise não pretende chegar a uma essência científica, mas mostrar como se deu a configuração dos saberes científicos em articulação com outras forças, de modo que algumas ideias avançaram mais do que outras.

A Idade do Iluminismo e a teoria do progresso à qual ela deu origem centrava-se na sacralidade de duas categorias: o conhecimento científico e o desenvolvimento econômico. [...] O ato de viver e de celebrar e conservar a vida em toda a sua diversidade - de pessoas e de natureza - parece ter sido sacrificado para o progresso, e a santidade da vida foi substituída pela santidade da ciência e do desenvolvimento. (SHIVA, 1993, p. xii)

Shiva aponta que, em contraponto a tais ideias iluministas, o sacrifício necessário ao progresso vem sendo questionado por pessoas para quem esta “luz” significou “o espalhamento da escuridão, da extinção da vida e de processos de potencialização da vida” (ibid.) Afirmando uma perspectiva feminista e anticolonial, a autora indiana nomeia os algozes da Terra em ruínas em termos de uma noção de patriarcado, como em *capitalismo patriarcal, patriarcado moderno ocidental* e afins. É fazendo uso dessas categorias compostas que ela traça a associação constitutiva entre o modelo do progresso e desenvolvimento e a subjugação e ameaça à vida das mulheres.

Merchant, de outra maneira, também identifica um “princípio feminino” nas tradições que compunham essa metáfora orgânica da natureza, construindo o argumento de que foi o próprio *princípio feminino* que passou a ser desvalorizado, uma vez que relações interespecíficas com a terra e de co-dependência entre os diferentes elementos do mundo eram simbologias associadas ao feminino.

Uma mentalidade organicamente orientada, na qual o princípio feminino tinha papel importante, foi abalada e substituída por uma mentalidade mecanicamente orientada, que eliminou ou utilizou o princípio feminino de uma maneira exploratória. (MERCHANT, 1983, p. 2)

As discussões a respeito do aspecto feminino da Terra costumam ser motivo de polêmica. A filósofa francesa Emilie Hache (2020) propõe um “novo mito para o vínculo terrestre”, dando ênfase à “história moderna dessa desqualificação cruzada” entre o feminino e as relações com a Terra, a vida e o mundo vivo. Tentando evitar encontrar uma origem definitiva, que acabaria por reforçar a existência de uma harmonia histórica entre os gêneros que teria sido destruída pela modernidade, o que Hache sustenta é que a revolução mecanicista conferiu escala e eficácia a essa associação negativa

entre mulheres e a natureza, ao “imp[or] uma visão de mundo em oposição direta à natureza e aos corpos vivos” (HACHE, 2020, p. 1)

Uma das críticas à metáfora organicista de Merchant problematiza justamente um certo retorno a um passado idílico e uma natureza pura que a técnica das máquinas teria maculado, o que reforça uma noção sobre o ambiente que, como vimos, vem sendo radicalmente desconstruída por parte da biologia e das ciências humanas, aquela da separação entre ambientes e atividades humanas. Encontramos uma dessas críticas (não diretamente a Merchant, mas tangencialmente às ecofeministas) no *Manifesto Ciborgue*, de Haraway, e nas diversas vezes em que a autora enfatiza que não é produtivo ter uma relação de negação com a tecnociência, apesar de sua inegável responsabilidade em uma série de atrocidades, principalmente como forma de disputar seu caráter situado e a possibilidade de produção de outras realidades. Para ela, “a questão é entender como os mundos são feitos e desfeitos, de modo a participar dos processos, de modo a propiciar algumas formas de vida e não outras.” (HARAWAY, 1994, p. 62).

Mas o que parece estar sendo dito por Merchant que ainda é interessante de ser escutado é a destituição dos ambientes, florestas, territórios e seres não humanos – a “natureza”, segundo ela – de seu caráter criativo, vivo e heterogeneamente vinculado. Essa transformação, “a morte da natureza”, contrastaria com tradições antigas que concebem a “natureza” como algo associado a deusas femininas da fertilidade e da abundância, fruto dos mesmos processos que acarretaram transformações pragmáticas na vida das mulheres, na desarticulação de suas autonomias e no papel que passaram a ocupar na divisão do trabalho capitalista.

Diz Emilie Hache que a postura das ecofeministas de recusa às investidas modernas se dá “não lamentando a perda daquele mundo, que irrevogavelmente acabou, mas procurando reativar as habilidades e poderes de agir que se foram junto com ele” (2020, p. 2), atribuindo a Merchant o pioneirismo em “fazer esse trabalho de exumar uma conexão positiva entre mulher e natureza” (ibid.). A filósofa francesa relembra, também, que o termo Mãe Terra está hoje muito associado a concepções cosmológicas não europeias (principalmente indígenas), o que nos sugere retomar as observações de Ailton Krenak (2019, p. 61) sobre antigas associações entre a Terra e a imagem materna.

Em uma postura antipatriarcal, que associa a depredação e a dominação a imagens masculinas e paternas, Krenak afirma que os habitantes da Terra abusaram dos provimentos de uma mãe que revela-se farta da ganância infinita de certos humanos. Difícil não pensar na intrusão de Gaia, de Isabelle Stengers (2015), para quem a Terra como organismo vivo não estaria “se vingando” dos atentados humanos, e sim fazendo a manutenção de seus equilíbrios, já que ela é “um suscetível agenciamento de forças indiferentes aos nossos pensamentos e aos nossos projetos” (STENGERS, 2015., p. 41). Lynn Margulis, uma das autoras da teoria de Gaia, diz que “Gaia is a tough bitch”²⁹ e faz uma torção interessante nas imagens generificadas da Terra: há um componente feminino, mas não apenas de cuidado, ternura ou passividade, e sim de resistência, força e autonomia.

Essa retomada de uma “associação positiva” entre “mulheres” e “natureza” é também feita por Vandana Shiva a partir da associação constitutiva entre colonialismo e capitalismo, que é marcante na análise de diversas autoras e ressoa em diálogos com perspectivas feministas decoloniais³⁰. Em artigo em que propõem um diálogo entre pensamentos e práticas políticas recentes em Abya Yala³¹, Márcia Tait e Leda Gitahy (2019) afirmam as expressões emergentes de alianças entre mulheres indígenas, camponesas feministas comunitárias, e as lutas pela terra, pelos territórios e pelos direitos dos povos que deles cuidam e neles trabalham, em solo latinoamericano. Em suas observações, tais alianças

²⁹ Disponível em https://www.edge.org/conversation/lynn_margulis-chapter-7-gaia-is-a-tough-bitch. Optei por deixar a frase no original por ter tido dificuldade de apreender seu sentido informal no português. Embora falte o palavrão, “Gaia é durona” seria uma tradução possível.

³⁰ Ao mapear estas expressões feministas, pude notar contornos permeáveis entre categorizações como “feministas decoloniais” e “feministas comunitárias”, que por vezes também são colocadas como “ecofeministas”. A coletânea “Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais”, organizada por Heloísa Buarque de Hollanda, na qual me baseei em diversos momentos dessa pesquisa, inclui textos que vão desde o feminismo negro, com Lélia Gonzalez, até os feminismos indígenas, camponeses e comunitários de produção mais recente.

³¹ Palavra da língua do povo Kuna, de Serra Nevada, no norte da Colômbia, que vem sendo empregada para substituir a palavra “América” para referenciar o continente, em uma proposta de autodesignação do território originário de povos tradicionais. No Acampamento Terra Livre de 2022, quando estive presente na plenária das mulheres indígenas, foi possível ouvir Abya Yala ser dita por mulheres de diferentes povos, assim como Pindorama. Ver PORTO-GONÇALVES, 2009.

tem se articulado e atuado em torno de demandas como: manutenção dos territórios e natureza, crítica ao desenvolvimento com bases predatórias e neoextrativistas, pela manutenção de sua diversidade cultural, étnica e linguística, pelo fortalecimento da relação entre os povos em âmbito nacional e latino-americano, e pela interrupção de todos os processos geradores de violência contra mulheres, territórios e natureza. (TAIT E GITAHY, 2019).

Contudo, não é feita aqui uma relação conceitual entre “mulheres” e “natureza”. A relação traçada pelas autoras diz respeito ao protagonismo das mulheres nos movimentos de proteção do território e defesa do planeta, que contestam a expropriação violenta e desenfreada da terra e das bases de existência às margens de um ideal de desenvolvimento para o qual o continente latinoamericano tem sido explorado. Os ideais ecofeministas apontados por elas encontram-se na defesa do trabalho de cuidado e conservação da vida feito por povos e comunidades diferentes em seus territórios. Autoras que vêm rearranjando as relações entre feminismo e ecologia também, como nas antigas relações “mulher” e “natureza”, constataam raízes conjuntas nas opressões, afirmando que “a operação que desqualifica e submete as mulheres ao campo da natureza é a mesma que submete a vida na terra e confisca a vida do domínio da política” (MAIZZA E VIEIRA, 2018, p. 11).

Retomando as observações de Strathern, em termos do problema que estou procurando investigar, o problema estaria na inferioridade percebida da mulher ou de suas capacidades e atribuições no pensamento euroamericano; e isso não é apenas uma constatação das desigualdades que “a cultura” produz sobre as mulheres, e sim torna visível um esquema hierárquico ou processual (STRATHER, 2017[1980], p. 77) que a sociedade euroamericana opera entre natureza e cultura, masculino e feminino, selvagem e cultivado, sociedade e indivíduo. Uma vez que se observa uma relação entre natureza e meio ambiente, e entre cultura e tecnologia/artefato, um dos resultados da metáfora natureza-cultura é regular uma relação de controle com o mundo não humano, de onde derivam as equações com os signos de gênero pensadas por Ortner, por exemplo.

Quando Strathern aponta a inadequação de imagens da cultura enquanto “trabalhos cumulativos do homem” ou, por outro lado, “uma natureza a ser amansada e tornada produtiva” para descrever o que se passa em Hagen, isso acaba por revelar uma diferença das imagéticas de

gênero entre essas pessoas. Masculino e feminino, ali, estão associados a ações com tendências coletivas ou fragmentadoras (ibid., p. 75), mas isso não reflete a separação sociedade/indivíduo, uma vez que ali não está presente o processo de o indivíduo tornar-se social da mesma forma que a natureza pode tornar-se cultura. Essas imagens são próprias da matriz natureza-cultura.

Os Hagen de fato utilizam expressões de gênero para falar sobre os interesses sociais em oposição aos interesses pessoais e sobre o cultivado como distinto do selvagem. Mas esses dois domínios não são colocados em relação sistemática; a metáfora mediadora, do domínio da cultura sobre a natureza, não está lá. Pelo contrário, na medida em que o gênero é utilizado de maneira diferenciante, dialética, a distinção entre masculino e feminino constantemente cria a noção de humanidade como um “fundo de semelhança comum”. *Nem o masculino nem o feminino poderiam representar a “humanidade” em contraposição à “natureza”* porque a distinção entre eles é utilizada para avaliar as áreas nas quais a ação humana é criativa e individuante. [...] *As representações de dominação e influência entre os sexos tratam precisamente de formas de interação humana; não tratam também do projeto da humanidade em relação a um mundo menos que humano.* (STRATHERN, 2017[1980], p. 78, ênfases minhas)

Através do contraste com as formulações hagen, Strathern revela as metáforas presentes nos estereótipos de gênero em relação a outras dicotomias euroamericanas, que “advém em parte de noções de propriedade e em parte de nossa visão do mundo natural como algo sobre o qual se age.” (ibid., p. 75). Assim, ao descrever o tipo de relação estabelecida entre humanos e não humanos através de uma metáfora de hierarquia ou processo (a humanidade captura, controla e domestica a natureza), a matriz natureza-cultura euroamericana atesta mais uma camada do caráter interseccional das relações de poder, que inclui uma imagética de dominação e controle dos homens em relação às mulheres (é claro que isso depende, também, de uma relação estrita entre homem-masculino e mulher-feminino que se funda em certas imaginações normativas de corpo e de sexo). Uma investigação analítica do gênero não se restringe às questões da relação entre masculino e feminino, mas também de outras relações que fazem referências a estas ou que estão também marcadas por estes signos.

A inclusão das questões raciais, coloniais e, agora, de seres não humanos e ambientes nessa matriz de dominação são avanços conquistados pelos feminismos da diferença e pelas ecofeministas.

As propostas de retorno à terra e de “justiça multiespecífica” (EBRON E TSING, 2017; HARAWAY, 2016b), encabeçadas por grupos de mulheres e feministas, assentam-se sobre o entendimento, já sugerido pelas ecofeministas clássicas, de que animais, florestas e territórios fazem parte dos grupos subalternizados pelo mundo ocidental, e de que as explorações e violências que destroem o planeta relacionam-se com aquelas às quais pessoas também são submetidas.

A desvalorização do trabalho doméstico, por exemplo, feito quase exclusivamente pelas mulheres no mundo euroamericano, coloca a política como algo restrito aos espaços considerados sociais e públicos, onde circula a produção valorizada pelo mundo capitalista. Um dos clássicos motes feministas, “o pessoal é político”, tratou de desfazer essa relação ao denunciar o trabalho doméstico não remunerado, as violências interpessoais que manifestam macroestruturas políticas e a importância das atividades consideradas “íntimas” para o funcionamento da sociedade. Poderíamos sugerir que a retomada da importância da terra e dos trabalhos de cuidado que envolvem uma comunidade não humana avança um sentido ambiental para a antiga bandeira “o pessoal é político”, e assim o faz Claire Colebrook (2017) ao conectar a construção de subjetividades (corporais, inclusive) e os processos tecnológicos que geraram a crise planetária em um mesmo conjunto de acontecimentos históricos civilizatórios.

Claire Colebrook argumenta que as problemáticas diferenças de gênero que constituem algumas noções da entidade “mulher” emergem de um histórico que está ecologicamente vinculado à violência e à exploração exaustiva. Isso já vinha sendo afirmado pelas críticas à separação sexo/gênero desde a crítica da terceira onda do feminismo – a novidade, aqui, é a dimensão ecológica. A autora sugere refletirmos que “para entender o sujeito sexuado, é preciso levar em conta a emergência da espécie humana e a dominação do planeta (e de outros humanos)” (COLEBROOK, 2017, p. 2). A relação traçada por Colebrook reúne várias questões feministas com a discussão socioambiental contemporânea, que convergem nos processos de fundação da modernidade. A estabilização e o domínio da “natureza”, que foram parte determinante dos processos que construíram a ameaça planetária, também marcaram as diferenças sexuais que deram origem ao contrato sexual e à forma familiar. A separação radical humanidade/natureza, fundada nesses mesmos processos, envolveu a subjugação de outros sujeitos e práticas que competiam com o

modelo de progresso em ascensão. Ou seja, para que a diferenciação do humano fosse possível diante de outras espécies, foi necessária uma trajetória tecnológica baseada em relações que certamente não incluem todos os humanos, menos ainda todas as formas de vida – ao contrário, assentam-se em sujeições violentas de outros humanos e outras formas de vida.

Para Colebrook, portanto, os acontecimentos que constituem uma certa “diferença sexual generificada” e o Antropoceno são parte dos mesmos processos civilizatórios. A autora chega a confrontar as conquistas individuais liberais, argumentando a sua conexão com a emergência de um estilo de vida nocivo ao planeta:

Hoje, pensar na política de qualquer pessoa (incluindo a própria possibilidade de uma pessoa com direitos e liberdades) também exige estar ciente de que o capitalismo que possibilitou a liberdade e a noção de pessoa liberais dependia de condições favoráveis que exploravam os pobres de todo o mundo e que quase certamente são insustentáveis no futuro. (COLEBROOK, 2017, p. 6)

Nessa argumentação, a relação estabelecida entre “mulher” e “natureza” é parte de uma rede de processos de emergência dessas categorias e suas condições – se é que poderíamos afirmar que ela existe, já que a autora não faz essa ligação direta. Seguindo essa linha, desfazer uma divisão rígida entre doméstico e público, como também sugeri acima, parece envolver uma nova configuração de vida que recoloca a importância da esfera da “reprodução da vida”, da qual fazem parte comunidades inteiras que vivem à “margem” do que o capitalismo considera produtivo, tanto mais se pensarmos em um sentido de domesticidade que não contenha relações de dominação onde humanos estão sobrepostos a não humanos (e nem a outros humanos).

“Natureza” é um ponto nodal em uma rede de debates feministas que envolve dissecar as capacidades deste conceito, situá-lo, compreender sua função que caracteriza um modo particular de existir e conhecer; mas envolve, também, a maneira como ele é operado em sentidos que excedem o conceito ocidental, notadamente por feministas e/ou pelo protagonismo político de mulheres cujas vidas existem em forte relação com ambientes, corpos e de vida material – elementos que são muitas vezes agrupados sob a “natureza”, mas que não operam segundo relações do tipo natureza/cultura que subjazem essa categoria para o pensamento ocidental. A crítica das opressões

conjuntas foi, muitas vezes, feita tomando a “natureza” como conceito, e não como categoria pertencente a um esquema particular de mundo. Mas a busca pela retomada de uma “conexão positiva” das mulheres com a “natureza”, sugerida por Emilie Hache, vem da necessidade de aterrar, de chamar ao cuidado com a terra que não apenas habitamos, mas também somos. E, sobretudo, parece fazer referência a uma mediação de equívocos para fins políticos, como sugeri na seção anterior. Quando Jerá Guarani convida a voltarmos a ser “selvagens”, é justamente em contraposição a esses processos civilizatórios de que fala Colebrook e outras: ser “selvagem” significa romper com um modo de vida que está destruindo as condições do planeta.

Contudo, se estamos interessadas nas imbricações entre feminismo e ecologia (e não apenas em relatar essas confluências), o que foi discutido nos primeiros capítulos se impõe: *natureza* não pode mais ser tomada como conceito. Não se pode, analiticamente, fazer uma simples reconexão entre mulheres e natureza, nesses termos, impunemente. Podemos pensar, como sugeri, que “natureza” é empregada em um sentido similar à cultura com aspas, de Manuela Carneiro da Cunha (2017[2014]), e compreender que ela é sempre mais (DE LA CADEÑA, 2018) do que aquilo que dela esperamos enquanto categoria ocidental, quando operada em certos contextos. Isto é, podemos tomá-la como categoria êmica, inscrita em contextos nativos. Os riscos, no entanto, permanecem: mulheres têm encabeçado a defesa do território e uma relação de cuidado com a terra que não se resume a um trabalho feito somente pelas mulheres. Exige pensar uma outra noção de humanidade e outra relação de gênero em que homem e mulher não operam em complementaridade, nem trazem consigo outros binarismos associados típicos do ocidente, como a dominação também presente na relação natureza/cultura.

Teríamos, então, dois pensamentos feministas aqui: o do protagonismo feminista e de mulheres na luta ecológica, que apontam a transversalidade e interseccionalidade entre as formas de opressão humanas e não humanas; e as (antigas e renovadas) críticas feministas à construção da categoria “natureza” em uma matriz de categorias calcadas sobre controle e deominação, que faz coro às interseccionalidades humanas e ambientais. A extrapolação que estou sugerindo é conectar esses dois pontos, de forma semelhante ao que foi dito pelas ecofeministas, isto é: sabendo das opressões conjuntas e vivenciando-as em suas realidades, o protagonismo feminista e feminino faz

um só movimento de mover as mulheres, povos tradicionais e populações marginalizadas, e as práticas de vida que mantêm a Terra viva, do lugar passivo atribuído à “natureza”.

3.2 Ecologizar

A descrição da relação da categoria “natureza” com a hierarquização e dominação de seres humanos e não humanos, feita na seção anterior, trouxe consigo a importância de uma retomada da conexão com a terra, algo que ponha em movimento os imaginários fundados sobre essas imaginações problemáticas baseadas nas matrizes de contraste ocidentais. Se o capitalismo foi ali descrito como um agente fundamental dessas relações de poder, a ideia aqui é argumentar, segundo as relações entre feminismo e ecologia evocadas, uma contraposição entre o modo capitalista de vida e pensamento, e modos ecológicos de pensar e agir politicamente. Aposto, aqui, na potência resguardada pelo que o capitalismo precisa silenciar, estabilizar para se manter em funcionamento. Como funcionam e como podem ser desativados os seus mecanismos de estabilização? Como afirma Alana Moraes:

Não nos basta mais constatar a insuficiência das formas ideológicas; precisamos saber reconhecer o que tem nos tornado vulneráveis, o que tem conseguido capturar nossas possibilidades de experimentar outras formas de viver juntos e de viver bem. Investigar as imagens de pensamento que têm nos envenenado, paralisado, e outras podem ainda nos fazer “vingar”. (MORAES, 2020)

Autoras como Isabelle Stengers (2017), em diálogo com a bruxa neopagã Starhawk, têm retomado uma outra importante peça para compor essa discussão: a caça às bruxas – enquanto acontecimento histórico e enquanto semente de uma série de processos que se desvelam até os dias de hoje, uma espécie de mito de origem capitalista. As imagens de vivacidade e coletividade emanadas pela diversidade de povos, corpos, saberes, seres e territórios são aspectos centrais da perseguição às bruxas. Para começar essa costura, retomamos outros aspectos da discussão de Silvia Federici (2017).

A caça às bruxas como procedimento imprescindível para o estabelecimento capitalista é a tese central de sua obra *Calibã e a Bruxa*, discutida na seção anterior. A referência às bruxas se amplifica com outro fator decisivo para a preparação do mundo capitalista em ascensão: os chamados cercamentos – o fim dos comuns, dos direitos coletivos sobre o uso das terras – como expropriação das condições de vida que acabaram por garantir a acumulação primitiva. A

“natureza” pensada por Federici acaba por se referir a uma espécie de repositório amplo de diferenças e de processos de diferenciação próprios da vida, de modo que o exercício de poder sobre essa diversidade se conecta à necessidade pragmática de criar força de trabalho, produção e mercado consumidor, ao arrancar os camponeses da terra e promover a desvinculação com as suas práticas e saberes coletivos, para que um certo monopólio de práticas e narrativas fosse estabelecido.

Com a perseguição à curandeira popular, as mulheres foram expropriadas de um patrimônio de saber empírico, relativo a ervas e remédios curativos, que haviam acumulado e transmitido de geração a geração - uma perda que abriu o caminho para uma nova forma de cercamento: o surgimento da medicina profissional. (FEDERICI, op. cit., p. 364)

Embora Federici cite nominalmente a medicina, a perseguição, criminalização e demonização dos conhecimentos coletivos sustentados pelos povos em seus territórios e pelas mulheres entre elas é entendido por Stengers como “a destruição do que agrupa e faz pensar” (STENGERS, 2015, p. 88). A aversão e a necessidade colonial-capitalista de aniquilação das diferenças para o estabelecimento de um modo único de habitar e pensar sobre e com o mundo é também o caminho que Anna Tsing toma para traçar rastreios e rotas alternativas para os tempos de Antropoceno – para ela, esta é uma palavra importante. Ao analisar as ruínas de diversidades contaminadas do capitalismo (TSING, 2019, p. 23), as plantations e a continuidade das monoculturas no capitalismo globalizado são paisagens centrais no pensamento da antropóloga.

Para Tsing, a designação Antropoceno é útil na medida de sua inegável raiz iluminista do “Homem”, e da ambivalência constitutiva que é a sua marca: a capacidade de generalizar suas características particulares, o fato de que “ele tem um gênero, uma raça, uma religião, uma teoria da propriedade e uma ideia sobre si mesmo” (TSING, 2019, p. 204). De modo semelhante a Lélia González e Maria Lugones, a outras autoras feministas e às teorias ambientais a que a autora tem contribuído de modo paradigmático, Tsing afirma que a noção de humano se filia à modernidade através do processo de colonização próprio da expansão marítima europeia, onde a referência de humanidade mantinha-se no homem europeu e, simultaneamente, na desumanização e

desapropriação dos modos nativos e “diferentes” de existência e conhecimento – ponto já colocado na discussão da seção anterior.

O que se destaca aqui é a orientação para um modelo único de vida. A inviolabilidade das categorias “humano” e “natureza”, fundadas sobre modos de relação de controle, dominação e monopólio dos saberes, permite a existência de um modelo hierárquico capaz de enunciar uma história única, uma verdade única. É no processo colonial que nasce uma relação ecológica pautada na replicabilidade, segundo Tsing: o desejo e a capacidade de replicar um modelo visando à sua expansão – e à de nenhum outro – como um processo material e semiótico de desvinculação.

A plantation mostra como é preciso criar *terra nullius*, a natureza sem reivindicações emaranhadas. Os emaranhamentos nativos, humanos e não humanos, devem ser extintos. (TSING, 2019, p. 186)

As plantations se apresentam não apenas como um dos principais aspectos das simplificações ecológicas em grande escala que devastam o planeta, mas também por serem um modelo icônico do processo de modernização. Elas se inserem nos primórdios do projeto moderno, tendo tornado-se não só a base material, mas também o modelo de industrialização e modernização que se seguiu à acumulação primitiva do capitalismo na Europa (TSING, 2015a). Nelas é possível observar como a replicabilidade e a escalabilidade se relacionam, na medida em que a expansão do progresso como único modo possível de relação com a vida requer banir qualquer diversidade que possa alterar este projeto (ibid., p. 38), e esta capacidade torna-se o eixo fundamental do projeto capitalista para a autora.

A história da cana-de-açúcar nas Américas e das pessoas feitas escravas para trabalhar nessas plantações é contada por Tsing (2015b; 2019) para mostrar que o caminho para lucros sem precedentes dependeu de um tratamento similar por parte dos colonizadores às plantas, terras e pessoas trabalhadoras. A cana, as terras e as pessoas feitas escravas eram retiradas de seus lugares, sem espécies companheiras, sem redes, num processo de torná-los abstratos, autocontidos e intercambiáveis (TSING, 2015b, p. 39). A “simplificação ecológica” necessária para a ascensão capitalista opera igualmente nas contemporâneas tecnologias agroindustriais, os abusos capitalistas são agora vistos também através de uma lente multiespecífica. Tsing atualiza o conceito de alienação, herdado de Marx, para esse prisma:

Nas lógicas capitalistas de mercantilização as coisas são arrancadas de seus mundos de vida para se tornarem objetos de troca. Este é o processo que chamo de alienação, e uso o termo como um atributo potencial de não humanos tanto quanto de humanos. (TSING, 2015b, p. 121)

Justiça multiespecífica se torna um lema deste renovado ecofeminismo (EBRON E TSING, 2017; HARAWAY, 2016b), e a ideia de que vivemos implicados uns com os outros é justamente o laço que as concepções do capitalismo tecnocientífico rompem, produzindo mundos inabitáveis, sem lastro das responsabilidades vinculadas. A alienação multiespécies como condição do processo da escalabilidade consiste na capacidade de se expandir e disseminar os projetos capitalistas sem levar em consideração as contingências dos processos particulares dos locais e das comunidades às quais eles se impõem. Isto porque tornar algo escalável, produzido e distribuído para os mercados consumidores em crescimento, requer que os projetos desconsiderem as “indeterminações dos encontros” (TSING, 2015b, p. 38). Daí nasce a conexão entre a capacidade de escalabilidade e o avanço da humanidade: os tipos de relação não escalável, como entre humanos e outras espécies que possuem um modo de vida diferente do moderno, se tornam um impedimento. A imposição de um modo de existência particular, feita através da captura de processos de diferenciação – diferenças estas que significam tanto as formas de organização humana distintas da sua quanto a própria diversidade ecológica que ele aplanam com as indústrias e as plantations – é a marca da violência da universalização.

É nesse sentido que Vandana Shiva e Mies associam o chamado das mulheres (camponesas, indígenas) ao pertencimento à terra: o que essas pessoas compartilham com a terra é o fato de serem desobedientes ao modelo capitalista de desenvolvimento e progresso: pessoas e terra cuidam-se mutuamente em suas práticas de conhecimento, uma ameaça à expansão do projeto colonizador. “As perseguições [às Bruxas] eram uma maneira de fazer frente ao *entusiasmo* – isto é, a um conjunto de filosofias que viam o mundo como repleto de vida e potencial de mudança”, diz Starhawk (2018, p. 57). Tudo que desafia o “progresso” é acusado de não pensar nos benefícios coletivos, no “desenvolvimento” que não pode parar (STENGERS, 2015). O poder da

desobediência dos seres agrupados sob o signo da “diferença” a ser controlada também é destacado por Anna Tsing:

Mulheres e homens de todo o mundo têm clamado para serem incluídos no status concedido ao Homem. Nossa presença desobediente arruina a intencionalidade moral da masculinidade cristã do Homem, que separou o Homem da Natureza. (TSING, 2015b, p. 1)

A operação de universalizar um modo de existência a partir de modelos específicos (o Homem, a plantation, a ciência) e através do silenciamento violento dos opositores é um fio que traz consigo uma história das práticas capitalistas. Muitas das perspectivas trazidas à luz até agora ativaram sentidos na palavra *natureza* que remetem ao abrigo de povos, práticas e entidades silenciadas pela nova ordem que estabeleceu – e continua a estabelecer de forma sempre renovada – o capitalismo como mundo único, na tentativa de demonstrar a importância de resgatar essas relações. Mas o ato de imputar aos “outros” um modo de vida, característica fundamental capitalista, segundo o que viemos apontando, também se relaciona com o “serviço” que o conceito de *natureza* presta aos saberes científicos (e às tecnociências) e suas alianças com as ideias de progresso: a existência de uma ordem única e naturalizada de existência.

A perda da vivacidade e das capacidades agentivas de seres outros que humanos, territórios e toda a proliferação de relações que constituem a vida no planeta, cujo estatuto de sujeito e capacidade de pensamento são colocados sob suspeição através da categoria ocidental de “natureza”, também entra aqui como forma de controlar as capacidades políticas. É, de fato, o esvaziamento político de tudo que foi contido na categoria “natureza” que constitui um de seus traços mais marcantes. Os usos do léxico associado ao conceito de “natureza”, com características particulares – imaculada, estática, não cognoscente, inerte –, são analisados como ferramentas de instauração de uma certa ordem existencial e discursiva, assim como do extermínio (epistêmico e ontológico) da vivacidade de existências humanas e mais que humanas de modo a transformar essa série de entidades em recursos estabilizados e objetos de valoração capitalista. E aqui nos voltamos à questão da objetividade e do modo como ela encarna corporificações específicas (HARAWAY, 1995).

É no sentido do controle das diferenciações, daquilo que pode apresentar um questionamento aos projetos e pautas do desenvolvimento e do progresso, que a Ciência é pensada a partir de seu papel policaiesco, de estabelecer uma diferença entre fato e ficção. Bruno Latour (2020) diz que o par Natureza/Cultura possui um terceiro membro, aquele responsável pela sua cisão que procura esconder-se, tornar a sua perspectiva universal, de modo que a ciência atuaria justamente como um mediador desinteressado entre “de um lado, o vozerio das ficções, de outro, o silêncio da realidade” (LATOURE, 2004, p. 33). É o que Haraway chama de *truque de deus*, “o olhar que inscreve miticamente todos os corpos marcados, que possibilita à categoria não marcada alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação” (HARAWAY, 1995, p. 18). Para Haraway, “o real e o imaginário figuram um ao outro no ‘fato concreto’” (HARAWAY, 2018[1997], p. 2), de modo que o que é literal e figurativo, o que descrevemos e aquilo a respeito do que se descreve/sobre o que incide a nossa descrição, constituem conjuntamente o que algo efetivamente é. Exatamente por compreender o papel da tecnociência nas fabricações de mundo que podem ou não dar prosseguimento à vida na Terra é que Haraway se dedica e nos convida a escavar as relações entre matéria e linguagem que as “histórias de poder hegemônicas” procuraram manter nas coxias de suas práticas.

A questão de que a construção da objetividade científica é feita sobre o apagamento de seu caráter corporificado e interessado é um dos argumentos centrais das chamadas teorias feministas do ponto de vista (*standpoint theories*). De acordo com a filósofa da ciência de Evelyn Fox-Keller (1987), tomar a ciência como sinônimo de “natureza”, isto é, livre e singularmente capaz de acessar a verdade única da “natureza”, é um dos fatores que torna necessário o apagamento das diferenças entre os sujeitos pesquisadores, pois isso mantém uma homogeneidade que legitima o saber científico diante de outros considerados parciais, falsos. A estabilidade da noção de verdade, diretamente associada à normalização daqueles que podem fazer a boa ciência (isto é, do estabelecimento daqueles que não podem), é o que permite que sua autoridade epistêmica permaneça intacta. As construções de gênero, para Keller, assessoram a ciência na exclusão de qualquer outra forma de conhecimento através de signos de masculinidade (universal e impessoal, isto é, não marcado) e feminilidade, sustentados pela exclusão histórica das mulheres.

[A tentativa de ignorar as questões de gênero na ciência] ignora o fato de que é precisamente em nome do gênero que a diversidade mesma que gostaríamos de ver enaltecida tem sido (e continua sendo) historicamente excluída. (KELLER, 1987, p. 46)

Stengers (2018a) destaca o caráter generificado da “fibra do pesquisador”: os sacrifícios exigidos pelas práticas científicas que fazem um “bom pesquisador”³² envolvem abrir mão da desaceleração necessária para pensar a respeito das consequências do que as pesquisas podem fazer. O que poderia ser chamado de uma certa “sensibilidade” (associada ao feminino) da qual a ciência deve desviar é associada, por ela, à colocação de perguntas fora do que a Ciência considera relevante.

Esses repúdios são mobilizados pela ciência de modo que ela seja a única a dizer o que é de preocupação científica ou não, e deixar de fora qualquer coisa que ameace esse status, autorizando-se ao monopólio das verdades. A parábola do poste de iluminação, utilizada pela autora para ilustrar este aspecto, conta a história de uma pessoa que caminha pela calçada e se depara com outra procurando por suas chaves debaixo da luz de um poste. Ao oferecer ajuda para encontrar as chaves, pergunta: “você tem certeza que foi aqui que as perdeu?”, ao que o outro responde: “com certeza não, mas este é o único lugar iluminado.” (STENGERS, 2018a, p. 35). Os esforços para ser um “cientista verdadeiro” são constitutivos de uma prática científica autocentrada, isto é, que só admite que ela mesma levante os critérios para a relevância de suas pautas.

A produção dos fatos é, assim, a invisibilização de todos os processos materiais e semióticos que os produzem: as tecnologias, os fatores sociais dos sujeitos científicos, os códigos e discursos que sustentam as histórias tornadas verdadeiras. São os fatores que tornaram possível silenciar as bruxas, os saberes indígenas e todos os modos coletivos de fabricação de mundos que podem colocar outras pautas além daquelas que a Ciência julga relevantes (STENGERS, 2018a) e arriscar a capacidade do progresso de apresentar suas soluções para os problemas (STENGERS, 2015).

³² Sigo a tradução “fibra do pesquisador” de Fernando Silva e Silva (2020), feita diretamente do francês, e à qual só tive contato após a leitura da versão traduzida para o inglês. Nesta versão, diz-se “*the right stuff*”, termo anglófono que Stengers também utiliza no original em francês.

Construir mecanismos de visibilização das mediações é, portanto, fundamental para Donna Haraway (1997; 1995), na medida em que o apagamento das responsabilidades sobre aquilo que a tecnociência faz se funda sobre essa prática de esconder sua perspectiva. É uma ênfase política à, mais tarde politizada, proliferação dos híbridos da constituição moderna de Latour (1991). Stengers (2015, p. 54) demonstra como “a fábula épica do progresso” – fábula à qual atribui as cruzadas contra os saberes de outros povos, contra as autonomias coletivamente construídas – levou ao “direito de não ter cuidado”.

Pode-se dizer também que, quando o que está em jogo é o chamado “desenvolvimento” ou “crescimento”, a determinação é, principalmente, de não ter cuidado [ou não prestar atenção]. (STENGER, 2015, p. 55)

Aqui gostaria de retomar as questões trazidas nas seções anteriores a respeito das noções de cuidado e responsabilidade evocadas pelo protagonismo feminista na defesa da vida no planeta, para conectar à discussão sobre a necessidade de apagamento e silenciamento das diferenças que aparece nessa seção e trazer a questão ecológica de volta ao palco. A relação entre cuidado e atenção para mundos mais que humanos e as teorias feministas do ponto de vista é feita por Maria Puig de la Bellacasa (2017), autodeclarada “pesquisadora feminista indisciplinada” e uma das autoras dessa retomada de um feminismo ecológico. A autora é bastante cuidadosa em não definir o cuidado de uma vez por todas, buscando torná-lo uma prática que pode e deve assumir formas inesperadas. No contexto das práticas de conhecimento, o cuidado diz respeito à busca por reativar as entidades envolvidas e com as quais possuímos vínculos de responsabilidade. Fazendo analogia às “questões de interesse” (*matters of concern*) de Bruno Latour, ela afirma:

A atenção aos interesses nos aproxima de impulsionar a necessidade de uma prática de cuidado como algo que podemos fazer como pensadores e criadores de conhecimento, promovendo também mais consciência sobre com o que nos importamos e sobre como isso contribui para dar sentido ao mundo. (DE LA BELLACASA, 2017, p. 41)

No entanto, em um de seus esclarecimentos a respeito do que considera parte do entendimento da noção de cuidado, ela não deixa de lembrar a quem essas práticas foram atribuídas:

O cuidado é aqui caracterizado como parte daqueles trabalhos que fazem a mediação com o mundo material, particularmente o trabalho do cuidado doméstico e familiar, tradicionalmente o âmbito e o confinamento existencial das mulheres, especialmente vindas de contextos raciais e de classe desprivilegiados. (ibid, p. 14)

Esta questão do cuidado com as práticas de conhecimento parece ir na mesma direção da objetividade feminista de Haraway (1995): a objetividade é entendida como relação, como conexão parcial. Dela virão explicações pelas quais seremos responsabilizadas, de onde é possível dizer “onde estamos e onde não estamos” (HARAWAY, 1995, p. 21). Na busca pelo vínculo dos afetos e imaginações situados, e como alternativa à escolha entre a figuração irresponsável de coisas-em-si e as ideias de conexões totalizantes igualmente transcendentais, Haraway declara: “nada está conectado a tudo, tudo está conectado a alguma coisa” (2016b, p. 31). O envolvimento de entidades não humanas nas preocupações, saberes e práticas “humanas” e a importância das “mediações com o mundo material” têm sido uma forma de abordagem da questão ambiental nos estudos sobre ciências, buscando pluralizar as práticas de conhecimento no intuito de mudar o rumo da história de destruição planetária.

Que a fumaça da queima das bruxas permaneça em nossas narinas, como diz Starhawk, e que se tornou um verdadeiro mantra de Stengers, é porque este processo pode ser percebido com muita clareza até hoje, como podemos ver nas lutas de mulheres e homens indígenas, das feministas latino-americanas e de povos camponeses que resistem à invasão destrutiva das práticas agrícolas e extrativistas, para nos atermos a exemplos latinoamericanos. A privatização daquilo que é de interesse coletivo e a destruição das capacidades de fazer frente às decisões que devem ser tomadas na presença daqueles que viverão suas consequências (STENGERS, 2018b) é o que permite falar em cercamentos [enclosures] ainda nos dias de hoje.

Se hoje a referência aos enclosures faz sentido é porque o modo de expansão contemporânea do capitalismo lhe devolveu toda a sua atualidade. A privatização de recursos essenciais à simples sobrevivência, tais como a água, está na ordem do dia. A referência aos enclosures é diretamente ativada por essa economia do conhecimento, pois o que esta última promete não é mais que o fim da fronteira entre pesquisa pública e privada. A produção de conhecimento é hoje considerada uma questão importante demais para deixar esse mínimo de autonomia aos pesquisadores, doravante submetidos ao imperialismo de fazer parcerias com a indústria. (STENGERS, 2015, pp. 74-75)

Quando Stengers e Pignarre (2017) definem o capitalismo como um sistema de feitiços sem feiticeiros, fazem alusão à capacidade de escapar das responsabilidades que os truques da neutralidade e da facticidade tornam possíveis: os feitos capitalistas são vistos como naturais, os únicos possíveis, e construídos em uma economia do conhecimento que, na melhor das hipóteses, tolera a existência de outros saberes apenas como crenças ou representações. É por isso que as resistências anticapitalistas “depende[m] do repovoamento de um mundo hoje devastado pelo confisco ou pela destruição das capacidades coletivas e sempre estabelecida de pensar, imaginar e criar” (STENGERS, 2015, p. 88).

Inspiro-me em Haraway (2021, p. 125), quando diz que “o texto é sempre carnal e frequentemente não é humano, nem acabado, nem homem. Isso era o feminismo de então e ainda o é para mim” para apresentar o que me parece ser um belo experimento de texto feminista, onde a carne e a linguagem se misturam: a maneira como Vandana Shiva descreve as “monoculturas da mente”.

A principal ameaça à vida em meio à diversidade deriva do hábito de pensar em termos de monoculturas, o que chamei de “monoculturas da mente”. As monoculturas da mente fazem a diversidade desaparecer da percepção e, conseqüentemente, do mundo. (SHIVA, 1993, p. 15)

As sementes nativas carregam a memória das redes de relação vitais das quais fazem parte, redes que são constitutivas dos potenciais transformativos e de variabilidade adaptativa das sementes. A concepção da agroindústria sobre as sementes, a terra e o solo – incapazes de reconhecer a existência de um processo cognitivo como a memória na constituição de sementes – trata-os como se fossem entidades ao dispor de seus projetos. Paralelamente, as monoculturas da mente tratam os

outros saberes – humanos e não humanos – como ervas daninhas. Isso se dá tanto no sentido de desqualificar os saberes não científicos e locais como saberes legítimos, quanto de eliminar as próprias condições materiais de existência desses saberes. A ameaça das sementes nativas e dos saberes locais se encontra no fato de que “as diversas sementes que agora estão fadadas à extinção carregam dentro de si sementes de outras formas de pensar sobre a natureza e de outras formas de produzir para satisfazer nossas necessidades” (ibid., p. 17).

Assim, o ato de não ter cuidado corresponde ao de silenciar aquelas e aqueles que sabem cuidar, os saberes que contestam e pedem cuidado e desaceleração. A similaridade de tais procedimentos, que envolvem esconder as ferramentas que tornam o mundo estabilizado para criar o poder invisível de explorar à vontade e a desativação das práticas que contestem os projetos estabelecidos, podem ser pensados de forma generificada, se levamos a sério os aspectos pragmáticos e simbólicos que colocam as feminilidades como modos desobedientes aos desejos do capital. Mas também poderíamos trazer analogias de gênero cultivadas nas páginas anteriores: a feminilidade encarna (literal e simbolicamente) tudo aquilo que parecia indesejável à nova ordem cosmológica que ascendia junto do capitalismo, e nesse sentido o consumo desenfreado da terra e dos recursos da vida e o monopólio da verdade se aproximam. Assim, poderíamos ampliar o eco de Silvia Federici, de que “centenas de milhares de mulheres não poderiam ter sido massacradas e submetidas às torturas mais cruéis se não tivessem proposto um desafio à estrutura de poder” (FEDERICI, 2017, p. 292). É a desobediência que permanece perigosa e, portanto, fértil, ao ameaçar as univocidades e demonstrar a possibilidade de existência de outros esquemas mais interessantes de vida.

O que as bruxas nos desafiam a aceitar é a possibilidade de abrir mão de critérios que julgam transcender os agenciamentos, e que reforçam, por repetidas vezes, a narrativa épica da razão crítica. O que elas cultivam, como parte de seu ofício (algo que faz parte de qualquer ofício), é uma arte da atenção imanente, uma arte empírica que investiga o que é bom ou nocivo – uma arte que o nosso apego à verdade muitas vezes nos faz desprezar, entendendo-a como superstição. As bruxas são pragmáticas, radicalmente pragmáticas, e experimentam efeitos e consequências do que, como elas sabem, nunca é inócuo, e envolve cuidado, proteção e experiência. (STENGERS, 2017, p. 12)

Contudo, essa desobediência perigosa, que é capaz de apresentar riscos aos projetos capitalistas, e que é encarnada por uma miríade de povos e práticas que contêm juntos as diversidades e indeterminações indesejáveis, ocorre através de alianças e agrupamentos temporários e sempre instáveis. O que quero dizer é que a desobediência que estou evocando não diz respeito a capacidades inatas ou vocações políticas baseadas em identidades, e sim em processos que precisam ser feitos e refeitos constantemente de modo a manter vivas as redes que resistem e fazem emergir outros mundos que não apenas os enfeitizados capitalistas.

Para Vandana Shiva e Maria Mies, um dos princípios que orientam o ecofeminismo é “procurar conexões onde o patriarcado capitalista e sua ciência guerreira estão comprometidos em desconectar e dissecar o que forma um todo vivo” (MIES E SHIVA, 2017, p. 16), ao qual associam uma certa espiritualidade imanente que é constitutiva de uma relação forte, mas não objetificada, com a materialidade. A menção ecofeminista à Deusa foi tratada por outras feministas, segundo Stengers (2017), na chave do refrão “elas crêem, nós sabemos”, como um ato de tolerância diante de um misticismo ultrapassado, ecoando um olhar inquisitorial contra as bruxas. Após termos percorrido tantos caminhos, o retorno à controvérsia ecofeminista pode ser feito, aqui, invocando a velha Deusa ecofeminista como um convite às alianças não tolerantes, que contenham nossas diferenças feministas de modo produtivo:

Não houve inimigo pior para as aventuras de reativação ecofeministas dos anos 80 do que as feministas acadêmicas perseguindo a espiritualidade duvidosa desse movimento, dissertando sobre a necessidade de subtrair dele qualquer sombra de essencialismo, e em particular, de subtrair a tão comprometedora e intolerável Deusa – a Deusa que pode muito bem, não obstante, ser um dos mil nomes de Gaia. (STENGERS, 2014, p. 7)³³

É através da desvalorização dos espaços de diferenciação, contraste, relações indeterminadas e pausas que o capitalismo se ergue enquanto tal: enfraquecendo a concepção de vida como algo coletivamente constituído, erguendo o “humano” como espécie excepcional, superior e dotada do direito de extermínio sobre tudo que coube à ordem da natureza (ambientes, animais, plantas e humanos minorizados – mulheres, povos colonizados, populações africanas etc) e reduzindo os

³³ Sigo a tradução de Jamille Pinheiro Dias, tradutora de Stengers (2017), de *reclaim* como “reativação”.

saberes não científicos a crenças para garantir a gestão sobre as verdades e as técnicas. Seguindo e expandindo simbolicamente o fio de Carolyn Merchant e da tese mecanicista, a “natureza” purificada e tudo que decorre dela seriam produtos de um modo masculino (singular) que se sobrepôs aos femininos (plurais). Poderíamos pensar, assim, em um sentido de contradomesticação feminista: a retomada dos espaços de nutrição, cuidado e aterramento como coletivos, alegres, políticos, vivos, indisciplinados e capazes de colocar interstícios (STENGERS, 2018a) onde as imaginações capitalistas colocam alternativas infernais (PIGNARRE E STENGERS, 2017).

Quando construímos a importância das relações heterogêneas e interdependentes para a constituição de ambientes, as relações mostram-se anteriores aos seres ou organismos que delas participam: não há “ambiente” ou “ser” que anteceda uma relação ecológica. O atributo “ecológico”, aqui, assume a forma dessa anterioridade relacional. Se a diversificação é constitutiva da própria vida, isto é, a diferença como condição das relações que constituem os ambientes físicos e políticos e que precede os processos capitalistas de fabricação de entidades autorreferentes e desvinculadas – o capitalismo como um processo de captura dos processos de diferenciação –, poderia-se experimentar uma certa contraposição entre ecologia e capitalismo. Em outro sentido, mas complementar, a ideia de ecologizar o pensamento pode dar vazão ao repovoamento das condições em que o pensar está contaminado das relações materiais-semióticas nas quais os corpos se imbricam, e onde a percepção não pode mais ser tomada como simples mediadora entre uma realidade objetiva e um processamento subjetivo de informação, mas como vinculada aos seus afetos e suas consequências. Talvez seja esse um sentido possível de “percepção” quando Vandana Shiva afirma que a dupla constituição da diversidade, quando não habita o mundo, também não habita a percepção.

Ao propor a cosmopolítica, onde “o cosmos – o que não é reconhecidamente político, o mundo dos não humanos e das indeterminações – insist[e] sobre a política” (SZTUTMAN, 2018, p. 340), Isabelle Stengers expõe a fundamental importância que os “meios” devem ter para todas as práticas – científicas, políticas – e nomeia essa ferramenta de “ecologia das práticas” (STENGERS, 2005). O envolvimento do habitat e dos meios, que envolvem atores humanos e não humanos, códigos, linguagens e relações, que caracteriza a ecologia da filósofa francesa parece possibilitar a

desativação de alguns dispositivos de controle e enfeitiçamento capitalistas. A própria autora atribui à “ecologia das práticas” o sentido de “uma ferramenta não neutra porque implica a decisão de nunca aceitar a destruição Capitalista como algo que libera o terreno para nada mais que o próprio Capitalismo” (STENGER, 2005, p. 185).

Considerações finais

Reconhecer e nomear a fumaça que paira insistente sob nossas narinas foi o fim do caminho que procurei traçar durante o exercício de pesquisa que resultou nessa dissertação. Essa imagem não estava comigo desde o começo e sua emergência na paisagem desses pensamentos foi uma surpresa para mim. Mas o que é incendiado, o que é posto em chamas para que vire cinzas? De acordo com o que foi apresentado no último capítulo, as “bruxas” se apresentam enquanto figuração do que precisou ser aniquilado, paralisado e mortificado para que pudesse emergir um sistema de dominação em escala planetária (e, agora, geológica) cuja principal característica é impor-se como a única forma de vida existente.

Estudar o conceito de “natureza” parece repetitivo na antropologia atual. Deparei-me com a pergunta (íntima) sobre a pertinência do meu trabalho quando achei que muito já havia sido dito sobre as problemáticas dessa palavra, mas ela foi a grande “pedra no sapato” para a empreitada que me propus (e à qual fui felizmente encorajada), a de tornar a controvérsia ecofeminista o motor da pesquisa. Navegar por essas águas é perigoso e me vi, enquanto autodeclarada ecofeminista, em uma posição intermediária de me encantar pelas leituras passadas que quis recuperar, tendo sido já encantada pelo incômodo das feministas da diferença e das feministas ecologistas de minhas leituras antropológicas. No exercício de me tornar antropóloga, comecei a aprender a mediar os objetivos da análise e o intuito de não apenas respeitar, mas conceder “dignidade ontológica” ao que afirmavam minhas autoras companheiras. Meus diálogos bibliográficos demonstravam que chamar “natureza” a todo um conjunto de entidades e capacidades é uma forma já exaustivamente mapeada de diferenciar e hierarquizar; mas é, também, uma forma de exceder esse conceito e provocar, nele, uma transformação. Nem um lado nem o outro podiam “ganhar”, isto é, não havia conclusão definitiva, e enfrentar esse problema foi fisicamente doloroso, admito.

O que tentei levantar na segunda seção do Capítulo 1, “Universalidades instáveis”, foram os tremores internos aos feminismos que dificultam a tarefa de dizer qual feminismo é mais completo, satisfatório, suficiente para resolver suas questões. A tarefa mesma de definir quais questões estão em

jogo, em termos de feminismo, é ininterrupta. Para minha sorte, tanto os feminismos quanto as antropologias são ferramentas de mediação que se recusam a encerrar os debates. Me parece que as contribuições antropológicas aos feminismos, como o cuidado na transposição de conceitos e a multiplicação das possibilidades de existência, seguem sendo muito úteis e constantemente reinventadas, em um exercício de cooperação mútua (simbiótico?).

No Capítulo 2, essa questão é fundamental para nos tornarmos capazes de ler e ouvir novos feminismos ecológicos controlando o ímpeto de condenar ou nos filiar completamente a elas no processo analítico. Me pareceu evidente que não podemos dialogar com elas sem considerar que o emprego de expressões como “natureza”, “mãe terra”, “útero” e “selvagem” é uma estratégia política de diálogo, que excede os seus sentidos tão problematizados. Muitas das autoras desses novos feminismos ecológicos são, também, acadêmicas, e se propõem a alargar as fronteiras dos saberes científicos. Por outro lado, a escolha analítica de fazer uma parceria entre elas e as frentes interdisciplinares das ciências que têm apresentado propostas de inviabilização de algumas dessas categorias é um risco interessante. É, em alguma medida, permitir a entrada de saberes que fazem pensar, sabendo que em cada contexto há problemas diferentes a serem administrados. Mas, para sermos boas herdeiras das leituras que informam a proposta desse trabalho, é preciso admitir que, no diálogo com as “torres de marfim” das tecnociências, algumas categorias precisam cair. E é sobre essas linhas instáveis que dançamos.

Aqui um outro fenômeno é digno de nota, que atravessa esse trabalho de forma inescapável. Enquanto eu escrevia a dissertação, o campo de feminismo e ecologia estava em erupção. As lideranças indígenas que procuram ocupar espaços da política institucional, autônomos ou dentro de suas aldeias são, em sua esmagadora maioria, mulheres. Relatos desse tipo de protagonismo não param de eclodir: as candidaturas indígenas nas eleições de 2022 são majoritariamente femininas, muitas mulheres sem terra estão à frente da disputa eleitoral, todas elas trazendo em suas vozes, corpos e bandeiras o chamado da terra. A inadiável questão socioambiental aparece nelas sob a forma da luta por demarcação, por reforma agrária, por agricultura familiar, pela proteção dos biomas. E a pergunta “por que as mulheres?”, feita pela minha orientadora Marina, só poderia ser respondida no modo “trocando o pneu com o carro andando”: enquanto eu analisava um histórico

de pautas ecofeministas, sua derrocada e seu renascimento, não me parecia coincidência esse protagonismo feminino e feminista, já que, como tentei demonstrar, existem um legado e boas razões para as mulheres protagonizarem essas lutas. Mas não esqueçamos: as mulheres conservadoras e fascistas aprenderam a falar a língua do feminismo liberal, em um aparente esforço de manter todas – mulheres, pessoas negras, indígenas, camponeses – em seu lugar de “natureza silenciada”, ou seja, exterminada.

A resposta (natural e culturalmente) essencialista e identitária sobre as “mulheres” não cabe mais, e os algozes das bruxas podem hoje estar entre aquelas que dizem “mulher vota em mulher”. Lélia Gonzalez ecoa: “ser mulher”, o que quer que isso signifique, nunca bastou, é preciso pensar de forma interseccional. A presença de uma ecologia relacional, carregada pelas bandeiras dos feminismos que analisei, me parece mais uma aliada nessa luta, agora para trazer de forma irrevogável o território, os animais, as florestas, rios, montanhas, nuvens, rochas, bactérias e fungos para o encontro da política.

Assim, aprender a sentir o cheiro da fumaça das bruxas é, também, o convite ao aterramento feito pelas feministas, pelos povos da floresta, por pensadoras, todos comprometidos em restabelecer a diversidade na paisagem do conhecimento e fazer vingar práticas diferenciadas, contra as insistências totalizantes e generalizantes daquilo que tem esgotado o fluxo de vida terrestre. Chamar de volta à Terra é herdar a autonomia, as práticas de cuidado comunitário e multiespecífico que as “bruxas”, essas camponesas rebeldes de outrora, nos legaram, mas também o que ainda se pratica hoje – as bruxas estão vivas: no campo, nas florestas, nas universidades, nas ruas. É desobedecer normativas de gênero, sexualidade e humanidade como uma atitude vital, como ecologia de manutenção dos cuidados de viver em um mundo perigoso porque diverso. Perigo este que é a razão das fogueiras: aterrar é reconhecer que as divisões que tornaram necessária uma prática feminista, isto é, onde a forma do gênero torna-se uma ferramenta de dominação, são as mesmas que se autorizaram a desvalorizar completamente as vidas de entidades outras-que-humanas que se enroscam na sustentação da vida humana. Refazer vínculos e ecologizar é colocar em risco a História Única.

A partir dessa série de fragmentos, eu gostaria de aproveitar o fim para propor uma experiência de imaginar a feminilidade como este pluriverso heterogêneo da diversidade, das emergências, danças, ramificações, dos atritos e trocas, dos prazeres e desobediências. Muitas das analogias ecofeministas que descrevi, ao evocar as mulheres, colocaram junto delas outros grupos e elementos análogos: camponeses, pessoas negras, populações tradicionais, grupos desobedientes e marginalizados. Esse movimento me parece muito importante para, justamente, não normatizar nem os mundos de outrora, nem os atuais, onde pessoas dissidentes de gênero e sexualidade compõem essas categorias políticas em disputa. Lembremos de Paul B. Preciado, homem trans, se afirmando feminista e pertencente à categoria “mulher” porque ela é uma categoria política, e não natural ou cultural, de forma análoga ao que sugeri ocorrer com as mulheres dos feminismos ecológicos, que não parecem se propor “mulheres” em oposição aos homens de suas comunidades, e desestabilizam a binariedade complementar do gênero.

Para pensar a “feminilidade” enquanto exercício político, talvez possamos temporariamente evocar mais o adjetivo “feminista” do que o “feminino”, herdando a multiplicidade política constitutiva aos feminismos, dos corpos e saberes que essa palavra pode resguardar, sempre em abertura. Gostaria de chamá-lo assim porque, não como oposição, ele se dispõe a contrastar e produzir uma ficção útil e temporária de “masculinidade” como figuração da cessão das diferenciações, da produção do mesmo, do um. Uma masculinidade atomicista, se assim quisermos. Não se trata, insisto – pois a minha proposta é arriscada – de fazer uma oposição feminista (nem feminina) aos “homens”, mas de não permitir esquecer que uma certa “masculinidade” compõe a rede de práticas que nos recusamos a compor.

Os chamados feministas de pertencimento à Terra, que retomam as relações de cuidado, de comunidade e do cotidiano como fundamentais e invisíveis sustentações da vitalidade, demonstram que essas são exigências para a vida no planeta, exigências para a urgência de ser parte de coletivos incontornavelmente heterogêneos, e não a obrigação silenciosa das mulheres. Designar tais feminismos ecológicos como feminismos da diferença me parece muito acertado, pois aqui reina a alegria de não sermos semelhantes: se a “igualdade” significa desejar pertencer a uma certa sociedade que menoriza e criminaliza o que nos mantém vivos, baseada em uma ideia de sujeito situado em

um legado extraordinário de devastação, então optamos pela sua recusa. A atitude feminista de recusa é um ato de criação que abre possibilidades de cultivo de mundos, uma intervenção que cumpre a função de trazer de volta à mesa todos os saberes verdadeiros contra os quais o capitalismo investe para se estabelecer; e assim, por esse mesmo ato, cria uma política onde não é possível nem desejável saber de antemão para onde os debates irão levar.

Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, L. A escrita contra a cultura. *Equatorial*, Natal, v. 5, n. 8, pp. 193-226, jan/jun 2018.
- ALAIMO, S. Feminismos transcorpóreos e o espaço ético da natureza. *Revista Estudos Feministas*, v. 25, n. 2, p. 909–934, 2017.
- ALAIMO, S. Nature. In: DISCH, L.; HAWKESWORTH, M. (Orgs.). *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Oxford University Press, 2016.
- ALMEIDA, M. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@u Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v.5, n.1, p.7-28, jan.-jun. 2013.
- ARAÚJO, B. Fecundações cruzadas: Gêneros ameríndios e incursões antropológicas. 2019. 149 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2019.
- BARAD, K. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. Tradução Thereza Rocha. *Vazantes*, v.1, n.1, 2017.
- BARBOZA, M.; YE’PADIHO TUKANO, L.; XAMEN WAIWAI, J. “Corpoterritorialização” katukina: lampejos etnográficos sob as perspectivas femininas indígenas. *Amazônica*, v.1, n.2, p. 503 - 547, 2019.
- BARRAGÁN, A. *et al.* Pensar a partir do feminismo: críticas e alternativas ao desenvolvimento. In: BUARQUE DE HOLLANDA, H. (Org.). *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, pp. 216-239.
- BEAR, L. *et al.* Gens: A Feminist Manifesto for the Study of Capitalism. *Societal for Cultural Anthropology*. Disponível em: <https://culanth.org/fieldsights/gens-a-feminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism>. Acesso em: 20 de jan. de 2022.
- BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo*, v. II. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BELAUNDE, L.; MATOS, B.; SANTOS, J. Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia. *Amazônica - Revista de Antropologia*, v.11, n.2, pp. 391-412, 2019.
- BENITES, S. Viver na língua guarani nhandewa (mulher falando). 2018 105 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- BRAIDOTTI, R. Four theses on posthuman feminism. In: GRUSIN, R. (Org.) *Anthropocene Feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017, p. 21-48.

- BUARQUE DE HOLLANDA, H. Introdução. *In: _____*. Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, pp. 11-34.
- BUTLER, J. Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019 [2003].
- CABNAL, L. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *In: Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias, 2010.
- CABRAL DE OLIVEIRA, J. Agricultura contra o estado. *In: Vozes Vegetais: Diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora, 2020, pp. 77-96.
- CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In: BUARQUE DE HOLLANDA, H. (Org.) Pensamento Feminista - Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Cultura com aspas. São Paulo: Ubu Editora, 2017[2014].
- COLEBROOK, C. We Have Always Been Post-Anthropocene: The Anthropocene Counterfactual. *In: GRUSIN, R. Anthropocene Feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017, p. 1-20.
- CORTEZ, M.; GAUDENZI, P.; MAKSUD, I. Gênero: percursos e diálogos entre os estudos feministas e biomédicos nas décadas de 1950 a 1970. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 29, n. 1, p. 1–21, 2019.
- COSTA, A. Ecologia E Resistência No Rastro Do Voo Da Bruxa: a Cosmopolítica Como Exercício De Filosofia Especulativa. *Analógos*, v. 17, n. 1, p. 24–34, 2017.
- CRENSHAW, K. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. *Estudos Feministas*, ano 10, n° 1, pp. 171-188, 2002.
- CRUTZEN, P. J.; STOERMER, E. F. The anthropocene. *Global Change Newsletter*, n. 41, p. 17–18, 2000.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. 2. ed. Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2017 [2014].
- DEBERT, G.; ALMEIDA, H.. Entrevista com Sherry Ortner. *Cadernos Pagu*, v.27, pp.427-447, julho-dezembro de 2006.
- DE LA BELLACASA, M. P. Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds. *In: DE LA BELLACASA, M. P. (Org.) Matters of Care*. Minneapolis e London: University of Minnesota Press, 2017.
- DE LA CADENA, M. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 95, 2018.

DI DEUS, E. Antropologia e ambiente: entre transgressões e sínteses. 2007. 112 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

EBRON, P.; TSING, A. Feminism and the Anthropocene: Assessing the Field through Recent Books. *Feminist Studies*, Vol. 43, No. 3, pp. 658-683, 2017.

ECOLOGIA. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. [São Francisco, CA: Fundação Wikimedia], 2017. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ecologia>. Acesso em: 2 de mai 2022.

FAUSTO, C.; NEVES, E. Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon. *Antiquity*, v.92, n.366, pp. 1604-1618, 2018.

FEDERICI, S. Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FLORES, L.; JAENISCH, D. Sentir as palavras, criar trincheiras: mulheres em defesa da *Red de la Vida*. *Revista Campos*, v.19, n.1, pp. 17-22, jan.jun. 2018.

FRANCHETTO, B.; CAVALCANTI, M.; HEILBORN, M. Antropologia e feminismo. In: *Perspectivas antropológicas da mulher*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

FURQUIM, L. O acúmulo das diferenças. Nota arqueológica sobre a relação entre sócio e biodiversidade na Amazônia antiga. In: *Vozes Vegetais: Diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora, 2020, pp. 125-139.

GAARD, G. Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism. *Feminist Formations*, v.2, p. 26-53, 2011a.

GAARD, G. Rumo ao ecofeminismo queer. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n.1: 312, janeiro-abril/2011b.

GABRIEL, A. A Casa da Diferença: Feminismo e Diferença Sexual na Filosofia de Luce Irigaray. 113 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

GABRIEL, A. Terras de homem nenhum: fabulações, lesbiandade e separatismos. *Revista Ártemis*, v. XXIX, p. 107-121, 2020.

GILBERT, S.; SAPP, J. TAUBER, A. I. A symbiotic view of life: we have never been individuals. IN: *The quarterly review of biology*, vol. 87, n. 4, 2012, p. 325-341.

GOLDMAN, M.; LIMA, T. S. Alguma antropologia. In: *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia Política, 2001, p. 81-90.

GONZÁLEZ, L. Por um feminismo afro-latino-americano. In: BUARQUE DE HOLLANDA, H. (Org.). *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, pp. 38-51.

- GRUSIN, R. *Anthropocene Feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.
- GUARANI, J. Tornar-se selvagem. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 14, página 12 - 19, 2020.
- HACHE, E. Born from Earth: A New Myth for Earthbounds. In: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (Orgs.). *The Science and Politics landing on Earth*. Cambridge: MIT Press, 2020.
- HAMILTON, J.; NEIMANIS, A. Composting Feminisms and Environmental Humanities. *Environmental Humanities*, v.10, n.2, 2018.
- HARAWAY, D.; TSING, A. Reflections on the Plantationocene: a conversation with Donna Haraway e Anna Tsing. v. 1, n. 1, p. 1–19, 2019.
- HARAWAY, D. Antropoceno, Capitaloceno, Plantatioceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte*, v. 3, n. 5, p. 138–146, 2016a.
- HARAWAY, D. et al. Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene. *Ethnos*, v. 81, n. 3, p. 535–564, 2016.
- HARAWAY, D. J. A Game of Cat’s Cradle : Science Studies, Feminist Theory, Cultural Studies. *Configurations*, v. 2, n. 1, p. 59–71, 1994.
- HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000 [1985], p. 37-130.
- HARAWAY, D. O manifesto das espécies companheiras. Cachorros, pessoas e alteridade significativa. Tradução de Pê Moreira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HARAWAY, D. Saberes localizados. A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 07–41, 1995.
- HARAWAY, D. Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_OncoMouse™. *Feminism and Technoscience*. New York e London: Routledge, 2018 [1997].
- HARAWAY, D. *Staying with the trouble*. Durham: Duke University Press, 2016b.
- HARAWAY, D. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, n. 22, p. 201–246, 2004.
- INGOLD, T. Humanity and animality. In: INGOLD, T. (Org.). *Companion encyclopedia of anthropology*. London and New York: Routledge, 1994, pp. 14-32.
- KELLER, E. F. The Gender/Science System: Or, Is Sex to Gender as Nature Is to Science? *Hypatia*, v. 2, n. 3, pp. 37-49, 1987.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LAGO, A.; PÁDUA, J. A. *O que é ecologia*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

- LATOUR, B. A Ecologia Política Sem a Natureza? Projeto História : Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 23, n. 0, p. 31–44, 2001.
- LATOUR, B. Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. São Paulo: Ubu, 2020.
- LATOUR, B. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LATOUR, B. Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia. Bauru: EDUSC, 2004.
- LIMA, M. JESUS, V. Questões sobre gênero e tecnologia na construção da agroecologia. *Scientiae studium*, São Paulo, v.15, n.1, pp. 73-96, 2017.
- LIMA, Marcia Maria Tait; GITAHY, Leda Maria Caira. Diálogos entre novos léxicos políticos e práticas comunitárias de cuidado em Abya Yala. *ClimaCom – Povos Ouvir : A Coragem da Vergonha* [Online], Campinas, ano 6, n.16, Dez.2019. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/marcia-maria-tait-lima-e-leda-maria-caira-gitahy-dialogos-entre-novos-lexicos-politicos-e-praticas-comunitarias-de-cuidado-em-abya-yala/>
- LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v.2, n.2, pp. 21-47, 1996.
- LUGONES, M. Rumo a um feminismo decolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n.3: 320, pp. 935-952, setembro-dezembro/2014.
- MAIZZA, F.; VIEIRA, S. D. A. Introdução ao dossiê Ecologia e Feminismo: criações políticas de mulheres indígenas, quilombolas e camponesas. *Campos - Revista de Antropologia*, v. 19, n. 1, p. 9–16, 2018.
- MAIZZA, F. De mulheres e outras ficções: contrapontos em antropologia e feminismo. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 19, n. 1, p. 103–135, 2017.
- MAIZZA, F. Especulações sobre pupunheiras ou *cuidar com* parentes-planta. In: *Vozes Vegetais: Diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora, 2020, pp. 213-227.
- MANICA, D. T. Estranhas entranhas: de antropologias, e úteros. *Amazônica - Revista de Antropologia*, v. 10, n. 1, 2018.
- MANIFESTO REFLORESTARMENTES: Reflorestarmentes de sonhos, afetos, soma, solidariedade, ancestralidade, coletividade e história. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto-reflorestarmentes-reflorestarmentes-de-sonhos-afetos-soma-solidariedade-ancestralidade-coletividade-e-historia/>. Acesso em: 5 de nov. de 2021.
- MARGULIS, L. Os primórdios da vida: os micróbios têm prioridade. In: THOMPSON, W. I. (Org.). *Gaia: Uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, 2014, pp. 93-103.
- MARGULIS, L. *The symbiotic planet: a new look at evolution*. Londres: Phoenix, 1999.

- MARGULIS, Lynn. Gaia is a tough bitch. In: Brockman, J. The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution. Simon & Schuster, 1995. Disponível em: https://www.edge.org/conversation/lynn_margulis-chapter-7-gaia-is-a-tough-bitch. Acesso em 12 de dezembro de 2021.
- MEAD, M. Sexo e temperamento. São Paulo: Perspectiva, 2003 [1935].
- MERCHANT, C. The death of nature: women, ecology and the scientific revolution. San Francisco: Harper & Row, 1983.
- MIES, M. SHIVA, V. Ecofeminism. Londres e Nova York: Zed Books, 2014.
- MOORE, J. W. The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis. Journal of Peasant Studies, v. 44, n. 3, p. 594–630, 2017.
- MORAES, A. Política como prática de experimentação. Nossa Voz, Medium. 2 de abr. de 2020. Disponível em: <https://medium.com/nossa-voz/política-como-prática-de-experimentação-2b936995429a>. Acesso em 15 de jul. de 2022.
- MOUTINHO, L. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. Cadernos Pagu, v.42, pp. 201-248, janeiro-junho de 2014.
- NEVES, E. Castanha, pinhão e pequi ou a alma antiga dos bosques do Brasil. In: Vozes Vegetais: Diversidade, resistências e histórias da floresta. São Paulo: Ubu Editora, 2020, pp. 109-124.
- NUÑEZ, G. Vestida estou de minha alegria... 3 de ago. de 2021. Instagram: @genipapos. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CSHWVpFHIXA/>. Acesso em: 5 nov. 2021.
- ORTNER, S. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: A Mulher, a cultura e a sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979 [1972].
- OYEWÙMÍ, O. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: BUARQUE DE HOLLANDA, H. (Org.). Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, pp. 84-95.
- PANIZ, F. Mulher, Vida e Liberdade: gênero, etnicidade e ecologia no movimento de mulheres Curdas em Rojava. Campos - Revista de Antropologia, v. 19, n. 2, 2019.
- PISCITELLI, A. Gênero: a história de um conceito. In: ALMEIDA, H. B.; SZWAKO, J. E. (Org.). Diferenças, igualdade. São Paulo: Berleandis & Vertecchia, 2009. p. 118-146.
- PISCITELLI, A. Nas Fronteiras do Natural: gênero e parentesco. Revista Estudos Feministas, v. 6, n. 2, 1998.
- PLUMWOOD, V. Ecofeminism: an overview and discussion of positions and arguments. Australasian Journal of Philosophy, v. 64, n.1, pp. 120-138, 1986.
- PLUMWOOD, V. Feminism and the Mastery of Nature. London and New York: Routledge, 1993.

- PORTO, R. Ecologia Sob a Queda do Céu. Modernos & Contemporâneos, Campinas, v. 5, n. 13., pp. 148-167, jul./dez., 2021.
- PORTO-GONÇALVES, W. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. Desenvolvimento e Meio Ambiente, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009.
- PRECIADO, P. Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Rio de Janeiro: n-1 edições, 2018.
- PULEO, A. Perspectivas ecofeministas da ciência e do conhecimento: a crítica ao viés andro-antropocêntrico. Tradução de Dr. Carlos Fils Puig. Em Construção, Rio de Janeiro, n.5, pp. 163-173, 2019.
- RUBIN, G. O Tráfico de Mulheres: notas sobre a ‘economia política’ do sexo. In: _____. Políticas do sexo. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1975], pp. 9-61.
- SHIVA, V. Monoculturas da Mente: Perspectivas da Biodiversidade e da Biotecnologia. São Paulo: Gaia, 1993.
- SHIVA, V. Staying alive: Women, ecology and survival in India. New Delhi: Kali for Women, 1988.
- SHIVA, Vandana. Monoculturas da mente: perspectiva da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003 [1993].
- SHIVA, Vandana. “Vandana Shiva: onde o feminismo encontra a ecologia”. In: AMARAL, Ana Carolina (direção). Especial mulher e sustentabilidade. Entrevista concedida a Ana Carolina Amaral. Publicado no Youtube pelo canal “A criadora” em 17 de mar de 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Vk1WurrW8-8>. Acesso em 30 de agosto de 2021.
- SHIVA, Vandana. “Vandana Shiva: “Temos de destruir o mito de que a tecnologia é uma religião que não pode ser questionada””. Entrevista concedida a Andrea Cunha Freitas. Instituto Humanitas Unisinos, 14 de novembro de 2019. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/594334-vandana-shiva-temos-de-destruir-o-mito-de-que-a-tecnologia-e-uma-religiao-que-nao-pode-ser-questionada>. Acesso em: 6 de junho de 2022.
- SILIPRANDI, E. Ecofeminismo: Contribuições e Limites para a Abordagem de Políticas Ambientais. Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável., v. 1, n. 1, p. 61–71, 2000.
- SILIPRANDI, E. Mulheres e agroecologia: transformando o campo, as florestas e as pessoas. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.
- SILVA E SILVA, F. Uma filosofia multiespécie para sobrevivência terrestre. In: HARAWAY, D. O manifesto das espécies companheiras. Cachorros, pessoas e alteridade significativa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, pp. 177-184.
- SOARES-PINTO, N.; RAMO Y AFFONSO, A. M.; BENITES, S. Mulheres indígenas e suas coexistências - uma apresentação. Cadernos de Campo, São Paulo, V. 29 N. 1, pp. 173-178, 2020.

- STARHAWK. Magia, visão e ação. Tradução de Adriana Rinaldi e Jamille Pinheiro Dias. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 52-65, 2018.
- STENGERS, I., PIGNARRE, P. La brujería capitalista. Buenos Aires: Hekht, 2017.
- STENGERS, I. Another science is possible. A manifesto for slow science. Polity Press, 2018a.
- STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 442, 2018b.
- STENGERS, I. Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of escaping modern dualism. *Subjectivity*, v.22, pp. 38-59, 2008.
- STENGERS, I. Gaia, the Urgency to Think (and Feel). Os mil nomes de Gaia do Antropoceno à Idade da Terra, p. 1-12, 2014.
- STENGERS, I. Introductory notes on an ecology of practices. *Cultural Studies Review*, v. 11, n. 1, p. 183-196, 2005.
- STENGERS, I. No tempo das catástrofes. São Paulo: Editora Ubu, 2015.
- STENGERS, I. Reativar o animismo. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. Chão da Feira, Caderno de Leituras n.2, 2017.
- STENGERS, I. Ter a fibra do pesquisador. Tradução de Fernando Silva e Silva. In: SOUZA, R. MADARASZ, N. (Org.). Filosofia por elaes. Editora Fundação Fênix, 2020.
- STENGERS, I. Uma ciência triste é aquela em que não se dança. Conversações com Isabelle Stengers. Entrevista concedida a DIAS *et al.* São Paulo: Revista de Antropologia, Online, v. 59, n. 2, pp. 155-186, 2016.
- STRATHERN, M. Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen. In: _____. O Efeito Etnográfico. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1980], pp. 23-78.
- STRATHERN, M. O Gênero da Dádiva. Campinas: Editora Unicamp, 2006 [1988].
- STRATHERN, M. Partial connections. Altamira Press, 1991.
- SZTUTMAN, R. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 338-360, 2018.
- TSING, A. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. Revista Ilha, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177-201, jan./jul. 2015a.
- TSING, A. Nine Provocations for the Study of Domestication. In: Domestication gone wild: Politics and Practices of Multispecies relations. Durham: Duke University Press, 2018. p. 285-299.
- TSING, A. The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins. Princeton: Princeton University Press, 2015b.

TSING, A. Viver em Ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VELHO, O. De Bateson a Ingold: Passos Na Constituição De Um Paradigma Ecológico. *Mana*, v. 7, n. 2, p. 133–140, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v.2, n.2, pp. 115-144, 1996.

XAKRIABÁ, C. Quando ataca a terra ataca também o útero de todas as mulheres indígenas... 16 de jun. de 2021. Instagram: @celia.xakriaba. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CRZAWzqn1v2/>. Acesso em: 5 nov. de 2021.