

PUCRS

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

LARISSA LUNKES DE SOUZA

CONVITE PARA UM JANTAR ECOFEMINISTA

Porto Alegre
2023

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

LARISSA LUNKES DE SOUZA

CONVITE PARA UM JANTAR ECOFEMINISTA

Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Norman Roland
Madarasz

Porto Alegre
2023

Larissa Lunkes De Souza

CONVITE PARA UM JANTAR ECOFEMINISTA

Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS.

Aprovada em 23 de Agosto de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Norman Roland Madarasz

Profa. Dra. Patrícia Krieger Grossi

Profa. Dra. Camila Palhares Barbosa

Profa. Dra. Janyne Sattler

Ficha Catalográfica

D278c De Souza, Larissa Lunkes

Convite para um Jantar Ecofeminista / Larissa Lunkes De Souza.
– 2023.

167 p.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Norman Roland Madarasz.

1. epistemologia. 2. história das mulheres. 3. sul global. 4.
decolonial. I. Madarasz, Norman Roland. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

AGRADECIMENTOS

Agradeço às forças espirituais manifestadas na natureza.

Agradeço às medicinas da biodiversidade.

Agradeço aos ancestrais e aos guardiões desses saberes.

Agradeço aos meus pais pela existência e suporte.

Agradeço ao meu irmão e à grande família por serem minha referência secundária.

Agradeço às minhas amigas e amigos que tanto compartilharam comigo nessa caminhada da vida.

Agradeço aos animais que me acalentaram em silêncio, entre ronronados e carinhos. Agradeço ao macaco, à jiboia e à arara.

Agradeço aos territórios com suas gentes – humana e não humana – que me receberam ao longo deste trabalho.

Agradeço às histórias que conheci ouvindo/escutando.

Agradeço às pedras no caminho, ao breu e ao buraco. Aos espinhos que me ensinaram na dor.

Agradeço aos meus professores que me ensinaram, e ao meu orientador que viabilizou uma pesquisa com esta proposta.

Agradeço à PUCRS, ao PPG e à bolsa de pesquisa CNPq.

Agradeço à ANPOF por me possibilitar conhecer as minhas referências ecofeministas.

Agradeço às pesquisadoras ecofeministas que tanto me influenciam por intermédio de seus trabalhos.

Agradeço quem cuidou de mim, nas rezas, nos chás, em cerimônias, em sessões e consultas. Também, pelos meios convencionais.

Agradeço a quem me orientou e me fortaleceu nesta trajetória. Agradeço a quem torceu por mim.

E, por fim, agradeço ao meu Mestre¹ por me ensinar a mandingar.

¹ Mestre Pelezinho, aluno do mestre Jacaré, aluno do patrono do grupo Mestre índio. Capoeira Oxóssi, capoeira de rua.

*“Por lo que fue y por lo que pudo ser
por lo que hay, por lo que puede
faltar
por lo que venga y por este instante
¡a brindar por el aguante!”*

(Calle 13)

RESUMO

Esta dissertação se apresenta através da estética de um cardápio; um convite para um jantar do cotidiano popular, em prol de incentivar a associação da funcionalidade prática e teórica dentro da ótica da interdependência. Inicialmente, se convida o leitor a participar da preparação dos alimentos, selecionando os ingredientes e cozinhando-os. Preparar os alimentos é uma metáfora para contextualizar historicamente os ecofeminismos e seus movimentos. Em seguida, organizamos as mesas, concluímos a refeição e nutrimos nosso corpo com a comida, significando a elaboração dos conceitos epistêmicos dos ecofeminismos, suas vertentes, o animalismo e a potência do Sul Global. O objetivo central é apresentar os ecofeminismos como alternativa filosófica a favor das biodiversidades físicas e intelectuais, dialogando com as filosofias nativas localizadas, em especial do Sul Global – e, por consequências de nossas referências contextuais, enfatizando a América Latina. A metodologia empregada inclui revisões bibliográficas de livros/artigos científicos relacionados com os seguintes assuntos: ecofeminismos, histórias das mulheres, ambientalismo, epistemologia feminista, decolonialidade, agriculturas e produção de alimento. Concomitantemente, foi utilizada a prática ecofeminista a partir das seguintes estratégias: 1) contato com contextos materiais-culturais diversos; 2) enfoque no ouvir-escutar durante essas vivências; 3) criação de momentos de solitude, para que se possa aprimorar a habilidade de ouvir-escutar com atenção o próprio corpo após as experiências. A conclusão é que estamos inseridos numa guerra epistêmica entre a monocultura-epistemologia homogênea e, do outro lado, uma epistemologia ecofeminista biodiversa e plural, na qual nossas mentes, práticas e contextos são os primeiros campos de batalhas.

Palavras-chave: epistemologia; história das mulheres; sul global; decolonial.

RESUMEN

Esta disertación trabaja, a través de la estética de un menú de una cena popular, fomentando la asociación de la funcionalidad práctica y conceptual de la interdependencia y la coexistencia. Propone una reflexión teórica sobre las historias, epistemologías y vertientes del ecofeminismo a través del hilo conductor de la comida. El objetivo central es ubicar los ecofeminismos posibilitando el mapeo de las capacidades que éstos ofrecen para el desarrollo de las filosofías tradicionales/originarias del Sur-Global, especialmente en América Latina. La metodología empleada incluye revisiones bibliográficas de libros/artículos científicos relacionados con los siguientes temas: ecofeminismos, historias de mujeres, ambientalismo, epistemología feminista, descolonialidad, agriculturas y producción de alimentos. Junto con este método, se utilizó la práctica ecofeminista, dentro de la cual se emplearon las siguientes estrategias: 1) contacto con diversos contextos materiales-culturales; 2) práctica de escuchar/ oír y dar afecto; 3) creación de momentos de soledad para aprender a oír-escuchar atentamente el cuerpo después de las experiencias. El trabajo concluye que los ecofeminismos poseen una epistemología plural que acoge el diálogo con filosofías originales/tradicionales y presentes en suelo tercermundista, con énfasis en América Latina, lo que permite un abordaje no invasivo y fructífero. Sin embargo, para que el ecofeminismo tenga un potencial positivo, es necesario que sea lúcido y anticolonial, para que no se convierta en una herramienta más de dominación y apropiación.

Palabras-claves: epistemología; historia de las mujeres; sur global; decolonialidad.

ABSTRACT

This dissertation is presented through the aesthetics of a menu, an invitation to a popular everyday dinner, in order to encourage the association of functionality between practice and theory within the perspective of interdependence. Initially, the reader is invited to participate in the preparation of food, selecting ingredients and cooking them. Preparing food is a metaphor to historically contextualize ecofeminisms and their movements. Then, we organize the tables, finish the meal and nourish our bodies with food, meaning the elaboration of the epistemic concepts of ecofeminisms, their aspects, animalism and the power of the Global South. The central objective is to present ecofeminisms as a philosophical alternative in favor of physical and intellectual biodiversity, dialoguing with localized native philosophies, especially in the Global South – and as a result of our contextual references, emphasizing Latin America. The methodology used includes bibliographic reviews of books/scientific articles related to the following subjects: ecofeminisms, women's stories, environmentalism, feminist epistemology, decoloniality, agriculture and food production. Concomitantly, the ecofeminist practice was used, based on the following strategies: 1) contact with diverse material-cultural contexts; 2) focus on listening during these experiences; 3) creation of moments of solitude, so that one can improve the ability to listen-hear carefully to one's own body after the experiences. The conclusion is that we are inserted in an epistemic war between monoculture-homogeneous epistemology and, on the other side, biodiversity-ecofeminist/plural epistemology, in which our minds, practices and contexts are the first battlefields.

Keywords: epistemology; women's history; global south; decolonial.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 –	118
------------------	-----

SUMÁRIO

APERITIVOS: CHÁ COM ERVAS DO QUINTAL E BISCOITOS DE CANELA	9
1 SEPARANDO OS INGREDIENTES E LHEIS PREPARANDO	28
1.1 ARROZ: HISTÓRIA DAS MULHERES E OS FEMINISMOS.....	53
1.2 RETIRANDO O FEIJÃO DO MOLHO E COLOCANDO PARA COZINHAR: A HISTÓRIA DOS ECOFEMINISMOS	66
1.3 FEIJÃO ESTÁ PRONTO: UMA QUESTÃO DE GENEALOGIA	89
2 O JANTAR ESTÁ PRONTO	96
2.1 PREPARANDO A SALADA E O SUCO: CONSTRUTIVISMO, ESSENCIALISMO OU ESPIRITUALISTA?	116
2.2 JANTAR SERVIDO: CADÊ A CARNE?.....	131
2.3 ARROZ E FEIJÃO: A POTÊNCIAS ECOFEMINISTAS DO SUL GLOBAL	147
3 O CAFÉ E O LIXO: DIGERINDO AS CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	162
REFERÊNCIAS.....	172

APERITIVOS: CHÁ COM ERVAS DO QUINTAL E BISCOITOS DE CANELA

“Ningún trabajo teórico es ajeno a la experiencia de quien lo ha escrito”.

Linda Martin Alcoff

Como toda a introdução, o objetivo aqui é seduzir com a temática, ao passo que indica de que modo será conduzido o seguinte trabalho que o/a leitor/a comerá. Cada leitura é um *alimento para consciência* que fornece substâncias, por vezes nutritivas e outras venenosas, mas que nutrem desenvolvimento intelectual para a pessoa.

Tal qual, cada introdução é um convite para uma refeição. Manifesto de início que esta introdução possui o intuito de ser um convite para uma refeição aos seres que têm fome de nutrientes, por conta de se autoperceberem intelectualmente adoecidos. Especificamente, com o potencial racional cansado e frustrado, que não consegue identificar ou desenvolver caminhos para os problemas emergentes da contemporaneidade.

Assim, o aperitivo introduzido nesta obra possui o propósito de estimular o apetite do leitor/a, mesmo que este alimento cause certa estranheza em um primeiro instante. Também, intenta fornecer uma perspectiva sobre os ingredientes, sabores e especiarias – utilizados por esta autora – que poderão, posteriormente, ser apreciados e degustados.

Os ingredientes utilizados por esta autora é uma resposta de um caminho ainda sendo trilhado, em busca de nutrir o intelecto ao invés de envenenar. Para isso, a autora oferece nesse aperitivo chá de ervas do seu quintal, junto com biscoitos de canela de marcas duvidosas compradas num grande supermercado. Esses aperitivos possuem a pretensão de significar dois contextos-universos com os quais a autora se compromete, disputa e vivencia.

Nota-se conceito de teórica-engajada de Carol Adams (2018), utilizado por ela no prefácio da edição especial do décimo ano de aniversário do seu livro: “Sou grata pelo fato de que [...] posso afirmar que este livro foi escrito por uma ativista. Sou uma ativista imersa na teoria, é verdade. Mas ainda assim sou uma ativista, com

todas as feridas de guerra”². Isso nos auxilia a entender o que significa o comprometimento com dois contextos-universos e como eles se impactam.

Através desse conceito, passo a me interessar pelo ecofeminismo. Mas, esse interesse ocorreu porque foi o instante no qual a realidade que sentia e vivenciava se tornou conceito e letras. É importante frisar que não escrevo e teorizo sobre o ecofeminismo; de fato, nesse exercício, vou qualificando a espécie categorial de ecofeminista que venho me tornando. Ser ecofeminista é sempre um trabalho contínuo, pois é uma teoria em permanente construção.

O primeiro contexto é a dimensão filosófica, na qual a preocupação se estende para além dos rigores e sofisticacões acadêmicas, retornando, nisso, ao embrião. Afinal, o que define radicalmente a filosofia? As definições das quais anteriormente me alimentei, hoje me causam enjoio ao invés de apetite.

Quando ingressei no curso de filosofia, me alimentava das definições filosóficas canônicas-homogêneas³. Ao passo que me encantava com a profundidade dos argumentos, sentia calafrios no corpo instigados pela percepção de que aquelas verdades filosóficas não eram bonitas, e nem tão verdadeiras assim. Exemplifico com as ênfases da filosofia na razão em detrimento das emoções, a soberania da mente sobre o corpo, a descrença/consideração de falsidade no conhecimento de senso comum, entre outros consensos.

Percebia que essas verdades filosóficas eram como premissas nas quais sequer havia possibilidades para se suspender o juízo e exigir justificativa para validação. Esta concepção fomentou internamente um desconforto que, apesar de sua existência, eu particularmente ainda não estava madura o suficiente para desenvolver em objeções válidas, por meio de argumentos sólidos o bastante para serem apreciados.

Com o tempo, estudo e maturidade filosófica de modelar o encadeamento desse desconforto, entendo que essas premissas possibilitavam a justificativa de pensamentos e lógicas que geravam dominação e doença para o intelecto. O

² ADAMS, Carol. **A política sexual da carne**: uma teoria feminista-vegetariana. São Paulo: Editora ALAUDE, 2018, p. 24.

³ Para ampliação desta reflexão, trago a seguinte frase de Levinas: “Jamais compreendi, de respeito, a diferença radical que se faz entre a filosofia e o simples pensamento, como se todas as filosofias não brotassem de fontes não filosóficas. Frequentemente basta definir uma terminologia insólita por palavras vindas do grego para convencer os mais difíceis que acabamos de entrar na filosofia”. LEVINAS, Emmanuel. **Do sagrado ao santo**: cinco novas interpretações talmúdicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p.64.

desconforto era a incapacidade racional e emocional de compactuar com as dominações.

Ademais, isso se deve provavelmente à falta de compatibilidade com a filosofia europeia (masculina e colonial) aos meus contextos sobre a realidade do mundo. Em minha individualidade, a decisão de ingressar na filosofia se deu ao longo de uma cerimônia xamânica (“terapia holística” com as medicinas tradicionais indígenas)⁴, através de um intenso questionamento acerca do que era a realidade e a razão de nossa existência. A dúvida, antes de ser material de pensamento, era uma sensação – sentida e vista.

Portanto, digo que a filosofia se apresentou como uma crise existencial e um caminho para a consciência – com ciência. Em outras palavras, entro na filosofia para curar essas feridas da dúvida radical, e para encontrar as *verdades* que viabilizem alicerçar e consolidar minhas estruturas de ser um ser que existe num mundo que existe, com tantas criaturas semelhantes, ou não, a mim.

Ou seja, não havia interesse em rejeitar o que sabia mediante as experiências sentidas e vistas pelo corpo. Afinal, foram elas que me encaminhavam para a filosofia, para refletir sobre as incertezas que eram sentidas.

Esses desconfortos começaram a surgir nos semestres que sucederam o ingresso. O primeiro estranhamento se deu na percepção das premissas/verdades filosóficas que separavam nós, a espécie humana, dos seres das demais espécies. Por exemplo, em Aristóteles⁵ há uma descrição muito escrachada de que somente os homens livres e cidadãos deveriam ser considerados humanos plenos, enquanto as mulheres e os animais⁶ eram afastados das virtudes dianoéticas⁷.

Todavia, não é uma exclusividade de Aristóteles, já que, ao longo da história da filosofia ocidental, a conceitualização da inferioridade animal, sua coisificação, esteve presente na maioria dos autores. Chamarei essa conceitualização de questão

⁴ Enfatizo que há várias linhas dentro do xamanismo e dos tratamentos com medicinas indígenas, mas quero enfatizar aqui que considero o xamanismo aquela linha de uso que busca a raiz do método e da condução na cultura indígena (especialmente, da cultura que utilize a medicina em questão).

⁵ ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Vega, 1998.

⁶ As pessoas escravizadas eram consideradas em Aristóteles num grau aproximado com os animais, como se fossem possuidoras de semelhança com os homens, mas, ao mesmo tempo, não possuíssem capacidade racional e, portanto, não fossem livres e nem capazes de entender/alcançar a felicidade plena.

⁷ Virtudes dianoéticas são as virtudes do intelecto, como a prudência, arte/técnica; discricção; perspicácia; bom conselho. As virtudes dianoéticas são inerentes superiores, podendo levar o “homem” ao encontro da “Eudaimonia” – a felicidade plena/verdadeira.

animalista-racionalista: com animalista⁸, estou considerando as teorias filosóficas que desempenham esforços para conceitualizar acerca dos animais não humanos. Portanto, “premissa animalista-racionalista” porque os filósofos ocidentais conceitualizaram os animais como inferiores, o que se tornou um tipo de “verdade filosófica” – um fundamento que soterra outras perspectivas e conceitualizações⁹.

Aos poucos, comecei a encontrar os poucos filósofos que antes da contemporaneidade, por vezes, questionaram essa premissa animalista-racionalista, tais como: Pitágoras, Plutarco e Portífero. Todavia, ainda assim, eles utilizavam métricas antropocêntricas: que não deveríamos tratar os animais como coisas, porque não era benéfico aos “homens”.

Não havia interesse em tentar negar as diferenças entre animais humanos e não humanos, até porque, elas são evidentes. Mas, elas não me pareciam suficientes para justificar que tratássemos os animais sem considerações morais, como se fossem objetos, ou assumir como verdadeiro que eles não possuem almas, e nós sim. A ecofeminista Karen Warren sintetiza essa indignação ao afirmar que “[...] sem a lógica da dominação, uma descrição de similaridades e diferenças seria somente uma descrição, sem que houvesse discriminação moral na forma como um grupo é tratado”¹⁰.

A não aceitação dessa premissa da diferença ontológica/premissa animalista justificadora da dominação animal, me direcionou para os estudos de ética e moral, focalizando nos caminhos *a priori* tradicionais da ética animal. Primeiramente, me debruçando no livro *Libertação Animal* (2008), de Peter Singer, ao passo que acordava com a ética deontológica kantiana e apostava em uma maneira de defender que os animais eram, ao menos, potenciais racionais, e que deviam ser tratados de maneira ao menos respeitosa (basicamente, o que Tom Regan busca sustentar na sua ética abolicionista com o conceito de sujeito-de-uma-vida)¹¹.

⁸ Todavia, normalmente o termo isolado de animalismo faz referência a uma perspectiva de filósofos que buscam compreender os animais fora desta premissa racionalista, inclusive, sendo um termo novo.

⁹ Essa forma de compreender o animalismo como conceitualização filosófica sobre os animais não humanos se deu através da leitura do livro: SUSIN, Luiz; ZAMPIERI, Gilmar. **A vida dos outros: ética e teologia da libertação animal**. São Paulo: Editora Paulinas, 2015.

¹⁰ ROSENDO, D. **Ética sensível ao cuidado: Alcance e limites da filosofia ecofeminista de Warren**. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

¹¹ REGAN, Tom. **Jaulas Vazias**. Porto Alegre: Editora Lugano, 2006.

No entanto, tanto Singer quanto Tom Regan estavam salvando as perspectivas canônicas filosóficas: utilitarismo e deontologia. Eles enquadravam os animais em éticas que, em seu núcleo, recusavam que os entes não humanos eram reais possuidores de considerações morais. Assim, essas éticas não passavam de uma interpretação filosófica; um subgrupo que jamais conseguiria fazer frente às concepções tradicionais, simplesmente porque utilizava as mesmas lógicas utilizadas para excluir.

Como mencionado anteriormente, as ideias são alimentos da consciência, e as noções morais que fui aprendendo com as obras de Kant, Singer e Regan foram moldando o modo pelo qual passei a compreender a realidade, e como deveria me relacionar com elas. Passei a aplicar em minha pessoa algumas das ações esperadas das éticas masculinistas: imparcialidade, universalidade e valorização suprema dos argumentos racionais.

Assumindo a imparcialidade, o afeto que sinto não deve afetar meu juízo moral. Pela universalidade, o certo é sempre certo e o errado é o errado. Por fim, os argumentos devem ser racionais, assim, lógicos, verdadeiros e justificados. A aplicabilidade disso se dava de modo extremamente nocivo, pois, à medida que acreditava que os animais têm “direitos” que se põem por si mesmos, habitava numa cidade com altíssimo consumo de animais enquanto parte estruturante da alimentação da família, dos amigos e, até pouco tempo, minha própria. Portanto, o famoso “churrasco” de família, Natal e outras datas comemorativas, se davam em participar comendo meu prato vegano e querendo debater e protestar, alegando racionalmente que estavam agindo imoralmente, ou na recusa em participar, muitas vezes ferindo a mim mesma e as pessoas que gostavam de mim.

Dessa maneira, o processo de me alimentar com essas ideias dentro do animalismo, é nutrir o corpo para o isolamento e afastamento social para com os outros, uma vez que eles estão agindo de forma moralmente errada. Bem como, é se colocar em estado de culpa por “não conseguir convencer os outros” e por ter sido imoral por tanto tempo – isto é, ter se alimentado dos animais. Em outras palavras, as ideias que estava dando a minha consciência incutiam o extremo e estavam me entristecendo, sendo tóxicas para meu corpo e minha mente, resultando em uma forma nociva de se relacionar.

Este período, em meados de 2019, coincidiu com a minha participação em encontros de estudantes, especialmente da filosofia, e cito o que foi mais

significativo em minha trajetória: o ENEFIL, Encontro Nacional de Estudantes de Filosofia, realizado na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, na cidade de Seropédica. Até dado momento, já me considerava feminista, porém, as poucas autoras das quais tinha conhecimento, eu aprendera em cadeiras fora da filosofia, e por conta disso, receava não serem “propriamente filosóficas”. Em Seropédica, descobri que havia filósofas e demais filosofias – o que poderíamos denominar como “filosofias periféricas”.

Após o encontro, começo a me dar conta de que apenas estudava homens enquanto era mulher, e que não tinha professoras. Tudo indicava que a filosofia não era um lugar hospedo para nós, mulheres. Para exemplificação, trago uma das frases do filósofo Walter Charleton que representa o pensamento dominante filosófico sobre as mulheres (nesse caso, as brancas), pelo menos, até pouquíssimo tempo atrás:

Vocês são verdadeiras hienas que nos encantam com a brancura de suas peles e, quando a loucura nos colocou a seu alcance, vocês se lançaram sobre nós. Vocês são as traidoras da sabedoria, o impedimento da indústria [...], os impedimentos da virtude e os aguilhões que nos instigam a todos os vícios, à impiedade e à ruína. Vocês são o paraíso dos néscios, a praga do sábio e o grande erro da natureza¹².

Em outros termos, o que me angustiava dentro da ética animal eram os valores masculinos, que também eram utilizados para excluir as mulheres da filosofia. Com isso, há uma conexão da forma filosófica com a qual se trata“va” os animais e as mulheres. Quando se utiliza a premissa animalista para marcar a “nossa” diferença em relação aos animais, junto a isso, se marcava a diferença do Homem para com as mulheres.

É por volta desse momento que me deparo com o livro *A Política Sexual da Carne* (2018)¹³, da autora Carol J. Adams, cujo objetivo central é mostrar o processo de consumo de carne e como isso se associa simbolicamente com a masculinidade, representando tal processo como uma atividade de domínio dos homens (ocidentais) sobre as mulheres e os animais. A própria ideia da existência desse livro surgiu

¹² CHARLETON, Walter, 1659 *apud* FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2017, p. 289.

¹³ O livro foi publicado em 1990, traduzido e publicado pela primeira vez em língua portuguesa em 2012. Até então, possui duas edições brasileiras, consecutivamente publicadas em 2012 e 2018. No ano de 2018, houve duas reimpressões.

como uma esperança: havia a possibilidade de aprofundar-me no feminismo sem abandonar ou negligenciar o animalismo.

No princípio, o entusiasmo era tamanho que demorou um tempo para que eu conseguisse assimilar as ideias expostas por Adams, o que começou a acontecer somente na construção da monografia. A proposta inicial era esmiuçar as ideias, extraindo o que propriamente poderia ser considerado material da filosofia. Adendo que a autora utiliza uma abordagem interdisciplinar da sociologia, filosofia, literaturas, nutrição e gastronomia. Dessa forma, o desafio era: como posso justificar que estou fazendo filosofia através de Carol J. Adams? Pois, para título de nota, a filosofia comumente cai numa dialética – tudo é filosofia, ao passo que nada é filosofia.

No entanto, ao longo desse estudo, se tornava cada vez mais evidente que havia uma lógica comum da dominação, e que os ciclos das opressões extrapolavam os animais e a violência contra as mulheres. Eles se estendiam para todas as formas de dominação e eram interdependentes. Nesse instante, essa hipótese era intuitiva, e posteriormente, na aproximação com os ecofeminismos, isso foi se tornando conhecimento.

Ao ingressar no mestrado, meu objetivo era compreender mais acerca dos ecofeminismos: suas histórias, vertentes, teorias e práticas. O que mais me interessou foram as possibilidades filosóficas que podem surgir com essa vertente, por ela romper com pressupostos tão profundos da filosofia Ocidental, tais como: os dualismos/hierarquias, universalidade, imparcialidade e a soberania da razão.

O interesse era intelectual, mas, sobretudo, pessoal; as ideias que me alimentavam contribuía para uma sensação de satisfação, inclusive, emocionalmente. Explicitamente, através dos ecofeminismos, comecei a me relacionar com a filosofia como ela era em sua origem: curativa¹⁴. Um dos motivos desse movimento se deveu ao fato de ela passar a se enquadrar nos meus contextos enquanto mulher, vegana e latino-americana.

Acima, expus que o motivo pelo qual decidi entrar na filosofia se deu após uma cerimônia xamânica, no que busquei na filosofia um antídoto para minhas “crises existenciais”. Todavia, o objetivo era elaborar na filosofia, mas, ainda assim,

¹⁴ A filosofia significa amor – philos-, sofia (conhecimento, sabedoria). Esse amor ao conhecimento é uma maneira de curar seus opostos e o que impedisse a sabedoria, como em Hadot, Foucault e Wittgenstein.

validando e me relacionando com minha bagagem – a conexão com a natureza (esse viés de hipótese, espiritual, religioso, crença, existência). Contudo, com o convívio na filosofia, passo a suprimir esse lado e a crer nos pressupostos da filosofia ocidental: só eram válidos/verdadeiros aqueles argumentos que supostamente eram racionais, e negavam a possibilidade dos saberes do corpo e da natureza.

Quase sem perceber, a assunção nos pressupostos ocidentais estava quase me fazendo perder de mim mesma, promovendo o esquecimento do clichê socrático mais próprio da filosofia: “Conheça-te a ti mesmo”. Para suma de exemplificação, é pertinente o assunto dos *episódios mediúnicos*, que dentro dos pressupostos ocidentais não podem ser verdadeiros, pois necessitam ser explicados através da condição como corpo – enquanto fonte de conhecimento – e dos sentidos (e não razão)¹⁵. Assim, passei a recalcar esses conhecimentos experienciais e a suspeitar da loucura – já que, se não posso explicar por meio da razão, e se vivemos numa dualidade, o oposto da normalidade (racional) é a anormalidade/loucura.

Com o avanço dos estudos de epistemologias feministas e decoloniais/originárias, passei a romper com as perspectivas epistemológicas ocidentais, o que viabilizou o ressurgimento de conhecimentos e vontades que haviam sido recalçadas pelo receio da loucura e crença de não serem conhecimentos verdadeiros.

Além do estudo formal¹⁶, as estratégias metodológicas para o começo da ruptura deste paradigma relacionado com a soberania da epistemologia ocidental, direcionando-me então para as feministas e decoloniais, sinteticamente foram: 1) contato com contextos materiais-culturais diversos; 2) estabelecimento da ouvir-escutar; e 3) criação de momentos de solitude para se aprender a escutar-ouvir o corpo após experiências. Em outras palavras, me comprometi metodologicamente e como pessoa a frequentar espaços culturais (territórios) usando da “alteridade” – conhecer, trocar e escutar genuinamente, me desprendendo das certezas das

¹⁵ Apenas para título de curiosidade, por mais que a filosofia ocidental tenha rejeitado e invalidado essa questão espiritual e mediúnica, ela se mostra presente, mas escondida. Chego nessa percepção na leitura de *Apologia a Sócrates*, Platão, na seguinte passagem: “[...] sou movido por certa influência divina e espiritual, que também Meleto, por meio de zombarias, incluiu na acusação. Isso começou na infância, sendo o tipo de voz que, quando presente, sempre me distrai do que estou prestes a fazer, mas nunca me impele adiante”. PLATÃO. **Apologia de Sócrates e Crítonn**. Tradução Alexandre Romero. São Paulo: Hunter Books, 2013, p. 46. Característica que também se repete na filosofia medieval e cristã.

¹⁶ Com livros e artigos acadêmicos, grupos de estudo.

minhas posições para tentar ver/ouvir o Outro. No fim, após essas experiências, retirava tempos de solitude (introspecção) para processar o que havia aprendido, e a criar relações e perspectivas com o que antes entendia e passo a entender.

A experiência mais marcante nesse período do mestrado, no qual tento aplicar essas estratégias, foi no final do primeiro semestre, com o dinheiro que havia conseguido juntar com a bolsa do CNPq. Realizei uma vivência¹⁷ na aldeia Pinuya com os Huni Kuin, no município de Tarauacá, localizado no Acre. Esse período se deu do dia 30 de dezembro de 2021 ao dia 02 de janeiro 2022. A motivação inicial para a minha ida surgiu de um sonho recalcado: participar de uma cerimônia com as medicinas da floresta na sua fonte, ou seja, na floresta Amazônica, e com os indígenas que as desenvolveram e guardam.

Esse período foi na virada do ano e, pela primeira vez, posso dizer que a virada do tempo me balanceou pelo avesso. Nesse balanço, ingredientes soltos se combinavam. Comecei a perceber que parte dos cenários dos ecofeminismos estava materializado nas aldeias e em suas percepções da floresta e dos animais. Por exemplo: os escritos sobre a ética do cuidado somente se fizeram compreensíveis enquanto real possibilidade quando, de fato, eu era cuidada e curada, tanto no convívio quanto nas cerimônias de cura com os usos das medicinas.

Posteriormente, vou me dando conta de que esse saber do cuidado e as medicinas estão muito presentes nas mulheres, especialmente naquelas que foram apagadas e negligenciadas, como as curandeiras, rezadeiras, bruxas e parteiras. Nesse momento, a frase: “o ecofeminismo é um nome novo para saberes antigos”¹⁸ passa a fazer sentido.

De modo absurdamente geral, podemos considerar ecofeminismos como “[...] um conjunto de teorias e práticas que abarca três áreas: os estudos feminista, ambientalista e, em alguns casos, o animalista”¹⁹. Assim, um dos modos que considero interessante para compreender os ecofeminismos, é enquanto

¹⁷ Essa vivência aconteceu através da experiência do etnoturismo, porém, não obtenho juízo para analisar essa maneira de contato e relação, apenas indico que foi a que tive acesso. Também, esclareço que depois dessa vivência, fiquei no Acre por mais dez dias – onde permaneci majoritariamente na cidade de Cruzeiro do Sul e no Rio Croa.

¹⁸ TORRES, M. Ecofeminismo: “um termo novo para um saber antigo”. **Terceira Margem**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 20, p. 157-175, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/view/11043>. Acesso em: 24 fev. 2022. O autor da essa nome para seu artigo, mas é uma frase da Vandana Shiva.

¹⁹ KUHNEN, Tânia; ROSENDO, Daniela. Ecofeminismos. *In*: BLOGS de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia. Campinas, 2021, p.17.

movimentos para se recuperar e lembrar os conhecimentos que as mulheres desenvolveram e guardaram. É um convite para ir tomar um chá com aquela vó e descobrir que camomila é boa para cólica, e que gargarejo com tomilho é ótimo para dor de garganta. Ecofeminismos são caminhos para valorizar os saberes desenvolvidos por mulheres, negando o desaparecimento deles. É, antes de tudo, saber que as mulheres produziram sempre, e não somente agora na contemporaneidade.

De certa forma, não é isso o que está acontecendo nos processos de retomada dos povos originários? Durante a colonização e até os dias atuais, os indígenas sofrem genocídios e epistemicídios²⁰, e com isso, muitos de seus conhecimentos passaram a ser soterrados, se transformaram em outro ou foram perdidos. A retomada dos povos originários e de seus saberes significa, também, retornar suas raízes, descobrir a história de seus povos e conversar/aprender com os mais velhos.

Destarte, parece haver uma similaridade, visto que tanto os indígenas quanto as mulheres são guardiões de um conhecimento específico e especial, relacional com a natureza/território. E ambos tiveram seus conhecimentos soterrados através da extrema brutalidade, especialmente com a colonização e as inquisições.

Basicamente, o ecofeminismo é o instigar das memórias dos saberes das mulheres, e a crença de que elas guardam uma forma especial de se relacionar com a natureza – uma possibilidade de *episteme própria*. Perceba, não há uma alegação de que todas as mulheres são mais conectadas, possuindo essa conexão apenas por serem mulheres, ou que é uma verdade universal. Pelo contrário, algumas²¹ são as guardiãs desses saberes potenciais. O conhecimento indígena acerca das medicinas da floresta também funciona assim; alguns deles estudam e se dedicam a aprender os saberes das florestas e das medicinas, tornando-se, com o tempo, guardiões desse conhecimento. Diretamente, não há um essencialismo ou brechas para representatividades superficiais.

²⁰ O termo "epistemicídio" é derivado das palavras "episteme" (conhecimento) e "homicídio" (assassinato), e é utilizado para se referir à destruição, supressão ou marginalização de conhecimentos, saberes, culturas e perspectivas de determinados grupos sociais. O conceito envolve a ideia de que, ao negar ou silenciar certos conhecimentos e perspectivas, ocorre uma forma de violência intelectual que pode perpetuar desigualdades e opressões. O conceito foi criado pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos.

²¹ Os saberes das mulheres, tal como os saberes ancestrais indígenas e afro, são saberes simbólicos guardados. O simples fato de ser mulher não torna o sujeito guardião desse saber, sendo este um saber que precisa ser aprendido e despertado.

A questão é: se os ecofeminismos possuem métodos que vem facilitando as mulheres nesse processo de recuperar e valorizar seus saberes, será que também podem auxiliar esses processos na América Latina (especialmente com os povos originários e afro)? Essa é uma aposta de que os ecofeminismos e as culturas indígenas e afro possuem complementariedade e se complexificam, ao invés de uma redução simplificadora da cultura indígena ao ecofeminismo.

Todavia, é necessário ter grande cautela para não introduzir as categorias filosóficas Ocidentais na teorização das culturas originárias. Pontuo essa questão por uma associação ao problema criado na cultura ioruba, na Nigéria, explicado pela filósofa Oyèrónke Oyewùmí no livro *A Invenção das Mulheres* (2021):

O feminismo é uma das recentes modas teóricas ocidentais a serem aplicadas às sociedades africanas [...] Por exemplo, um estudo com residentes Gãs de um bairro de Acra, Gana, começa assim: 'É preciso melhorar nossa análise das mulheres e da formação de classes para refinar nossas percepções'. Mulheres? Que mulheres? Quem se qualifica para ser mulher nesse ambiente cultural e em quais bases elas devem ser identificadas? Tais questões são legítimas se quem precisa leva a sério a construção das categorias sociais e tem em conta as concepções locais da realidade²².

Ou seja, a categorização ocidental, nesse caso de gênero, foi implantada na sociedade desenvolvendo análises do contexto social que mais falavam sobre como o Ocidente compreendia aquele contexto, e pouco a respeito de como aquele contexto era de fato. Por conta disso, com as intervenções causadas através da implementação dessa categoria de gênero acabaram desenvolvendo na comunidade iorubá problemas de gênero que, até então, não existiam. Portanto, é necessário se despir das lentes ocidentais, buscando, por intermédio da observação e da prática do ouvir-escutar, a compreensão de como aquele contexto se ordena e quais são seus símbolos e sentidos.

Após começar a estudar e utilizar as estratégias metodológicas vivenciais, e aprendendo sobre – e com – a floresta, fui capaz de perceber que a construção do conhecimento transcende os diálogos e reflexões expostos nas páginas de livros, ou entre filósofos num “acadêmices”. Na verdade, essa construção envolve elementos da natureza que transmitem sensações sobre o mundo e como elas geram

²² OYEWÙMÍ, Oyèrónke. **A Invenção das Mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 46-47.

ensinamentos a nós, em um diálogo entre humanos e a natureza²³. Confesso que já tinha lido nas epistemologias feministas acerca da importância do corpo para o conhecimento, mas, até o momento, não compreendia isso enquanto experiência.

Um dos primeiros momentos marcados nesse processo de virada de consciência ocorreu no Rio Croa, localizado próximo a cidade de Cruzeiro do Sul, Acre. Lá, está o coração da floresta amazônica. Pensei em me banhar e, de repente, me descobri sozinha em frente ao rio. Estava somente com a roupa do corpo, sem instrumentos para me apegar, e havia me entregado completamente para a existência/presença naquele lugar.

No começo, sentia um medo avassalador, e conseguia pegar no vento a exigência para que respeitasse o rio e todo o seu ecossistema. Afinal, eu era o corpo estranho. Instantaneamente respirava, pedia licença, explicava quem eu era e quais eram minhas intenções: porque queria me banhar e o que faria. Depois de um tempo, comecei a caminhar e me encostar brevemente no rio, e pouco a pouco, a permissão vinha. Quando entrei no rio, tomei um choque que fez o medo se transformar em paz.

Ressalto nesse relato a natureza viva como uma grande força que, se optarmos por afastar nosso ego, crenças e as razões que usamos para nos separar dela, vamos perceber que estamos inseridos nela, dependemos dela, que ela nos cura – que somos natureza. É o entendimento da vida da natureza não como bíos ou em nível inferior porque não faz uso da razão, pelo contrário. Saliento, também, a hipótese contracorrente: nós, enquanto espécie humana, somos capazes de nos comunicarmos com o radicalmente diferente, seja da nossa própria espécie, animal ou natureza.

Entretanto, para reconhecer a natureza viva e a capacidade de interação/comunicação com ela, é fundamental a abertura para a compreensão daquilo que é sentido pelo corpo. Nisso, buscar outras formas de interpretar essas realidades, sem retirar a filosofia e a ciência desse campo através da ultrapassada alegação de ser apenas material de fé, espiritual e religioso. Em outras palavras, é necessário um afastamento das epistemologias racionalistas que reconhecem a insuficiência desta para estabelecer conexões com as diferentes formas de vida.

²³ Adendo que humano e natureza não significa afirmar que se trata de uma particularidade única da espécie humana. Outros animais se relacionam e dialogam com a natureza.

Retornando para a cidade, inicialmente era um incômodo constante a sensação de estar na cidade por conta da falta de ar realmente puro e da chuva grossa, do excesso de barulhos, e da ausência da suavidade do som das árvores e dos pássaros. O sentir de estar na cidade é muito diferente da relação proporcionada no contato com a floresta e seus saberes. Então, precisei criar estratégias: 1) trazer e estar mais na natureza, plantando e indo em lugares, como parques. E, na medida do possível, ir acampar e ficar imersa na floresta; 2) conhecer a cidade *oculta*²⁴ e os guardiões dos conhecimentos originários/naturais e ancestrais: terreiros, aldeias, quilombos, retomadas etc.; 3) utilizar e me aprofundar no estudo das medicinas da floresta.

Durante os primeiros meses, relacionar ambos os contextos-universos era desafiador, e me causava uma sensação de vida dupla e farsante. Enquanto ocorria a retomada pela CEI (Casa dos Estudantes Indígenas) em 2022/1, vivenciei o ápice desse antagonismo emocional. Empregava as noites nas vigílias, boa parte do dia interagindo e apreendendo os saberes das ocupações, cultura/realidade indígena²⁵ e das medicinas. Meandros posteriores estava na universidade, questionando premissas da filosofia tradicional e, por vezes, debatendo ideias somente abstratas.

A razão do porquê abordo isto transcende as obviedades de que as universidades e instituições são ocidentocêntricas²⁶. A matriz desse sentimento se insere na equivalência que há entre a pesquisadora, os ecofeminismos, decolonialidades, indigenismos e contextos das filosofias latino-americanas: o *processo*.

Pode-se entender a característica do processo através da analogia com o estudante: o estudante sabe, pois está se dedicando ao conhecimento de determinado assunto. Ao mesmo tempo, o estudante sabe muito pouco. O que define o estudante? É um estar em *processo* de algo, é aquela margem móvel entre

²⁴ O termo *oculto* sempre implica que há algo mais a mostrar, e outro que está na face oposta/apagada. Porém, ao dizer isso, sempre se fala com uma parcialidade. Ou seja, a utilização do *oculto* sempre necessita ser acompanhada da seguinte pergunta: “para quem?”. Dessa vez, digo *oculto* para a sociedade dominante, especialmente para a classe média branca.

²⁵ No caso dos indígenas do Rio Grande do Sul, particularmente dos que eram alunos da UFRGS, e o peso da cultura Kaingang, que estava em maior representação.

²⁶ Ocidentocentrismo seria uma variação de eurocentrismo, a qual afirma que a Europa é considerada, por vezes, o “centro do mundo”, onde tudo é seu espelho. Oyèronké Oyewumí coloca, quando critica as instituições, o termo ocidentocêntrico para incluir os Estados Unidos. OYEWUMÍ, O. **A Invenção das Mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

saber e não saber. Os ecofeminismos são formas de entender que seremos sempre estudantes buscando compreender as interações entre as categorias, e que sempre estaremos entre o saber e o não saber.

Assim, um dos motivos pelo qual sentia esse desconforto de viver uma suposta vida dupla é resquício do cacoete binário: estudante de duas coisas distintas, e a ideia simplificadora de serem iguais ou antagônicas. Me prendia que, através da filosofia, curava meu intelecto e que a alma, espírito (ou como queira nomear) curava mediante esse contato com a natureza e as raízes. Especificamente, é comum se ver imersa pensando de modo dual, pois o herdamos, e isso gera sintomas: sensação de vida dupla, caminhos antagônicos etc..

Parte dessa filosofia em processo é estar atento às estruturas pelas quais se pensa, se escuta, como se sente e como isso se vincula ao modo do pensamento. É detectar, romper e buscar outras formas de relacionar com o que parece inconversável, sem apelar para ideias thanáticas – que busquem a eliminação de uma parte ou a assimilação dela. Portanto, a superação desse sentimento é através da aceitabilidade dos processos (insurgentes dos movimentos na América Latina e das filosofias contemporâneas) e o amadurecimento dessas novas ideias.

Nas raízes dos ecofeminismos surge este convite: pensar a partir do que se põe e romper com o binarismo, ou seja, por aquilo que simplesmente existe, como a força da natureza que existe para além do homem/natureza. Ser filosofia de processo é afirmar que há outras formas possíveis para se compreender a existência através dos potenciais filosóficos existentes no sul global. Essas sementes já foram plantadas, cabendo a nós cuidar e regar, bem como, em primeiro instante, disputar espaços entre as nossas epistemes.

O processo do amadurecimento dessas filosofias em processo é atuar com malandragem, se aproximando dos potenciais filosóficos e relacionando/subvertendo os saberes propriamente ocidentais. Apenas como adendo, coloco a relação com os saberes ocidentais, pois a realidade latino-americana é marcada pela herança colonial, como explana Eduardo Galeano,

É a América Latina, a região de veias abertas. Da invasão²⁷ aos nossos dias, tudo sempre se transformou em capital europeu ou, mais tarde, norte

²⁷ No texto traduzido está “no descobrimento”, mas altero para invasão, por ser extremamente equivocado tratar a invasão europeia e a colonização como descobrimento de um local que já existia, e era habitado por pessoas/povos.

americano, e como tal se acumulou e se acumula nos distantes centros do poder. Tudo: a terra, seus frutos e suas profundezas ricas em minerais, os homens e sua capacidade de trabalho e de consumo, os recursos naturais e os recursos humanos²⁸

Quando o autor descreve que tudo se transformou em capital europeu, o mesmo ocorreu com as filosofias potenciais latinas-americanas, as quais foram negligenciadas, transformando-se em material antropológico para estudos ocidentocêntricos. Para esclarecer essa afirmação, trago como exemplo o livro *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomam*²⁹ (2020). Este é um dos completos livros de filosofia indígena, desenvolvido em diálogo com Davi Kopenawa e publicado originalmente em francês no ano de 2010, sendo o resultado de uma longa pesquisa do etnólogo Bruce Albert.

A filosofia na América Latina é apêndice dessa relação: nosso saber filosófico universitário é estritamente ocidentocêntrico e deveras vinculado a ele, ao passo que não consideramos saberes originários e tradicionais como filosofia. Dessa forma, nossos conhecimentos chegam na academia através da via do ocidente (incluindo norte americano), e não por nós que aqui habitamos.

Portanto, esse convite para um jantar ecofeminista se retomará ao básico prato de arroz e feijão, ao invés de riquíssimas comidas ancestrais e com frutos poucos conhecidos da nossa belíssima floresta amazônica. A razão para isso é que, antes de correr, é necessário aprender a caminhar, e no momento, eu, como autora ecofeminista, ainda estou em processo, engatinhando nas ideias filosóficas basilares dos ecofeminismos.

Especificamente, a premissa deste trabalho é ser uma filosofia em processo em torno da seguinte hipótese/problema: os métodos filosóficos ecofeministas apresentam caminhos frutíferos para desenvolver em conjunto aos contextos potenciais latino-americanos – indígenas e afro? Será possível utilizar os ecofeminismos para valorizar e desenvolver uma filosofia realmente latino-americana e do Sul Global?

Para o desenvolvimento, o primeiro capítulo é um convite para separarmos os ingredientes e começarmos a preparar o nosso jantar ecofeminista; os ingredientes selecionados serão os aspectos históricos, geográficos e conceituais dos

²⁸ GALEANO, E. **As Veias Abertas da América Latina**. Porto Alegre: L&PM Editores: 2012, p. 18.

²⁹ KOPENAWA, D; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2020.

movimentos feministas e das histórias das mulheres. Na segunda parte, faremos nosso feijão, adentrando, enfim, nos ecofeminismos.

No segundo capítulo, finalizaremos o preparar do nosso jantar: colocaremos as louças, o suco e a salada. Significando nessa analogia o aprofundamento nas epistemologias (eco)feministas³⁰, e de que modo se pode compreender nos ecofeminismos as aproximações das categorias “mulheres” e “natureza”, nas quais, enquanto autora, me aproximo da abordagem ecofeminista espiritualista.

Com o jantar finalmente pronto, na hora de comermos, o que surpreende é a ausência da centralidade da carne. Por mais que a maioria dos latino-americanos não consuma carne diariamente, há a impressão social de que ela deveria estar ali, e que sem ela, a refeição está incompleta. Assim, aqui se trabalhará a exploração animal para a produção de carne como a centralidade da alimentação, abordando como a dominação é a nossa principal alimentação.

Então, iremos nos alimentar; comer nosso prato de arroz, feijão, saladinha e aquele bom suco. Comer filosoficamente um dos pratos mais populares significa encher nossos estômagos-intelectuais das potências conceituais presentes na base da nossa sociedade, nas culturas afro-indígenas, nas comunidades locais presentes no sul global. O objetivo aqui é conceitualizar o sul global como solo fértil das biodiversidades, necessário para propostas ecofeministas e se afastando das ideias coloniais da monocultura.

Para concluir este trabalho e auxiliar na digestão, a conclusão se direciona para a retomada da filosofia em processo em forma de café. Busco analisar o que vem sendo desenvolvido ao longo do trabalho com a ênfase de: como se encontra a América Latina e o Sul Global dentro desse processo? E, indicando que os métodos dos ecofeminismos, por enfatizarem as biodiversidades, possibilitam caminhos para desenvolver a filosofia e os contextos latino-americanos, originários e afro.

Porém, durante essa cena final, saliento que o jantar deixa resquícios: os pratos estão sujos, há restos de vegetais e há marcas que não sabemos como limpar. Isso é expor as heranças coloniais, e relacionar que, por mais que os ecofeminismos possam nos encher de esperança de desenvolver caminhos alternativos, é necessário cuidar para não caíamos em armadilhas coloniais, ao

³⁰ Utilizo a nomenclatura (eco)feministas, pois as autoras ecofeministas, muitas vezes, escrevem sobre a nomenclatura “epistemologia feminista”. Também, porque uma das diferenças de enfoque que frequentemente aparece entre a epistemologia feminista e ecofeminista é a ênfase ecofeminista na interdependência. Todavia, não é uma divisão objetiva e clara.

passo que será fundamental retomar Abya Yala/ Pindoráma³¹ etc. em América Latina. Nessa parte, vamos sugerir que as filosofias em processo precisam agir como decompositores das monoculturas coloniais, propiciando a retomada/resistência da biodiversidade, mas com o cuidado para não gerarem o efeito oposto: contaminador.

A metodologia inicia-se com a estética do trabalho que estimula um dos elementos centrais da epistemologia ecofeminista: a interdependência/interconexão, ou também ética holística. Simplificadamente, significa que,

Não se trata apenas de afirmar a relação entre o sujeito humano e os objetos de conhecimento, mas perceber que os objetos estão contidos no sujeito. O sujeito é sujeito e objeto não separado, mas interdependente, inter-conectado com tudo o que se propõe a conhecer. E o conhecimento pessoal é apenas um aspecto dessa relação. Trata-se de articular subjetividade/ objetividade, individualidade/ coletividade, transcendência/ imanência, ternura/compaixão/solidariedade, plantas/humanidade, animais/humanidade a partir de uma perspectiva englobante³².

Dessa maneira, a estética da dissertação é uma súplica para que se reconheça que o que nós comemos, como agimos e o modo que escolhemos e somos influenciados a viver, está relacionado aos contextos e como esses contextos nos afetam por dentro. Significa centralizar a metade do caminho entre indivíduo-escolha e coletivo-contexto, afinal, escolhemos o que comemos delimitados por um contexto que, também, limita até onde consigo escolher.

Todavia, para tanto, eu poderia ter escolhido outras metáforas. Por que, então, a alimentação? Alguns critérios são salientes nessa escolha, do porquê a alimentação é filosófica: 1) sintetizar nutrientes é ecologia pura e envolve todas espécies, seja por produtores-consumidores ou decompositores; 2) o modo que a espécie humana se alimenta transcende a necessidade biológica, sendo um dos aspectos centrais da cultura – através do alimento, se pode encontrar as raízes; 3) a variedade alimentar beneficia a saúde, combinando-se com a proposta epistêmica ecofeministas da multiplicidade epistêmica; 4) a biodiversidade do sul global é comprometida pela lógica homogênea que busca implementar cada vez mais a monocultura; 5) relaciona o que comemos com a saúde do nosso corpo e da nossa

³¹ Abya Yala seria o termo “América” na língua do povo Kuna, significando “Terra Madura/Viva”. Pindorama é “América” na língua tupi, significando “região das palmeiras”.

³² GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião**. São Leopoldo: Olho d’água, 1997, p. 62.

mente, tanto física como intelectual – dado que, na escolha dos alimentos, selecionamos nutrientes e simbologias.

Nessas razões, se esclarece as motivações para que a escolha do jantar seja “arroz e feijão”. Esse é o prato que ocupa a base popular da alimentação, representando o equilíbrio de disputa entre esses dois contextos-universos, isto é: de resistência das epistemologias homogêneas e das lógicas de dominação. Porém, ao mesmo tempo, está contaminado e em diálogo com elas, pois os feijões e o arroz são, em grande parte, comprados de grandes produtoras e com agrotóxicos.

É por isso que nessa introdução, se foi oferecido chá com ervas do quintal, apresentando a resistência, a ancestralidade e o conhecimento localizado. Conjuntamente, comemos biscoitos de canela comprados no mercado de procedência duvidosa. Em outras palavras, a estética do trabalho é um apelo para retornar o pensamento para o mais “cru” da materialidade e básico, se entendendo dentro desse processo imperfeito com grandes potenciais. Quem sabe, entender o Sul Global como um grande estômago do Norte Global?

O método tem como um de seus principais objetivos específicos a disputa epistemológica dos domínios da mente. Com disputa epistemológica, quero me referir a: qual a origem dos pensamentos? Onde e de qual forma lhe buscam? Quem desenvolveu o conhecimento – e para quais raízes retorna? O modo a ser adotado para se realizar tal objetivo é a especificidade nas localizações contextuais e a tentativa da diversidade de contextos, com isso, questionando a própria imparcialidade da filosofia.

Entre os objetivos específicos, é significativo salientar que se trata de um convite para conhecer os ecofeminismos através da multiplicidade de autoras/es e perspectivas/conceitos. A ideia era sair da sistemática de estudo em autor, para o estudo dos campos ecofeministas. Considerando que o corpo, a experiência e a prática são fundamentais para os ecofeminismos, na medida do possível e do pertinente, serão trazidos aspectos aprendidos pelos contextos-territórios alternativos no quais pratiquei as estratégias metodológicas.

Outro objetivo específico é complexificar os modos possíveis de se compreender a história das mulheres, feminismo e/ou ecofeminismo, nisso, evidenciando que é mais uma questão de genealogia a posição e o modo pelo qual se escolhe lidar com os fatos do passado, do que uma verdade ou um consenso.

Por fim, o último objetivo específico é mostrar as formas em que os ecofeminismos podem ser úteis para a valorização da realidade negligenciada do sul global: fora das lógicas coloniais e das crenças nos pressupostos da epistemologia homogênea, o sul global é um solo frutífero cheio de conceitos filosóficos, alimentares e curativos. O Sul Global – em especial, a América Latina – são um pulsar de esperança de processamento e decomposição do lixo gerado pelo ocidente e depositado em nossos solos.

1 SEPARANDO OS INGREDIENTES E LHES PREPARANDO

*“Eu sei que tem um caminho de flores
Mas foi de espinhos que eu percorri
Quem tem tudo de mão beijada
Não dá valor, foi assim que apreendi”.*
(Mestre Tamanduá)

Na introdução, destaquei a metodologia, que envolveu a “criação de momentos de solitude”. Este método foi aplicado ao longo do processo para converter em consciência a genealogia utilizada, de modo que a introspecção forneça recursos para avaliar se a forma de desenvolvimento da genealogia está, ou não, sucumbindo às estratégias histórias homogêneas acerca das mulheres, do feminismo e dos ecofeminismos.

A escolha por começar o capítulo com a cantiga do Mestre Tamanduá: “Eu sei que tem um caminho de flores, mas foi de espinhos que eu percorri”³³, teve como objetivo indicar que a eleição da consciência e da solitude é um caminho cheio de espinhos no qual, se não balançar e souber pisar certo, irá se cortar. Ou seja, é um percurso que incita o enfrentamento da insegurança e da autorresponsabilização pela história que está contando. Os espinhos assim perguntam: “quais características do passado você quer salientar? Quais futuros possíveis quer fortalecer?”.

Para iniciar, precisamos pegar os principais ingredientes para a receita deste jantar: cebolas, arroz, feijão, rúcula, tomate, repolho e laranja. Começamos cortando as cebolas, pois elas estarão presentes em todos os pratos – no arroz, feijão e na salada. A cebola é uma analogia para o feminismo³⁴, e com feminismo, me refiro aos movimentos/ações micro e macro de mulheres que tenham como máxima a rejeição da soberania e ou dominação masculina, decorrente da simbologia ocidental.

³³ MESTRE TAMANDUÁ. **Eu caminhei meu mano** – O nego tá vadiando. [S. l.: Records DK], 7 mar. 2022. 1 vídeo (2 min 57 s). Publicado pelo canal Mestre Tamanduá. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vyqAfxELwDE&list=PLkEFgMmz9egheAi7qoPS5TnfW4cCgr9Z6&index=8>. Acesso em 3 jul. 2023.

³⁴ Utilizo o feminismo como forma de expressão para ações contra dominação masculina, rompendo com a ideia de existir apenas a partir da criação dessa nomenclatura,. Isso porque acredito que a crença de que o feminismo exista somente através de seu nome torna a história embranquecida, e fragiliza para o entendimento das ações das mulheres ao longo da história. Porém, o patriarcado enquanto sistema é oriundo da modernidade; por mais que antes houvesse machismo e espaços de dominação masculina, creio que, na modernidade, se instituiu como sistema.

Começaremos contextualizando a história do feminismo utilizando a sistemática das ondas por conta de sua frequência massiva nos estudos de gênero³⁵. De início, considero ser uma metáfora útil, e um dos sistemas ainda mais vigentes no qual, ao mesmo tempo que me afasto, me aproximo. Porém, cabe a dúvida que não será respondida: complexificar o sistema de ondas é suficiente ou precisamos, enquanto comunidade acadêmica, formular outros sistemas de organização para as histórias do feminismo e das mulheres?

Com isso, quero esclarecer minha intenção de destacar que o primordial é a utilização dos sistemas de ondas enfatizando sua complexidade, considerando os ventos, correntes marítimas, profundidade e topografia. As críticas que realizo são para estabelecer a ideia de que necessitamos estar em vigília para não recairmos em história única³⁶, branca e ocidental – risco que é possível para os fenômenos selecionados pela sistemática das ondas.

Antes de apresentarmos os riscos do sistema de ondas e da compreensão da história única, é crucial a pontuação de que essa história para a qual virei a apresentar críticas é uma história caríssima, uma vez que envolveu grandes esforços, com vidas, corpos e sangues. Se hoje é possível utilizar tantos conceitos, e até mesmo criticá-los, é porque essas histórias estavam “preparando o solo” para o momento do feminismo que estamos vivenciando.

Friso, dessa maneira, que mesmo dentro dessa história única, branca e ocidentocêntrica do feminismo, tem-se uma história incompleta e com grandes rachaduras. As histórias das mulheres e das feministas sofreram, e sofrem, grandes ataques de silenciamento e distorção. Portanto, mesmo nessa história que me preocupo de complexificar as discussões, permanecem processos que se colocaram com muita força, pois incomodaram e geraram tentativas para silenciá-los e negligenciá-los. Por essa razão, precisamos honrá-las e reconhecer seus esforços, ainda que hoje venhamos a criticar, e seguir similares e distintos passos de entendimento.

Portanto, o objetivo é complexificar e apresentar algumas das críticas feitas à essas teóricas, pois estamos em outro processo e momento dos feminismos que exigem, em minha perspectiva, aprender a lidar com as histórias e os corpos de

³⁵ Utilizo “estudos de gênero” como as disciplinas universitárias que tratam das histórias das mulheres, feminismos, gêneros. Posto isto, aqui, não foi empregado em forma de conceito.

³⁶ Chimamanda Ngozi Adichie cria o termo “história única” para elucidar os perigos relacionados ao apego da universalidade de uma história contada e perpetuada sobre a perspectiva ocidentocêntrica.

modo plural e concomitante. Elucido assim que, ao ressaltar a crítica, não há intenção de banalizar ou sugerir o descarte de parte da história, mas entender sua dualidade: ao mesmo tempo em que havia avanços caros em suas proposições, hoje, cabe revisão.

Esse risco decorre do protagonismo dos “estopins” e das “grandes manchetes” dos movimentos, transformando-os em universais: “é o que todas as mulheres buscavam *em prioridade*”. Essa alegação é perigosa porque, em meu olhar, tais chamadas são gerais e servem como canalizações de motivações contextuais profundas. Por exemplo: na primeira onda, com a luta pelo sufrágio feminino, as águas que compunham a onda destacavam *amplos aspectos de suas vivências*, indo para além do “direito de poder votar”.

Outra característica para a qual trago atenção é a tendência de compreender a história dos feminismos de modo linear e em progresso, enquanto que, na realidade, os ventos mudam (as ondas), mas as águas formadas por distintas correntes marítimas continuam as mesmas. Especificamente, as denúncias e resistências a *amplos aspectos das vivências* das mulheres estão presentes desde o início e continuam até os dias atuais. O risco é compreender correntes feministas, e a contribuição de corpos plurais dos feminismos, como posteriores – no sentido de que mulheres negras, ecofeministas, latinas e etc. sempre estiveram resistindo e possuindo uma práxis feminista, não surgindo somente quando essas pautas ganharam popularidade.

Pegando as cebolas do cesto e entendendo como funcionam as metáforas das ondas, trago a afirmação da pesquisadora Ilze Zirbel³⁷ de que o Ocidente possuiu, ao menos, três ondas feministas³⁸. É uma sistemática que possibilita salientar as sutilezas e os assuntos mais significativos de cada época/movimento que será denominado onda. Porém, outras autoras tratam das ondas utilizando especialmente o critério da datação focada no século XX, considerando que: “[...] A primeira onda ocorreu entre o final do século XIX e o começo do século XX; a

³⁷ ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo. *In*: BLOGS de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia. Campinas, 2021, p.12. Disponível em: < <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/ondas-do-feminismo/> > .

³⁸ Apenas para título de curiosidade, atualmente se encontra pesquisadoras que falam de quarta e até mesmo quinta onda do movimento feminista.

segunda onda, entre os anos de 1960 e 1980; a terceira onda, entre os anos de 1990 a 2000”³⁹.

A ideia de ondas dos movimentos feministas é uma metáfora advinda de dois artigos: *A segunda onda feminista*, escrito em 1968 por Martha Weinman Lear e publicado no jornal New York Times, e do ensaio *Tornando-se a Terceira Onda*, escrito em 1992 por Rebecca Walker⁴⁰. Zirbel mostra que: “[...] a metáfora da onda foi usada para dar visibilidade a certas pautas ou momentos históricos específicos. Tais momentos representariam o “ponto alto” ou de maior força de cada onda”⁴¹. Bem como, sugere uma percepção orgânica e contínua, como uma onda que surge do mar e retorna para ele. Ou seja, como dito anteriormente, as águas continuam as mesmas.

Para a metáfora das ondas ser conveniente para nós feministas, sugiro a hipótese das seguintes complexificações: profundidade (contexto – século XX), sopro/vento (herança da Revolução Francesa – igualdade) e interferência (conjunção de ondas). Defendo que a Revolução Francesa e suas ideias basilares de igualdade e liberdade, são os primeiros sopros de ventos na superfície do mar⁴², influenciando na ocorrência da primeira onda no final do século XIX e início do século XX⁴³, e na construção do feminismo inicialmente liberal – usando a métrica do final da modernidade, início da contemporaneidade⁴⁴.

No contexto da Revolução Francesa, teve-se a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* promulgada pela Assembleia Nacional francesa em 1798. Esse documento é respondido por Olympe de Gouges⁴⁵ em 1791, no que ela

³⁹KLEBIS, 2015 *apud* FARIAS MONTEIRO, K.; GRUBBA, L. S. A luta das mulheres pelo espaço público na primeira onda do feminismo: de sufragettes às sufragistas. **Direito e Desenvolvimento**, João Pessoa, v. 8, n. 2, 2017, p. 263-264.

⁴⁰ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo, 2021, p. 10.

⁴¹ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo, 2021, p.10.

⁴² O começo de uma onda se dá pelos sopros de vento que batem na superfície do mar, formando pequenas ondas chamadas de “ondas capilares”. Dependendo da velocidade e duração, vai se transformando em onda forte e alta.

⁴³ Logo em seguida, veremos um pouco sobre o movimento das sufragistas que segue essa data, porém, negligenciar o impacto da Revolução Francesa apaga as bases teóricas do movimento feminista, como o fundamento na igualdade.

⁴⁴ Momento que na seção seguinte descreverei como tsunami, que modificou os solos e criou o machismo no sistema patriarcal.

⁴⁵ Normalmente se considera Mary Wollstonecraft Godwin em *A Reivindicação dos Direitos das Mulheres*, publicado em 1792, como o primeiro texto feminista, dado que é quando aparece explicitamente a questão do gênero. Todavia, escolhi Gouges pela razão de ser francesa e ser apoiadora da Revolução Francesa, tendo respondido diretamente o texto *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, enquanto Wollstonecraft era inglesa e deslocaria meu contexto basilar inicial da Revolução Francesa.

escreveu a *Declaração das Mulher e da Cidadã*, um verbete contendo 17 artigos e enviado à Maria Antonieta: “[...] nesse manifesto, questionou a formulação sexuada da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão promulgada pela Assembleia Nacional francesa”⁴⁶.

Nota-se um apelo para que se considere a mulher como indivíduo *igual* ao homem, com os mesmos direitos de liberdade, propriedade, segurança e resistência contra opressão⁴⁷, e submetidas às mesmas leis e punições: “VII Nenhuma mulher deve ser vista como exceção. Elas podem ser acusadas, presas e detidas nos casos determinados pela lei. As mulheres obedecem do mesmo modo que os homens a esta lei rigorosa”⁴⁸. Isto é, tem-se o foco em uma dimensão legal e que corrobora com os valores da Revolução: igualdade e liberdade⁴⁹, inicialmente se apondo à exclusão das mulheres nessas ideias e práticas – o feminismo liberal.

Nas últimas décadas do século XIX, em torno de 1880, se cunhou o termo feminismo na França: “[...] ‘féminisme’, fazia junção da palavra francesa para mulher, ‘femme’ com a partícula ‘isme’, que denota relação com ideologia política ou articulação em movimentos sociais”⁵⁰. Perceba que o feminismo etimologicamente significa movimento social, inserido num contexto de grande efervescência social com movimentos sociais de vanguarda/transformadores sociais como, por exemplo, o movimento socialista e comunista.

Pouco antes da Primeira Guerra Mundial, os sopros de ventos vão formando as ondas, emergindo o movimento social feminista de diferentes mulheres indignadas com sua condição no sistema vigente através de “[...] um processo intenso de lutas, materializadas em associações de mulheres, panfletagens, publicações em jornais, manifestações, greves, congressos, passeatas”⁵¹. Também, é interessante que esse processo tenha se formado aos poucos em muitos países

⁴⁶ FRACCARO, Gláucia. Prefácio. In: GOUGES, Olympe de. **Avante, mulheres!** Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã e outros textos. São Paulo: Edipro, 2020, p. 10.

⁴⁷ GOUGES, **Avante, mulheres!**, 2020, p. 36.

⁴⁸ GOUGES, **Avante, mulheres!**, 2020, p.37.

⁴⁹ Um dos valores da Revolução Francesa é, também, a fraternidade, todavia, excluí do corpo do texto por ser um valor inerente masculino.

⁵⁰ PEREIRA, Deborah. **Nós que temos que dizer quem somos**: mulheres em movimentos agroecológicos no Norte de Minas e Teoria Ecofeminista. 2020. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento social) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social, Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES), Montes Claros, 2020, p. 20.

⁵¹ ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo, 2021, p.13.

nas Américas e ao redor mundo – na Austrália, Nova Zelândia, Rússia, Bulgária, etc.⁵².

Eram mulheres de diferentes contextos, vivências e crenças, e com demandas específicas de suas realidades, mas a luta pela inclusão no sufrágio universal se tornou pauta unificadora, pois partilhavam a crença comum de que, para atuarem politicamente nas suas realidades específicas, precisariam participar nas decisões de escolhas políticas. Assim, “várias organizações e congressos internacionais foram criados, como a Aliança Internacional para o Sufrágio Feminino e o Conselho Internacional de Mulheres, que chegou a ter 7 milhões de membros distribuídos por 24 países”⁵³.

Um dos movimentos feministas mais notáveis ficou conhecido como as sufragistas, chamadas inicialmente dessa forma por conta de um jornal da época, o *The Daily Mail*, que tinha o intuito de as ridicularizar⁵⁴. O ápice do movimento aconteceu na Inglaterra, onde mulheres, lideradas por Emmeline Pankhurst⁵⁵, tomaram as ruas de Londres.

O objetivo das sufragistas era a reivindicação da participação das mulheres nos espaços públicos, incluindo a permissão política para o voto, terem posses e para trabalhar⁵⁶. Todavia, esse movimento não ocorreu de modo pacífico, pelo contrário: “a luta das mulheres pelo direito ao voto implicou em torturas, rejeições familiares e levou muitas mulheres a serem crucificadas pela sociedade e, por diversas vezes, terem suas liberdades restringidas”⁵⁷. Um evento notável aconteceu em 1908, quando reuniram-se no Hyde Park 500 mil mulheres. Em oposição à expansão feminista, surgiu no ano seguinte: “[...] um movimento de homens anti-sufrágio e mais de mil mulheres entraram em greve de fome para pressionar as mudanças nas leis vigentes”⁵⁸.

Como chegamos linearmente no século XX, cabe desenvolvê-lo braviamente, já que é o século que abrigou as ondas do movimento feminista (a primeira, segunda

⁵² ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo, 2021, p.13.

⁵³ ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo, 2021, p.14.

⁵⁴ KLEBIS, 2015 *apud* FARIAS MONTEIRO, K.; GRUBBA, L. A luta das mulheres pelo espaço público na primeira onda do feminismo: de sufragettes às sufragistas, 2017, p. 268.

⁵⁵ Emmeline Pankhurst (1858-1928) oriunda do Reino Unido, foi uma das fundadoras do movimento sufragista e defendia a luta pelo direito de voto para mulheres de classe média/alta.

⁵⁶ FARIAS MONTEIRO, K.; GRUBBA, L. A luta das mulheres pelo espaço público na primeira onda do feminismo: de sufragettes às sufragistas, 2017, p. 267.

⁵⁷ FARIAS MONTEIRO, K.; GRUBBA, L. A luta das mulheres pelo espaço público na primeira onda do feminismo: de sufragettes às sufragistas, 2017, p.268.

⁵⁸ MUSEUM; HERITAGE, 2018 *apud* ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo, 2021, p.14.

e terceira onda). Dessa forma, uma hipótese é considerar tal século como a profundidade das águas, ou seja, o contexto primordial que afeta como as ondas se formam e se quebram.

No início do século, vamos ter a Grande Guerra, ou a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), seguindo-se um período entre guerras que desembocará na Segunda Guerra Mundial (1939-1945), e chegando ao fim do século com a Guerra Fria (1947-1991). O caráter peculiar desse século é ser composto por guerras de proporção mundial e de altíssima tecnologização à serviço da morte, com o desenvolvimento de armas, em especial, da bomba nuclear, que causou a globalização do horror e do medo.

O historiador Eric Hobsbawn defende em seu livro *A Era dos Extremos: a breve história do século XX*, que uma das principais consequências do século XX é a destruição do passado resultando no presente, isto é, o que liga nossas experiências com as das gerações anteriores: “quase todos os jovens de hoje crescem numa espécie de presente contínuo, sem qualquer relação orgânica com o passado público da época em que vivem”⁵⁹.

Contudo, o pesquisador enfatiza que, mesmo com essa impressão de um presente descontínuo com o passado, ainda assim, "somos partes deste século [século XX]. Ele é parte de nós"⁶⁰. Portanto, somos netos e netas da era dos extremos, do excesso, das lutas (em todos os sentidos), da crença no progresso, desenvolvimento e tecnologização. Bem como, somos netos e netas das sequelas e atrasos prometidos para o Sul Global – espaços que foram usados como territórios “terras de ninguém” para impulsionar as guerras.

Em outras palavras, o século XX mudou não apenas a política e a economia, mas, também, nos deixou a herança social entre movimentos totalitários e a resistência. Cito, ainda, a dualidade e crenças oscilantes entre paz e guerras, e o convívio na hipocrisia dentro dos extremos, como, por exemplo: “Como é possível que hoje [final do século XX, quando as guerras mundiais já haviam terminado] existam mais refugiados do que no final da Segunda Guerra Mundial ?”⁶¹.

Dito isso, o feminismo é um movimento social de resistência que emerge nos

⁵⁹ HOBBSAWN, Eric. **Era dos extremos**: o breve século XX 1914-1991. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, posição 161.

⁶⁰ HOBBSAWN, Eric. **A Era dos Extremos**, 2017, posição 161.

⁶¹ HOBBSAWN, Eric. **O novo século**: Entrevista a Antonio Polito. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.14.

contextos das guerras⁶², buscando, de certa forma, resistir e sendo influenciado por elas. São nas guerras que as pessoas passam a ser divididas entre quem deve viver e quem deve morrer⁶³, fazendo com que as heranças valorativas dos sopros da Revolução Francesa de “igualdade e liberdade” evoquem sentido. Pois, se considero “que devo viver”, se o outro for “igual”, este, por sua vez, também “deverá viver”. E para ser livre, é necessário, no mínimo, poder agir sem ser por medo e horror.

Retornando para a primeira onda, já em transição para segunda, encontramos Simone Beauvoir (1908-1986)⁶⁴, uma das primeiras filósofas do feminismo e da intelectualidade francesa. Ela, que recebeu uma formação homogênea somatizando o conservadorismo político de direita do seu pai com a religiosidade católica da mãe, foi posta numa escola: “[...] onde meninas recebiam formação para que fossem donas de casa e mães de família”⁶⁵.

Em 1949, ela publica o livro *O Segundo Sexo*⁶⁶. Esse trabalho será considerado uma das obras basilares da filosofia feminista e uma das mais influentes do século XX. Saliento alguns dos fatores que tornam essa obra tão significativa: 1) introduz filosoficamente a categoria de gênero, passando a ser mulher uma construção social de gênero não reduzida ao sexo biológico fêmea – através da definição, surge sua célebre frase: “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”⁶⁷; 2) desenvolve a filosofia a partir das mulheres, as colocando em sua centralidade.

⁶² O objetivo com essa afirmação é contextualizar o cenário no qual se encontram as ondas dos feminismos, não uma análise sobre feminismos e guerras, que resultaria em um trabalho bem mais extenso.

⁶³ Claro que existem formas bem mais amplas de tratar quem deve viver e morrer; pode-se aprofundar essa temática nos estudos de necropolítica, especialmente do autor Achille Mbembe. Aqui, trago essa afirmação de modo amplo, sendo um fato intuitivo dentro das guerras.

⁶⁴ Ela nasceu na cidade de Paris, e pela data, pode-se notar que é filha do século XX, sendo formada por este. Porém, conforme o artigo acerca de Beauvoir e Satre por parte do pesquisador Marco Aurélio Garcia (departamento de história da Universidade de Campinas), ela era bem apolítica. A situação, contudo, muda quando Beauvoir passa a se confrontar com a guerra, identificando-se com o partido comunista e apoiando algumas revoluções, como a Cubana. GARCIA, Marco Aurélio de A. Simone de Beauvoir e a política. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 12, p. 79-91, 1999.

⁶⁵ FARIAS MONTEIRO, K.; GRUBBA, L. A luta das mulheres pelo espaço público na primeira onda do feminismo: de suffragettes às sufragistas, 2017, p. 266.

⁶⁶ Citação de Marco Aurélio sobre parte da formação desse livro: “[...] anos depois, já professora no Liceu Jeanne D’Arc, em Rouen, ela se aproximou de Collete Audry, simpatizante do Partido Comunista e com idéias feministas. Mas, a despeito da amizade que nasceu entre as duas, e que duraria até sua morte, ela não se deixou inicialmente entusiasmar pelas posições da amiga. Collete Audry tinha projetos de um livro sobre a condição feminina. Muitos anos depois, Simone a encontraria no Café Flore e lhe comunicaria que decidira escrever o livro que Audry planejava. Nascia *O Segundo Sexo*”. 2017, p.86.

⁶⁷ BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970. v.1: Fatos e Mitos, p.2.

Para introduzir o pensamento de Beauvoir, inicialmente: no nascimento de uma pessoa, primeiramente, o que lhe distingue é seu sexo biológico – seus órgãos genitais. A partir disso, lhe será “destinado um gênero”. O modo pelo qual a sociedade passará a entender e apresentar essa pessoa em sociedade está condicionado ao ser ele ou ela/ homem ou mulher, através da leitura social do gênero (o gênero destinado através do sexo).

Todavia, essa distinção de gênero não apenas distingue o pronome, mas, também, os tratamentos, as experiências e a “determinação” dos locais que devem ocupar. Enquanto homens serão criados para se determinarem, para criarem e serem seres autênticos, as mulheres serão criadas para serem cuidadoras e doadoras, suprimindo a necessidade dos outros (marido e filhos). Portanto, a mulher seria criada para ser o Outro do homem, um ser inautêntico.

O mais significativo da abordagem de Beauvoir é que, ao distinguir sexo de gênero, ela coloca “mulher” numa categoria da construção social: “Beauvoir denunciava ser produto da dominação masculina aquilo que se acreditava ser a essência de uma mulher”⁶⁸. Ou seja, há uma diferença entre fêmea/macho (biológico)⁶⁹ e mulher/homem (construção social)⁷⁰.

Mas, a pergunta que permanece é: o que sustenta essa lógica patriarcal? Por que as mulheres são criadas desse modo? A resposta se insere num dualismo no qual, do lado superior, estão os homens: sujeitos autênticos, razão, espaço público e ser para cultura. As mulheres estariam em outro lado, enquanto seres inautênticos (precisam de determinação), emoção-corpo, maternidade, espaço privado, e associação com uma natureza pacífica e inerte.

Inicialmente, esta é a perspectiva vigente dentro do dualismo cartesiano⁷¹ mente-corpo, no qual os homens seriam seres racionais: capacidade de pensamento

⁶⁸ ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo, 2021, p.16.

⁶⁹ Todavia, numa perspectiva biológica, existem pessoas intersexos, o que, em uma abordagem de construção social através da lente patriarcal – ocidental – é dado como inexistente ou “anomalia”.

⁷⁰ Através da crítica à binaridade e à exclusão gerada por ela, se pode compreender que esta não se limita apenas às mulheres cisgênero, como, também, se estende aos indivíduos transgênero. Esse binarismo, que se funda no sexo para atribuir o gênero para, assim, destinar o público e o privado, fornece uma base filosófica para entendermos como a sociedade impõe papéis de gênero rígidos, e como isso leva à exclusão de pessoas trans. Pois, literalmente, a sociedade se funda e se forma na concepção da invisibilização dessas pessoas – atribuindo a não existência.

⁷¹ O binarismo e o dualismo são anteriores a modernidade, mas Descartes é um dos principais filósofos canonizados por justificar filosoficamente essa perspectiva de análise.

objetivo, imparcial e universalizável, ao passo que as mulheres são associadas com a emoção que é presa ao mundo material⁷², tendo seus juízos afetados por ela⁷³.

Na perspectiva patriarcal, as mulheres são associadas com as emoções por conta da capacidade de geração, a maternidade. Creem que, por conseguirem gerar a vida, as mulheres possuiriam uma capacidade maior de cuidado e doação. Defendem, através disso, que as mulheres devem ocupar a função do cuidado dentro da sociedade⁷⁴ e que são incapazes de pensar de modo objetivo, imparcial e universalizável, pois, dada a emoção, seus juízos tendem a ser “contaminados”.

Dessa maneira, desde a modernidade, as mulheres foram sendo criadas para a submissão ao trabalho doméstico e aos cuidados dos filhos/marido, sem participar dos espaços públicos e limitando-se ao privado da casa/lar⁷⁵. Cabe ressaltar que esta era a forma idealizada de criação, visto que, na prática, mulheres ocupavam postos de trabalho recebendo menos que os homens. Já os homens, ao serem associados como razão, eram destinados ao trabalho na construção da cultura, das leis, e no que envolvia a vida pública e as relações⁷⁶.

Porém, não se trata de uma simples divisão de trabalho e, sim, da dominação sobre as mulheres, pois elas eram vistas como propriedades dos maridos, não dispendo de liberdade para fazerem suas próprias escolhas, enquanto se tornavam dependentes da monetização do trabalho deles. Adendo que a não remuneração do trabalho feminino se tornou base da sociedade patriarcal⁷⁷.

⁷² Há uma referência platônica do mundo das ideias e das sombras, matéria.

⁷³ Na contemporaneidade, inclusive graças aos avanços feministas, a situação dessa análise é contestada, não apenas rompendo com essa distinção, mas, também, essa distinção serve como base para se desenvolver uma teoria ética feminista/do cuidado, como propõe Carol Gilligan.

⁷⁴ Essa posição foi severamente defendida por filósofos homens na história ocidental, como: Aristóteles, Jean Jacques Rousseau, René Descartes, Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer, entre outros.

⁷⁵ É interessante pensar que essa distinção do trabalho causa o isolamento das mulheres às suas causas, portanto, elas não constroem redes coletivas e de apoio. Todavia, conforme Silvia Federici, esse aspecto surge com o advento do capitalismo e a destruição do sistema de vida comunitária do antigo sistema feudal, no qual a divisão sexual do trabalho resultava em relações e rede de apoio entre as mulheres. FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**, 2017, p. 53.

⁷⁶ Janyne Sattler, na banca de defesa, destaca que essa distinção entre público e privado é, na verdade, uma discussão que urge na modernidade, que até então era uma divisão que não colidia com os momentos anteriores.

⁷⁷ Como coloca Zirbel: “Um sistema econômico pautado na valorização do capital e na exploração da mão de obra da população foi igualmente estabelecido, o capitalismo. Tal sistema beneficia-se do trabalho gratuito das mulheres nos núcleos familiares e da diferença salarial entre os sexos para gerar e ampliar lucros. A sociedade e os indivíduos dependem do trabalho doméstico e das variadas atividades de cuidado realizadas pelas mulheres, mas não lhes atribuem valor”. ZIRBEL, Ilze. *Ondas do feminismo*, 2021, p. 13.

Com isso, saliento que os movimentos sociais de mulheres já vinham questionando essa ausência de pertencimento nas esferas públicas – o poder do voto, trabalhar abertamente e serem proprietárias de bens (principalmente na primeira onda). Mas, é com Beauvoir que essa reivindicação toma corpo filosófico de modo tão intenso, marcando até mesmo a filosofia tradicional e adentrando o cânone da filosofia francesa.

Portanto, com Beauvoir se percebe que, ao se negar a participação da mulher em aspectos referentes à vida pública, destina-se ela aos cuidados e serviços ao homem, marido, e aos filhos, enquanto o homem lhe determina. Dessa maneira, o homem é o considerado e se forma um Sujeito autêntico, enquanto a mulher é o Outro, a sombra do homem, um ser inautêntico^{78 79}.

Por fim, o último tópico a ser contextualizado é a tendência de universalização da construção da categoria “ser mulher”, isto é, dessa experiência de ser criada para ocupar os espaços domésticos. Entretanto, essa construção de “ser mulher” é marcada pela experiências das mulheres brancas de classe média (e alta). A própria experiência de Beauvoir confirma essa análise, considerando que ela foi uma mulher branca de classe média que recebeu formação para ser mulher dona de casa e mãe.

Logo, a primeira onda é caracterizada por muitos críticos “[...] pelo seu cunho conservador, questionando a divisão sexual dos papéis exercidos entre homens e mulheres”⁸⁰, devido à ênfase na universalidade do ser mulher e na legalidade – a participação do sufrágio universal, trabalho e direito a posses. Assim, os críticos consideram que estas demandas priorizaram os interesses-experiências das mulheres de classe média e alta, negligenciando as diversidades (de mulheres e de contextos). Zirbel contrapôs essa análise:

É comumente afirmado que as protagonistas da primeira onda eram mulheres de classe média. No entanto, a maioria das manifestantes

⁷⁸ Essa menção se refere a um olhar geral na obra da autora, especialmente no capítulo 1, “Fatos e Mitos”, em *O Segundo Sexo*. Porém, apenas para título de conferir: BEAUVOIR, Simone, 1970, p.10, homem como sujeito e mulher como outro. BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**, 1970, p. 106-107, trata como a mulher é propriedade do homem e necessita recorrer a ele.

⁷⁹ Quando adentrarmos o ecofeminismo essencialista, será analisado que essas feministas compreenderam a autenticidade pregada no patriarcado como ser associado com a cultura que é oposta a natureza – essa que vai ser vinculada com a mulher. A partir dessa dicotomia homem/cultura e mulher/natureza, se pode perceber que o patriarcado não afirma apenas a sua superioridade sobre as mulheres, mas sobre a natureza que deve ser dominada por eles, pela cultura.

⁸⁰ FARIAS MONTEIRO, K.; GRUBBA, L. .A luta das mulheres pelo espaço público na primeira onda do feminismo: de sufragettes às sufragistas, 2017, p. 268.

presentes nas grandes manifestações que deram visibilidade a essa onda era da classe trabalhadora, lutando contra as péssimas condições de vida e trabalho a que estavam submetidas. Em comum, partilhavam com as feministas de outras classes a esperança de que, uma vez obtido o direito de votar e o acesso aos lugares de decisão política, seria possível alterar as leis e instituições que as exploravam e oprimiam como mulheres e como trabalhadoras⁸¹.

Creio que a análise de Zirbel é a mais completa porque considera as interferências das ondas: quando duas ondas se encontram, formando uma onda maior, e se anulam. Me parece que, ao longo do tempo, ambos os movimentos vão ocorrendo. Por vezes, se somam em manifestações em prol do sufrágio universal feminino, por horas, defendem uma universalização que apaga existências.

Se na parte das mulheres de classe média e alta podemos citar experiências tais como a de Beauvoir, nessa interferência de onda, é conveniente desenvolver experiências basilares que formam outras epistemologias dentro da primeira onda. Dentro disso, cito a feminista sufragista e abolicionista Sojourner Truth, nascida em Nova York, Estados Unidos, e submetida, desde o nascimento até seus quarenta anos, ao sistema escravagista.

Truth, após quarenta anos vivendo como escrava, quando consegue sua liberdade, decide dedicar seus últimos quarenta anos de vida lutando contra a escravidão e pelos direitos das mulheres. Pregadora da igreja e utilizando-se de sua eloquente oratória para reivindicar direitos, ela passou anos viajando, pregando e discursando em movimentos/encontros.

Truth representa a crítica à universalidade do ser mulher dentro do movimento de primeira onda, em especial, no seu discurso traduzido para o português e nominado *E eu não sou mulher?*, realizado em Akron, Ohio, Estados Unidos, no ano de 1851. Esse encontro estava sendo arruinado pelas falas de homens e pastores, que zombavam da possibilidade de um sufrágio, pois, para eles, “[...] as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam”⁸². Também, utilizavam o argumento religioso: “[...] mulheres não deveriam ter os mesmos direitos que os homens, porque seriam frágeis, intelectualmente débeis,

⁸¹ ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo, 2021, p. 14-15.

⁸² PINHO, Osmundo. E não sou uma mulher? Sojourner Truth. In: PORTAL Geledés, [S. l.], 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 7 jan. 2023.

porque Jesus foi um homem e não uma mulher e porque, por fim, a primeira mulher fora uma pecadora”⁸³. Perspectiva que ela contrapõe ao longo de seu discurso: “de onde veio o seu Cristo? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com ele”⁸⁴.

Angela Davis, uma das mais influentes representatividades do feminismo negro norte americano da atualidade, salienta que nesse dia, “De todas as mulheres que compareceram à reunião, ela foi a única capaz de responder com agressividade aos argumentos, baseados na supremacia masculina, dos ruidosos agitadores”⁸⁵.

Sobre o discurso de Truth, julgo necessário discorrer sobre os seguintes fatores: 1) a solidariedade das mulheres negras à primeira onda feminista e o sufrágio (interferência construtiva); 2) o racismo do movimento sufragista (interferência destrutiva); 3) a disputa interna do movimento feminista da primeira onda (protagonismo sob a ‘experiência’ de ser mulher); e 4) publicação e documentação.

No que se refere à solidariedade: a oradora se levanta para se pronunciar quando homens estavam sendo hostis e se opondo ao ideal das sufragistas: “[...] enquanto única mulher negra a participar da convenção de Akron, Sojourner Truth fez o que nenhuma das suas tímidas irmãs brancas foi capaz de fazer”⁸⁶. Em seu discurso, ela defende a igualdade das mulheres em relação aos homens, usando de sua experiência para expor que as mulheres não eram frágeis:

Tenho músculos como qualquer homem, e realizo tanto trabalho quanto. Arei e colhi e ceifei e debulhei, algum homem consegue fazer mais que isso?

Tenho ouvido muito sobre a igualdade dos sexos; sou capaz de carregar tanto quanto qualquer homem, e de comer também, quando consigo comida⁸⁷ (tradução nossa).

⁸³ PINHO, Osmundo. E não sou uma mulher? Sojourner Truth. *In*: PORTAL Geledés, [S. l.], 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 7 jan. 2023.

⁸⁴ PINHO, Osmundo. E não sou uma mulher? Sojourner Truth. *In*: PORTAL Geledés, [S. l.], 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 7 jan. 2023.

⁸⁵ DAVIS, Angela. A potência de Sojourner Truth. *In*: BLOG BoiTempo, [S. l.], 2018. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2018/11/26/angela-davis-a-potencia-de-sojourner-truth/>. Acesso em: 9 jan. 2023.

⁸⁶ DAVIS, Angela. A potência de Sojourner Truth. *In*: BLOG BoiTempo, [S. l.], 2018. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2018/11/26/angela-davis-a-potencia-de-sojourner-truth/>. Acesso em: 9 jan. 2023.

⁸⁷ FONSECA, Luciana. Direitos das Mulheres: os discursos de Sojourner Truth em tradução. *In*: MIGALHAS. Ribeirão Preto, 29 jul. 2019. Disponível em:

Truth apresenta solidariedade e empatia com as mulheres brancas ao reconhecer que elas eram dominadas pelos homens: “[...] os homens haviam tido as mulheres como escravas tanto tempo que pensavam que lhes pertenciam, igual os escravagistas tinham escravos e pensavam que era sua propriedade”⁸⁸. Por fim, salienta uma união entre mulheres e afirma que os homens de cor em breve aprenderiam a agir como os brancos (considerando que estava no fim do sistema escravagista nos Estados Unidos):

Assim que peço isso as mulheres. As mulheres brancas sabem muito; as mulheres de cor – isso é, as que tem sido liberadas recentemente- não o sabem. Os homens de cor aprenderão, como o resto dos homens, a ser uma espécie de donos. Tratarão de ser donos de suas esposas de cor⁸⁹ (tradução nossa).

Isso significa que Truth compreendia que as mulheres pretas poderiam ser subjugadas não apenas por sua cor, mas, também, por serem mulheres. Com tudo isso, Davis afirma que: “sua presença e os discursos que proferiu em encontros subsequentes pelos direitos das mulheres simbolizavam a solidariedade das mulheres negras com a nova causa”⁹⁰.

No que se refere ao racismo: o fato de uma mulher preta, ex-escravizada, chegar em uma reunião de feministas majoritariamente brancas e discursar, não foi bem recebido por todas as mulheres. Muitas das que estavam presentes, inclusive, defendiam que as mulheres negras não deveriam ter direito de fala na convenção⁹¹. Antes de ela discursar, houve comentários de desaprovação, tais como: “coisa de abolicionista” e “lá vai a negra”. Frances Dana Gage⁹² relata acerca desse momento:

<https://www.migalhas.com.br/coluna/migalaw-english/307474/direitos-das-mulheres--os-discursos-de-sojourner-truth-em-traducao>. Acesso em: 7 jan. 2023.

⁸⁸ “[...] que los hombres habían tenido a las mujeres como esclavas tanto tiempo que pensaban que les pertenecían, igual que los esclavistas tenían esclavos y pensaban que eran de su propiedad”. TRUTH, Sojourner et al. **Feminismos negros**: una antología. [S. l.]: Traficantes de Sueños, 2012, p. 66.

⁸⁹ “Así que pido esto a las mujeres. Las mujeres blancas saben mucho; las mujeres de color —esto es, las que han sido liberadas recientemente— no lo saben. Los hombres de color aprenderán, como el resto de los hombres, a ser una especie de amos. Tratarán de ser los amos de sus esposas de color”. TRUTH, Sojourner et al. **Feminismos negros**, 2012, p. 63.

⁹⁰ DAVIS, Angela. A potência de Sojourner Truth. In: BLOG BoiTempo, [S. l.], 2018. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2018/11/26/angela-davis-a-potencia-de-sojourner-truth/>. Acesso em: 9 jan. 2023.

⁹¹ DAVIS, Angela. A potência de Sojourner Truth. In: BLOG BoiTempo, [S. l.], 2018. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2018/11/26/angela-davis-a-potencia-de-sojourner-truth/>. Acesso em 09 de Janeiro de 2023.

⁹² Feminista sufragista, abolicionista que presidia o comitê de Akron.

“‘Não deixe ela falar!’, murmurou meia dúzia de vozes aos meus ouvidos. Devagar e solenemente, ela se dirigiu à frente, colocou o velho chapéu a seus pés e me olhou com seus olhos grandes e expressivos. Vaias de desaprovação vinham de todos os lados. Levantei e anunciei, ‘Sojourner Truth’, e pedi que o público fizesse silêncio por alguns instantes”⁹³.

Considerando o contexto racista no qual Truth estava localizada, bem como sua luta abolicionista, temos a colocação de Davis:

“O discurso ‘Não sou eu uma mulher?’, de Sojourner Truth, teve implicações ainda mais profundas, já que, ao que parece, também era uma resposta às atitudes racistas das mesmas mulheres brancas que posteriormente louvaram sua irmã negra”⁹⁴.

Dito isso, no que se refere à disputa interna: quando ela discursa perguntando “E eu não sou mulher?” ao menos quatro vezes, Truth não está somente denunciando o racismo das mulheres brancas, como, também, disputando e incluindo narrativas na experiência do ser mulher. Conforme Davis,

Nem todas as mulheres eram brancas ou desfrutavam do conforto material da classe média e da burguesia. Sojourner Truth era negra – uma escrava –, mas não era menos mulher do que qualquer uma de suas irmãs brancas na convenção. O fato de sua raça e de sua situação econômica serem diferentes daquelas das demais não anulava sua condição de mulher⁹⁵.

Por último, referindo-se à documentação, o discurso foi documentado e publicado: Marius Robinson, jornalista e amigo de Truth, estava presente na convenção e transcreveu o discurso, revisando-o com ela. Em junho do mesmo ano, o discurso foi publicado no jornal *Anti-Slavery Bugle*. Doze anos depois, em 1863, o discurso foi publicado novamente no *The New York Independent* por Frances Gage⁹⁶ que também estava presente (aquela que não sucumbiu e passou a palavra para

⁹³ DAVIS, Angela. A potência de Sojourner Truth. In: BLOG BoiTempo, [S. l.], 2018. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2018/11/26/angela-davis-a-potencia-de-sojourner-truth/>>. Acesso em 09 de Janeiro de 2023.

⁹⁴ DAVIS, Angela. A potência de Sojourner Truth. In: BLOG BoiTempo, [S. l.], 2018. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2018/11/26/angela-davis-a-potencia-de-sojourner-truth/>>. Acesso em 09 de Janeiro de 2023.

⁹⁵ DAVIS, Angela. A potência de Sojourner Truth. In: BLOG BoiTempo, [S. l.], 2018. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2018/11/26/angela-davis-a-potencia-de-sojourner-truth/>>. Acesso em 09 de Janeiro de 2023.

⁹⁶FONSECA, Luciana. Direitos das Mulheres: os discursos de Sojourner Truth em tradução, 2019.

Truth). Essa última publicação é a que se popularizou e foi traduzida, inclusive, para o português.

A pesquisadora Luciana Fonseca comenta que essa última publicação modifica o discurso original ao acrescentar características do inglês do Sul estadunidense, sendo que Truth era do Norte. Além de um problema de palavras, Fonseca crítica dizendo que nessa tradução se perde a riqueza intelectual da autora, além do enquadramento dela em um estereótipo. Por conta disso, Fonseca propõe outra tradução para o português baseada na primeira publicação⁹⁷.

Note que, afora o problema de tradução, um dos motivos que levaram a popularização desse discurso em particular foi o aspecto de ter sido transcrito e publicado. Claro que há um contexto que tornou esse discurso marcante, porém, Truth seguiu anos viajando e se pronunciando. Nisso, aponto para a hipótese de que Sojourner⁹⁸ simbolizou e influenciou o feminismo, especialmente o negro estadunidense, para além do que esse discurso aborda e do que se tem registrado.

Impulsionada pelos contextos das guerras, Zirbel aponta que a segunda onda do feminismo, em uma análise global, pode ser compreendida dentro de um longo período que vai de 1940 até o início do século XXI. No entanto, seu pico é nas décadas de 1960 e 1970⁹⁹, sendo que é comum encontrar em artigos a datação até a década de 1980¹⁰⁰. Inevitavelmente, as guerras que ocorriam influenciaram a primeira onda do feminismo, porém, se costuma considerar sua maior significância dentro da segunda onda.

No decorrer da Primeira Guerra Mundial, logo em seguida ao movimento sufragista, as mulheres passaram ocupar espaços da vida pública que anteriormente eram considerados masculinos: “[...] atuaram como bombeiras, mineiras, condutoras de transporte público, mecânicas, metalúrgicas, além de produzirem alimentos, atuarem na indústria têxtil e no campo da saúde”¹⁰¹. Isso se deu pela necessidade oriunda do contexto de conflito, pois os homens estavam nas guerras, e na cidade,

⁹⁷FONSECA, Luciana. Direitos das Mulheres: os discursos de Sojourner Truth em tradução, 2019.

⁹⁸ Uma curiosidade sobre Sojourner e de outras sufragistas, tais como Susan B. Anthony e Elizabeth Candy Stanton, é que elas frequentavam um instituto que servia comidas vegetarianas no final do século XIX. Carol J. Adams relata que lá: “Num banquete vegetariano em 1853, os convidados reunidos ergueram suas taças de bebida sem álcool para brindar: ‘Abstinência total, direitos da Mulher e vegetarianismo!’”. ADAMS, Carol. **A política sexual da carne: uma teoria feminista-vegetariana**, 2018, p. 243.

⁹⁹ ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo, 2021, p.15.

¹⁰⁰ FARIAS MONTEIRO, K.; GRUBBA, L. A luta das mulheres pelo espaço público na primeira onda do feminismo: de sufragettes às sufragistas, 2017, p. 264.

¹⁰¹ ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo, 2021, p.15.

os postos de trabalho estavam vacantes. Assim, por necessidade, as mulheres passaram a ingressar neles.

Por essa razão, mesmo que contraditório – dada a motivação pela guerra, caracterizando um período no qual as mulheres se encontravam em situações de maior vulnerabilidade – este foi considerado, por vezes, a época de ouro do feminismo. Isso se deu por ser um momento no qual mulheres passaram a ocupar formalmente a esfera pública da sociedade (não sendo apenas no trabalho precarizado e deslegitimizado)¹⁰².

Com isso, saliento que a mudança das mulheres ocupando a vida pública e determinados cargos não ocorreu repentinamente. Zirbel mostra que em tempos de guerras, “[...] as lutas feministas ora avançavam, ora estagnavam”¹⁰³.

Para ilustrar, após a Segunda Guerra Mundial ocorreram alguns avanços, como estados reconhecendo o sufrágio feminino¹⁰⁴ - a exemplo do Brasil em 1934, e a Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948, que certificava a igualdade entre os sexos e seus cônjuges. Todavia, paralelamente surgiam campanhas mais intensivas para convencer as mulheres a ocupar novamente suas posições privadas de mãe e esposas, retirando-as das esferas públicas e das instâncias decisórias, que continuariam sob domínio dos homens^{105, 106}.

Se retornarmos à primeira onda, em sua centralidade se vê a perspectiva da igualdade entre homens e mulheres. Essa noção continuaria permeando o feminismo, e aqui, na segunda onda, passa-se a conseguir validação formal. Contudo, como visto no parágrafo anterior, isso ocorre numa esfera mais legal do que prática.

Como também, já criticava a dicotomia dos espaços públicos e privados, porém agora esta discussão enfatiza que as situações que ocorrem dentro dos espaços privados (lares) se entrelaçam com a vida pública. Ivone Reimer aponta que: “[...] com isso, estava-se propondo ruptura com a compreensão limitada da

¹⁰² Carol J Adams colocará essa abordagem juntando ao que é considerada a época de Ouro do vegetarianismo, pois, nesse período, se fazem campanhas públicas pedindo racionalização e que não se comesse carne, no intuito de deixá-la para os soldados que estavam nas guerras. Também, cruza a história colocando como um período importante para uma história feminista vegetariana, tal qual é sua proposta.

¹⁰³ ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo, 2021, p. 15.

¹⁰⁴ França, 1944; Itália, 1945; Bélgica, 1948; Croácia e Eslovênia 1945; Albânia, 1946; Iugoslávia, 1947. Brasil já permitia desde 1932.

¹⁰⁵ Tanto as mulheres “alvo” dessas campanhas e homens que, no domínio das instâncias decisórias, são brancos.

¹⁰⁶ ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo, 2021, p. 15.

política, restrita ao espaço público”¹⁰⁷. Dessa reivindicação, sai o slogan “O Pessoal é Político”, cunhado por Carol Hanisch¹⁰⁸ em um texto de 1969¹⁰⁹, mostrando que:

[...] a opressão das mulheres tem caráter político-ideológico e, mesmo sendo experiência pessoal, não pode ficar restrita e ‘guardada’ ao espaço privado, pessoal e doméstico. Foi-se percebendo que as condições e os contextos, bem como as circunstâncias de experiências pessoais são estruturadas e estão circunscritas por meio de fatores públicos, legais e religiosos e que, portanto, problemas ‘pessoais’ e/ou individuais só podem ser resolvidos através dos meios e das ações políticas¹¹⁰

Portanto, antes se defendia a participação legal e os direitos da participação das mulheres na vida pública, já aqui, se propõe uma certa quebra na dicotomia público/privado, convidando a política para dentro dos lares e o “pessoal” para a política. Através disso, passou-se a ter espaço de discussão para temáticas como políticas reprodutivas e contraceptivas, sexualidades, maternidade, trabalhos domésticos entre outros.

Essas reivindicações surgem através das manifestações feministas as quais, simultaneamente, se inseriam como parte de um contexto heterogêneo, com frentes amplas de manifestações/resistências em um período pós-guerra. Conforme destaca Reimer,

Com algumas conquistas e muita repressão, os movimentos de mulheres constituíram o que se convencionou de chamar de “segunda onda”, que tem na década de 1960 um marco referencial, junto com os movimentos contestatórios estudantis, pacifistas (guerra Vietnã) e hippies¹¹¹.

O contexto heterogêneo influencia o feminismo de segunda onda, tornando-o mais sensível para as distintas narrativas e cruzamentos teóricos: 1) pois, saíram e participavam do mesmo contexto; 2) porque as feministas, muitas vezes, atuavam em movimentos distintos, fazendo com que surgissem movimentos de lutas

¹⁰⁷REIMER, Ivoni Richter. As teologias e práticas políticas dos movimentos (eco)feministas. **Caminhos**, Goiânia, v. 17, 2019, p.125.

¹⁰⁸ Jornalista e ativista do feminismo radical, nascida em 1942 nos Estados Unidos, Iowa.

¹⁰⁹ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo, 2021, p. 18-19.

¹¹⁰ PATEMAN *apud* REIMER, Ivoni Richter. As teologias e práticas políticas dos movimentos (eco)feministas, 2019, p. 125.

¹¹¹ REIMER, Ivoni Richter. As teologias e práticas políticas dos movimentos (eco)feministas, 2019, p. 125.

conjuntas: “inúmeros grupos de mulheres organizaram-se e, em meio às lutas anti-coloniais, questionaram o sexismo e o racismo a que eram submetidas”^{112,113}.

Nesse primeiro tempo do feminismo da segunda onda, a obra de Beauvoir, publicada em 1949, passa a circular ainda mais e a ser traduzida para outras línguas. Também, colide com o período no qual, em alguns países, as mulheres passaram a obter o ensino universal (igual entre gêneros), surgindo mulheres instruídas criando estudos feministas. A respeito disso, tem-se o comentário: “nas décadas seguintes houve(sse) uma explosão de livros e textos feministas em vários países, abordando temas distintos e variados. A arte feminista também irrompeu na forma de filmes, músicas, peças de teatro, instalações [...]”¹¹⁴.

Nas décadas de 1970 e 1980, milhares de mulheres ressurgiram nas cenas públicas, formando-se grupos espontâneos locais, estaduais e federais para pensar e desenvolver maneiras de lutar contra suas opressões em muitos países da Europa¹¹⁵ e nos Estados Unidos. Enquanto isso, na América Latina, o feminismo se unia nas lutas contra as ditaduras¹¹⁶, bem como, por melhores condições materiais para as mulheres – como creche, transporte público e contra o aumento dos preços. Portanto, percebe-se que o movimento feminista na América Latina se apresenta em um entrelaçar com as perspectivas classistas e operárias.

Em resposta às manifestações que ocorriam em dezenas de países, em 1975, a Organização das Nações Unidas (ONU) decretou o Ano Internacional da Mulher. Nesse ano, saiu a *Primeira Conferência Mundial da Mulher* realizada na

¹¹² BLAIN, 2016; MONQID, 2016 apud ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo, 2021, p. 17.

¹¹³Portanto, ao se convidar à pessoalidade das mulheres latinas, também se estaria convidando para conhecer como as condições coloniais afetaram e construíram essas mulheres. Ou seja, é uma reivindicação de que a pessoalidade é formada pelas políticas. Um exemplo destacado por Zirbel é o Coletivo Combahee River, que apontava que a libertação das mulheres pretas implicaria na libertação das demais opressões, pois o racismo era a base para o sexismo e a opressão de classe. O coletivo tinha o compromisso de lutar contra opressão racial, sexual, heterossexual e classista. Acrescento que o coletivo durou de 1974 até 1980 em Boston, EUA, tendo sido fundado por Barbara Smith, feminista/ativista negra lésbica, crítica e palestrante.

¹¹⁴ ZIRBEL, 2021, p.16.

¹¹⁵ Inglaterra, Holanda, Suécia, Dinamarca, Alemanha, França e Itália.

¹¹⁶ “As ditaduras militares (implantadas na América Latina -Paraguai, o Uruguai, Argentina, Chile, Peru, Bolívia, Guatemala, República Dominicana, Brasil) fortaleceram o conservadorismo, violência e censura. O feminismo nesse momento se desenvolve junto com uma luta contra a ditadura, mas pensando em história das mulheres, muitas foram utilizadas como massa de manobra dentro de movimentos pró ditatoriais. Como mostra Reimer:” [...] em 1964 e 1968, as ‘Marchas com Deus, pela Pátria e pela Família’, em que mulheres participaram e foram usadas como massa de manobra em favor da ditadura, representando, estas, movimentos de mulheres ‘bem comportados’, que eram e são aceitos e apoiados pelas direitas na política e nas igrejas”. ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo, 2021, p. 17; REIMER, Ivoni Richter. As teologias e práticas políticas dos movimentos (eco)feministas, 2019, p. 125.

cidade do México, com o lema de “Igualdade, desenvolvimento e Paz”, e tema central voltado para a “eliminação da discriminação da mulher e o seu avanço social”. O evento contou com “[...] a participação de 133 delegações, sendo 113 lideradas por mulheres. Outro ponto alto da Conferência foi a realização do Fórum de Organizações Não-Governamentais, que contou com a participação de 4.000 ativistas”¹¹⁷.

Uma medida importante foi a adoção do plano a ser aplicado na década de 1976 até 1985, período que ficou conhecido como a década das mulheres. O objetivo era de enfrentar as profundas desigualdades relacionadas aos sexos, em especial nos campos da educação, política, direitos civis, acesso ao trabalho e às atividades domésticas. Isto é, a melhoria na ampliação da participação das mulheres no “desenvolvimento” e sua contribuição na “paz mundial”¹¹⁸. A partir daí, surgiram grupos e atividades coletivas em todos os continentes, visando motivação para a criação de melhores condições de vidas:

As pautas dos grupos foram ricas e diversas: anticolonialismo, luta anti-racista, valorização do trabalho doméstico, segurança no trabalho, educação, creches, licença-maternidade, lesbianismo, direitos reprodutivos (acesso a métodos contraceptivos, direito a aborto seguro, lutas contra programas de esterilização compulsória de mulheres negras e pobres), violência doméstica, assédio, estupro etc.¹¹⁹

As *Conferências Mundiais da Mulher* já ocorreram em 4 edições: em 1975, na cidade do México; em 1980, em Copenhague (Dinamarca), com o lema “Educação, Emprego e Saúde”; em 1985, em Nairóbi (Quênia), tratando sobre “Estratégias Orientadas ao Futuro para o Desenvolvimento da Mulher até o ano 2000”; e por último, em 1995, o evento que é considerado marco para a terceira onda do movimento feminista, “Ação para a Igualdade, o Desenvolvimento e a Paz”, que aconteceu na cidade de Pequim, China¹²⁰.

¹¹⁷ CONFERÊNCIAS Mundiais da Mulher. *In*: ONU Mulheres – Brasil [S. l., s. d.]. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/planeta5050-2030/conferencias/>. Acesso em: 22 jan. 2023.

¹¹⁸ CONFERÊNCIAS Mundiais da Mulher. *In*: ONU Mulheres – Brasil [S. l., s. d.]. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/planeta5050-2030/conferencias/>. Acesso em: 22 jan. 2023.

¹¹⁹ ZIRBEL, 2021, p. 18.

¹²⁰ CONFERÊNCIAS Mundiais da Mulher. *In*: ONU Mulheres – Brasil [S. l., s. d.]. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/planeta5050-2030/conferencias/>. Acesso em: 22 jan. 2023.

Ana María Bach¹²¹ comenta nas considerações introdutórias que houve uma explosão da teorização acadêmica e política do campo feminista desde meados da década de 1970, até o final do século passado. Entretanto, foi na década de 1980 que “[...] é tomada como a época da institucionalização do feminismo, devido a universidades distintas começarem a consolidar-se os programas e os departamentos dedicados aos “estudos das mulheres” (tradução nossa)¹²².

Apenas para título de menção, nesse período, se consolidaram no cenário europeu e estadunidense as “três grandes linhas” da elaboração teórica do feminismo na segunda onda, sendo eles:

- a) o feminismo radical¹²³: busca da raiz da opressão das mulheres pensando no sistema patriarcal, no qual a família e a procriação seriam a fonte primária da dominação;
- b) socialista/marxista: a perspectiva de que o capitalismo é a base da exploração das mulheres, sendo o trabalho não remunerado das mulheres na família condição necessária para se manter o sistema;
- c) liberais: a crença de que se conseguiria a emancipação das mulheres através de mudanças políticas-jurídicas-culturais que poderiam levar a liberdade, em especial, sexual, casamento e trabalho¹²⁴.

Todavia, busco chamar atenção para o que pontua Zirbel, de que essas são as três linhas do pensamento feminista da segunda onda: “[...] o que é verdadeiro apenas em parte, uma vez que feministas negras, latinas, lésbicas, anarquistas e ecologistas também estavam produzindo suas ferramentas teóricas e reflexões sobre a realidade”¹²⁵.

Assim, me interessa salientar como as distintas interferências de ondas acabam tendo efeito destrutivo, no qual a história dominante (branca, ocidental)

¹²¹ Nasceu e vive na Argentina, professora de Filosofia, licenciada em Metodología de la Investigación (Universidad de Belgrano) e doutora em Ciências Sociais pela UBA (Universidad de Buenos Aires).

¹²² “[...] es tomada como la época de la institucionalización del feminismo, debido a que en las distintas universidades comenzaron a consolidarse los programas y los departamentos dedicados a los “estudios de las mujeres”. BACH, Ana María. **Las voces de la experiencia**: el viraje de la filosofía feminista. 1ª ed. Biblos: Buenos Aires, 2010, p. 10.

¹²³ Uma das teorias do feminismo radical que se tornou mais notável foi a “sororiedade”, que pregava a necessidade e o poder de uma irmandade entre as mulheres. Foi desenvolvida por Kathie Sarachild num panfleto de 1968 em Nova York, e dois anos depois, foi publicada uma coletânea com esse título (editada por Robin Morgan), tornando popular o conceito.

¹²⁴ ZIRBEL, 2019, p. 18-19.

¹²⁵ ZIRBEL, 2019, p. 19.

suprime e silencia as demais perspectivas feministas presentes no período. Dando a percepção que elas são posteriores, caracterizadas na terceira onda, no qual o Ocidente passa a refletir sobre essas questões, especialmente as levantadas pelo Sul Global. Nisso, o objetivo é possibilitar entendimento das ondas de modo complexo, sem suprimir a interferências de ondas.

Com os avanços teóricos ocorridos ao longo da década de 1980, alguns pesquisadores consideram a terceira onda no período entre 1980-2000, ao passo que outras colocam essas duas décadas como preparativos para a terceira onda¹²⁶. Rebecca Walter, ao anunciar a terceira onda do feminismo na década de 1990, está se identificando e anunciando esse movimento, mesmo que só se torne um movimento de massa no século posterior¹²⁷.

Alguns dos aspectos centrais dessa nova onda é o seu início inserido num contexto marcado pela crença midiática de que a luta feminista havia terminado, uma vez que jovens do período haviam conseguido certos ganhos sociais – como o voto, estudos, trabalhos diversos, liberdade sexual e reprodutiva etc., sendo consideradas, por vezes, especialmente nos Estados Unidos, “pós-feministas”¹²⁸.

Já nos contextos latinos, colidia com o período pós-ditadura militar, no qual movimentos de resistência e luta requeriam um Estado democrático, medida que recebia apoio internacional. Na década de 1980, a qual era atravessada pelo contexto da redemocratização, se elaborava novos grupos feministas, com formação acadêmica e diálogos não governamentais¹²⁹.

Globalmente, na virada do século XX para o XXI, percebe-se a presença do feminismo e de suas atualizações para as mídias sociais, sendo essa uma das características da nova onda¹³⁰. As plataformas online se tornaram meio para organização de eventos, manifestações, abordagem de assuntos e popularização das histórias do movimento – ou seja, para se desenvolver rede entre mulheres. A *Primavera Feminista* é um bom exemplo disso, já que as manifestações foram organizadas virtualmente,

¹²⁶ Tais como: Cinzia Arruzza, Barbara Molony e Jennifer Nelson.

¹²⁷ ZIRBEL, 2019, p.21.

¹²⁸ ZIRBEL, 2019, p.21.

¹²⁹ OTTO, 2004 apud POLLYANNA, J; CARMO, V; BENEDITA, G. As quatro ondas do feminismo: lutas e conquistas. **Revista de Direitos Humanos em Perspectiva**, Florianópolis, v. 7, n. 1, 2021, p. 109.

¹³⁰ ZIRBEL, 2019, p.23.

[...] contra a violência sexual e o feminicídio despontaram nas ruas de inúmeros países, como ocorreu em 03 de junho de 2015 em oitenta cidades argentinas sob a bandeira “Nenhuma a Menos”. As manifestações repetiram-se nos anos seguintes e estenderam-se pela América Latina (Uruguai, Chile, Brasil, Equador, Colômbia, Venezuela, Perú, Nicarágua), atingindo também a Europa (Itália, França, Alemanha, Turquia, Bélgica). Da mesma forma, a luta pela garantia de direitos reprodutivos levou às ruas de São Paulo 15 mil brasileiras para barrar um Projeto de Lei (5069/2013) visando restringir o direito ao aborto previsto em lei¹³¹.

Por esse período, houve uma série de manifestações, as quais colaboravam com aspectos e reivindicações contextuais “particulares”¹³². Uma das manifestações mais significativas foi a *Marcha das Margaridas*, ocorrida no ano 2000, no Brasil, contando com “[...] cerca de 20 mil agricultoras, quilombolas, indígenas, pescadoras e extrativistas que lutam contra a fome, a pobreza e a violência sexista e defendem o desenvolvimento sustentável, a justiça social e a democracia”¹³³. A marcha já conta com 4 edições¹³⁴: 2000, 2003, 2007 e 2011, e desde 2007, tem-se as jornadas das Margaridas, nas quais “[...] se organizam na forma de seminários, audiências e diálogos com o governo, entre outros formatos de acordo com a(s) prioridade(s) eleita(s) para aquela Jornada”¹³⁵.

Alguns anos depois, em 2015, ocorreu a *Marcha das Mulheres Negras*, outro episódio significativo que concentrou 50 mil mulheres marchando em Brasília. A pesquisadora Angela Figueiredo destaca a “sua capacidade de atrair mulheres negras de diferentes extrações sociais, urbanas e rurais, em decorrência de um discurso dotado de bastante sentido para uma pluralidade de mulheres negras”¹³⁶.

¹³¹ ZIRBEL, 2019, p.24-25.

¹³²Encontra-se no site da *Marcha das Margaridas* a informação de que o nome da marcha é uma homenagem, tendo escrito assim: “Margarida Maria Alves é uma lembrança viva de coragem e dedicação à luta das mulheres por terra, trabalho, igualdade, justiça e dignidade. Uma dirigente sindical a frente de seu tempo que rompeu com os padrões tradicionais de poder ao ocupar por 12 anos a presidência do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Alagoa Grande, no Estado da Paraíba. Assassinada brutalmente por usineiros da Paraíba em 12 de Agosto de 1983, Margarida Alves tem em sua trajetória a luta contra a exploração, pelos direitos dos trabalhadores e trabalhadoras rurais, contra o analfabetismo e pela reforma agrária. Uma verdadeira educadora popular, Margarida Alves deixou um legado de ousadia, coragem e entrega. É uma luz pulsante no coração, nos pés firmes em marcha, nos chapéus, nas canções e na luta de cada margarida, de toda a Marcha das Margaridas”. O TRANSFORMATÓRIO das margaridas: observar para transformar. In: OBSERVATÓRIO Marcha das Margaridas, [S. l., s. d.]. Disponível em: <https://transformatoriomargaridas.org.br/>. Acesso em: 16 jan. 2023.

¹³³ ZIRBEL, 2019, p. 24.

¹³⁴ Considerando a data que escrevo, ou seja, início de 2023.

¹³⁵. O QUE É A MARCHA das Margaridas? Observatório Marcha das Margaridas, [S. l., s. d.]. Disponível em: https://transformatoriomargaridas.org.br/?page_id=139. Acesso em: 16 jan. 2023.

¹³⁶ FIGUEIRO, Angela. A Marcha das Mulheres Negras conclama por um novo pacto civilizatório: descolonização das mentes, dos corpos e dos espaços frente às novas faces da colonialidade do

Um dos aspectos fundamentais na Marcha são as reuniões preparatórias que possibilitam a organização e divulgação, mas, que são, principalmente, momento de difusão das ideias feministas para mulheres.

Além das mídias sociais servirem na divulgação de ideias e de articulação, Figueiredo mostra como também funcionam para firmar a memória de eventos que são silenciados pela grande mídia, como ocorreu no caso da *Marcha das Mulheres Negras*: “é importante destacar que a omissão da imprensa não escondeu a magnitude da Marcha, uma vez que mídias sociais [...] construíram um conjunto de registros e reflexões, uma memória do evento”¹³⁷.

Reimer explica que a terceira onda, a partir da década de 1990, se aprofunda e revisa as principais questões trabalhadas nas décadas anteriores, buscando “afirmar e alargar as tendas”, tais como: integridade do corpo, direitos reprodutivos, e proteção contra a violência doméstica e as violências sexuais. Citando a *Quarta Conferência Mundial sobre a Mulher* ocorrida em 1995, bem como, os Fóruns Sociais enquanto marcos desta nova onda, entende-se que o movimento feminista se tornou mais aberto e heterogêneo:

Não há dúvida que os movimentos feministas pós-Beijing e pós-Fóruns Sociais Mundiais ficaram mais complexos e heterogêneos, ampliando seu campo de atuação e de embates gerando várias formas de feminismos: negro, indígena, LGBTI+, popular, acadêmico, ecofeminismo etc..¹³⁸

Assim, por um lado, se discute que o feminismo de terceira onda é marcado por “disputas internas” – junção de ondas pelas interferências, dado seu alargamento “formal” ancorado nos encontros mundiais. Por outra via, essa consideração invisibiliza que em todas as ondas se houve disputas internas, no que se prende em uma perspectiva dominante branca da história do feminismo.

Seja como for, a terceira onda carrega uma diferença nesse quesito. Graças aos avanços institucionais nas universidades, norte-global, e dos feminismos ao longo da década de 1970/1980, nesse momento, passou-se a obter ferramentas teóricas melhores para aprofundamento das análises acerca das vivências das

poder. In: BERNARDINO-COSTA, J. *et al.* **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 203.

¹³⁷ FIGUEIRO, Angela. A Marcha das Mulheres Negras conclamam por um novo pacto civilizatório: descolonização das mentes, dos corpos e dos espaços frente às novas faces da colonialidade do poder, 2020, p. 204.

¹³⁸ REIMER, Ivoni Richter. As teologias e práticas políticas dos movimentos (eco)feministas, 2019, p. 128.

mulheres, em especial, das opressões simultâneas e das diversidades internas, como o conceito de interseccionalidade. Por fim, se pode concluir que a terceira onda,

Apesar das diferenças de contexto e de experiência de militância, vários grupos de feministas têm produzido uma agenda interseccional pautada nas lutas anti-sexistas, anti-racistas, anti-capitalistas, anti-homofóbicas, decolonialistas e ecofeministas. Possuem em comum o enfrentamento de formas complexas e entrelaçadas de violência e opressão perpetradas por um sistema que poderíamos chamar de patriarco-capitalo-racista de dominação. Para enfrentá-lo, uma articulação internacional tem sido organizada e fortalecida a cada ano¹³⁹

Concluindo, essas são as três ondas do movimento feminista. Para algumas autoras, ainda estamos na terceira onda, enquanto outras indicam uma quarta e, até mesmo, quinta onda. Sintetizo que é necessário reconhecer os méritos da metáfora das ondas: “[...] possui(dora de) uma força imagética capaz de criar conexões com o passado e com o futuro em meio à luta de variadas gerações de feministas, em sua grande diversidade, resistência, criatividade e força”¹⁴⁰. Como coloca Zirbel,

Ela nos permite inscrever diferentes gerações de feministas – e seus esforços – em uma longa e contínua história de lutas contra a discriminação, a opressão e a exploração, assim como pela melhoria das condições de vida e aquisição ou manutenção de direitos civis. Muitas vezes essas lutas avançam pelo tecido social de forma arrebatadora e, em determinados momentos, recuam ou diminuem em força – como ocorre nos momentos de refluxo da água do mar¹⁴¹.

Todavia, a problemática central que considero dentro da sistematização das ondas se refere às ocasiões em que ela é tratada em sua simplicidade, salientando os considerados “ápices” do movimento feminista. Em minha interpretação, a valorização desses pontos em detrimento dos contextos e das interferências existentes, acabam distorcendo as reais motivações feministas em nome do chamamento geral. As feministas não se moveram pela inclusão no sufrágio universal – elas lutaram pelo sufrágio universal para conseguir mudar suas condições de vida.

O segundo ponto problemático na ênfase nos chamamentos, ou “pontos fortes”, designa-se pelo critério utilizado, e que ainda é arbitrário. Digo isso no

¹³⁹ ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo, 2021, p.26.

¹⁴⁰ ZIRBEL, 2019, p. 27.

¹⁴¹ ZIRBEL, 2019, p. 27.

sentido de que estamos inseridos num contexto patriarcal e ocidentocêntrico, passando a ser o “forte” aquele mais próximo das perspectivas dominantes, ou as que estão maduras o suficiente para serem assimiladas por ele. Nessa perspectiva, viabiliza-se o entendimento da história do feminismo ainda com as lentes simbólicas do patriarcado, como da história linear.

Por terceiro, considero altamente problemático o modo com o qual o ponto dominante passa a suprimir e invisibilizar ondas simultâneas, defendendo que expor esses acontecimentos – complexificando as ondas, é um modo eficaz para torná-las interferências construtivas e não canceladas pela perspectiva dominadora.

Por quarto, o sistema de ondas corre o perigo de passar a ideia de “zonas livres de feministas”, pois despendem grande energia focalizando nos períodos em que a onda atinge seu ápice¹⁴². Portanto, a indicação apresentada nesta seção é para se complexificar o sistema de ondas, incorporando noções de profundidade, sopro/vento e interferências¹⁴³.

Por fim, a última consequência do sistema de ondas é colocá-lo como um evento exclusivo do século XX, que consegue recuperar a história somente até os ventos da Revolução Francesa. Ou seja, recorta o feminismo a uma esfera curta de tempo, baseando na linguística – quando criam o nome feminismo. Percebo que, infelizmente, essa forma de análise favorece a ignorância em relação à história das mulheres, no que instiga a ideia de que os movimentos de luta-resistência são característica da contemporaneidade, algo que não ocorria anteriormente.

1.1 ARROZ: HISTÓRIA DAS MULHERES E OS FEMINISMOS

Em sua complexidade, a metáfora das ondas é conveniente para localizar e abordar os movimentos ocorridos do final do século XIX até o presente momento. Por meio dos ventos¹⁴⁴, é possível recuperar a influência da Revolução Francesa, momento gerador das bases que compõem o “nascimento” do feminismo no final do século XIX – o feminismo liberal, que buscava igualdade.

A razão para essa limitação se dá pelo ocultamento da topografia marítima, a qual se define pela superfície do oceano. Minha abordagem confere que a topografia

¹⁴² HEWITT, Nancy, 2010 *apud* ZIRBEL, 2019, p. 26,

¹⁴³ Também há as correntes marítimas e a topografias.

¹⁴⁴ Eu saliento o vento da Revolução Francesa, mas pode haver outros que ainda não consegui observar.

que acolhe os períodos históricos mencionados nas ondas dos movimentos feministas, possuem a superfície da colonização patriarcal e capitalista.

Com isso, quero afirmar que as feministas pioneiras realizaram um trabalho árduo, pois se inseriam num contexto em que o patriarcado estava instaurado e no ápice. Portanto, elas iniciaram uma práxis revolucionária e de resistência mediante o contexto que vivenciavam, mesmo quando era somente a indignação e seus corpos. Em palavras mais específicas, elas emergiram como plantas esperançosas em meio aos solos desnutridos, insistindo em nascer mesmo com as raízes danificadas, precisando de cuidados e de saberes ocultados-perdidos. Por conta disso, não pode haver um julgamento em relação a elas, mas uma revisão em forma de cuidado tardio.

E por que insisto que elas estavam emergindo em solo desnutrido? A topografia colonial e patriarcal se tornou vigorosa após o tsunami. Os tsunamis ocorrem por conta de “eventos” de magnitude intensa e pesada, causadora de grandes perturbações no fundo do oceano, tais como: erupções vulcânicas, deslizamento de terra submarino etc.. Isso significa que se trata de um período histórico severo e de grande tensão, que mudou o “percurso da história” – um grande abalo sísmico, um evento que, para ocorrer, precisou se utilizar de todos os recursos disponíveis (e não disponíveis). Pensando dessa forma, esse período é o advento da modernidade, com a caça às bruxas e o imperialismo.

Antecipo que tal perspectiva não equivale a um saudosismo para antes da modernidade, já que, anteriormente, existia machismo e outras discriminações. Porém, é na modernidade que esses elementos se configuram como um sistema. E, em função das perseguições massivas, tornaram os saberes das mulheres ocultados-escondidos e, até, criaram mitos de sua inexistência.

Por conta disso, o feminismo recebe as primeiras influências da Revolução Francesa e herda o valor masculino da “igualdade”, pois as referências que pregavam a “biodiversidade” estavam silenciadas e mortas. Portanto, as primeiras feministas vieram como árvores que não conhecem suas raízes, e é isso o que precisamos buscar compreender. Assim, é tarefa das feministas contemporâneas encontrarem as referências perdidas e os saberes que estão ocultados, no intuito de repensar o presente e o futuro, e desenvolver o imaginário feminista – ao invés de somente idealizar um passado romântico.

Então, acredito ser fundamental o reencontro da metáfora das ondas para o tsunami (caça às bruxas e o imperialismo – modernidade), uma vez que é a característica a conectar o momento no qual as mulheres se tornaram feministas “esquecidas” de suas raízes e renasceram para o momento do porquê e como isso aconteceu. Através disso, abrem-se precedentes para investigar os saberes que permeiam as histórias das mulheres – de feministas antes da libertação linguística.

Entretanto, traçar a história das mulheres é uma pretensão que não quero sugerir, mas, abordarei alguns momentos na seguinte sequência: 1) as raízes das histórias das mulheres ocidentais e recortes das histórias das mulheres; 2) ascensão das mulheres – suas resistências e protagonismos; 3) tsunami (caça às bruxas e imperialismo); 4) consequências, consolidação da modernidade – epistemologia da ciência redutora.

Para começar as histórias das mulheres no Ocidente, é válido ressaltar algumas filósofas da antiguidade e do medievo: Safo de Lebos, Aspásia de Mileto, Diótima de Mantinea, Hipátia de Alexandria, Hildegarda de Bingen e Christine de Pisan¹⁴⁵. Muitas vezes, nem mesmo os filósofos as conhecem, e a razão disso é que com a “queda” e a consolidação da epistemologia dominante, elas foram silenciadas, principalmente da filosofia. Assim, “é necessário trazer a força do termo ‘Mulheres’ para expressar que existiram mulheres e, não somente mulheres, mas mulheres que faziam e fazem filosofia, filósofas, mulheres filósofas”^{146, 147}.

Essas filósofas, em grande parte, desenvolviam assuntos variados e de modo extremamente simplificador: Safo de Lebos era poetiza e criou uma escola de mulheres chamada thiasos, que intermediava a infância ao matrimônio¹⁴⁸. Aspásia

¹⁴⁵ PACHECO, Juliana. **Filósofas**: a presença das mulheres na filosofia. Porto Alegre: Fi, 2016.

¹⁴⁶ VITÓRIA, Raabe. **Mulheres filósofas**: a existência do feminino na história da filosofia. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Filosofia). – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022, p. 10.

¹⁴⁷ Renata Floriano corrobora com essa afirmação, comentando: “Quando se pega um livro sobre a história da Filosofia uma das coisas que mais chamam a atenção, já no índice, é a pouca presença ou completa ausência de filósofas. Na realidade, do amplo espectro de livros e coleções que contam a história da Filosofia, poucos são os que citam alguma filósofa, e menor ainda é a quantidade que se dedica a citar mais do que uma. E quando elas aparecem, geralmente, estão concentradas dentro da linha contemporânea do tempo. Obviamente, é graças aos avanços do feminismo que as mulheres do século XX e XXI ganharam maior espaço e notoriedade dentro dessa área do conhecimento tão antiga que é a Filosofia” FLORIANO, Renata. Mulher: Banida, forasteira e intrusa no mundo das ideias. *In*: MADARASZ, Norman; FLORIANO, Renata. **Filosofia por Elaes**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020, p. 21.

¹⁴⁸ ROCHA, Oli Alexandre. Safo de Lebos: A experiência filosófica na poesia. *In*: PACHECO, Juliana. **Filósofas**: a presença das mulheres na filosofia, 2016, p. 12.

ensinava acerca de oratórias e Hildegarda de Bingen pregava em nome da Igreja Católica.

Por vezes, elas afrontavam certas concepções machistas¹⁴⁹ já presentes em seu tempo – Aspásia de Mileto, por exemplo, foi acusada de ser prostituta e teve sua contribuição posta em dúvida pelo fato de ser mulher. Todavia, não haverá um sistema que domina simbolicamente e com o poder, apagando e inviabilizando os valores e características das óticas das mulheres com tamanha força, que restará apenas após o “tsunami” – modernidade.

O contexto da Antiguidade – Grécia Antiga, apresenta uma característica fundamental quando pensamos em retomar os conhecimentos ocultados, e destaco nisso a ênfase nas diferenças entre homens e mulheres de forma positiva. Era algo que se apresentava nos cultos religiosos, com cultos para a “feminilidade” e para a “masculinidade”: não era uma ideia de igualdade, mas a valorização da diferença em uma concepção positiva. Exemplifico com as oferendas às deusas nas religiões da Grécia Antiga, como no relato de Pausânias em oferenda para a deusa Deméter: “Não sacrifiquei nenhuma vítima à deusa, sendo esse o costume das pessoas do lugar. Elas levavam como oferendas o fruto da vinha e de outras árvores que plantavam, favos de mel e também lã”¹⁵⁰. Enquanto isso, para deuses masculinos se oferecavam carnes¹⁵¹.

No período medieval, as mulheres participavam dos movimentos heréticos¹⁵², como dos cátaros¹⁵³, valdenses e bogomilos¹⁵⁴. Uma das principais ameaças que os

¹⁴⁹ Utilizo o termo “machista” ao invés de “patriarcal” ou “dominante” porque estou abordando o patriarcado como sistema juntamente com a modernidade, por mais que antes já houvesse machismo e dominações femininas.

¹⁵⁰ ADAMS, Carol. **A política sexual da carne: uma teoria feminista-vegetariana**, 2018, p. 247.

¹⁵¹ A pesquisadora Carol J. Adams se propõe a pesquisar a história das mulheres e suas relações com o consumo de carne, dado que é uma história duplamente silenciada: por um lado, das mulheres inseridas no patriarcado, e por outro, por recusarem a carne – a alimentação associada com o homem-dominante. Considerando também que o vegetarianismo das mulheres e suas escolhas alimentares são, muitas vezes, ignorados e considerados irrelevantes, afirmando por conta disso que: “Não podemos dizer a verdade sobre a vida das mulheres se não levarmos a sério as opções de dieta consideradas em desacordo com a cultura dominante”. ADAMS, Carol. **A política sexual da carne: uma teoria feminista-vegetariana**, 2018, p. 247. Através dessas motivações, ela rastreia as raízes do feminismo-vegetariano, e na procura dessas raízes, debruça-se sobre as oferendas às Deusas.

¹⁵² Os movimentos heréticos eram os principais atores da luta antifeudais, inclusive, Federici comenta que as crenças heréticas eram aderidas pelo operariado europeu, camponeses e trabalhadores assalariados.

¹⁵³ Uma das principais seitas heréticas, Federici lhes descreve como: “Os cátaros [...] destacam-se na história dos movimentos sociais europeus pela sua singular aversão a guerra, inclusive às cruzadas, pela oposição à pena de morte e pela sua tolerância com outras religiões [...]. Os cátaros também repudiavam o matrimônio e a procriação e eram estritamente vegetarianos, tanto porque se recusaram a matar animais quanto porque desejavam evitar qualquer comida que, como ovos e

servos realizavam contra os senhores era a de que iriam se refugiar nas cidades (heréticas), que sempre lhes davam abrigo: “havia homens fugitivos que viviam nas cidades vizinhas; e apesar de que se dessem ordens para que fossem trazidos de volta, o vilarejo continuava dando-lhes refúgio”¹⁵⁵. Nestas cidades¹⁵⁶, “[...] as mulheres trabalhavam como ferreiras, açougueiras, padeiras, candeleiras, chapeleiras, cervejeiras, cardadeiras de lã e comerciantes”¹⁵⁷.

Para esclarecimentos, cabe apontar alguns fatores de profundidade – contextuais, que expliquem como e porque as mulheres ocupavam postos de trabalhos nas cidades.

Primeiramente, antes do servo esposo ou familiar homem ter autoridade sobre a esposa/mulher, toda a família de servos, incluindo as mulheres, deveriam prestar autoridade máxima ao senhor feudal. Desse modo, o poder do homem familiar sobre a mulher era restrito e secundário. O senhor feudal poderia solicitar a primeira noite do casamento com a esposa do servo, ou decidir se a viúva deveria ou não se casar, bem como, detinha o direito de aceitar ou recusar a união de matrimônio¹⁵⁸. De onde vinha a maior violência masculina? Do seu marido servo ou do senhor feudal? Advindo do senhor feudal a autoridade máxima, tal poder mais unia os servos entre si do que causava a sensação da diferença.

Também, no sistema feudal a economia não era monetizada, fortalecendo a compreensão de que todo trabalho era fundamental para o regulamento da vida e da família: “As mulheres trabalhavam nos campos, além de criar os filhos, cozinhar, lavar, fiar e manter a horta; suas atividades domésticas não eram desvalorizadas e não supunham relações sociais diferentes das dos homens”¹⁵⁹. Essa relação é diferente da contemporaneidade, dado que a monetização¹⁶⁰ colaborou para a

carnes, fosse gerada sexualmente”. FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 76.

¹⁵⁴ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 83-84.

¹⁵⁵ HILTON, 1973, p. 71 *apud* FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 58.

¹⁵⁶ Comparando com a “idade de ouro do feminismo”, por meandros da Primeira Guerra Mundial, quando as mulheres passaram a ocupar postos de trabalho considerados masculinos por conta da escassez da mão de obra masculina (oriunda da guerra). A diferença aqui é que nas cidades medievais, as mulheres eram alvo de resistência e ocupavam esses postos por razões além da ausência do trabalho masculino.

¹⁵⁷ SHARHAR, 1983, p. 189-200; KING, 1991, p. 64-67 *apud* FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 64.

¹⁵⁸ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 52.

¹⁵⁹ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 53.

¹⁶⁰ Federici também aponta que a monetização foi uma estratégia para o desmontamento da resistência herética, pois quando o camponês passou a receber por dia pelo trabalho prestado,

desvalorização do trabalho feminino, ao passo que os afazeres domésticos, ao não serem remunerados, são anulados da categoria de trabalho.

A noção de trabalho pensado para o proveito da família é significativa para entender a condição mais igualitária entre os servos. Se ambos (homem e a mulher) trabalhavam na terra e proviam a existência de modos semelhantes, implicava que as mulheres não dependiam de seus maridos para sobreviver. Isso é muito distinto no que se realiza a comparação com a sociedade capitalista, na qual somente o que é considerado trabalho masculino/público é remunerado, tornando boa parte das mulheres dependentes dos maridos para o mantimento de sua sobrevivência.

Além da mudança no tempo contextual sobre o que era trabalho significativo, o acesso aos bens produzidos e da terra eram diferentes: “[...] a terra era entregue geralmente à unidade familiar, e as mulheres não somente trabalhavam nela, mas também podiam dispor dos produtos de seu trabalho e não precisavam depender de seus maridos para se manter”¹⁶¹. Dessa maneira, a autoridade dos maridos servos sobre as esposas estava cerceada.

A falta de autoridade dos maridos, somada a uma noção de trabalho focalizada no mantimento da família e da vida, facilitam a seguinte compreensão: por mais que existisse machismo, o contexto patriarcal pós-modernidade é uma conjuntura distinta. Até esse momento, as mulheres medievais aparentavam ter certas condições dentro do campo e, quando se refugiavam nas cidades, conseguiam ocupar postos de trabalhos para se manter.

Corroborando que nas sociedades feudais, havia trabalhos considerados – e realizados massivamente – por mulheres, como “médicas, assim como parteiras ou sage-femmes, predominavam na obstetria, tanto contratadas por governos urbanos quando se mantendo por meio da compensação paga por seus pacientes”¹⁶².

Silvia Federici menciona, ainda, que “é na luta antifeudal que encontramos o primeiro indício na história europeia da existência das raízes de um movimento de mulheres que se opunha à ordem estabelecida e contribuía para a construção de modelos alternativos de vida comunal”¹⁶³. Nesse modelos alternativos, as mulheres

começou a ter dificuldade de entender a diferença do trabalho que realizava para si e para o senhor. FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 61-62.

¹⁶¹ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 52.

¹⁶² FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 64.

¹⁶³ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 45.

ocupavam elevadas posições sociais – seus protagonismos, e influenciavam diretamente nas perspectivas e pautas:

A heresia denunciou as hierarquias sociais, a propriedade privada e a acumulação de riquezas, e difundiu entre o povo um a concepção nova e revolucionária da sociedade que, pela primeira vez na Idade Média, redefinir todos os aspectos da vida cotidiana (o trabalho, a propriedade, a reprodução sexual e a situação das mulheres), colocando a questão da emancipação em termos verdadeiramente universais¹⁶⁴.

Dentro das seitas heréticas, as mulheres frequentemente tinham o direito de alcançar posições em ordens sacerdotais, ministrar os sacramentos religiosos, pregar e batizar^{165, 166}. Fora o contexto religioso e espiritual, elas poderiam escolher com quem iriam morar – se desenvolveriam relações de irmãos com homens e/ou moravam com outras mulheres¹⁶⁷, bem como, detinham liberdades sexuais e controle reprodutivo: “[...] as mulheres tentavam controlar sua função reprodutiva, já que são numerosas as referências ao aborto e ao uso feminino de contraceptivos nos penitenciais”¹⁶⁸.

A aceitação das autoridades em relação à liberdade sexual e contracepção feminina encontrou mais obstáculos após a Peste Negra. A razão disso, o controle reprodutivo começou a ser visto como uma ameaça demográfica,

As coisas, no entanto, mudaram drasticamente logo que o controle das mulheres sobre a reprodução começou a ser percebido como uma ameaça à estabilidade econômica e social, tal como ocorreu no período subsequente à catástrofe demográfica produzida pela Peste Negra, a praga apocalíptica que, entre 1347 e 1352, destruiu mais de um terço da população europeia¹⁶⁹.

O cenário da Peste Negra intensificou os conflitos de trabalho entre camponeses e senhores feudais, resultando em “benefícios” para os operários. Por conta da queda demográfica, as ameaças de expulsão do feudo não faziam efeito,

¹⁶⁴ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 70.

¹⁶⁵ Em especial, os cátaros e valdenses. FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 83.

¹⁶⁶ Para as autoridades religiosas, as mulheres já eram desvirtuadoras do sagrado por conta do “poder sexual” e da sexualidade. Assim, a Igreja estabeleceu que o sagrado deveria ser alcançado na renúncia da sexualidade, e que a sexualidade era um desvio. Por causa disso, incutiam vestimentas específicas para as mulheres e negavam sua participação sacerdotal.

¹⁶⁷ Um dos casos que ficou conhecido é das beguinhas – mulheres de classe média que viviam juntas e recusavam qualquer forma de dominação masculina.

¹⁶⁸ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 84.

¹⁶⁹ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 85.

dada a grande disponibilidade de terras disponíveis; também, o contato direto com a mortalidade despertava nos servos/camponeses o sentimento de “querer aproveitar a vida”. Até o final do século XIV, práticas como disputar terras, realizar greves e recusa de costumes, e regras do senhor feudal, tais como pagar aluguéis e tributos¹⁷⁰, junto de suas ordens, como: “[...] concertar suas casas, limpar as valas ou capturar servos fugitivos”¹⁷¹, haviam se tornado coletivas¹⁷².

Esse período ainda foi centro de Revoltas Populares¹⁷³, também heréticas, pela Europa, a exemplo de: a Revolta Camponesa, em 1381, na Inglaterra; os turbilhões revolucionários entre 1379 até 1383, na França; e a Revolta dos Ciompi, em 1382, na Itália¹⁷⁴. Se chegou realmente próximo de uma revolução, considerando a época de ouro do proletariado, na qual um dos principais ativistas do período John Ball mencionava: “Agora é o momento”¹⁷⁵:

Durante esse processo, o horizonte político e as dimensões organizacionais da luta dos camponeses se expandiram. Regiões inteiras rebelaram-se, formando assembleias e recrutando exército. Algumas vezes, os camponeses se organizavam em bandos, atacaram os castelos dos senhores e destruíram os arquivos onde eram mantidos os registros escritos da servidão¹⁷⁶

Com isso, o sistema feudal passa a estar extremamente fragilizado: “em toda a Europa, vastos movimentos sociais comunalistas e rebeliões contra o feudalismo haviam oferecido a promessa de uma nova sociedade construída sobre as bases da igualdade e da cooperação”¹⁷⁷.

Surge, assim, o tsunami: grandes guerras, nas quais, de um lado, estão os populares, e do outro, uma “resposta” da crise da classe dominante, lançando uma ofensiva global que, em torno de três séculos, mudou a história do planeta e de suas relações¹⁷⁸.

Federici aponta que a estratégia da classe dominante para a finalização das revoluções europeias se deu através de derrotas sangrentas de movimentos sociais

¹⁷⁰ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 96.

¹⁷¹ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 97.

¹⁷² FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 97.

¹⁷³ Séculos depois, podemos citar a Guerra Camponesa na Alemanha, em 1525, e a “Nova Jerusalém”, em 1535.

¹⁷⁴ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 98.

¹⁷⁵ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 99.

¹⁷⁶ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 99.

¹⁷⁷ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 114.

¹⁷⁸ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 116.

– acabando a solidariedade de classe, da caça às bruxas e do avanço colonialista, resultando em: “[...] um dos mais sangrentos e descontínuos (tempos) da história mundial”¹⁷⁹.

A classe dominante – junção entre igreja, estado e nobreza¹⁸⁰, por meio de suas crenças sobre as mulheres, as escolheram como vítimas para enfraquecer os movimentos sociais, atingindo, nisso, a solidariedade de classe. Uma das primeiras estratégias ocorreu no final do século XV,

[...] foi posta em marcha uma contrarrevolução que atuava em todos os níveis da vida social e política. Em primeiro lugar, as autoridades políticas empreenderam importantes esforços para cooptar os trabalhadores mais jovens e rebeldes por meio de uma maliciosa política sexual, que lhes deu acesso a sexo gratuito e transformou o antagonismo de classe em hostilidade contra as mulheres proletárias. [...] as autoridades praticamente descriminalizaram o estupro nos casos em que as vítimas eram mulheres de classe baixa¹⁸¹.

De modo mais específico, vários lugares da Europa, especialmente na França e em Veneza (Itália), o estupro foi tratado com extrema amenidade, mesmo em casos frequentes de ataques em grupos. Ademais, era incentivado e considerado “esporte”¹⁸². As mulheres, depois de violentadas, tinham severas dificuldades para recuperar sua posição social, muitas vezes precisando abandonar a cidade ou se voltar para a prostituição, como, também, se “[...] criou um clima intensamente misógino que degradou todas as mulheres, qualquer que fosse sua classe”¹⁸³.

A estratégia de descriminalizar o estupro possibilitou duas coisas para a classe dominante: 1) insensibilizar a violência com as mulheres, preparando para a massiva caça às bruxas que se daria logo em seguida; e 2) desestabilizou a solidariedade de classe desenvolvida ao longo da luta antifeudal,

Como era de se esperar, as autoridades encararam os distúrbios causados por essa política (as brigas, a presença de bandos de jovens perambulando pelas ruas em busca de aventuras e perturbando a tranquilidade pública) como um preço pequeno a se pagar em troca da diminuição das tensões sociais, já que estavam obcecados pelo medo das grandes insurreições urbanas e pela crença de que, se os homens pobres conseguissem se

¹⁷⁹ FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 116.

¹⁸⁰ A nobreza já tinha se aglomerado com os burgueses.

¹⁸¹ FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 103.

¹⁸² FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 103.

¹⁸³ FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 104.

impor, eles se apoderariam de suas esposas e disporiam delas coletivamente¹⁸⁴.

Em 1233, o papa Gregório IX “[...] criou uma das instituições mais perversas jamais conhecidas na história da repressão esta - tal: a Santa Inquisição”¹⁸⁵, incentivando que milhares de hereges fossem queimados na fogueira para erradicar sua presença¹⁸⁶. Nesse cenário, Federici pontua que “a diferença mais importante entre a heresia e a bruxaria é que está última era considerada um crime feminino”¹⁸⁷, e o que “[...] marcou a transição da perseguição à heresia para a caça às bruxas, a figura do herege se tornou, cada vez mais, a de uma mulher”^{188, 189}.

Algumas características indicam porque ocorreu a transição de herege para bruxa: o status de inferioridade da mulher perante a classe dominante; suas posições sociais dentro do movimento; controle da sexualidade e da contracepção; e os conhecimentos “propriamente femininos”, como parteiras e adivinhas: “historicamente, a bruxa era a parteira, a médica, a adivinha ou a feiticeira do vilarejo, cuja área privilegiada de sua competência era a intriga amorosa”¹⁹⁰.

Tais conhecimentos associados às bruxas fortaleciam as revoluções sociais-populares:

Embora a caça às bruxas estivesse dirigida a uma ampla variedade de práticas femininas, foi principalmente devido a essas capacidades - como feiticeiras, curandeiras, encantadoras ou adivinhas - que as mulheres foram perseguidas, pois, ao recorrerem ao poder da magia, debilitava o poder das autoridades e do Estado, dando confiança aos pobres, em sua capacidade para manipular o ambiente natural e social e, possivelmente, para subverter ordem constituída¹⁹¹.

Todavia, com o avanço da caça às bruxas, a bruxaria passou a ser um risco para todas as mulheres, pois se criou o “pânico” da bruxa e a perseguição de mulheres. Afinal, quaisquer alegações poderiam ser suficientes para decretar o destino da mulher a fogueira. É um contexto no qual as mulheres pobres e velhas sofriam os maiores riscos, como no caso da Inglaterra,

¹⁸⁴ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 104.

¹⁸⁵ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 69.

¹⁸⁶ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 69.

¹⁸⁷ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 323.

¹⁸⁸ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 86.

¹⁸⁹ No final do século XV.

¹⁹⁰ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 362.

¹⁹¹ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 314.

Na Inglaterra, as bruxas eram normalmente mulheres velhas que viviam da assistência pública, ou mulheres que sobreviviam indo de casa em casa mendigando pedaços de comida, um jarro de vinho ou de leite; se estavam casadas, seus maridos eram trabalhadores diaristas, mas, na maioria das vezes, eram viúvas e viviam sozinhas. Sua pobreza se destaca nas confissões¹⁹².

Também é significativo colocar que, ao longo do século XVI, áreas com disputas de terras e cercamentos foram aquelas que tiveram maiores registros de caça às bruxas¹⁹³. As acusadas eram mulheres camponesas pobres – cottars trabalhadoras assalariadas, enquanto,

“[...] os que as acusavam eram abastados e prestigiosos membros da comunidade, muitas vezes seus próprios empregadores ou senhores de terra, ou seja, indivíduos que formavam parte das estruturas locais de poder e que, com frequência, tinham laços estreitos com o Estado central”¹⁹⁴.

À medida que na Europa nos séculos XVI e XVII ocorria intensamente a caça às bruxas, alcançando o ápice entre 1560 até 1630¹⁹⁵, o período ainda colidiu com o imperialismo e a invasão das américas: “[...] foi depois de meados do século XVI, nas mesmas décadas em que os conquistadores espanhóis subjugarão as populações americanas, que começou a aumentar a quantidade de mulheres julgadas como bruxas”¹⁹⁶.

Quando os europeus, principalmente espanhóis e portugueses, invadiram esses territórios para colonizar, eles não vieram com a mínima intenção de interação entre pessoas e na troca, mas, sim, com o objetivo claro de dominar e lucrar¹⁹⁷. Ouro, prata e outros recursos das “Américas” foram utilizados para enriquecer a Europa e a classe dominante, aspecto que foi decisivo para a construção e “vencimento” dentro desse tsunami,

Também é importante lembrar que a Conquista forneceu à classes dominantes a prata e o ouro que elas usaram para pagar os exércitos

¹⁹² FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 309.

¹⁹³ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 307.

¹⁹⁴ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 307-308.

¹⁹⁵ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 297.

¹⁹⁶ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 297.

¹⁹⁷ Por conta disso, as populações locais sofreram com muita desonestidade, manipulações, genocídios, perseguições, entre outras agressões. Adendo a necessidade de pontuar sobre as variadas estratégias de violência que demonstraram a má índole dos invasores, para, aos poucos, ir rompendo com os mitos de que eles chegaram entre poucos e foram escravizando e matando um amplo número de nativos – de fato, os europeus chegaram sorrateiramente, fazendo acordos com as lideranças locais e mentindo descaradamente.

mercenários que derrotavam as revoltas urbanas e rurais¹⁹⁸ e que, nos mesmos anos em que os Aruaque, Astecas e Inca eram subjugados, os trabalhadores e trabalhadoras na Europa eram expulsos de suas casas, marcados como animais e queimadas como bruxas¹⁹⁹.

Ao longo dos séculos XVI e XVII, ocorreram muitas campanhas e perseguições às religiosidades tradicionais-nativas nos territórios invadidos de Abya Yaly; a colonização importou da Europa as crenças usadas na caça às bruxas, perpetuando a acusação de “culto ao demônio”²⁰⁰: “a caça às bruxas e as acusações de adoração ao demônio foram levadas à América para romper a resistência das populações locais, justificando assim a colonização e o tráfico de escravos ante os olhos do mundo”²⁰¹.

Nas Américas, a caça às bruxas foi, em parte, um grito de desespero dos espanhóis para conseguir manter a colonização, dado que os nativos resistiam e repudiavam as tentativas de conversão. Isso se comprovou na colisão – na intensificação da caça às bruxas, também se aumentou os cultos dos deuses locais, atingindo o ápice entre 1619 até 1660²⁰². Entretanto, a caça às bruxas na América não teve completamente os efeitos esperados, uma vez que,

[...] não destruiu a resistência dos povos colonizados. O vínculo dos índios americanos com a terra, com as religiões locais e com a natureza sobreviveu à perseguição devido principalmente à luta das mulheres, proporcionando uma fonte de resistência anticolonial e anticapitalista durante mais de quinhentos anos²⁰³.

Logo, tanto na Europa como nas “Américas” – Novo Mundo, a caça às bruxas serviu como um meio para desumanização, e uma forma de repressão para justificar as escravidões e os genocídios²⁰⁴. Esclareço que a Inquisição decidiu parar as perseguições – pelo menos, aparentemente²⁰⁵ – no século XVII, pois “[...] os inquisidores consideravam que elas já não representavam um perigo para o domínio colonial”²⁰⁶. Com isso, quero dizer que os valores e simbologias da classe dominante

¹⁹⁸ Na Europa, contra movimentos heréticos e populares.

¹⁹⁹ FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 210.

²⁰⁰ Outra característica que a autora destaca é que, com o passar da colonização, o racismo vai se estabelecendo, fazendo, assim, com que imagens diabólicas e do demônio sejam associadas aos homens negros.

²⁰¹ FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 357.

²⁰² FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 396.

²⁰³ FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 382.

²⁰⁴ FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 382.

²⁰⁵ Ainda existe caça às bruxas em algumas localidades.

²⁰⁶ FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 413.

tenham se instaurado, tanto nas colônias como pela Europa, chegando na sua globalização.

Encerrando o tsunami e gerando uma nova topografia para a superfície oceânica, originaram-se os solidificadores da simbologia e os valores da classe dominante ao longo da Modernidade, perpetuando suas estruturas para a contemporaneidade. Esses serão definidos posteriormente pelas epistemologias (eco)feministas²⁰⁷ como “ciência redutora” e “monocultura”:

Neste “século dos gênios” - Bacon, Kepler, Galileu, Shakespeare, Pascal, Descartes - que foi o testemunho do triunfo da revolução copernicana, do nascimento da ciência moderna e do desenvolvimento do racionalismo científico²⁰⁸.

Dessa maneira, ocorreu uma substituição dos saberes das mulheres, das populações tradicionais voltados ao conhecimento da natureza e das especialidades das ervas, para a monopolização do conhecimento do saber científico. Porém, como Federici destaca, “na verdade, não há provas de que a ciência teve um efeito libertador. A visão mecanicista da natureza, que surgiu como o início da ciência moderna, ‘desencantou o mundo’”²⁰⁹.

A partir do ‘desencantamento do mundo’ e da consolidação da soberania do saber científico, a bruxaria perdeu seu potencial subversivo, passando a ser uma mera superstição, podendo, inclusive, ser praticada²¹⁰. Por exemplo: ninguém mais seria condenada por bruxaria, pois já se estabeleciam outros modos de controle, e não foi por acaso que, após o cessamento da caça às bruxas, aumentaram as prisões por roubo de propriedades e demais crimes,

Em outras palavras, a caça às bruxas chegou ao fim, no final do século XVII, porque a classe dominante, nesse período, desfrutava de uma crescente sensação de segurança com relação ao seu poder - e não porque uma visão mais ilustrada do mundo tivesse surgido²¹¹.

²⁰⁷ Coloco (eco)feministas porque, dentro das epistemologias feministas, muitas autoras ecofeministas irão escrever apenas como “epistemologia feminista”, e autoras que não se nomeiam como ecofeministas irão escrever coisas que conferem dentro da epistemologia ecofeminista. Portanto, utilizo (eco)feminista para os casos que considero confusas as divisões entre epistemologia feminista e ecofeminista.

²⁰⁸ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 301.

²⁰⁹ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 365.

²¹⁰ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 368.

²¹¹ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 365.

Concluo que o ‘desencantamento do mundo’ – o emprego da simbologia e valores da classe dominante, e a banalização da “magia”, “espiritualidade” e dos conhecimentos populares –, foi instaurado através de extrema brutalidade. Desencantar o encantado foi uma tarefa árdua e arquitetada-posta em prática em seus mínimos detalhes, caso contrário, não teria conseguido êxito. Esse período é o tsunami.

Após o tsunami da modernidade que modifica a topografia do solo, tornando-o em desencantado, urgem movimentos contestatórios, mas regados pela simbologia patriarcal e que rompem com a solidariedade de classe entre homens e mulheres. Nisso, se destaca a Revolução Francesa, reivindicando os valores da “igualdade, fraternidade e liberdade”.

Todavia, é o contexto da Revolução Francesa que sopra os primeiros ventos para o feminismo após o tsunami; a perda das mulheres com suas raízes encantadas buscam, assim, se enquadrar na simbologia masculinista e reivindicar a igualdade e a liberdade. Isso significa que o feminismo surge como resistência habitando nessa topografia, mas herdando algumas características-valorativas masculinistas por conta de seu período – salientando o valor, e a busca da igualdade e da liberdade²¹².

Contudo, cabe aproveitarmos os esforços feitos por quem veio antes de nós, e hoje, com maior lucidez dos conceitos, nos debruçarmos na topografia e remontamos como eram outras superfícies no objetivo de fortalecer o imaginário feminista. Essa é uma forma de entender a realidade pelo seu encantamento, pela biodiversidade e pela natureza, honrando as diferenças e se afastando, por fim, do desejo masculinista da igualdade e da liberdade indiscriminada. Mas, sempre honrando e entendendo as feministas que vieram antes de nós. Posto isto, defendo que os ecofeminismos espirituais apresentam alternativas frutíferas para tanto.

1.2 RETIRANDO O FEIJÃO DO MOLHO E COLOCANDO PARA COZINHAR: A HISTÓRIA DOS ECOFEMINISMOS

²¹² Por conta dessa alegação, no dia da defesa deste trabalho, Janyne Sattler me apresenta uma frase e me pergunta se é isso o que quero dizer: “O feminismo é o filho bastardo do liberalismo?”. Após refletir a respeito dessa questão, acredito que, por surgir no mesmo contexto e com o esquecimento, o feminismo liberal é realmente filho do liberalismo, mas, o considero “bastardo” em seu sentido de filiação indevida, pois o filho vivencia muito mais o outro lado – o lado da resistência. E é por conta disso que, atualmente, o feminismo liberal entra em contradição.

Com as cebolas do feminismo cortadas e o feijão já posto de molho na água fervente, agora sim começa o momento de cozinhá-los. O plano era iniciar cozinhando-os, sem deixar de molho, e posteriormente acrescentar as cebolas cortadas sem muito esmero. Sim, daria certo, e o feijão sairia saboroso da mesma maneira!

Além do sabor, é necessário que esse feijão nutra nosso corpo e nos faça bem, mas, pense: quantas vezes você teve gases em seu estômago depois de comer feijão? Ou escutou alguém reclamando desses gases? Essa indigestão pode ser evitada ao deixar os grãos descansarem em água fervente, dessa forma, se neutralizam as enzimas que poderiam fermentar dentro do nosso estômago.

Os feijões de molho servem como metáfora, visto que abordar a história dos movimentos feministas minimiza as chances de indigestão intelectual das histórias dos ecofeminismos. Indico que os ecofeminismos oferecem alternativas para a retomada dos conhecimentos, valores e histórias das mulheres ocultados pelo tsunami, proporcionando rompimento com os valores masculinos da classe dominante, tais como a “igualdade” – substituindo-a por “biodiversidade”.

Começando o preparo, refogaremos as cebolas e os alhos. Assim, o nosso feijão ecofeminista²¹³ carrega em seu nome o feminismo (cebolas) e o prefixo eco (alho), significando a junção do movimento feminista com o ecológico. Ambos os movimentos que, dentro da história dominante, possuem suas principais raízes no século XX.

Conforme o pesquisador Paulo Roberto Castella, em *Cronologia Histórica do Meio Ambiente*, a partir da década de 1960, “[...] intensificou-se a percepção de que a humanidade caminhava aceleradamente para o esgotamento ou a inviabilização de recursos indispensáveis à sua própria sobrevivência”²¹⁴. Na década seguinte, iniciaram-se as Conferências Internacionais, cujo objetivo era elaborar possibilidades acerca das questões ambientais. Por fim, na década de 1980, foram instituídos acordos mundiais, tais como:

²¹³ Utilizando ecofeminista no singular por motivos de concordância com feijão, e não como conceito distinto de ecofeministas.

²¹⁴ CASTELLA, Paulo Roberto. **Cronologia histórica do meio ambiente**. Material Complementar – Ciclo de Palestras: “Resíduos Sólidos”. Curitiba: Secretária do Estado do Meio Ambiente e Recursos Hídricos, 2017. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/educacao_ambiental/evolucao_historica_ambiental.pdf. Acesso em: 13 fev. 2023.

A Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar (CNUDM) - 1982; O Protocolo de Montreal sobre Substâncias que Destroem a Camada de Ozônio - 1987 (praticando a Convenção de Viena para a Proteção da Camada de Ozônio - 1985); e A Convenção da Basileia para o Controle de Movimentos Transfronteiriços de Resíduos Perigosos e sua Eliminação (Convenção da Basileia) - 1989. Na Europa, partidos verdes ingressaram na arena política, e as organizações ambientais de base cresceu em passo acelerado. 1989 é criado o Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas composto por três grupos de trabalho²¹⁵.

Na década de 1990, dedicaram-se esforços para o esclarecimento dos conceitos usufruídos dentro do campo ambientalista²¹⁶, uma vez que urgia a necessidade de encarar as pluralidades existentes nos movimentos ambientais. Em prol do esclarecimento da importância desses esforços, Pereira destaca a observação de Puleo sobre o início do movimento ambientalista (dentro do contexto apresentado): “[...] uma lógica conservacionista, em que intelectuais e políticos da época começaram a se incomodar aos processos de destruição da vegetação e bens naturais no âmbito da Revolução Industrial”²¹⁷. Tal lógica poderia ser bem diferente, caso utilizássemos outro referencial contextual, como o protagonismo indígena.

Na década de 1960, ocorreram os primórdios dos movimentos ecológicos, o fim das grandes guerras e meandros da Guerra Fria, além dos “booms sociais”, especialmente dos movimentos: hippie, ambientalista, feminismo (segunda onda), pacifistas, estudantis, e de apoio às comunidades homossexuais e negras. Por causa do contexto histórico-social similar, ativistas de uma pauta social frequentemente atuavam em outras frentes, fazendo com que esses movimentos não fossem anulativos, mas complementares.

Permanece a dúvida: por que a guerra é o estopim para as reflexões ecológicas? Para se responder esta questão, basta se deslocar mentalmente para os *fronts* onde ocorriam as guerras, e perceber que uma das principais vítimas dos conflitos são os ecossistemas. Não costumamos compreender a natureza como

²¹⁵ CASTELLA, Paulo Roberto. **Cronologia histórica do meio ambiente**. Material Complementar – Ciclo de Palestras: “Resíduos Sólidos”. Curitiba: Secretária do Estado do Meio Ambiente e Recursos Hídricos, 2017. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/educacao_ambiental/evolucao_historica_ambiental.pdf. Acesso em: 16 fev. 2023.

²¹⁶ CASTELLA, Paulo Roberto. **Cronologia histórica do meio ambiente**. Material Complementar – Ciclo de Palestras: “Resíduos Sólidos”. Curitiba: Secretária do Estado do Meio Ambiente e Recursos Hídricos, 2017. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/educacao_ambiental/evolucao_historica_ambiental.pdf. Acesso em: 16 fev. 2023.

²¹⁷ PEREIRA, Deborah. **Nós que temos que dizer quem somos**: mulheres em movimentos agroecológicos no Norte de Minas e Teoria Ecofeminista, 2020, p. 50.

vítima porque nas lógicas morais tradicionais – ocidentocêntricas, o meio ambiente é desconsiderado e colocado como sem valor moral. Através de uma abordagem epistemológica (eco)feminista²¹⁸, é notável que as guerras contaminam os solos, água e o ar, destruindo habitats de entes distintos²¹⁹.

Se ressalta que o surgimento dos movimentos ambientalistas ocorre pouco após a Segunda Guerra Mundial, na qual foram lançadas duas bombas atômicas causadoras de calamidades jamais sentidas pela humanidade. Além disso, perpassava por meados da Guerra Fria, período histórico destacado pela fabricação exacerbante de armas que poderiam destroçar o planeta terra. Guerras que prejudicaram especialmente as populações-territórios do Sul Global, as quais tinham seus espaços usados como “campos de batalhas” pelas potências do Norte Global.

Concluo que as guerras e seus armamentos foram motivos fundamentais para surgir os movimentos ambientais, inclusive, dos ecofeminismos. Na década de 1980, mulheres fizeram ações práticas denunciando as fabricações bélicas realizadas nas bases militares – na produção e recebimento de mísseis nucleares,

No Reino Unido, elas ocupam as bordas das bases militares em Waddington (1982), Brawdy (1983), Menwith Hill (1984) e Aldermaston (1985); elas acampam nos arredores dos polos de pesquisa e desenvolvimento nucleares em Capenhurst e Burghfield (1982-1983). Na Holanda, elas se instalam nos portões do aeroportos militares de Soesterberg (1982-1984) e Valkenburg (1982-1984). Na Itália, elas ocupam o perímetro da base militar em Comiso (1983). Nos Estados Unidos, elas se instalam nos arredores de uma usina da Boeing em Puget Sound, na costa oeste (1983), e nos arredores do depósito de armas norte-americano do condado de Seneca na costa leste (1983-1984). Na Austrália, elas estabelecem um acampamento na base naval de Cockborn Sound (1983-1984). A lista se alonga se considerarmos, também, os acampamentos estabelecidos nos centros das cidades, onde as mulheres chamam a atenção para o destino de suas companheiras, presas e perseguidas pela justiça por terem invadido e sabotado as bases militares. Para não mencionar senão aqueles que são celebrados na internet, são erguidos acampamentos da paz em Brighton, no Reino Unido e em Ann Arbor, nos Estados Unidos (1983)²²⁰

Esse contexto colide com o feminismo da segunda onda, da década de 1960 até meantes da década de 1980-1990, o qual foi caracterizado pelas seguintes pautas: consideração de que o pessoal é político, explosão de livros e textos

²¹⁸ As diferenças epistemológicas serão melhor desenvolvidas no início do próximo capítulo.

²¹⁹ Preferi usar “entes” para indicar a inclusão de povos, animais e da natureza.

²²⁰ ZITOUNI, Benedikte. Truques e tenacidades (1981-2001): Como recuperar as terras. **ÁSKESIS** - Revista dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, São Paulo, v. 7, n. 2, 2018, p. 84.

feministas, reconhecimento legal dos direitos das mulheres, aumento dos ensinamentos igualitários entre gêneros – escolas universais, e crescimento do apelo pela heterogeneidade. Tais fatores resultaram em coletividades feministas ampliando suas pautas e incluindo demandas de múltiplas frentes, e desenvolvendo perspectivas próprias para os problemas vigentes, proporcionando o “surgimento” de uma pluralidade de vertentes. Inserido dentro desse caldeirão dos movimentos sociais, “surtem” os movimentos ecofeministas²²¹, unindo as demandas feministas com as preocupações ambientais²²²,

Diversos movimentos ativistas liderados por mulheres a partir do final da década de 60 podem ser relacionados à origem do ecofeminismo. Elas passaram a protagonizar de forma mais contundente movimentos pela paz, anti-nucleares, contra o lixo tóxico e a poluição nos EUA e na Europa. No Sul Global, salientam Shiva e Mies (1993), também se constituíram diferentes movimentos, destacando-se pautas como: uma gestão mais justa do acesso à água, conservação dos solos, utilização da terra e manutenção da base de sobrevivência das mulheres, a exemplo das florestas, contra os interesses industriais²²³

Os ecofeminismos ultrapassam as demandas “puramente ambientalistas”²²⁴ e “puramente de gênero”, que desatendem acerca das populações mais suscetíveis às assolações ambientais²²⁵ ou despendam as preocupações ecológicas como secundárias. Nas abordagens ecofeministas, as categorias de gênero e ecológica devem ser desenvolvidas conjuntamente. Concluo, assim, que nem toda a teoria feminista é ecofeminista, mas toda a teoria ecofeminista é feminista, pensando que os ecofeminismos ocupam espaços deixados vazios dentro das teorias feministas:

²²¹ Se considerarmos a interseccionalidade como um dos marcos da terceira onda, poderíamos compreender os ecofeminismos como um movimento dentro dela, da estratégia “de alargar e estender as tendas” que tenham como fundamento o entendimento dessas intersecções. Mas, utilizo o marco da segunda onda usando as datações, e percebendo que o ecofeminismo também se alarga quando inicia a terceira onda do feminismo.

²²² No terceiro mundo, também unindo com as categorias anticoloniais.

²²³ KUHNEN, Tânia; ROSENDO, Daniela. Ecofeminismos, 2021, p.21.

²²⁴ Maria Luísa Ribeiro demonstra a diferença entre as teorias ecofeministas para as demais propostas ambientalistas, exemplificando mediante a ecologia profunda: “é o caso da deep ecology que, embora comungando de um mesmo interesse pelo valor intrínseco da natureza, ignora o papel específico das mulheres na luta que pretendem encetar. Partilhando de um mesmo ideal de valorização do Todo e de uma visão não antropocêntrica do real, há, no entanto, divergências que colocam em campos opostos as filósofas ecofeministas e os defensores da ecologia profunda”²²⁴. FERREIRA, Maria. **As mulheres na filosofia**. Lisboa: Edições Colibri, 2009, p. 235.

²²⁵ Sendo as mulheres e as crianças especialmente racializadas pertencentes ao sul-global.

“[...] porque não se ponha como uma prioridade, seja porque não se teria, todavia, as ferramentas conceituais necessárias para que os fosse”²²⁶ (tradução nossa).

Substancialmente, os ecofeminismos surgem a partir dos movimentos plurais e paralelos que ocorriam espontaneamente ao redor do mundo, os quais carecidos de articulações internacionais e diretrizes impostas. Em virtude das particularidades e autonomias específicas, a pluralidade prática evocou-se como característica central para os ecofeminismos desde a sua origem²²⁷, conforme analisam Daniela Rosendo e Tânia Kuhnen:

A origem dos ecofeminismos não pode ser traçada a partir de um único ponto isolado que corresponda a uma pessoa ou a um movimento de um lugar específico, tampouco a um texto fundacional. Trata-se de um conjunto teórico e prático com fontes diversas²²⁸.

Ao passo que os ecofeminismos originaram-se de materialidades práticas plurais, em seu aspecto teórico, confere-se o “início” para a filósofa francesa Françoise D’Eubonne e seu artigo nomeado *Ecofeminismo ou a morte*²²⁹ (1974). Alicia Puleo aborda que esse artigo “[...] sustentava que a superpopulação do planeta, tema que preocupava aos ecologistas, era o resultado da negação patriarcal do direito de as mulheres decidir sobre seus próprios corpos”²³⁰ (tradução nossa).

Contudo, a centralidade de D’Eubonne como “criadora” do ecofeminismo gera contestações que circundam sob o seguinte problema central: em prol da criação do termo, negligenciam-se as pluralidades dos movimentos ecofeministas, tanto práticas quanto teóricas, no que se passaria a considerá-lo um movimento singular, o ecofeminismo.

²²⁶ “[...] porque no suponía una prioridad, bien porque no se tenían aún las herramientas conceptuales necesarias para que lo fuese”. DÍAZ, Daniel Peres. Breves notas histórico-filosóficas sobre el ecofeminismo. In: CONGRESO VIRTUAL SOBRE HISTORIA DE LAS MUJERES, 8., 2016, Andalucía. **Archivo Histórico Diocesano de Jaén**, Andalucía: [s. n.], 2016, p.3.

²²⁷ Como aconteciam em lugares distintos, e como se pode usar o imaginário social para aproximar os ecofeminismos com outros movimentos, o próprio termo de origem precisa ser múltiplo e atemporal. Mas, aqui, estou usando no singular para remeter à década de 1960.

²²⁸ KUHNEN, Tânia; ROSENDO, Daniela. Ecofeminismos, 2021, p. 20.

²²⁹ No original em francês, *Le Féminisme ou la Mort*.

²³⁰ “[...] sostenía que la sobrepoblación del planeta, tema que preocupaba a los ecologistas, era el resultado de la negación patriarcal del derecho a decidir de las mujeres sobre sus propios cuerpos”. PULEO, Alicia. El ecofeminismo y sus compañeros de ruta: cinco claves para una relación positiva con el ecologismo, el ecosocialismo y el de-crecimiento. **Estudios digital**, Córdoba, v. 48, 2015, p. 114.

Primeiramente, o ecofeminismo²³¹ prioriza o ambiente acadêmico – ocidentocêntrico – como fonte primária, secundarizando os movimentos práticos. Essa questão de autoria (academia, e depois a prática) deságua na crença de que o ecofeminismo europeu e norte global seria anterior e fundante, enquanto no Sul Global é posterior, recente e atrasado em relação ao “primeiro mundo”. Por conta disso, a pesquisadora Niamh Moore propõe que:

[...] é possível situar a origem dos ecofeminismos também a partir do reconhecimento de uma tensão entre prática e ativismo ecofeministas, de um lado, e teoria e academia, de outro. Apesar da tensão que se traduz em um dilema de autoria, é possível sustentar que teoria e prática formam uma teia de relações para originar os ecofeminismos²³².

As filósofas ecofeministas²³³ reconhecem a centralidade das pluralidades dos ecofeminismos e sua natureza teórico-prática. Entretanto, ainda experienciamos a importação do ecofeminismo – marcado pelo Norte Global, ao invés de nos aproximarmos das origens dos ecofeminismos, em especial os do Sul Global. A principal razão disso é o fato de que as universidades são ocidentocêntricas, valorizando as produções de conhecimentos realizadas no Ocidente, ao passo que os conhecimentos do Sul Global são negligenciados²³⁴ e silenciados.

Dentro da história do ecofeminismo, se valoriza a criação do termo criado pela francesa e dos movimentos sociais dos Estados Unidos. Daniela Rosendo e Tânia Kuhnen apontam que o termo ecofeminismo se popularizou nos EUA devido aos protestos em uma conferência feminista: “[...] em março de 1980, nos EUA, chamada ‘As mulheres e a vida na Terra: uma conferência sobre o eco-feminismo’ na década de 1980, que teve Ynestra King como uma de suas organizadoras”²³⁵.

Concluo que o Norte Global se coloca como protagonista e originador do ecofeminismo, impondo a noção de “atrasado” ao Sul Global. Por outro lado, os ecofeminismos proporcionam abordagens sensíveis para as suas múltiplas origens e reconhecem seus movimentos internos, ultrapassando barreiras simplesmente nominais e de autodefinição como ecofeminista,

²³¹ No seu singular, criação de Eubonne e no plural reconhecimento de movimentos plurais.

²³² MOORE, 2016 *apud* KUHLEN, Tânia; ROSENDO, Daniela. Ecofeminismos, 2021, p. 20.

²³³ Utilizo “as filósofas ecofeministas” para referenciá-las de modo geral, ou seja, é um posicionamento recorrente tanto em autoras do norte global, como do sul global.

²³⁴ Por exemplo, enfatizando estudos sobre temáticas e autores ocidentais, em detrimento dos autores e teorias do terceiro mundo.

²³⁵ KUHLEN, Tânia; ROSENDO, Daniela. Ecofeminismos, 2021, p. 22.

Embora as mulheres envolvidas em diferentes movimentos sociais não criaram ou usaram o termo 'ecofeminismo', suas lutas demonstram que é possível situar mulheres e crianças em primeiro lugar, reverter a lógica patriarcal, colonial e capitalista de alienação das interconexões entre as formas de vida e promover relações ético-políticas baseadas no cuidado e na justiça em diferentes níveis – entre os sexos, gêneros, comunidades humanas e não humanas, diferentes gerações e o meio ambiente²³⁶

Para valorizar esses movimentos e suas contribuições, Finzer sugere o método de *imaginários ecofeministas*: “nos parece prudente falar de ‘imaginários ecofeministas’ para colocar em diálogo a grupos e lideranças que, sem se definir como ecofeministas, levam adiante uma práxis que corresponde a algumas de suas correntes”²³⁷ (tradução nossa). Alguns movimentos do Sul Global com imaginários ecofeministas merecem destaque, sendo eles: o movimento de Taki Onqoy (América Andina), o de Chipko (Índia) e o Green Belt Movement/Cinturão Verde (Quênia)²³⁸.

As razões pelas quais elegi tais movimentos são pela sua decorrência em distintas áreas do Sul Global, demonstrando características de sua pluralidade, e por serem protagonizados por mulheres que resistem à colonização através da defesa da biodiversidade, e de suas formas de existência conjuntas com a natureza (valorizando o coletivo em detrimento do puro individualismo e as resistências pacíficas e criativas, rejeitando a destruição ambiental etc.).

O primeiro movimento do Sul Global a ser destacado pela proximidade com as simbologias ecofeministas é o movimento Taki Ongoy, o qual foi “[...] a resposta dos povos andinos frente a uma grave crise produzida nas primeiras décadas da dominação colonial espanhola”²³⁹ (tradução nossa). Steve Stren apresenta o movimento como um sonho de libertação do domínio colonial espanhol²⁴⁰.

A relação dos povos andinos está intimamente ligada com a natureza. Para os povos que integraram o movimento Taki Ongoy, a natureza é considerada

²³⁶ KUHLEN, Tânia; ROSENDO, Daniela. Ecofeminismos, 2021, p. 22.

²³⁷ “Nos parece prudente hablar de “imaginarios ecofeministas” para poner en diálogo a grupos y lideresas que, sin definirse como ecofeministas, llevan adelante una praxis que corresponde a algunas de sus corrientes”. FINZER, 2015 *apud* LADANTA-LASCANTA. De la teología al antiextractivismo: ecofeminismos em Abya Yala. **ecologiaPolítica**, Barcelona, p. 37-43, 2018.

²³⁸ Dos três exemplos destacados, somente o de Taki Onqoy ocorreu antes da década de 1970. Todavia, meu objetivo principal com esses exemplos é ressaltar a concomitância do ecofeminismo Sul Global com o do Norte Global, além de evidenciar a questão dos imaginários ecofeministas, dado que os movimentos não se utilizavam dessa nomenclatura, mas, simbolicamente se aproximam.

²³⁹ “La respuesta de los pueblos andinos frente a una grave crisis producida en las primeras décadas de la dominación colonial española”. STERN, Steve. El Taki Onqoy y la Sociedad Andina: Huamanga, siglo XVI. **Allpanchis**, Peru, ano 14, n. 19, 1982, p. 49.

²⁴⁰ STERN, Steve. El Taki Onqoy y la Sociedad Andina: Huamanga, siglo XVI, 1982, p. 49.

sagrada e viva, repleta de espíritos e divindades que influenciam suas vidas diárias. Os huacas são entendidos como manifestações desses espíritos e divindades na forma de montanhas, rios, lagos, pedras e outros elementos naturais,

Os huacas eram as montanhas, as fontes de água, as pedras e os animais, que encarnaram os espíritos dos ancestrais. Como tais, eram cuidados, alimentados e adorados de forma coletiva, já que todos os consideravam como os principais vínculos com a terra e com as práticas agrícolas primordiais para a reprodução econômica. As mulheres falavam com eles, como parece ainda acontecer em algumas regiões da América do Sul, para se assegurarem de uma boa colheita.). Destruí-los ou proibir seu culto era uma forma de atacar a comunidade, suas raízes históricas, a relação do povo com a terra e sua relação intensamente espiritual com a natureza²⁴¹.

Com as crenças compartilhadas nas divindades andinas, os membros do Taki Ongoy convocavam uma unificação pan-andina dos huacas, defendendo estratégias envoltas na recusa total da colaboração com os espanhóis – sob o viés econômico, da religião cristã, da utilização dos nomes designados, da comida, roupas e pagamento dos tributos. Os takiongos acreditavam que,

[...] Os taquiongos ou mensageiros das divindades nativas andinas, quem previam que, dentro de um breve tempo, uma aliança panandina de divindades derrotaria o deus principal dos cristãos e exterminaria os colonizadores espanhóis inflingindo-lhes maus incuráveis e outras calamidades. Quem entre os indígenas desejasse evitar um destino semelhante e ingressar em uma era nova e purificada, de saúde e abundância, teriam de se dedicar ao culto das *huacas* vingadoras e rechaçar todo tipo de colaboração com os europeus²⁴² (tradução nossa).

Na perspectiva dos takiongos, as divindades estavam os abandonando, e para elas retornarem e vingarem-se pelos males causados, os andinos precisavam negar quaisquer formas de colaboração com os espanhóis. Prometiam que “[...] se isso acontecesse, os huacas revividos fariam a volta ao mundo e destruiriam os espanhóis, enviando-lhes doenças e inundações a suas cidades, e o oceano se elevaria para apagar todo rastro de sua existência”²⁴³. Stren salienta que foi a

²⁴¹ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 393-394.

²⁴² “Los taquiongos o mensajeros de las divinidades nativas andinas, quienes predicaban que, dentro de breve tiempo, una alianza panandina de divinidades derrotaría al dios principal de los cristianos y exterminaría a los colonizadores españoles infligiéndoles males incurables y otras calamidades. Quienes entre los indígenas desearan evitar un destino semejante e ingresar en una era nueva y purificada, de salud y abundancia, habrían de dedicarse al culto de las huacas vengadoras y rechazar todo tipo de colaboración con los europeos”. STERN, Steve. *El Taki Ongoy y la Sociedad Andina: Huamanga, siglo XVI* 1982, p. 50.

²⁴³ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 392.

primeira vez que os povos andinos começaram a reivindicar em uma unidade conjunta, a de “índios”²⁴⁴. Federici corrobora com Stren, analisando que,

A ameaça formulada pelos takionqos era séria, uma vez que, ao convocar uma unificação pan-andina dos huacas, o movimento marcava o começo de um novo senso de identidade capaz de superar as divisões vinculadas à organização tradicional do ayullus (unidades familiares)²⁴⁵.

Os huacas eram o elo do movimento Taki Ongoy, desenvolvendo laços de unidades similares aos de consanguinidade²⁴⁶. Portanto, “acabar com os huacas” era uma das prioridades dos espanhóis, pois era fundamental para que conseguissem impor seus sistemas simbólicos e materiais coloniais. Em outras palavras, quanto mais fracos estivessem os huacas e a crença neles, menores seriam as resistências.

A Igreja Católica oferecia a base moral para justificar as brutais violências que eram cometidas contra os nativos, alegando que a América era terra do demônio e de suas adorações – acusações costumeiras da elite europeia, utilizada sempre contra todos os tipos de “inimigo”²⁴⁷. A partir disso, foram empregadas medidas similares especialmente no que tange à caça às bruxas na América,

Caça às bruxas também eram conduzidas no Peru com a finalidade de destruir o culto aos deuses locais, considerados demônios pelos europeus: ‘Os espanhóis viam a cara do diabo por todas as partes: nas comidas [...] nos ‘vícios primitivos dos índios’ [...] nas suas línguas bárbaras’. Nas colônias, as mulheres também eram as mais passíveis de acusações por bruxaria, porque, ao serem especialmente desprezadas pelos europeus como mulheres de mente fraca, logo se tornaram as defensoras mais leais de suas comunidades²⁴⁸.

Por qual razão as mulheres nativas se transformaram nas defensoras mais leais de suas comunidades? Primeiramente, porque os europeus trouxeram com a invasão “[...] sua bagagem de crenças misóginas e reestruturaram a economia e o poder político em favor dos homens”²⁴⁹.

²⁴⁴ STERN, 1982, p. 59 *apud* FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 392-393.

²⁴⁵ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 392-393.

²⁴⁶ Ayullus, unidades familiares.

²⁴⁷ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 383.

²⁴⁸ SILVERBLATT, 1980, p. 173,176-9 *apud* FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 358.

²⁴⁹ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 401.

Sendo a colonização um processo recheado de violências, com as mulheres a situação era ainda pior, visto que elas eram as vítimas mais visadas. Além da violência que sofriam dos invasores, também começaram a sofrer com chefes tradicionais, homens, que colaboravam com os espanhóis²⁵⁰.

Essas mulheres nativas não apenas resistiam preservando suas cosmoperspectivas e suas divindades, mas lutavam contra a colonização. Dessa forma, ao perseguirem as mulheres como bruxas, “[...] atingiam tanto os praticantes da antiga religião como os investigadores da revolta anticolonial, ao mesmo tempo que tentavam redefinir ‘as esferas de atividade nas quais as mulheres indígenas podiam participar’”²⁵¹. Federici reforça essas características através das diferenças entre as resistências dos homens e das mulheres nativas:

Enquanto os homens indígenas fugiam da opressão da *mita* e do tributo, abandonando suas comunidades e indo trabalhar como *yaconas* (quase-servos) nas novas fazendas, mulheres fugiam para as *punas*, inacessíveis e muito distantes dos redutos de suas comunidades nativas. Uma vez nas *punas*, as mulheres rejeitavam as forças e os símbolos de sua opressão, desobedecendo os administradores espanhóis e o clero, assim como os dirigentes de sua própria comunidade. Também rejeitavam energeticamente a ideologia colonial, que reforçava sua opressão, negando-se a ir à missa, a participar em confissões católicas ou a aprender o dogma católico. E o que é ainda mais importante, as mulheres não rejeitavam só o catolicismo, mas retornavam à sua religião nativa e, até onde era possível, à qualidade das relações sociais que sua religião expressava²⁵²

O segundo movimento com imaginário ecofeminista no Sul Global é o movimento de Chipko, significando “[...] o nome Chipko, que na língua Hindi pode ser traduzido por ‘abraçar’”²⁵³. Juntavam-se mulheres em ações não violentas impulsionadas na defesa das vidas e das florestas, e para fins de manifestação, suas estratégias eram baseadas em abraçar às árvores²⁵⁴, nisso, agindo contra os interesses privados de companhias mineradoras internacionais.

²⁵⁰ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 401.

²⁵¹ SILVERBLATT, 1987, p. 160 *apud* FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 403.

²⁵² SILVERBLATT, 1987, p. 197 *apud* FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**, 2017, p. 403.

²⁵³ PEREIRA, Deborah. **Nós que temos que dizer quem somos: mulheres em movimentos agroecológicos no Norte de Minas e Teoria Ecofeminista**, 2020, p. 50.

²⁵⁴“Em 1730, em Rajasthan, Índia, uma aldeia chamada Khegadali, liderada por uma mulher, de nome Amritha Devi, entrou para os registros históricos e orais da humanidade como o local de uma insurgência pacífica contra as ordens do marajá de Jodhpur ao corte de árvores sagradas do bosque comunal. Mulheres, homens e crianças utilizaram-se da estratégia de agarrarem-se às árvores em oposição às espadas usadas pelos trabalhadores do marajá. Estes últimos somente desistiram da empreitada quando, após o sangrento número de 350 mortes de pessoas de todas as idades, outra

O movimento se desenrolou na Índia, na região do Himalaia, sendo que a manifestação inicial decorreu em 1974, em Reni, região na qual vinte e sete mulheres encabeçaram a estratégia. Ações como essa se sucederam ao longo das décadas de 1970 e 1980, salvando 12 milhões de quilômetros quadrados de área verde, incluindo a permanência de importantes reservas hidrográficas²⁵⁵. Além da vitória prática, as mulheres deixaram públicas questões centrais:

- 1ª) a derrubada de árvores por empreiteiros e lenhadores danificava de forma significativa as árvores que ainda restavam de pé;
 2ª) as valorosas florestas indianas, fonte de diversidade de espécies, estavam sendo substituídas pelas monoculturas, especialmente por plantações de eucalipto²⁵⁶.

Concluimos as exemplificações de movimentos com imaginários ecofeministas do Sul Global, com o Green Belt Movement/Cinturão Verde. O movimento foi fundado em 1977 no Conselho Nacional de Mulheres do Quênia, com o objetivo de atender às necessidades das mulheres rurais quenianas expostas a situações de vulnerabilidade por conta de devastações ambientais. Particularmente, o movimento “[...] se opôs ao sistema shamba, que tem sido defendido por políticos que incentivam seus constituintes a cultivar nas florestas, diminuindo assim a cobertura florestal”²⁵⁷ (tradução nossa).

O shamba é um sistema de agricultura comercial que adentra nas áreas das florestas do Monte do Quênia pelos seus solos férteis, tratando-se de um sistema de agricultura colonial desenvolvido no século XIX. Quando essa forma de agricultura foi desenvolvida, a coroa britânica ainda tinha o país como colônia (a independência

leva de aldeões chegou para substituir aqueles e aquelas que haviam dado a vida em proteção à floresta sagrada. Após este fato, por ordens do marajá, foi criado um decreto que proibiu o corte de qualquer árvore naquele espaço” GNANADASON, 2000; SHIVA, 2016 *apud* PEREIRA, Deborah. **Nós que temos que dizer quem somos**: mulheres em movimentos agroecológicos no Norte de Minas e Teoria Ecofeminista, 2020, p. 1.

²⁵⁵ KUHNNEN; ROSENDO, 2021, p.21-22 *apud* PEREIRA, Deborah. **Nós que temos que dizer quem somos**: mulheres em movimentos agroecológicos no Norte de Minas e Teoria Ecofeminista, 2020, p. 1.

²⁵⁶ WARREN, 1997; SHIVA, 2016 *apud* PEREIRA, Deborah. **Nós que temos que dizer quem somos**: mulheres em movimentos agroecológicos no Norte de Minas e Teoria Ecofeminista, 2020, p. 1.

²⁵⁷ “[...] has been opposed to the shamba system, which has been advocated by politicians encomaging their constituents to cultivate in forests, thereby diminishing the forest cover”. MUTHUKI, Janet. **And rethinking ecofeminism**: Wangari Maathai and the green belt movement in Kenya. África do Sul: Faculty of Humanities, Development and Social Sciences University of Kwazulu-Natal, 2006, p. 17.

foi alcançada apenas no ano de 1963), mas, por meio de lideranças, houve a continuidade desse manejo agrícola.

O Cinturão Verde foi fundado por Wangari Muta Maathai, nascida em 1940 em Nyiri, vila rural do Quênia, do povo Kikuyus – o mais populoso do país. Até o ensino médio, sua educação foi dada por missionários católicos. Terminando o ensino médio, incentivada por seu professor de Ciências, ela decidiu que entraria na Universidade, rejeitando ser: “[...] professora ou enfermeira, únicas opções para garotas africanas em 1950”²⁵⁸.

Maathai se mudou para os Estados Unidos no intuito de estudar, formando-se em ciências biológicas na Mount St. Scholastica College, no Kansas, Atchison, em 1964. Então, em 1966, ela terminou o mestrado na mesma área, na University of Pittsburgh, e em 1971, o doutorado em anatomia na Universidade de Nairóbi, tornando-se a primeira mulher da África Oriental e Central a obter um doutorado/PHD^{259, 260}.

Além de ter sido a primeira a receber o título de PHD, foi “[...] a primeira mulher a ingressar como professora associada e também presidente do Departamento de Anatomia Veterinária da Universidade de Nairóbi”²⁶¹. Integrou o Conselho Nacional das Mulheres do Quênia de 1976 até 1987, sendo que de 1981 até a sua saída, foi presidente do Conselho. Posteriormente, terminou por se dedicar exclusivamente ao Cinturão Verde.

Para entender a motivação do Cinturão Verde, é necessário retornar para a pequena Wangari, uma criança que era “[...] apaixonada pela riqueza e diversidade de sua terra natal; brincara por entre nascentes de rios e aprendera a respeitar as forças naturais”²⁶². É essa natureza que estava sendo ameaçada, junto de todo o saber e abundância a ela atrelado. Maathai discursa²⁶³, relatando:

²⁵⁸ WANGARI Muta Maathai (1940-2011). *In*: BIOGRAFIAS de mulheres africanas. Porto Alegre, UFRGS, 2020. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/africanas/wangari-muta-maathai-1940-2011/>. Acesso em: 11 mar. 2023.

²⁵⁹ Na Universidade de Nairóbi – Quênia, o PHD é equivalente ao doutorado no Brasil.

²⁶⁰ WANGARI Maathai: Biography. *In*: THE GREEN Belt Movement. [S. l., s. d.] Disponível em: <http://www.greenbeltmovement.org/wangari-maathai/biography>. Acesso em: 14 mar. 2023.

²⁶¹ FERRARI, Giuliana. Wangari Maathai, uma mulher pelo Quênia e pelas árvores. *In*: ECO, [S. l.], 14 mar. 2017. Disponível em: <https://oeco.org.br/analises/wangari-maathai-uma-mulher-pelo-quenia/>. Acesso em: 14 mar. 2023.

²⁶² FERRARI, Giuliana. Wangari Maathai, uma mulher pelo Quênia e pelas árvores. *In*: ECO, [S. l.], 14 mar. 2017. Disponível em: <https://oeco.org.br/analises/wangari-maathai-uma-mulher-pelo-quenia/>. Acesso em: 14 mar. 2023

²⁶³ O discurso em questão foi proferido no momento em que ela recebeu o Prêmio Nobel da Paz, no ano de 2004.

Reflito sobre minha experiência de infância, quando visitava um riacho perto de nossa casa para buscar água para minha mãe. Bebia água direto do riacho. Brincando entre as folhas de araruta eu tentei em vão pegar os fios de ovos de rã, acreditando que eram miçangas. Mas toda vez que eu coloco meus pequenos dedos sob eles, eles quebrariam. Mais tarde, vi milhares de girinos: pretos, enérgicos e contorcendo-se pela água límpida contra o fundo da terra marrom. Este é o mundo que eu herdado de meus pais. Hoje, mais de 50 anos depois, o córrego secou, as mulheres caminham muito distâncias para a água, que nem sempre é limpa, e as crianças nunca saberão o que perderam²⁶⁴ (tradução nossa).

Quando Wangari retornou ao Quênia, sentiu lástimas por causa da destruição do seu habitat, e percebeu que algo mais profundo estava ocorrendo: “[...] a destruição da abundância da natureza complicava a vida das mulheres, pois, devido à sua associação com a alimentação e o manejo da água, elas precisavam percorrer distâncias maiores em busca de água potável e alimentos”²⁶⁵ (tradução nossa). Com esse problema contextual, distinguiu uma alternativa:

[...] “por que não plantar árvores?”. Foi esta a origem do Green Belt Movement [...] O trabalho baseava-se no plantio de árvores por mulheres nos arredores de Nairobi, como forma de proteger o solo contra a erosão. Em 1992 mais de dez milhões de árvores tinham sido plantadas, com trabalho assegurado a 80.000 mulheres²⁶⁶.

O Cinturão Verde iniciou-se na junção de mulheres locais interessadas em mudar a situação ecológica através do plantio de árvores, e depois, passou a integrar os demais membros das famílias dessas mulheres. Genialmente, Wagari, além de desenvolver um projeto de reflorestamento, conseguiu um fundo monetário para financiá-lo. Ela despendeu desse fundo a fim de gerar verba para as

²⁶⁴ “I reflect on my childhood experience when I would visit a stream next to our home to fetch water for my mother. [I] would drink water straight from the stream. Playing among the arrowroot leaves I tried in vain to pick up the strands of frogs' eggs, believing they were beads. But every time I put my little fingers under them they would break. Later, I saw thousands of tadpoles: black, energetic and wriggling through the clear water against the background of the brown earth. This is the world I inherited from my parents. Today, over 50 years later, the stream has dried up, women walk long distances for water, which is not always clean, and children will never know what they have lost”. MUTHUKI, Janet. **And rethinking ecofeminism: Wangari Maathai and the green belt movement in Kenya**, 2006, p.17.

²⁶⁵ “The destruction of nature's abundance led to the complication of women's lives since given their association with food and water management, they had to walk longer distances in search of clean water and food”. MUTHUKI, Janet. **And rethinking ecofeminism: Wangari Maathai and The Green Belt Movement in Kenya**, 2006, p.17.

²⁶⁶ WANGARI Muta Maathai (1940-2011). In: BIOGRAFIAS de mulheres africanas. Porto Alegre, UFRGS, 2020. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/africanas/wangari-muta-maathai-1940-2011/>. Acesso em: 11 mar. 2023.

trabalhadoras²⁶⁷ do projeto, atuando também na proposta para diminuição da pauperização das comunidades²⁶⁸.

Logo nos primeiros anos do Cinturão Verde, Maathai notou as questões emocionais que assolavam as mulheres quenianas e os pobres. Tais questões eram resultantes das práticas de degradação ambiental, desmatamento e insegurança alimentar, sendo “[...] desempoderamento, privação de direitos e perda dos valores tradicionais que anteriormente permitiam que as comunidades protegessem seus ambientes, trabalhar juntos para benefício mútuo e fazer ambos de forma altruísta e honesta”²⁶⁹. Mediante essa percepção, o GBM²⁷⁰ instaurou seminários de Capacitação e Educação Comunitária (CEE), com ênfase nos temas de educação cívica e ambiental para enfrentar essa demanda,

[...] porque eles careciam de agência para mudar suas circunstâncias políticas, econômicas e ambientais. Os participantes começaram a entender que, durante anos, depositaram sua confiança em líderes que os traíram e que estavam sabotando suas vidas ao não trabalhar pelo bem comum e ao não usar seus recursos naturais com sabedoria²⁷¹.

Dessa maneira, o GBM acabou assumindo o papel de desenvolver espaços democráticos e de cobranças aos governantes locais²⁷². Mas, especialmente, de incentivar a autonomia dos participantes e das comunidades, despertando a potencialidade e a compreensão de que eles eram seres agentes de mudanças.

Maathai escreveu quatro livros: *O Movimento do Cinturão Verde: Compartilhando a Abordagem e a Experiência* (2003); *Unborew: A Memoir* (2006); *The Challenge for Africa* (2009); e *Reabastecendo a Terra: Valores Espirituais para Curar a Nós Mesmos e ao Mundo* (2010)²⁷³. No primeiro, ela contou a história do GBM, já no segundo, trouxe um relato autobiográfico falando de alguns dos

²⁶⁷ Coloquei no feminino porque eram o público-alvo do projeto, porém, depois de captar as mulheres, passaram a incorporar todos os membros da família dentro do projeto.

²⁶⁸ FERRARI, Giuliana. Wangari Maathai, uma mulher pelo Quênia e pelas árvores. *In: ECO*, [S. l.], 14 mar. 2017. Disponível em: <https://oeco.org.br/analises/wangari-maathai-uma-mulher-pelo-quenia/>. Acesso em: 14 mar. 2023.

²⁶⁹ NOSSA HISTÓRIA. *In: THE GREEN Belt Movement*, [S. l., s. d.]. Disponível em: <http://www.greenbeltmovement.org/who-we-are/our-history>. Acesso em: 14 mar. 2023.

²⁷⁰ Ao invés de escrever Green Belt Movement.

²⁷¹ NOSSA HISTÓRIA. *In: THE GREEN Belt Movement*, [S. l., s. d.]. Disponível em: <http://www.greenbeltmovement.org/who-we-are/our-history>. Acesso em: 14 mar. 2023.

²⁷² Os países da África, em grande parte, conseguiram sua independência no final do século XX. Sendo muito recente, a democracia não funcionaria corretamente, e muitos de seus líderes atuavam como conquistadores dentro do próprio país, mantendo grandes laços com os colonizadores. A questão da liderança é um assunto recorrente.

²⁷³ WANGARI Maathai: livros. *In: THE GREEN Belt Movement*. [S. l., s. d.]. Disponível em: <http://www.greenbeltmovement.org/wangari-maathai/books>. Acesso em: 15 mar. 2023.

desafios da vida acadêmica, como: “[...] o descontentamento e eventuais sabotagens de seus colegas homens que não suportavam ver uma mulher como chefe do Departamento”²⁷⁴, bem como, as dificuldades que teve com o governo do Quênia – Maathai, inclusive, foi presa.

Em seu terceiro livro, ela realizou um detalhado exame da natureza africana, apontando opções realistas e esperançosas para o desenvolvimento da África. Sua perspectiva é a de que os africanos podem e precisam fazer por si mesmos, defendendo os valores da responsabilidade e da autonomia. Por fim, em seu último livro, Maathai alegou que a aut capacitação exige a conservação dos valores espirituais tradicionais.

Wangari recebeu cerca de 50 prêmios nacionais e internacionais, sendo os mais importantes o Nobel da Paz, em 2004, por conta de seu trabalho humanitário, e o de Mensageira da Paz pelas Nações Unidas (ONU), pelo incentivo ao plantio de árvores locais em comunidades ao redor do mundo²⁷⁵.

Nos últimos anos de sua vida, fundou o Instituto Wangari Maathai com o objetivo de promover a Paz e Estudos Ambientais (WMI) vinculado com a Universidade de Nairobi, alicerçando-se na meta de “[...] liderar pesquisas multidisciplinares holísticas, treinamento e capacitação da comunidade e serviços de extensão”^{276, 277}.

Na experiência do GBM, há uma conciliação entre o teórico-prático, rompendo com a tensão entre teoria e prática ecofeminista ao mostrar que se trata de esferas que se reforçam mutuamente. Wangari buscou o conhecimento no âmbito universitário, retornou para a comunidade e aplicou na prática, posteriormente escrevendo livros com impacto acadêmico:

É importante aqui pontuar que não se defende uma separação entre a abordagem prática e a teórica dos ecofeminismos, ainda que ambas

²⁷⁴ FERRARI, Giuliana. Wangari Maathai, uma mulher pelo Quênia e pelas árvores. *In: ECO, [S. l.]*, 14 mar. 2017. Disponível em: <https://oeco.org.br/analises/wangari-maathai-uma-mulher-pelo-quenia/> Acesso em: 14 mar. 2023.

²⁷⁵ FERRARI, Giuliana. Wangari Maathai, uma mulher pelo Quênia e pelas árvores. *In: ECO, [S. l.]*, 14 mar. 2017. Disponível em: <https://oeco.org.br/analises/wangari-maathai-uma-mulher-pelo-quenia/> Acesso em: 14 mar. 2023.

²⁷⁶ WANGARI Maathai: Instituto Wangari Maathai para a Paz e Estudos Ambientais. *In: THE GREEN Belt Movement. [S. l., s. d.]*. Disponível em: <http://www.greenbeltmovement.org/wangari-maathai/wangari-maathai-institute>. Acesso em: 14 mar. 2023.

²⁷⁷ Em 2011, Maathai faleceu por conta de um câncer nos ovários, com 71 anos. Todavia, seu legado permaneceu ativo com o GBM e o Instituto, ambos funcionando e trabalhando através de seus ensinamentos.

possam apresentar tensões. Pelo contrário, o ecofeminismo teórico possui uma relação de interdependência com a prática²⁷⁸.

Finalizamos essas exemplificações demonstrando que esses movimentos são anteriores ou contemporâneos à criação do termo ecofeminismo, fortalecendo a ideia de que os imaginários ecofeministas transcendem sua nomenclatura. Com isso, protagonizar o movimento pela origem do nome ao invés da prática ecofeminista, é impalpável, pois secundariza movimentos do Sul Global com cunho decolonial-biodiverso.

Conforme Gaard e Gruen, os ecofeminismos são resultantes da combinação de movimentos sociais das décadas de 1960 e 1970, e princípio da década de 1980²⁷⁹. A característica fundamental da década de 1980 é a institucionalização do feminismo – a inclusão dele nos programas universitários, o que proporcionou avanços nas pesquisas. Nesse âmbito, foram oferecidas condições para o surgimento de referências ecofeministas acadêmicas, destacando os seguintes trabalhos: *Gyn/Ecology* (1978), de Mary Daly; *Green Paradise Lost* (1979), de Elizabeth Dodson Gray; e *The Death of Nature* (1980), de Carolyn Merchant.

Outra característica da década de 1980, analisada pelo pesquisador Maximiliano Torres, é ter sido o período no qual os ecofeminismos se popularizaram, impulsionados pelas ascensões das manifestações em prol da proteção ambiental²⁸⁰. Shiva e Mies corroboram que é a década em que os ecofeminismos se popularizam, mas destacam sua ascensão por meio dos movimentos feministas dos EUA, usando a conferência *As mulheres e a vida na Terra*²⁸¹ enquanto estopim.

Posteriormente, na década de 1990, o contexto mundial sofreu com as significativas mudanças políticas, como apresenta o coletivo ecofeminista venezuelano LaDanta-LasCanta:

Eram os anos do aparente triunfo definitivo do capitalismo neoliberal e da derrota dos projetos políticos alternativos: os sandistas acabaram de perder as eleições, se afirmaram os acordos de paz que poriam fim a guerra civil em El Salvador, se produziu a invasão do Panamá, caiu o Muro de Berlin e

²⁷⁸ KUHNNEN, Tânia; ROSENDO, Daniela. Ecofeminismos, 2021, p. 23.

²⁷⁹ GAARD; GRUEN, 2005 *apud* KUHNNEN, Tânia; ROSENDO, Daniela. Ecofeminismos, 2021, p. 20.

²⁸⁰ TORRES, Maximiliano. Ecofeminismo: “um termo novo para um saber antigo”. **Terceira Margem**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 20, 2009.

²⁸¹ SHIVA, V., MIES, M, 1993 *apud* *apud* KUHNNEN, Tânia; ROSENDO, Daniela. Ecofeminismos, 2021, p. 21.

se materializou o impensável: o fim da URSS. Todo isso constituiu um duro golpe simbólico para os movimentos de esquerda²⁸² (tradução nossa).

Correspondendo às mudanças, Daniel Kirjner destaca ser, também, “[...] uma época de grandes mudanças no feminismo mundial”²⁸³. Para Ivone Reimer, é quando a terceira onda do feminismo começa ser considerada através do marco da *Quarta Conferência Mundial sobre a Mulher e dos Fóruns Sociais Mundiais*. Esses eventos e os contextos mundiais traziam a necessidade de expandir, “afirmar e alargar as tendas” dos movimentos feministas, legitimando a multiplicidade de vertentes no movimento feminista – como o ecofeminismo^{284, 285}.

A característica da pluralidade, a partir da terceira onda, molda o movimento feminista como expressão máxima da luta de mulheres “e homens”²⁸⁶ por igualdade e emancipação social. A razão disso, na perspectiva de Daniel Peres Díaz, é pelo fato de que o movimento feminista foi capaz de se modular ao longo da história, e em virtude das vicissitudes de diferentes ídoles, tem-se um impedimento para que se caracterize o próprio movimento feminista em termos absolutos. O autor em questão apresenta essa característica como algo positivo e combativo:

Assim, hoje em dia, e fruto dos problemas de nosso tempo, o feminismo tem se matizando até alcançar plena consciência de si e de seu potencial, razão pela qual o feminismo é na atualidade muito mais que uma simples teoria filosófica ou um movimento social²⁸⁷ (tradução nossa).

²⁸² “Eran los años del aparente triunfo definitivo del capitalismo neoliberal y de la derrota de los proyectos políticos alternativos: los sandinistas acababan de perder las elecciones, se firmaron los acuerdos de paz que pondrían fin a la guerra civil en El Salvador, se produjo la invasión a Panamá, cayó el Muro de Berlín y se materializó lo impensable: el fin de la URSS. Todo ello constituyó un duro golpe simbólico para los movimientos de izquierda”. LADANTA-LASCANTA. De la teología al antiextractivismo: ecofeminismos em Abya Yala, 2018.

²⁸³ KIRJNER, Daniel. A inserção do ecofeminismo no contexto acadêmico brasileiro. *In*: ROSENDO, Daniela *et al.* **Ecofeminismos**: fundamentos teóricos e práxis interseccionais. Rio de Janeiro: Botafogo; Ape’Ku, 2019, p. 136.

²⁸⁴ REIMER, Ivoni Richter. As teologias e práticas políticas dos movimentos (eco)feministas, 2019, p.127.

²⁸⁵ Por conta disso, algumas leituras vão entender os ecofeminismos dentro da terceira onda, mas defendo sua origem aqui na segunda onda, com mudanças significativas ao longo da terceira onda.

²⁸⁶ Daniel Díaz não coloca as aspas – eu as coloco como forma de ironia, não para negar a existência de homens que auxiliaram ao longo do movimento feminista, mas pela necessidade de citar a existência deles mesmo num movimento no qual não são protagonistas.

²⁸⁷ “Así, hoy día, y fruto de los problemas de nuestro tiempo, el feminismo se ha ido matizando hasta alcanzar plena conciencia de sí y de su potencial, razón por la cual el feminismo es en la actualidad mucho más que una simple teoría filosófica o un movimiento social”. DÍAZ, Daniel Peres. Breves notas histórico-filosóficas sobre el ecofeminismo. *In*: CONGRESO VIRTUAL SOBRE HISTORIA DE LAS MUJERES, 8., 2016, Andalucía. **Archivo Histórico Diocesano de Jaén**, Andalucía: [s. n], 2016, p. 2.

Essa abertura para a pluralidade nas perspectivas feministas também influenciou as vertentes ecofeministas. Os esforços dentro dos ecofeminismos começaram a tender ao empreendimento de teorias sobre as lógicas das dominações. A base é de que as diferentes formas de opressão são portadoras de lógicas de funcionamento semelhantes, e se reforçam mutuamente por consequência da lógica dualista. Sinteticamente,

[...] as análises ecofeministas compreendem a interseccionalidade que permeia diferentes sistemas de opressão. A crise ambiental e climática, por exemplo, resulta do reforço mútuo entre as formas de preconceito mais conhecidas e abordadas nas teorias críticas, como racismo, sexismo, classismo, imperialismo, colonialismo, e formas de preconceito que mais recentemente vem sendo reivindicadas como parte dos sistemas de opressão e dominação, a exemplo do capacitismo (discriminação contra pessoas com deficiência), naturismo (dominação injustificada da natureza), especismo (discriminação com base no pertencimento à espécie) e heterossexismo (preconceito baseado na suposição do binarismo sexual). É por isso que os diferentes movimentos e campos de estudo – de gênero e feministas, ambientalistas e animalistas – devem levar em conta a interseccionalidade, tendo em vista que os diferentes “ismos” de dominação têm por trás a mesma lógica de dominação²⁸⁸.

Os ecofeminismos originaram-se de modo interseccional, vinculando as categorias de mulheres e ecológicas. Contudo, nesse período, foram desempenhados esforços para expandir as análises e englobar mais categorias; na América do Norte, o animalismo foi a principal categoria a ser desenvolvida, de tal dimensão que os ecofeminismos começaram a ser definidos como: “[...] um conjunto de teorias e práticas que abarca três áreas: os estudos feminista, ambientalista e, em alguns casos, o animalista”²⁸⁹. Algumas das autoras influentes desse período foram Carol Adams, Karen Warren, Greta Gaard, Lori Gruen, Patricce Jones e Lisa Kemmerer²⁹⁰.

Deslocando para a América Latina, as décadas de 1980 e 1990 foram o período de “democratização”²⁹¹ pós-ditadura militar, resultando na intensificação das desigualdades sociais, desafios ideológicos e crises econômicas em função das dívidas com os países do Norte-Global. Tal cenário resultou que, na década de

²⁸⁸ KUHNNEN, Tânia; ROSENDO, Daniela. Ecofeminismos, 2021, p. 18-19.

²⁸⁹ KUHNNEN, Tânia; ROSENDO, Daniela. Ecofeminismos, 2021, p. 17.

²⁹⁰ Sugeriram colocar o ano, porém, são diversos trabalhos e muitas ainda estão vivas. Logo, opto apenas por nomear as filósofas e não um dos trabalhos em específico.

²⁹¹ Coloquei entre aspas a redemocratização por conta das críticas relacionadas ao mito da democracia na América Latina, dando a entender que ela nunca se consolidou como política de poder de fato. Um dos livros que cito desenvolve um pouco do assunto: *Brasil – conOzstrutor de ruínas*, de autoria de Eliane Brum e publicado em 2019.

1990, principiou-se o abandono das políticas desenvolvimentistas para apostar nas propostas de importações, marcando,

Um paradigma de política econômica, de forte viés privatizante e pró-mercado, tanto no nível interno quanto no externo [...]. Os novos padrões de atração utilizados incluíram isenções fiscais, quebra de barreiras alfandegárias, diminuição de taxas e impostos de importação, empréstimos subsidiados e outros subsídios indiretos²⁹².

Portanto, as propostas econômicas neoliberais – salientando a intensificação das políticas extrativistas, triunfaram na América Latina. Contrariamente, em 1992 ocorreu a *La Cumbre de la Tierra* (ECO-92) no Rio de Janeiro, a qual tinha como preocupação o desenvolvimento sustentável, baseando-se em propostas que “[...] iam desde novos métodos de educação até novas formas de preservar os recursos naturais e novas formas de participar em uma economia sustentável”²⁹³ (tradução nossa).

LaDanta-LasCanta acrescenta que esse encontro aprofundou os debates acerca dos movimentos indígenas e seu longo percurso de 500 anos²⁹⁴. Além disso, aponta que o encontro foi um dos momentos marcantes para o ecofeminismo latino-americano:

Na ocasião, realizou-se o Planeta Fêmea [...] um espaço de reflexão das mulheres na Eco 92, criado sob a influência das ideias ecofeministas propiciadas por Vandana Shiva, Maria Mies, Carolyn Merchant e redes e organizações sociais²⁹⁵.

Esse encontro influenciou teólogas da teologia da libertação²⁹⁶, que decidiram “[...] ir além dos limites do antropocentrismo para construir uma nova visão de mundo e utopia: a teologia ecofeminista de nossa região”²⁹⁷ (tradução nossa). O principal objetivo delas era romper com a imagem do Deus patriarcal, e reconstruir o

²⁹² PIRES, Julio. Políticas sociais e ajuste econômico: a América Latina na década de 1990. **Brazilian Journal of Latin American Studies**, São Paulo, v. 3, n. 5, 2004, p. 50.

²⁹³ “[...] iban desde nuevos métodos de educación hasta nuevas formas de preservar los recursos naturales y nuevas formas de participar en una economía sostenible”. CONFERENCIA de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, Río de Janeiro, Brasil, 3 a 14 de junio de 1992. In: NACIONES Unidas, [S. l., s. n.] Disponível em: <https://www.un.org/es/conferences/environment/rio1992>. Acesso em: 20 mar. 2023.

²⁹⁴ LADANTA-LASCANTA. De la teología al antiextractivismo: ecofeminismos em Abya Yala, 2018.

²⁹⁵ RODRIGUEZ, 2013, p. 40 *apud* KUHNEN, Tânia; ROSENDO, Daniela. Ecofeminismos, 2021, p. 28-29.

²⁹⁶ Elas já realizavam trabalhos políticos em comunidades marginalizadas comumente expostas a todos os tipos violências.

²⁹⁷ “[...] decidió traspasar los límites del antropocentrismo para construir una nueva cosmovisión y utopía: la teología ecofeminista de nuestra región”. RESS, 2006, X *apud* LADANTA-LASCANTA. De la teología al antiextractivismo: ecofeminismos em Abya Yala, 2018.

significado de Trindade por intermédio da elucidação do sentido de sagrado e seus atributos divinos. Dentro das mudanças teológicas que realizavam, Ramón Carbonell mostra que,

[...] o mais importante é a concepção de uma teologia que transforma o antropocentrismo e incorpora todas as formas de vida como sujeitos de ética e atenção teológica. Esse deslocamento as leva a postular uma nova antropologia, epistemologia, gnoseologia, cosmologia e ética, que incluem a experiência das mulheres empobrecidas²⁹⁸ (tradução nossa).

Rodriguez interpreta que o Eco-92 possibilitou a criação de espaços para os ecofeminismos, mas que houve uma minimização dentro do cenário feminista vigente – pensando na pouca aderência às inclusões ecológicas dentro do movimento feminista. O coletivo LaDantas-LasCanta destaca divergências entre o feminismo vigente e as teólogas ecofeministas:

A diferença em grande parte das feministas, as teólogas ecofeministas tem militado com mulheres de bairros mais pobres do continente e tem sido as únicas que tem conseguido transcender a atual cosmovisão androcêntrica do mundo para levar até as últimas consequências os princípios de justiça, igualdade e empatia²⁹⁹ (tradução nossa).

Diferentemente da abordagem de LaDanta-LasCanta, Ruether defende que as reformulações teológicas ainda mantêm a ideia “[...] do pobre como objeto de salvação, caridade, e não como autônomo, dono da própria identidade; de forma que cria um abismo, um afastamento entre clero salvador e população vitimizada”³⁰⁰.

O movimento feminista brasileiro centrava-se especialmente nas questões de identidade e empoderamento, enfatizando as críticas aos conservadorismos das Igrejas. Tânia Kuhnen e Daniela Rosendo destacam que esse aspecto dificultou os diálogos das feministas com as teólogas ecofeministas (ainda que as teólogas ecofeministas também criticassem os conservadorismos religiosos), contribuindo

²⁹⁸ “Lo más importante es la concepción de una teología que transforma el antropocentrismo e incorpora todas las formas de vida como sujetos de ética y atención teológica. Este desplazamiento las lleva a postular una nueva antropología, epistemología, gnoseología, cosmología y ética, que incluyan la experiencia de las mujeres empobrecidas”. CARBONELL, Ramón. 2014, p.102 *apud* LADANTA-LASCANTA. De la teología al antiextractivismo: ecofeminismos em Abya Yala, 2018.

²⁹⁹ “A diferencia de gran parte de las feministas, las teólogas ecofeministas han militado con las mujeres de los barrios más pobres del continente y han sido las únicas que han logrado transcender la actual cosmovisión androcéntrica del mundo para llevar hasta las últimas consecuencias los principios de justicia, igualdad y empatía”. LADANTA-LASCANTA. De la teología al antiextractivismo: ecofeminismos em Abya Yala, 2018.

³⁰⁰ KIRJNER, Daniel. A inserção do ecofeminismo no contexto acadêmico brasileiro, 2019, p. 156.

para a marginalização dos ecofeminismos³⁰¹ tanto no movimento feminista, quanto no ecológico³⁰².

Mesmo com a pouca visibilidade dos ecofeminismos, Ivone Gebara é uma das teólogas ecofeministas que se distingue e se torna referência, tanto desse movimento quanto da teologia da libertação. Ela passou a ser conhecida como uma das principais lideranças do ecofeminismo latino-americano, sendo destaque no Dossiê de 2014 da revista *Mandrágora*. Uma das críticas teológicas de Gebara, ressaltadas por Daniel Kirjner, é a noção de que Deus “[...] não poderia ser concebido acima da história, pois desta forma jamais representaria a mulher latino-americana”³⁰³.

Em 1990, ocorreu o *V Encontro Feminista Latino-americano e do Caribe*, na Argentina. No ano seguinte a essa articulação, nasceu o mais importante coletivo ecofeminista da América Latina, o *Co-spirando*. Como resultados desse coletivo, ocorreram ritos, encontros, formações, mentorias e, o mais significativo, a criação da revista (com o mesmo nome do coletivo), publicada nos anos de 1992-2009. LaDanta-LasCantas afirma que,

Con-spirando distribuiu sessenta números especiais em que abordou espinhosas realidades sem constrangimento: o aborto, a Aids, a prostituição, o corpo e a teologia, o direito ao prazer, às raízes indígenas de nossas manifestações culturais, temas antropológicos e históricos com perspectiva feminista, a arte, a criatividade, a fertilidade e a violência intrafamiliar e muitos outros temas³⁰⁴ (tradução nossa).

Pela quantidade de trabalhos e pelas variedades de temas sensíveis, a revista se tornou uma das mais importantes publicações da América Latina dedicadas a abordagens ecofeministas. Todavia, cabe destacar outros grupos ecofeministas, tais como: *Caleidoscópico* e *Católicas pelo Direito de Decidir* no Uruguai, *Gaia* em Venezuela, e o *Núcleo de Mulheres e Tecnología* na Guatemala.

³⁰¹ Nesse período, os ecofeminismos eram destacados na América Latina pelo ecofeminismo cristão dessas teólogas. Por conta disso, utilizo a marginalização das vertentes feministas, pois as demais estavam ainda mais “soterradas”.

³⁰² KUHNNEN, Tânia; ROSENDO, Daniela. *Ecofeminismos*, 2021, p. 23.

³⁰³ KIRJNER, Daniel. *A inserção do ecofeminismo no contexto acadêmico brasileiro*, 2019. p. 155.

³⁰⁴ “*Con-spirando* distribuyó sesenta números especiales en los que abordó sin cortapisas espinosas realidades: el aborto, el sida, la prostitución, el cuerpo y la teología, el derecho al placer, las raíces indígenas de nuestras manifestaciones culturales, temas antropológicos e históricos con perspectiva feminista, el arte, la creatividad, la fertilidad y la violencia intrafamiliar. Y muchos otros temas”. LADANTA-LASCANTA. *De la teología al antiextractivismo: ecofeminismos em Abya Yala*, 2018.

Além de Ivone Gebara, de LaDanta-LasCanta destaca outras teólogas ecofeministas significativas: Coca Trillini na Argentina, Graciela Pujol no Uruguai, Mary Judith Ressa no Chile, Marcia Moya no Equador, Rosa Dominga Trapasso no Peru, Fanny Geymonat-Pantelís e Alcira Agreda na Bolívia, e Gladys Parentelli e Rosa Trujillo na Venezuela. No Brasil, destacam-se Agamedilza Sales de Oliveira, Sandra Duarte e Sandra Raquew³⁰⁵.

As teólogas são consideradas as primeiras ecofeministas da América Latina, por terem sido as primeiras a se definirem com essa nomenclatura. Todavia, como já discutido anteriormente, há movimentos que podem se enquadrar como ecofeministas, mas não são assim nomeados – imaginários ecofeministas. Mediante esse critério, o coletivo LaDanta-LasCanta encontrou cerca de 50 organizações da década de 1980 até a atualidade, salientando:

EcoRed Feminista La Lechuza Buza (México); Corporación de Mujeres Ecofeministas Comunitar (Colombia [...] Fundación Medio Ambiente y Alternativas al Desarrollo (Bolívia); Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (Ecuador); Comando María Moñito, impulsado por la artista plástica conceptual ecofeminista y antiespecista Argelia Bravo Melet, y LaDanta LasCanta, nuestro colectivo de investigación y acción (Venezuela)^{306, 307}.

Kunen e Rosendo mostram que é possível encontrar os princípios ecofeministas nos movimentos de mulheres do campo, e destacam alguns trabalhos que abordam essa origem: Emma Siliprandi, 2015, *Mulheres e agroecologia: transformando o campo, as florestas e as pessoas*; Maria da Graça Costa, 2019, *Conhecimento e luta política das mulheres no movimento agroecológico diálogos ecofeministas e descoloniais*³⁰⁸; Maria Ignez Paulilo, 2016, *Mulheres Rurais: quatro décadas de diálogo*; e Tânia Kuhn, 2020, *Marcha das Margaridas e os ecofeminismos*³⁰⁹.

Concluo que as histórias dos ecofeminismos necessitam dedicar seus esforços ao desenvolvimento de suas origens a partir dos imaginários

³⁰⁵ LADANTA-LASCANTA. De la teología al antiextractivismo: ecofeminismos em Abya Yala, 2018.

³⁰⁶ LADANTA-LASCANTA. De la teología al antiextractivismo: ecofeminismos em Abya Yala, 2018.

³⁰⁷ Não foi colocado em português porque, em grande parte, se trata de nomes, não sendo, então, pertinente colocar os nomes dos movimentos em português, dando a ideia que seriam brasileiros e não de outros países da América Latina.

³⁰⁸ É um subcapítulo do livro ROSENDO, Daniela *et al.* **Ecofeminismos**: fundamentos teóricos e práxis interseccionais. Rio de Janeiro: Botafogo; Ape'Ku, 2019.

³⁰⁹ KUHNEN, Tânia; ROSENDO, Daniela. Ecofeminismos, 2021, p. 27-28.

ecofeministas³¹⁰, evitando, nisso, a valorização pela nomenclatura e autodefinição. Afinal, a nomenclatura é apenas a libertação linguística (informação verbal)³¹¹ de uma prática que já existia. Defendo que com os avanços por intermédio dos imaginários ecofeministas, tem-se o potencial de aproximar a tendência de identificação dos ecofeminismos com os movimentos indígenas e afro-diaspóricas – como suas comunidades em aldeias e quilombos, conforme indicado através do movimento de Taki Ongoy. Portanto, cabe a nós como ecofeministas, resgatar caminhos possíveis para repensar as histórias dos ecofeminismos do Sul Global.

1.3 FEIJÃO ESTÁ PRONTO: UMA QUESTÃO DE GENEALOGIA

*“Num universo de sim ou não, branco ou negro, eu represento o talvez.
Talvez é não para quem espera ouvir sim
e significa sim para quem espera ouvir não”.*
(Mayombe Pepetela)

De início, defino genealogia como a posição marcada pelo corpo, crenças e conceitos pelos quais se *escolhe* lidar com os fatos do passado, criando um ordenamento dos fatos e propiciando verdades condicionais à construção desses fatos. O modo pelo qual se constrói a história sempre é relativo à posição – impedindo concepções de histórias únicas ou neutras, desembocando em duas consequências centrais:

- 1) as crenças pré-estabelecidas interferem de modo consciente ou inconsciente nas eleições dos fatos e na forma como são interpretados e articulados;
- 2) a genealogia gesta nascimentos de futuros³¹².

A principal característica do passado que busquei salientar é a pluralidade de agentes, perspectivas, movimentos e alternativas. A potência disso é evidenciar que os movimentos feministas e ecofeministas sempre estiveram em disputas, ocorrendo

³¹⁰ Os imaginários ecofeministas serão melhor definidos no próximo capítulo, com o desenvolvimento das epistemologias e das principais vertentes.

³¹¹ Termo que aprendi com o Janyne Sattler na palestra: *Corpos de Papel: Os textos políticos e a reivindicação feminista das filósofas modernas*, realizada na PUCRS, sala 315, no dia 23 de agosto de 2023.

³¹² Em palavras mais populares: o modo pelo qual se relaciona com o passado condiciona, fornecendo base para criar e pensar o futuro.

simultaneamente, e que a demanda da interseccionalidade sempre esteve em vigor. Todavia, foram colocados na marginalidade devido à soberania da epistemologia dominante.

Esse aspecto é importante pelo fato de que tanto o feminismo, como o ecofeminismo, são nomenclaturas criadas na língua francesa³¹³, alcançando no Norte Global os mais reconhecidos avanços acadêmicos. Portanto, parte do movimento feminista que se populariza e recebe manchetes é um feminismo hegemônico e branco³¹⁴, tal como mostrou a experiência de Sojourner Truth. Não é por acaso que autoras do Sul Global analisam: “[...] as pautas feministas postas pelas suas vertentes hegemônicas, dotadas de caráter universalista e de retórica salvacionista”³¹⁵.

Ressaltar as pluralidades de movimentos internos do movimento feminista rompe com a hegemonia da vertente do feminismo branco. Com esse objetivo, ao desenvolver a história do movimento feminista através da clássica metáfora das ondas, tencionei o desenvolvimento da metáfora para que se incorporasse às complexidades, considerando os ventos, as correntes marítimas, a profundidade e a topografia oceânica. Dessa forma, evidenciando disputas internas e movimentos concomitantes, compartilhei da incerteza acerca da metáfora das ondas, questionando-me se ainda era conveniente.

Por fim, considerei as histórias das mulheres-feministas encantadas e enraizadas, até o período do imperialismo e da caça às bruxas. O período do tsunami³¹⁶ é quando os saberes dos guardiões, das mulheres e dos povos, são silenciados e suprimidos. Eles perdem a guerra contra a classe dominante, que consolida sua epistemologia homogênea na modernidade, o “século dos gênios”, modificando a estrutura oceânica.

Após isso, ao longo da Revolução Francesa vieram os primeiros sopros para uma possível leitura da origem do feminismo – que surgiu com perspectivas da epistemologia dominante, como o desejo da igualdade e o afastamento das sabedorias ancestrais das mulheres. Por conta dessa “nova topografia”, o

³¹³ O idioma da França – um dos países mais imperialistas da Europa que obtém, até hoje, colônias na África, e que realizou severas medidas contra as mulheres.

³¹⁴ Pensando a partir da crítica ocidentocêntrica, o Norte Global – branco, enriqueceu através da espoliação dos países do Sul Global – racializados.

³¹⁵ LUGONES, 2003; MOHANTY, 2008; BIDASECA, 2011 *apud* DIAS, Clara et al. A Perspectiva dos Funcionamentos: entroncamentos entre ecofeminismo e decolonialidade. *In*: ROSENDO, Daniela et al. **Ecofeminismos**: fundamentos teóricos e práxis interseccionais, 2019, p. 193.

³¹⁶ Conceitualizei como o período do imperialismo e da caça às bruxas.

feminismo, mesmo sendo um movimento de resistência, poderia facilmente ser subvertido para homogeneização do protagonismo de mulheres brancas, dada sua localização dentro de um solo masculino, sem raízes com os conhecimentos tradicionais das mulheres. Sugiro, portanto, ser necessário avançar as análises feministas para o “tsunami”, o momento em que se alterou o fundo do oceano, aproximando as mulheres dos conhecimentos de raízes – ancestrais, culturais e interligados com a natureza.

As mulheres que eram guardiãs dos conhecimentos de raízes são as curandeiras, bruxas, parteiras, lalorixás, pajés etc.. Defendo que devemos nos aproximar de seus protagonismos e que o tsunami, quando essas mulheres guerreavam contra a classe dominante, deve ser considerado a origem dos ecofeminismos. Pois, as bruxas lutaram contra o maior genocídio misógino da história ocidental enquanto, concomitantemente, as lideranças femininas no Sul Global enfrentavam as tragédias da colonização. As mulheres perderam a guerra, mas, até hoje, esses conhecimentos estão vivos e são guardados por algumas mulheres.

Sustento, assim, que os ecofeminismos são uma alternativa teórica para semear os reconhecimentos dessas guardiãs e o processo de retomada desses conhecimentos. Silvia Federici mostra que as ecofeministas e as praticantes da religião Wicca foram as pioneiras da aproximação e retomada dos saberes das bruxas:

Na década de 1920, a antropóloga inglesa Margaret Murray propôs, em *The Witch-Cult in Western Europe* (1921) [O culto à bruxaria na Europa Ocidental], uma explicação que foi recentemente utilizada pelas ecofeministas e pelas praticantes da “Wicca”. Murray defendeu que a bruxaria foi uma religião matrifocal, na qual a Inquisição centrou sua atenção depois da derrota das heresias, estimulada por um novo medo à desviação doutrinal. Em outras palavras, as mulheres processadas como bruxas pelos demonólogos eram (de acordo com esta teoria) praticantes de antigos cultos de fertilidade destinados a criação, partos e reprodução - cultos que existiram nas regiões do Mediterrâneo durante milhares de anos, mas aos quais a Igreja se opôs por representarem ritos pagãos, além de constituírem uma ameaça ao seu poder. Entre os fatores mencionados na defesa dessa perspectiva, estão a presença de parteiras entre as acusadas; o papel que a mulheres tiveram na Idade Média como curandeiras comunitárias; e o fato de que, até o século XIV, o parto fosse considerado um “mistério feminino”³¹⁷.

Logo, a aproximação dos ecofeminismos com a bruxaria proporciona repensar a relação dos humanos com a natureza, entendendo-se como parte

³¹⁷ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 325.

interligada e interdependente dela, a partir da abordagem mística-espiritual. Nisso, é oportunizado o resgate dos conhecimentos das mulheres, o qual exemplifico da seguinte maneira: dentro dos movimentos heréticos, as curandeiras-parteiras possuíam conhecimentos acerca da reprodução, com métodos contraceptivos e técnicas de abortos. Com a caça às bruxas, esses conhecimentos foram sendo roubados e silenciados. Posteriormente, foram recriados dentro dos métodos da ciência redutora, convertendo-se em procedimentos invasivos e com severos efeitos colaterais.

Com isso, quero defender que o resgate dos conhecimentos das mulheres recuperam modos de se fazer e de viver distintos ao que estamos acostumados dentro da simbologia da cultura dominante. Retornar aos conhecimentos dessas mulheres possibilita criações de novos futuros, na expectativa de que os humanos vivam interligados e numa relação de cuidado com a natureza. Essa proposta não é um saudosismo baseado em um romantismo do passado, mas, sim, a percepção de que, se com o tsunami os conhecimentos das mulheres foram ocultados, resgatá-los é fundamental para que possamos encontrar nossas raízes e pensar em futuros realmente potentes.

Enfim, saliento que o marco do tsunami para origens dos ecofeminismos é um marco que me parece corroborar para criações da genealogia que interliguem os ecofeminismos do Norte Global com o do Sul Global. A razão é que as bruxas, muitas vezes vindo como fugitivas do Ocidente, obtiveram relações de troca com lideranças/cuidadoras espirituais femininas indígenas e africanas. Como apresenta Federici,

Os testemunhos que recolheu revelam, no entanto, a existência de numerosos intercâmbios entre mulheres sobre temas relacionados a curas mágicas e remédios para o amor, criando com o tempo uma nova realidade cultural extraída do encontro entre tradições mágicas africanas, europeias e indígenas³¹⁸.

Com isso, busco indicar para um futuro possível o reconhecimento dos papéis fundamentais das guardiãs e de seus saberes, entendendo que os saberes de raízes abrigam alternativas que possibilitam a existência e sobrevivência da espécie humana no planeta – formas de superar o colapso ambiental. Ou seja, ensinam

³¹⁸ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 219.

modos de viver com a natureza e a biodiversidade, e dessa forma, reencantam o mundo.

E qual a motivação para indicar um futuro possível no qual a biodiversidade e o encantamento do mundo são amplamente praticáveis? A resposta é que estamos em guerra; um conflito no qual, de um lado, está a epistemologia dominante³¹⁹ – envolvendo a separação do “homem” e da natureza, a crença no universal e transcendental, a neutralidade e a homogeneidade –, e do outro lado, estão as epistemologias ecofeministas e biodiversas – voltando-se para a interdependência com a natureza, a valorização do corpo e das experiências, e a pluralidade. Ailton Krenak, filósofo indígena, é perspicaz quando ilustra essa perspectiva:

Nós estamos em guerra. Eu não sei por que você está me olhando com essa cara tão simpática. Nós estamos em guerra. O seu mundo e o meu mundo estão em guerra. Os nossos mundos estão todos em guerra. A falsificação ideológica que sugere que nós temos paz³²⁰ é para gente continuar mantendo a coisa funcionando. Não tem paz em lugar nenhum. É guerra em todos os lugares, o tempo todo³²¹.

A guerra que Krenak expõe é da monocultura das mentes conceitualizada por Shiva – a monocultura da mente é quando a epistemologia dominante homogeniza as mentes através da interação com os saberes locais no objetivo de apagá-los: “o desaparecimento do saber local por meio de sua interação com o saber ocidental dominante acontece em muitos planos, por meio de muitos processos”³²².

Shiva argumenta que a monocultura como plantio mercadológico fomenta a construção da monocultura da mente, pois se constrói uma narrativa que impõe que a plantação deve ser feita de uma única forma e sem variação. Na indústria agrícola, o objetivo é dominar a terra, e a terra, por sua vez, nada tem a contribuir enquanto conhecimento – apenas como matéria-prima.

A maneira com a qual nos relacionamos com a agricultura e a terra são transferidos para o modo de pensar as possibilidades da manutenção da vida. A monocultura está ensinando o desaparecimento da biodiversidade e da

³¹⁹ Da classe dominante.

³²⁰ Com as guerras do século XX, criaram-se convenções com o objetivo de desenvolver e manter a “paz mundial”, como a ONU. Todavia, essa ideia de “paz” não passa de uma aparência da realidade disponível para poucas pessoas afortunadas.

³²¹ KRENAK, Ailton. **Guerras do Brasil**. [S. l.: s. n.], 21 mar. 2021. 1 vídeo (28 min 38 s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1C7eQBI6_pk. Acesso em: 20 out. 2022.

³²² SHIVA, Vandana. **Monocultura Da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Editora Gaia, 2003, p. 21.

impossibilidade para se pensar além das estruturas impostas. Em frente a essa problemática, Shiva defende que: “[...] a diversidade é uma das chaves para que a cultura não seja uniformizada ou, ainda, transformada em uma grande monocultura de mentes”³²³.

Desde o imperialismo e a caça às bruxas, as mulheres, os indígenas e africanos são alvos contantes do sistema dominante. São as principais vítimas justamente porque são os que possuem as ferramentas necessárias para inverter o cenário no qual nos encontramos. De forma mais específica, o poder dominante precisa estar constantemente aniquilando outras formas de existências para conseguir se manter, e essas outras formas têm uma coisa em comum que falta ao pensamento dominante: são conhecimentos de raízes, da terra – não são opostos a ela, e nem tentam domesticá-la a qualquer custo.

Contudo, o mais significativo é que, por mais que a classe dominante tenha ganhado a guerra, modificando o solo da superfície oceânica para suas epistemologias, ainda assim há guardiões cuidando para que o “o céu não caia”³²⁴ sobre nossas cabeças, guardando as possibilidades de existência. Há quem esteja defendendo com seus corpos e sangues suas culturas e seus modos biodiversos de existir.

O ecofeminismo Sul Global protagonizado pelas guardiãs dos saberes de raízes, exige o reconhecimento teórico de uma prática que nos mostra que uma das estratégias mais eficientes para se resistir e lutar nessa guerra, é a partir do respeito, da perpetuação da ancestralidade, e do ouvir e escutar os mais velhos, buscando aprender os conhecimentos da sua cultura local.

Essa estratégia exige que se nós, enquanto pessoas de uma sociedade, nos apropriemos dessa guerra, entendendo que nossas mentes são o campo de batalha e que estão em disputa. Isso significa que possuímos espaços de escolhas para eleger perpetuar a monocultura, ou trilhar os caminhos das biodiversidades.

Carol Adams defende que uma das estratégias do sistema dominante é a fragmentação³²⁵, que gera consequências para o ativismo que enfatiza diferenças

³²³ SHIVA, 2003 *apud* MACHADO, Patrícia. Ecofeminismo espiritualista e ecosofia: sobre o pensamento compreensivo e o reencantamento do conhecimento. **Folios** – Revista De la Facultad De Comunicaciones Y Filología, Medellín, n. 39, 2018, p.116.

³²⁴ Alusão ao livro já citado de Kopenawa.

³²⁵ Adams defende a existência de um ciclo de objetificação, fragmentação e consumo. Primeiro, torna o sujeito objeto, e com isso, se fragmenta ele de si mesmo, de suas próprias motivações e

inconciliáveis ao invés das convergências, buscando, nisso, tornar os movimentos cada vez mais fracos e se digladiando entre si³²⁶. Por conta disso, os ecofeminismos que focalizam nas biodiversidades são uma alternativa eficiente, dado que ensinam a respeito das coexistências dos movimentos ao invés da competição e hierarquias, favorecendo possíveis articulações.

Quem sabe, num futuro possível, essa guerra termine e os saberes dos guardiões possam retornar a ser práticas amplas, e não em vigente ameaça. Quem sabe, a força da homogeneização não gere mais gana, viabilizando a propagação dos espaços de admiração e incentivo da biodiversidade. Todavia, para esse possível futuro, é fundamental a consciência de que, no momento, estamos em guerra, e que desde o tsunami, estamos perdendo.

determinações, passando a significar outra coisa para, no fim, ser consumido literalmente ou simbolicamente.

³²⁶ ADAMS, Carol J. The Sexual Politics of Meat: 25 Years Later. [Entrevista cedida a] Mickey Z. WORLD News Trust, 28 ago. 2015. Disponível em: <https://worldnewstrust.com/the-sexual-politics-of-meat-25-years-later-mickey-z>. Acesso em: 28 fev. 2021.

2 O JANTAR ESTÁ PRONTO

“As deusas nos livrem,
agir a partir das doutrinas ideológicas
da objetividade científica descorporificada,
entronizada nos manuais elementares
e na literatura de divulgação da tecnociência”.
(Donna Haraway)

Com os pretextos históricos apresentados, chegou o momento de montar a mesa para servir o nosso jantar. Preparamos muitos alimentos que vão começar a ser degustados, onde elementos específicos (contextos-histórico-geográficos) se apresentam em forma de sabor e textura, evidenciando a multiplicidade do ser ecofeminista. Outra maneira, é misturar todos os alimentos e comê-los sentindo um sabor mesclado – os saberes e texturas das biodiversidades.

A analogia da alimentação funciona quando o assunto são os ecofeminismos, pois há vários jeitos de compor os pratos e saboreá-los. Há muitos elementos ecofeministas disponíveis para colocarmos em nossos pratos, e modos de ser/agir como ecofeminista. Maria Luísa Ferreira corrobora: “na verdade, quando nos referimos ao ecofeminismo temos que atender a um grupo fragmentado, cheio de dissensões internas, em luta contra certas orientações feministas bem como contra certas orientações ambientalistas”³²⁷.

As fragmentações internas exigem que se nomeie ecofeminismos no plural, e a coletânea *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais* (2019) é uma das tentativas de atender tal demanda. A pluralidade faz parte do fundamento dos ecofeminismos; ser múltiplo é estar em consonância com a característica elementar da natureza, a biodiversidade.

Na intenção de montar os elementos dos pratos ecofeministas, é indispensável perceber que, entre cozinhar e montar o prato, há um trabalho essencial: para se jantar, é necessário montar a mesa. Desde uma grande mesa elegante com os mais variados talheres, até uma cumbuca com uma colher.

Portanto, só é possível jantar com algo que cumpra a função de louça. Sendo assim, quais seriam as louças dos ecofeminismos? O que elas possuem de diferente

³²⁷ FERREIRA, Maria. **As mulheres na filosofia**, 2009, p. 234.

de outras louças? Defendo que as louças são as epistemologias ecofeministas, todavia, utilizo às vezes o termo (eco)feministas para marcar quando, também, é característica abrangente da epistemologia feminista, considerando que toda a epistemologia ecofeminista também é feminista.

Para iniciar, cabe destacar que todas as louças são as crenças e as perspectivas epistemológicas aceitas, e que qualquer teoria é delimitada por convicções de verdade. Gebara defende que o trabalho epistemológico dentro dos ecofeminismos é “[...] querer influir nos processos de transmissão do conhecimento e tentar mudar a estrutura hierárquica de poder que se reproduz nas bases de nossa sociedade e de nosso conhecimento”³²⁸.

Na menção de Gebara, destaca-se o papel das epistemologias ecofeministas na busca por mudanças sociais, especialmente rompendo com estruturas hierárquicas de poder. Janyne Sattler contribui com o posicionamento de Gebara, ao afirmar que entre tantos avanços e contribuições das teorias feministas, “[...] a epistemologia feminista é talvez a mais radical e a mais desestabilizadora da nossa linguagem teórica tomada em sua acepção canônica”³²⁹.

Patrícia Ketzler comenta que a ênfase nas relações de poder fez com que se conceitualizassem as epistemologias feministas como uma pequena parte da epistemologia social,

O foco da Epistemologia Feminista em relações de poder fez com que alguns filósofos a situassem no outro extremo da Epistemologia Social. Entretanto, poucas epistemólogas feministas reduzem conhecimento a poder político, ainda que atentem para as relações entre ambos³³⁰.

Sattler demonstra que as epistemologias feministas não são apenas uma concorrência com outros modos epistemológicos, nem são somente um fragmento da epistemologia social. Pelo contrário, elas abordam as questões de modo distinto, mudando os pressupostos básicos³³¹. Como observa Gebara, as críticas às

³²⁸ GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista**: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião, 1997, p. 29.

³²⁹ SATTLE, Janyne. **Epistemologia Feminista**. 2019, p. 1. Disponível em: <https://ppgd.ufsc.br/files/2019/05/Epistemologia-Feminista-texto-para-leitura-pr%C3%A9via.pdf> Acesso em: 06 abr. 2023.

³³⁰ KETZER, Patrícia. Mulheres na epistemologia: contribuições Feministas. *In*: MADARASZ, Norman; FLORIANO, Renata. **Filosofia Por Elaes**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020, p. 68.

³³¹ SATTLE, Janyne. **Epistemologia Feminista**. 2019, p. 3.

epistemologias homogêneas não são a respeito de uma desqualificação ou substituição abrupta, e, sim, uma troca de “solos”:

Não é propor a substituição simplista de uma por outra nem fazer uma crítica destrutiva à epistemologia base da tradição cristã ocidental e sim inaugurar uma problemática, um desafio. Trata-se de “mover o solo” de nossas seguranças para perceber o quanto elas repousam em construções que podem ter sido válidas num tempo e menos válidas em outro³³².

Da mesma forma que as epistemologias feministas não devem ser reduzida a outras epistemologias, elas se alinham e são corroborativas com perspectivas multiepistemológicas³³³, tais como: epistemologias decoloniais, indígenas e africanas. A razão dessa proximidade é que todas essas epistemologias exigem a “troca de solos”, uma vez que são modos de conhecer e de existir que foram (e são) suprimidos pela classe dominante e suas epistemologias homogêneas – tsunami e modernidade.

Adentramos, assim, na zona de guerra, onde de um lado encontramos a monocultura da mente com suas epistemologias homogêneas – uma ciência redutora, soberana e patriarcal, enquanto do outro lado, nos deparamos com a biodiversidade das multiepistemológicas, feministas, indígenas, africanas, entre outras. O que está em jogo nesse campo de batalha são os meios de produzir e gerir a vida.

Antes de abordarmos brevemente algumas características da epistemologia homogênea e suas diferenças com os saberes diversos, é crucial a percepção da correção entre saber/conhecimento, política e poder. O modo de conhecer da epistemologia homogênea e seus devidos projetos que virei apontar, não se tornaram centrais por casualidade, mas, sim, pelo poder e a política.

A “raiz” da epistemologia homogênea está localizada na Grécia Antiga, com as distinções filosóficas entre essência e aparência. Gebara conceitualiza que a percepção de essência é construída através do ideal masculino, ideal/universal/mundo imutável, enquanto a particularidade e a existência material são consideradas meras aparências contingentes. Para autora, essa perspectiva gera a contradições,

³³² GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião**, 1997, p. 37.

³³³ Utilizo como termo genérico para denominar outras formas populares de conhecimentos, tais como epistemológicas indígenas, africanas, afrodiáspóricas e assim por diante.

Uma das contradições do pensamento metafísico está na sua capacidade de construir mundos abstratos e perfeitos, éticas de uma beleza sublime, utopias que levam a todos a sonhar com um mundo sem contradições. Enquanto isso, seus defensores se esquecem da physis, da física, do físico da nossa materialidade, da nossa corporeidade, e são capazes de jogar-nos pedras ou de queimar-nos quando não nos ajustamos às suas perfeições. A metafísica se tornou física vulgar, violência capaz de matar vidas, de julgá-las não a partir do real, mas das ideias fabricadas por quem não carrega os pesados fardos da história humana³³⁴.

Gebara nomeia essa metafísica como metafísica patriarcal, justamente por ser o alicerce do pensamento homogêneo e da exclusão das mulheres na filosofia³³⁵. Suas características centrais são as divisões binárias e hierárquicas que produzem crenças manifestadas do seguinte modo: ênfase nas ideias e inferiorização da materialidade e de seus contextos; a razão sobre as paixões; e a prevalência do universal em detrimento do particular.

Vandana Shiva contribui com o olhar de Gebara, argumentando que esses dualismos sempre ocuparam o ‘centro do pressuposto patriarcal’ e viabilizaram a crença na superioridade masculina. Destarte, por meio da construção social, o masculino é associado com a atividade, ao espiritual e ao humano, ao passo que as mulheres são atribuídas à passividade, materialidade e ao animal³³⁶,

O construto social passividade/materialidade como feminino e animal e atividade/espiritual como masculino e distintamente humano está no centro do pressuposto patriarcal da superioridade do homem em relação à mulher. Isso se reflete em dualismos como mente/corpo, a mente sendo não-material, masculina, ativa e o corpo sendo físico, feminino, passivo³³⁷.

A raiz está na filosofia grega, mas é na modernidade que a planta se desenvolveu e produziu seus frutos. Pode-se considerar o início para a estruturação da epistemologia homogênea o período moderno/iluminista, quando começou o abandono das epistemologias religiosas e o apreço pelas disputas filosóficas acerca

³³⁴ GEBARA, Ivone. **Filosofia Feminista**: uma brevíssima introdução. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017, p. 54

³³⁵ Por entenderem as mulheres como mais próximas da natureza pela capacidade geracional-maternal, manifestaram-se acusações de que elas seriam, assim, muito sensíveis e afastadas da razão.

³³⁶ Que também pode ser entendido como natureza. A associação de homem-espiritual e mulher-material tem relação com a ideia cristã de espiritualidade vinculada com o transcendente – através dele, atingimos o espiritual, enquanto as espiritualidades originárias e das mulheres retornaria para uma valorização da natureza. Essa questão será aprofundada na seção 2.1.

³³⁷ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, p.69.

do conhecimento, vigorando o protagonismo do conhecimento da razão, e banalizando o corpo e as emoções:

O advento da Modernidade que trouxe protagonismo à razão e, por conseguinte, ao homem, não foi tão generoso com a mulher. Deixada no limiar da racionalidade, basicamente encaixada como uma subespécie da humanidade, a mulher foi excluída da divisão dos direitos, da cidadania e da participação dos espaços públicos por argumentos que visavam defini-la como portadora de uma capacidade racional inferior à do homem moderno³³⁸.

Através do postulado da racionalidade, a epistemologia homogênea impôs seu julgamento de impossibilidade epistêmica para agentes corporizados e culturais, como as mulheres, os africanos, os indígenas etc.. Por conta disso, as multiepistemologias atuam de formas corroborativas e alinhadas, dado que partilham do mesmo objetivo: “trocar os solos” dos conhecimentos, de modo que seja possível a manutenção e existência da vida plural.

Os críticos à epistemologia homogênea³³⁹ apontam que o princípio “Penso, logo existo”, de René Descartes³⁴⁰, foi a pedra angular. A partir desse postulado filosófico, a classe dominante estabeleceu justificativas para defender exclusões arbitrárias de sujeitos como produtores de conhecimentos,

Duas ideias são fundamentais no Discurso do Método de Descartes: o solipsismo e o dualismo corpo/mente. Não só a certeza do conhecimento objetivo e verdadeiro é gerada a partir de um monólogo interno, baseado na desconfiança perante as demais pessoas, mas há uma desvalorização das sensações e percepções corporais como possíveis fontes de conhecimento válido. No momento da formulação do Discurso do Método, Descartes inaugura uma tradição de pensamento que se imagina produzindo um conhecimento universal, sem determinações corporais nem determinações geopolíticas. Em outras palavras, passa-se a acreditar que o conhecimento produzido dentro dessa tradição tem validade universal. Mesmo que Descartes não tenha definido quem é esse ‘eu’, não há dúvidas que ele se refere ao homem europeu, mais especificamente àquele encontrado acima dos Montes Pirineus, como argumentaria Hegel no princípio do século XXI. A subjetividade do homem europeu expressa no *ego cogito*³⁴¹.

³³⁸ FLORIANO, Renata. Mulher: Banida, forasteira e intrusa no mundo das ideias, 2020, p. 25.

³³⁹ Por exemplo: Silvia Federici e Maldonado-Torres. Conferir nas referências.

³⁴⁰ Janyne Sattler destaca na banca que, atualmente, estão surgindo perspectivas feministas que realizam uma nova leitura de Descartes, evidenciando um sentido positivo para essa dualidade cartesiana ao sugerir que deslocássemos, através da razão, para diferentes realidades e contextos. Camila Barbosa, também na banca, destacou que isso faz parte de uma tentativa recente de reler os filósofos canônicos com uma perspectiva feminista.

³⁴¹ BERNARDINO-COSTA, J. *et al.* **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**, 2020, p.11, 12.

Debora Aymoré acrescenta que o projeto cartesiano, seu racionalismo, impulsionou a perspectiva científica de Francis Bacon, consolidando a idealização da dominação da natureza – nomeado como “ciência redutora” por Vandana Shiva. Logo, esse homem racional que está no núcleo do antropocentrismo é um ser que rompe com sua origem com a natureza³⁴² e insere seu domínio sobre ela: “o homem é reconhecido como criador e capaz de exercer controle sobre a natureza”³⁴³.

Aymoré destaca que Bacon deixou como herança o utopismo tecnológico, regido pelas seguintes convicções:

A projeção do tempo como um sentido linear, quantitativo, e, por outro lado, que a renovação do conhecimento, dos métodos e das técnicas humanas, indicariam o caminho para uma ‘idade de ouro’, marcada por aplicações mais eficientes oriundas da técnica.

Essa crença é caracterizadora da contemporaneidade, sendo o próprio campo de batalha, afinal, esse progresso tecnológico prioriza os saberes científicos (da ciência redutora) fundamentados na dominação da natureza, e por consequência, dos guardiões dela e de seus defensores³⁴⁴. Portanto, essa forma de conhecimento relega os conhecimentos multiepistemológicos ao campo do “não-científicos”, e dessa maneira,

Tal ciência tem uma relação intrínseca com o patriarcalismo, o individualismo e a lógica da dominação antropocentrada. Ao longo dos últimos trezentos anos — com o intuito de preservar sua supremacia—, esse modelo de pensamento criou estratégias para deslegitimar outras possibilidades de compreender o mundo de forma mais complexa. Seguindo a estratégia baseada na lógica do “divide et impera”, encontrou meios para garantir que a visão dicotômica se tornasse uma regra (supostamente) universal³⁴⁵.

³⁴² Aymoré mostra que isso é uma característica da modernidade, na qual com Descartes, a natureza passou a ser considerada mecânica, e com Bacon, como matéria de tecnologização, pregando o seu domínio total. Mas, que na antiguidade, a natureza ainda era considerada como arte, tendo outras percepções.

³⁴³ OLIVEIRA, 2010, p. 133-135 *apud* AYMORÉ, Débora. O ecofeminismo e a relação com a natureza. **FÊNIX: Revista de História e Estudos Culturais**, v. 17, n. 1, 2020, p. 180.

³⁴⁴ Por conta disso que é incoerente falar em progresso verde, pois a própria concepção de progresso é uma ideia antiecológica.

³⁴⁵ MACHADO, Patrícia. Ecofeminismo espiritualista e ecosofia: sobre o pensamento compreensivo e o reencantamento do conhecimento, 2018, p. 117-118.

Como filhos³⁴⁶ gêmeos bivitelinos da racionalidade, há os projetos do individualismo e do liberalismo, ambos caracterizando a modernidade e a contemporaneidade, especialmente na esfera econômica. John Locke é considerado fundador dessa filosofia política – “o homem como uma tábula rasa”, enquanto Adam Smith projetou seu conteúdo especificamente para a economia – no entanto, hoje já vivemos o neoliberalismo.

Todavia, o mais significativo é a compreensão de que a liberdade é associada com o capital. Vandana Shiva comenta sobre essa relação a partir do trabalho de Locke³⁴⁷:

Segundo Locke, apenas os detentores de capital têm o direito natural de possuir recursos naturais, e este revoga os direitos comuns de outras pessoas, anteriormente estabelecidos. O capital é, dessa forma, definido como uma fonte de liberdade que, ao mesmo tempo, nega a liberdade à terra, às florestas, aos rios e à biodiversidade, que o capital reivindica como seus, e a outros seres humanos cujos direitos se baseiam no seu trabalho³⁴⁸.

A noção do capital imposta impacta diretamente a vida das comunidades do Sul Global, por exemplo: as “justificativas” para os roubos e invasões de terras ocupadas por populações nativas, que só fazem sentido dentro da epistemologia homogênea. Porém, mesmo que se tenha muitas epistemologias que comprovem a insuficiência dessas justificativas, é “[...] aquela considerada dominante que estabelece as normas do que é reconhecido como conhecimento válido no âmbito da ciência”³⁴⁹. E esse é o projeto racionalista-liberal da modernidade.

Perceba, assim, que há uma associação entre a epistemologia dominante com os projetos racionalistas, individualistas, econômicos liberais e da ciência redutora (isolamento, objetificação, neutralidade e universalização). Shiva destaca que esses elementos, conjuntamente com o mito do “progresso do conhecimento científico”, funcionam para roubar e colonizar os saberes multiepistêmicos:

³⁴⁶ Outro filho da crença na racionalidade é o humanismo, que será elaborado mediante a crítica ecofeminista através da interdependência.

³⁴⁷ Antes, eles possuíam o direito a si mesmos.

³⁴⁸ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 25.

³⁴⁹ DECOL, Jocieli. **O feminismo transformado em ciência**: avanços da epistemologia feminista na análise de gênero na ciência. 2022. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Ciência Política) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022, p. 53.

Em nome do ‘conhecimento científico’ bem estabelecido, o conhecimento tradicional é não apenas desvalorizado, mas também explorado, suprimido, distorcido e considerado não merecedor de investigação empírica e aperfeiçoamento³⁵⁰.

Diferentes (eco)feministas criticam as características da epistemologia homogênea, utilizando nomenclaturas distintas e focando em aspectos específicos. No âmago, elas têm em comum o descontentamento com o desprezo que a epistemologia vigente assume acerca das mulheres, como mostra Ketzer,

[...] as práticas dominantes do conhecimento prejudicam as mulheres ao excluí-las da investigação e da pesquisa científica; ao negar-lhes autoridade epistêmica; ao desprezar os modos de conhecer ‘femininos’; ao produzir teorias sobre mulheres representando-as como inferiores, desviantes ou como significativas apenas quando servem aos interesses masculinos; ao produzir teorias de fenômenos sociais que tornam as atividades e interesses das mulheres invisíveis; ao produzir ciência e tecnologia que não são úteis para pessoas em posições subordinadas, ou que reforçam o gênero e outras hierarquias sociais³⁵¹.

Sattler demonstra que os projetos das epistemólogas (eco)feministas se centram inicialmente na identificação da epistemologia homogênea e de seus principais conceitos, e posteriormente, demonstram suas falhas. Depois disso, elas propõem conceitos e métodos alternativos. Em resumo:

O projeto da epistemologia feminista começa, assim, a partir do diagnóstico de uma tradição hegemônica masculina, pela revisão crítica dos conceitos de ‘conhecimento’, ‘sujeito cognoscente’, ‘objetividade’, ‘racionalidade’, ‘justificação’, ‘metodologia científica’, ‘generalidade’, ‘universalização’, como sendo conceitos falhos e tendenciosos, em vista de uma sua reconstrução normativa, prática e ideológica que reconheça, explique e endosse a parcialidade e a contextualidade dos nossos processos de conhecimento³⁵².

Gebara corrobora com essa perspectiva, argumentando que os (eco)feminismos, dentro das epistemologias, desempenham um papel fundamental ao provocar suspeitas e dúvidas em relação às propostas patriarcais. A autora sugere que as epistemologias (eco)feministas atuem como correções para as premissas do conhecimento patriarcal:

O feminismo levanta suspeitas quanto às aquisições tranquilas da tradição patriarcal, questiona a objetividade da ciência, seu caráter aparentemente a-

³⁵⁰ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 17.

³⁵¹ KETZER, Patrícia. **Mulheres na epistemologia: contribuições Feministas**, 2020, p. 69.

³⁵² SATTTLER, Janyne. **Epistemologia Feminista**, 2019, p. 4.

sexual para reafirmar que o conhecimento humano é situado em nossa realidade social, cultural e sexual. O conhecimento passa a ser um caminho andado às apalpadelas, no qual cada hipótese e percepção se corrige, se precisa e complementa ao se caminhar através das gerações³⁵³.

Como demonstrado anteriormente, a ciência redutora se baseia, entre outras, na perspectiva científica do filósofo Bacon, concebendo o tempo de forma linear e o conhecimento de modo progressivo. Pela via oposta, as (eco)feministas defendem uma perspectiva de tempo circular e do conhecimento em processo, que é continuamente construído. Nas palavras de Gebara sobre o processo,

A perspectiva ecofeminista prefere a palavra “processo” a “linearidade”³⁵⁴. Conhecimento processual significa que, ao conhecimento global da humanidade, acrescentamos algo de múltiplas formas que não necessariamente obedecem a uma causalidade previsível. Perdemos sempre algo de experiências, de sabedorias, de poesias. Conhecer é perceber, captar, organizar, perder, transformar em forma de sentido o universo no qual existimos. E este é um processo contínuo, como as peças de um *caleidoscópico* passível de novos arranjos. Basta um leve balanço para que tudo se organize de outra maneira, algumas formas se percam e não consigamos recuperá-las/Nessa perspectiva não se consagra um momento do passado ou do futuro como um paradigma para todos os tempos mas afirma-se a extraordinária dinâmica do conhecimento condicionando-a às necessidades vitais dos grupos humano³⁵⁵.

Na ANPOF³⁵⁶ do ano de 2022, ocorreu um minicurso de epistemologia feminista ministrado pela doutora Janyne Sattler. Durante o curso, ela utilizou a metáfora “caleidoscópico complexo” para nomear a epistemologia feminista, sendo que o objetivo dessa comparação foi o de apresentar como as epistemologias (eco)feministas detêm a característica de serem multifocais e com centralidades rotativas e múltiplas³⁵⁷.

Das categorias centrais, a primeira é a percepção do corpo, pois para as epistemologias (eco)feministas, “[...] o conhecimento é possível ao sujeito

³⁵³ GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião**, 1997, p. 69.

³⁵⁴ A título de curiosidade, a linearidade do tempo e enquanto expectativa da ciência, corresponde ao projeto baconiano de ciência.

³⁵⁵ GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião**, 1997, p. 64.

³⁵⁶ Associação Nacional de Pós-Graduação de Filosofia, em 2022, foi realizado o XIX encontro, sediado pela universidade UFG e PUCGO, em Goiânia.

³⁵⁷ Dentro do conteúdo da lógica da dominação e do comum entre as opressões, Gaard comenta que o ecofeminismo é uma teoria que conseguiu se desenvolver negando a primazia e a prioridade de um grupo ou categoria. Essa mesma lógica se apresenta aqui; o caleidoscópico complexo possui múltiplas centralidades que, por vezes, estão em evidência, e outras não.

corporificado”³⁵⁸. Donna Haraway³⁵⁹ é uma das filósofas pioneiras a destacar a função essencial do corpo e das suas experiências para a metodologia epistêmica e científica.

Haraway defende que a objetividade só pode existir de modo parcial e localizável, dado que o corpo é quem experiencia e codifica o sentido do vivido, formando a perspectiva. Portanto, as experiências e as perspectivas são influenciadas e delimitadas pelos contextos sociais, culturais, literários e simbólicos.

Dessa maneira, Haraway rompe com a noção da ciência redutora que prega a objetividade, universalidade e imparcialidade, defendendo que o conhecimento científico só é possível quando as premissas contextuais-experienciais do sujeito que pesquisa são referenciadas. Ou seja, a objetividade se alcança somente de modo parcial e corporizado por meio da localização experiencial do sujeito, que delimita seus alcances e limites. Sattler escreve que para Haraway situar o conhecimento, é:

O conhecimento situado é, portanto, aquele que reflete a perspectiva específica do indivíduo – contra a pretensão de isenção e imparcialidade – e é necessariamente constituído e construído por sua complexidade de pessoa entranhada, corporalmente inclusive, num mundo contingente e habitado pela diferença³⁶⁰.

Resumidamente, a epistemologia homogênea prega a descorporização do conhecimento, pressupondo a possibilidade de um sujeito neutro e imparcial para a formulação do conhecimento. Para as (eco)feministas, tal pretensão é somente uma posição baseada numa ilusão, porque “[...] as noções supostamente imparciais da tradição epistemológica estiveram desde o início marcadas pela posição e pelas condições do sujeito cognoscente”³⁶¹.

Haraway observa que a epistemologia dominante, ao crer nas premissas da neutralidade, objetividade e universalidade, cria corpos “invisíveis” com “visão de lugar nenhum”. Contudo, esse “lugar nenhum” sempre é marcado pelas representações e simbologias dominantes – “dos homens europeus encontrados acima dos Montes Pirineus”³⁶²:

³⁵⁸ KETZER, Patrícia. Mulheres na epistemologia: contribuições Feministas, 2020, p. 67.

³⁵⁹ Donna Haraway é doutora emérita atuante como produtora cultural, bióloga e filósofa.

³⁶⁰ SATTLE, Janyne. **Epistemologia Feminista**. 2019, p. 2.

³⁶¹ SATTLE, Janyne. **Epistemologia Feminista**, 2019, p. 2.

³⁶² O homem europeu que se encontra em cima dos Montes Pirineus é o Descartes, portanto é uma referência à ele.

Gostaria de insistir na natureza corpórea de toda visão e assim resgatar o sistema sensorial que tem sido utilizado para significar um salto para fora do corpo marcado, para um olhar conquistador que não vem de lugar nenhum. Este é 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. Este olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco³⁶³.

Então, Haraway se posiciona afirmando que a epistemologia homogênea cria a crença na imparcialidade e na neutralidade, em prol de desenvolver o conhecimento através de uma posição não marcada do homem branco, universalizando sua soberania simbólica. Desse modo, as experiências da classe dominante são consideradas científicas, enquanto as experiências dos demais grupos são consideradas enquanto um conhecimento específico e particular.

Gebara segue uma perspectiva semelhante à de Haraway, argumentando que a epistemologia dominante se equivoca ao supervalorizar a racionalidade dentro da esfera do conhecimento. Ela defende que conhecer é, em primeira instância, experienciar, definindo experiência do seguinte modo:

Conhecer não é, em primeiro lugar, um discurso racional sobre o que estamos conhecendo. Conhecer é antes experimentar e nem sempre se consegue traduzir em palavras o que se experimenta. Aquilo que dizemos conhecer é um pálido desenho do que experimentamos. O que se diz é apenas uma tradução limitada do que se experimenta. Por isso, o que se experimenta não é pensado de maneira completa pela razão nem consegue ser expresso de forma exaustiva por palavras. A palavra está sempre aquém da experiência, embora seja o único meio de expressá-la. A palavra poética, musical ou pictórica são aproximações do que sentimos³⁶⁴.

Pelo conhecimento ser moldado por nossas experiências, é impossível que ele seja neutro. Gebara afirma que “em todo ato de conhecimento há uma postura assumida diante da vida, dos acontecimentos e em relação às diferentes situações previsíveis e/ou imprevisíveis de nosso cotidiano”³⁶⁵. Logo, uma perspectiva colaborativa com Haraway.

Como o conhecimento não é neutro, o sujeito invisível é marcado por um tipo de sujeito específico, fazendo com que certos grupos populares fossem excluídos da

³⁶³ HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, 1995, p. 18.

³⁶⁴ GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião**, 1997, p. 57.

³⁶⁵ GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião**, 1997, p. 32.

produção de conhecimento – ou, do que é reconhecido como. Gebara evidencia que o conhecimento científico é considerado universal somente porque é derivado da perspectiva masculina homogênea – ao passo que as demais experiências são declaradas irrelevantes. Portanto, há uma correlação entre epistemologia e hierarquia social,

A mesma hierarquização social se expressa pois em hierarquização do saber, étnica e sexual. Essa hierarquização marca nossa maneira de conhecer o meio em que vivemos, nossos semelhantes e a nós mesmas(os). Reproduzimos esse modelo nos níveis de nossa existência desde nossa herança patriarcal³⁶⁶.

A hierarquia do conhecimento, do que se faz universal em comparação ao que é considerado particular, entra no cotidiano-simbólico das pessoas como se fosse uma verdade incontestável, mesmo quando é contrária à experiência vivenciada. Portanto, “nossa maneira de conhecer é marcada pelo esquema hierárquico androcêntrico. Tal esquema é a marca do conhecimento oficial, daquele que introjetamos embora nossa experiência cotidiana o contradiga”³⁶⁷.

Para Gebara, o corpo experiencia dentro de um contexto cultural e simbólico, todavia, ao passo que esse contexto é recheado pela materialidade das experiências e dos saberes locais, também é bombardeado pela simbologia dominante – na educação e pelos meios de comunicação, por exemplo. Ou seja, a simbologia dominante penetra no conhecimento popular através da experiência.

A consequência desses posicionamentos de Gebara direciona ao entendimento da interdependência, pois, se o corpo interage com a realidade gerando a experiência, ambos estão conectados³⁶⁸. Esse é o princípio basilar da interdependência, o relacionamento consigo mesmo e com o seu meio-contexto:

Interdependência significa acolher como fato básico que uma situação vital, comportamento ou crença é fruto de todas as interações que constituem nossa vida, história, realidade terrena e cósmica mais amplas. Não se trata apenas da interdependência e relação com os outros seres humanos, mas com a natureza, as forças da Terra e do Cosmos³⁶⁹.

³⁶⁶ GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião**, 1997, p. 35.

³⁶⁷ GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião**, 1997, p.35.

³⁶⁸ Rompendo com a fragmentação binária mente/corpo que vigora na epistemologia homogênea.

³⁶⁹ GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião**, 1997, p. 61.

Para que ocorra o entendimento da relação consigo mesmo inserida no meio-contextual, de modo correlacional, é crucial a reformulação da conceitualização de sujeito-objeto para a perspectiva de sujeito/objeto e objeto/sujeito interconectados, que se influenciam mutuamente. Como explica Gebara,

Não se trata apenas de afirmar a relação entre o sujeito humano e os objetos de conhecimento, mas perceber que os objetos estão contidos no sujeito. O sujeito é sujeito e objeto não separado, mas interdependente, inter-conectado com tudo o que se propõe a conhecer. E o conhecimento pessoal é apenas um aspecto dessa relação. Trata-se de articular subjetividade/ objetividade, individualidade/ coletividade, transcendência/ imanência, temura/compaixão/solidariedade, plantas/humanidade, animais/humanidade a partir de uma perspectiva englobante³⁷⁰.

Gebara evidencia que a interdependência está, normalmente, manifestada e concebida dentro do conhecimento popular. Em seu trabalho, ela relata sua percepção experiencial quando ministrava uma oficina com a temática de interdependência:

[...] as pessoas começavam a perceber que certas expressões como “o milho se toma nossa carne” ou “amo as flores” são uma forma de reconhecer a interdependência entre o milho e as flores com a nossa vida. Isto é conhecimento, isto é epistemologia!³⁷¹.

Para Gebara, a interdependência é um dos elementos-chave para uma epistemologia ecofeminista³⁷². Me tenciono para a hipótese de este ser o aspecto diferencial entre uma epistemologia feminista e uma ecofeminista, mesmo que haja epistemologia feminista da interdependência³⁷³. A pesquisadora Maria Luísa Ferreira fortalece essa perspectiva da interdependência como sendo central para os ecofeminismos, ao mostrar que “as mulheres têm sido guardiãs de uma história de dedicação e de interdependência”³⁷⁴.

Holismo é um termo alternativo para o conceito *interdependente*, e a filósofa Marti Kheel é uma das autoras que opta por esse termo. Ela escolheu tal

³⁷⁰ GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista**: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião, 1997, p. 62.

³⁷¹ GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista**: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião, 1997, p. 28.

³⁷² GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista**: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião, 1997, p. 60.

³⁷³ Me recordo de Janyne Sattler mencionando que as epistemólogas feministas e ecofeministas buscaram características que consideraram mais interessantes, independentemente de onde vieram.

³⁷⁴ FERREIRA, Maria. **As mulheres na filosofia**, 2009, p. 244.

nomenclatura inspirada na medicina holística, buscando compreender o “[...] solo interno no qual surge a doença³⁷⁵”, ao invés de somente suprimir os sintomas da doença. Esse sentido de holismo se relaciona, especialmente, com o primeiro modelo de interdependência – da relação do sujeito consigo mesmo, aqui, com o corpo de modo integral.

Kheel se dedicou a desenvolver uma nova perspectiva holística ao trazer as ideias (eco)feministas e negar propostas congruentes com as epistemologias homogêneas que focalizavam o ‘todo’, negligenciando, assim, o indivíduo. Por conta disso, sugere: “[...] compreendendo que os seres individuais são parte de uma teia dinâmica de interconexões em que sentimentos, emoções e inclinações (ou energia) desempenham um papel integral no funcionamento do ambiente”³⁷⁶.

Shiva também aborda a interdependência através do holismo. Para ela, o termo holismo emprega o sentido de que tem-se a realidade na qual todos os agentes biológicos e coisas estão conectadas, interagindo em relações de codependências – a chamada “complexidade da natureza”, que ela defende não ter sido desenvolvida satisfatoriamente dentro da ciência redutora,

[...] enquanto o modelo dominante de conhecimento científico, caracterizado pelo reducionismo e a fragmentação, não está equipado para levar em consideração integralmente a complexidade das inter-relações na natureza. Essa insuficiência torna-se particularmente significativa no domínio das ciências da vida, que lidam com seres vivos³⁷⁷.

Para Shiva, as complexidades da vida são tão vastas que exigem uma pluralidade de saberes, multiepistemologias. A consciência dessa complexidade é o modo de resistir à ciência redutora; com essa convicção, sua proposta é o desenvolvimento de uma ciência da vida, apostando que os povos locais contribuem para o entendimento holístico e integral da natureza e de seus agentes biológicos. Assim, “o reconhecimento das diversas tradições de criatividade é um componente essencial para manter vivos diferentes sistemas de conhecimento”³⁷⁸.

³⁷⁵ KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal. In: ROSENDO, Daniela *et al.* **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais**, 2019, p. 38.

³⁷⁶ MENDONÇA, Rafael. A Filosofia Ecofeminista Holística De Marti Kheel. In: FAZENDO GÊNERO, 9., 2010, Florianópolis. **Anais** [...]. Florianópolis: Fazendo Gênero, 2010, p. 15. Disponível em: http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1278298230_ARQUIVO_Palestra-AFilosofiaEcofeministaHolisticaMartiKheel.pdf. Acesso em: 11 abr. 2023.

³⁷⁷ SHIVA, Vandana. **Biopirataria: A pilhagem da natureza e do conhecimento**, 2001, p. 30.

³⁷⁸ SHIVA, Vandana. **Biopirataria: A pilhagem da natureza e do conhecimento**, 2001, p.30.

Na filosofia, Sattler observa que a interdependência é útil para relacionar a epistemologia com outras áreas, como ética e filosofia política, através da análise das complexidades nas quais os conhecimentos são conjuntamente construídos³⁷⁹. Gebara contribui com essa análise argumentando que todo o saber epistemológico é ético: “[...] as questões éticas estão no bojo das epistemológicas embora isto nem sempre seja claro”³⁸⁰.

Por fim, o saber interdependente exige uma “troca de solos”, não dialogando com a epistemologia homogênea. Para exemplificar, exponho como a interdependência rompe com alguns pressupostos filosóficos basilares da epistemologia homogênea, tais como o individualismo, binarismo e o humanismo.

O individualismo defende que o indivíduo é o produtor de si mesmo e, por conta disso, deve ter liberdade para se criar livremente, sem ser influenciado e condicionado pelo meio – arcando totalmente com as consequências do que virá a se tornar. A alternativa proposta individualista é seu oposto, o comunitarismo. Entretanto, continua a dualidade: ou se enfatiza o indivíduo, ou se enfatiza o coletivo.

A interdependência é, assim, uma sugestão para solucionar as tendências binárias viciosas dos debates filosóficos. Ao se colocar ênfase nas codependências, se percebe que o indivíduo está dentro do coletivo e inserido num contexto, à medida que o coletivo é formado pelas individualidades. Dessa maneira, o individualismo, em sua oposição ao comunitarismo, é apenas um “falso dilema”/“falso paradoxo” que, sob a ótica da epistemologia ecofeminista, não se sustenta.

O individualismo é o irmão mais velho do humanismo, representando a crença antropocêntrica de que os humanos são a métrica moral e ocupam um espaço privilegiado dentro da hierarquia. Em nossa linguagem, se evidencia essa tendência no que utilizamos expressões como “tem que agir humanamente”, pressupondo que “ser humano”³⁸¹ implica, necessariamente, em algo bom³⁸². A interdependência

³⁷⁹ SATTLE, Janyne. **Epistemologia Feminista**, 2019, p.3.

³⁸⁰ GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião**, 1997, p. 31.

³⁸¹ Considerando que esse “ser humano”, por mais que se finja de universal e que caiba para todos, é marcado.

³⁸² Conheci essa crítica ao humanismo através de uma entrevista sobre ativismo animal com o pesquisador Márcio Link para a disciplina de ética ambiental, em 2019. SOUZA, Larissa. **Vivências do Abate**. Porto Alegre [s. n.], 23 maio 2019. 1 vídeo (8 min 48 s). Publicado pelo canal Ética

rompe com o humanismo ao expandir seu horizonte moral, reconhecendo as codependências com todas as formas de vida que habitam os contextos, como a natureza e demais espécies animais.

Haraway, no manifesto ciborgue, trabalha a crítica à lógica binária, ao individualismo e ao humanismo conjuntamente. A figura do ciborgue se refere aos seres híbridos entre natureza e tecnologia. A tese central defendida por ela é que as linhas divisórias e hierárquicas estão cada vez mais difíceis de serem traçadas, porque com o avanço da tecnologia e da ciência, os humanos, animais e máquinas se tornam cada vez mais similares.

As críticas de Haraway nos proporcionam as crenças da epistemologia homogênea, e nos possibilitam o desenvolvimento de novos modos de relacionamento conosco e com o mundo. O ciborgue é a realidade em forma de convite,

Um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção. Realidade social significa relações sociais vividas, significa nossa construção política mais importante, significa uma ficção capaz de mudar o mundo³⁸³.

Expus que localizo a interdependência como característica fundamental da epistemologia ecofeminista, e tal como a racionalidade gera filhos – individualismo, liberalismo e humanismo, a interdependência também gesta princípios. Esses princípios são a ética do cuidado, a interligação entre teoria e a prática, e a compreensão da lógica das dominações comuns.

O primeira é a ética do cuidado³⁸⁴, que tem seu início acadêmico a partir da publicação do livro *Uma Voz Diferente: teoria psicológica e o desenvolvimento*

Ambiental – PUCRS. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=G2ZOFfQT-gc> . Acesso em: 9 maio 2023.

³⁸³ HARAWAY, Donna. **Manifesto Ciborgue**: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. Cachoeira do Sul: Editora Monstro dos Mares [s.d], p. 36.

³⁸⁴ Para Kheel, a ética do cuidado holística é uma estratégia para ampliar a capacidade empática que existe, pelo menos em potencial, entre os seres da espécie humana. Em prol disso, sugere elementos centrais para uma ética do cuidado: “eu irei propor quatro elementos chaves para meu entendimento de uma ética do cuidado ecofeminista: 1) foco na prevenção do abuso da natureza pela remoção de bloqueios conceituais que impedem o desenvolvimento da empatia em relação à natureza; 2) uma abordagem contextual que procura situar dilemas éticos no seu contexto social, psicológico e histórico; 3) foco em atos de atenção; 4) prática vegana (por vegana, quero dizer uma dieta que exclui todos os produtos de origem animal)”. A ética do cuidado também rompe com as éticas normativas que utilizam os pressupostos da epistemologia homogênea, como a deontologia e o utilitarismo. Por conta disso, recebe as críticas tradicionais oriundas dos mesmos fundos: a ausência de imparcialidade, não podem ser universalizadas e dependem de aspectos contextuais. Kheel

*feminino*³⁸⁵, em 1982, por Carol Gilligan. O trabalho abordou que a empatia e o cuidado são valores morais baseados na perspectiva feminina, possibilitando alternativas aos sistemas morais orientados pela epistemologia homogênea.

O trabalho de Gilligan foi influenciado pelas pesquisas de Kohlberg, que realizava estudos psicológicos para testar o desenvolvimento do pensamento moral dos indivíduos. Todavia, nos estudos dele, estavam sendo analisados os valores morais compatíveis com a epistemologia homogênea (universalidade, imparcialidade).

Com os testes sendo aplicados em crianças de ambos os gêneros, Kohlberg concluiu a superioridade moral dos meninos: “[...] Jake parece avançar um ou dois estágios acima de Amy. A resposta de Amy é típica das pessoas que funcionam no Estágio 3, onde as relações morais são supremas”³⁸⁶. Gilligan adverte argumentando que os meninos e as meninas possuem valores diferentes, utilizam de éticas diferentes e, por causa disso, seus resultados são diferentes (e não por um atraso moral das meninas). Uma das principais advertências de Giligan ao trabalho de Kohlberg, conforme Tânia Kuhnen, é que,

[...] ao conviver em sociedade, assumir diversos papéis sociais, levar em conta a perspectiva do outro e participar em relações recíprocas, considerando-se igual a outros seres humanos, o indivíduo pode desenvolver outro valor fundamental de sua existência enquanto ser humano ao longo de seu processo de desenvolvimento moral: o cuidado responsável nas relações³⁸⁷.

O cuidado e a empatia desembocam nas interdependências das relações entre as pessoas e os seus meios. A ecofeministas apostam que essa ética proporciona as bases morais para melhorias sociais em relação às crenças das éticas dominantes. Todavia, como visto, o cuidado não é uma temática exclusiva dos

apresenta a seguinte defesa: “[...] enquanto é verdade que a empatia e o cuidado não podem ser exigidos, também é verdade que leis e princípios abstratos e regras universais não são tão eficientes quanto se presume”. KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal, 2019, p. 37-38.

³⁸⁵ No original: *In Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. A tradução mais recentemente foi feita em novembro de 2021 pela Editora Vozes, para o português com o título citado.

³⁸⁶ RACHELS, James. **Os elementos da filosofia moral**. São Paulo: Editora Manole, 2006, p. 165.

³⁸⁷ KUHNEN, Tânia. Epistemologia feminista e a reconfiguração da filosofia moral. **SAPERE AUDE** (Revista de Filosofia PUC Minas), Belo Horizonte, v. 9, n. 5, 2014, p. 202-203.

ecofeminismos³⁸⁸, e elas não são as únicas a defenderem o sentido positivo do cuidado. Conforme Maria Ferreira, o que ocorre de singular nos ecofeminismos é que,

As correntes que habitualmente chamamos ‘ecofeministas’ transferem para a natureza essa vocação ancestral do cuidado, mostrando que as mulheres sempre tiveram um papel determinante na relação com a terra e reivindicando um papel específico para elas numa sociedade futura onde a natureza receba o respeito que lhe é devido³⁸⁹.

Portanto, para as ecofeministas, o cuidado é uma virtude associada ao feminismo – mas, que todas as pessoas possuem em potência. Também, um modo de cuidado que transcende as relações humanas, englobando moralmente os demais seres existentes nos ecossistemas – considerando suas codependências.

E de qual modo se consegue cuidar da natureza, reconhecendo sua pluralidade? Sustento a hipótese da metodologia; primeiramente, devemos ampliar nossas experiências para, então, ampliar um contato com a natureza e com as comunidades, os guardiões da biodiversidade, reservando, dessa forma, tempo para estar em meio à natureza. Com esse contato, teremos mais tempo de solitude – momento de digestão e processamento da experiência, e logo, seremos capazes de reconhecer e experimentar as conexões existentes entre nós e os demais seres biológicos do meio contextual. Ou seja, esse contato com a solitude nos ensina a escutar e cuidar da natureza, e de seus ecossistemas.

E por que escutar é tão importante para o cuidado? Gebara argumenta que, para se despertar a capacidade empática, se faz essencial colocar-se em estado de ouvir-escutar³⁹⁰. Para a autora, ouvir é relativo à capacidade biológica de receber e distinguir sons, e escutar é prestar atenção para distinguir os sons e suas entonações.

Mesmo demarcando essas diferenças entre o ouvir e o escutar, Gebara utiliza o ouvir-escutar para salientar a relação dialética necessária entre ouvir/escutar e o não ouvir/não escutar. Com essa distinção, ela enfatiza a dinâmica das escolhas:

³⁸⁸ O cuidado é um tema recorrente nas perspectivas feministas, assumindo posições variadas: desde defender que as mulheres são associadas com o cuidado por conta da dominação e que não há virtude nisso, como considerar uma capacidade positiva e valorativa das mulheres.

³⁸⁹ FERREIRA, Maria. **As mulheres na filosofia**, 2009, p. 234.

³⁹⁰ Outras autoras ecofeministas optam por outros termos, como “escuta sensível”, sendo essa uma nomenclatura utilizada por Karen Warren.

A dinâmica do sim e do não é absolutamente interconectada em todas as situações de nossa vida. Se estamos sendo convidadas a ouvir é porque não estamos ouvindo bem, não estamos sendo capazes de auscultar o que está manifesto ou até mesmo escondido num lamento, numa lágrima, numa canção, num grito ou numa expressão de alegria. Dessa forma, ao refletirmos sobre o ouvir, estamos ao mesmo tempo refletindo sobre o não ouvir como duas expressões interdependentes da mesma capacidade de ouvir³⁹¹.

Nessa escolha entre o ouvir/escutar e o não-ouvir/não-escutar, são abertos espaços para escutas reais, com relações múltiplas e recíprocas. A razão disso é que somente dentro dessa escolha, se pode desenvolver empatia e/ou perceber as experiências que compõem aquele ser – e notar todas as interconexões da realidade presentes ali.

A ética do cuidado é uma das formas com a qual a interdependência atua, utilizando-se do princípio da relação entre a teoria e a prática. O cuidado é uma prática de ouvir-escutar, uma ação concentrada, mas que, também, é teorizada, e seus conceitos auxiliam para incentivar o despertar da empatia. Portanto, como explicam Kuhnen e Rosendo, “a práxis, entendida como a relação dialética entre pensamento e ação, é uma característica fundamental dos ecofeminismos. Teoria e prática se integram mutuamente de modo a compreender e sistematizar, a partir de ferramentas conceituais e metodológicas”³⁹².

Para finalizar, a interdependência gesta a compreensão da lógica comum da dominação, significando que as distintas opressões são interligadas através das marcações realizadas pela epistemologia homogênea. Portanto, podemos colocar que os “ismos” da dominação (machismo, racismo, classismo, especismo, capacitismo etc.) não são dominações completamente distintas, mas marcadas pelos dominantes como inferiores em uma lógica homogênea:

Trata-se de uma abordagem que parte da unidade na diversidade e encontra nas intersecções e na interdependência a chave para colocar permanentemente em questão diferentes sistemas de dominação que assumem configurações diversas, mas sempre promovem separação, irresponsabilidade, prejuízos, sofrimento e dano ao redor do mundo³⁹³.

³⁹¹ GEBARA, Ivone; DINIZ, Débora. **Esperança Feminista**. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Ventos, 2022, p. 27.

³⁹² KUHNEN, Tânia; ROSENDO, Daniela. Ecofeminismos, 2021, p. 19.

³⁹³ ROSENDO, Daniela *et al.* **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais**, 2019, p. 21.

As lógicas comuns dos dominantes estão inseridas em todas as categorias existenciais em estado de opressão. Rosendo e Zirbel analisam: “partimos do pressuposto que, por trás da dominação, há uma lógica dualista que divide e hierarquiza a realidade em dois grupos: os iguais a mim, não vulneráveis e dominados, do lado de baixo”^{394, 395}.

As ecofeministas defendem que todas as categorias de dominação devem se fortalecer mutuamente, rompendo com as estruturas da epistemologia dominante. Isto é, argumentam que não é benéfico disputar supostas posições hierárquicas dentro dos movimentos multiepistêmicos, mas, sim, valer-se do auxílio. Nisso, elas,

[...] rejeitaram qualquer reivindicação de primazia de uma forma de opressão sobre a outra, abraçando, ao invés disso, o entendimento de que todas as formas de opressão estão agora tão intrinsecamente ligadas que os esforços de libertação devem ser destinados a desmantelar o sistema em si^{396, 397}.

Exemplificando, a epistemologia homogênea compreende o “objeto” isolando-o de seu contexto, e com essa estratégia, categoriza-o de modo fragmentado. Quanto mais elementos se têm, mais específicas e inarticuláveis as categorias se tornam. Nesse caso: mulher, categoria de gênero; pobre, categoria de classe; e lésbica, categoria de sexualidade. Mulher lésbica e pobre se converte em uma categoria muito específica, que não se enquadra em nenhuma das categorias anteriores.

Dessa forma, a epistemologia homogênea desenvolve categorias isoladas, funcionando para invisibilizar experiências cruzadas. As ecofeministas combatem essa perspectiva argumentando que, mesmo abrigo categorias múltipla, elas possuem mais aspectos comuns que disruptivos. O problema é que os

³⁹⁴ ROSENDO, Daniela; ZIRBEL, Ilze. Dominação e sofrimento: um olhar ecofeminista animalista a partir da vulnerabilidade. In: ROSENDO, Daniela et al. **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais**. Rio de Janeiro: Botafogo; Ape’Ku, 2019, p. 111.

³⁹⁵ Greta Gaard também compartilha dessa concepção argumentando que a lógica da dominação começa com a ideia da divisão do *eu* e do *outro*, no qual o *eu* se manifesta como superior, possuindo “humanidade plena” (dado do humanismo). E o *outro*, pela ausência da humanidade, é subordinado. GAARD, Greta. Rumo ao ecofeminismo queer. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, 2011, p. 200.

³⁹⁶ GAARD, Greta. Rumo ao ecofeminismo queer, 2011, p. 200.

³⁹⁷ Djamila Ribeiro afirma basicamente o mesmo: “[...] pensar a interseccionalidade é perceber que não pode haver primazia de uma opressão sobre as outras e que é preciso romper com a estrutura. É pensar que raça, classe e gênero não podem ser categorias pensadas de forma isolada, porque são indissociáveis”. RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 123.

ecofeminismos utilizam a interseccionalidade, que se articula por meio de categorias. Por consequência: se a divisão por categorias não é mais conveniente, como poderíamos repensar a interseccionalidade? Ou, qual forma de análise nos seria conveniente?

Concluimos as bases da epistemologia ecofeminista, assim, as louças dos ecofeminismos se encontram postas na mesa. Em prol de sintetizar a parte da metodologia prática, exposta na introdução, cabe apresentar as justificativas dessas escolhas através dos princípios da epistemologia ecofeminista.

O primeiro elemento é o contato com contextos materiais-culturais diversos, se justificando pelo reconhecimento dos saberes locais e da multiplicidade. Em segundo, a prestação de ouvir-escutar e da prática afetuosa, os quais são desdobramentos da ética do cuidado. E, por fim, a criação de momentos de solitude para escutar-ouvir as coisas que o corpo manifesta após a experiência, retomando a ideia de conhecimento mediado pelo corpo e do primeiro nível de interdependência – da relação consigo mesmo³⁹⁸.

2.1 PREPARANDO A SALADA E O SUCO: CONSTRUTIVISMO, ESSENCIALISMO OU ESPIRITUALISTA?

O ecofeminismo é a união entre feminismo e a ecologia/ambientalismo, aproximando as categorias “mulheres” e “natureza”: “o potencial do ecofeminismo como estrutura analítica reside na articulação de teorias críticas, ambientalismo e feminismo, criando uma teoria mais realista que coloca a vida no centro”³⁹⁹. Gaard corrobora:

³⁹⁸ Abrir espaço para esse primeiro grau de interdependência corrobora com a ética do cuidado, o cuidado de si, a cura do corpo e da mente. Maria Couceiro utiliza o conceito de auto-formação, conferindo que o sujeito é simultaneamente formador e objeto da formação. Assim, o tempo-espaço é o que está no meio dessa formação. A noção dos espaços que a autora destaca são interessantes para nossa reflexão: “[...] todos os espaços, onde ocorre a multiplicidade de vivências e experiências de vida, são formativos: o espaço socio-relacional, o espaço das atividades de aprendizagem, o espaço da intervenção profissional e/ou não profissional, o espaço geo-cultural, o espaço socio-político e o espaço pessoal, considerado em si-mesmo, na intimidade/solidão do sujeito, ou nas múltiplas inter-acções e transações que estabelece com os outros espaços”³⁹⁸. COUCEIRO, Maria. *Inter-Tecendo a Vida: histórias de mulheres*. In: FERREIRA, Maria Luísa. **As Teias Que As Mulheres Tecem**. Lisboa: Edições Colibri, 2003, p. 29.

³⁹⁹ LEZAMA, Lucía. Não existe " futuro do trabalho" se não houver respeito pela Natureza: perspectivas ecofeministas de reexistências anti-extractivistas da América Latina. **Série Diálogo Feminista** - Friedrich-Ebert-Stiftung, Moçambique, n. 8, 2019, p. 5.

Um impulso para o início do movimento ecofeminista foi a constatação de que a libertação das mulheres – o objetivo de todos os ramos do feminismo – não pode ser plenamente realizada sem a libertação da natureza; e inversamente, a libertação da natureza – tão arduamente desejada por ambientalistas – não será plenamente alcançada sem a libertação das mulheres: vínculos conceituais, simbólicos, empíricos e históricos entre as mulheres e a natureza, como são construídos na cultura ocidental, requerem que feministas e ambientalistas abordem estes esforços libertadores conjuntamente se quisermos ser bem-sucedidas/os⁴⁰⁰.

Dentro da diversidade de vínculos entre mulheres e natureza, as vertentes dos ecofeminismos começam a se distinguir por meio de quais vínculos elegem valorizar, ou seja, acerca da origem dessa aproximação. Emergem três linhas principais: essencialismo, construtivismo e o espiritualismo⁴⁰¹. Como argumentam Bárbara Flores e Pozzo Trevizan,

Embora partam de pressupostos conflitantes, particularmente a abordagem clássica e a construtivista, presume-se, nas três tendências, uma forte relação entre mulher/feminilidade-natureza, mais intensa do que a relação homem/ masculinidade-natureza, fazendo da mulher mais cuidadosa com a natureza. O que difere nas três abordagens é a origem dessa relação⁴⁰².

Todavia, costumeiramente se encontra o debate da aproximação mulher e natureza, enfatizando, então, a disputa entre essencialismo/construtivismo. Como ilustra Puleo, “as explicações têm sido fundamentalmente de dois tipos: as de ordem biologistas que enfatizam seu papel na reprodução das espécies e as do tipo construtivistas que analisam a posição marginal do coletivo feminino no sistema produtivo existente”⁴⁰³ (tradução nossa).

O problema é que a centralização do debate entre essencialismo e construtivismo repete a lógica binária da epistemologia dominante. O binarismo, por meio da lente da epistemologia ecofeminista, é insuficiente para honrar as interdependências, resultando em um debate que,

⁴⁰⁰ GAARD, Greta. Rumo ao ecofeminismo queer, 2011, p. 198.

⁴⁰¹ No qual defendo que a perspectiva espiritualista é a mais coerente com as epistemologias ecofeministas, especialmente para o desenvolvimento de vertentes no Sul Global.

⁴⁰² FLORES, Bárbara; TREVIZAN, Pozzo. Ecofeminismo e comunidade sustentável. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 23, n. 1, 2015, p. 13.

⁴⁰³ “Las explicaciones han sido fundamentalmente de dos tipos: las de orden biologicista que enfatizaban su papel en la reproducción de la especie y las de tipo constructivista que analizaban la posición marginal del colectivo femenino en el sistema productivo existente”. PULEO, Alicia. Ecofeminismo: una alternativa a la globalización androantropocéntrica. *In*: ROSENDO, Daniela *et al.* **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais**, 2019, p. 45.

[...] desvia os ecofeminismos de seu verdadeiro potencial: um tipo de filosofia e prática anti-dualista que pode buscar, por meio de metodologias genealógicas, outros sentidos para a natureza, para o ser mulher e pensar outras relações possíveis entre seres humanos e natureza⁴⁰⁴.

Essa dicotomia entre essencialismo e construtivismo é uma herança da topografia dominante da qual o feminismo se “origina” – um resquício da dualidade herdada por estar afastado de suas raízes. Na literatura acadêmica, esse dualismo remonta às concepções de Simone de Beauvoir.

Como exposto anteriormente, para a filósofa, ser mulher é uma construção social. O patriarcado se utiliza das crenças geradas sobre “essência feminina” para dominar as pessoas do sexo fêmea do seguinte modo: ao conferir a existência de uma essência feminina, significa, também, assumir que há uma essência masculina. Assim, cada parte (o homem e a mulher) assume papéis associados com suas respectivas essências, o que se consolida na seguinte divisão:

Tabela 1 –

HOMEM	MULHER
Sujeito Autêntico	Outro
Autodeterminado	Indeterminado
Cultura	Natureza
Público	Privado
Razão	Emoção-Corpo
Lei	Cuidado

Fonte:

Portanto, dentro da ótica patriarcal, a mulher é criada para ser o Outro do homem, sendo que sua essência “necessitaria” disso⁴⁰⁵. Por esse motivo que “Beauvoir denunciava ser produto da dominação masculina aquilo que se acreditava ser a essência da mulher”⁴⁰⁶. A natureza também é entendida como inferior à cultura, devendo ser determinada pela epistemologia homogênea e reduzida a um objeto – para ser alvo de estudo e exploração pela ciência redutora.

⁴⁰⁴ MOORE, 2016 *apud* KUHLEN, Tânia; ROSENDO, Daniela. Ecofeminismos, 2021, p. 29.

⁴⁰⁵ Gebara conceitualiza esse problema das essências mediante o conceito de “metafísica patriarcal”.

⁴⁰⁶ ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo, 2021, p. 16.

Para finalizar, em Beauvoir encontramos associações entre mulheres/natureza, já que tanto as mulheres quanto a natureza estão aproximadas, sendo interpretadas enquanto inferiores quando comparadas à cultura e ao homem.

O ecofeminismo essencialista surge aderindo a essas divisões binárias demonstradas por Beauvoir, porém, ressignificam essas diferenças entre homens e mulheres no que apresentam um sentido positivo. Como faz a filósofa Mary Daly⁴⁰⁷,

[...] expressa(ndo) uma oposição entre o masculino e o feminino, colocando o primeiro como agressivo e destrutivo e o segundo como fértil, natural e dedicado ao cuidado, onde as mulheres, então, por sua natureza, podem salvar o planeta da destruição⁴⁰⁸.

Jaci Candiotto argumenta que, por conta dessas características, as mulheres acabam desenvolvendo mais as qualidades dos cuidados e das relações interpessoais. Esses atributos solidificam o ecofeminismo essencialista na ética feminina e na reinvenção da metafísica:

A ética feminina está assentada no essencialismo metafísico segundo o qual o mundo das mulheres mostra que elas são mais intuitivas, sensíveis e empáticas; enquanto o mundo dos homens é caracterizado pela agressividade, competitividade, autocentração e eficiência⁴⁰⁹.

Dessa maneira, enquanto as mulheres são capazes de criar relações de cuidado e desenvolvimento comunitários, os valores da ética masculina proporcionam a dominação e a agressividade. Especificamente, “a clássica⁴¹⁰ vê no homem uma predisposição natural para a competição e a destruição, e sua obsessão pelo poder o leva a guerras suicidas, ao envenenamento e à destruição do planeta”⁴¹¹.

Essa concepção é influenciada pelo pós-guerra e pela Guerra Fria: o patriarcado vigorava há séculos⁴¹² e seus resultados eram devastadores, uma vez que seus símbolos, estruturas sociais e leis geravam tal contexto. Cabe ressaltar

⁴⁰⁷ Entre seus trabalhos, se destaca o livro *Gyn/Ecology*, publicado em 1978.

⁴⁰⁸ BONI, Valdete; BOSETTI, Cléber. Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) e o ecofeminismo. *CONGRESO ALAS URUGUAY*, 31., 2018, Uruguai. *Anais* [...], Uruguai: [s. n.], 2017, p. 5. Disponível em: <https://www.easyplanners.net/alas2017/opc/tl/3410_valdete_boni.pdf>. Acesso em: 12 set. 2023.

⁴⁰⁹ CANDIOTTO, Jaci. A Teologia ecofeminista e sua perspectiva simbólico/cultural. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, 2012, p. 1399.

⁴¹⁰ Outro nome utilizado para essencialismo.

⁴¹¹ FLORES, Bárbara; TREVIZAN, Pozzo. *Ecofeminismo e comunidade sustentável*, 2015, p. 13.

⁴¹² No sentido que se fazia séculos desde o início do imperialismo e do fim da caça às bruxas na Europa.

que é nesse contexto que o feminismo começava a adentrar as instituições, ampliando-se academicamente – período no qual o feminismo radical era uma das perspectivas mais influentes.

As feministas radicais defendiam que o patriarcado era inerente a todas as culturas, porque as mulheres, em distintos contextos, são expostas a ele – rompendo, assim, com a perspectiva da construção do gênero. Elizabete da Silva apresenta o feminismo radical do seguinte modo:

O Feminismo Radical é uma corrente feminista que se assenta sobre a afirmação de que a raiz da desigualdade social em todas as sociedades até agora existentes tem sido o patriarcado, a dominação do homem sobre a mulher. A Teoria do Patriarcado considera que os homens são os primeiros responsáveis pela opressão feminina e que o patriarcado necessita da diferenciação sexual para se manter como um sistema de poder, fundamentado pela explicação de que homens e mulheres seriam em essência diferentes⁴¹³

O ecofeminismo essencialista é influenciado pelo feminismo radical, incorporando nele as aproximações das mulheres com a natureza. Conforme Daniel Kirjner, “o ecofeminismo nasceu associado a duas vertentes de pensamento que se identificaram entre si: o feminismo radical e o espiritual. Defendia uma essência feminina justificada por uma maior conexão espiritual com a natural”⁴¹⁴.

O espiritual descrito por Kirjner é o espiritualismo cristão. Todavia, considero negativo colocar o termo “espiritualista” para as ecofeministas cristãs, já que: 1) as narrativas cristãs são vinculadas por concepções metafísicas que exigem as noções de essência; e 2) é mais um ecofeminismo religioso do que espiritual.

Defendo que a corrente espiritual deve ser protagonizada pela bruxaria e o culto às divindades femininas na Europa, enquanto no Sul Global deve voltar-se para as comunidades, em especial, os povos tradicionais. Em outras palavras, comunidades alicerçadas na espiritualidade codificada como terra – “princípio porque toda nossa ancestralidade estava alicerçada na terra. Somos filhos e filhas

⁴¹³ DA SILVA, Elizabete. Feminismo Radical – Pensamento e Movimento. **Textura**, 2008, vol. 3, n.1, p.27. Disponível em: <file:///C:/Users/laris/Downloads/admin,+Gerente+da+revista,+3107-11498-1-CE.pdf>

⁴¹⁴ KIRJER, Daniel. A inserção do Ecofeminismo no contexto acadêmico brasileiro. In: ROSENDO, Daniela *et al.* **Ecofeminismos**: fundamentos teóricos e práxis interseccionais, 2019, p. 154.

de povos que viviam em comunidades com a conexão espiritual com as plantas, lagos, marés etc.”⁴¹⁵.

Contudo, o ecofeminismo cristão pode ser considerado espiritual porque expande sua religiosidade para abranger as espiritualidades que têm conexão com a terra – as espiritualidades nativas. Como ilustra Tânia Zimmermann no que tange ao ecofeminismo latino-americano:

Estas religiosas alentavam uma espiritualidade cujas atitudes centralizam a vida e a proteção dos mecanismos de morte. Isso implicava em mudança interior de religação cósmica em busca de uma vivência que produza transformações no interior humano levando a integração de si, com os outros e com o mundo. Vivência essa que não se põe em oposição ao material, mundano, corpóreo, ao mundo natural e sim os assuma encarnado na vida numa elevação sublime. Suas religiosidades se interconectam com a diversidade de espiritualidades centradas em torno da ecologia e com o encontro com o equilíbrio ambiental, social, econômico e espiritual advindo de cosmovisões mapuches, maias, aimarás, guaranis etc.⁴¹⁶.

Com isso, as ecofeministas cristãs promovem críticas significativas para reformulação do cristianismo, 3) mas este continua tendo seu objetivo para a transcendência, enquanto a espiritualidade exige um retorno para a terra. Por fim, 4) o cristianismo foi a ideologia utilizada para oprimir e exterminar os povos originários, assim, colocá-lo junto da vertente das nativas sucede a possibilidade de marginalização e apagamento dos saberes originários. Nesse âmbito, considerando, ainda, que a intolerância está na origem do cristianismo, como observa Greta Gaard: “o que distinguia o cristianismo dos muitos outros cultos ascéticos do seu tempo era a gravidade do seu ascetismo, a sua completa intolerância às outras religiões, e o elevado grau de organização entre seus seguidores”⁴¹⁷.

Retornando ao ecofeminismo essencialista, cabe esclarecer que foi um dos primeiros ecofeminismos a adentrar o meio acadêmico, sendo protagonizado pelas teólogas cristãs. Conforme Jaci de Fátima, as teólogas argumentavam que,

⁴¹⁵ FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por Terra E Território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil. Arataca, Bahia: Teia dos Povos, 2021, p. 45.

⁴¹⁶ZIMMERMANN, Tânia Regina. Feministas e Feminismos Comunitários Eco-Territoriais Espiritualistas na América Latina (1980-2022). *In*: ENCONTRO NACIONAL DO GT ESTUDOS DE GÊNERO DA ANPUH-BRASIL, 5., 2022, Montes Claros. **Anais** [...], Montes Claros: [s. n.], 2022, p. 10. Disponível em: https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:Om_MgPebjGMJ:scholar.google.com/+ecofeminismo+espiritualista+energia&hl=pt-BR&as_sdt=0,5. Acesso em: 12 set. 2023.

⁴¹⁷ GAARD, Greta. Rumo ao ecofeminismo queer, 2011, p. 209.

antigamente, havia uma íntima relação entre as mulheres e a natureza, cultuada por meio das deidades femininas⁴¹⁸. Nesse culto, acreditavam que,

[...] venerar a Deusa como mulher resultaria na recuperação dos poderes subtraídos das mulheres por parte das religiões patriarcais. O alvo são as tradições religiosas cristãs, procedentes das culturas hebraica e greco-romana, consideradas as principais fontes dos padrões simbólico-culturais que inferiorizam mulheres e natureza⁴¹⁹.

As religiões patriarcais teriam ocasionado o afastamento do culto das deidades femininas⁴²⁰, incentivando a supervalorização da figura do *Father* (pai) e desenvolvendo as características masculinas. Assim, entendiam que dentro da epistemologia homogênea,

O lado positivo do dualismo é associado com aquele que transcende a terra e o lado negativo é associado com o mundo material mais modesto da matéria [matter] (palavra que deriva da mesma raiz que a palavra 'mãe' [mother]). Nessa visão dualista, o sagrado é visto como materializado num Deus masculino situado no céu, que cria e governa sobre a Terra imaginada feminina⁴²¹.

As essencialistas argumentam que a dominação se torna fruto da inversão que o patriarcado faz, associando todas as características do culto às deusas – tudo o que é do horizonte feminino, seria negativo. Assim, a “[...] dominação surge como uma verdade distorcida em consequência da ruptura histórica de um igualitarismo primordial entre os seres humanos quando a veneração da divindade como Deusa era predominante”⁴²². Enfim, como parte da utopia essencialista ecofeminista, está o retorno ao “paraíso”, quando os valores e a ética feminina vigoravam. Insere-se nesse sonho o ensejo de toda a feminista: o fim do patriarcado.

Se direcionando ao final sobre o essencialismo, complemento que ele é articulado com outros nomes, particularmente clássico, cristão e espiritualista. Também, que é comum reduzir as perspectivas espiritualistas ao essencialismo,

⁴¹⁸ CANDIOTTO, Jaci. A Teologia ecofeminista e sua perspectiva simbólico/cultural, 2012, p. 1398.

⁴¹⁹ CANDIOTTO, Jaci. A Teologia ecofeminista e sua perspectiva simbólico/cultural, 2012, p. 1403.

⁴²⁰ Kirjer desenvolve essa ideia através das críticas realizadas por Audre Lorde de que as deidades femininas pertenciam ao imaginário branco norte-americano, não sendo um espaço solícito para deidades africanas e dissidentes. Também, critica o aspecto universalista que negligencia as subjetividades de mulheres negras.

⁴²¹ KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal, 2019, p. 33.

⁴²² CANDIOTTO, Jaci. A Teologia ecofeminista e sua perspectiva simbólico/cultural, 2012, p. 1398.

concepção que eu defendo ser um equívoco, pois prejudica o desenvolvimento dos ecofeminismos no Sul Global.

Dentro dos méritos dessa perspectiva, as ecofeministas essencialistas foram pioneiras para consolidar a vertente do ecofeminismo, especialmente no meio acadêmico, introduzindo uma perspectiva distinta das características femininas dentro do feminismo. Dessarte, elas valorizaram as características associadas com as mulheres, rompendo com o romantismo da ideação pela igualdade; isto é, elas buscaram uma autonomia dentro do feminismo pelo feminino, indo além de participar da rejeição de tudo o que era vinculado ao feminino.

A principal crítica ao essencialismo é a alegação de se fundamentar em uma lógica binária, apenas invertendo a valorização para o que seria feminino. Dessa forma, “[...] não avança para uma discussão sobre os problemas das mulheres, pois cai na dicotomia homem/mulher que reforça os estereótipos de gênero”⁴²³.

Assim, o receio que as feministas carregam em relação ao essencialismo é, justamente, que este possa favorecer a normatização das condições desiguais das mulheres na sociedade patriarcal. Pois, como utilizam a mesma lógica binária e aceitam associações defendidas pela epistemologia homogênea, elas possibilitariam margens para a criação de discursos patriarcais que torcem a realidade⁴²⁴, tais como: “é apenas inverter o lado da dominância para as mulheres e passar a dominar os homens”. Ou, como expressa Puleo: “não se estaria aceitando a tese patriarcal que havia reduzido às mulheres a posição subordinada de Segundo Sexo?”⁴²⁵ (tradução nossa), ⁴²⁶.

Por fim, os estereótipos de gênero se baseiam na redução biológica e o essencialismo contribui para a exclusão das mulheres trans, pois se o gênero é associado com a “natureza biológica” e é por meio dela que se possui uma essência, conseqüentemente, as mulheres trans não seriam essencialmente mulheres. Contudo, essa crítica somente é possível por conta da estrutura binária de

⁴²³ BONI, Valdete; BOSETTI, Cléber. Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) e o ecofeminismo, 2017, p. 5.

⁴²⁴ Carol Adams utiliza a expressão “falsidade patriarcal”, cunhada por Dale Spender, para mostrar que o sistema patriarcal utiliza a linguagem para se perpetuar em soberania, e que sua estratégia é empregá-la para torcer a realidade, dando um sentido simbólico e se afastando da materialidade.

⁴²⁵ “No se estaria aceptando la tesis patriarcal que había reducido a las mujeres a la posición subordinada de Segundo Sexo?”. PULEO, Alicia. Ecofeminismo: uma alternativa a la globalización androantropocéntrica, 2019, p. 45.

⁴²⁶ Puleo escreve ansiando que o essencialismo seja uma repetição de mulheres sacrificando as próprias demandas em prol da demanda ambiental.

suas associações, e de uma perspectiva limitada sobre a natureza e seus funcionamentos – questão que é modificada no ecofeminismo espiritualista.

Por outro lado, o construtivismo defende a linha oposta, continuando com a perspectiva de Beauvoir de que o gênero é construído socialmente pela cultura patriarcal. As ecofeministas construtivistas defendem que as associações das mulheres com a natureza são referentes ao modo que a sociedade patriarcal as conceitualiza, como se ambas fossem subalternas ao homem e à cultura. Alicia Puleo aborda uma das perspectivas construtivistas⁴²⁷ através da conceitualização de Beauvoir:

Em esse clássico do feminismo que é *O Segundo Sexo*, a vindicação de Beauvoir se baseava no dualismo Natureza/Cultura. A natureza era concebida pela filósofa francesa como eterno retorno ao mesmo, indiferenciação e carência de consciência. O mundo humano, em mudança, abandonava a imanência das coisas submetidas a causalidade cega para se firmar como transcendência, como flecha ascendente em direção à indivíduos e sociedades que avançavam na História como produto de uma eleição livre. Impedir que as mulheres acendessem a esse projeto era condená-las a não poder realizar sua essência propriamente humana: a autoconstrução e a liberdade⁴²⁸ (tradução nossa).

Bárbara Flores e Pozzo Trevizan abordam que o construtivismo se nutre das ideias antirracistas, antiantropocêntricas e anti-imperialistas, porém, elas negam “[...] a relação da mulher com a natureza como uma característica intrínseca do sexo feminino, mas sim da responsabilidade de gênero resultante da divisão social do trabalho, da distribuição do poder e da propriedade”⁴²⁹.

As ecofeministas construtivistas solidificam o princípio da análise das lógicas da dominação comum para a origem da vertente, nisso, consideram que todos os grupos inferiorizados dentro da epistemologia dominante possuem uma aproximação específica com a natureza, em função de sua vulnerabilidade: “[...] a conexão entre a mulher e natureza não é uma relação exclusiva, e sim resultado de sua interação

⁴²⁷ O construtivismo da autora apresenta alguns traços relacionados ao antropocentrismo, como, também, reitera algumas características da Revolução Francesa, tais como a crença na igualdade e liberdade.

⁴²⁸ “En ese clásico del feminismo que es *El Segundo Sexo*, la vindicación de Beauvoir se basaba en el dualismo *Naturaleza/Cultura*. La *Naturaleza* era concebida por la filósofa francesa como eterno retorno de lo mismo, indiferenciación y carencia de conciencia. El mundo humano, en cambio, dejaba atrás la imanencia de las cosas sometidas a la causalidad ciega para erigirse como transcendencia, como flecha ascendente hacia individuos y sociedades que avanzaban en la Historia como producto de la elección libre. Impedir que las mujeres acedieran a ese proyecto era condenarlas a no poder realizar su esencia propriamente humana: la autoconstrucción, la libertad”. PULEO, Alicia. *Ecofeminismo: uma alternativa a la globalización androantropocéntrica*, 2019, p. 48.

⁴²⁹ FLORES, Bárbara; TREVIZAN, Pozzo. *Ecofeminismo e comunidade sustentável*, 2015, p. 14.

com o meio ambiente e a sensibilidade ecológica depende de fatores como a raça, sexo e classe social”⁴³⁰.

Elas argumentam que as mulheres e as crianças, principalmente aquelas racializadas e do Sul Global, são as mais suscetíveis aos problemas de engenharia ambiental, tais como: ocupações de áreas ambientais de riscos, alagamentos, contaminação das águas, esgotos a céu aberto e descartes, solos inférteis etc..

Quando estão no meio urbano, as mulheres são as mais afetadas por serem negligenciadas dentro do sistema econômico vigente, precisando ocupar as áreas das margens, sem a segurança ambiental necessária. E quando vivem no meio rural, seus territórios frequentemente são destruídos e contaminados em prol da industrialização, produção de artigos de luxo e agronegócio. Assim, “[...] as mulheres pobres do chamado sul são as primeiras vítimas da destruição do meio ambiente”⁴³¹ (tradução nossa).

Posto isto, a primeira característica que interessa para as construtivistas é o destrinchar das condições de existência impostas pela cultura dominante, e como tais condições prejudicam as mulheres, crianças, povos e a natureza. Através dessa investigação, elas se preocupam com as experiências que se formam no contexto no qual essas pessoas estão submetidas.

Ivone Gebara argumenta que, por intermédio da experiência, surgem conhecimentos pela cotidianidade: “a questão é contextualizar o conhecimento a partir da experiência cotidiana de homens e mulheres [...] E isso tem a ver com nossa maneira de nos aproximar do mundo, de desenvolvermos nossos papéis sociais e o conhecimento que temos deles”⁴³². As construtivistas alegam que as mulheres, por seus saberes cotidianos, possuem essa relação aproximada com a natureza por conta

[...] de suas responsabilidades de gênero na economia familiar, criadas através da divisão social do trabalho, da distribuição do poder e da propriedade. Por isso, acredita na necessidade de se assumirem novas práticas de relações de gênero e com a natureza⁴³³.

⁴³⁰ CÂNDIDO, Gilberto *et al.* O ecofeminismo como perspectiva em pesquisas científicas. **Liinc em Revista**, Rio de Janeiro, v. 18, n.1, 2022, p.5.

⁴³¹ “Las mujeres pobres del llamado Sur son las primeras víctimas de la destrucción del medio”. PULEO, Alicia. *Ecofeminismo: uma alternativa a la globalización androantropocéntrica*, 2019, p. 54.

⁴³² GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião**, 1997, p. 66-67.

⁴³³ TORRES, Maximiliano. *Ecofeminismo: “um termo novo para um saber antigo”*, 2019, p. 165.

A partir do cotidiano, as mulheres desenvolveram conhecimentos localizados e multiepistemológicos de relação interdependente com a natureza. Se tornam, assim, guardiãs de um saber nutrido da biodiversidade, por exemplo: as agriculturas de subsistência e agroecológicas.

Entretanto, as calamidades provocadas no meio ambiente impedem as mulheres de viverem perpetuando suas culturas e seus conhecimentos coexistentes com o território. Como, por exemplo, quando Maathai relatava que no Quênia “[...] a destruição da abundância da natureza complicava a vida das mulheres, pois, devido à sua associação com a alimentação e o manejo da água, elas precisavam percorrer distâncias maiores em busca de água potável e alimentos”⁴³⁴ (tradução nossa).

Especificamente, o que impressionam as ecofeministas construtivas é o protagonismo de mulheres nas lutas pela preservação ambiental, como, por exemplo, “nos protestos contra lixo tóxico e pesticidas, as mulheres têm desempenhado um papel de vanguarda”⁴³⁵. E de que maneiras, a partir disso, elas defendem seus saberes e estilos de vida, que guardam em seu ventre a resistência anticolonial.

A criação do GBM é um brilhante exemplo para demonstrar como, ao defender a preservação ambiental, as mulheres preservam seus conhecimentos e estilos de vida, contribuindo ativamente na luta anticolonial. Ao se depararem com a violência imperialista da destruição do meio ambiente, Wangari desenvolveu um movimento para replantar árvores nativas, nutrir os conhecimentos tradicionais e gerar monetização para as famílias que se encontravam vulneráveis.

Portanto, o aspecto central que diferencia as construtivistas das essencialistas, é a convicção de que as mulheres se aproximam da natureza através da soberania da epistemologia dominante e de seu poder. Assim, negam qualquer vínculo com a ideia de essência ou biologizante:

[...] a base conceitual nas diferenças de gênero e o que isso implica na formação de uma consciência personalizada distinta. Ou seja, não é o sexo biológico que determina a proximidade maior entre mulher e natureza, mas sua experiência social a partir do biológico, é o processo reprodutivo e o

⁴³⁴ “The destruction of nature's abundance led to the complication of women's lives since given their association with food and water management, they had to walk longer distances in search of clean water and food”. MUTHUKI, Janet. **And rethinking ecofeminism: Wangari Maathai and the green belt movement in Kenya**, 2006, p. 17.

⁴³⁵ FLORES, Bárbara; TREVIZAN, Pozzo. Ecofeminismo e comunidade sustentável, 2015, p. 14.

cuidado com as crianças que molda seu comportamento e não o fato de ser biologicamente uma fêmea⁴³⁶.

A principal vantagem do construtivismo em relação à perspectiva essencialista é escapar das críticas de redução do gênero ao corpo biológico, que deságuam no reforço dos estereótipos de gênero. Escapar dos estereótipos é um dos pilares do feminismo, pois é neles que se justifica patriarcalmente o status de subordinação das mulheres e a limitação à esfera doméstica, bem como, impossibilita a ocorrência da transexualidade – dado que a essência abarcaria o corpo biológico.

As críticas ao essencialismo resultam na adesão ao construtivismo, e Kheel afirma que, “apesar de a grande maioria das feministas que trabalha no campo ter dirigido suas críticas às visões de mundo culturalmente construídas, essa percepção [essencialista] continua a existir”⁴³⁷. A filósofa alega que o medo da perspectiva essencialista leva, inclusive, os autores a se desviarem do termo, passando a utilizar nomenclaturas como “feminismo ecológico”. Nesse sentido, ela manifesta: “sugiro que esse esforço para criar uma distância entre as categorias das mulheres e da natureza é uma forma de ecofeminismofobia [ecofemphobia]”⁴³⁸.

Apesar disso, trata-se de uma vertente que se concilia de forma satisfatória com as críticas feministas em relação às inseguranças frente ao ecofeminismo, possibilitando aberturas para o desenvolvimento da articulação entre feminismo e meio ambiente. No entanto, essa vertente também apresenta uma desvantagem crucial, a qual corrobora com a topografia da epistemologia dominante herdada pelo feminismo: um mundo desencantado que busca pela igualdade, ao invés da diferença e da biodiversidade.

O encanto e as características supostamente associadas com as mulheres, dentro do construtivismo, acabam tendo valor apenas em relação de cultura – algo que o sistema consegue cooptar e transformar em mercadoria, não havendo, assim, algo sagrado e próprio das mulheres. De forma mais específica, da mesma maneira que as essencialistas enfatizam a maternidade e o cuidado como característica das mulheres, no construtivismo, parece não se valorizar suficientemente a capacidade da criação e da gestão, em prol de uma igualdade e negação do feminino.

⁴³⁶ BONI, Valdete; BOSETTI, Cléber. Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) e o ecofeminismo, 2017, p. 9.

⁴³⁷ KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal, 2019, p. 32.

⁴³⁸ KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal, 2019, p. 33.

Então, o essencialismo e o construtivismo inserem-se em polos opostos dentro da lógica binária: há a essência de “ser mulher”, ou seria apenas resultado da construção patriarcal? Devemos enfatizar as características da maternidade, ou não nos é conveniente? Como resultado de qualquer binarismo, a consequência são falsos dilemas e paradoxos filosóficos, sendo que a perspectiva espiritualista é promissora por apresentar uma quebra nesse binarismo.

A estratégia do espiritualismo é vincular as valorizações ao que é propriamente associado com o feminino, com as problemáticas socialmente construídas e interligando com outros sistemas de dominação gerados pela classe/epistemologia dominante. Portanto, a sugestão é interconectar o essencialismo e o construtivismo, ao invés de negá-los.

Patrícia Machado argumenta que “a noção de espiritualidade ecofeminista se baseia nas inter-relações entre tudo e todos, incluindo o si mesmo⁴³⁹”. Essa conceitualização desemboca em algumas resoluções, e em primeira instância, demonstra que as razões que nos direcionam ao essencialismo ocorrem conjuntamente com o que nos orienta ao construtivismo. Portanto, não há uma lógica binária, e, sim, uma correlação entre elas.

Em segunda instância, Lucía Lezama destaca que “[...] não podemos viver separados da Natureza e dos seus ciclos naturais. Devemos reconhecer que, como espécie, também fazemos parte da Natureza⁴⁴⁰”. Através da perspectiva espiritual da interdependência, abre-se brecha para reconhecer a espécie humana enquanto membro da natureza, rompendo com a distorcida perspectiva patriarcal que considera e define ser humano como o “homem” – um ser superior e separado da natureza.

O reconhecimento da interdependência humana com a natureza é extremamente potente, no qual os saberes regidos por essa premissa são mantidos pelos guardiões dos saberes tradicionais – multiepistêmicos. O essencialismo, retomando o culto às deusas, apresenta contribuições significativas no que se refere à história das guardiãs:

⁴³⁹ MACHADO, Patrícia. Ecofeminismo espiritualista e ecosofia: sobre o pensamento compreensivo e o reencantamento do conhecimento, 2018, p. 115.

⁴⁴⁰ LEZAMA, Lucía. Não existe " futuro do trabalho" se não houver respeito pela Natureza: perspectivas ecofeministas de reexistências anti-extractivistas da América Latina, 2019, p. 5.

Essa tendência essencialista, comum entre feministas do Norte, sublinha que as mulheres foram inventoras da agricultura. Seus corpos têm uma sintonia com os ciclos da Lua e das marés; são parideiras de crianças, provedoras de alimento, principalmente no momento em que os seres humanos viviam na fase da caça e do plantio. Era comum, então, a imagem das mulheres como personificações do divino, como Deusas fontes da vida⁴⁴¹.

Elas relatam dentro das histórias das mulheres no Ocidente, e posteriormente, essas mulheres são protagonizadas pela figura da bruxa. A bruxa é a categoria de mulheres que honravam suas conexões com a natureza e guardavam saberes – como a ideia de que a natureza também é selvagem, agressiva e forte, e não apenas uma fortaleza passiva e romântica, como a epistemologia dominante busca patrocinar. Merchant reflete que “a mulher enquanto-bruxa, foi perseguida como a encarnação do ‘lado selvagem’ da natureza, de tudo aquilo que na natureza parecia desordenado, incontrolável e, portanto, antagônico ao projeto assumido pela nova ciência”⁴⁴².

Mediante a figura da bruxa e do culto às deusas, é possível visualizar como o essencialismo e o construtivismo, juntos, formam a perspectiva espiritualista. Pela primeira, fortalecem o guardado pelas mulheres em relação a sua interdependência com a natureza, encantando o mundo novamente. Pela segunda, se destrincha acerca de quais realidades a epistemologia dominante atua para combater. Eles buscam aniquilar com a possibilidade de coexistência com a natureza, onde ela desempenha papel fundamental para regulação da vida; o ideal para a classe dominante é a natureza e seus povos em estado doméstico, passíveis de dominação pelo homem. Gaard contribui para esse debate com a seguinte observação:

Os homens têm feito com a Mãe Natureza este mesmo flipflop de dominação/submissão. Por meio de suas tecnologias, eles têm trabalhado constantemente, e por gerações, para transformar uma dependência psicologicamente intolerável baseada numa poderosa e caprichosa “Mãe Natureza” em uma dependência suave e aceitável baseada na “esposa” subserviente e não ameaçadora. “necessidade de estar acima” e dominar permeiam as atitudes masculinas para com a natureza⁴⁴³.

Para enfrentar os símbolos impostos pela epistemologia dominante, o ecofeminismo espiritualista retoma suas raízes nas guardiãs, conferindo um novo

⁴⁴¹ CANDIOTTO, Jaci. A Teologia ecofeminista e sua perspectiva simbólico/cultural, 2012, p. 1401.

⁴⁴² FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva, 2017, p. 366 (a fonte foi colocada dessa forma pois se trata de uma referência interpretativa e indireta realizada por Federici).

⁴⁴³ GAARD, Greta. Rumo ao ecofeminismo queer, 2011, p. 217.

sentido para a ideia de natureza e passando a ser, como apresenta Machado, “cíclica, mutável e imprevisível, a Natureza representa o paradoxo da certeza incerta da existência”⁴⁴⁴. Além disso, a natureza é sagrada em suas múltiplas formas, em uma relação que transcende as linhas geográficas,

[...] o diferencial da vertente espiritualista é que a Terra é tida também como uma divindade. Chame-a de Gaia (grega, do Norte) ou Pachamama (andina, do Sul), a Terra é sagrada e feminina em essência; e as mulheres, em muitos dos casos, são as principais guardiãs de conhecimentos que integram o mundo natural ao espiritual. Fenômeno ainda presente no cotidiano de regiões ao Norte ou ao Sul, as avós são as mensageiras de saberes ancestrais, tais como as rezas de benzimento ou, ainda, de práticas religiosas que reúnem o sagrado e profano, espírito e matéria⁴⁴⁵.

Desse modo, a associação da “essência feminina” é a associação da capacidade de criação, geração, transformação e, principalmente, de mistério. As mulheres são guardiãs do saber do selvagem, do indomável e do oculto. Todavia, a “essência feminina”, diferentemente do essencialismo, não é reduzida ao corpo biológico e nem reduz o que é mulher, mas, sim, é uma ideia mais bem entendida por intermédio da conceitualização de sinergia/energia.

Além do protagonismo da bruxaria, o espiritualismo também é gerido pela espiritualidade nativa e originária: “[...] aproxima das expressões do xamanismo⁴⁴⁶ e das religiões arcaicas e panteístas que figuram em todo o mundo”⁴⁴⁷. Zimmermann contribui demonstrando que a epistemologia homogênea tem como objetivo impossibilitar a existência das formas de vida, especialmente aquelas vinculadas ao ecossistema terreno e espiritual:

Terricídio é um extermínio sistemático de todas as formas de vida destruindo tanto o ecossistema tangível como o ecossistema espiritual. Existem forças reguladoras que sustentam a vida, ou seja, forças que são a energia espiritual desse território particular e daquela comunidade. O “terrícola”, o “ecocídio” e outras noções cunharam a partir desse movimento vem de filosofias locais incorporadas em práticas espirituais, em experiências dolorosas, nas formas de lutar e sentir⁴⁴⁸

⁴⁴⁴ MACHADO, Patrícia. Ecofeminismo espiritualista e ecosofia: sobre o pensamento compreensivo e o reencantamento do conhecimento, 2018, p. 116.

⁴⁴⁵ MACHADO, Patrícia. Ecofeminismo espiritualista e ecosofia: sobre o pensamento compreensivo e o reencantamento do conhecimento, 2018, p.121.

⁴⁴⁶ Xamanismo empregado como termo gênero para se referir às espiritualidades dos povos nativos e da floresta.

⁴⁴⁷ MACHADO, Patrícia. Ecofeminismo espiritualista e ecosofia: sobre o pensamento compreensivo e o reencantamento do conhecimento, 2018, p. 121.

⁴⁴⁸ ZIMMERMANN, Tânia Regina. Feministas e Feminismos Comunitários Eco-Territoriais Espiritualistas na América Latina (1980-2022), 2022, p. 7.

O objetivo central do ecofeminismo espiritualista é defender as multiepistemologias, dando ênfase para o saber espiritual e da natureza, um conhecimento negligenciado pela ciência redutora por conta da perspectiva desencantada da realidade. O desencantamento é o afastamento dos humanos de sua interdependência com a natureza, assim, “procura-se, portanto, reconstruir o lugar dos seres humanos do mundo e reinserir a comunidade humana no conjunto da comunidade ecológica”^{449, 450}.

Por meio da mudança do sentido sobre a natureza – de uma perspectiva dominante para multiepistemologias, o espiritualismo começa a se aproximar do construtivismo: no reconhecimento da cotidianidade, e de seus saberes localizados e multiepistêmicos capazes de criar alternativas para a biodiversidade; no combate do terricídio; na pauperização das mulheres; e na resistência para que as populações do Sul Global, em especial as racializadas, não sofram com as calamidades ambientais. Dentro da agenda construtivista, incorporada ao espiritualismo, há o objetivo da cura do mundo, como sustenta Candiotto:

A agenda do ecofeminismo simbólico-construcionista é a cura do mundo: ainda que a tarefa seja de todos, as mulheres deveriam assumir o protagonismo nessa empresa em razão de terem sido as principais afetadas pela dominação patriarcal, assim como a dominação da natureza. Objetiva-se a perspectiva de uma cura integral, pela qual não são corrigidas somente as relações de dominação entre homens e mulheres, mas também entre as diferentes classes e, ainda, entre os seres humanos e os demais seres da terra⁴⁵¹.

Assim, concluo que o ecofeminismo espiritualista é a vertente que mais consegue se aproximar dos contextos do Sul Global, particularmente no que tange a um protagonismo das figuras dos guardiões – sendo a espiritualidade o espectro de honrar as interconexões com a natureza e seus ecossistemas, de modos distintos, por intermédio das culturas.

2.2 JANTAR SERVIDO: CADÊ A CARNE?

⁴⁴⁹ CANDIOTTO, Jaci. A Teologia ecofeminista e sua perspectiva simbólico/cultural, 2012, p. 1404.

⁴⁵⁰ A divisão que a autora realiza é apenas sobre essencialismo e construtivismo, ignorando a perspectiva espiritualista. Coloco essa menção aqui como espiritualista, porque dentro das descrições que a autora aborda, parece se encaixar melhor. Para esclarecimento, ela colocou essa menção dentro do construtivismo.

⁴⁵¹ CANDIOTTO, Jaci. A Teologia ecofeminista e sua perspectiva simbólico/cultural, 2012, p.14.

Com a comida preparada e a mesa posta, nos sentaremos para jantar. Alguns convidados já esperam e reagem com naturalidade, outros, indignados, questionam: “cadê a carne?”. Analisando os cardápios, manuais de receitas e nossos entornos sociais, é notável que a carne seja considerada o central do prato-refeição, ou, pelo menos, assim é desejada e conceitualizada.

Carol Adams argumenta que, pela ótica da simbologia dominante, a carne é associada ao poder: “as pessoas que têm poder sempre comem carne”⁴⁵². Ela exemplifica demonstrando que a aristocracia europeia é costumeiramente retratada comendo carnes, enquanto as mulheres nobres eram representadas com frutas e leites. Ao mesmo tempo em que a classe operária se alimentava com carboidratos, e o pouco da proteína era destinada ao “homem da família”⁴⁵³.

Simbolicamente e na prática da sociedade dominante, a máxima de “quem come carne, tem poder” se faz verdadeira. Esse poder se refere ao acesso econômico privilegiado – carne não é algo barato; de saúde – na crença em estar saudável, pois é considerada alimento essencial; e cultural – dado que as comidas típicas frequentemente utilizam a carne, sendo um exemplo disso o Rio Grande do Sul, Brasil, e o churrasco. Cito, por último, o aspecto social, que representa a soma de todos os fatores.

Mas, de tantos alimentos possíveis, por que a carne foi a escolhida para representar o poder?

A cultura dominante utiliza a lógica da hierarquia e do binarismo, significando que quem está em cima, é superior a quem está embaixo (opressor/dominador – oprimido/dominado). Essa lógica se desdobra da seguinte maneira: para se existir carne, a condição necessária é exterminar a existência do animal, possibilitando a existência de um cadáver que, por definição, é desapropriado de vida. O cadáver é, então, renomeado como carne. Carol Adams menciona que: “a carne transmite muitos significados na nossa cultura. Contudo, independentemente de qualquer outra coisa, o consumo de carne indica a opressão básica dos animais”⁴⁵⁴.

Por conta disso, o consumo de carne ensina que nós, “seres humanos”, somos superiores aos “animais” e que, portanto, podemos e devemos dominá-los.

⁴⁵² ADAMS, Carol. **A política sexual da carne**: uma teoria feminista-vegetariana, 2018, p. 58.

⁴⁵³ ADAMS, Carol. **A política sexual da carne**: uma teoria feminista-vegetariana, 2018, p. 58.

⁴⁵⁴ ADAMS, Carol. **A política sexual da carne**: uma teoria feminista-vegetariana, 2018, p.110.

Nisso, creem que, em prol dos nossos interesses, é justificável tomar a vida dos animais não humanos e submetê-los a quaisquer tipos de tratamento.

Ao empregar a epistemologia ecofeminista, as filósofas percebem que, ao se normatizar a violência contra os animais, se desenvolvem caminhos simbólicos para justificar as violências intraespecíficas, ou seja, com outros seres humanos. Assim, o consumo de carne auxilia no entendimento das “massas” de que os seres “superiores-dominantes” podem utilizar a violência, justificadamente, contra os “inferiores-dominados”, e que isso, por mais que não seja o ideal, é necessário.

E quem são considerados inferiores na ótica dominante dentro da espécie humana? Particularmente⁴⁵⁵ as mulheres, vistas como passivas, indefesas e frágeis, e as pessoas racializadas, historicamente conceitualizadas como “selvagens”. Por meio dessa constatação, Adams enfatiza que “o racismo e o sexismo, juntos, defenderam a carne como o alimento do homem branco”⁴⁵⁶, salientando que uma de suas argumentações se baseou em relatórios médicos, exemplificados com o discurso do médico George Beard:

Os ‘trabalhadores do cérebro’ precisavam de carne magra como principal refeição, mas as classes ‘selvagens’ e ‘inferiores’ podiam viver exclusivamente de alimentos mais ordinários [...] Para ele, bem como para muitos outros, os cereais e as frutas estão abaixo na escala de evolução, e por isso são alimentos adequados às outras raças e às mulheres brancas, que também pareciam estar mais abaixo da escala evolutiva⁴⁵⁷

Adams alega que a prevalência no consumo de carne representa o domínio dos homens sobre as mulheres, e para tanto, ela recupera a memória subjetiva/histórica e mitológica da divisão de homens caçadores e mulheres coletoras⁴⁵⁸. A divisão expõe as mulheres como passivas, geradoras, indeterminadas e frágeis⁴⁵⁹, enquanto os homens seriam viris, corajosos e sujeitos

⁴⁵⁵ Deveríamos inserir, também, a questão do Sul Global, porém, optei por não colocar nesse parágrafo por conta de que, nessa obra e nesse contexto, eu não estava trabalhando acerca dessa temática, por mais que a autora também reconheça a relação de dominação do Norte Global e do Sul Global.

⁴⁵⁶ ADAMS, Carol. **A política sexual da carne: uma teoria feminista-vegetariana**, 2018, p. 64.

⁴⁵⁷ ADAMS, Carol. **A política sexual da carne: uma teoria feminista-vegetariana**, 2018, p. 64.

⁴⁵⁸ Adams utiliza como base os estudos de Peggy Sunday para argumentar sobre a divisão homens-caçadores e mulheres-coletoras enquanto memória subjetiva: Sunday busca defender a associação do consumo de carne ao patriarcado de modo universal. Contudo, reiteramos que, neste trabalho, se compreende o patriarcado dentro do campo ocidentocêntrico, e que essa associação é parte de tal campo.

⁴⁵⁹ Sobre essa interpretação que o ecofeminismo essencialista é espiritualista nos é útil, pois mostra uma narrativa positiva desses valores atrelados ao feminino, sem perpetuar a história que busca enquadrar as mulheres em valores masculinos – que não são eficientes ou bons.

que determinam sua própria vontade: querem comer cadáver e matam o animal, desconsiderando o animal e sua vontade⁴⁶⁰.

Todavia, à medida que a máxima “quem tem poder, come carne” é verdadeira, o consumo de carne é uma norma presente no prato-refeição da maioria das pessoas, seja de modo intermitente, ou em sua cotidianidade. Por outro lado, vigora no imaginário social a percepção da abstenção de carne e do veganismo enquanto uma escolha elitista.

Uma das causas centrais para o entendimento do movimento vegano como elitista, é a estratégia de alguns núcleos veganos, como os liberais, de associar a escolha da ação vegana a uma prática em prol de mais “opções de mercado”, celebrando o consumismo capitalista. Adams afirma que esses estereótipos prejudicam a causa, negligenciando os veganos comprometidos com o ativismo social,

Sabemos que o veganismo é muito mais visto como uma postura oposta ao ativismo social, e não como algo alinhado a ele. Nessa visão, o veganismo que atende celebridades, abastados e pessoas excessivamente preocupadas com a saúde é algo para o qual não temos tempo. Muitos estereótipos negativos contribuem com o boato de que os veganos são seres apolíticos: a vegana magrela e arrogante, o vegano “você só pensa nos animais” e o vegano que se considera superior. Assim como outros clichês, lamentavelmente estes perdem mais que captam a essência do veganismo no século XXI. Isso desconsidera o dinamismo da variedade de veganos que atuam no campo da justiça social – organizações veganos de apoio a produtores rurais, formuladores de políticas que buscam divulgar as mudanças climáticas, ativistas veganos pelos direitos reprodutivos na luta pelo acesso ao planejamento familiar, hortas coletivas organizadas por veganos em busca de justiça alimentar, coletivos veganos que levam alimentação a comunidades carentes, cientistas e inventores que buscam alternativas às carnes de origem animal. Falando especificamente, os estereótipos diminuem a importância do veganismo ao desconsiderar que se trata de um movimento de justiça social profundamente ligado à resistência política⁴⁶¹.

Concomitantemente a essa crença, prevalece a auto-organização social para que não se falte a carne. Quando um grupo quer comemorar, cada um traz um trocado, e juntos compram carnes para a confraternização – impressionantemente, ela é sempre a elegida.

Pelo forte valor simbólico associado com a carne, somando-se ao referencial gastronômico, ela termina por ser um dos alimentos mais comercializados em

⁴⁶⁰ ADAMS, Carol. **A política sexual da carne**: uma teoria feminista-vegetariana, 2018, p. 66-75.

⁴⁶¹ ADAMS, Carol; MESINA, Virginia. **Cozinha De Protesto**: seu guia para o ativismo alimentar com mais de 50 receitas veganas. São Paulo: Editora ALAÚDE, 2021, p. 17-18.

restaurantes e lanchonetes populares. Acredito que uma das principais razões pelas quais essas situações ocorram, é a carência de referências sólidas para optar por pratos-refeições na base de plantas⁴⁶².

Pesquisadores dos Movimentos AfroVeganos e dos ecofeministas, vinculam os hábitos populares com a colonização do paladar. Isso significa que durante o período escravagista, os afro-diaspóricos “[...] foram obrigados a incorporar em sua dieta o pão, o queijo, o arroz, as carnes, os doces e as bebidas alcólicas, ou seja, mercadorias trazidas pelos colonizadores”⁴⁶³.

Por conta dessa condição imposta, os afro-diaspóricos desenvolveram uma culinária de sobrevivência⁴⁶⁴, mesclando elementos tradicionais (das sementes que conseguiram trazer do continente africano), indígenas (presentes no território e pela interação com eles) e dos europeus-colonialistas (através das sobras).

A culinária de sobrevivência é o resultado de uma herança colonial com a luta de resistência. Entretanto, o movimento AfroVegano salienta a importância da alimentação tradicional, pré-diaspórica/colonial, argumentando que, “[...] a partir de um resgate histórico, em sua origem, a população negra tinha uma alimentação saudável e a base de vegetais”⁴⁶⁵. Adams corrobora afirmando que, dentro dos navios negreiros, havia produtos agrícolas africanos, uma vez que os comercializantes-trafficantes portugueses acreditavam que os alimentos familiares poderiam reduzir a mortalidade. Por intermédio disso,

Os sobreviventes desse tráfico transformaram esses alimentos em algo extraordinário e conseguiram proteger suas tradições, bagagens e conhecimentos alimentares. Segundo relatos passados ao longo de gerações, as mulheres africanas, forçadas a trabalhar nas cozinhas dos navios negreiros, escondiam arroz nos próprios cabelos e nos dos filhos. Isso teria ajudado a difundir, nos solos americanos, alimentos e práticas alimentares africanos⁴⁶⁶

⁴⁶² Adams utiliza o conceito de proteínas feminilizadas para falar a respeito de ovos, leites e demais produtos que demandam a utilização do sistema reprodutivo feminino de fêmeas não humanas.

⁴⁶³ SOUZA, Antônio; HOFF, Tânia. Movimento Afrovegano: Discurso interseccional no cruzo do racismo com o especismo. **Revista Contemporânea: Bahia (UFBA)**, Salvador, v. 20, n. 1, 2022, p. 199.

⁴⁶⁴ Termo cunhado pelo historiador James McWilliams, e categoria utilizada por Adams para descrever essa culinária desenvolvida pelos afro-diaspóricos. ADAMS, Carol; MESINA, Virginia. **Cozinha De Protesto: seu guia para o ativismo alimentar com mais de 50 receitas veganas**, 2021, p. 26.

⁴⁶⁵ SOUZA, Antônio; HOFF, Tânia. Movimento Afrovegano: Discurso interseccional no cruzo do racismo com o especismo, 2022, p. 198.

⁴⁶⁶ ADAMS, Carol; MESINA, Virginia. **Cozinha De Protesto: seu guia para o ativismo alimentar com mais de 50 receitas veganas**, 2021, p. 25.

O mesmo ocorre com as populações indígenas nas “Américas”, em virtude de possuírem uma história comum de colonização. Ou seja, os indígenas e os afro-diaspóricos foram submetidos aos sistemas escravagistas, nos quais seus territórios foram roubados e sua alimentação tradicional reprimida. A repressão à alimentação nativa decorria da prepotência ocidental em não reconhecer os conhecimentos dos povos, inclusive acerca da alimentação, o que se vinculou à implementação da carne:

Quando foram para a América do Norte, os europeus levaram gado bovino [...] Para alimentar o gado, os colonos que se instalaram na Nova Inglaterra cercavam as terras para usá-las como pastagem, substituindo as práticas alimentares dos povos nativos⁴⁶⁷

A colonização da alimentação é uma interferência europeia/colonial que tornou os hábitos alimentares e seus símbolos prioritários na alimentação popular. Todavia, as culinárias⁴⁶⁸ de sobrevivência e ancestrais africanas/indígenas permaneceram vivas, mas foram soterradas com a centralidade da alimentação na carne (especialmente, aquelas compradas e oriundas da agropecuária industrial).

Outro aspecto que corrobora com a difusão da carne como prato principal amplamente presente nas mesas populares, é o consumo do resquício da indústria da carne: carnes de segunda, salsichas, estômago, fígado, língua e industrializados – são processados todo o resto da indústria pecuária, criando carnes que já chegaram a conter, inclusive, papelão.

Por fim, reitero que as estratégias que popularizam o consumo de carne são: a esteriotipização do vegetarianismo/veganismo, a auto-organização para garantir a carne, a colonização da alimentação, e os resquícios da indústria da carne. Assim, a maior parte das pessoas consomem, mesmo que seja de modo intermitente⁴⁶⁹.

Nas entrelinhas, esconde-se que o consumo de carne de modo intermitente e de qualidade duvidosa para a maior parte da população, é parte da estratégia dominante. Com o consumo intermitente, os dominantes conseguem garantir a

⁴⁶⁷ ADAMS, Carol; MESINA, Virginia. **Cozinha De Protesto**: seu guia para o ativismo alimentar com mais de 50 receitas veganas, 2021, p. 26.

⁴⁶⁸ A culinária de sobrevivência mescla elementos, enquanto a ancestral/tradicional remete, prioritariamente, às raízes.

⁴⁶⁹ A consequência da popularização do consumo de carne na atualidade se dá no encarecimento da alimentação vegetariana e estrita, pois, mesmo que seus insumos sejam mais baratos, falta referencial alimentar social. Por consequência, quem opta pela abstenção de carne e/ou das proteínas feminilizadas, necessita dedicar tempo para se organizar ou despender de mais recursos. Por conta disso, o veganismo, mesmo sendo um movimento de grande potencial, exige que seus membros possuam segurança alimentar.

manutenção dela enquanto artigo de representação de poder, nutrindo o desejo social de consumi-la⁴⁷⁰.

Carol Adams é uma das pioneiras do feminismo vegetariano⁴⁷¹, desenvolvendo seu trabalho no período em que o feminismo se debruçava na interseccionalidade, e os ecofeminismos, na lógica comum da dominação. Sua contribuição foi por intermédio da análise simbólica-material-linguística do patriarcado, apontando seu funcionamento por meio dos ciclos da dominação: objetificação, fragmentação e consumo, ancorando-se nos referentes ausentes e superpostos, e na linguagem – metáforas e renomeação.

No Norte-global⁴⁷², o animalismo é uma das intersecções que recebem grande atenção dentro do ecofeminismo, citando as autoras: Lori Gruen, Karen Warren, Patricce Jones, Lisa Kemmerer, Carol Adams etc.. Cabe esclarecer que essas autoras, em sua maioria, tiveram a oportunidade de se conhecer e estabelecer laços significativos. Tal observação é evidenciada em seus trabalhos, nos quais uma citava a outra⁴⁷³, bem como, por declarações, como por exemplo: “tive a honra de conhecer muitas dessas mulheres valorosas, inclusive Marti Kheel, Lori Gruen, Josephine Donovan, Ynestra King, Barbara Noske e Karen Warren”⁴⁷⁴, manifestou Adams.

Dada a popularidade do animalismo dentro do ecofeminismo⁴⁷⁵, Kuhnen e Rosendo começaram seu artigo definindo o ecofeminismo do seguinte modo: “[...] é um conjunto de teorias e práticas que abarca três áreas: os estudos feminista, ambientalista e, em alguns casos, o animalista”⁴⁷⁶. Para continuar com essa

⁴⁷⁰ Com a associação coletiva e inconsciente entre carne e poder, quando as pessoas consomem carne, elas lhe sentem. Esse poder se manifesta como a sensação de estar no controle, de conseguir estar bem nutrido ou de marcar a ascensão econômica, dado que o consumo de carne é símbolo de crescimento financeiro em muitas famílias.

⁴⁷¹ É interessante ressaltar que ela utiliza o termo feminismo, em especial no início de sua carreira. Com o passar dos anos, começaram a enquadrá-la como ecofeminista, e ela se identificou com esse termo, assim, em publicações mais recentes, a autora utiliza o termo ecofeminismo.

⁴⁷² Já no contexto brasileiro, a tradução para o português da obra *A Política Sexual da Carne*, de Carol Adams, influenciou significativamente o desenvolvimento do ecofeminismo no Brasil, importando a abordagem animalista.

⁴⁷³ Por exemplo, Donna Haraway cita no artigo *A partilha da dor*, publicado em 2011, as autoras Greta Gaard e Val Plumwood.

⁴⁷⁴ ADAMS, Carol. **A política sexual da carne: uma teoria feminista-vegetariana**, 2018, p. 31.

⁴⁷⁵ Atualmente, o animalismo dentro do ecofeminismo é popular, todavia, antes das autoras aqui abordadas, não havia tanta referência direta aos animais: “quando comecei a ler, fiquei decepcionada com a falta de referência diretas aos animais na literatura”. KHEEL, Marti. *A contribuição do ecofeminismo para a ética animal*, 2019, p. 32.

⁴⁷⁶ KUHLEN, Tânia; ROSENDO, Daniela. *Ecofeminismos*, 2021, p. 17.

perspectiva, é pertinente explanar brevemente acerca do campo geral do animalismo, dividido no dualismo libertação animal e abolição.

O primeiro livro reconhecido sobre a temática dos animalismos, dentro do contexto acadêmico, é a obra *Libertação Animal* (1974), do filósofo utilitarista Peter Singer. Em linhas gerais, o autor questiona a arbitrariedade moral para a justificação da utilização de animais e do modo de tratamento dispensado a eles, tanto na indústria agropecuária quanto nas pesquisas científicas.

Sua argumentação é de que a espécie humana justifica suas ações com relação aos animais de modo aleatório, baseando-se em retóricas/tautológicas. Por exemplo: “podemos matar um animal, *porque é um animal*” – tal afirmação é uma redundância, e não uma justificativa.

Singer conceitualiza essas linhas arbitrárias da seguinte maneira: “especismo⁴⁷⁷ é o preconceito ou a atitude tendenciosa de alguém a favor dos interesses de membros de sua própria espécie e contra os de outras⁴⁷⁸. Sua estrutura é similar à de outros preconceitos arbitrários, tais como o sexismo e o racismo⁴⁷⁹. Ao analisar o porquê de isso ocorrer, o autor afirma que a “racionalidade/inteligência” ancora o dualismo⁴⁸⁰ de quem tem interesse e de quem não o possui, sugerindo que,

A capacidade de sofrer e de sentir prazer é um *pré-requisito para se ter algum interesse*, uma condição que precisa ser satisfeita antes que possamos falar de interesse de maneira compreensível [...] A capacidade de sofrer e de sentir prazer, entretanto, não apenas é necessária, mas também suficiente para que possamos assegurar que um ser possui interesses – no mínimo, o interesse de não sofrer⁴⁸¹ (grifo do autor).

Dessa forma, a proposta de Singer se alicerça em seguir as bases do utilitarismo, tais como o cálculo universal, a igual consideração de interesses semelhantes e a imparcialidade – neutralidade pessoal. Por causa disso, o autor recebeu uma série de críticas, especialmente no que tange às brechas para a

⁴⁷⁷ Na verdade, o termo ‘especismo’ foi cunhado por Richard D. Ryder em alguns panfletos entregues na universidade contra os testes realizados em animais. Mas, foi Singer que popularizou o termo. Karen Warren utiliza o conceito “naturalismo” para se referenciar a essa demanda.

⁴⁷⁸ SINGER, Peter. **Libertação Animal**. Edição Revista. Porto Alegre, São Paulo: Lugano, Evolução Editora, 2008, p. 8.

⁴⁷⁹ SINGER, Peter. **Libertação Animal**, 2008, p. 8.

⁴⁸⁰ Perceba que Singer adequa a consideração dos animais dentro da lógica dualista, não rompendo com ela, diferente das ecofeministas.

⁴⁸¹ SINGER, Peter. **Libertação Animal**, 2008, p. 9.

justificativa moral do consumo de carne e da existência de frigoríferos, pois bastaria que eles melhorassem a qualidade de vida dos animais.

Todavia, o movimento originado por Singer de libertação animal, conhecido também como bem-estarismo, foi significativo por consolidar os animais como seres de relevância moral, expandindo os horizontes morais. Ou seja, abriu espaços para questionamentos acerca da moralidade em relação aos animais, reativando a pergunta basilar: “qual o nosso vínculo com as demais espécies? Quais responsabilidades temos com eles?”.

Depois de Singer, ativistas e pensadores da causa animal se encontraram insatisfeitos com a proposta utilitarista do bem-estar. Eles buscaram uma alternativa que considerasse os animais portadores de direitos inalienáveis, e não apenas de considerações morais. O objetivo dessa nova vertente voltou-se para a abolição de toda e qualquer forma de exploração e uso de animais.

Tom Regan, sobretudo nas obras *The Case for Animal Rights* (1983) e *Jaulas Vazias* (2003-2006)⁴⁸², foi o principal formulador dessa proposta filosófica. Sua aposta foi buscar referência na ética kantiana para a fundamentação da ética animal, modificando a categoria do “ser racional” para “ser sujeito-de-uma-vida”:

Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos iguais porque estamos todos no mundo. Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos iguais porque somos todos conscientes do mundo. Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos iguais porque o que acontece conosco é importante para nós. Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos iguais porque o que acontece conosco (com nossos corpos, nossa liberdade ou nossas vidas) é importante para nós, quer os outros se preocupem com isso, quer não. Como sujeitos-de-uma-vida, não há superior nem inferior, não há melhores nem piores. Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos moralmente idênticos. Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos moralmente iguais⁴⁸³

Através da categoria sujeito-de-uma-vida, Regan ampliou o debate da esfera ética, abrangendo, também, o direito e sua normatividade. Afinal, quem é sujeito-de-uma-vida, tem uma vida e se importa com ela. Isto é, sua vida é importante para si mesmo, e essa característica confere direitos inalienáveis⁴⁸⁴. Como destaquei em outro momento, na releitura de Carlos Naconecy,

⁴⁸² 2003 foi o ano da publicação original. Em 2006, foi traduzido para o português pela doutora Sônia Felipe.

⁴⁸³ REGAN, Tom. **Jaulas Vazias**. Porto Alegre: Editora Lugano, 2006, p. 62.

⁴⁸⁴ Mesmo que não se reconheçam, o direito existe *a priori*.

Naconecy expõe que na ética de Regan, a condição de possuir valor inerente prescreve na justiça que se efetue o princípio de respeito: “tratar sem exceção esses indivíduos como fins em si mesmos, e não apenas como instrumentos para as melhores consequências/interesses alheios”. Este princípio, por óbvio, resulta no princípio do dano significando o dever, especialmente dos agentes morais, de não prejudicar tais seres – sendo eles agentes ou pacientes da moral⁴⁸⁵.

Quando reflito acerca dessa proposta, da reformulação deontológica em prol da inclusão dos animais, lembro da expressão e tonalidade sarcástica do meu professor Dr. Ricardo Timm, quando proclamava na sala de aula: “desde 1948, ninguém mais passou fome e ninguém mais teve que se submeter a condição da rua. É sério! Pois, a Declaração dos Direitos Humanos afirma que todos têm direito à alimentação e a moradia”⁴⁸⁶.

Marti Kheel corrobora argumentando que as leis e os princípios abstratos não são tão eficientes quanto se presume⁴⁸⁷. E, de fato, as pessoas continuaram passando fome e sem o direito à moradia na ordem prática, da mesma forma que a assunção do direito dos animais, numa perspectiva deontológica, não foi capaz de reformular a realidade prática a qual os animais são submetidos⁴⁸⁸.

Por fim, ambas as teorias buscam se enquadrar dentro das leituras binárias, desembocando em supostos paradoxos filosóficos anteriores e reproduzindo-os dentro do animalismo – o resultado foi o tratamento das teorias enquanto opostas e impassíveis de articulação. Dessa maneira, ao passo que o bem-estar acredita que a melhoria das condições para os animais se dão nas mudanças que consideram suas necessidades biológicas, individuais e sociais – criação em campos, gaiolas maiores e limpas, desenvolvimento de técnicas de insensibilização para o abate etc. –, em oposição, os abolicionistas acreditam que essas medidas são uma tentativa falha, visto que: “simplesmente reformar a injustiça é prolongar a injustiça”⁴⁸⁹. Por

⁴⁸⁵ SOUZA, Larissa. Críticas Ecofeministas às Éticas Dos Direitos Animais. SEMANA ACADÊMICA DO PPG-FILOSOFIA PUCRS, 22., 2022, Porto Alegre. **Anais** [...]. [S. l.]: Editora FÊNIX, 2022. In: Filosofia Contemporânea, v. 4, 2022, p. 191. UNIATUAL Editora: Coletânea Conexões Inovadoras de Conhecimento, v. 5, 2023, p.16.

⁴⁸⁶Utilizei da paráfrase no intuito de não me comprometer com palavra por palavra, até porque, ele comentou sobre isso algumas vezes, em especial nas disciplinas da pós-graduação com o título: “Ética e contemporaneidade: críticas filosóficas à violência”.

⁴⁸⁷ KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal, 2019, p.37

⁴⁸⁸ Ao que me parece, a maior contribuição do abolicionismo teórico-filosófico é desenvolver uma constituição de debates que sirva para blindar/proteger os abolicionistas ativistas que participam de ações diretas, como vigílias, resgastes, e assim por diante.

⁴⁸⁹NACONECY, Carlos. **Ética & Animais**: um guia de argumentação filosófica. Porto Alegre: ediPUCRS, 2014, p. 180.

tanto, a questão é radicalizar, eliminando qualquer uso e forma na qual os humanos tratem os animais como coisas.

Contudo, essas diferenças são acopladas ao animalismo; na raiz, ambos os autores compartilham de um problema idêntico: sentem indignação moral, e percebem a injustiça no que reparam no modo com o qual os humanos tratam as demais espécies. Porém, ao invés de reconhecerem a potência dessa emoção intuitiva, eles a negligenciaram e buscaram justificativas em lógicas-éticas canonicamente estabelecidas, perdendo-se em falsos problemas⁴⁹⁰. Naconecy destaca que, retirando essa herança, Singer e Regan possuem semelhanças cruciais:

Em termos gerais, ambos filósofos partilham a convicção de que (i) muitas espécies de animais têm status moral, (ii) que as diferenças entre humanos e animais não são tais que justifiquem o modo pelo qual os tratamos e (iii) que esse status exige reformas amplas nos nossos costumes⁴⁹¹

Esses aspectos comuns dos autores e de suas teorias são oriundos da potência da indignação moral, sendo, antes de tudo, um sentimento, mas os autores negligenciaram e se orgulharam da utilização de uma ética racionalista. Essa é a crítica central da ética ecofeminista aos animalismos convencionais, como ilustra Marti Kheel:

Ambos os teóricos orgulhosamente proclamaram que em nenhum lugar em seus livros encontrar-se-á a qualquer referência à emoção ou afirmações que não poderiam ser suportadas pela lógica rigorosa; é a lógica sozinha que pode obrigar a conduta correta. E ainda assim eram os sentimentos de empatia e cuidado que em primeiro lugar me trouxeram para o movimento animal. Eu sentia que algo estava faltando⁴⁹²

Com essa crítica, Kheel incita uma perspectiva distinta para o animalismo, focalizando no substancial da indignação moral – a motivação primordial que impulsiona a grande maioria dos defensores dos animais, sendo fruto do sentimento de compaixão. Nisso, a autora enfatiza que o incômodo impulsiona à ação, pois há

⁴⁹⁰ De forma mais específica, essas estratégias resultam em: 1) tais éticas possuem em seu fundamento o marco antropto/androcentrismo, portanto, a inclusão dos animais nelas está fadada a ser uma teoria marginalizada e circunstancial; 2) incorporação no movimento animalista da disputa entre utilitarismo e deontologismo, desenvolvendo o dualismo.

⁴⁹¹ NACONECY, Carlos. **Ética & Animais**: um guia de argumentação filosófica, 2014, p. 179.

⁴⁹² KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal, 2019, p. 30.

muitos argumentos em favor do veganismo e do vegetarianismo, mas, ainda assim, há pouquíssimas pessoas que adquirem a causa por conta deles.

Até mesmo Singer e Regan destinam capítulos para descrever detalhadamente as condições impostas aos animais não-humanos, nos quais buscam expor em profundidade as crueldades que possibilitaram o despertar da empatia/compaixão – que lhes causaram a indignação moral. A partir de sua experiência, Kheel relata o seguinte:

Na época eu pensei que minha transformação [ao veganismo] foi devida ao impacto dos seus argumentos filosóficos, mas, em retrospecto, penso que o que mais me influenciou foi a sua descrição detalhada e tocante das condições dos animais nas fazendas industriais⁴⁹³

As ecofeministas, assim, buscam desenvolver a perspectiva animalista pelo intermédio do sentimento da indignação moral gerado pela empatia, e entender as questões relacionadas: “se a empatia é uma resposta natural ao sofrimento, por que então que ela falha com tanta frequência nas nossas relações com animais não humanos?”⁴⁹⁴. Ou, como argumenta Kheel: “[...] por que as pessoas devem cuidar dos animais pode ser menos importante do que por que elas não cuidam”⁴⁹⁵.

Kheel apresenta, ainda, duas razões centrais para a ausência de empatia com relação aos animais. A primeira é a do condicionamento ideológico, que bloqueia os caminhos convencionais da empatia; em segundo, está o entorpecimento psíquico: “[...] quanto maior o número dos afetados pela violência, menos provável é que as pessoas venham em seu auxílio”^{496, 497}.

Perceba que, quando a filósofa Kheel coloca questões que buscam a causa – incluindo a razão pela qual a empatia falha, ela, tal como Carol Adams, desenvolve acerca das estruturas que levam à normalização, sendo as investigações dos porquês que conferem o estilo das perspectivas animalistas.

Após esse processo, a etapa seguinte do ecofeminismo animalista é estruturar modos de romper com essas estruturas que impedem o desenvolvimento

⁴⁹³ KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal, 2019, p. 30.

⁴⁹⁴ KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal, 2019, p. 37.

⁴⁹⁵ KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal, 2019, p. 37.

⁴⁹⁶ KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal, 2019, p. 38.

⁴⁹⁷ No condicionamento ideológico, a autora se baseia em Donovan e no entorpecimento psíquico do psicólogo Paul Slovic.

natural da empatia – pensando em maneiras criadoras/geradoras, ao invés de normativas e abstratas. Kheel sugere o recurso das artes⁴⁹⁸:

Em contraste com os argumentos que se baseiam em simples estatísticas e argumentos abstratos, a arte auxilia as pessoas a empatizarem com um ser singular. Na verdade, a pesquisa tem mostrado que história sobre seres individuais são o modo mais efetivo de gerar empatia, contrastando com relatos de sofrimento em massa que geralmente excedem nossa capacidade de compreensão⁴⁹⁹.

Essa questão suscita possibilidades para a expansão filosófica do ecofeminismo animalista a respeito de um tópico crucial: se os métodos nos quais fomos condicionados colonialmente para interagir com os animais através de um uso indiscriminado já não nos são mais adequados, de que forma desejamos estabelecer novas relações com eles? Desse modo, é essencial enfatizar as dinâmicas interespecies, reconhecendo a interdependência e a importância de promover uma coexistência mais harmoniosa com os animais não humanos.

O primeiro aspecto dentro da dinâmica interespecies é a análise detalhada dos contextos. Kheel conceitualiza essa etapa como parte para o “cuidado apropriado”. O cuidado apropriado coloca que contextos e espécies distintas, precisam de cuidados e práticas diferentes, como, por exemplo, os animais domésticos e os animais silvestres: os primeiros, devemos cuidar diretamente, ao passo que “para animais silvestres, o maior ato de cuidado pode ser deixá-los sozinhos”⁵⁰⁰.

Haraway contribui substancialmente para a análise do animalismo enquanto relação interespecífica. Por conta da biologia, ela compreende que a natureza e a cultura são correlacionadas, existentes e evolutivas, percebendo uma filosofia e “[...] uma história de coabitação, coevolução e socialidade interespecífica encarnada⁵⁰¹”.

Isso se dá porque os modelos biológicos propiciam a intuição e o “desdenho” com a lógica binária, que continuam a insistir na divisão cultura-natureza: “[...] é uma bobagem conceber ‘natureza’ e ‘cultura’ como polos opostos ou categorias

⁴⁹⁸ Esse método também se encontra em Carol Adams, que dedica capítulos aos recursos literários, especialmente no capítulo 5 da obra *Política Sexual da Carne*. Quase todos os seus capítulos iniciam com um poema ou menção artística.

⁴⁹⁹ KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal, 2019, p. 38.

⁵⁰⁰ KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal, 2019, p. 39.

⁵⁰¹ HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras** – Cachorros, pessoas e alteridade significativa. Rio de Janeiro: Bazar Do Tempo, 2021, p. 12.

universais”⁵⁰². Em palavras mais específicas, os ecossistemas propiciam o rompimento com a epistemologia dominante⁵⁰³.

Haraway, ao incorporar tão severamente o anti-dualismo (consumir ou não consumir cadáveres), acaba instituindo uma diferença significativa no que se refere às demais ecofeministas animalistas, pois retira do movimento vegetariano e vegano sua ênfase: “eu não discordo que o vegetarianismo, o veganismo e a oposição à experimentação com animais sencientes possam ser posições feministas poderosas; discordo que sejam doxa feminista”⁵⁰⁴. A autora se entende ocupando a seguinte posição:

[...] resistindo à tendência de condenar todas as relações de instrumentalidade entre os animais e as pessoas por envolverem necessariamente objetificação e opressão de tipo semelhante às objetificações e opressões do sexismo, do colonialismo e do racismo⁵⁰⁵

Para ser crível esse deslocamento da autora, é necessário pensar em aspectos estruturantes do seu pensamento. Primeiramente, a filósofa retira o “ser humano” do seu status ontológico privilegiado, destinando-o simplesmente ao tratamento e consideração de espécie. E, como espécie, estamos sempre interligados e vivenciando uma história de coabitação com outros animais.

Por exemplo, ela questiona a história do homem domesticador e transformador do selvagem – convertendo o outro animal em ‘prisioneiro’ e dócil: “o homem pegou o lobo (livre) e o transformou em cachorro (Servo), tornando, assim a civilização possível”⁵⁰⁶. Ela demonstra que essa perspectiva é mais mitológica do que verdadeira, argumentando que,

⁵⁰² HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras** – Cachorros, pessoas e alteridade significativa, 2021, p. 17.

⁵⁰³ Como anteriormente demonstrado, essas características já são intuídas e defendidas pelas ecofeministas, mas parece que o olhar biológico possibilita para Haraway os encarnar em carne e localização, quase como se fossem premissas inerentes. Ou, talvez por conta de a filósofa conhecer bem o trabalho delas, como de Greta Gaard, Val Plumwood e Carol Adams: “tenho intimidade com o trabalho dessas feministas, sou nutrida e instruída por ele”. HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e a sua gente. **Revista Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 35, 2011, p. 24.

⁵⁰⁴ HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e a sua gente, 2011, p. 42.

⁵⁰⁵ HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e a sua gente, 2011, p. 35.

⁵⁰⁶ HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras** – Cachorros, pessoas e alteridade significativa, 2021, p. 37.

[...] humanos podem ter contribuído para moldar os vários tipos de cachorros que apareceram nos primórdios da história. Os modos de vida humanos foram transformados consideravelmente pela sua associação com cachorros. Flexibilidade e oportunismo dão as cartas do jogo para ambas as espécies, que se moldam uma à outra ao longo da sua continuada história da coevolução⁵⁰⁷

Por meio dessa observação, Haraway alega que a crença no “homem domesticador” sustenta a ideia de que eles são os únicos possuidores de respostas, assim, as demais espécies poderiam apenas reagir. Nessa perspectiva, os humanos se tornariam os únicos seres capazes de serem assassinados, enquanto animais e outras espécies seriam considerados sacrifícios, por não terem “autonomia”/“vida própria”:

Tudo menos o Homem vive no reino da reação e, portanto, o cálculo; tanto de dor animal, tanto de bem humano, some tudo, mate tantos animais, chame isso de sacrifício. Faça a mesma coisa para as pessoas e elas perderão sua humanidade⁵⁰⁸.

No segundo ponto, Haraway reconhece a natureza fora da sistemática da natureza romântica – doadora, boa, pacifista e harmônica –, como, também, da ideia de objetificação – passiva e inerte. Isso significa que a filósofa percebe a natureza por intermédio de seus ciclos biológicos, logo: “coabitar não é sinônimo de fofura e sentimentalismo. Espécies companheiras não são camaradas [...] O relacionamento é multiforme, perigoso, não terminado, permeado de consequências”⁵⁰⁹.

Rompendo com o romantismo em relação à natureza, Haraway rejeita a ideia de que os animais são apenas capazes de reagir, considerando que eles estão, mesmo nas relações de uso, respondendo e coexistindo. Todavia, entender que os animais respondem, merecem consideração e importam, não significa seu oposto binário de que matá-los sempre será imoral, sugerindo “[...] que é um passo errado separar os seres do mundo em seres que podem e que não podem ser mortos e um passo errado fingir viver fora da matança”⁵¹⁰. Ela, então, aponta como análise a alternativa:

⁵⁰⁷ HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras** – Cachorros, pessoas e alteridade significativa, 2021, p. 39.

⁵⁰⁸ HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e a sua gente, 2011, p. 39.

⁵⁰⁹ HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras** – Cachorros, pessoas e alteridade significativa, 2021, p. 40.

⁵¹⁰ HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e a sua gente, 2011, p. 42.

Acho que o que meu povo e eu precisamos largar se quisermos aprender a cessar o exterminismo e o genocídio, seja através de participação direta ou de benefício indireto e aquiescência, é o mandamento “Não matarás”. O problema não é descobrir a quem tal mandamento se aplica de modo que a matança de ‘outros’ possa continuar como de costume e atingir proporções históricas sem precedentes. O problema é aprender a viver responsabilmente dentro da múltipla necessidade e labuta de matar, para então assumir isso com transparência, em busca da capacidade de responder em inexorável contingência histórica, não teleológica e multiespécies. Talvez o mandamento deva ser “Não tornarás matável”⁵¹¹

E Haraway insiste: “os seres humanos precisam aprender a matar responsabilmente. E a serem mortos responsabilmente, almejando a capacidade de responder e reconhecer resposta, sempre com razões, mas sabendo que nunca haverá razão suficiente”⁵¹². Portanto, ela reconhece as relações de coabitação-coparticipação entre as espécies mesmo nas situações reconhecidamente exploratórias, tal como os laboratórios e as indústrias.

A autora afirma estar preocupada com a relação dos animais e de sua gente dentro das pesquisas científicas, especialmente nos laboratórios experimentais⁵¹³. Dentro disso, ela propõe que os animais sejam reconhecidos como trabalhadores, compreendendo-os enquanto participantes, e não objeto disponível para uso: “levar os animais a sério como trabalhadores sem os confortos das estruturas humanistas para pessoas e animais talvez seja algo novo e possa ajudar a conter as máquinas de matar”⁵¹⁴.

Dito isso, a domesticação é para a filósofa “[...] um processo emergente de coabitação que envolve agências de muitos tipos e histórias que não se prestam a ser uma versão da Queda ou um resultado óbvio para alguém”⁵¹⁵. Em termos práticos, significa que, da mesma forma que o humano domestica os animais, incorpora e modifica-os, esses animais também fazem o mesmo com os humanos. Essa é a perspectiva da história da coabitação interespecífica.

⁵¹¹ HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e a sua gente, 2011, p. 42.

⁵¹² HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e a sua gente, 2011, p. 44.

⁵¹³ HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e a sua gente, 2011, p. 28.

⁵¹⁴ HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e a sua gente, 2011, p. 33.

⁵¹⁵ HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras** – Cachorros, pessoas e alteridade significativa, 2021, p. 40.

Portanto, estudar histórias de coabitações significa, assim, ser parcial. Com essa convicção, a autora desenvolve filosofia(s) que buscam deslocar seus leitores para perspectivas que “vejam” através dos “olhos” de outras espécies, como: canis, laboratórios de experimentos científicos e dos primatas.

Concluimos que o ecofeminismo animalista é uma área ampla que engloba perspectivas distintas, como o ecofeminismo vegetariano/vegano de Carol Adams e as propostas de Donna Haraway. Todavia, em minha análise, não são perspectivas opostas: de fato, elas descrevem lugares e propostas distintas, mas, com isso, quero expor que percebo e utilizo a Adams para compreender os significados do consumo de carne e da exploração animal dentro da concepção ocidentocêntrica, como os sistemas de dominação. Destarte, interpreto-a como uma teoria que nos auxilia a compreender o que está em jogo e como.

Porém, se as alternativas de bem-estar e/ou abolicionistas não são suficientes para o ecofeminismo animalista⁵¹⁶, nos é necessário aprender a se relacionar com os animais não humanos de forma originária, interdependente e radical (com raiz). Nisso, identifico a teoria de Haraway enquanto eficiente para apresentar alternativas-sistemas possíveis para os relacionamentos interespecies, ou seja: uma teoria que conversa com outras realidades, inclusive, sendo benéfica para facilitar o diálogo com cosmoperspectivas afro e indígenas.

2.3 ARROZ E FEIJÃO: A POTÊNCIAS ECOFEMINISTAS DO SUL GLOBAL

*“Às vezes as pessoas, assim me perguntam:
“A onde eu tenho que furar essa terra? Qual o local?”
E eu não tenho esses estudos assim,
o conhecimento que venho adquirindo é com os antigos.
E eu acredito muito na intuição!”
(Mestre Negoativo)*

Nosso jantar é simples e nos direciona ao básico do cotidiano: arroz e feijão, com salada e suco para acompanhar. Essa escolha de cardápio serve para salientar

⁵¹⁶ O ecofeminismo animalista oferece alternativa dentro do vegetarianismo/veganismo, possibilitando articulações interseccionais, ao invés de cair em estereótipos da crença nas soluções de mercado ou na severidade da abolição. Rompe, assim, com as heranças da epistemologia homogênea dentro do veganismo, criando bases para o desenvolvimento de relações de afetos com os animais não humanos e o entendimento do porquê de nos relacionarmos de modo exploratório com os animais.

a pertinência em aprofundar o simples: a biodiversidade está em guerra com o mundo da monocultura.

A batalha ocorre no primeiro grau da interdependência, com nós mesmos, visto que o objetivo da monocultura é alcançar nossas mentes, formas de pensar, conceitualizar e sonhar com a realidade: “[...] a uniformidade e a diversidade não são apenas maneiras de usar a terra, são maneiras de pensar e de viver”⁵¹⁷. Por conta disso, é crucial assimilarmos que estamos em guerra e criarmos espaços de pensamentos conscientes.

Por intermédio do pensamento, o segundo estágio dentro do primeiro grau de interdependência é o controle da ação. A partir da mente, se determinam as possibilidades das manifestações, forma de agir do sujeito. Dessa forma, a batalha começa primeiramente com a colonização das pessoas, de suas mentes e de seus corpos.

O segundo grau da interdependência constata que estamos imersos em uma teia de relações codependentes e coexistentes. Isso significa que, por meio da realidade que manifestamos em nossas práticas, interferimos em juízos e compreensões nas batalhas internas dos demais seres, ao passo que as ações dos outros também influenciam em nossas batalhas internas. Reconhecer essas interdependências é honrar as teias das relações, percebendo que nossas mentes, corpos e práticas são partes cruciais dessa guerra.

Aplicadamente, o caminho da monocultura-uniforme é incapaz de reconhecer esses graus da interdependência, pauperizando nossas capacidades de pensar autonomamente⁵¹⁸ e radicalmente⁵¹⁹. Assim, coloniza nossas ações do mesmo jeito que faz com o solo da terra, controlando a natureza em seus aspectos físicos. Essa é a consequência de regar o solo das mentes e da terra com a epistemologia homogênea.

Shiva argumenta que essa relação estabelecida pela monocultura, impossibilita reconhecer as teias da interdependência e desencadeia o impedimento para que se percebam alternativas para as problemáticas contemporâneas que se

⁵¹⁷ SHIVA, Vandana. **Monocultura Da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Editora Gaia, 2003, p. 17.

⁵¹⁸ Utilizo o conceito de autonomia como soberania cognitiva e vinculado com uma noção de autonomia coletiva e de perpetuar saberes, quando se afasta das epistemologias monoculturais e do controle dos dominantes. O livro de Joelson Ferreira e Erahsto Felício, 2021, disponível nas referências bibliográficas, emprega autonomia nesse mesmo sentido.

⁵¹⁹ Utilizando, aqui, radical, se referindo ao que se tem raiz.

apresentam. Mas, ela acredita que “as alternativas existem, sim, mas foram excluídas. Sua inclusão requer um contexto de diversidade. Adotar a diversidade como uma forma de pensar, como um contexto de ação, permite o surgimento de muitas opções”⁵²⁰.

Boa parte dos problemas contemporâneos são oriundos da epistemologia homogênea e de sua estrutura de poder, que coloniza nossas mentes, corpos e territórios. Dentro desse cenário, recorrentemente cremos nas desculpas de “mal necessário” e na impossibilidade de ser de outra forma, e é justamente por conta disso que Shiva salienta que há alternativas, só não estamos conseguindo enxergá-las.

Logo, os ecofeminismos são um convite teórico-prático para se começar a enxergar essas alternativas biodiversas, e é por causa disso que, nesse jantar, servimos o básico em forma de pergunta invasiva: sua mente é território biodiverso ou é uma monocultura? Que mundo você nutre com seu pensar transferido em prática?

Essa pergunta intrusa é oriunda da urgência dos posicionamentos, pois, “as monoculturas da mente fazem a diversidade desaparecer da percepção e, conseqüentemente, do mundo”⁵²¹. Assim, a monocultura, a cada avanço e ganho nessa guerra, intensifica e decreta o fim das biodiversidades.

Portanto, a justificativa na escolha do básico se localiza na crença de que o primordial é a compreensão e aprofundamento de que estamos em uma guerra⁵²². E tal guerra é introduzida dentro do binarismo da ideologia dominante: de um lado, há a biodiversidade, e do outro, a monocultura. Dentro disso, nos encontramos em carne e osso, mente e pensamento como partes e agentes, ao invés de indivíduos insignificantes ou heroicos. Como mostra Joelson Ferreira e Erahsto Felício,

O princípio é, portanto, a terra, a luta por se manter nela o retornar para ela.
O fim, nosso objetivo final, é o território descolonizado do capitalismo, do

⁵²⁰ SHIVA, Vandana. **Monocultura Da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Editora Gaia, 2003, p. 15.

⁵²¹ SHIVA, Vandana. **Monocultura Da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia, 2003, p. 15.

⁵²² Carol Adams apresenta a relação entre guerra, masculinidade e consumo de carne, mostrando que a guerra é uma herança patriarcal. Por mais que concorde com essa definição, dado que vivemos com a herança ocidentocêntrica, reivindico a utilização desse termo *guerra* no sentido que Krenak aponta e da perspectiva de que os povos estão em luta – e se estão lutando, é porque há guerra. Todavia, essa guerra não é lutada apenas do modo masculinista, pelo contrário, lutamos nessa guerra existindo e pensando para além da epistemologia homogênea.

racismo e do patriarcado. Ou seja, a superação dessas formas de dominação violentas a que fomos submetidos até agora. E o meio para conseguir obter essa vitória está nos próprios territórios, produzindo alimentos, nos dando autonomia, organizando as pessoas e protegendo a vida, pois, se não tomarmos os territórios agora, talvez não exista vida para disputar no futuro⁵²³.

Esse entendimento é crucial nesse momento, pois é raiz que sustenta os frutos da biodiversidade. É, também, o que possibilita o entendimento radical acerca das potências dos pratos tradicionais, da culinária de sobrevivência e do veganismo⁵²⁴. Por isto, ainda é melhor convidá-los para jantar o básico do arroz e feijão, do que lhes apresentar o tacacá ou o acarajé⁵²⁵. Isto é: o entendimento da guerra possibilita a aliança entre os diferentes povos guardiões, compreendendo o que realmente está em jogo.

Essa batalha é dividida entre dois polos⁵²⁶. Em um deles, está o Norte Global, território da epistemologia homogênea onde se encontram os até então vencedores da guerra⁵²⁷, com seus capitais acumulados e seus poderes materiais e simbólicos – biotecnológico e monocultural. Do outro lado, está o Sul Global, território da biodiversidade:

Os trópicos são o berço da diversidade biológica do planeta, com uma multiplicidade de ecossistemas sem igual. A maioria dos países do Terceiro Mundo localiza-se nos trópicos e, sendo assim, é dotada de uma riqueza em diversidade biológica que vem sendo rapidamente devastada⁵²⁸.

Shiva aponta duas causas centrais para o desmatamento da biodiversidade dos trópicos: a destruição dos habitats, devido aos megaprojetos de financiamento internacional; e a pressão tecnológica-econômica imposta ao Sul, para “[...] substituir

⁵²³ FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por Terra E Território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil, 2021, p. 45.

⁵²⁴ A diferença entre essas culinárias está na seção anterior, mas todas carregam a resistência à monocultura culinária baseada na carne.

⁵²⁵ Ambas são comidas típicas e ancestrais: o acarajé é um prato baiano conhecido como “bola de fogo”, corpo de linsã, enquanto Tacacá é um prato do Norte, da Amazônia, feito com a folha de jambu e goma de tapioca.

⁵²⁶ Cabe ressaltar que apenas ser do Sul Global geograficamente não é o suficiente; quando menciono ser do Sul Global e do Norte Global, estou falando de uma posição geográfica de poder, mas, principalmente, falo de simbologia e de valores. É necessário ser do Sul Global e incorporar os valores tradicionais/nativos/originários e de suas gentes.

⁵²⁷ Até então, porque a guerra ainda não acabou, dado que ainda existem guardiões e o céu não caiu sobre nossas cabeças. Todavia, na disputa da guerra, a biodiversidade está em desvantagem.

⁵²⁸ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 91.

diversidade por homogeneidade na silvicultura, na agricultura, na piscicultura e na criação de animais”⁵²⁹, ou seja, a exigência da monocultura.

Por conta disso, os ecofeminismos no Sul Global são, antes de qualquer coisa, a defesa das biodiversidades ecológicas e culturais, desencadeando a reivindicação de que “a diversidade enquanto modo de pensar levaria a um tratamento mais justo e equitativo das contribuições do Norte e do Sul”⁵³⁰. Porque se passaria a valorizar contribuições e modos de se fazer silenciados e roubados pelo poder dominante: “conhecimento e recursos são, portanto, sistematicamente usurpados dos guardiões e doadores originais, tornando-se o monopólio das multinacionais”⁵³¹.

Shiva apresenta algumas características empregadas pelo Norte Global para silenciar e usurpar o Sul Global, principiando com a promoção do desaparecimento do saber local – inicialmente, não lhe enxergando. Para ilustrar, Joelson Ferreira e Erahsto Felício destacam essa característica, apontando para o ensino escolar: “a primeira dimensão ignorada e desqualificada pelas escolas do capital é que os povos possuem saberes, técnicas, memórias e tradições fundamentais para manter sua vida e organicidade como povo”⁵³².

Isso se dá porque os saberes ocidentais são intrinsecamente coloniais⁵³³, gerando a distinção entre saber universal e local. Todavia, “a dicotomia universal/local é desvirtuada quando aplicada às tradições do saber ocidental e autóctone porque a tradição ocidental é uma tradição que se propagou pelo mundo inteiro por meio da colonização intelectual”⁵³⁴, corroborando para o epistemicídio dos saberes locais.

Shiva destaca essa característica em relação ao uso, considerado local e global: “a biodiversidade existe em países específicos e é utilizada por comunidades específicas. Ela é global apenas no seu papel emergente como matéria-prima para

⁵²⁹ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 91.

⁵³⁰ SHIVA, Vandana. **Monocultura Da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia, 2003, p. 19.

⁵³¹ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 93.

⁵³² FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por Terra E Território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil. Arataca, Bahia: Teia dos Povos, 2021, p. 52.

⁵³³ A autora afirma que “nascidos de uma cultura dominadora e colonizadora, os sistemas modernos de saber são, eles próprios, colonizadores”. SHIVA, Vandana. **Monocultura Da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia, 2003, p. 21.

⁵³⁴ SHIVA, Vandana. **Monocultura Da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia, 2003, p. 22.

as multinacionais”⁵³⁵. Portanto, quando a biodiversidade é vista como matéria para o Norte, aí ela é considerada global, e seus saberes e técnicas passam a ser compreendidos enquanto científicos e universais. Já no que a biodiversidade prevalece dentro de suas comunidades ecológicas, seus saberes seriam considerados conhecimentos ordinários e anticientíficos⁵³⁶.

Na segunda característica, tem-se a transformação das florestas em abastecimento de ‘matéria-prima’, causando a destruição para se plantar uma espécie única em prol da “produtividade”⁵³⁷. Shiva sustenta que “[...] tratar a biodiversidade como simples ‘matéria-prima’ deriva de uma postura antinatureza e racista que põe em risco a natureza e o trabalho dos povos do Terceiro Mundo ao considerá-los como algo sem valor”⁵³⁸.

Essa postura racista e colonial interliga as invasões imperialistas às práticas de colonização atuais, somente mudando estratégias e justificativas. Porém, o núcleo imperialista, que confere liberdade e superioridade ocidentocêntrica, permanece o mesmo, logo, se “a liberdade do colonizador foi construída sobre a escravidão e subjugação dos povos detentores do direito original a terra”⁵³⁹, na contemporaneidade, a soberania do Norte ocorreria através da subjugação dos povos tradicionais, das mulheres e da biodiversidade, porque,

Enquanto o mundo industrializado e as sociedades afluentes deram as costas à biodiversidade, os pobres no Terceiro Mundo dependem continuamente dos recursos biológicos para obter comida, cuidar da saúde, extrair energia e fibras, e construir moradias⁵⁴⁰.

⁵³⁵ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 92.

⁵³⁶ Shiva sustenta que essa divisão entre científico e não científico tem muito mais a ver com a relação de poder do que de saber: “entretanto, os prefixos ‘científico’ para os sistemas modernos e ‘anticientífico’ para os saberes tradicionais de saber têm pouca relação com o saber e muita com o poder”. SHIVA, Vandana. **Monocultura Da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia, 2003, p. 23.

⁵³⁷ Shiva argumenta sobre a produtividade que, da mesma forma que a perspectiva ocidental, acredita que as monoculturas geram produtividade. As comunidades locais alegam que é na biodiversidade que se encontra a produtividade de uma ampla gama de recursos, algo que a perspectiva ocidental não consegue ver porque transforma recursos em “ervas daninhas”. Isso acontece por verem a natureza de modo objetificado, além da busca pelo controle e da não percepção da natureza enquanto um ecossistema vivo. SHIVA, Vandana. **Monocultura Da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia, 2003, p. 36- 42.

⁵³⁸ SHIVA, Vandana. **Monocultura Da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Editora Gaia, 2003, p. 18.

⁵³⁹ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 25.

⁵⁴⁰ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 92.

A manutenção e estruturação desses itens acontece mediante a utilização da terceira característica: os aspectos legais e acordos. É por intermédio dessas “novas” justificativas de caráter normativo que se enquadra a perpetuação da colonização no contexto contemporâneo:

O princípio da ocupação efetiva pelos príncipes cristãos foi substituído pela ocupação efetiva por empresas transnacionais, apoiadas pelos governantes contemporâneos. A vacância das terras foi substituída pela vacância de formas de vida e espécies, modificadas pelas novas biotecnologias. O dever de incorporar selvagens ao cristianismo foi substituído pelo dever de incorporar economias locais e nacionais ao mercado global, e incorporar os sistemas não-ocidentais de conhecimento ao reducionismo da ciência e da tecnologia mercantilizadas do mundo ocidental⁵⁴¹.

O primeiro modo é através das patentes – um título de propriedade sobre a invenção e a criatividade, sendo uma das garantias sustentadas pelo DIP (Direitos de Propriedade Intelectual). Os DIP consideram atos de criatividade apenas as técnicas elaboradas por laboratórios e multinacionais, ignorando no seu escopo a contribuição da biodiversidade e os conhecimentos dos povos nativos na seleção e manusear da abundância da natureza.

Shiva salienta que essa métrica é equivocada, já que, “modificar tecnologias, entretanto, não cria valor. O valor do produto depende da fonte e não de como ele é processado”⁵⁴². Além disso, é o conhecimento nativo que é usado para identificar as potencialidades das fontes biodiversas: “dos 120 princípios ativos atualmente isolados de plantas superiores de planetas superiores, e largamente utilizados na medicina moderna, 75% têm utilidade que foram identificadas pelos sistemas tradicionais”⁵⁴³.

Shiva destaca que essa problemática é oriunda da estrutura econômica que reduz o valor para uma questão de mercado, considerando apenas critérios de “produtividade” e de controle, e ignorando critérios de resistências, qualidade e saúde, reduzindo, nisso, características à categoria de matéria-prima:

A questão dos DPI está estreitamente relacionada com a questão do valor. Se todo valor é reconhecido apenas quando associado ao capital, o trabalho de modificar tecnologias passa a ser necessário para agregar valor. Ao

⁵⁴¹ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 24.

⁵⁴² SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 98.

⁵⁴³ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 101.

mesmo tempo, retira-se o valor das fontes (recursos biológicos, bem como o conhecimento nativo), que são reduzidas a matéria-prima⁵⁴⁴.

Dentro disso, uma das características centrais dos DPI é a valorização do conhecimento individual, ignorando os direitos e conhecimentos coletivos-comunitários. Então, Shiva sustenta a ampliação de patente é intrinsecamente problemática e impassível de gerar proteção aos conhecimentos nativos e da biodiversidade:

Será que a rota do patenteamento protege o conhecimento nativo? Proteger esse conhecimento implica uma contínua disponibilidade e acesso a ele por parte das gerações futuras, nas suas práticas diárias agrícolas e de cuidados com a saúde. Se a organização econômica que emerge baseada nas patentes destrói os estilos de vida e sistemas econômicos nativos, o conhecimento nativo não está sendo protegido como herança viva. Se reconhecemos que o sistema econômico dominante está nas origens da crise econômica porque ignorou o valor ecológico dos recursos naturais, a expansão desse mesmo sistema não irá proteger nem o conhecimento nem a biodiversidade⁵⁴⁵.

Shiva destaca que essa apropriação dos recursos nativos se dá pela alegação de que os indígenas e os povos tradicionais “não melhoram suas terras”⁵⁴⁶, ou seja, não utilizam as bases da epistemologia homogênea em prol da colonização da natureza. Assim, o Norte tem como finalidade encontrar novos territórios de colonização, que a autora defende ser o íntimo dos seres, através de suas manchetes de “desenvolvimento”:

Por meio de patentes e da engenharia genética, novas colônias estão sendo estabelecidas. A terra, as florestas, os rios, os oceanos e a atmosfera têm sido todos colonizados, de pauperizados e poluídos. O capital agora tem que procurar novas colônias a serem invadidas e exploradas, para dar continuidade a seu processo de acumulação. Essas novas colônias constituem, em minha opinião, os espaços internos dos corpos de mulheres, plantas e animais⁵⁴⁷.

Dessa maneira, as patentes e as DPI recebem amplitude dentro do Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio (GATT) com o acordo de TRIPs, baseando-se no “[...] conceito de bioimperialismo – a convicção de que apenas o conhecimento e a

⁵⁴⁴ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 98.

⁵⁴⁵ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 104.

⁵⁴⁶ SHIVA, Vandana. **Monocultura Da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Editora Gaia, 2003, p. 27.

⁵⁴⁷ SHIVA, Vandana. **Monocultura Da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia, 2003, p. 28.

produção das corporações ocidentais precisam de proteção”⁵⁴⁸. Portanto, como Shiva defende, “no coração do tratado do GATT e suas leis de patente está o tratamento da biopirataria⁵⁴⁹ como um direito natural das grandes empresas ocidentais, necessário para o ‘desenvolvimento’ das comunidades do Terceiro Mundo”⁵⁵⁰. Resumidamente, significa que,

Para as grandes empresas ocidentais, sistemas de conhecimento nativo e direitos dos povos autóctones não existem. Assim, uma publicação da indústria farmacêutica, que depende fortemente do conhecimento nativo para muitas das suas drogas à base de plantas, menciona os direitos da biodiversidade do Terceiro Mundo não como direitos intelectuais dos povos ou, direitos consuetudinários que evoluíram durante séculos, mas como um direito de propriedade recentemente estabelecido, resultante de um acidente geográfico⁵⁵¹.

Por fim, tem-se como quarta característica a tentativa das multinacionais de comprar os direitos aos conhecimentos nativos. Tal prática cria cenários que impossibilitam as existências e manutenção da vida em sua biodiversidade, afinal,

Quando se pede às comunidades nativas que vendam seu conhecimento às corporações, está se pedindo que vendam seu direito inato de continuar e praticar suas tradições no futuro e suprir suas necessidades com conhecimento e recursos próprios⁵⁵².

Nesse requisito, Shiva também ressalta que, por mais que as corporações utilizem a mesma origem da biodiversidade para a criação de seus produtos, esses se diferem “[...] em uma organização ética, epistemológica ou ecológica desse sistema de conhecimento”⁵⁵³. Ou seja, a questão recai novamente na guerra entre epistemologias: de um lado a monocultura, e do outro, a biodiversidade.

Por essa razão, ao se escolher a defesa da biodiversidade, é imprescindível a resistência à biopirataria. Sendo a oposição à soberania do Norte Global custeada pela diversidade ecológica do Sul Global, trata-se de “[...] uma luta para proteger a

⁵⁴⁸ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 108.

⁵⁴⁹ Shiva descreve biopirataria do seguinte modo: “a biopirataria é a ‘descoberta’ de Colombo 500 anos depois de Colombo. As patentes ainda são o meio de proteger essa pirataria da riqueza dos povos não-ocidentais como um direito das potências ocidentais”. SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento 2001, p. 27-28.

⁵⁵⁰ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 27.

⁵⁵¹ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 101.

⁵⁵² SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 100-101.

⁵⁵³ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 105.

liberdade de evolução de culturas diferentes. É a luta pela conservação da diversidade, tanto cultural quanto biológica”⁵⁵⁴.

Porém, quais são os modos de resistir presentes em potência no Sul Global dentro da ótica ecofeminista?

Inicialmente, é a clareza da distinção entre os sistemas biodiversos e as monoculturas:

A biodiversidade é protegida pelo florescimento da diversidade cultural. Utilizando sistemas de conhecimento indígenas, as culturas criaram economias e sistemas de produção descentralizados que usam e reproduzem a biodiversidade. As monoculturas, em contrapartida, que são produzidas e reproduzidas por meio de um controle centralizado, consomem biodiversidade⁵⁵⁵.

Portanto, inicialmente, é compreender que dentro da monocultura e de suas simbologias homogêneas, não será possível encontrar a biodiversidade, uma vez que não há conciliação de mundos. Enquanto houver os dois projetos, estaremos em guerra, porque as ideias estruturais da monocultura não são passíveis de reformas,

E isso, enquanto uma estrutura, não se reforma. É possível reformar portas, uma parede, o teclado, um problema de encanamento ... Mas, e a estrutura de uma casa? Não estamos falando de uma fratura, mas de uma estrutura que nos direciona para o caminho errado, que opera contra nossa libertação^{556, 557}.

O primeiro passo para isso é internamente, na disputa dos espaços mentais. Assim, nutrindo o intelecto das simbologias nativas e tradicionais, transformando a mente em um jardim diverso por meio de uma prática existencial plural, e se aproximando de amplas formas culturais de experienciar a realidade e compreendê-la. Afinal, “a biodiversidade foi sempre um recurso local comunitário”⁵⁵⁸, estando relacionada com as multiplicidades das práticas culturais de ser.

⁵⁵⁴ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 28.

⁵⁵⁵ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 98.

⁵⁵⁶ FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por Terra E Território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil, 2021, p. 52.

⁵⁵⁷ No contexto, o autor fala sobre a estrutura do Estado Brasileiro, todavia, por tudo o que foi argumentado ao longo da dissertação, a estrutura do Estado Brasileiro é consequência da epistemologia homogênea e do poder dominante.

⁵⁵⁸ SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: A pilhagem da natureza e do conhecimento, 2001, p. 92.

Essa prática existencial plural precisa ser regada pela prática de aprender a apreciar e gostar das diferenças, superando o grande medo do ocidente em relação ao outro e ao “selvagem” – indominável. É aprender a encarar e estabelecer relações, reconhecendo os laços das coexistências e rompendo, assim, com as tendências das comparações e as suposições de hierarquias. É regar o jardim com água que ensina a *viver com*, ao invés do controle e do domínio.

Ao mesmo tempo, é crucial a lembrança de que somos filhos das crenças dominantes, e em função disso, nutrimos nossas mentes sob seus solos simbólicos. Logo, para escolher a biodiversidade, é necessário que façamos essa escolha de modo consciente e vigilantes, para conseguirmos permanecer nela sem hipocrisia ou somente no plano ideal.

E qual o modo de estar vigilante? Estrutura firme nos saberes ancestrais, na mandinga da capoeira⁵⁵⁹, como ensina meu mestre Pelezinho: “o capoeira pega a maldade no ar, no olhar” (informação verbal)⁵⁶⁰. Em outras palavras, é a lucidez e o balanço com malícia⁵⁶¹ para compreender o que está em jogo, e captar as consequências e as intenções.

Para tanto, precisamos aprender a ouvir/escutar os mais velhos, os antigos que são guardiões de saberes biodiversos. É a partir de seus saberes passados que podemos desenvolver modos de entender a realidade, transferindo em ação e existência. Portanto, aprender ouvir/escutar os guardiões “[...] trata-se de reconhecer os mais velhos como produtores de conhecimento, como guardiões dos modos de produzi-los e, portanto, também como educadores”⁵⁶².

Mediante a sabedoria passada oralmente, conseguimos recuperar nossas raízes interligadas com a terra, exercitando modos de saber fazer e iniciando o processo de aprender a transformar em ato e em saber corporificado, a potência biodiversa ancestral presente em nós.

Em outras palavras: “os mais velhos, antes de se converterem em ancestrais, precisam ser orientadores das lideranças. Precisam passar a memória e o

⁵⁵⁹ Capoeira é uma luta-dança ancestral afro-brasileira, e mandinga é um termo que não tem uma tradução eficiente, mas, recomendo que se escute a ladainha: “mandinga minha” e “malandragem”, do mestre Capu do grupo Gingado.

⁵⁶⁰ Informação coletada a partir da fala de Mestre Pelezinho, do Grupo Oxóssi: Discípulos de Oxóssi, em treino realizado no dia 24 de julho de 2023.

⁵⁶¹ No sentido de conseguir perceber a maldade ou a problemática no pensamento ocidental.

⁵⁶² FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por Terra E Território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil, 2021, p. 85.

aprendizado de seu tempo como guerreiros”⁵⁶³. Quando passamos a estudar/ouvir os mais velhos, aprendemos a nutrir nossa mente e corpo com os saberes da biodiversidade.

Joelson e Erahsto enfatizam a característica de que esses saberes biodiversos se aprendem fazendo: “quando os mais velhos são conhecidos como educadores, o processo de aprender fazendo se concretiza”⁵⁶⁴. Portanto, significa um aprender a ser e fazer da biodiversidade.

A característica central nessa relação é se reconhecer enquanto aluno, aprofundando o conhecimento ancestral e biodiverso dentro de um lócus do lócus contextual. É nesse estágio que faz sentido convidá-los para se alimentar com acarajé e/ou tacacá, pois, é quando a pessoa já está trilhando o caminho da biodiversidade.

E no final do círculo, o aluno se torna guardião de um saber da biodiversidade, bem como, seu eterno aluno – o guardião é o aluno que, de tanto treinar, agora ensina a fazer.

Isso ocorre porque, no fundo, sempre existe um saber que não se sabe; alguém mais antigo e algo a se aprender na “arte”, “cultura” e “espiritualidade” dentro dos saberes das biodiversidades, mesmo quando ela é localizada. E esse é um dos saberes que a biodiversidade nos exige – a humildade.

O meu mestre Pelezinho é uma referência desse valor, ao nos dizer para sugar os conhecimentos dos mais velhos e, ao mesmo tempo, reconhecer o valor de cada um para além de sua graduação. Na capoeira, se mede a graduação – tempo e conhecimento – por intermédio do cordel, e meu mestre diz: “para que serve o cordel? Para amarrar as calças, se não treinar, não serve de nada”.

Com isso, ele ensina a ser sempre humilde, mas, também, a se manter no processo, expondo que, quanto mais se evolui e quanto mais se anda, mais a caminhada e o peso desse conhecimento irão exigir responsabilidade. Afinal, você estará trilhando o caminho para ser um guardião.

Similarmente, o Mestre Barrão transmite esse valor na seguinte ladainha⁵⁶⁵: “você diz que sabe tudo, e que não tem mais nada pra aprender, quando você tava

⁵⁶³ FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por Terra E Território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil, 2021, p. 81.

⁵⁶⁴ FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por Terra E Território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil, 2021, p. 85.

⁵⁶⁵ Uma forma de dizer “música de capoeira”.

aprendendo, eu já ensinava a fazer”⁵⁶⁶. Isto é, quando escolhemos a biodiversidade, nos tornamos alunos, e antes de partirmos, ensinamos o que aprendemos. Mas, é impossível alcançarmos uma posição na qual não tenhamos mais o que desenvolver.

Escolher o lado da biodiversidade é se tornar corporização biodiversa e honrar a quem nos transformamos no decorrer da trajetória. É romper com os falsos paradoxos filosóficos que permeiam o imaginário social na prática, pois, retornar aos conhecimentos ancestrais é caminhar com a comunidade e seu ecossistema de saber, é se entender como indivíduo que faz parte. É, então, superar a angústia da distinção entre “eu” e os “outros”.

O segundo grau da interdependência são as teias das relações – as codependências. No nível pessoal, significa questionar-se: em quais ciclos simbólicos estou nutrindo minha mente? E em qual mundo planto a semente dentro das pessoas ao meu redor?

Todavia, o núcleo mais importante aqui é o reconhecimento do pequeno círculo social, na comunidade e em seus saberes. São os saberes e práticas que regem a comunidade e como ela funciona em seu cotidiano. Dessa forma, se os guardiões são os que guardam esses saberes, eles são a estrutura da comunidade. Seus saberes devem ser transmitidos aos mais jovens, garantindo a perpetuação. Porém, como destacam os autores Joelson e Erahsto,

Cada vez mais, esses saberes vão ficando com menos pessoas e, muitas vezes, com pessoas cuja idade já não permite executar o fazer. Então, cabe à nossa escola⁵⁶⁷ fortalecer os sabedores (mestres e mestras) e suas artes e técnicas, difundindo-as entre as novas gerações⁵⁶⁸.

Isso é resultante do fato de estarmos perdendo a guerra, e para revertermos tal cenário, é necessário nos aproximarmos dos saberes ancestrais da biodiversidade, da natureza e dos territórios. Conforme argumentam os autores,

⁵⁶⁶ MESTRE BARRÃO. **Você diz que sabe tudo** – Axé Capoeira, v. III. [S. l.: s. n.], 15 jun. 2016. 1 vídeo (4 min 56 s). Publicado pelo canal Marcos “Barrão” DaSilva. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=JrEjcOu1bb4&list=RDJrEjcOu1bb4&start_radio=1. Acesso em: 20 jul. 2023.

⁵⁶⁷ Nossas escolas seriam as escolas com os projetos pedagógicos nativos e biodiversos, os quais os autores defendem na seção da qual esse trecho faz parte. Algumas características seriam: perpetuação dos saberes e técnicas tradicionais, uma escola voltada ao desenvolvimento das dificuldades presentes – ao invés de uma matriz curricular fixa, sistema avaliativo em junto e etc..

⁵⁶⁸ FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por Terra E Território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil, 2021, p. 84.

Para vencermos, nosso fundamento são as águas, as mentes e a soberania alimentar. Só assim conseguiremos a autonomia. Todos estão interligados. A autonomia se faz com as coisas simples. Então, temos que aprender e viver como a floresta, ela é um sistema em que todos os seres vivos temos tudo em abundância. Por isso, temos que construir os Sistemas Agroflorestais, temos que produzir o nosso alimento, temos que deixar uma parte para os outros seres vivem nesse sistema, temos que fazer a oferta para nossa mãe terra. É dela que recebemos e é para ela que temos que devolver. Precisamos construir nossa morada confortável para nosso descanso, do corpo e alma⁵⁶⁹.

Os pesquisadores conceitualizam *autonomia* enquanto a soberania cognitiva e maximização da independência da comunidade. Quanto menos a comunidade depender dos poderes e das simbologias dominantes para suprir suas demandas e realizar a manutenção de suas vidas, mais autonomia possuirão: “[...] é preciso diminuir nossas demandas ao Estado, aos políticos e classes dominantes”⁵⁷⁰.

A autonomia também é princípio e final. É uma luta para se diminuir as demandas frente aos poderes dominantes e se tornar responsável pelo saber biodiverso guardado – é luta e não realidade, é esperança e prática. Portanto, a autonomia é um princípio individual-coletivo para se tornar dono da própria trajetória de vida⁵⁷¹ e não sucumbir à projeção colonial.

No intuito de atingir o objetivo da autonomia, se faz essencial a soberania comunitária dos recursos que realizam a manutenção da vida, tais como: alimentar, hídrica, trabalho e renda, pedagógica, energética e autodefesa. Entretanto, não significa que cada comunidade, literalmente, consiga produzir tudo o que consome, mas, sim, “[...] ter as condições de acessar bens provenientes do trabalho realizado em outros territórios, mas a partir de uma rede de atuação conjunta. Para consolidar essa autonomia, muitas soberanias serão necessárias”⁵⁷².

Dessa forma, a proposta são alianças entre os povos guardiões da biodiversidade em uma rede de colaboração mútua, para que, assim, consigam

⁵⁶⁹ FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por Terra E Território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil, 2021, p. 42.

⁵⁷⁰ FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por Terra E Território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil, 2021, p. 50. Complemento que, em seguida, tem-se a continuação desse parágrafo, no propósito de entender o que seria a diminuição de demandas e o nível da articulação com o Estado: “Isto não quer dizer nos afastarmos completamente de dialogar com o Estado violento que aí está. A luta real, a vida real, demanda que nós conversemos com o Estado e com os políticos, mas sempre lembrando que este diálogo é com luta e enfrentamento frente ao Estado”.

⁵⁷¹ FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por Terra E Território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil, 2021, p. 51.

⁵⁷² FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por Terra E Território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil, 2021, p. 51.

alcançar suas autonomias em conjunto. Defendem que “as trocas em meio a essa biodiversidade podem suprir nossas demandas e curar nossas feridas, sejam as que carregamos em nossos corpos, em nossas relações ou em nossos territórios”⁵⁷³.

Concluindo, a potência do ecofeminismo no Sul Global é romper com as ilusões desenvolvidas pela epistemologia homogênea, afinal: “[...] não é possível sair da inércia enquanto as ilusões que nos colocaram no comodismo estiverem vivas em nossos corações”⁵⁷⁴. Aqui, cabe fortalecer o fato de que estamos em guerra e que somos parte dela – de modo algum, estamos alheios. Com nossos corpos e práticas, escolhemos o nosso lado e como influenciaremos nossas pequenas teias de interdependência.

O ecofeminismo no Sul global é um grito de esperança, é o lembrar de aprendizados radicais – com raízes. É, antes de tudo, honrar a biodiversidade e a pluralidade da existência.

⁵⁷³ FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por Terra E Território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil, 2021, p. 145.

⁵⁷⁴ FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por Terra E Território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil, 2021, p. 173.

3 O CAFÉ E O LIXO: DIGERINDO AS CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Soy, soy lo que dejaron
 Soy toda la sobra de lo que se robaron
 Un pueblo escondido en la cima
 Mi piel es de cuero, por eso aguanta cualquier clima”.
 (Calle 13)

Depois de completar tantas páginas escritas, mergulhar em pensamentos vorazes e dedicar “dois anos” de pesquisa, posso, de antemão, afirmar que esses processos foram marcados por uma intensidade excepcional. Pesquisar a respeito dos ecofeminismos e defender a biodiversidade exigiu que eu me tornasse um território biodiverso.

Na metade de 2021/2, quando ingressei no Mestrado em Filosofia, ainda não tinha clareza sobre o que esse movimento significava e quais eram suas bases conceituais. Contudo, a poeira do seu sentido intuitivamente me nutria o intelecto. Naquele momento, conhecia o termo *interdependência* apenas por conta de uma palestra da Ivone Gebara, mas, sentia que era o conceito que tornaria palpável as conexões que eu enxergava⁵⁷⁵.

Logo em seguida, encontrei o livro *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais* (2019). Cada leitura me causava a sensação de confirmação da intuição de que os ecofeminismos eram uma alternativa potente para disputar a filosofia, ao passo que, em outros momentos, os escritos me colocavam para ruminar as ideias contidas neles. Concomitantemente, comecei a me aprofundar sobre as temáticas da decolonialidade com a obra *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico* (2020). Enfatizo essas obras porque elas se transformaram em manuais formativos para minha concepção basilar acerca dos ecofeminismos e da decolonialidade – foram meus livros de cabeceira e, até hoje, frequentemente retorno a sua leitura.

Com o passar do tempo, ao longo dessa caminhada, fui seguindo o conselho do meu orientador de continuar lendo e investigar conforme minha curiosidade, no objetivo de “encaixar” as conexões que enxergava. E cada vez mais, ambos os estudos me confirmavam duas hipóteses: a perspectiva acadêmica não é

⁵⁷⁵ Por fim, me sentia como Adams se sentiu quando encontrou o termo *referente ausente*.

autossuficiente, sendo preciso descolonizar a mente ao vivenciar as causas e as lutas na prática; a decolonialidade e os ecofeminismos são teorias complementares para a resistência da biodiversidade no Sul Global.

Digo que foram basilares para o meu intelecto ecofeminista os aprendizados adquiridos nas leituras de livros e artigos. Como, também, por meio de outros recursos acadêmicos – seminários, diálogos com colegas e professores⁵⁷⁶, e a participação e organização de eventos. Porém, isso é apenas uma parte, e assim deve ser entendida.

Tão fundamental quanto as contribuições acadêmicas, foi o emprego da metodologia epistêmica baseada na prática ecofeminista: 1) contato com contextos materiais-culturais diversos; 2) enfoque no ouvir-escutar durante essas vivências; e 3) criação de momentos de solitude para aprimorar a habilidade de ouvir-escutar com atenção o próprio corpo após as experiências.

Ou seja, tão importantes quanto a academia, foram os estudos nos quais vivi a biodiversidade na prática, quando pude aprender com os guardiões. Em prol de intermediar as razões dessa alegação, contarei brevemente alguns⁵⁷⁷ momentos significativos para a feição deste trabalho.

Um dos primeiros momentos marcantes foi em uma cerimônia de cura, numa vivência na Aldeia Pinuya⁵⁷⁸. Eu me encontrava em meio a um sofrimento ininterpretável, e a Samã⁵⁷⁹ me assoprou a medicina do Rume Reshke. Nesse instante, compartilhei com a terra uma dor inigualável, e senti o veneno-agrotóxico penetrando a terra e a matando. E, aos prantos, disse: “eu entendi, eu entendi agora”. Com tristeza, senti a terra fraca demais para se reerguer e defender a si mesma e a sua gente – seu ecossistema, dos venenos depositados nela.

No segundo dia de cerimônia na aldeia, a experiência do desmatamento protagonizou a sessão. Senti o fogo queimando e transformando a vida em morte, as plantas se tornando cinzas e os animais não humanos perdendo suas vidas agonizantemente. Somava-se a isso uma dor imensa, ecoando em um grito que me dizia: “não vale a pena, não vale a pena deixar tudo morrer pra se regenerar depois, não vale a pena”.

⁵⁷⁶ Menções saudosas à Izle Zirbel, Tânia Kuhn, Janyne Sattler, Adilbênia Freire Machado, Alexia Cruz Bretas, Patrícia Grossi, Ricardo Timm de Souza, Sérgio Sardi e Fernando Bonadia de Oliveira.

⁵⁷⁷ Não únicos.

⁵⁷⁸ Aldeia Huni Kuin, localizada na cidade de Tarauacá, Acre.

⁵⁷⁹ Indígena Huni Kuin, estudante das medicinas da floresta.

Após terminar a vivência na Aldeia Pinuya, me desloquei para o Rio Croa, que está localizado no meio do coração da floresta Amazônica. Na segunda noite, em uma cerimônia de cura, enquanto admirava a fogueira cujo fogo queimava lentamente, comecei a sentir uma grande indigestão. Não entendia o que acontecia e me apliquei a medicina do Rume Reshke, mentalizando e pedindo com todas as minhas forças: “me permitam entender essa indigestão, me deixa saber que intoxicação é essa”. E meu clamor foi concedido. Imediatamente, a indigestão passou para fora do meu corpo e visualizei o veneno – tal veneno era a filosofia, como um vírus que contamina o intelecto.

Com grande decepção, percebi que o que estava óbvio diante de nossa face, afinal, é por intermédio da filosofia que se estrutura a epistemologia homogênea, com os argumentos da metafísica patriarcal e do “século dos gênios”. Na gênese nuclear dessa lógica monocultural, está a centralidade do “homem” e da “racionalidade”, com as premissas que pregam de forma absoluta sua distinção e o desprezo para com a natureza, seus ecossistemas e seus guardiões.

Este trabalho buscou apresentar diversos momentos nos quais os filósofos ocidentais argumentaram e acreditaram na inferiorização da natureza. Krenak mostra-nos como o conceito de humanidade foi criado para a espécie humana ser como uma “ameba gigante”:

Quando falo de humanidade não estou falando só do Homo sapiens, me refiro a uma imensidão de seres que nós excluímos desde sempre: caçamos baleia, tiramos barbatana de tubarão, matamos leão e o penduramos na parede para mostrar que somos mais bravos que ele. Além da matança de todos os outros humanos que a gente achou que não tinham nada, que estavam aí só para nos suprir com roupa, comida, abrigo. Somos a praga do planeta, uma espécie de ameba gigante⁵⁸⁰.

Portanto, durante o trabalho, se justificou a hipótese de que a filosofia não pode se anular de sua responsabilidade frente à realidade material em que estamos imersos. É crucial o consenso de que a filosofia ocidentocêntrica está localizada ao longo da história, juntamente da epistemologia homogênea, da ciência redutora e da monocultura das mentes.

Tardiamente, após o aprofundamento teórico, compreendi que essas cerimônias estavam me colocando no campo de batalha entre a biodiversidade e a

⁵⁸⁰ KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, [s.p], 1 parágrafo.

monocultura da mente, incentivando para que eu escolhesse em qual lado eu estaria, e quais seriam as consequências da minha escolha. Escolher a biodiversidade é perceber a monocultura como uma ilusão de controle da natureza e da vida, tal como Krenak: “acredito que essa ilusão de uma casta de humanoides que detém o segredo do santo graal, que se entope de riqueza enquanto aterroriza o resto do mundo, pode acabar implodindo”⁵⁸¹.

Por meio dessas experiências, comecei a compreender os discursos dos nativos e guardiões da biodiversidade, especialmente quando eles se posicionam contra a destruição ecológica. Eles não estão lutando apenas por si mesmos, ou por suas comunidades, mas em prol de todo o ecossistema, de toda a vida presente e ali interligada – eles estão, de fato, impedindo que o “céu caia sobre nossas cabeças”.

Em outras palavras, a defesa dos guardiões evoca um sentido profundo de existência. É um grito para que se perceba a codependência com a natureza e a interdependência da vida. É mais do que aprofundar a questão de que todos os humanos irão arcar com as consequências ambientais, ou de que os humanos em condições mais vulneráveis estão sofrendo; é, sobretudo, a percepção de que a própria natureza e seus animais estão sofrendo porque *são vivos e importam*.

Porém, afirmar que a natureza está sofrendo, não é dizer que os humanos estão conseguindo dominá-la. Essa crença na dominação da natureza é uma ilusão, afinal, é a natureza que pode acabar conosco:

Não é preciso nenhum sistema bélico complexo para apagar essa tal de humanidade: se extingue com a mesma facilidade que os mosquitos de uma sala depois de aplicado um aerossol. Nós não estamos com nada: essa é a declaração da Terra⁵⁸².

Paralelo a isso, esperar simplesmente que a terra acabe conosco e mostre que não estamos em vantagem, acarreta grande sofrimento para as múltiplas formas de vida, sendo uma estratégia que não compensa. Portanto, o grito dos guardiões significa que as biodiversidades das nossas existências estão sumindo com as extinções que estamos causando. Logo, os guardiões realizam esforços para resistir e avisar. A música Latinoamérica de Calle 13 apresenta essa perspectiva de forma simples e direta:

⁵⁸¹ KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**, 2020, p. [sp] 4 parágrafo.

⁵⁸² KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**, 2020, p. [sp] 2 parágrafo.

Tú no puedes comprar al viento; Tú no puedes comprar al sol; Tú no puedes comprar la lluvia; Tú no puedes comprar el calor; Tú no puedes comprar las nubes; Tú no puedes comprar los colores; Tú no puedes comprar mi alegría; Tú no puedes comprar mis dolores⁵⁸³.

Após ter escolhido o lado da biodiversidade, um dos primeiros espaços que frequentei foi a ocupação de um prédio abandonado em prol da criação da casa dos estudantes indígenas da UFRGS, processo que durou em torno de dois meses. Entre tantas coisas significativas, quero destacar algo extremamente simples do cotidiano: o ato de lavar a louça. Uma ação comum, mas que incorporou os significados da epistemologia ecofeminista.

Quando vou lavar a louça, passo água, ensaboo, e depois, passo água novamente. Mas, quando fui fazer assim, a água acabou no terceiro prato. Nesse momento, chegou uma moça e perguntou se eu precisava de ajuda. Aceitei. Na sequência, ela pegou dois baldes com água; em um, colocou de molho a louça suja e a ensaboou. Depois, lavou a louça no outro balde, que continha água limpa.

Esse exemplo demonstra a natureza corpórea e contextualizada do conhecimento, e que se abrir para a biodiversidade e a multiplicidade de existências exige a incorporação do ser aluno, da humildade. Ao mudar meu contexto, tive que aprender a atividade simples de lavar a louça, pois, naquele espaço, não tinha o conhecimento para executar tal tarefa.

No final do ano passado, quando realmente iniciei o momento da escrita da dissertação, me encontrava bloqueada, sem conseguir realizar. Estava com medo de encarar as fantásticas ecofeministas, e não confiava na minha capacidade de honrar suas histórias, além de sofrer com receios e inseguranças gerais.

Diante desse medo que me dominava, chegou um ponto no qual não havia mais como fugir; era necessário encarar os medos e desenvolver coragem. O problema é que eu não sabia como fazer isso. Nesse momento, fui conversar com o meu Mestre Pelezinho e, após me escutar, ele me ensinou uma mandinga, ensinamento que foi fundamental para tranquilizar meu intelecto e viabilizar o olhar para a dissertação.

Com esses relatos, busco esclarecer alguns pontos. O principal e mais evidente é o apelo para a nossa honestidade, enquanto acadêmicos, em relação à

⁵⁸³ CALLE 13: Latinoamérica. [S. l.: s. n.], 27 set. 2011. 1 vídeo (5 min 41 s). Publicado pelo canal elvecindariocalle13. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DkFJE8ZdeG8>. Acesso em: 28 jul. 2023.

gênese do conhecimento. É urgente que passemos a perceber o conhecimento gerado pelas populações nativas e localizadas e dar-lhes o que é seu por direito: o reconhecimento de sua contribuição.

O segundo aspecto reside nas alternativas existentes quando retiramo-nos das premissas da epistemologia homogênea e de seus sistemas. Se o simples ato de lavar uma louça acarreta a necessidade de um fazer-saber distinto e contextualizado, imagine quando observamos seriamente as diferenças localizadas, entendendo como conhecimento as possibilidades filosóficas que delas nasceram.

Sugiro, mediante essa potencialidade de alternativas, repensar o nosso relacionamento com os animais não humanos. Ao longo da minha vivência na Aldeia Pinuya, conversei com o Bane – ele utilizava um artesanato de bico de arara para guardar sua medicina, e um colar com dente de onça. Curiosa, perguntei inicialmente sobre a arara, e recebi a seguinte resposta: “quando meu primo estava na mata, ele lhe caçou comer, com suas penas fizemos o cocar e com seu bico fizemos esse recipiente”. Em seguida, indaguei do porquê de utilizar um colar de onça, e ele me contou o quão perigoso é capturar uma onça, e como essa captura representa força e coragem.

A perspectiva de Bane nos remonta para algumas reflexões centrais acerca das relações entre humanos e animais: 1) não há espaços para referentes ausentes, visto que o animal e seu corpo estão presentes, não havendo fragmentação do animal para não evocar a ele mesmo; 2) o primo estava imerso na floresta, podendo caçar ou ser caçado – ele vivenciou uma condição de vulnerabilidade dentro do contexto ecológico, e não alheio a este, o que configuraria uma relação de dominação; 3) os animais representam símbolos e valores, como a onça que remonta à força e coragem, não sendo, então, uma dominação para provar superioridade.

Esse exemplo estampa que a relação indígena com os animais apresenta símbolos completamente diferentes em comparação com a epistemologia homogênea, possibilitando nisso, caminhos alternativos para repensar as relações interespecies dentro do ecofeminismo animalista.

Por fim, outra característica a ser destacada é a conjunção entre os “papéis” distintos que interligam a teoria com a prática, proporcionando um ser acadêmico plural que transcenda ao ambiente universitário. Se os ecofeminismos são teorias

engajadas, pesquisar sobre ecofeminismo implica na necessidade de ser/tornar-se ecofeminista.

Esse ponto se apresentou juntamente com o processo da escrita, na percepção de que eu sou minhas experiências corporificadas, e escrevo a partir dessas vivências localizáveis. Sou o que escrevo e escrevo sobre aquilo que sou. Todo o processo acadêmico de escrita carrega o mais íntimo da dúvida do pesquisador, mesmo quando o pesquisador oculta esse fato recaindo na estratégia da epistemologia homogênea – de falar de lugar algum.

Esse aspecto da interdependência entre o ser pesquisador e o ser corporificado, me remonta ao bordão mais clássico da filosofia “conheça-te a ti mesmo”, sendo a premissa que nos possibilita perceber quem somos e decidir quem queremos ser, e, por consequência, o que queremos pensar e plantar enquanto filósofos. O desdobramento que fazemos de nós mesmos é uma projeção baseada no caminho que escolhemos seguir – caminhos que estão permeados de símbolos dentro dessa guerra.

Após jantarmos, o cenário da guerra continua posto do mesmo modo. O convite para esse jantar tampouco foi inocente, dado que nutriu a intenção de instigar a “chama” do convidado de escolher a biodiversidade e decidir por si mesmo os cenários que estão postos do lado inverso da monocultura. Em outras palavras, justificar a hipótese de que os alimentos ecofeministas – suas epistemes – são curativas, remédios para quem se sentia adoecido pelos paradigmas canônicos.

Posto isto, a hipótese é de que os saberes ecofeministas influenciados pelo Sul Global são água e adubo; são as potências filosóficas que possibilitam às sementes plantadas começar a florescer enquanto materialidade intelectual expandida. Desde pequenas sementes dentro de cada um de nós, como, também, de territórios, grupos e ecossistemas inteiros. Afinal, tanto a monocultura como a biodiversidade, se expandem conforme as forças depositadas nelas.

Esse convite para a biodiversidade foi feito sob a perspectiva de que todos os seres são fundamentais, principalmente quando escolhem a biodiversidade, já que todas as funções serão necessárias. Cabe repetir a alegação de Joelson e Erahsto: mesmo com as diferenças, cada ser cumpre uma função importante dentro do processo da batalha em prol da biodiversidade, sendo que “as trocas em meio a essa diversidade podem suprir nossas demandas e curar nossas feridas, sejam as

carregamos em nossos corpos, em nossas relações ou em nossos territórios. Desse modo, a cada um de acordo com suas necessidades”⁵⁸⁴.

É crucial que as pessoas que estão confortáveis também integrem a batalha ao lado da biodiversidade. Confortável é o estar num estado de inconsciência sobre a guerra, na crença de que a paz é real; é um estar desconectado com a realidade e com a natureza, em uma expressão da idiotia – a incapacidade radical de se conectar com os símbolos expressos. Estar confortável é sentir que não precisa escolher um lado.

Essas pessoas que estão confortáveis precisam inicialmente ficar desconfortáveis, se tornando conscientes de que também estão no campo de batalha. A escolha pela biodiversidade só irá adiantar se for uma escolha genuína. Então, a princípio, precisam se curar, ampliando suas capacidades de cogitar alternativas, se aproximando dos guardiões e promovendo, em seguida, esforços para preservar e resistir ao lado das comunidades tradicionais.

Em outras palavras, as pessoas que estão confortáveis e passam a escolher a biodiversidade, precisam criar as possibilidades para que os guardiões e as comunidades sejam protegidas das mazelas da vulnerabilidade que são destinadas a eles. Por serem a maioria ocupando espaços de poderes e institucionais, precisam desenvolver as condições para que esses saberes adentrem os espaços – transacionar o espaço da monocultura para a biodiversidade.

O primeiro passo é nos descolonizar criando espaços para essa transição. Todavia, é fundamental que isso seja feito genuinamente, isto é, não por caridade ou princípio moral isolado, mas pela crença de que, assim, conseguiremos ter alguma esperança de vencer a guerra em prol da biodiversidade, impedindo que o céu caia sobre nossas cabeças.

Afirmar que nossas mentes são os primeiros territórios em disputa, sugerindo que os ecofeminismos possibilitam curas para o adoecimento – doença resultante da epistemologia homogênea, significa a crença radical de que, para resistirmos e revertermos o cenário da guerra em prol da biodiversidade, é necessário estarmos curados, bem e fortes. É importante reafirmar isso para que não recaiamos nas estratégias dominantes da romantização do processo e, tampouco, no individualismo, já que se curar é incorporar valores coletivos e interdependentes.

⁵⁸⁴ FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por Terra E Território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil, 2021, p. 145.

Quem não está confortável, mas está inconsciente, são pessoas que estão aguentando e resistindo, mesmo sem saber. Ocorre frequentemente de a simples existência – autêntica – ser uma afronta ao poder dominante, bem como, há os guardiões e seres que estão resistindo com consciência de seu papel frente a essa guerra.

Todavia, a estratégia do poder dominante é genial para garantir sua soberania, e sincronicamente, extremamente cruel, porque se aplica em marginalizar e invisibilizar os guardiões e comunidades que guardam saberes com a potencialidade de vencer a guerra. É a manobra de esconder as alternativas, fazendo parecer que elas não existem, até acreditarmos nisso. Nesse cenário, os guardiões e os povos são os mais suscetíveis aos descasos e mazelas do sistema vigente, dado que é para eles que sobram as calamidades ambientais e sociais.

Essa estratégia é importante para garantir a soberania da epistemologia homogênea e o poder dominante, porque é o que impede as alternativas do mundo da biodiversidade de desabrocharem, se tornando materialidade. Impede, pois, ao colocar os povos e os guardiões em constante ameaça, e dessa forma, os povos precisam ocupar seus esforços apenas para “El Aguante”⁵⁸⁵, ao invés de possibilitar o desabrochar das alternativas.

É imprescindível que a gente perceba que, quando começamos a despertar, aos poucos vamos criando condições para que os guardiões e suas comunidades possam florescer os saberes e as alternativas que guardam. Eles estão guardando a semente para que, quando viabilizarmos sua segurança, possam plantá-la e deixá-la florescer.

A oferta para tomarmos um café após o jantar é para aprendermos acerca dos saberes da digestão, tal qual teremos que fazer com essas ideias e com a estratégia crucial para a biodiversidade do Sul Global ter uma chance de reverter a guerra. Afinal, são nossos solos que são desmatados e contaminados pelas maiores quantidades de agrotóxicos, é em nosso território que o lixo intelectual e material do Norte Global é depositado, e são nossos corpos e mentes que se alimentam desse veneno e lixo.

⁵⁸⁵ *El Aguante* em espanhol significa resistência. Coloquei o termo espanhol porque lembra da palavra aguentar; a resistência se torna puramente aguentar e permanecer sobrevivendo no estágio primário.

Portanto, defronte a esse cenário, enquanto membros do Sul Global, precisamos perceber que somos o estômago do mundo, e que para digerirmos esse lixo, é necessário aprender a atuar como os decompositores. É fundamental humildade e sair da epistemologia homogênea, afastando-se da crença no “Homem” e aprender com a natureza, se colocando como espécie e desenvolvendo a capacidade dos microrganismos, que são guardiões ao decompor o lixo e transformá-lo em adubo. É isso que precisamos fazer enquanto membros que optam pela biodiversidade.

A hipótese é que com essa e outras estratégias, vamos aprender a pensar sobre elas e desenvolver o saber-fazer por intermédio da experiência com a biodiversidade, com a natureza e sua gente – os saberes guardados com os guardiões. Dentro desse processo, não há espaço para “corpos moles” ou romantizações, uma vez que estamos inseridos num cenário oposto ao ideal para a biodiversidade – nos lixos e venenos que estão sendo depositados em nosso território, e nos dominantes que possuem a intenção de perpetuar essas práticas. Portanto, é urgente digerir esse lixo, transformando-o em possibilidade de vida a partir de toda a toxicidade.

Concluo esse jantar esperando que a intenção estabelecida na Introdução de ser “um convite a uma refeição aos seres que têm fome de nutrientes” tenha se cumprido. Que o alimento tenha nutrido seus corpos de esperanças, instigando-os a criar possibilidade, a investigar e se conectar com a biodiversidade. Que suas delongas com esse café incentivem a buscar alternativas para digerir todo o lixo que resta em nossas mentes e territórios. E assim, brevemente nos despedimos, até que os caminhos da vida voltem a nos encontrar para, quem sabe, almoçar: TUPANANCHISKAMA⁵⁸⁶.

⁵⁸⁶ Palavra quechua que significa “hasta que la vida vuelva a nos encontrar”: “até que a vida volte a nos encontrar”.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Carol J. The Sexual Politics of Meat: 25 Years Later. [Entrevista cedida a] Mickey Z. WORLD News Trust, 28 ago. 2015. Disponível em: <https://worldnewstrust.com/the-sexual-politics-of-meat-25-years-later-mickey-z>. Acesso em: 28 fev. 2021.

ADAMS, Carol. **A política sexual da carne: uma teoria feminista-vegetariana**. São Paulo: Editora ALAÚDE, 2018.

ADAMS, Carol; MESINA, Virginia. **Cozinha de protesto: seu guia para o ativismo alimentar com mais de 50 receitas veganas**. São Paulo: Editora ALAÚDE, 2021.

ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Vega, 1998.

AYMORÉ, Débora. O ecofeminismo e a relação com a natureza. **FÊNIX: Revista de História e Estudos Culturais**, v. 17, n.1, p. 175-192, 2020.

BACH, Ana María. **Las voces de la experiencia: el viraje de la filosofía feminista**. Biblos: Buenos Aires, 2010.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo: 1. Fatos e mitos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BERNARDINO-COSTA, J; MALDONATO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2020.

BONI, Valdete; BOSETTI, Cléber. Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) e o ecofeminismo. **CONGRESO ALAS URUGUAY**, 31., 2018, Uruguai. **Anais [...]**, Uruguai: [s. n.], 2017. Disponível em: https://www.easyplanners.net/alas2017/opc/tl/3410_valdete_boni.pdf. Acesso em: 12 set. 2023.

CALLE 13: Latinoamérica. [S. l.: s. n.], 27 set. 2011. 1 vídeo (5 min 41 s). Publicado pelo canal elvecindariocalle13. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DkFJE8ZdeG8>. Acesso em: 28 jul. 2023.

CÂNDIDO, Gilberto *et al.* O ecofeminismo como perspectiva em pesquisas científicas. **Liinc em Revista**, Rio de Janeiro, v. 18, n.1, p. 1-13, 2022.

CANDIOTTO, Jaci. A Teologia ecofeminista e sua perspectiva simbólico/cultural. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1395-1413, 2012.

CASTELLA, Paulo Roberto. **Cronologia histórica do meio ambiente**. Material Complementar – Ciclo de Palestras: “Resíduos Sólidos”. Curitiba: Secretária do Estado do Meio Ambiente e Recursos Hídricos, 2017. Disponível em:

http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/educacao_ambiental/evolucao_historica_ambiental.pdf. Acesso em: 13 fev. 2023.

CONFERENCIA de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, Río de Janeiro, Brasil, 3 a 14 de junio de 1992. *In*: NACIONES Unidas, [S. l., s. n.] Disponível em: <https://www.un.org/es/conferences/environment/rio1992>. Acesso em: 20 mar. 2023.

CONFERÊNCIAS Mundiais da Mulher. *In*: ONU Mulheres – Brasil [S. l., s. d.]. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/planeta5050-2030/conferencias/>. Acesso em: 22 jan. 2023.

DA SILVA, Elizabete. Feminismo Radical – Pensamento e Movimento. **Textura**, 2008, vol. 3, n.1, p. 24-34. Disponível em: <file:///C:/Users/laris/Downloads/admin,+Gerente+da+revista,+3107-11498-1-CE.pdf>

DAVIS, Angela. A potência de Sojourner Truth. *In*: BLOG BoiTempo, [S. l.], 2018. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2018/11/26/angela-davis-a-potencia-de-sojourner-truth/>. Acesso em: 9 jan. 2023.

DECOL, Jocieli. **O feminismo transformado em ciência**: avanços da epistemologia feminista na análise de gênero na ciência. 2022. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Ciência Política) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

DÍAZ, Daniel Peres. Breves notas histórico-filosóficas sobre el ecofeminismo. *In*: CONGRESO VIRTUAL SOBRE HISTORIA DE LAS MUJERES, 8., 2016, Andaluzia. **Archivo Histórico Diocesano de Jaén**, Andaluzia: [s. n], 2016.

FARIAS MONTEIRO, K.; GRUBBA, L. S. A luta das mulheres pelo espaço público na primeira onda do feminismo: de sufragettes às sufragistas. **Direito e Desenvolvimento**, João Pessoa, v. 8, n. 2, p. 261-278, 2017.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FERRARI, Giuliana. Wangari Maathai, uma mulher pelo Quênia e pelas árvores. *In*: ECO, [S. l.], 14 mar. 2017. Disponível em: <https://oeco.org.br/analises/wangari-maathai-uma-mulher-pelo-quenia/> Acesso em: 14 mar. 2023.

FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por terra e território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil. Arataca, Bahia: Teia dos Povos, 2021.

FERREIRA, Maria Luísa. **As teias que as mulheres tecem**. Lisboa: Edições Colibri, 2003.

FERREIRA, Maria Luísa. **As mulheres na filosofia**. Lisboa: Edições Colibri, 2009.

FLORES, Bárbara; TREVIZAN, Pozzo. Ecofeminismo e comunidade sustentável. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 11-34, 2015.

FONSECA, Luciana. Direitos das Mulheres: os discursos de Sojourner Truth em tradução. *In*: MIGALHAS. Ribeirão Preto, 29 jul. 2019. Disponível em: <https://www.migalhas.com.br/coluna/migalaw-english/307474/direitos-das-mulheres--os-discursos-de-sojourner-truth-em-traducao>. Acesso em: 7 jan. 2023.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARAWAY, Donna. **Manifesto Ciborgue**: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. Editora Monstro dos Mares [s.d].

HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e a sua gente. **Revista Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 35, p. 27-64, 2011.

HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras** – Cachorros, pessoas e alteridade significativa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HOBBSAWN, Eric. **Era dos extremos**: o breve século XX 1914-1991. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KOPENAWA, D; ALBERT, B. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Guerras do Brasil**. [S. l.: s. n.] , 21 mar. 2021. 1 vídeo (28 min 38 s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1C7eQBI6_pk. Acesso em: 20 out. 2022.

KUHNEN, Tânia. Epistemologia feminista e a reconfiguração da filosofia moral. **SAPERE AUDE** (Revista de Filosofia PUC Minas), Belo Horizonte, v. 9, n. 5, p.196-219, 2014.

KUHNEN, Tânia; ROSENDO, Daniela. Ecofeminismos. *In*: BLOGS de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia. Campinas, 2021. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/ecofeminismos/>. Acesso em: 13 set. 2023.

LADANTA-LASCANTA. De la teologia al antiextractivismo: ecofeminismos em Abya Yala. **ecologiaPolítica**, Barcelona, p. 37-43, 2018.

LEVINAS, Emmanuel. **Do sagrado ao santo**: cinco novas interpretações talmúdicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LEZAMA, Lucía. Não existe " futuro do trabalho " se não houver respeito pela Natureza: perspectivas ecofeministas de reexistências anti-extractivistas da América Latina. **Série Diálogo Feminista** - Friedrich-Ebert-Stiftung, Moçambique, n. 8, p. 1-10, 2019.

MACHADO, Patrícia. Ecofeminismo espiritualista e ecosofia: sobre o pensamento compreensivo e o reencantamento do conhecimento. **Folios** – Revista De la Facultad De Comunicaciones Y Filología, Medellín, n. 39, p. 113-127, 2018.

MADARASZ, Norman; FLORIANO, Renata. **Filosofia por elaes**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020.

MENDONÇA, Rafael. A Filosofia Ecofeminista Holística De Marti Kheel. *In*: FAZENDO GÊNERO, 9., 2010, Florianópolis. **Anais [...]**. Florianópolis: Fazendo Gênero, 2010. Disponível em: http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1278298230_ARQUIVO_Palestra-AFilosofiaEcofeministaHolisticaMartiKheel.pdf. Acesso em: 11 abr. 2023.

MESTRE BARRÃO. **Você diz que sabe tudo** – Axé Capoeira, v. III. [S. l.: s. n.], 15 jun. 2016. 1 vídeo (4 min 56 s). Publicado pelo canal Marcos “Barrão” DaSilva. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=JrEjcOu1bb4&list=RDJrEjcOu1bb4&start_radio=1. Acesso em: 20 jul. 2023.

MESTRE NEGOATIVO. **Semei Semente**. [S. l., s. n.], 21 maio 2022. 1 vídeo (7 min 33 s). Publicado pelo canal Mestre Neoativo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4qc1EKuwhJ0>. Acesso em: 15 jul. 2023.

MESTRE TAMANDUÁ. **Eu caminhei meu mano** – O nego tá vadiando. [S. l.: Records DK], 7 mar. 2022. 1 vídeo (2 min 57 s). Publicado pelo canal Mestre Tamanduá. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vyqAfxELwDE&list=PLkEFgMmz9egheAi7qoPS5TnfW4cCgr9Z6&index=8>. Acesso em 3 jul. 2023.

MUTHUKI, Janet. **And rethinking ecofeminism: Wangari Maathai and the green belt movement in Kenya**. África do Sul: Faculty of Humanities, Development and Social Sciences University of Kwazulu-Natal, 2006.

NACONECY, Carlos. **Ética & animais: um guia de argumentação filosófica**. Porto Alegre: ediPUCRS, 2014.

O QUE É A MARCHA das Margaridas? Observatório Marcha das Margaridas, [S. l., s. d.]. Disponível em: https://transformatoriomargaridas.org.br/?page_id=139. Acesso em: 16 jan. 2023.

OYEWUMÍ, O. **A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PACHECO, Juliana. **Filósofas: a presença das mulheres na filosofia**. Porto Alegre: Fi, 2016.

PEREIRA, Deborah. **Nós que temos que dizer quem somos: mulheres em movimentos agroecológicos no Norte de Minas e Teoria Ecofeminista**. 2020.

Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento social) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social, Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES), Montes Claros, 2020.

PINHO, Osmundo. E não sou uma mulher? Sojourner Truth. *In*: PORTAL Geledés, [S. l.], 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 7 jan. 2023.

PIRES, Julio. Políticas sociais e ajuste econômico: a América Latina na década de 1990. **Brazilian Journal of Latin American Studies**, São Paulo, v. 3, n. 5, p. 47-72, 2004.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates e Críton/Platão**. Traduzido por Alexandre Romero. São Paulo: Hunter Books, 2013.

POLLYANNA, J; CARMO, V; BENEDITA, G. As quatro ondas do feminismo: lutas e conquistas. **Revista de Direitos Humanos em Perspectiva**, Florianópolis, v. 7, n. 1, p. 101-122, 2021.

PULEO, Alicia. El ecofeminismo y sus compañeros de ruta: cinco claves para una relación positiva con el ecologismo, el ecosocialismo y el de-crecimiento. **Estudios digital**, Córdoba, v. 48, p. 101-122, 2015.

REGAN, Tom. **Jaulas Vazias**. Porto Alegre: Editora Lugano, 2006.

REIMER, Ivoni Richter. As teologias e práticas políticas dos movimentos (eco)feministas. **Caminhos**, Goiânia, v. 17, p. 120-137, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ROSENDO, D. **Ética sensível ao cuidado**: Alcance e limites da filosofia ecofeminista de Warren. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

ROSENDO, D.; OLIVEIRA, A. G. F.; CARVALHO, P.; KUHNEN, T. **Ecofeminismos**: fundamentos teóricos e práxis interseccionais. Rio de Janeiro: Editora Ape'ku, 2019.

SATTLER, Janyne. **Epistemologia Feminista**. 2019. Disponível em: <https://ppgd.ufsc.br/files/2019/05/Epistemologia-Feminista-texto-para-leitura-pr%C3%A9via.pdf> Acesso em: 06 abr. 2023.

SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: a pilhagem da natureza e do conhecimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

SHIVA, Vandana. **Monocultura da mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Editora Gaia, 2003.

SINGER, Peter. **Libertação Animal**. Edição Revista. Porto Alegre, São Paulo: Lugano, Evolução Editora, 2008.

SOUZA, Antônio; HOFF, Tânia. Movimento Afrovegano: Discurso interseccional no cruzo do racismo com o especismo. **Revista Contemporânea: Bahia (UFBA)**, Salvador, v. 20, n. 1, p. 194-212, 2022.

SOUZA, Larissa. **Vivências do Abate**. Porto Alegre [s. n.], 23 maio 2019. 1 vídeo (8 min 48 s). Publicado pelo canal Ética Ambiental – PUCRS. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=G2ZOfQT-gc> . Acesso em: 9 maio 2023.

SOUZA, Larissa. Críticas Ecofeministas às Éticas Dos Direitos Animais. SEMANA ACADÊMICA DO PPG-FILOSOFIA PUCRS, 22., 2022, Porto Alegre. **Anais [...]**. [S. l.]: Editora FÊNIX, 2022. *In*: Filosofia Contemporânea, v. 4, 2022. UNIATUAL Editora Coletânea Conexões Inovadoras de Conhecimento, v. 5, 2023.

STERN, Steve. El Taki Onqoy y la Sociedad Andina: Huamanga, siglo XVI. **Allpanchis**, Peru, ano 14, n. 19, p. 49-77, 1982.

SUSIN, Luiz; ZAMPIERI, Gilmar. **A vida dos outros: ética e teologia da libertação animal**. São Paulo: Editora Paulinas, 2015.

TORRES, M. Ecofeminismo: “um termo novo para um saber antigo”. **Terceira Margem**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 20, p. 157-175, 2019.

TRUTH, Sojourner. **Pioneiras del feminismo negro**. *In*: JABARDO, Mercedes (ed.). **Feminismos negros: una antología**. Madri: Traficantes de Sueños, 2012.

VITÓRIA, Raabe. **Mulheres filósofas: a existência do feminino na história da filosofia**. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Filosofia). – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

WANGARI Maathai: Biography. *In*: THE GREEN Belt Movement. [S. l., s. d.] Disponível em: <http://www.greenbeltmovement.org/wangari-maathai/biography>. Acesso em: 14 mar. 2023.

WANGARI Muta Maathai (1940-2011). *In*: BIOGRAFIAS de mulheres africanas. Porto Alegre, UFRGS, 2020. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/africanas/wangari-muta-maathai-1940-2011/>. Acesso em: 11 mar. 2023.

ZIMMERMANN, Tânia Regina. Feministas e Feminismos Comunitários Eco-Territoriais Espiritualistas na América Latina (1980-2022). *In*: ENCONTRO NACIONAL DO GT ESTUDOS DE GÊNERO DA ANPUH-BRASIL, 5., 2022, Montes Claros. **Anais [...]**, Montes Claros: [s. n.], 2022. Disponível em: https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:Om_MgPebjGMJ:scholar.google.com/+ecofeminismo+espiritualista+energia&hl=pt-BR&as_sdt=0,5. Acesso em: 12 set. 2023.

ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo. *In*: BLOGS de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia. Campinas, 2021. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/ondas-do-feminismo/>. Acesso em: 13 set. 2023.

ZITOUNI, Benedikte. Truques e tenacidades (1981-2001): Como recuperar as terras. **ÁSKESIS** - Revista dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 83-98, 2018.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br