



Ecofeminismo: Múltiplas Versões

Loreley GARCIA¹

[Traduções e Excertos extraídos de discussões sobre o Ecofeminismo]

Para Reuther, o Ecofeminismo representa a união do movimento ecológico radical, chamado de ecologia profunda, com o feminismo.

A Ecologia aparece no campo da biologia dos sistemas ambientais para analisar o modo como as comunidades naturais mantêm a teia da vida. No conjunto das rupturas produzidas no interior de um ecossistema, que possam extinguir plantas ou animais, a intervenção humana surge como a principal produtora de disruptura. A ecologia ganhou um significado de estudo socioeconômico e biológico, ao examinar o uso da natureza pelos humanos, o que causa a poluição do solo, ar e água, destruindo os ecossistemas e animais, ameaçando as bases da vida, das quais dependemos.

A Ecologia Profunda vai um passo além, ela se ocupa do exame dos padrões éticos, simbólicos e psicológicos das relações destrutivas dos humanos com a natureza, e de como substituí-las por uma cultura afirmativa da vida.

O Feminismo também é um movimento complexo que só pode ser definido em sociedades democráticas liberais, que visa efetivar a integração total da mulher nos direitos políticos e nas oportunidades econômicas.

O Feminismo também é uma cultura, uma consciência que mapeia as conexões simbólicas, psicológicas e éticas da dominação da mulher e do monopólio masculino dos recursos e controle do poder. Este 3^a nível de análise feminista conecta-se à Ecologia Profunda, podendo ser encarado como uma expressão primária da Ecologia Profunda.

Existe uma conexão histórica entre a dominação da natureza e a mulher. Eliminar essa dupla dominação exige um time de visionários que imaginem o mundo em que se quer construir, um novo sistema socioeconômico e uma nova cultura que sustentaria as relações de mutualidade ao invés do poder competitivo. Precisa-se de poetas, artistas, filósofos, organizadores revolucionários que encarnem relações mais vitais no novo sistema de vida.

Sherry Ortner, foi a primeira feminista a analisar a suposta proximidade das mulheres com a natureza. Sua obra destaca que as mulheres tradicionalmente estão associadas com "algo" que todas as culturas subvalorizam, com menos status, a natureza no sentido mais amplo. Esta relação deixa as mulheres sempre, em todas as culturas, simbolicamente associadas à natureza, em oposição aos homens, identificados com a cultura.

¹ Profa. Curso de Gênero e Sexualidades/PPGS, Pós-doutorado em Women's Studies, Universidade da Califórnia, Berkeley

Sherry Ortner, refere-se a fatores biológicos, sociais e psicológicos como elementos que contribuem na identificação das mulheres com a natureza. A autora tenta resgatar as mulheres de sua posição de inferioridade, advinda desta identificação com a natureza, que lhes confere uma posição intermediária entre a natureza e a cultura, atuando como mediadoras entre ambas.

Esta obra foi muito criticada, pois considera como universalmente homogêneos os termos "natureza", "cultura", "homem", "mulher" e desconsidera a diversidade na diferenciação que cada cultura produz entre a cultura e a natureza.

Algumas ecofeministas, acusadas como Sherry Ortner de "essencialistas", argumentam que a capacidade de procriar faz com que as mulheres tenham uma compreensão distinta e maior proximidade da natureza. Outras, como Carolyn Merchant ou Yniesta King, defendem que os binômios natureza-cultura e mulher-homem são falsos, foram construídos pelo sistema patriarcal para manter uma hierarquia entre os sexos/gêneros e natureza/cultura.

Carolyn Merchant afirma que a identificação da natureza com o sexo feminino é dada, em parte, pela definição de natureza como a mãe-terra, capaz de prover a todos. Outro fator seria a definição da natureza como selvagem, incontrolável, ameaçadora, responsável pelos desastres "naturais"; costumeiramente associada ao caráter "emocional" das mulheres em oposição a "racionalidade" masculina. Esta relação justificaria o controle e domínio masculino tanto sobre a natureza, quanto sobre as mulheres.

Para Imma Llorca i Juncadella, os primeiros elos entre feminismo e ecologia, que originaram o ecofeminismo, formaram-se nas utopias feministas da década de 70, que descrevem uma sociedade sem opressão, ecológica, descentralizada, deshierarquizada, desmilitarizada, democrática e onde prevalece o uso de tecnologias respeitosas ao ambiente.

Françoise d'Eaubonne, em 1974, adotou pela primeira vez o termo ecofeminismo com o objetivo de representar o potencial das mulheres para encabeçarem uma revolução ecológica que estabeleça novas relações de gênero, entre os seres humanos e com a natureza.

Reuther também traça esboços da conexão da dominação natureza/mulher. Segunda a autora, as raízes são pré-hebraicas. Os antropólogos sugerem que a identificação dos binômios mulher/natureza e homem/cultura é arcaica e amplamente difundida. Trata-se de um padrão cultural que expressa o monopólio da definição de cultura pelos homens. A palavra natureza é definida como uma realidade subjacente e separada do homem, ao invés de aparecer como o nexo no qual a humanidade está inserida.

Os humanos não podem sobreviver sem do resto da natureza, sem o contexto que sustenta a vida, enquanto a comunidade de plantas e animais existiu durante bilhões de anos antes do surgimento dos humanos.

O conceito do humano fora da natureza é uma inversão cultural da realidade natural. Mas como isto se fixou em nossa consciência? Um elemento chave seria a identificação da mulher com as formas não humanas de vida, isto tem origem no mundo primitivo, no

qual o papel reprodutivo prendia a mulher na produção primária e na manutenção da vida cotidiana. Mulheres fazem a maioria dos trabalhos com as crianças, produzem e preparam a comida, produzem roupas, cestos, artefatos, limpam e eliminam o lixo. Ainda que haja variações consideráveis nestes padrões através das culturas, geralmente os homens ocupam-se de tarefas que, não por acaso, têm maior prestígio social e demandam maior energia ocasional, um exemplo é a caça de animais de grande porte, a guerra e a limpeza dos campos, mas que permitem a eles mais tempo de lazer. Esta seria a base social primária para a monopolização masculina da cultura, onde o homem reforça os privilégios do lazer, a superioridade das suas atividades e a inferioridade daquelas associadas a mulher.

A autora sugere a hipótese de que as mulheres não teriam dado conta destas alegações de superioridade por estarem ocupadas na faina diária e porque a importância de seu trabalho na produção e reprodução da comunidade era evidente. Ao longo da história, a consciência feminina teria sido submersa pelo crescimento da cultura masculina que envolveu toda a sociedade, socializando os sexos a partir do ponto de vista masculino. É na perspectiva masculina de cultura, o trabalho material da mulher é definido como inferior. O mundo material é visto como algo separado do homem, mas simbolicamente vinculado a mulher.

A Terra, local onde crescem plantas e nasce a vida animal, liga-se simbolicamente ao corpo feminino de onde surge a vida. Com o desenvolvimento da agricultura do arado e da escravidão, a conexão mulher/natureza adquire outra faceta. Embora sejam dois suportes dos quais os homens dependem, passam a ser vistas como algo que ele domina com poder coercitivo.

Os animais selvagens caçados retêm sua autonomia e liberdade, os animais domésticos tornam-se uma extensão da família humana. Mas, os animais na canga puxando arado sob um chicote agora fazem parte das novas formas de relações humanas. Estão escravizados e coagidos pelo trabalho. A agricultura de arado promove a substituição dos gêneros na produção agrária, aqui a mulher monopoliza a coleta e a horta, e o homem a produção de comida, arando com animais .

Com a transformação do homem em agricultor, surge um novo sentido de terra como algo que se possui e é repassado pela linhagem masculina, extinguindo as noções de terra comunal cuja descendência é matrilinear no mundo dos caçadores, coletores e horticultores.

A conquista e a escravidão de outras tribos criaram uma nova categoria de humanos no interior da comunidade familiar, são os escravos, posse que trabalha sob coação. A escravidão criou também novas formas de matar homens e escravizar mulheres e crianças para serviços braçais e sexuais.

O trabalho feminino se identifica com o trabalho escravo. A mulher da família foi definida como escrava de alto padrão, acima da categoria dos escravos conquistados. Na lei patriarcal, as mulheres, escravos, animais e terras estão simbólica e socialmente ligados entre si. Todos são propriedades e instrumentos de trabalho possuídos e controlados pelo homem.

Um olhar sobre as mitologias hebraicas, gregas e o cristianismo primitivo revela a simbolização da mulher e da natureza como domínios a serem conquistados, dominados e repudiados.

No mito da criação na Babilônia, 3^a milênio a.C., Marduk o guerreiro campeão dos deuses da cidade, é visto com criador do cosmos porque conquistou a Deusa-mãe Tiamat, retratada como um animal-fêmea monstruoso. Marduk matou-a e usou metade de seu corpo para produzir o firmamento, e a outra metade para fazer a terra. A mãe elemental tornou-se matéria para o cosmos que, só pode ser usada depois de morta, após ter sido destruída a sua selvageria, a vida autônoma, uma materialidade de coisas possuíveis e controláveis pelo arquiteto masculino do cosmos.

A Reforma Calvinista e a Revolução Científica na Inglaterra, nos séculos 16 e 17, representam a chave do ponto de mutação do conceito ocidental de Natureza. Nestes dois movimentos, o simbolismo medieval que vê a natureza entre sagrada e demoníaca, foi reformado.

O Calvinismo retirou o sentido sacramental da natureza, que passa a ser vista como se fosse completamente depravada, não havendo nela nenhum resíduo da presença divina que pudesse sustentar um conhecimento natural ou a relação com Deus. A salvação do conhecimento de Deus está nas alturas, muito além da natureza, está na Palavra revelada nas Escrituras que os reformistas pregam.

O Calvinismo foi notório por sua hostilidade iconoclasta com as artes visuais. Os vitrais coloridos e estátuas foram quebrados, as igrejas despidas de toda imagem visível. Apenas a palavra sem corpo, que vem do pregador e chega aos ouvidos do fiel e a música, podem ser toleradas na presença divina. Nada que se possa ver, tocar, provar ou cheirar era confiável, nem portador da divindade. Até mesmo o pão e o vinho deixam de ser a corporificação de Cristo, para tornar-se lembrança intelectual da mensagem de um ato de salvação passado.

Se por um lado, o Calvinismo desmontou o mundo sacramental do cristianismo medieval, por outro manteve e reforçou o universo demoníaco. Palavras decaídas, a natureza física e grupos humanos fora do controle da igreja Calvinista cairiam nas garras do diabo. Tudo que fosse rotulado de pagão, não importa se católicos, indianos ou africanos, eram o campo de poderes do demônio. Mesmo entre os Calvinistas, as mulheres eram as portas de entrada do demônio, se fossem completamente obedientes aos pais e maridos, pastores e magistrados, poderiam ser redimidas como boas esposas. Mas qualquer independência feminina ocultaria a heresia e a bruxaria. Entre os Protestantes, os calvinistas foram os primeiros caçadores de bruxas.

A Revolução Científica inicialmente rumou em outra direção, exorcizando os poderes demoníacos da natureza, ícone da razão divina manifesta na lei natural. Nos séculos 17 e 18, o animismo da ciência natural que unificava o material e o espiritual, perde espaço para o dualismo estreito do intelecto transcendente e da matéria morta. A Natureza fora secularizada.

No dualismo cartesiano e na física newtoniana, a matéria torna-se movimento, matéria morta que obedece as leis matemáticas conhecidas por uma elite de cientistas

masculinos. Sem vida ou alma própria, a natureza podia ser tranquilamente expropriada por esta elite e infinitamente reconstruída em nome da riqueza e do poder.

Na sociedade ocidental, o uso da ciência e da tecnologia para controlar a natureza, marchou *pari passu* com o colonialismo. Entre os séculos 16 e 20, os europeus se apropriaram das terras da América, Ásia e África, reduzindo suas populações à servidão. A riqueza acumulada nesta vasta expropriação de terra e trabalho, impulsionou a revolução tecnológica, transformando recursos materiais em novas formas de energia e trabalho mecânico, controle de doenças e incrementando a velocidade das comunicações e transportes. As elites ocidentais viram os incrementos com muito otimismo, julgando que a tecnologia gradualmente resolveria todos os problemas da escassez material e retardaria os limites da mortalidade humana. O sonho cristão da imortalidade, salvo dos limites da finitude, estava traduzido em termos científicos e tecnológicos.

Todavia, um século depois, este sonho de progresso infinito tornou-se um pesadelo. As conquistas na área médica, diminuindo a mortalidade infantil e dobrando a expectativa de vida criaram uma explosão populacional em busca de alimentos.

A cada ano, 10 milhões de crianças morrem de desnutrição, a lacuna entre ricos e pobres, a elite rica do setor industrializado e as massas empobrecidas, sobretudo nos continentes colonizados da América Latina, Ásia e África, amplia-se cada vez mais. A revolução científica e industrial ocidental foi feita com bases na injustiça, na tomada de terras, produtos agrícolas e minérios, apropriados com a exploração do trabalho indígena.

Esta riqueza abasteceu o Ocidente e as elites locais enquanto o povo destas terras permaneceu pobre. O sistema de fluxo global baseado na exploração de terra e trabalho de muitos para benefício de poucos, com alto consumo de energia e desperdício não pode expandir-se para incluir as parcelas pobres da população sem destruir a base da vida no planeta. Estamos literalmente destruindo o ar, água, solo sobre o qual a vida humana e planetária depende. Para preservar este injusto monopólio sobre os recursos naturais do crescente protesto dos pobres, o mundo torna-se mais e mais militarizado. As nações têm usado, cada vez mais, a parte do leão de seus orçamentos em armas para defender-se das outras e controlar seus próprios pobres. Armas tornaram-se uma das maiores riquezas e exportações para os países pobres. Estas nações crescem aumentando suas dívidas com as nações ricas enquanto compram armas para reprimir as massas empobrecidas.

Com o fim da corrida armamentícia entre EUA e URSS, ocorreu a consolidação unipolar da hegemonia militar dos EUA, e não um compromisso com a desmilitarização.

A explosão populacional, a exaustão dos recursos naturais, poluição e violência são os quatro cavaleiros do novo apocalipse global. A questão crítica de justiça e sobrevivência é como reverter este curso desastroso e refazer as relações entre nós e com a Terra.

É preciso instituir ética e cultura ecofeminista para termos um planeta justo e sustentável. Há que reformatar nosso conceito dualista de realidade dividida entre

matéria sem alma e consciência transcendente masculina. Precisamos desvelar nossa realidade atual como habitantes do planeta num momento de crise.

O mundo da natureza, plantas e animais existe há bilhões de anos antes de entrarmos em cena. A natureza não precisa de nós para comandá-la, pois se comanda muito bem sem nós. Somos os parasitas da cadeia alimentar da vida, consumindo mais e mais e colocando muito pouco em retorno para restabelecer e manter o sistema vital que nos sustenta.

Precisamos reconhecer nossa dependência da grande matriz produtora de vida no planeta para aprendermos a reintegrar nosso sistema humano de produção, consumo e dejetos em padrões ecológicos a partir dos quais a natureza sustenta a vida.

Podemos começar revendo a relação da mente ou inteligência para a natureza. Mente ou consciência não é algo que se origina do mundo transcendente fora da natureza, mas é o lugar onde a própria natureza torna-se consciente. Precisamos pensar a consciência humana não separada, nem como espécie superior do resto da natureza, mas como um talento que nos permite aprender a harmonizar nossas necessidades com o sistema natural que nos rodeia, e do qual dependemos.

A reintegração da consciência humana com a natureza deve reformatar o conceito de Deus. Ao invés de um modelo de Deus proposto pela consciência masculina alienada, exterior e regrado sobre a natureza; o Deus da espiritualidade ecofeminista é a fonte imanente da vida que sustenta a totalidade da comunidade planetária. Deus não é masculino ou antropomórfico, é a fonte da qual a variedade de plantas e animais brotam a cada geração, a matriz que suporta a interdependência vital entre eles.

Na cultura e na ética ecofeminista, a interdependência mútua substitui as hierarquias de dominação como o modelo de relacionamento homem/mulher, grupos humanos e com outros seres. Todas afirmativas racistas, sexistas, classistas e antropocêntricas de superioridade dos homens brancos sobre negros e mulheres, gerentes sobre trabalhadores, humanos sobre animais e plantas devem ser culturalmente descartadas. Na vida real, o chamado pólo superior é, de fato, o lado mais dependente da relação.

Porem, não basta reconhecer com humildade a dependência. O modelo de interdependência entre gêneros, raças e classes tem que ser socialmente reconstruído, criando mais equidade na divisão do trabalho e dos frutos do trabalho, ao invés de subjugar e empobrecer um dos lados da relação, fazendo com que seja a base de poder e riqueza do outro lado.

Nas relações homem/mulher não basta permitir-lhes acesso à cultura e ao espaço público, mas converter os homens em iguais, partilhando a criação, nutrição e manutenção da casa. Uma revolução do papel feminino no mundo do trabalho masculino, sem a revolução correspondente nos papéis masculinos mantém o padrão básico da exploração de mulher. Mulheres têm simplesmente um sobre trabalho no novo modelo, pois se espera que realize ambos os trabalhos: o masculino diário com baixo salário, além do trabalho feminino não pago, que sustenta a vida familiar.

Há que se converter a divisão sexual do trabalho, assim como a consciência sobre a Terra. Desta maneira, refazemos nossa visão simbólica de salvação, ao invés de uma

salvação buscada humildemente na alma desencarnada ou no corpo imortalizado, num vôo para o céu, ou para o fim da história, a salvação aqui é vista como uma contínua conversão para o centro, para as bases concretas que sustentam a nossa relação com a natureza e com o outro.

A cada dia, a cada geração é preciso refazer nossa relação com o outro, encontrando um verdadeiro e novo nexos de relacionamento para manter a vida sem exploração e destruição.

Finalmente, a cultura ecofeminista deve reformular nosso senso básico do Ser em relação ao ciclo da vida. A manutenção de uma comunidade orgânica de vida vegetal e animal é um ciclo contínuo que cresce e se desintegra. O ocidental vê a mortalidade como desintegração, não como parte do ciclo da vida, com aceitação de que nós somos parte deste processo. Fingimos que podemos nos imortalizar, mas o que estamos imortalizando é o nosso lixo e poluição na Terra. Para aprender a reciclar o lixo como fertilizante de nova vida, matéria de um novo artefato, precisamos aceitar-nos como participantes de um mesmo processo cíclico.

Humanos também são organismos finitos, centros de experiência no ciclo da vida que devem desintegrar-se no nexos da vida e erguer-se de novo sob nova forma. Esta conversão do dualismo alienado e hierárquico para a sustentabilidade da vida e mutualidade mudará radicalmente os padrões da cultura patriarcal. Conceitos básicos como Deus, corpo/alma e salvação, serão reconceituados de forma a nos levar para mais perto dos valores éticos do amor, justiça e cuidado com a Terra. Estes valores até são proclamados nas religiões patriarcais, embora estejam em contradição com o simbolismo patriarcal e os modelos de relacionamentos.

A mudança dos símbolos precisa vir acoplada a uma nova prática social que encarne a conversão em novas formas sociais e tecnológicas de organizar a vida na comunidade humana e com a natureza. Isto exige um novo senso de urgência sobre a insustentabilidade do modelo atual de vida e solidariedade compassiva com os desfavorecidos pelo sistema.

Existem diferentes tendências teóricas, política e ideológicas no interior do ecofeminismo. Juncadella lista alguns mais expressivas, a saber:

O ecofeminismo radical, nascido do feminismo romântico, destaca as relações históricas, biológicas e sociais entre a natureza e as mulheres. Considera que a exploração e a opressão de ambas é uma consequência do domínio da ordem patriarcal. As origens da opressão estariam no início da sociedade patriarcal, na pré-história. Antes deste domínio, teria havido uma sociedade majoritariamente matriarcal onde o feminino detinha maior prestígio. A mulher e a natureza eram festejadas, predominavam as divindades femininas - deusas da fertilidade.

O patriarcado pressupõe a imposição de valores masculinos e a substituição das deusas por deuses. A proposta do ecofeminismo radical é o resgate dos valores matriarcais e a implantação da cultura feminina, valorizando o conhecimento das mulheres que tradicionalmente foi desprestigiado, suas experiências e valores. Tornar o papel insubstituível das mulheres na preservação da espécie em instrumento de empoderamento e em ativismo ecológico.

O ecofeminismo liberal, baseado no feminismo da igualdade e na teoria conservacionista da natureza, considera a deterioração ambiental como resultado da implantação de um modelo de desenvolvimento economicista que ignora os impactos negativos sobre o ambiente, não utiliza adequadamente os recursos naturais e carece de legislação eficaz. A exploração das mulheres é um resultado da situação marginal em que se encontram: menores oportunidades de trabalho e acesso a educação. Nesta teoria, a relação entre mulheres e natureza não tem base biológica. Não crêem que homens e mulheres tenham atitudes distintas, biologicamente determinadas, de respeito da natureza. As mulheres, inseridas na ordem patriarcal, têm atitudes e estratégias deletérias ao meio ambiente tal qual os homens.

Os defensores desta corrente propõem reformas ambientais com uma melhor aplicação da ciência moderna, da legislação que assegure o cumprimento das condições necessárias para o desenvolvimento sustentável. São fundamentalmente conservacionistas, defendendo que as mulheres no poder, através da igualdade de oportunidades, participem de todas as decisões sobre a gestão dos recursos naturais, a preservação do meio ambiente saudável e a defesa da qualidade de vida.

A experiência feminina, atuando em posição marginal no que tange a tomada de decisões sobre o poder dominante, as colocou em posição privilegiada para propor e elaborar propostas alternativas viáveis ao ambiente.

O ecofeminismo socialista considera os problemas ambientais intrínsecos ao patriarcado e o capitalismo, justifica a exploração da natureza mediante a técnica para facilitar o progresso, entendido principalmente como crescimento econômico. O capitalismo liberou os homens da natureza proporcionando meios para explorá-la e controlá-la em benefício próprio, usou a exploração das mulheres para invisibilizar sua participação histórica na economia. O capitalismo está acabando com outros meios de produção como a agricultura de subsistência, o artesanato, onde homens e mulheres participavam em condições de maior igualdade; adjudicando o trabalho assalariado aos homens e a reprodução gratuita, desvalorizada e invisível das mulheres.

Ecofeministas socialistas propõem a construção de uma sociedade socialista onde se construa uma nova relação entre os gêneros e com a natureza, sem a dominação capitalista e garanta uma boa qualidade de vida a todos.

O debate ecofeminista, ao aportar nos países do Terceiro Mundo, precisou examinar as relações entre as mulheres e o meio ambiente para além do mero nível ideológico.

Ecofeminismo terceiro-mundista: as mulheres rurais nestes países mantêm uma relação muito estreita com a natureza, são usuárias e gestoras dos recursos naturais, produtoras de alimentos e bens destinados ao consumo/mercado. Esta relação varia entre as mulheres dependendo da função, classe social, raça, etnia a que pertencem; são fatores que determinam como as afetarão os efeitos da degradação ambiental e sua capacidade de resposta.

Para as ecofeministas destes países, como Vandana Shiva na Índia, a exploração e a destruição da natureza são intrínsecas ao modelo de desenvolvimento econômico industrial dominante, uma imposição colonial por parte do "Primeiro Mundo". O desenvolvimento baseado exclusivamente no crescimento tecnológico e econômico

mudou a relação do homem com a natureza (na cosmologia indiana como a mãe -terra), coloca-o acima dela, outorgou-lhe capacidade para controlá-la e dominá-la, pois a natureza passou a ser vista como algo inerte e passivo.

Vinculados a tendências místicas do ecofeminismo primevo, mas afastado da demonização masculina, surge um fenômeno novo: a teoria feminista que veio do Sul. Cabe mencionar a física nuclear e filósofa da Índia, Vandana Shiva. Combinando as historiadoras feministas da ciência como Evelyn Fox Keller ou Carolyn Merchant, com sua própria tradição filosófico-religiosa, V. Shiva realiza uma seria crítica do desenvolvimento técnico ocidental que colonizou o mundo inteiro. Afirma que "o que recebe o nome de desenvolvimento é um processo mal, fonte de violência contra a mulher e a natureza em todo mundo (...) (o mal desenvolvimento) tem raízes nos postulados patriarcais de homogeneidade, dominação e centralização que constituem o fundamento dos modelos de pensamento e estratégias de desenvolvimento dominantes" Ainda, existem movimentos de resistência ao "mal desenvolvimento", um deles é o das mulheres Chipko. Baseando-se nos princípios de não violência criativa de Gandhi, as mulheres rurais Chipko (nome do princípio feminino da Natureza da cosmologia na Índia), conseguiram deter a desflorestação total do Himalaia vigiando a zona e amarrando-se as árvores quando iam cortá-las. Enfrentando seus maridos, dispostos a vender os bosques comunais, essas mulheres Chipko adquiriram consciência de grupo e posteriormente, continuaram lutando contra a violência doméstica e pela participação política.

Na América Latina, particularmente no Chile, Brasil, México, Uruguai, Bolívia, Argentina, Peru e Venezuela, no rastro da Teologia da Libertação está se elaborando um pensamento teológico ecofeminista. A teóloga brasileira Yvone Gevara sustenta que hoje, a justiça social implica ecojustiça. Este ecofeminismo latino americano se caracteriza por seu interesse pelas mulheres pobres, a defesa dos indígenas, vítimas da destruição da Natureza. Ela conclama o abandono da imagem patriarcal de Deus como dominador e o dualismo da antropologia cristã tradicional (corpo/espírito). A transcendência não se baseia no desprezo da matéria, mas se define como imersão no mistério da vida, pertence a um todo que nos transcende. Será concebida como "experiência da beleza, da grandiosidade da natureza, de suas relações e sua interdependência" . Nesta teologia latino americana, o ecofeminismo é uma postura política crítica da dominação, luta antisexistista, antirracista, antielitista e anti-antropocêntrica.

"La ciencia que no respeta las necesidades de la naturaleza y el modelo de desarrollo que no respeta las necesidades de las personas amenaza la supervivencia" (Vandana Shiva).

A visão de Vandana Shiva coincide com Carolyn Merchant sobre a experiência comum de opressão das mulheres e da natureza, define uma conexão entre ambas, mas Shiva estabelece a conexão no nível ideológico e material. As mulheres rurais do "Terceiro Mundo" obtêm da natureza 60 a 80% dos alimentos que necessitam. A destruição da natureza representa grave ameaça para suas vidas e de suas famílias.

Em estudo do movimento Chipko em Uttar Pradesh, norte da Índia, Vandana Shiva, expressa que as mulheres do "Terceiro Mundo" têm uma dependência especial da natureza e um conhecimento específico sobre ela, adquirido através da acumulação de

experiências e transmitido de geração a geração, mas sistematicamente marginalizado pela ciência moderna e pelo modelo de desenvolvimento dominante. Este binômio exclui as mulheres como experts e o saber popular como parte da Ciência.

"las mujeres del movimiento Chipko están más próximas a la naturaleza por su papel como recolectoras de pasto para el ganado, combustible y agua; mientras que los hombres a menudo emigran a la planicie en búsqueda de trabajo u obtienen pequeños beneficios del "desarrollo"(Gail Omvedt).

Tal fato, ajuda compreender porque as mulheres, mais que os homens, participam ativamente das reivindicações e movimentos ecológicos que lutam para liberar a natureza da exploração e as mulheres da subalternidade.

Vandana Shiva foi criticada por inúmeras investigadoras como Gaita Menon, Mira Burra y Bina Agarwal, todas da Índia, elas apresentam distintas interpretações da relação entre mulher e natureza.

Para as críticas, Vandana Shiva incorre na mesma falácia das ecofeministas da Europa e Estados Unidos quando não distingue entre as mulheres as classes, castas, raças, etc. Chamada de essencialista, ao considerar que as mulheres do "Terceiro Mundo" teriam uma relação especial com a natureza, diferentemente das mulheres dos países desenvolvidos.

Bina Agarwal critica seu trabalho porque não analisa com detalhe como se produziram as mudanças conceituais sobre a natureza e mulheres na Índia, nem reconhece a coexistência de interpretações específicas de cada cultura e religião que convivem na Índia. Vandana Shiva ignoraria que cada cultura ou religião tenha seus próprios conteúdos, sentidos diferentes para as mesmas palavras.

Outra crítica a Vandana Shiva seria a atribuição da destruição da natureza e a opressão das mulheres ao colonialismo e imposição da ciência e do modelo econômico ocidental, ignorando a existência de desigualdades econômicas e sociais que perpetuam a destruição/opressão muito anteriores ao colonialismo.

Bina Agarwal propõe como alternativa o feminismo ecologista, um conceito novo, em fase de construção e conceitualização surgido das críticas a autoras do "Terceiro Mundo".

Sob este título unificador, estão distintas teorias e movimentos ecofeministas que não compartilham do essencialismo das clássicas, nem se nutrem em fontes religiosas ou espiritualistas do Terceiro Mundo.

O ambientalismo feminista de Bina Agarwal é exemplo da postura construtivista. Economista originária da Índia, critica a teoria de Vandana Shiva que atribui a proteção da natureza das indianas ao princípio feminino da cosmologia. Para Agarwal, o laço que as mulheres sentem com a Natureza tem origem nas responsabilidades de gênero na economia familiar. Pensam holisticamente em termos de interação e prioridade comunitária pela realidade material. Não são as características afetivas ou cognitivas próprias do sexo, mas a interação com o meio ambiente o que favorece sua consciência ecológica. A interação com o meio ambiente e a correspondente sensibilidade ecológica,

dependem da divisão sexual do trabalho e da distribuição do poder, da propriedade segundo as divisões de classe, gênero, raça e, no caso, as castas.

Nos países do "Terceiro Mundo", as mulheres rurais pobres dependem totalmente do meio natural para assegurar sua subsistência, das famílias, e das comunidades; o meio é parte de sua realidade mais imediata, palpável e não apenas uma construção ideológica. A relação que elas estabelecem com a natureza tem bases naquilo que Bina Agarwal chamou de "feminismo ecologista", uma proposta alternativa ao ecofeminismo radical de Vandana Shiva.

O feminismo ecologista defende que a relação das mulheres com o meio ambiente terá formas distintas de acordo com a classe social, casta, raça, etnia, religião a que pertençam. Estes fatores determinam sua relação com a organização da produção, reprodução e distribuição. Ou seja, nada inova para além da perspectiva marxista do século XIX.

O feminismo ecologista reconhece que a destruição ambiental afeta em especial as mulheres e o conjunto das populações pobres do "Terceiro Mundo", atribui a responsabilidade aos grupos dominantes que monopolizam o poder, a propriedade e o controle dos recursos.

Do feminismo extraí-se que devemos desafiar e transformar o sistema de gêneros, a divisão sexual do trabalho e a distribuição desigual dos recursos entre os gêneros.

Do ecologismo, a necessidade de desafiar e alterar as relações entre pessoas e meio ambiente, acabar com processos que permitem que a minoria se aproprie dos recursos naturais.

Para Bina Agarwal, o discurso ecofeminista ignora a relação real das mulheres com a natureza que é distinta para cada mulher.

Denomina-se essencialista a tendência ecofeminista, cuja base biológica, justifica uma maior proximidade com a natureza, pressupondo a existência de uma "essência feminina" universal.

A despeito das diferenças ideológicas, as diversas correntes partilham alguns argumentos, são eles:

- na ordem simbólica patriarcal existem importantes ligações entre a dominação e a exploração das mulheres e da natureza, embora interpretem esta relação de acordo com diferentes enfoques.

- denunciam a associação que o patriarcado estabelece entre as mulheres e a natureza. A biologia das mulheres, seu corpo (a capacidade para gestar e criar vida) faz que estejam numa posição de maior proximidade com a natureza, permitindo uma identificação com ela.

- Os homens, supostamente guiados pela razão, em oposição à intuição feminina, pertencem ao mundo da cultura. Devido à capacidade para controlar e transformar a natureza, a cultura se considera superior à natureza. Os binômios mulher-natureza/

homem-cultura e a superioridade da cultura sobre a natureza no patriarcado explicam porque as mulheres seriam consideradas inferiores.

-Considera que a dominação e exploração das mulheres e da natureza têm origem comum, o que as coloca numa situação privilegiada para acabar com a dominação.

- os movimentos feminista e o ecologista têm objetivos comuns (a igualdade de direitos, abolição de hierarquias), devem trabalhar conjuntamente na construção de alternativas teóricas e práticas.

Alicia H Puleo, discute estas diferentes perspectivas do Ecofeminismo. Para Puleo, o feminismo e o ecologismo serão movimentos sociais fundamentais para o século XXI. O primeiro porque, adquirida a autoconsciência como coletivo e uma formação necessária, não há como interromper as metas emancipatórias; o segundo pela evidente insustentabilidade do modelo de desenvolvimento tecno-econômico. Assistimos o começo do fim da Natureza. Não há mais como dissimular a conexão existente entre as catástrofes "naturais", manifestações da mudança climática global. Vivemos o que Ulrich Beck chamou de "a sociedade do risco".

Quanto mais informação possuímos sobre os alimentos que consumimos, a água que bebemos, o ar que respiramos e até do sol que tomamos, mais insegurança sentimos (contaminação, pesticidas, camada de ozônio, conservantes... uma lista enorme). Só a ignorância ou a atitude tecno-entusiasta cega pode ignorar perigos tão claros.

Há uma vontade (inconsciente) generalizada de ignorar este cenário, vontade cultivada cuidadosamente pela sociedade de consumo. O ecologismo avança lentamente, tendo maior penetração nos países industrializados, onde a juventude mais ilustrada cansou do espelhismo hedonista contemporâneo que prometia a felicidade através da acumulação de objetos materiais. O avanço é lento mas está assegurado pela própria evolução das coisas, pela realidade que bate com frequência em nossa porta.

A futura coexistência dos movimentos _feminismo e ecologismo_ não se deduz que deva existir entre eles alguma relação particular. Mas uma reflexão mais detida sobre a questão mostra a necessidade de diálogo ao menos dois momentos. A primeira é mais superficial, pragmática e fácil de compreender, é uma negociação preventiva: Que papel se reserva as mulheres na futura sociedade de desenvolvimento sustentável? Dado que grande parte da emancipação feminina se apoiou na industrialização, como organizaremos a infraestrutura cotidiana sem sacrificar as margens de liberdade das mulheres? A experiência das militantes nos Verdes e diversas organizações ecologistas mostra que subsistem, como no resto dos partidos, inércias patriarcais. Os ecologistas não são feministas. As feministas não têm grande sensibilidade ecologista. São dois mundos que vivem de costas, mas estão destinados a realizar pactos políticos.

Há outras razões para que o feminismo se interesse pela ecologia. Se o feminismo quer manter sua vocação internacionalista, deve pensar também em termos ecologistas já que as mulheres pobres do Terceiro Mundo são as primeiras vítimas da destruição do meio natural. O nível de vida dos países ricos não é exportável para todo mundo. Os recursos naturais são consumidos sem atender a possibilidade ou impossibilidade de sua renovação. O espólio não tem limites naqueles países onde a população carece de poder político e econômico para fazer frente à destruição do meio natural. As mulheres rurais indianas ou africanas, que vivem numa economia de subsistência, têm a qualidade de

vida diminuída tragicamente com a chegada da exploração "racional" dirigida ao mercado internacional. Se antes dispunham de lenha perto da aldeia, agora devem caminhar quilômetros para encontrá-la. Essa é a modernização que chega até elas. Se em nome da justiça desejamos que nossa qualidade de vida se estenda a toda humanidade, esta qualidade deve ser sustentável. Há limites físicos, estudados pela ecologia que impõem um rumo ecológico ao nosso modelo civilizatório.

O feminismo mostrou que um dos mecanismos de legitimação do patriarcado era a naturalização da Mulher. No *Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir denunciou a exclusão das mulheres do mundo público realizada através da conceituação da mulher como Alteridade, como Natureza, como Vida Cíclica quase inconsciente, por parte do homem que se reservava os benefícios da civilização. O famoso "não se nasce mulher, se chega a ser" é uma denúncia do caráter cultural, construído, dos estereótipos femininos e mesmo tempo, em favor do reconhecimento do direito das mulheres, como seres humanos portadores de um projeto existencial, o de ascender ao mundo da cultura do qual fomos injustamente excluídas.

Os feminismos liberal, socialista e radical, do princípios dos anos 70, recorrem a esta reivindicação conseguindo romper, ao menos em grande parte, a prisão doméstica que encerrava as mulheres da época.

Ao final dos 70 e plenamente nos 80, algumas correntes do feminismo radical recuperam a antiga identificação patriarcal da mulher e natureza, conferindo-lhe um novo significado. Invertem a valoração deste par conceitual que nos pensadores tradicionais servia para afirmar a inferioridade a Mulher (assim, por exemplo, em Hegel a mulher é apresentada como mais próxima a formas de vida consideradas inferiores _animais ou vegetais_ que do homem). Afirmam estas feministas radicais que a cultura masculina, obcecada pelo poder, nos conduziu a guerras suicidas e ao envenenamento da terra, a água e o ar. A mulher, mais próxima a Natureza, é a esperança de conservação a Vida. A ética do cuidado feminina (da proteção dos seres vivos) se opõe a essência agressiva da masculinidade.

Um importante resultado de sua atividade os grupos de auto-ajuda se reflete numa obra muito conhecida entre nós: o manual de ginecologia alternativa do Coletivo de Mulheres de Boston: *Nossos corpos, nossas vidas*. Ante a manipulação crescente do corpo das mulheres, as feministas denunciaram os efeitos secundários dos anticoncepcionais dirigidos a satisfação masculina da androcêntrica "liberação sexual". Mais recentemente, suas advertências se dirigem a um fenômeno novo: a terapia hormonal substituiria para a menopausa, novo filão das multinacionais farmacêuticas. Esta preocupação com a saúde e para recuperar o controle do próprio corpo é um elemento central deste primeiro ecofeminismo e explica o título de uma de suas obras mais relevantes: *Gyn/Ecology* (1978) de Mary Daly. De formação teológica, M. Daly se dedica a analisar os mitos concluindo que a única religião prevalece em todas partes é o culto ao patriarcado. Propõe desenvolver uma consciência "ginocêntrica" e "biofílica" de resistência frente a civilização "falotécnica" e "necrofílica" dominante.

Este ecofeminismo, chamado hoje em dia "clássico", é claramente um feminismo da diferença que afirma que homens e mulheres expressam essências opostas: as mulheres se caracterizariam por um erotismo não agressivo e igualitarista e por atitudes maternas que as predisporiam ao pacifismo e a preservação da Natureza. Já os homens, se veriam

naturalmente atirado para eventos competitivos e destrutivos. Este biologicismo suscitou fortes críticas dentro do feminismo, acusando de demonizar o homem. Seu separatismo lésbico e sua ingenuidade epistemológica (essencialismo) fizeram deste primeiro ecofeminismo um alvo fácil das críticas dos setores feministas majoritários, carentes de sensibilidade ecológica.

Val Plumwood vê de outra perspectiva, a filósofa australiana insiste no caráter histórico, construído da racionalidade dominadora masculina. A superação dos dualismos hierarquizados Natureza/Cultura, Mulher/Homem, Corpo/Mente, Afetividade/Racionalidade, Matéria/Espírito exige uma análise desconstrutiva. Ela examina a história da filosofia ocidental desde os gregos como a construção do Eu masculino dominador, hiperseparado de seu próprio corpo, afetos, das mulheres, dos demais seres vivos e da Terra que o sustenta. Esta visão da própria identidade humana, utilizada como legitimação do domínio conduziu a civilização destrutiva atual. Mas não como essencial, senão como uma construção. O ecofeminismo clássico espiritualista inspirou numerosos grupos feministas pacifistas como Greenham Common. A mística diferencialista se mostrou apta para mobilizações de grande impacto, utilizando elementos do mundo tradicional feminino na política: teceram redes entorno dos mísseis das bases militares. Sua debilidade teórica (essencialismo) é sua força prática. Pergunta-se: favorece o coletivo feminino a utilização dos estereótipos de gênero?

É compreensível que a naturalização da mulher, utilizada desde tempos remotos para sua exclusão do mundo da cultura suscite graves reparos nas fileiras feministas. Dizer que as mulheres estão mais próximas da Natureza devido à capacidade materna não seria voltar a enclausurá-las nos limites das funções reprodutivas? Por outro lado, a exaltação do inferiorizado sem poder é capaz de alterar os valores estabelecidos? Não estaríamos agregando um trabalho a mais as oprimidas, o de ser salvadoras do ecossistema invocando sua essência?

No construtivismo economicista tudo se reduz a tomar medidas práticas de conservação do ambiente que se apóiam no saber tradicional das mulheres rurais, substituir o monocultivo industrial pela diversidade de sementes autóctones, descentralizar e favorecer a participação dos grupos desfavorecidos na tomada de decisões. Isto é útil e necessário mas, como assinala a ecofeminista Barbara Holland Cunz, este tipo de críticas ao ecofeminismo espiritualista ignora a ligação dele com a consciência contemporânea: a imagem de um diálogo horizontal, democrático, empático com a Natureza. Sem esta nova sensibilidade, as críticas economicistas consideram a Natureza como mero "recurso" a disposição dos humanos. O termo "meio ambiente" expressa esse reducionismo, nele a Natureza aparece como simples cenário onde os humanos realizam suas proezas.

Finalmente, a teoria dos feminismos ecologistas de terceira geração (Plumwood) tem debilidade prática. A complexidade de sua análise e a refutação da mística da feminidade natural despojam de ferramentas úteis na hora das mobilizações. De fato, não se pode extrair indicações claras do que deveria ser uma atividade ecofeminista derivada de sua obra.

Nossa autoconsciência, como espécie humana avança para a igualdade de gênero participando de uma cultura e da natureza. Isto inclui a participação das mulheres no

âmbito da cultura e a plena aceitação daqueles elementos depreciados e marginalizados como femininos (os laços afetivos, a compaixão, a matéria, a Natureza). Obter uma visão mais realista de nossa espécie como parte de um contínuo da Natureza, conseqüentemente, tratar os seres vivos não humanos com respeito que merecem. Superar o sexismo, o androcentrismo, o racismo e o antropocentrismo são as metas desta nova forma de feminismo.

O feminismo não deve ignorar as novas preocupações e sensibilidades das mulheres. O ecologismo é uma delas. Crê-se que o feminismo busca horizontes utópicos no sentido etimológico de "utopia" (ou-topos, aquilo que não teve lugar, mas poderá ter), podemos ver que o feminismo ecologista tem a mesma postura: ele é e será.

Finalmente, tomamos a abordagem de Freya Mathews, comparando a Ecologia Profunda e o Ecofeminismo sob a mirada da Ecosofia. Para a autora, as duas mais importantes filosofias da natureza que se desenvolveram nas últimas décadas, a Ecologia Profunda e o Ecofeminismo, oferecem diferentes argumentos a respeito da ética que devemos manter com a natureza. A diferenciação entre ambas não encontra-se tanto no modo como devemos *tratar* o mundo natural, a luz de um direito ou para nossa consideração moral, mas sobre como devemos construir e experimentar a nossa *relação* com ele.

A Ecologia Profunda tem uma visão holística da natureza; sua imagem do mundo natural é a de um todo integrado, do qual nós e outros "indivíduos" somos partes². Isto nos encoraja a resgatar nossa verdadeira identidade, inserida nos círculos mais amplos da natureza, entendendo o mundo natural como extensão de nós mesmos, nosso eu-estendido. A partir desta visão, nosso interesse convergirá para os da natureza, torna-se nossa incumbência respeitar e servir a estes interesses comuns.

A plataforma da Ecologia Profunda consiste em oito pontos fundamentais, a principal diferença das demais ecologias é a absoluta descrença que as questões ecológicas poderiam ser resolvidas através de soluções técnicas:

1. A vida humana e não-humana na Terra tem valor intrínseco. O valor das formas de vida não-humanas independe de sua utilidade para os propósitos humanos.
2. Riqueza e diversidade das formas de vida são valores em si mesmos e contribuem para o enriquecimento da vida humana e não humana na Terra.
3. Humanos não têm direito de reduzir essa riqueza e diversidade para satisfazer suas necessidades.
4. A atual interferência humana sobre a vida não-humana é excessiva, a situação piora rapidamente.

2 Típica versão do início da Ecologia Profunda. Ver Bill Devall e George Sessions, *Deep Ecology: Living as if nature Mattered* (Salt Lake City:Peregrine Smith Books, 1985), Warwick, Fox , "Deep Ecology: A New Philosophy of Our Time?" *Ecologist* 14 (1984):194-200;Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement:A Summary" *Inquiry* 16 (1973):95-100. È com esta versão originária que articulo este texto.

5. O crescimento da vida não-humana requer o decréscimo do número de população humana fazendo pressão sobre os recursos do planeta.

6. Mudanças significantes nas condições de vida para melhor, requerem mudanças políticas que afetem as estruturas econômica, tecnológica e ideológica.

7. As mudanças ideológicas são principalmente no estilo de vida, enfatizando os valores da vida simples, ao invés do alto padrão de vida.

8. Os que subscrevem estes pontos têm a obrigação direta de participar da implantação destas mudanças (Arne Naess).

O Ecofeminismo tende a representar o mundo natural como uma comunidade de seres relacionados a maneira de uma família, mas apesar de unidos, são distintos³. Recomenda o respeito a individualidade destes seres, ao invés de promover uma fusão com eles, nosso relacionamento deve se dar através da mente aberta e do encontro atencioso, ao invés de uma preconceitualização metafísica abstrata.⁴ Trata-se de aceitar o fato que o entendimento nascido de tais encontros resulta na atitude de cuidado ou compaixão e fornece a base para o surgimento de uma ética ecológica.⁵

³Jim Cheney trata claramente neste ponto (“Ecofeminism and Deep Ecology”, *Environmental Ethics* 9, no.2 [1987]:115-45). Está implícito ou explícito em muitos autores ecofeministas, por exemplo, Judith Plant, “The Circle is Gathering”, in *Healing the Wounds; the Promise of Ecofeminism*, ed. J. Plant (Philadelphia: New Society Publishers, 1989), 242-53. Todavia, como o ecofeminismo não é tipicamente exposto sistematicamente como uma filosofia, outras formas de ver a natureza estão também representadas em escritos ecofeministas. Mutuamente a visão de natureza que aqui identifico como ecofeminista também é esposada por autores que não fazem referência à teoria feminista. Um exemplo, o relato de J. Baird Callicott sobre as visões de natureza dos índios americanos (*In Defense of Land Ethic* [Albany: SUNY Press, 1989], 177-202). Ambos, Callicott e Aldo Leopold, o arquiteto da visão de ética da terra de Callicott, ocupa-se de defender e tendem a ver a natureza como uma comunidade de elementos naturais e seres, mas ambos também parecem adotar uma interpretação holística de comunidade com propósitos éticos, isto funcionaria contra para a tendência ecofeminista. A preocupação não é discutir ecologia profunda ou Ecofeminismo per se, mas certo complexo de temas que são centrais, mas não exclusivos, a estas duas posturas. O tema em questão diz respeito ao mérito relativo das visões individualista e holística de nossa relação com a natureza. Um autor que recentemente endereça certos aspectos desta discussão sem referir-se nem a ecologia profunda ou ao ecofeminismo é Robert W. Gardiner (“Between Two Worlds: Humans in Nature and Culture,” *Environmental Ethics* 12, no).⁴[1990]:339-52.

⁴ Cheney, novamente, desenvolveu neste tópico os tempos da pós-modernidade, ao invés das linhas feministas (Jim Cheney, “The Neo-stoicism of Radical Environmentalism”, *Environmental Ethics* 11, no).⁴[1989]:291-324.

⁵ Evelyn Fox Keller desenvolve a sofisticada discussão neste texto (*Reflections on Gender and Science*[New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985]).

Neste debate entre Ecologia Profunda e Ecofeminismo, algo teoricamente conflitante, mas que suscita afinidade e lealdade em relação a ambas as posições- na grande visão metafísica da Ecologia Profunda e na ética ecofeminista de cuidado e parentesco. A lealdade em questão não é de caráter puramente intelectual – as frentes de batalha neste debate são enfaticamente gendradas.⁶

Ainda, desde que o ecofeminismo se desenvolveu parcialmente como crítica a Ecologia Profunda, a solução não pode ser uma colagem de ambas as teorias. Apesar disso, o tipo de reconciliação dialética destas duas formas de visão da natureza pode ser atingida embora com o custo de uma ambivalência irreduzível como resultado de uma ética ecológica. Mas desde que esta ambivalência possa permitir a compreensão da estrutura ecológica, ela terá validade teórica.

Os axiomas da Ecologia Profunda geram um dilema fundamental para seus seguidores. O primeiro axioma metafísico da Ecologia Profunda é a tese da interconexão metafísica. Naess imagina o mundo natural como um campo de relações. Ele argumenta:

“A rejeição da imagem do homem-no-ambiente a favor da *imagem relacional do campo integral*. Organismos são nós na rede biosférica ou campo de relações intrínsecas. Uma relação intrínseca entre duas coisas A e B é tal que a relação pertence às definições ou constituições básicas de A e B, tal como sem relação, A e B seriam não mais que as mesmas coisas. O modelo do campo total dissolve não só o conceito do homem-no-ambiente, mas todo conceito de coisa-no-meio compacto- exceto quando falamos num nível superficial e preliminar de comunicação.⁷”

Em um texto anterior, Warwick Fox identifica como a “intuição central” da Ecologia Profunda a idéia de “não há uma firme divisão ontológica no campo da existência...o espaço no qual percebemos fronteiras, está de acordo com um tipo de consciência profunda ecológica”⁸. Os ecologistas profundos seguidores de James Lovelock (1979) são favoráveis ao modelo de um organismo.⁹ Todos expoentes concordam que os indivíduos, no espaço que podem ser identificados, são constituídos afora de suas relações com outros indivíduos: eles não são substâncias discretas capazes de existir independentemente de outros indivíduos. A integridade é entendida como mais que a soma das partes, e as partes são definidas através de suas relações uma com a outra e com o todo.

O segundo pressuposto metafísico da Ecologia Profunda funciona como uma premissa oculta- não é tido como axioma, como é a tese da interconexão, mas é um pressuposto em todas as versões da teoria.

⁶ Realmente, à luz da visão de Cheney mulheres que inscrevem na visão da Ecologia Profunda, exemplificando a psicologia masculina (Cheney, “Ecofeminism and Deep Ecology”, 115-45).

⁷ Naess, “Shallow and Deep”, 95-10, quotation on 95.

⁸ Fox, “Deep ecology, 194-200, ver 196. Em seu trabalho posterior, Fox introduz uma forma relativa de individualidade em sua metafísica ecológica. Ver Warwick Fox, *Toward a Transpersonal Ecology* (Boston:Shambala Press, 1990).

⁹ James Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth* (Oxford:Oxford University Press, 1979).

A pressuposição em questão é que a natureza pode cuidar melhor de seus interesses, e que *nossa* intervenção no curso natural dos eventos dá origem aos desastres ecológicos terminais. Essa assunção está implícita no ato de deixar a natureza assumir a direção das questões ecológicas, minimizar nossa interferência nela, e tentar formatar nosso próprio interesse aos da natureza. Está claramente assumido na terceira lei da ecologia de Barry Commoner: a natureza sabe melhor.¹⁰

Observemos as implicações destas duas assunções metafísicas na nossa relação com o mundo natural. De acordo com os ecologistas profundos, nossa interconexão com o resto da natureza implica no fato de que somos, em última instância, identificados com a natureza; o fato da indivisibilidade da realidade nos insere nos círculos amplos e mais amplos de seres. Podemos, por esta razão, nos desprender de nossa identidade confinada no Ego e gradualmente abri-la para uma natureza mais ampla. O processo de realização da possibilidade de identificação ampliada com a natureza está equacionado na Ecologia Profunda com a auto-realização. A auto-realização é uma questão, de acordo com Warwick Fox, de alargamento da esfera de identificação de cada um.¹¹

As implicações normativas devem ser tomadas rigidamente na tese da identificação, assim como assumir que a natureza pode e deve olhar pelos seus próprios interesses.

Se nos sentimos Um com a natureza, e nossos interesses convergem para os da natureza, então seremos chamados a defender a natureza da interferência humana, assim como somos chamados a nos defender de ataques. Como ativista e ecologista profundo, John Seed coloca: “Eu estou protegendo o desenvolvimento da floresta tropical” para “Eu sou parte da floresta tropical protegendo a mim mesmo”.

O reconhecimento de nossa identificação com a natureza nos vincula a um compromisso para a resistência ecológica.¹²

Neste ponto da argumentação, surge um dilema insolúvel. Chamemos de “dilema da identificação”. Se somos identificáveis com a natureza, como está implícito na tese da interconexão, então o que quer que façamos, e isto inclui a exploração do meio ambiente, será qualificada de natural. Desde que a natureza sabe melhor como cuidar de si mesma, segue-se a isto que o que for qualificado de natural deverá ser ecologicamente melhor, ao menos a longo prazo. Logo, se somos realmente parte, ou Um com a natureza e a natureza sabe melhor, então nossa depredação do mundo natural deveria ser ecológica, e portanto, moralmente inquestionável.¹³

A esta objeção, um ecologista profundo pode replicar que mesmo que fossemos ontologicamente Um com a natureza, não reconhecemos conscientemente isto, para que fosse o caso. Conscientemente construímos nossa identidade em oposição à natureza. Nossas ações vis-à-vis o meio ambiente irão refletir esta falsa consciência, ao invés de ser à base de um fato ontológico: nós devemos agir *como se* fossemos ontologicamente separados, muito embora não seja o caso. Tal ação pode ser considerada como não

¹⁰ Barry Commoner, *The Closing Circle* (London:Jonathan Cape, 1973).

¹¹ Fox, “Deep Ecology” 194-200.

¹² John Seed, “Anthropocentrism”, appendix E, in Devall and Sessions, *Deep Ecology*, 243-46.

¹³ Richard Watson, “A critique of anti-anthropocentric biocentrism”, *Environmental Ethics* 5,no.3 (1983):245-56.

natural, no sentido que ela não testemunha nossa atual interconexão com o resto do mundo.

Esta réplica todavia, vai aparecer para adicionar o natural a verdade. Pode ser perfeitamente natural para a consciência desmentir os fatos ontológicos. Pode haver um valor adaptativo no seu fazer em certas circunstâncias. Afinal existem muitas espécies que, embora ontologicamente interconectadas com o resto da vida (de acordo com a tese da interconexão), ainda assim parecem fora do estreito auto-interesse e exploram o meio ambiente com toda sua habilidade visando seus próprios fins (pragas de gafanhotos e ratos vêm a mente nesta conexão: mas muitas espécies mesmo em circunstâncias normais pisam em qualquer coisa confiantes no poder de regeneração da natureza mais de que no seu próprio refrear para assegurar a continuidade saudável de seus ambientes. O nobre elefante é um caso exemplar).

Esta lacuna entre consciência e a base ontológica da identidade das espécies pode bem servir aos próprios propósitos da natureza - pode ser parte de um esquema de coisas ecológico a longo prazo. Se for o caso, então esta lacuna será inquestionável ética e ecologicamente. Se considerarmos desejável que nossa consciência reflita nosso verdadeiro status ontológico; então não podemos reclamar que isto é por causa esta fidelidade a ontologia seja natural; temos invés disto que admitir que é por que nós valorizamos a verdade.

Mas então não há razão para supor que o presente auto-interesse, o comportamento explorador da humanidade seja não natural; e se ele for natural- se está de acordo com os modelos da natureza- ele não pode, do ponto de vista da ecologia profunda, ser visto como errado.

Em suma, é plausível argumentar que a luz da tese da interconexão, qualquer coisa que façamos ao meio ambiente é natural, e desde que a natureza sabe melhor, nosso atual saque a natureza deve ser de interesse da própria natureza a longo prazo. Podemos desejar mudar nossa maneira em nosso próprio interesse, reconhecendo que estamos no presente orquestrando nossa própria extinção.¹⁴ Mas não temos base para mudar nosso caminho em favor da natureza, com base na moralidade ecológica.

Para imaginar de um outro modo, seria de fato perpetuar a velha divisão entre humanidade e natureza, e com isto a velha suposição da supremacia humana. Para o pressuposto de que nós *podemos* destruir a natureza, haveria de negar que a natureza sabe melhor, onde há que se admitir que os humanos podem direcionar melhor, conduzir a natureza através desta crise que nós criamos. Em outras palavras, admitir que o que estamos fazendo ao meio ambiente seja natural, e ainda insistir que isto é necessário ser modificado por nós, é negar que a natureza sabe melhor o que está fazendo; é uma sutil re-usurpar do controle. Se acatamos verdadeiramente a premissa metafísica da Ecologia Profunda, se aceitamos nossa unidade com a natureza e sua aptidão para conduzir seus próprios assuntos ecológicos sem nossa assistência, então devemos permitir que nossa própria evolução siga seu curso natural, seja o que for que aconteça, entendendo que assim agindo estaremos trazendo vantagens à causa da vida na Terra.

14 Ibid.

Pode ser que nosso impacto massivo sobre o ecossistema planetário esteja pavimentando o caminho para uma transição da evolução – talvez análogo à transição da vida anaeróbica para aeróbica nos estágios iniciais da história da vida na Terra. 15.

A insistência dos ecologistas profundos de que somos Um com a natureza, que sabe melhor como cuidar de si mesma, parece implicar diretamente em que não temos motivo nem ecológico, nem moral para intervir no curso espontâneo dos assuntos humanos enquanto afetem o meio ambiente.

Isto coloca um dilema para a Ecologia Profunda, desde que os ecologistas profundos não desejam consentir o presente estado de degradação ambiental e destruição. Se eles persistirem nos exortando a engajar-nos numa “resistência ecológica” ativa, então concluímos que há uma inconsistência no coração mesmo da Ecologia Profunda.

Esta visão das bases da ética ecológica está mais próxima do ecofeminismo que da ecologia profunda. Embora o ecofeminismo não signifique uma postura ou teoria, mas simplesmente um campo aberto e justo de indagação, pode subscrever, implícita ou explicitamente, a tese da interconexão. 16 Tende a interpretar a interconexão individualisticamente ao invés de no sentido holístico, contudo: a natureza, da perspectiva ecofeminista, é uma comunidade de seres, relacionados como se fossem uma família, não obstante, distintos entre si. Somos estimulados a respeitar a alteridade, a individualidade distinta destes seres, ao invés de buscar fundir-se com eles em busca de uma unicidade indiferenciada. 17

Desde que o ecofeminismo não nos identifica diretamente com a natureza-como-um todo, não cai no dilema da identificação. Ou seja, desde que não nos define como identificáveis com a natureza monolítica, não vêem nossa destruição do ambiente como um caso da natureza destruindo a si mesma, nem nossas ações como algo moralmente inquestionável. Pelo contrário, desde que nos vê como relacionados com a natureza tal qual membros de uma família ou comunidade, para quem a atitude própria é a consideração e cuidado familiar, nascida de uma compreensão possível devido a nossas origens comuns, ou nossas relações mutuamente definidas, o ecofeminismo estaria apto a condenar nosso abuso com o ambiente: isto não é maneira de se tratar uma família! Para o ecofeminismo, a preocupação com a natureza é produto de um despertar de nosso parentesco com os indivíduos não humanos, está baseado na nossa individualidade, ao invés de qualquer identificação cósmica, e floresce no sentido da solidariedade com nossos seres companheiros.

15 Os detalhes desta transição – e suas implicações para o futuro prospecto da vida na Terra – estão fascinantemente descritos em Lynn Margulis e Dorian Sagan, *Microcosmos* (New York:Summit Books, 1986).

16 Isto é evidente na imagem da teia que é tão central no ecofeminismo, e que aparece em inúmeras obras ecofeministas, por exemplo Judith Plaskow e Carol Christ, *Weaving the Visions* (New York:Harper and Row, 1989) e Irene Diamond e Gloria Feman Orenstein, eds. *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism* (San Francisco:Sierra Club Books, 1990).

17 Cheney, “Ecofeminism and Deep Ecology, propicia bons relatos sobre por que as ecofeministas adotam esta posição.

O ecofeminismo e a ecologia profunda, com suas interpretações complementares da tese da interconexão, cada um captura um aspecto importante de nossa relação metafísica e ética com a natureza. Se a realidade for verdadeiramente internamente interconectada, se consistir numa teia de relações, então deve ser vista como o Um total e como diversos indivíduos. Do ponto de vista da totalidade isto se qualifica como sendo de ordem moral, embora do ponto de vista do indivíduo, não seja.

Os diferentes pontos de vista precisam ser considerados na nossa tentativa de determinar como devemos nos relacionar com a natureza, nos encontramos comprometidos com uma irreduzível ambivalência moral que consiste na intervenção compassiva em benefício da natureza de um lado, e a clara aceitação da onda natural de destruição, de outro lado. Aceitando esta ambivalência, descobrimos de um lado que é nossa humanidade- nossa finitude e limitação- e não um grande plano traçado nas estrelas que nos impele a agir em benefício de nós mesmos, preparado para combater criaturas companheiras. Deste jeito, a superioridade moral da ecologia profunda cai por terra.

Por outro lado, descobrimos que nossa compaixão – valorizada pelo ecofeminismo- não está além, descolada da questão moral também.

No grande plano das estrelas, a compaixão é vista integra nosso amor familiar, nossa solidariedade com as coisas e nos faz lembrar a nós mesmos. Ecofeminismo está abstraindo de pretensão moral, mas se depara com questões até então ocultas. Enquanto o ecofeminismo humaniza a ecologia profunda, pode-se dizer que a ecologia profunda verdadeiramente dá profundidade ao ecofeminismo.

O reconhecimento que as bases de nossa resistência ecológica assentam-se na nossa humanidade, e não em nossa auto-expansão, ou nas estrelas é particularmente importante aos ambientalistas. Muitos ativistas, cara a cara com as conseqüências da rapacidade humana que cortam o coração, tornam-se amargos sobre a espécie humana, e passam a ver nossa espécie como uma praga sobre a terra. Do pensamento dualista nenhuma verdadeira cura ou afirmação de vida pode surgir. Reconhecer que nossa humanidade é a fonte do consumo destrutivo, mas também de preciosa compaixão, cuja reação pode redimir o pensamento, isto ajudará a nos guiar para fora do impasse moral criado pelo divórcio entre humanidade e natureza.

Bibliografia

BEAUVOIR, Simone de. *Das andere Geschlecht: Sitte und Sexus der Frau*. Hamburg: Rowohlt, 1968.

DIAMOND, Irene e ORENSTEIN, Gloria Feman. *Reweaving the World: the Emergence of Ecofeminism*. San Francisco: Sierra Club Books, 1990.

FOX, Warwick. *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*. Dartington, UK: Green Books, 1995.

HELLER, Chaia. "Toward a Radical Ecofeminism: from Dua-Logic to Eco-Logic." *Society and Nature*, Littleton: Aigis Publications, v. 2, n. 1, 1993, p. 72-96.

KING, Ynestra. "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology." In: Plant, Judith (ed.). *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Londres: Green Print, 1989. p. 18-28.

MELLOR, Mary. *Breaking the Boundaries: towards a Feminist Green Socialism*. Londres: Virago, 1992.

_____. "Eco-Feminism and Eco-Socialism: Dilemmas of Essentialism and Materialism." *Society and Nature*, Littleton: Aigis Publications, v. 2, n. 1, 1993. p. 97-115.

MERCHANT, Carolyn. *The Death of Nature*. 2. ed. New York: Harper & Row, 1991.

MIES, Maria. "O global está no local: uma perspectiva ecofeminista". In: CORRAL, Thaís; OLIVEIRA, Rosiska Darcy (Orgs.). *Terra femina*. Rio de Janeiro: Redeh, 1992. p. 15-25.

_____. *Patriarchat und Kapital. Frauen in der internationalen Arbeitsteilung*. Zürich: Rotpunktverlag, 1996.

MIES, Maria/SHIVA, Vandana. *Ökofeminismus: Beiträge zur Praxis und Theorie*. Zürich: Rotpunkt-Verlage, 1995

NAESS, Arne. "Deep Ecology and Ultimate Premises." *The Ecologist*, v. 18, n. 4/5, 1988, p. 128-131.

ORTNER, Sherry B. "Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura?" In: ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise (Coords.). *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 95-120.

PLANT, Judith (ed.). *Healing the Wounds. The Promise of Ecofeminism*. Philadelphia/Santa Cruz: New Society Publishers, 1989. p. 18-28.

PLUMWOOD, Val. *Feminism and the Mastery of Nature: Feminism for Today*. Londres: Routledge, 1993 a.

_____. "Feminism and Ecofeminism: Beyond the Dualistic Assumptions of Women, Men and Nature. Feminism and Ecology." *Society and Nature*, Littleton: Aigis, v. 2, n. 1, 1993b, p. 36-51.

PULEO, Alicia H. *Feminismo y ecología*. Disponível no site: http://www.nodo50.org/mujeresred/ecologia-a_puleo-_y_ecologia.html

SALLEH, Ariel K. "Deeper than Deep Ecology: The Ecofeminist Connection." *Environmental Ethics*, 6, 1984. p. 339-345.

SHIVA, Vandana. *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Londres: Zed Books, 1992.

WARREN, Karen J. "Feminism and Ecology." *Environmental Ethics*, v. 9, n. 1, p. 3-20, 1987.

_____. "The Power and the Promise of Ecological Feminism." *Environmental Ethics*, v. 12, n. 2, 1990. p. 121-146

_____. (ed.). *Ecological Feminism*. London: Routledge, 1994. p. 88-105.

WARREN, Karen, and CHENEY, Jim. "Ecological Feminism and Ecosystem."
Ecology. Hypatia, v. 6, n. 1, 1991. p. 67-89.

Textos Traduzidos:

Juncadella, Imma. L. *Ecofeminismo o Feminismo ecologista* (Palestra CIP), Madrid, 1994.

Mathews Freya. *Ecofeminism and Deep Ecology*, In: Merchant, Carolyn. *Ecology- Key Concepts in Critical Theory*. New Jersey: Humanities Press International, 1994.

Puleo, Alice.H. *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1992.

Reuters, Rosemary R., *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*.