

REIVINDICAR O ECOFEMINISMO – PREFÁCIO, 2016

RECLAMAR EL ECOFEMINISMO – PREFACIO, 2016

RECLAIM ECOFEMINISM – PREFACE, 2016

Enviado: 15.09.2024 Aceptado: 19.11.2024

Emilie Hache

Filósofa ecofeminista, professora do Departamento de Filosofia da Universidade de Paris Ovest Nanterre la Défense. Membro do laboratório Sophiapol (Laboratório de Filosofia e Sociologia Política) Université Paris Ovest Nanterre La Défense.

ilyaceci@gmail.com

Traduzido por:

Cecilia Cavaliere

Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio [bolsa CNPq] e doutora em Linguagens Visuais [PPGAV/UFRJ] com estágio doutoral no Laboratório de Sociologia e Filosofia Política da Université Paris-Nanterre [Sophiapol] via bolsa Capes/PDSE.

ceciliacavaliere@gmail.com

Revisado por:

Fernando Scheibe

Tradução das citações:

Bruna Beber

Nota técnica sobre mulherismo:

Maria Fernanda Gonsalves de Oliveira

Esse texto da filósofa Emilie Hache, que prefacia a coletânea *Reclaim Ecofeminism* [ed. Cambourakis], lançada na França, em 2016, tem a tarefa de trazer sua perspectiva acadêmica dissidente – de uma academia muito masculina, muito branca, muito humanista, muito francesa. Hache fez a aguda tarefa de levar aos olhos dos intelectuais franceses um poderoso recorte do pensamento ecológico, feminista e mulherista dos anos 1970 e 1980 que havia sido deliberadamente obliterado por essa casta. Enquanto filósofa e acadêmica, traduzir e publicar textos ecofeministas, ainda que tardiamente, em um território que sempre foi hostil a eles, foi um marco na história intelectual da França, foi a demarcação de um lugar político reivindicado por mulheres radicalmente conscientes da exploração dos recursos da Terra pelo capitalismo patriarcal, assim como é o próprio ecofeminismo: é sobre política, mas não apenas. A luta ecofeminista/ecomulherista dos anos 70 é política, mas também espiritual. E é uma luta, sobretudo, do mais urgente agora.

Palavras-chave: ecofeminismo, mulherismo, feminismo, antropoceno.

Este texto de la filósofa Emilie Hache, que prologa la colección *Reclaim Ecofeminism* [ed. Cambourakis], lanzada en Francia en 2016, tiene la tarea de aportar su perspectiva académica disidente -desde una academia muy masculina, muy blanca, muy humanista, muy francesa. Hache tenía la aguda tarea de llamar la atención de los intelectuales franceses sobre una poderosa sección transversal del pensamiento ecologista, feminista y mujerista de los años setenta y ochenta que había sido deliberadamente borrada por esta casta. Como filósofa y académica, traducir y publicar textos ecofeministas, aunque tardíamente, en un territorio que siempre les ha sido hostil, fue un hito en la historia intelectual de Francia, fue la demarcación de un lugar político reivindicado por mujeres radicalmente conscientes de la explotación de los recursos de la Tierra por el capitalismo patriarcal, como lo es el propio ecofeminismo: se trata de política, pero no sólo. La lucha ecofeminista/ecomujerista de los años 70 es política, pero también espiritual. Y es una lucha, sobre todo, que es de lo más urgente ahora.

Palabras clave: ecofeminismo, mujerismo, feminismo, antropoceno.

This text by the philosopher Emilie Hache that prefaces the collection *Reclaim Ecofeminism* [ed. Cambourakis], launched in France in 2016, has the task of bringing her dissident academic perspective – from a very male, very white, very humanist, very French academy. Hache had the acute task of bringing to the attention of French intellectuals a powerful cross-section of ecological, feminist and womanist thought from the 1970s and 1980s that had been deliberately obliterated by this caste. As a philosopher and academic, translating and publishing ecofeminist texts, albeit belatedly, in a territory that has always been

hostile to them, was a milestone in the intellectual history of France, it was the demarcation of a political place claimed by women radically aware of the exploitation of the Earth's resources by patriarchal capitalism, just as ecofeminism itself is: it's about politics, but not only. The ecofeminist/ecowomanism struggle of the 1970s is political, but also spiritual. And it is a struggle, above all, that is of the most urgent now.

Keywords: ecofeminism, womanism, feminism, anthropocene.

0.

Se não posso dançar na revolução de vocês, não vou participar dela.
Emma Goldman/Ynestra King

Este é um livro de esperança, um livro sobre a cura de feridas e sobre a crença na tua própria força, a crença na coragem para fazer as coisas juntas, para mudar e transformar a política cotidiana de maneira não violenta. Este livro é sobre a sororidade global ecológica!
Petra Kelly

Em 17 de novembro de 1980, duas mil mulheres se dirigem ao Pentágono. Elas carregam quatro mascotes que parecem enormes bonecas de carnaval, e a maioria está fantasiada e maquiada. Seus trajes e adornos expressam raiva e tristeza, mas também alegria. Quando chegam, erguem lápides para todas aquelas que morreram por causa dessa máquina de guerra e de produtivismo. Os nomes de Anne Frank, Marilyn Monroe e de mulheres mortas no Vietnã podem ser lidos nelas. As bonecas marcam o ritmo do cortejo. Primeiro a procissão de luto, em branco, acompanhada de silêncio e lágrimas, depois uma procissão de raiva, vermelha, a que se juntam gritos, tambores e uma considerável algazarra. Em seguida vem a boneca dourada do empoderamento: as mulheres cercam o Pentágono. Algumas, munidas de uma vassoura, limpam as entradas e tecem enormes teias na frente de suas portas com fios de lã; outras amaldiçoam esse lugar de terror e morte e lançam um feitiço sobre ele. Finalmente, quando a boneca do desafio, vestida de preto, chega, as mulheres se reúnem para ler sua declaração de união escrita coletivamente antes da ação e que começa assim: “Estamos nos reunindo no Pentágono nesse dia 17 de novembro porque tememos por nossas vidas. Tememos pela vida deste planeta, nossa Terra, e pela vida de nossos filhos que são nosso porvir humano (...). Estamos nas mãos de homens

que o poder e a riqueza separaram não apenas da realidade da vida cotidiana como também da imaginação. Temos mesmo razão para ter medo.”¹

Conhecida como “Woman’s Pentagon Action”, esta foi uma das ações mais espetaculares dentre as mobilizações ecofeministas que ocorreram ao longo dos anos 1980². Durante mais de uma década, centenas, ou melhor, milhares de mulheres vindas do movimento pela paz, do movimento Wicca, do movimento ambiental, bem como do movimento de libertação das mulheres, vão se juntar e multiplicar as mobilizações antinucleares ao longo das quais gradualmente passarão a se autodesignar ecofeministas. Essas mobilizações não foram estruturadas ou organizadas de antemão por um partido ou por sindicatos, foram feitas por ativistas *ad hoc* reunidas em grupos de afinidade, compostos por conhecidas e amigas que se juntavam para trocar ideias e desejos políticos. Esse modo de organização explica, em parte, a extraordinária liberdade que elas demonstraram naqueles tempos particularmente sombrios.

Não entenderemos este movimento e corrente de ideias que é o ecofeminismo se não levarmos em consideração o contexto político dos anos 1980 do qual ele emerge: o da corrida armamentista nuclear ligada à Guerra Fria, à qual se acrescentou a publicação do relatório do Clube de Roma, o desmatamento maciço em vários continentes e ainda inúmeras epidemias de fome no continente africano, marcando o início de uma crise ecológica que nos obrigou a rever todo o nosso sistema de valores como sendo político. Diante da ameaça nuclear e do medo, quando não terror, de um futuro radioativo; diante da angústia de legar um mundo em ruínas, essas mulheres resistiram ao desespero através da alegria e da potência de agir que a ação política proporciona. Elas responderam a estes tempos apocalípticos inventando formas específicas de ações coletivas, feministas ou, melhor, ecofeministas. Durante algumas horas, vários dias ou mesmo anos, quase sempre sem a presença de homens, centenas de mulheres bloquearam usinas nucleares, centros militares de pesquisas nucleares, locais de testes nucleares, escalaram silos onde ogivas nucleares eram armazenadas, realizaram rituais, danças em espiral, tocaram tambores, cantaram, gritaram, se acorrentaram aos portões destas instituições, as decoraram, as trancaram com cadeados, as serraram, se deitaram diante delas para bloquear a passagem, acamparam ao lado delas durante semanas, meses ou mesmo anos, escreveram poemas, histórias destas ações, declarações de união, canções, organizaram

¹ Devo os detalhes destas informações ao trabalho de arquivo de Benedikte Zitouni que foi apresentado em uma mesa redonda no Beaubourg como parte da série de palestras “Habiter, rêver et lutter dans un monde en crise”, Centre Georges-Pompidou, 14 de maio de 2014; ver também o texto de Ynestra King (2016) neste volume sobre os detalhes dessa ação.

² Sobre a história dessas mobilizações, ver Barbara Epstein (1991), bem como minha cronologia proposta no apêndice da reedição de Starhawk (2015).

reuniões, construíram práticas feministas não-violentas, choraram, riram, se consolaram, se amaram e assim por diante (Starhawk, 2015; King, 2016).

Essas mobilizações foram acompanhadas de textos frequentemente escritos pelas mesmas mulheres que as iniciaram ou participaram delas. Nenhum desses textos oferece uma definição erudita e abstrata do ecofeminismo, alguns nem mesmo usam o termo, mas cada um à sua maneira tenta formular o que foi feito durante essas mobilizações, o que foi aprendido com elas, e procura tornar sensíveis as conexões que começaram a ser construídas coletivamente contra o distanciamento dos modos de pensar dominantes que estavam na origem dessa situação. É empiricamente – e não a priori – que as questões feministas e ecológicas estão ligadas nestes textos – através da redescoberta da história da destruição cruzada, no curso da modernidade, das mulheres e da natureza; por meio do reconhecimento de pontos de passagem entre seu medo da aniquilação pelo uso da energia nuclear e o medo diário das mulheres de serem insultadas, agredidas, estupradas; através também da consciência da importância de construir confiança e autoestima a fim de responder a esta situação de forma sensível.

Estes não são textos *sobre* ecofeminismo³, mas textos ecofeministas para os quais a escrita parece constituir um dos lugares de elaboração, não se contentando em afirmar de forma distante o que é ou mesmo o que deveria ser o ecofeminismo, mas ajudando a estabelecer esta tomada particular. O resultado são textos híbridos, de estilo e natureza variados, que atravessam várias disciplinas, misturando teoria, poesia, terapia, história, ficção, política, etc. Essa dimensão experimental e criativa do *corpus* ecofeminista, muitas vezes ignorada – porque estranha, não acadêmica – me parece ser, ao contrário, fundamental. Essas mesmas mulheres que inventaram novas formas políticas que dão espaço aos corpos, à imaginação, à estética, às emoções e ainda à magia, rompendo com os códigos tradicionais das manifestações, também prestaram especial atenção à forma dada a seus temas, a fim de expressá-los em termos diferentes daqueles favorecidos pela cultura da distância que elas criticam. Dito de outra forma, estes textos articulam dimensões que normalmente são distribuídas em diferentes disciplinas dentro da nossa *episteme* moderna – o espiritual com o espiritual; o político com o político; a ficção com a ficção; a ciência com a ciência – tendo como efeito diminuir seu poder de contestação e de transformação. Essa "poliarticulação", ao contrário, produz verdadeiros *ovnis* que compartilham a demanda por uma relação ativa com a verdade, que não se sentem obrigados a ser fiéis a uma realidade que destrói suas autoras, mas que, em vez disso, exigem sua mudança. São textos políticos em primeiro lugar nesse sentido, textos

³ Nota da tradutora (NdT): a autora se refere à coletânea de textos no interior do livro citado na nota acima, para o qual este prefácio foi escrito.

teóricos que buscam participar da transformação do mundo, muito longe dos objetivos acadêmicos.

Esta dimensão pragmática explica, a meu ver, a importância do lugar da narrativa nestes textos. Em primeiro lugar, a das mobilizações de que suas autoras participaram, constituindo assim seus próprios arquivos, que insistem, nestes tempos de mudanças climáticas em que se pode ser tentada a pensar que não há mais nenhuma saída desejável, naquilo que algumas de nós conseguiram criar numa época de ameaça nuclear.

Contar a história dessas mobilizações é antes de tudo ter o prazer de compartilhar a inventividade e ousadia que elas demonstraram juntas, assim como a alegria e a potência coletiva que isso produz. Mas é também uma escolha epistemológica que privilegia uma forma de pensamento e de saberes sensíveis, que não amputa as ideias de seu contexto nem despolitiza o ecofeminismo, mantendo-o ligado a essas lutas. Longe de se opor à teoria ou a um esforço de conceituação – mas também nos antípodas de uma teoria abstrata desligada da experiência – a forma da narrativa implica uma (outra) prática de pensamento que só se elabora em contato com ela.

Esse lugar da narrativa também é explicado pelo esforço comum destes textos para não se situarem no registro da crítica, mas fazê-la emergir a partir dos mundos distintos que eles constroem. *Woman and Nature* (Griffin, 1984), por exemplo, um poema em prosa de várias centenas de páginas, conta a naturalização conjunta do mundo não-humano e das mulheres feita pela cultura patriarcal mostrando o que realmente são os enunciados que as sustentam: não fatos científicos, verdades objetivas, mas decisões contingentes, julgamentos depreciativos e declarações de guerra. *When God was a Woman* (Stone, 1976) fabula um relato feminista das origens baseado no estudo dos vestígios arqueológicos e históricos na Europa pré-indoeuropeia, atestando a existência de uma cultura agrícola matrifocal organizada em torno do culto de uma deusa. O objetivo aqui é reafirmar esta esquecida e contestada pré-história e contribuir para o desenvolvimento de uma cultura não patriarcal hoje, mais uma vez indicando uma relação pragmática com a verdade. *Dreaming the Dark [Rêver l'obscur]* (Starhawk, 2015) articula narrativa(s) das mobilizações antinucleares e da erradicação das bruxas na época da emergência do capitalismo na Europa analisada pela primeira vez a partir da perspectiva das mulheres, e transforma o que havia se tornado um episódio folclórico e anedótico da história dominante em um mundo com seus ritos, cultura, economia, valores, etc., opondo-se àquele que o destruiu e cuja herança a autora reivindica com outras, chamando-se a si mesma de "bruxa"⁴.

⁴ As (eco)feministas foram as primeiras a se (re)interessar por esta história do ponto de vista das vítimas e não dos algozes. Além do belo capítulo que Starhawk (2015) dedicou a ela, podemos

As ecofeministas parecem ter sentido antes de todo mundo nossa necessidade vital de “ter novas imagens em mente, de nos aventurarmos em uma paisagem transformada, de contar novas histórias” (Starhawk, 1988, p.72)⁵ para nos proteger de narrativas catastróficas que levam à resignação e ao abandono de toda resistência nas situações de desespero. “A cultura – escreve Starhawk em *Dreaming the Dark* – é um conjunto de histórias que contamos a nós mesmas uma e outra vez” (Starhawk, 1988, p.72) e que combatemos fabricando histórias que são desconfortáveis e perturbadoras para o imaginário dominante. O simples fato de contar histórias, qualquer história, não garante uma potência crítica e transformadora, especialmente num regime de verdade que opõe a realidade e a ficção, a fim de melhor despolitizar o imaginário. A força dos textos ecofeministas está ligada aos tipos de narrativas que eles fabricam, que os levaram a ser atacados precisamente por terem tentado escapar de nossa cultura dominante – predatória, misógina, transcendental – e por terem sido bem-sucedidos em seu propósito.

1. Reivindicar a mulher e a natureza

Você diz que não há palavras para descrever essa época, diz que não existe. Mas lembre-se. Faça um esforço para se lembrar. Ou, caso não consiga, invente.

Monique Wittig (2019)

A articulação que as ecofeministas operam entre as mulheres e a natureza é elaborada durante estas mobilizações. Não se trata de uma articulação abstrata e acadêmica entre a opressão das mulheres e a destruição da natureza, mas da experiência coletiva de centenas, senão milhares, de mulheres diante da ameaça às suas vidas e às vidas de suas crias pela corrida armamentista nuclear da Guerra Fria, sua raiva diante deste controle de suas vidas e de seu futuro e sua vontade de fazer algo a respeito em vez de suportar este terror de forma isolada e passiva, de pensar juntas, de tentar responder às perguntas “como chegamos aqui?” e “o que podemos fazer e como?” (Wittig, 2019)

Militantes feministas que também estavam envolvidas no movimento antinuclear se reúnem então para discutir a corrida às armas nucleares entre os blocos oriental e ocidental, a ideologia tecnicista, militarista e virilista em ação nos discursos públicos, e começam a fazer a ligação entre seus respectivos engajamentos nesses dois movimentos. Nas palavras de uma delas, é a mesma

remeter ao panfleto feminista de Ehrenreich & English (2015); Daily (1978); Merchant (1990); e ainda ao livro de Federici (2017), que reivindica explicitamente estes textos.

⁵ É impressionante a ressonância com o renovado interesse de hoje por essa questão. Penso particularmente no recente trabalho de Haraway (2023).

sociedade que valoriza uma cultura de guerra na qual as mulheres podem ser estupradas, insultadas, agredidas, tanto em casa como na rua (King, 1983); é a mesma cultura que fomenta uma relação de destruição da natureza e de ódio contra as mulheres; é portanto esta cultura como um todo que precisa ser mudada.

Estas duas formas de opressão não são apenas contemporâneas, elas estão interrelacionadas, uma sustenta a outra e vice-versa, como uma fita de Moebius: as mulheres são inferiores (mas também irracionais, mais sensíveis, impuras, etc.) porque estão mais próximas da natureza, e a dessacralização – mas também a exploração – da natureza se baseia em sua feminização. Esta dupla desvalorização da mulher e da natureza ocorre dentro do dualismo natureza/cultura que caracteriza fundamentalmente nossa cultura e que as ecofeministas contribuíram muito para evidenciar: o mundo – ou melhor, nosso mundo – está ordenado em torno de duas dimensões que estão hierarquicamente ligadas uma à outra. Por um lado, a matéria, a corrupção, a impureza, o sensível, o irracional, a sexualidade, as mulheres, a natureza; por outro, a razão, a mente, a cultura, a pureza, a transcendência, o sagrado, os homens.

A resposta clássica a essa identificação histórica e socialmente construída das mulheres e da natureza tomou a forma de uma recusa crítica. As mulheres não são mais próximas da natureza ou mais naturais que os homens; por exemplo, as emoções que as ecofeministas desejam levar em consideração coletivamente na esfera política não são exatamente femininas, elas foram historicamente associadas à feminilidade e transmitidas como tal, mas na verdade dizem respeito a todas as pessoas. Esta é de fato a proposição que as ecofeministas vêm fazendo sobre esta questão: as emoções não são um domínio reservado às mulheres; ao contrário, é politicamente crucial aprender coletivamente a levá-las em consideração, homens e mulheres (Macy, 2016). O mesmo se aplica a esta outra dimensão da identificação das mulheres com a natureza, a das tarefas tradicionais de reprodução e de manutenção da vida humana e não-humana: historicamente atribuídas às mulheres, essas tarefas tampouco constituem um domínio feminino – não existe um gene ligado a engomar roupa assim como não existe um gene do cuidado ou do instinto materno.

A emancipação da mulher é concebida aqui na forma de um desenraizamento, através da rejeição de tudo o que nos prende ao nosso corpo, ao biológico, à natureza. E é provavelmente aí que reside o problema. Para as ecofeministas, esta versão de emancipação corre o risco de excluir todas aquelas que não rejeitam essa identificação – o corolário desta posição crítica sendo o de que as mulheres que defendem estas tarefas femininas ou feminizadas são geralmente condenadas como alienadas. Acontece que uma dimensão fundamental do movimento ecofeminista é seu compromisso com a construção

de um movimento de base, popular (*grassroots*), democrático no sentido de não-elitista, e uma posição que excluiria a maioria das mulheres seria completamente impensável. As ecofeministas procuraram explicitamente construir um movimento “político fiel às mulheres e ao feminismo” e que “conjugue as perspectivas de uma feminilidade tradicional e da militância feminista radical” (King, 2016). Isto as obrigou a inventar algo que não fosse uma rejeição pura e simples dessa identificação. Um segundo problema é que, ao rejeitar esta identificação das mulheres com a natureza, as mulheres são salvas, mas a natureza é sacrificada. Por que isso acontece? Porque, ao dizer que “as mulheres não são nada naturais ou mais naturais do que...” subentende-se uma versão negativa da natureza, uma versão naturalizada. Dito de outra forma: não estamos questionando o dualismo natureza/cultura que está na base dessa identificação das mulheres com a natureza, estamos simplesmente pulando de um lado deste dualismo – o da natureza, onde nos puseram – para o outro, o da cultura. E isto não convém às ecofeministas que, assim como não querem abandonar as mulheres, tampouco querem, por causa de sua sensibilização ecológica, abandonar a natureza.

Como poderia ser então uma articulação positiva entre as mulheres e a natureza, uma articulação ecomulherista/ecofeminista? Para tentar responder a essa pergunta, podemos partir do que é problemático na identificação das mulheres com a natureza: o que é problemático não é a natureza como tal, é a inferioridade atribuída a ela por causa do dualismo natureza/cultura. Mas e se sairmos deste dualismo? Simplificando, as ecofeministas saem da identificação das mulheres com a natureza no sentido patriarcal e “dualista” de que “as mulheres são inferiores porque estão do lado da natureza e a natureza é inferior porque se opõe à cultura (e é feminina)”. Elas saem daí reapropriando-se tanto da “natureza” quanto do que geralmente é atribuído às mulheres, aquilo que é distribuído do lado da feminilidade. As ecofeministas fazem o que poderíamos chamar de “inversão de estigma” neste sentido, exceto que se trata aqui de um duplo estigma tanto em relação às mulheres quanto em relação à natureza, fazendo com que a gente se embanane jogando aquelas contra esta, quando ao contrário o que está em jogo é manter ambas juntas, redescobrimo uma concepção da natureza não empobrecida, não naturalizada, uma versão ecológica da natureza, inteligente, sensível, para que possamos voltar ao vínculo mulher/natureza de outra maneira que não apenas o rejeitando.

Mas voltar como? Não se trata de retornar nem a uma natureza original nem a uma eterna feminilidade – nem de qualquer retorno a, sendo este movimento, por definição, impossível –, mas de nos reapropriarmos (*reclaim*) do conceito de natureza e de nossos vínculos com a realidade que ele designa. Se tivéssemos que escolher um gesto, uma palavra capaz de capturar e nomear o que as ecofeministas fazem, seria *reclaim*, um termo que as ecofeministas tomam

emprestado do vocabulário ecológico. Ele significa tanto se reapropriar de algo que foi destruído e desvalorizado, e modificá-lo, quanto se modificar por esta reapropriação. Aqui, novamente, não há ideia de voltar atrás, mas sim a de reparação, regeneração e invenção, aqui e agora⁶. *Reclaim* é uma daquelas palavras intraduzíveis, que não podem ser passadas para outra língua sem perder algo de sua riqueza e de sua potência, e por esta razão, depois de outros conceitos feministas como *empowerment* (empoderamento) ou *care* (cuidado), ela está agora se transformando em uma forma de uso comum no idioma francês. (Portanto, tomarei a liberdade de utilizá-la sem traduzi-la ou inseri-la entre parênteses para indicar sua presença).

Uma das principais dificuldades quando tentamos nos reapropriar (*reclaim*) de uma ligação acrítica com o conceito de natureza, bem como com o que normalmente é considerado feminino, é que essas “zonas devastadas de experiência” (Pignarre & Stengers, 2007) têm sido amplamente monopolizadas há décadas, se não séculos, por um pensamento de direita e simultaneamente abandonadas pela esquerda, que falhou em defendê-las sem dar a impressão de defender valores reacionários.⁷ As ecofeministas estadunidenses não têm o mesmo passado que nós, europeias e europeus, e isso pode explicar por que elas tiveram menos dificuldade em reivindicar (*reclaim*) a natureza – elas preferem dizer a terra – não apenas alguns espaços supostamente virgens e selvagens, mas toda a Terra, a terra destruída e poluída assim como a preservada, a terra que se cultiva assim como a terra que se habita.⁸ Em reivindicá-la como viva, como sagrada também, um sagrado que não se refere a uma relação contemplativa, mas que pode ser entendido como uma “categoria de conservação” (Mies & Shiva, 1993) implicando um uso não predatório, uma relação de cuidado e de cura, como a que encontramos na permacultura,⁹ prolongamento sob outra forma do ecofeminismo. Em reivindicá-la também como Mãe ou mesmo como amante

⁶ Sobre essa noção e sua introdução em língua francesa, ver Puig de la Bellacasa (2012), bem como Pignarre & Stengers (2007).

⁷ Esta é a tese de Polanyi em seu livro *A grande transformação* (2021): os mecanismos da Europa de proteção contra o capitalismo descarrilaram completamente e a levaram ao fascismo, e entre as coisas que descarrilaram está a monopolização da natureza pela aristocracia, que fez dela uma base identitária, ao invés do nascimento de um movimento de esquerda para defender a terra (defesa do povo comum, de uma economia de subsistência) quando da destruição/exploração da terra pela burguesia. Sobre essa questão, ver Charbonnier (2016).

⁸ A primeira coleção de textos ecofeministas foi publicada em 1983 sob o título de *Reclaim the Earth: Woman Speak Out for Life on Earth*.

⁹ O termo permacultura é uma contração de “agricultura permanente”. Refere-se a uma prática criada nos anos 1970 com o objetivo de inventar uma agricultura sustentável, que poupa energia e respeita os seres vivos, em oposição à agricultura intensiva que é dominante no mundo com sua procissão de pesticidas, terras destruídas e inférteis, de expropriação de pequenos agricultores e empobrecimento da maioria. Starhawk é hoje uma de suas principais figuras.

por outras, formas essas de recriar laços com o mundo vivo de que fazemos parte, fora da dicotomia envenenada natureza/cultura.

Este vínculo também envolve a reapropriação do que foi posto do lado da feminilidade, justamente o que levou as mulheres a serem identificadas com a natureza. A devastação desta zona de experiência, dessa “ecologia mental”, diria Guattari, é pelo menos tão importante quanto à da natureza, pois o capitalismo constitui uma derrota histórica para as mulheres, longe da imagem inalterável de sua emancipação que naturalmente acompanharia a ordem do progresso.¹⁰ Reapropriar-se do que é considerado do campo do feminino significa antes de tudo aprender a amar o próprio corpo contra o ódio da cultura patriarcal – aprender a não depreciar nossas menstruações, nosso poder de dar a vida, o início da menopausa; amar todos os corpos de mulheres, os cheios, os longos, os curtos, os velhos, os jovens, bem como nossos múltiplos desejos sexuais. Essa importância dada ao corpo, ao corpo feminino, é uma forma de nos reapropriarmos da parte biológica de nossa existência, mais uma vez para sair do dualismo natureza/cultura que nos obriga a escolher entre um corpo sem espírito e um espírito sem corpo. Nenhum determinismo aqui, nenhum essencialismo, nenhuma injunção a ter ou não ter filhos, nenhum destino biológico ou mesmo nenhuma identidade sexual ou de gênero prescrita, mas a reivindicação e a afirmação de uma potência sensível de agir e de pensar. Como se (re)conectar com o mundo, de forma responsável, se duvidamos de nossos próprios sentimentos, experiências e existência? A força do ecofeminismo é que ele conseguiu transformar essa associação negativa das mulheres com a natureza, específica de nossa cultura patriarcal, que nos separa de nós mesmas como da natureza/terra, em um objeto de reivindicação e de luta política que potencialmente diz respeito a todo mundo: sim, claro que as mulheres estão próximas da natureza, sim, claro que as mulheres fazem parte da natureza, e desejamos que você lembre que você também, e se os homens rejeitam isso é porque eles têm um problema!

O ecofeminismo transforma ainda uma outra dimensão igualmente importante dessa associação negativa das mulheres e da natureza concernente às tarefas diárias de subsistência e de manutenção da vida que são comumente reunidas sob o nome de reprodução, afirmando que essas são questões ecológicas, e até mesmo as questões ecológicas por excelência (Mies & Shiva, 2021; Di Chiro, 2024). Fazer da ecologia uma questão de reprodução no sentido mais amplo, de reprodução social, diz respeito a toda a gama de condições sociais, econômicas, biológicas, culturais, políticas e afetivas necessárias para a criação e manutenção das comunidades humanas e não-humanas. Aqui não se

¹⁰ Para uma história do capitalismo do ponto de vista das mulheres, Federici (2017).

trata de justificar o papel predominante das mulheres na realização destas tarefas domésticas, assim como não se trata de tentar lhes dar um lugar dentro da economia capitalista (que as invisibilizou totalmente, ao mesmo tempo que se apoiou em grande parte nelas para acumular riquezas), mas sim de desnaturalizar esse trabalho, de mudar de percepção, de cultura, em relação a todos esses gestos que literalmente sustentam o mundo, de ecologizá-los, politizá-los, mudar de paradigma.

2.

A academização dos estudos feministas não só trai o movimento feminista e seus objetivos, mas acabará por matar o espírito dos estudos feministas e transformar estes numa espécie de feminologia estéril e irrelevante, assim como a academização do marxismo levou à marxologia. Igual destino pode aguardar o ecofeminismo caso ele se reduza ao discurso acadêmico.

Maria Mies

A história destas mobilizações antinucleares, bem como a profusão de textos políticos, teóricos ou poéticos que delas resultaram e dos quais apresentamos uma visão geral neste volume, são pouco conhecidas ou mesmo desconhecidas na França. Como explicar isso quando se trata do maior movimento antinuclear que já houve nos Estados Unidos e uma vez que o ecofeminismo, por mais criticado que seja, é uma corrente de ideias conhecida na França? Para tanto, temos que pegar um desvio por outra história.

Na virada dos anos 90, quando a maioria das mobilizações antinucleares ecofeministas cessa com o final da Guerra Fria, o ecofeminismo se torna um objeto de estudo acadêmico. Esta institucionalização se faz principalmente pelo estabelecimento de uma linha divisória entre o bom e o mau ecofeminismo, linha diante da qual, a partir de então, cada pessoa é obrigada a se posicionar. O que era uma questão de sensibilizações distintas, ou mesmo “divergências solidárias” (Puig de la Bellacasa, 2003) dentro do movimento ecofeminista nos anos 1980 torna-se agora, no âmbito acadêmico, incompatível ou mesmo contraditório. Essas linhas divisórias são em parte conhecidas: elas dizem respeito ao suposto essencialismo do ecofeminismo; à suposta fragilidade teórica do corpus de textos contemporâneos às mobilizações ecofeministas; e finalmente, como veremos, à importância da dimensão espiritual do ecofeminismo. Julie Cook, num dos poucos textos críticos à institucionalização do ecofeminismo e a seus efeitos sobre ele, aponta muito bem o que está em jogo aqui, a saber, a reconfiguração do ecofeminismo para que ele se torne academicamente solúvel, com base em sua divisão em duas entidades distintas. E é daí que vem a ideia agora inabalável de que existem dois ecofeminismos – um academicamente compatível e outro,

infrequente (Cook, 2016; Mies & Shiva, 2021). Poucas correntes de pensamento têm sido tão violentamente criticadas quanto o ecofeminismo. Raramente a academia exigiu tamanhos atos de lealdade ao introduzir um objeto não acadêmico em seu meio, dando origem a textos tortuosos e torturados que começam com uma crítica frequentemente violenta ao ecofeminismo para depois voltar atrás dessas críticas e no fim das contas propor uma versão bastante próxima daquela que haviam rejeitado tão violentamente (Biehl, 1991; Seager, 1993; Cuomo, 1997).

Uma grande parte dos livros e artigos acadêmicos publicados durante esse período é dedicada a propor uma definição abstrata do ecofeminismo, sem qualquer ligação com sua própria história, sem qualquer referência a essas mobilizações antinucleares e à profusão de textos que as acompanharam. O ecofeminismo torna-se uma ideia que se refere apenas a si mesmo e à sua origem etimológica, quando não vem para designar o mau ecofeminismo, que aquelas que desejam se distanciar dele substituem por outras denominações – ambientalismo feminista; feminismo ecológico (Warren, 2009).¹¹ Na filosofia, a reflexão ecofeminista é reformulada no campo da ética ambiental. Trata-se então de elaborar uma ética ambiental feminista, especificando seus pontos de divergência com as éticas ambientais existentes. A dimensão política está ausente – ou se torna apenas simbólica – assim como as referências ao corpus de textos não acadêmicos.¹² Evidentemente existem exceções notáveis, como os livros de Noël Sturgeon e Mary Mellor, que propõem uma história e uma definição de ecofeminismo baseada no movimento antinuclear e nos textos da época. É preciso também mencionar o livro de Maria Mies e Vandana Shiva, que reafirma um ecofeminismo político e a unidade deste último, ou ainda o de Ariel Salleh, que é um dos que foram mais longe na problematização e nas questões da articulação ecofeminista entre a mulher e a natureza, mas que permanece em grande parte desconhecido na França porque não foi traduzido (Sturgeon, 1997; Mellor, 1997; Mies & Shiva, 2021; Salleh, 1997).

¹¹ Sobre Warren (2009), ver a próxima nota. O conceito de “ecofeminismo”, introduzido em um texto de 1974 intitulado *Le Féminisme ou la mort*, é geralmente considerado uma invenção da feminista francesa Françoise d'Eaubonne. Na verdade, parece que este termo foi inventado por várias pessoas ao mesmo tempo (comunicação pessoal de Ariel Salleh).

¹² Refiro-me aqui principalmente ao trabalho de Karen Warren como filósofa e editora e ao de Val Plumwood. A escolha de não ter traduzido textos destas duas autoras neste volume deve-se tanto ao fato de que elas são as únicas que já foram traduzidas, mas também à oportunidade que temos, com esta coletânea, de tornar acessíveis – e visíveis – outros textos além de seus próprios que, na França, são muitas vezes tomados por todo o ecofeminismo. Ambas não são responsáveis por essa situação, mas a ausência quase sistemática no trabalho delas de referências aos textos ecofeministas dos anos 1980 e às mobilizações que os acompanharam não ajuda a situá-las dentro do corpus mais amplo do ecofeminismo.

Gostaria de me deter nesta acusação de essencialismo feita contra o ecofeminismo, que bloqueia ainda hoje o acesso a ele para um grande número de pessoas. Se essa questão perpassa todo o pensamento feminista, ela parece ter assumido uma importância particular dentro do ecofeminismo, porque aqui é o ecofeminismo como tal que está em jogo: há uma suspeita a priori sobre a natureza da articulação entre as mulheres e a natureza em razão do medo de repetir o discurso patriarcal dominante, que se articula precisamente em torno da ideia de que as mulheres estão (mais) próximas da natureza. Por que falar disso agora e não quando estava explicando esta articulação dentro do ecofeminismo? Em primeiro lugar, porque esta acusação de essencialismo vem depois e, em segundo, porque pareceu importante mostrar que esta articulação pode ser feita fora de qualquer referência a esta concepção. Isto não quer dizer que as ecofeministas estivessem todas de acordo sobre as formas de conceber esta articulação, nem que não houve um debate dentro do ecofeminismo sobre essencialismo, mas precisamente estas foram as divergências dentro de um mesmo movimento, o que não as fez perder de vista a luta que as unia. Foi só após o ecofeminismo ter sido despolitizado e transformado em uma Ideia que essa questão pôde se tornar uma força divisória.

Por que essa obsessão anti-essencialista, essa caça às bruxas essencialistas? Não há um texto sobre ecofeminismo escrito nos anos 1990 que não tenha dedicado várias páginas ao tema. Qualquer coisa que se assemelhe a uma forma de naturalização é desqualificada. Sem qualquer análise ou contextualização, pela simples força da demonstração, os textos acadêmicos sobre ecofeminismo multiplicaram fragmentos de textos ditos essencialistas para indicar sua distância e formular por contraste um ecofeminismo purificado. Os textos citados são sempre os mesmos, incluindo aqueles já mencionados de Griffin (1982; 1984) e Starhawk (2015) mas também de Daly (1978), Radford Ruether (1995) ou Spretnak (1981). As citações escolhidas celebram o corpo das mulheres e o poder ligado a seus seios, seus úteros, afirmam um vínculo positivo entre a mulher e a natureza ou se referem à deusa. O que aconteceu para que qualquer referência ao corpo, ou seja, ao corpo feminino, tenha se tornado impossível? Por que não se pode mais dizer “eu tenho seios”, “eu tenho uma vagina”, sem que isso provoque imediatamente gritos escandalizados? Essa impossibilidade fala muito sobre a extrema violência dessa dupla naturalização, da natureza e das mulheres, que nos fez rejeitar tanto nosso corpo quanto o mundo vivo. É daí que eu venho: durante anos, a única maneira que encontrei para me livrar dessa armadilha, essa faca de dois gumes foi rejeitar tudo. Quando descobri Starhawk, há quase dez anos, fiquei física e politicamente transtornada pela inteligência sensível de seu pragmatismo político e feminista. Mas ainda havia esse vínculo que eu não entendia e preferia calar por ser incapaz de defendê-lo. Levei anos para entender o que as ecofeministas conseguiam fazer aqui; faltava-me para tanto a capacidade

de distinguir firmemente o conceito de natureza das operações de *naturalização* e de articular a identificação da mulher/natureza com o movimento de *reclaim*. Só então consegui entender como as ecofeministas podiam se reapropriar de (e não voltar a) essa identificação – elas não se identificavam com a mesma coisa. Além de nos livrar da ameaça aterrorizante de essencialismo, essa reapropriação nos liberta da injunção ao construtivismo que a acompanha e que sempre pode se voltar contra nós quando não estamos mais atentas aos seus efeitos e o utilizamos de maneira absoluta. Como observou uma feminista estadunidense sobre esse interminável debate acadêmico: “O anti-essencialismo pode muito bem ter se tornado o maior obstáculo a um trabalho político” (Russo *apud* Shor, 1995).¹³

Se os textos ecofeministas não são essencialistas, então o que eles *fazem*? Não há apenas um único modo de dar conta dessa questão; propus uma, acima, sem recorrer a essa noção, outras se referem a ela numa versão mais acadêmica, mas não despolitizada, na esteira de um essencialismo estratégico (Sturgeon, 1997).¹⁴ Em primeiro lugar, desse ponto de vista, o essencialismo pretensamente contido no discurso “naturalizante” das ecofeministas pode ser lido como um construtivismo (Carlassare, 2016). Esse “essencialismo construtivista” assume várias formas e tem vários usos, especialmente o de propor formas positivas de falar das mulheres, incluindo a revalorização do corpo feminino e a relação da mulher com a natureza. Ao invés de ver aí a afirmação de uma essência e a reiteração do discurso patriarcal, esses textos devem ser lidos como atos de cura e de empoderamento, como tentativas pragmáticas de reparação cultural diante de séculos de aviltamento da mulher e de reconexão com a terra/natureza. É o estilo dos textos ecofeministas que acaba sendo o problema, um estilo não argumentativo, não construtivista, levando Elizabeth Carlassare, uma das poucas pesquisadoras a ter criticado essa acusação de essencialismo, a dizer que esta serve para privilegiar certas práticas discursivas (acadêmicas), bem como certas formas (dominantes) de conhecimento em detrimento de outras. Não há dois ecofeminismos, um essencialista e outro não, mas apenas um, passando por epistemologias diferentes, construtivistas ou não, registros diferentes, argumentativos, poéticos, descritivos, etc., sendo importante mantê-lo unificado como sempre se apresentou, pois é assim que ele está vivo, poderoso, perturbador, político. Como escreveu Susan Griffin: “O essencialismo não é uma dimensão fundamental do ecofeminismo. Trata-se antes de uma espécie de monstro, uma criatura quimérica que contém todos os pensamentos e emoções aterrorizantes daqueles que fazem a acusação” (Griffin, 1997).

¹³ Haveria um trabalho comparativo a ser feito entre a “naturalistic turn” (virada naturalista) das novas materialistas e a posição ecofeminista sobre o antinaturalismo. Sobre o novo materialismo, ver por exemplo Iris van der Tuin (2011); Gunnarsson (2013).

¹⁴ Sobre essencialismo estratégico ver Diane Fuss (1989), Spivak (2009).

Pode-se formular o problema de outra forma: esse movimento parece ter surpreendido todas as pessoas pela forma como as mulheres que o compõem responderam à situação de emergência em que se encontravam, indo em busca de recursos onde não se esperava, no corpo, na articulação mulheres/natureza, na espiritualidade, sem pedir permissão a feministas, ecologistas ou à academia. A violência obstinada das críticas que ele sofreu e ainda sofre pode ser compreendida como uma das maneiras de fazê-lo pagar por esta audácia. A retomada parcial do ecofeminismo pela academia, separando-o dos problemas aos quais ele respondia e inventando outros que não são os seus, não só não nos permite entender como o que essas mulheres fizeram ali pôde ter uma real eficácia diante da situação de terror nuclear, como também passa ao largo dos desafios políticos do ecofeminismo. Como podemos herdar hoje esse movimento sem cortar mais uma vez uma parte dos fios que o tecem?¹⁵

Eu mesma pertença a esse mundo acadêmico e o projeto deste livro mexe muito comigo. Quis transmitir e tornar acessíveis alguns textos ecofeministas dos anos 1980 que se dirigem aos nossos corpos e almas. A escolha não foi simples, necessariamente parcial, tomei a decisão de tentar desenhar uma paisagem, de tornar sensível uma tonalidade de afetos, engajamentos e problemas. De construir, em outras palavras, uma objetividade situada. Este livro não é dirigido apenas a um público acadêmico, mas procura se reconectar com a força do ecofeminismo, com o que o tornou interessante e relevante para um público heterogêneo. As semelhanças entre a situação em que o ecofeminismo emergiu e a nossa hoje são impressionantes. Em primeiro lugar, existe a mesma ameaça sem precedentes de destruição da Terra, ou melhor, do regime de existência da Terra mais favorável para nós, num caso por uma guerra nuclear, no outro pela aceleração de uma mudança climática em curso e suas dramáticas consequências sociais – ameaça à qual se soma outra, muito real, de uma multiplicação dos acidentes nucleares. Entretanto, a semelhança entre estas duas situações também reside nos afetos que as acompanham, a saber, um sentimento de impotência misturado a um sentimento de medo ou de terror, ou ainda de tristeza e de raiva. Sentimento de impotência face à magnitude da ameaça; sentimento de medo diante do pior que está por vir; sentimento de tristeza também, imenso, diante da destruição deste mundo que nossas crianças jamais conhecerão; sentimento ainda de raiva face a esta devastação sem fim. Diante disso, não se trata de voltar ao ecofeminismo como se fosse a solução para os problemas de hoje, mas de nos lembrar da possibilidade de responder coletivamente a uma situação catastrófica e da potência de uma tal resposta; de nos fazer sentir a importância tão crucial quanto contra-intuitiva, nesta situação, de nos reconectarmos com nós mesmas e

¹⁵ Retomo esta imagem do fio condutor de Stengers prolongando Haraway “Jeux de ficelles avec Haraway”, colóquio *Staying with the trouble*, com Donna Haraway, Universidade de Liège, 26 de outubro de 2015.

de criarmos novas visões; de nos incitar, enfim, a nos perguntar sobre o que queremos, o que nos torna potentes, e a inventar as respostas.

3.

Na origem das religiões, Deus era mulher. Você se lembra disso?

Merlin Stone

Não acreditamos na deusa, estamos em conexão com ela.

Starhawk

Se não cortamos os fios que tramam o ecofeminismo, como fica a questão de sua dimensão espiritual? Esse é o outro grande ponto de incompreensão em relação ao movimento, que explica em parte a rejeição que o ecofeminismo experimentou na França e, de maneira mais geral, por parte de certa tradição anticlerical de esquerda.¹⁶ Em primeiro lugar, diante do postulado de uma incompatibilidade de princípio entre religião e emancipação, a dimensão espiritual do ecofeminismo só pode ser entendida como um retorno ao obscurantismo. Essa dimensão é, entretanto, constitutiva desse movimento/corrente de ideias. Todas as pessoas familiarizadas com este movimento, ou que participaram dele, concordam em sublinhar a importância da espiritualidade mulherista/feminista nestas mobilizações para além dos círculos de mulheres que se dizem neopagãs, e o mesmo pode ser dito da influência dos textos de neopagãs (eco)feministas como Daly, Stone, Ruether, Starhawk ou Spretnak e Christ.¹⁷ Aqui, novamente, querer opor um ecofeminismo neopagão¹⁸ a um ecofeminismo ateu não é pertinente, embora nem todas as ecofeministas sejam neopagãs: ignorar essa dimensão nos separaria de uma das maiores contribuições deste movimento e de uma de suas principais fontes.

Uma maneira de entrar em contato com essa dimensão do ecofeminismo poderia ser através de uma comparação: as ecofeministas fizeram com a religião o que as feministas fizeram ao mesmo tempo com a antropologia, a psicanálise e farão um pouco mais tarde com a ciência: propor uma crítica radical a ela enquanto se recusam a se separar de sua potência (Rubin, 1998; Reed, 1979; Harding, 1986; Haraway, 1988). Carol Adams e Carol Christ contam como, no início dos anos 1970, quando muitas delas queriam estudar a história das

¹⁶ É o caso de Janet Biehl, companheira de Bookchin e ela própria ecossocialista, cujo livro *Rethinking Ecofeminist Politics* (1991) é o mais violento contra o ecofeminismo, especialmente no que diz respeito à sua dimensão espiritual.

¹⁷ Acerca desta questão ver Barbara Epstein (1991).

¹⁸ Chamado de “cultural” por aquelas que desejam se distinguir dele, mas não por aquelas que são assim designadas: ver Carlassare (2016), que chamou minha atenção para este ponto.

religiões e dos textos sagrados, confrontaram-se com o sexismo de seus professores e a misoginia dos textos que estudavam e decidiram formar pequenos grupos de trabalho possibilitando um espaço para estudar esses textos de uma forma diferente, antes de começar a dar cursos sobre mulheres e religião (ou melhor, religiões) e a escrever *teologia*. Ao mesmo tempo, e pelas mesmas razões, outras como Starhawk se interessaram pelo paganismo e sua reinvenção contemporânea no movimento Wicca, do qual propuseram uma versão feminista.¹⁹ Esse trabalho, que é crítico e construtivo em relação à grande base cultural de nossa sociedade, a religião judaico-cristã, vai ao encontro do movimento de contracultura estadunidense que surgiu no início dos anos 1960. Nem todas as ecofeministas compartilhavam a análise a favor de uma possível refundação das religiões patriarcais ou mesmo da invenção de uma nova tradição feminista espiritual e neopagã, mas todas elas compartilhavam sua abordagem fundamentalmente emancipatória. Mais uma vez, não entendemos, sem isso, o lugar da espiritualidade (feminista) neste movimento e o fato de que ela sempre foi defendida pelas ecofeministas ateias (King, 1990).²⁰

De que se trata? Através de ficções, de narrativas não ficcionais, de poemas ou ainda de *teologias*, essas mulheres reconstruirão, mil vezes e de mil maneiras, uma das histórias que está na base de nossa cultura, a que separa o sagrado do mundo, e a consequente emergência de um deus transcendente que está na origem da destruição conjunta da natureza e da mulher – a natureza tornando-se sua serva, e, simetricamente, as mulheres as servas do homem criado à imagem desse deus masculino. Elas a reconstituem a fim de se libertarem dela, dando nome às coisas – essa religião é patriarcal; seu deus é masculino; ela roubou o sagrado do mundo; ela odeia as mulheres; ela criou uma cultura do distanciamento. Foi no seio das religiões patriarcais que as mulheres, os corpos e a natureza foram relegados ao lado da matéria e começaram a ser desvalorizados juntos. Foi dentro das religiões patriarcais que “a carne, a natureza, a mulher e a sexualidade foram identificadas com o diabo e com as forças do inferno” (Starhawk, 2015, p.41). Em outras palavras, as ecofeministas encontram aqui a origem da articulação negativa entre as mulheres e a natureza. Nada de novo, podemos pensar apressadamente. Na verdade, sim, se não nos enganarmos sobre o que procuramos: nomear não é dizer a verdade, mas uma operação pragmática, um ato de magia como diria Starhawk. “Ao nomear estas histórias, podemos ver como elas nos constroem, e essa experiência é o primeiro passo para a mudança” (Starhawk, 2015, p.65). O que as ecofeministas estão procurando aqui

¹⁹ Sobre esta história coletiva ver, por exemplo, o prefácio de Carol Christ e Judith Plaskow (ed.), *Womanspirit Rising* (1979), HarperOne, 1992, bem como o de Carol Adams (ed.), *Ecofeminism and the Sacred*, Continuum, 1993. Sobre a religião Wicca e o neopaganismo.

²⁰ Os livros já citados de Epstein (1991), de Mellor (1997) e de Sturgeon (1997) também levam essa prática muito a sério em suas consequências políticas e subjetivas.

é se reapropriar (*reclaim*) de sua/nossa histÉria.²¹ Trata-se menos de um conhecimento erudito e mais de estar plenamente consciente da violência e misoginia desta cultura, de ir contra sua subestimação diária (“é simbólico!”), para sair dela, ou seja, para curar e recuperar o poder de mudança (empoderamento).

Reconectar-nos com o que nos torna potentes passa por redescobrir o culto da Deusa pré-indoeuropeia, em parte destruído com o surgimento das grandes religiões monoteístas.²² Nem todas as ecofeministas se referem a esse culto, mas esse paradigma cultural está presente em todos os lugares e é conhecido por todas. De fato, compreende-se que a (re)descoberta de um passado não patriarcal foi – e ainda é – importante. O fato de nem todas as ecofeministas concordarem nesse sentido ou de sequer estarem interessadas nisso, não tira a força simbólica óbvia de uma crítica às religiões patriarcais e de sua cultura que não é apenas um princípio, mas que converge com uma história em que as mulheres viviam em pé de igualdade com os homens, participavam da adoração, e na qual eram atribuídos poderes espirituais à menstruação e à maternidade.²³ Não é preciso ser neopagã pra isso. E o fato de que não precisamos desse antecedente histórico para requalificar nossos corpos e espíritos ou, já chegaremos aí, para honrar a deusa hoje, não deve nos levar a subestimar sua importância. O fato de esse culto à deusa ter existido particularmente no berço cultural do capitalismo patriarcal é incrivelmente potente, como bem o demonstra a violência das críticas que sua redescoberta provocou. Essa hipótese arqueológica foi de fato sistematicamente atacada e desacreditada sem nunca ter encontrado seu lugar na academia, onde foi reduzida a um mito sem fundamento e onde as interpretações propostas foram sempre caricaturais, tornando quase impossível qualquer trabalho acadêmico sobre ela.²⁴

Embora exista uma multiplicidade de espiritualidades dentro do ecofeminismo (budista, protestante, judaica, etc.), a reinvenção da religião da deusa é a que exerceu maior influência sobre o movimento. Essa religião neopagã se quer herdeira da antiga adoração da deusa, mas na forma de uma verdadeira reapropriação (Starhawk fala de recriação), e não de uma fidelidade literal a uma tradição que, de qualquer forma, foi em grande parte destruída. Ela faz parte do

²¹ NdT: proposição da filósofa Juliana Fausto como tradução em português para “HERstory” (essa solução apareceu em conversa pessoal por whatsapp no ano de 2021).

²² Além do livro de Stone (1976) já citado, remeto ao trabalho das arqueólogas Margaret Murray (1957; 2007) e Marija Gimbutas (1991; 2002; 2005), mas também à profusão de artigos sobre esse assunto nas coletâneas ecofeministas estadunidenses. Embora as ecofeministas estejam principalmente interessadas na deusa europeia, essas coletâneas também incluem muitos artigos sobre tradições espirituais baseadas na terra, tais como o culto à deusa em outras partes do mundo – na Índia e em algumas culturas africanas e ameríndias em particular.

²³ Sobre a importância do símbolo da deusa para as mulheres, ver Carol P. Christ (2016).

²⁴ Para críticas a essas críticas, ver Charlene Spretnak (2011); Anne Larue (2014).

movimento Wicca, que surgiu na Inglaterra nos anos 60 e foi importado pelos Estados Unidos como parte do movimento contracultural New Age, constituindo seu lado feminista radical. Wicca apresenta-se como uma reinvenção contemporânea de rituais pagãos/bruxarias que existiram na Europa nos séculos passados, organizados em torno do culto da deusa²⁵. Como nos lembra Starhawk, *bruxas* e *bruxos* são palavras da antiga religião da deusa, referindo-se às pessoas que honravam a deusa antes de terem se tornado por quase três séculos o grande mote das acusações de satanismo (Starhawk, 2015).²⁶ Nesse sentido, para as ecofeministas neopagãs, chamar a si mesmas de “bruxas” é ao mesmo tempo *reclaim* (reivindicar e reinventar) essa antiga religião da deusa e se apresentar como herdeiras daquelas milhares de mulheres queimadas vivas por terem se recusado a se curvar diante da erradicação de seu mundo por aquele que estava nascendo com sua lógica de predação. Elas não precisavam usar essa palavra, que desperta mal-estar e zombaria, mas a escolha foi enfrentar por trás disso o que as ecofeministas chamam de cultura da distância, ou seja, nossa cultura, que só pode tolerar palavras abstratas, separadas de qualquer afeto, assim como de suas consequências. Chamar-se “bruxa” é, ao contrário, uma forma de se reconectar consigo mesma e com o mundo, reconectando-se com sua história, com o fracasso histórico das mulheres diante da guerra que o capitalismo lhes declarou, mas também com seus medos – medo de serem rejeitadas, medo de serem atacadas, medo de serem desprezadas, etc. – uma forma de se reconectar com suas emoções, seu próprio juízo, sua própria experiência e, finalmente, com seu próprio poder.

Essa questão do poder, não no sentido de “poder sobre”, de dominação, mas no sentido feminista de um “poder de poder” (Starhawk fala de um poder “de dentro”), está no coração da nova religião da deusa. Nada de liderança espiritual, nada de hierarquia, nada de textos sagrados, mas rituais, práticas espirituais horizontais, individuais e coletivas que denotam uma liberdade radical de interpretação e de prática como uma dimensão fundamentalmente pragmática, experimental e interessada em seus efeitos. Nas mobilizações contra o poder nuclear e militarista, as ecofeministas não procuram tomar o poder, mas se livrar do tipo de poder dos que estão no poder (Starhawk, 2015, p.352) e, para isso, a religião da deusa é um recurso precioso. Existe uma “conexão natural entre um movimento de emancipação das mulheres e uma tradição espiritual baseada na deusa” que restitui às mulheres o direito de serem fortes, poderosas e até perigosas. É dentro desses círculos – não hierárquicos, unindo pessoas e problemas, criando um espaço seguro e de cuidado (*safe*) – que elas formam ao

²⁵ A Wicca, inventada por Gerald Gardner e Doreen Valiente, é inspirada especialmente no trabalho de M. Murray sobre as práticas de bruxaria na Europa. Sobre a tradição Wicca, ver Anne-Marie Lassalette-Carassou (2009).

²⁶ O livro de Silvia Federici (2017) infelizmente ignora a dimensão espiritual da feitiçaria.

longo das mobilizações com todas aquelas que desejam fazê-lo, que as ecofeministas neopagãs “elevam o poder” que não pertence a ninguém, nomeando e transformando seus medos individuais em um problema comum, político; nomeando o que as torna potentes; cantando juntas em danças em espiral. É preciso nunca ter participado de uma ciranda, nem de uma dança espiral ou nunca ter sentido medo e frio na barriga em uma manifestação de protesto, numa ação de desobediência civil, para considerar essas mulheres com arrogância. Todas falam da força daquilo que é produzido aqui, ou seja, do fato de se tornar capaz (se *empoderar*) coletivamente daquilo que ninguém consegue fazer individualmente. Para as bruxas, a deusa está presente na raiva que elas sentem contra a construção de usinas nucleares e na sua decisão de fazer algo; ela está presente na transformação de seus medos em ações, na *dança em espiral* que volta a dar poder e alegria a todo mundo que tenta fazer algo. Se, para as outras ecofeministas, o que está acontecendo é de ordem exclusivamente política, todas elas convergem na mesma necessidade vital de lutar de um modo vivo, pulsional, inteligente e sensível, um modo não-dualista, que cura e que transforma.

Com o fim da Guerra Fria e das mobilizações antinucleares, as ecofeministas neopagãs continuaram a dançar, lutar e a honrar a deusa. Elas estavam em Seattle, Gênova, Quebec, no coração do movimento altermundialista, cujo grito, “Um outro mundo é possível!”, partindo ao meio a chapa de chumbo esmagadora do neoliberalismo triunfante, era alimentado pela capacidade coletiva das bruxas ecofeministas de resistir ao desespero e ao sentimento de impotência (Starhawk, 2016).²⁷ Elas também estiveram em Nova Orleans depois do Katrina, ao lado das populações abandonadas, prefigurando a nova face do capitalismo em tempos de mudanças climáticas; elas estão lá, novamente, no movimento de justiça climática que está nascendo hoje, aprendendo a viver num mundo em ruínas (Tsing, 2015), ou seja, tentando responder do seu jeito, trabalhando para repará-lo diante das catástrofes do passado.

4.

*Abraça nossas árvores
salva-as de serem derrubadas
a extensão de nossas colinas
salva-a de ser saqueada*
Raturi

²⁷ Sobre a ligação com as bruxas e o movimento altermundialista, ver posfácio de Isabelle Stengers “Un autre visage de l’Amérique?”, disponível em Starhawk, 2015.

Escolhi reunir textos referentes apenas ao movimento ecofeminista estadunidense devido a sua riqueza, uma vez que este único volume já me obriga a oferecer apenas um vislumbre de um corpus muito vasto, mas também seria necessário ir ver as outras grandes mobilizações ecofeministas daqueles anos, especialmente as inglesas, ou ainda as italianas e alemãs, e ler os textos que produziram, infelizmente de difícil acesso até hoje porque ainda não foram traduzidos²⁸. Então por que escolhi incluir um texto de Vandana Shiva sobre o movimento Chipko nesta coletânea? Eu fiz esta escolha porque a mobilização das mulheres indianas para salvar suas florestas da exploração industrial, que precedeu o movimento ecofeminista antinuclear americano em alguns anos, ficou conhecida pelas ecofeministas desde o início e tem uma relação especial com ele. Os valores e vínculos reivindicados pelas mulheres do movimento Chipko expressam uma cultura que não é oposta nem pensada como superior à natureza (considerada inferior), e dentro da qual a ligação entre a mulher e a natureza não é pensada de forma negativa. Além disso, o fato de esse movimento ser quase contemporâneo do movimento ecofeminista, e não situado num passado hipotético, ajuda a explicar por que ele se tornou um excelente exemplo para sustentar a possibilidade de uma cultura mulherista/feminista não dualista, mas também para responder às críticas que acusam essa linha de pensamento de ser apenas coisa das mulheres privilegiadas do Norte. É preciso entender a importância de descobrir mulheres defendendo articulações aparentemente muito próximas daquelas que as ecofeministas estão revisitando; a importância, numa cultura tão arruinada quanto a nossa em sua relação com a natureza, em que qualquer ligação entre a mulher e a natureza é impossível, justamente por sermos constantemente remetidas a ela, da dimensão reparadora das proposições positivas a respeito de ambas. Os limites dessa aproximação foram evidentemente sublinhados, seja no que tange à tradução do conceito de *prakriti* por natureza (as ecofeministas também não falam da natureza, mas da Terra) seja no que diz respeito ao risco de fazer das mulheres de Chipko representantes de todas as mulheres indianas ou mesmo das mulheres do Sul.²⁹ Mas seja por boas ou más razões, o movimento Chipko faz parte do imaginário ecofeminista, e este volume é uma oportunidade de retornar a esse movimento pouco conhecido na França e a suas ligações com o ecofeminismo.

O texto que escolhi é um trecho ou mais precisamente vários trechos do livro de Shiva (1988), *Staying Alive*, que está na origem da popularidade do

²⁸ Sobre as mobilizações ecofeministas inglesas, ver em particular a reimpressão de Alice Cook e Gwyn Kirk (2016) e a introdução de Benedikte Zitouni à obra. Para uma visão geral das mobilizações ecofeministas mundo afora (ou relacionadas), ver Ariel Salleh (1997).

²⁹ Críticas que não deixaram de fazer a si mesmas, ver Noël Sturgeon (1997), mais precisamente o capítulo “The nature of race”; para uma crítica mais geral da relação das feministas do Norte com as mulheres do Sul, ver Chandra T. Mohanty (2009).

movimento Chipko entre as ecofeministas e mais amplamente no mundo ocidental. Lê-lo junto com os textos ecofeministas estadunidenses nos dá uma chave de entrada para esse texto, que nunca foi traduzido, mas que carrega a má reputação de sua autora no campo acadêmico. Essa má reputação diz respeito a sua concepção da natureza como princípio feminino (*prakriti*), bem como a seu interesse pela articulação tradicional indiana mulher/natureza, suspeitas respectivamente de essencialismo e de inexatidão. Rer ler essas páginas em contato com textos ecofeministas nos tira de uma leitura crítica e talvez assimétrica de um enunciado que emana do Sul e nos abre para outros horizontes: é difícil não ver aqui o mesmo gesto de *reclaim* que o das ecofeministas californianas em relação à antiga religião da deusa e, mais amplamente, à articulação mulheres/natureza – e é de se imaginar que foi por terem lido Shiva assim que se interessaram tanto por ela.³⁰ Através da defesa da *prakriti*, assim como das relações íntimas e vivas entre as mulheres e a natureza, Shiva está menos idealizando a sociedade indiana pré-colonial (ou desejando um quimérico “retorno a”) do que reivindicando e reinventando [*reclaim*] outras formas de viver contra a devastação de seu mundo pelo capitalismo pós-colonial. Está procurando tornar sensível o significado de viver literalmente com a floresta, explicando a importância central da floresta – social, ecológica, moral, espiritual – na cultura indiana, a fim de tornar inteligível este movimento de desobediência civil e pacífica, no qual o próprio corpo está em perigo porque a própria vida está em jogo na destruição das florestas. Ou ainda buscando fazer justiça às dezenas de mulheres que estiveram na origem desse movimento, em particular dizendo o nome de cada uma delas, léguas distante de uma generalização a todas as mulheres do Sul.

O movimento Chipko é ecofeminista apenas em retrospectiva, pode-se dizer, já que as mulheres desse movimento não se chamam ecofeministas. É Shiva, ao se fazer herdeira dessas mulheres e de suas lutas, e ao se autoneamar ecofeminista, que de alguma forma as coloca no mesmo barco. O movimento Chipko não é de fato o único movimento de mulheres que lida com questões ambientais mais ou menos contemporâneo do movimento ecofeminista estadunidense (ver abaixo), e sem necessariamente querer deixar a este o direito exclusivo de usar o nome, surge a questão da pertinência de querer classificá-los todos sob o conceito de ecofeminismo.³¹ Barbara Epstein fala de um “ativismo

³⁰ Ao contrário de outros. Os três textos críticos regularmente citados são Brinda Rao (1991); Bina Argawal (1992); Cecile Jackson (1993). Ver também o texto de J. Cook (2016), que retorna às críticas dirigidas a Shiva.

³¹ Essa é a posição defendida por Ariel Salleh (1997). Segundo ela, qualquer movimento de mulheres que trate de questões ambientais é ecofeminista, mesmo que elas não se autodesignem ecofeministas, ou seja, não se considerem nem feministas nem ecologistas. Desta forma, Salleh, que é uma marxista, deseja traçar as linhas de um movimento ecofeminista internacional. Sobre

ambiental de mulheres” (Epstein, 1993) para designar esses diferentes movimentos, e essa aceção mais ampla me parece também mais adequada para explicar o que os une sem subestimar as questões e os vínculos que os constituem, ou seja, também para não pressupor apressadamente possíveis alianças. Estas devem ser construídas, e só podem sê-lo com base naquilo a que se devem em cada caso. Este é o último fio que eu gostaria de puxar e estender aqui, a saber, o dessa pluralidade de movimentos ambientais feitos por mulheres durante o mesmo período e cuja proximidade é frequentemente mencionada, mas pouco questionada, a ponto de confundi-los uns com os outros, ao invés de procurar estabelecer seus interesses específicos para deles extrair novas problemáticas e também, porventura, pontos de contato para uma política de coalizão.

5.

Sim, somos históricas e quando se trata de vida ou morte, em particular a minha e a das minhas crianças, eu fico histérica, e se os homens não ficam é porque eles têm algum problema!

Cora Tucker

No mesmo momento em que ocorreram as mobilizações antinucleares ecofeministas, várias centenas, ou melhor, milhares de mulheres se mobilizaram em resposta aos escândalos ambientais sanitários que explodiram nos Estados Unidos (Nelson, 1990). Trata-se de outra forma de ativismo ambiental das mulheres, conhecida pelas ecofeministas que fazem referência a ela e a relacionam às suas próprias lutas.³² Essas mobilizações fazem parte do movimento de justiça ambiental que tem suas raízes em uma história diferente da do ecofeminismo, não de lutas feministas ou ambientais, mas de lutas pelos direitos civis das populações negras.³³ Os riscos ambientais, especialmente a poluição industrial, afetam principalmente as pessoas mais desfavorecidas e, entre elas, as populações racializadas. O êxito do movimento pela justiça ambiental foi, antes de tudo, tornar visível a injustiça social e racial de nossa relação com a natureza por meio das lutas contra os resíduos tóxicos. E se os porta-vozes oficiais e acadêmicos deste movimento são homens,³⁴ essas

este ponto, ver seu artigo na coletânea *Reclaim Écoféminisme* (2016). O tom deste texto, com sua sensibilidade marxista, assim como o ponto de vista internacionalista, difere bastante neste aspecto dos outros textos do volume, de sensibilidade mais pragmática.

³² Pensemos na lápide dedicada às vítimas de Love Canal na Women's Pentagon Action ou no poema de Rosalie Bertell (2016), “Une femme micronésienne”, publicado na primeira coletânea de textos ecofeministas estadunidenses sobre as consequências da radiação nuclear no corpo humano já presentes nas populações indígenas do Pacífico, onde os Estados Unidos realocaram seus testes nucleares nos anos 1950. Ver também Valerie Kuletz (2002).

³³ Para uma introdução em língua francesa, Govanna Di Chiro (2012); Razmig Keucheyan (2014).

³⁴ Como o Reverendo Benjamin Chavis ou Robert Bullard. Isto pode ser explicado pelo fato de que esse movimento é uma ramificação do movimento de direitos civis, e de que as igrejas

mobilizações são compostas em sua maior parte por mulheres da classe trabalhadora, migrantes, negras ou indígenas.

Assim são estas mulheres, na Carolina do Norte, nos subúrbios de Los Angeles, na Louisiana ou nos subúrbios de Niagara Falls, que descobrem esses escândalos sanitários e lutam contra as indústrias responsáveis e seus governos locais para interromper, em alguns casos, os projetos já em andamento e, em outros, para pôr um fim a estas situações e reparar o máximo possível os danos já causados a elas e a seus próximos. Como em todas as situações de degradação ambiental, são as mulheres que estão na linha de frente, não porque manteriam uma relação especial com a natureza, mas porque são as mais afetadas, como mulheres camponesas, como no movimento Chipko, ou, aqui, como mães, sendo as crianças e mulheres grávidas as mais vulneráveis à poluição industrial. Entretanto, elas transformaram esta posição de vulnerabilidade em um recurso; um recurso de informação e conhecimento, mas também um recurso de energia e confiança em sua própria experiência, para se mobilizarem e às suas vizinhanças, ainda que esta tenha sido a primeira mobilização política para a maioria delas (Krauss, 2016). É impossível não fazer nada quando você vê sua cria doente, aborta repetidamente ou toma conhecimento da construção de um depósito de lixo tóxico carcinógeno ao lado de sua casa. Elas tinham que lutar contra políticos que as ignoravam ou, quando eram muito insistentes, as chamavam de “mulherzinhas histéricas” e taxavam seus temores de irracionais. Essas mulheres de meios populares diversos, secretárias, donas de casa, trabalhadoras rurais imigrantes, etc., não possuíam os códigos da classe política dominante, mas também não se podia dizer que possuísem os códigos do feminismo dominante (*mainstream*), como o demonstra o fato de destacarem a importância decisiva de seu papel de mães nessas lutas. Por essa razão, foram frequentemente acusadas de serem reacionárias e tiveram suas lutas desqualificadas como “ambientalismo materno” (*motherhood environmentalism*). Pode-se dizer que essas mulheres tiveram “a força de não [se] submeter com dignidade”;³⁵ e graças a sua “histeria”, graças a sua “maternidade”, é que conseguiram questionar o que é ambiental e o que não é; o que é político e o que é privado; assim como o que é feminista e o que não é.

Para as mulheres racializadas desse movimento, a questão dos resíduos tóxicos e da distribuição desigual desses resíduos no território estadunidense é (antes de tudo) uma questão de racismo. Essas empresas poluidoras se instalam

protestantes negras tradicionais também tiveram um papel crucial nele, substituindo o Estado. Por exemplo, foi o estudo *United Church of Christ, Toxic Waste and Race in the United States*, em 1987, que primeiro evidenciou a existência do racismo ambiental.

³⁵ Como escrevem Vinciane Despret e Isabelle Stengers (2011) sobre as mulheres que se debatiam, berravam e choravam no caminho para o cadafalso, essas “vergonhas da profissão”, indignas da punição suprema, graças às quais as mulheres foram isentadas desta punição.

onde o valor dos imóveis e terrenos é mais baixo, ou seja, em suas vizinhanças, longe das populações brancas privilegiadas que dispõem de meios de pressão e dos recursos financeiros para evitá-las.³⁶ Essa é uma questão de racismo sistêmico, que não requer intenções racistas por parte dessas empresas, pois o racismo já está presente no próprio mercado imobiliário. Essa predominância do racismo na relação com a natureza de uma grande parte das mulheres do movimento pela justiça ambiental explica por que não parece pertinente classificar esse ativismo ambiental das mulheres como ecofeminismo, o que obnubilaria essa dimensão racial.³⁷ Essas mulheres não se declaram nem feministas nem ecologistas porque esses termos têm histórias que não são as delas. A história delas é a da imbricação da construção social da raça e da natureza na modernidade, particularmente nos Estados Unidos, imbricação que tem sido amplamente ignorada pela história ambiental dominante e pelos movimentos ambientais *mainstream* (Merchant, 2003). Essa longa história está enraizada na colonização das Américas e assume formas específicas dependendo das comunidades envolvidas – da escravidão às indústrias poluentes estabelecidas em antigas áreas de cultivo de populações negras; do confisco de suas terras até o estabelecimento de complexos militar-nucleares nas proximidades de espaços destinados às populações nativas americanas.³⁸ Ora, acontece que para todas essas mulheres, a colonização e seu corolário, o fato de elas serem racializadas, é a forma predominante de opressão, acima inclusive da opressão por serem mulheres, o que tem por efeito “informar” sua relação com a natureza de uma maneira específica.³⁹

A história da atribuição das populações americanas nativas ao lado da natureza está inteiramente ligada à história da colonização. Essas populações foram naturalizadas ao ponto de não serem sequer levadas em conta quando a América, uma terra supostamente virgem e selvagem, foi “descoberta”, embora esses povos fossem extremamente numerosos e tivessem modificado em grande

³⁶ Essas mulheres foram acusadas de serem egoístas e suas mobilizações taxadas de estarem no âmbito do fenômeno “Not in my BackYard” (NIMBY), ou seja, “não no meu quintal/jardim”. O movimento de justiça ambiental, de fato, se formou contra este fenômeno, que é peculiar às pessoas ricas que têm os meios financeiros e políticos para proteger os espaços em que vivem e, em vez disso, contribuiu para transformá-lo em uma questão de “No quintal de ninguém” (Not in Anyone's BackYard) (NIABY). Juan Martinez-Aliez (2007).

³⁷ A dimensão racial da história ambiental exigiria pelo menos um volume inteiro, pois essa questão ainda é em grande parte inexistente no pensamento francês, mas aqui estou apenas puxando o fio condutor do ativismo ambiental das mulheres.

³⁸ Pensemos, por exemplo, na região da Louisiana apelidada de corredor químico ou beco do câncer devido à maior porcentagem de cânceres do que a média nacional: ver Singer (2011). Sobre o “colonialismo nuclear”, ver Kuletz (1998).

³⁹ Sobre essa ideia de uma articulação específica e não aditiva das diferentes relações sociais de dominação, ver Kimberlé W. Crenshaw (2005).

parte seu ambiente, especialmente a composição das florestas (Denevan, 2012). Tanto que, durante o movimento de preservação das últimas áreas naturais remanescentes e de construção dos parques nativos no Estados Unidos, as populações nativas americanas sobreviventes foram expulsas, não fazendo parte do mito moderno da natureza selvagem (*wilderness*) que estava sendo escrito (Cronon, 2016). As mulheres indígenas americanas herdaram essa história, uma história que se inscreve numa lógica de sobrevivência de uma comunidade e de sua cultura, e é dentro dessa história que elas recuperaram (*reclaim*) sua própria relação com a natureza, sua própria natureza/cultura tendo resistido à colonização em grande parte graças às mulheres. Elas não se dizem ecofeministas porque já dispõem de sua própria articulação com uma natureza viva e sagrada, na qual as mulheres têm um lugar muito importante, muito mais importante do que na cultura patriarcal ocidental (Krauss, 2016).

Já a relação das mulheres afro-americanas com a natureza tem sua origem na colonização do continente africano e no tráfico negreiro, em conexão com a construção de uma natureza “negra”, selvagem e incivilizada.⁴⁰ As populações negras eram ao mesmo tempo naturalizadas (animalizadas, desumanizadas) e excluídas da natureza por serem impuras, conforme a ambivalência do conceito de natureza na modernidade. Assim como as mulheres negras “não são mulheres”, são más mães, boas apenas para cuidar dos filhos de outras pessoas, elas não fazem parte da natureza (*wilderness*) branca e pura – uma invenção dos colonos estadunidenses depois de terem destruído quase tudo⁴¹ – mas são relegadas ao lado da natureza suja, perigosa, feia e tóxica. Que natureza reivindicar (*reclaim*) aqui? Que feminilidade? Reivindicar fazer parte de uma natureza amável, viva, cultivada, concebida como “o lugar onde vivemos, trabalhamos, brincamos, aprendemos e rezamos” é apenas uma forma de reivindicar o fato de fazer parte da humanidade. De dizer que suas vidas são tão importantes quanto o meio ambiente a ser protegido. Giovanna Di Chiro insiste na importância conjunta, dentro do movimento de justiça ambiental, de reinventar a ideia de natureza, uma natureza não colonial, radicalmente oposta à da natureza selvagem (*wilderness*) e, mais geralmente, àquela implicada no dualismo natureza/cultura. A natureza aqui reivindicada é uma natureza entendida como uma comunidade, humana e não-humana, não excluindo ninguém acima dela nem reduzindo ninguém a uma versão naturalizada de si,

⁴⁰ Para dar apenas um exemplo, ver Conrad (2019).

⁴¹ Em paralelo com a invenção do conceito de “branquitude” (*blanchité, whiteness*), que unifica todos os migrantes europeus contra as populações colonizadas, ver Carl Antony (1995). Sobre a relação entre a idealização e a destruição da natureza, ver R. Guha et J. Martinez-Aliez (2012).

uma natureza de que devemos cuidar diariamente, pois é uma questão de vida ou morte para quem habita nesta comunidade (Di Chiro, 2012).⁴²

De fato, um dos fios condutores que emergem dos meandros dessas diferentes mobilizações ambientais de mulheres é esta questão do cuidado com a comunidade, o que fez as ecofeministas dizerem que a ecologia é uma questão de reprodução, entendida no sentido mais amplo do conjunto de condições sociais, biológicas e afetivas necessárias para cuidar (de), reparar/curar (*reclaim*) nossas comunidades e de nossos ambientes devastados. Todas, de uma forma específica, em parte relacionada com a forma de violência com que são confrontadas, ou seja, a forma de naturalização em que são capturadas, procuram responder coletivamente à seguinte pergunta: como (re)construir um vínculo com uma natureza de que fomos excluídas ou da qual nos excluímos a nós mesmas por termos sido identificadas à força e negativamente com ela?

6.

*Não foi tanto um retorno à terra, mas um retorno a nós mesmas
Uma experiência espiritual.
Foi para nos curarmos, para nos redescobrirmos e nos afirmarmos.*
Tee Corinne

*Essa terra separatista sobre a qual estamos é uma bênção
para todas as mulheres, separatistas ou não;
o separatismo é uma coisa boa para mim, me enriquece
espiritualmente, mentalmente, fisicamente; criei uma Terra (Land)
para as mulheres e fiz um presente para o universo.*
Madrone

Concluirei esta introdução apresentando ainda mais uma forma de ativismo ambiental de mulheres cuja proximidade com o ecofeminismo e com o movimento de justiça ambiental requer maior desenvolvimento. No final dos anos 1970, início dos anos 1980, no norte da Califórnia ecofeminista, em Oregon, centenas de mulheres recuperaram a natureza criando comunidades rurais de mulheres que duraram mais de trinta anos. Assim como o ecofeminismo como movimento político antinuclear foi totalmente esquecido, sobrevivendo apenas

⁴² Celene Krauss não aborda a questão da feminilidade negra em seu texto, mas ela está presente no artigo de Salleh (1997) neste volume. Salleh aproxima a reapropriação ecofeminista da articulação mulher/natureza àquela que as mulheres/feministas negras operavam ao mesmo tempo através do conceito de mulherismo (*womanism*) forjado pela escritora Alice Walker (1983). O mulherismo busca dar conta da experiência específica das mulheres negras. Percebe-se, na contração de *mulher* e *feminismo* a recusa de opor os dois termos – uma contração em que me inspirei ao falar aqui de (eco)mulherismo/feminismo ((éco)fémíni/sme): ver Salleh (1997, p. 345).

como um objeto acadêmico, nenhuma memória desta experiência coletiva foi transmitida. Não sei o que é mais incrível, que essas comunidades tenham realmente existido ou que nunca tenhamos ouvido falar delas (Sandilands, 2016).⁴³

Estas comunidades rurais de mulheres fazem parte do movimento de volta à terra (*back to the land*) dos anos 1970, do qual elas são a versão mulherista/feminista lésbica separatista. Talvez mais até do que o separatismo destas comunidades, o que surpreende nessa escolha hoje em dia seja a opção pelo ambiente rural, dada a imagem machista, homofóbica e reacionária que geralmente está associada a esses lugares, especialmente nos Estados Unidos.⁴⁴ Era de se esperar, aí também, que essa natureza, bem como os valores que ela transmite, fosse rejeitada, mas a coisa muda de figura se levamos em conta o tipo de (des)naturalização em as lésbicas são capturadas, as quais, assim como as mulheres racializadas, “não são mulheres” e foram excluídas da natureza muito mais do que identificadas com ela. Essas *woman lands*, aliás, responderam ao desejo de uma separação radical da cultura patriarcal e foram o resultado de experiências coletivas alternativas que mostraram seus limites na mudança das relações homem/mulher em um cenário classicamente misto. Nesse sentido, espaços virgens não de toda a vida nem de toda história, mas de homens, eram altamente desejáveis e prolongavam de maneira diferente os espaços de fala não-mistos inventados no movimento feminista daqueles anos, bem como nos campos de paz ecofeministas, que também foram em grande parte não-mistos.

As mulheres que criaram ou se juntaram a estas comunidades encontraram um espaço seguro para viver, trabalhar, criar, amar e desfrutar de um sentimento de segurança que nunca haviam experimentado antes, livres para andar nuas ou vestidas como desejassem, sem medo ou risco de serem atacadas, mas também livres para se expressar plenamente e aprender a fazer mil tarefas que nunca haviam sido destinadas a elas. Não se trata de ativismo político no sentido clássico de mobilização e de luta, mas da criação de novos espaços políticos onde experimentar outras relações sociais, outras formas de pensar e de sentir, ou outra relação com a natureza.⁴⁵

A vontade de mudar de cultura que está na origem dessas comunidades se manifesta em sua forma particular de habitar e coabitar (com) esses imensos espaços naturais, que se estendem por vários hectares, ou mesmo por várias dezenas de hectares. Seu desejo de cuidar desses espaços e de preservá-los da devastação do capitalismo, recusando qualquer forma de extrativismo,

⁴³ Ver também, em língua francesa Françoise Flamant (2016).

⁴⁴ Acerca da imagem da *wilderness*, Catriona Sandilands e Bruce Erickson (2010).

⁴⁵ Muito antes de o separatismo lésbico ser teorizado como uma hipótese política (Wittig, 2001), pode-se pensar nas histórias (eco)feministas separatistas de SF contemporâneas das *Women's Lands*: Russ, 1972; Tiptree, 1975; Gearhart, 1979; Sargent, 1986.

especialmente em suas terras, está enraizado numa reflexão cruzada sobre a violência contra as mulheres e contra a terra e, de modo mais geral, num questionamento sobre como poderia ser uma relação não patriarcal com a natureza, como poderia ser uma cultura rural feminina. A invenção dessa nova cultura tomou muitos caminhos, tanto esperados como inesperados, através de uma reflexão sobre a forma das construções – redondas, uterinas – das casas, das hortas; sobre o tipo de ligação que as conecta com esses territórios, ao mesmo tempo refúgios que protegem e oferecem espaço para curar e terras devastadas que exigem atenção específica. A natureza aqui não é apenas decorativa, muito menos um recurso a ser explorado, mas um mundo vivo com o qual coexistir, desenvolver uma espiritualidade mulherista/feminista⁴⁶ ou reinventar sua sexualidade, no sentido de que essas terras lésbicas oferecem um espaço público e privado seguro em contraste com o mundo patriarcal, mas também no sentido de que a fronteira entre gozo estético (da natureza) e gozo sexual, totalmente ancorada no dualismo natureza/cultura de nossa cultura patriarcal, é contestada.

Não é de surpreender que elas tenham sido criticadas – acusadas de essencialismo, de abandonar a luta política para se refugiar numa utopia sem amanhã, de idealizar a natureza, etc. Em vez de voltar a estas acusações, eu gostaria de terminar tentando explicar o problema que elas suscitam, retomando uma última vez e por outro viés, a questão que percorre esta introdução. Se reapropriar da natureza como? Ou seja, para reivindicar que natureza? Essas mulheres demonstram a importância de inventar uma relação sensível com a natureza para defendê-la e para nos defender, a importância de sair da epistemologia dominante de uma natureza objetiva, inerte e externa, não só teoricamente, mas também política, física e sensualmente. Nesse sentido, essa busca por uma relação mais mulherista/feminista com a natureza, que pode parecer anedótica à primeira vista – o que são estas hortas em forma de vulva ou a erotização da natureza diante da mudança climática? –, na verdade denota a crucial importância de inventar uma nova cultura da natureza. É isso que torna a descoberta dessas comunidades e dos detalhes de sua inventividade tão comovente e poderosa (*empowered*).⁴⁷ As ecofeministas californianas aprenderam e nos ensinaram a importância vital de uma política libidinal, e as mulheres das *women's lands* prolongam esse gesto reivindicando e inventando (*reclaim*) uma relação libidinal com a natureza.⁴⁸ Não estamos lutando pela natureza – branca,

⁴⁶ Carol Christ (2016) menciona a revista das lesbian lands, *WomanSpirit*, refletindo sobre o lugar extremamente importante de uma espiritualidade *Earth-based* nestas comunidades.

⁴⁷ Como disse uma delas: “a mera existência de nossa terra é crucial para as mulheres, é crucial para o planeta” (Flamant, 2016, p. 233).

⁴⁸ Longe de ser um simples capricho dos anos 1970. Sandilands (2016) está certa neste sentido ao inscrever as *Women's Lands* no horizonte de uma ecologia queer mais do que as opor. Sobre ecologias queer ver Greta Gaard (1997).

masculina, capitalista, heteronormativa, desengajada –, nós somos a natureza – mulherista/feminista, negra, sagrada, viva – que se defende.⁴⁹ Queremos vencer esta revolução. Não é certo, como escreve Starhawk, “que tenhamos os meios ecológicos e sociais para realizar uma outra se esta falhar”. Essas palavras ressoam com ainda mais força num momento em que parece ter se tornado mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo. “E as chances de vencê-la são tão pequenas que não podemos nos dar ao luxo de não ser muito inteligentes, excelentes estrategistas e unidas” (Starhawk, 2016, p.190).

7. Nota técnica sobre o termo fémini/ste: uma perspectiva ladinoamefricana

por Maria Fernanda Gonsalves de Oliveira

Linguagem é, sobretudo, mediação. Podemos dizer que temos um coração, mas a imensa maioria das pessoas nunca apalpou um coração humano nas mãos: a linguagem se encarrega deste tato, quase físico, que pulsa e se espalha pelos sentidos, e assim sabemos que temos um coração e podemos nos referir a ele. Para os povos originários e afro-diaspóricos que se fundamentam na tradição oral, a língua é viva, sagrada: quem não age e não pensa como diz não pode se considerar “gente”. As tradições que se baseiam nas histórias aprendidas boca-ouvido se constituem assim: ouvindo e falando, se construindo, se produzindo e se reproduzindo. O *parampará* é, como exemplo, uma expressão em sânscrito que denomina histórias que passam de mestre para discípulo ao longo das gerações, nos permitindo entender que tradições também são vivas, inventadas e criadas. Sua tradução literal é boca-ouvido. Também desde África temos a presença dos *griots*, os mestres das palavras, que são os responsáveis pela manutenção das tradições através da linguagem, assim como os pajés dos povos originários Pindorâmicos e de Abya Yala que curam com palavras e músicas mágicas, e explicam o mundo através de histórias que vão se transmitindo... boca-ouvido.

No campo que nos interessa, os termos feminista/feminino/mulherista estão atualmente em disputa. São termos que mexem profundamente com o imaginário recalcado ao longo de gerações, impresso em nossos registros psíquicos mais profundos, guardados em nossas células. Quem se interessa pelos termos em profundidade, entende que o assunto *gênero* permeia suas/nossas vidas como forma de sobreviver às opressões do patriarcado e como forma de ser e estar no mundo. As palavras atualmente têm mais peso,

⁴⁹ “Não lutamos pela natureza, nós somos a natureza que se defende” é o novo mote de ativistas da justiça climática, proposto pelo Laboratório da Imaginação Insurgente (*The Laboratory of Insurrectionary Imagination*): <https://labo.zone/index.php/who/?lang=en>.

proferidas em discussões nestes tempos em que as identidades estão sempre em xeque e expostas em redes sociais. Simbolicamente e sem entrar no campo semântico, produzem reações emocionais que atravessam as pautas, demonstrando que um dos maiores poderes da linguagem é nos localizar no mundo.

Estas emoções não são negativas para atingir o conhecimento desejável sobre os termos, pelo contrário: está mais do que na hora de se questionar a cisão eurocêntrica entre sujeito pesquisador e objeto de estudo. Patrícia Hill Collins (2019), quando nos ensina sobre a epistemologia do pensamento feminista negro, argumenta que durante toda a história do conhecimento sistematizado pelo ocidente é como se não pudéssemos ser testemunhas confiáveis de nossas próprias vidas, principalmente sendo mulheres não brancas e provenientes do Sul Global. Segundo a lógica da validação do conhecimento dominante este é sempre ratificado pelo próprio grupo dominante: homens europeus ou estadunidenses, brancos, masculinos, cis, ricos.

E é assim, à luz das vivências, que os termos são cunhados, criados, difundidos, aprimorados. No caso do mulherismo (womanism) e do feminismo, estes termos parecem em disputa para nós, brasileiras, principalmente porque nascem de uma ausência, uma lacuna. A palavra *feminista* é um pouco mais familiar, vinda de muitas lutas ao longo de gerações de mulheres, enquanto o termo *mulherista* não era comum no Brasil até cinco anos atrás. Já o termo *feminino* é tão universal e antigo quanto possível para designar sua diferença perante seu oposto, o masculino, e hoje passa a ser interrogado nas discussões que questionam atributos universais para mulheres que eram muito aceitos no senso comum, como a docilidade, a delicadeza, etc. De qualquer forma, os termos nascem de ações práticas que apoiam suas teorias.

O termo mulherismo surgiu nos anos 80, elaborado pela pensadora estadunidense Clenora Hudson-Weems, como uma forma de pensar a atuação de mulheres desde África, onde as mulheres em diferentes nações e pela diáspora podem gerir, gerar e administrar suas comunidades. Elas são o centro e a comunidade orbita ao seu redor, são como fontes de água. É o que Katiuscia Ribeiro vem trabalhando com o termo matripotência. As mulheristas colocam a proteção à raça como primeiro projeto a ser defendido, defendendo que esta trajetória matripotente é sempre ameaçada pelo projeto colonial e, portanto, não podem se identificar com o feminismo branco. o feminismo branco., cujo projeto é matar os homens pretos.

As mulheristas, assim, não podem se identificar com um projeto que mata seus companheiros, filhos, amigos, pais e avôs. Defendem que o patriarcado não vem de uma origem africana e não é um problema a ser resolvido pelo

povo negro, mas uma criação dos países do norte, onde o frio e a escassez lançam sobre as mulheres um olhar apequenador, como se elas fossem um fardo a ser carregado no frio, na fome e na guerra. A consequência da colonização para os países do Sul Global foi, portanto, a importação do modelo patriarcal, fazendo parte de uma matriz colonial de opressão.

O termo feminista vem da prática de se lutar contra este patriarcado e suas consequências, porém, justiça seja feita, as feministas sempre deveram muito às mulheres negras nas conquistas de seus direitos, como nos ensinam Angela Davis e Sueli Carneiro (2003). Angela Davis nos ensina isso contando a história do movimento sufragista feminino, onde as mulheres negras foram necessárias para a mobilização das conquistas, mas ao final foram traídas: a pauta do voto para homens negros (e mulheres negras) foi suprimida. Sueli Carneiro nos mostra que foram as mulheres negras as responsáveis pela vanguarda na militância pelos direitos das mulheres no Brasil participando de políticas públicas na área da saúde, das creches para mães trabalhadoras e tantas outras vitórias. Assim, a autoria de uma prática feminista sempre acompanhou a história da mobilização das mulheres negras, que se organizaram desde sempre como uma forma de sobrevivência frente às opressões. Entretanto, o racismo estrutural historicamente invisibiliza e afasta as mulheres negras em sua maioria do debate especializado, ao qual elas só conseguiram chegar na última década aqui no Brasil. Então, digamos que este debate é “novo”, embora ocorra nos EUA desde os anos setenta. A professora Ângela Figueiredo (URFB) aponta, em seu artigo *Somente um ponto de vista* (2017), as profundidades desta discussão. Ao comentar a tradução do artigo de Patricia Hill Collins “*What’s in a name*” (*O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso*) Figueiredo (2017) insiste no caráter da ausência, já que nossos estudos de gênero não incorporaram esta discussão sobre os termos muito em razão da falta de interesse editorial. Ela diz (p.2):

Como é sabido por todos, a escolha pelos títulos de livros e artigos a serem traduzidos reflete um conjunto de interesses, afinidades teóricas, hierarquias linguísticas, raciais e de gênero – são mais traduzidos os textos publicados em inglês do que em qualquer outra língua, são traduzidos mais textos de autores brancos e mais textos de homens do que mulheres. Enfim, a tradução reflete as estruturas hierárquicas existentes na colonialidade do poder, presentes na geopolítica do conhecimento dentro e fora do território nacional.

Dito isso, no artigo referido, Collins explica o mulherismo e seus contornos a partir do confronto com o feminismo, e em seguida, trata do feminismo negro. Uma forma de posicionar as mulheres negras em diferença de um feminismo branco: “Ao mesmo tempo, enquanto o feminismo negro está

ligado às lutas das mulheres, existentes tanto em nível nacional como global, promovendo uma agenda política clara em relação ao sexismo, sua filiação putativa com a brancura promove sua rejeição pela própria população que pretende servir”. Nenhum termo atualmente existente representa adequadamente a substância do que os diversos grupos de mulheres negras chamam de “mulherismo” ou de “feminismo negro”. Talvez seja o momento de ir além de nomenclaturas, aplicando as ideias principais advindas de mulheristas e feministas negras para a questão mais abrangente de analisar a centralidade de gênero na formação de uma gama de relações dentro das comunidades afro-americanas (...) Em primeiro lugar, é importante ter em mente que o debate mulherismo/feminismo negro ocorre principalmente entre as mulheres negras relativamente privilegiadas. Mulherismo e feminismo negro se beneficiariam por examinar o crescente descompasso entre o que as mulheres negras privilegiadas, especialmente aquelas na academia, identificam como temas importantes e o que o grande número de mulheres afroamericanas que estão fora do ensino superior considerariam digno de atenção. Embora essas mulheres afro-americanas se pareçam fisicamente umas com as outras e possam até ocupar o mesmo espaço, seus mundos permanecem decididamente diferentes. Podemos nos perguntar até que ponto o conteúdo temático de vozes emergentes de mulheres negras na academia fala para/com a massa de mulheres afro-americanas a quem a alfabetização ainda é negada. Acadêmicas negras exploram questões intrigantes de centros e margens e trabalham para desconstruir a identidade feminina negra; enquanto um grande número de mulheres negras permanece presa aos bairros organizados em torno de centros antigos do apartheid racial. A discussão de centros e margens, até mesmo o processo de vir a manifestar-se, que não aborda simultaneamente as questões de poder, deixa massas de mulheres negras fazendo a limpeza a seco, cozinhando o fast food, e espanando o computador da irmã que acaba de escrever o mais novo tratado teórico sobre as mulheres negras.

Nosso atual desafio, portanto, é, à luz destes termos, fazermos um debate importante sobre raça em uma realidade na qual o patriarcado provoca tantas mortes, danos, opressões e limitações à existência de mulheres. Mulheres pobres, pretas, negras, sudacas, que independente dos termos, da erudição, da linguagem e do posicionamento social, são a base da pirâmide social. Segundo Lelia Gonzalez, as mães de nossa cultura, as que nos ensinaram a falar pretuguês. Que usemos a língua para a necessária revolução.

Referências bibliográficas

- Adams, C. J. (Ed.). (1993). *Ecofeminism and the sacred*. London: Continuum.
- Antony, C. (1995). “Ecopsychology and the de construction of whiteness”. En: Roszak, T.; Gomes, M.; Kanner, A. (ed.). *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind*. California: Couterpoint.
- Argawal, B. (1992). “The gender and environment debate: lessons from India”, *Feminist Studies*, 18(1).
- Bertell, R. (2016). “Une femme micronésienne”. En: Hache, E. (dir). *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis.
- Biehl, J. (1991). *Rethinking ecofeminist politics*. Boston: South End Press.
- Carlassare, E. (2016). « L'essentialisme dans le discours écoféministe ». En: *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis.
- Carneiro, S. (2003). “Mulheres em movimento”, *Estudos Avançados*, 17(49).
- Caldecott. (1983). *Reclaim the Earth: Woman Speak Out for Life on Earth*. New York: Paperback.
- Charbonnier, P. (2016). “Le socialisme est-il une politique de la nature? Une lecture écologique de Karl Polyani”, *Incidence II*.
- Christ, C.P. (2016). “Pourquoi les femmes ont besoin de la déesse”. En: Hache, E. (dir). *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis.
- Christ, C. P.; Plaskow, J. (Eds.). (1992). *Womanspirit rising: A feminist reader in religion*. San Francisco: HarperOne.
- Collins, P. H. (2017). O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e além disso, *Cadernos Pagu*, 51, e175118. <https://doi.org/10.1590/18094449201700510018>.
- Collins, P. H. (2019). *Pensamento feminista negro*. Rio de Janeiro: Boitempo.
- Conrad, J. (2019). *Coração das Trevas*. Rio de Janeiro: Antofágica.
- Cook, A., & Kirk, G. (2016). *Des femmes contre des missiles: rêves*, *Greenham Common* (1983). Paris: Cambourakis.
- Cook, J. (2016). “La colonisation de l'écoféminisme par la philosophie”. En: Hache, E. (dir.). *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis.
- Crenshaw, K.W. (2005). “Cartographie des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur”, *Les Cahiers du genre*, n° 39, *Féminisme(s) : Penser la pluralité*.
- Cronon, W. (2016). “Le problème de la wilderness, ou le retour vers une mauvaise nature”. En: *Nature et récits : essais d'histoire environnementale*. Arles : Dehors.
- Cuomo, C. J. (1997). *Feminism and ecological communities: An ethic of flourishing*. Oxfordshire: Routledge.
- D'Eaubonne, F. (1974). *Le féminisme ou la mort*. Paris: Pierre Horay.
- Daly, M. (1978). *Gyn/Ecology: The metaethics of radical feminism*. Boston: Beacon Press.

- Despret, V. ; Stengers, I. (2011). *Les faiseuses d'histoire: Que font les femmes à la pensée?* Paris: La Découverte/Les Empêcheurs.
- Denevan, W. (2012). "Le Mythe de la nature vierge. Le paysage des Amériques en 1492". En: Hache, E. (dir.). *Écologie politique. Cosmos, communauté, milieux*. Amsterdam: Amsterdam.
- Diamond, I., & Orenstein, G. (1990). *Reweaving The World: The Emergence of Ecofeminism*. California: Sierra Club Books.
- Di Chiro, G. (2012). "La nature comme communauté". En : Hache, E. (dir.). *Écologie politique. Cosmos, communauté, milieux*. Amsterdam : Amsterdam.
- Di Chiro, G. (2024). "Ramener l'écologie à la Maison". En : E. Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*. Arles: Dehors.
- Ehrenreich, B.; English, D. (2015). *Sorcières, sages-femmes et infirmières: Une histoire des femmes soignantes*. Paris: Cambourakis.
- Epstein, B. (1993). "Ecofeminism and grass-roots environmentalism in the United States". En: Richard Hofrichter (ed.), *Toxic Struggles*. Gabriola Island: New Society Publishers.
- Epstein, B. (1991). *Political protest & cultural revolution: Nonviolent direct action in the 1970s and 1980s*. California: University of California Press.
- Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva* (Coletivo Sycorax, Trad.). São Paulo: Elefante.
- Ferreira, L. (2018). Menos de 3% entre as docentes da pós-graduação, doutoras negras desafiam racismo na academia. *Gênero e Número*. Recuperado de: <http://www.generonumero.media/menos-de-3-entre-docentes-doutoras-negras-desafiam-racismo-na-academia/>.
- Figueiredo, A. (2017). Somente um ponto de vista. *Cadernos Pagu*, 51, e175117. <https://doi.org/10.1590/18094449201700510017>
- Flamant, F. (2016). *Women's lands: Construction d'une utopie, Oregon, USA, 1970-2010*. iXe.
- Fuss, D. (1989). *Essentially speaking: Feminism, nature & difference*. Oxfordshire: Routledge.
- Gaard, G. (1993). *Ecofeminism: Women, animals, nature*. Pennsylvania: Temple University Press.
- Gaard, G. (1997). "Toward a queer ecofeminism", *Hypathia*, vol 12 (1).
- Gearhart, S. M. (1979). *The Wanderground: Stories of the Hill women*. London: Persephone Press.
- Gimbutas, M. (1991). *The civilization of the goddess: The world of old Europe*. New York: HarperCollins.
- Gimbutas, M. (2002). *The goddesses and gods of old Europe: 6500-3500 B.C. Myths and cult images*. London: Thames and Hudson.
- Gimbutas, M. (2005). *Le langage de la déesse*. Paris: Éditions des femmes.

- Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural da amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 92/93, 69–82.
- Gonzalez, L. (2018). *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. Diáspora Africana: Editora Filhos de África.
- Griffin, S. (1997). “Ecofeminism and meaning”. En: Karen, W. (org.). *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Indiana: Indiana University Press.
- Griffin, S. (1982). *Made from this earth: Selections from her writing, 1967-1982*. The Minnesota: Women’s Press.
- Griffin, S. (1984). *Woman and nature: The roaring inside her*. Minnesota: The Women's Press.
- Guha, R.; Martinez-Aliez, J. (2012). “L'environnementalisme des riches”. En: Hache, E. (dir.). *Écologie politique. Cosmos, communauté, milieux*. Amsterdam: Amsterdam.
- Gunnarsson, L. (2013). “The naturalistic turn in feminist theory: a marxist-realist contribution”, *Feminist Theory*, vol 14.
- Hache, E. (2016). *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis, 2016.
- Haraway, D. (2009). “Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. En: T. Tadeu (org.). *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Haraway, D. (2023). *Ficar com o problema: parentes no chthuloceno*. Trad. Ana Luiza Braga. São Paulo: n-1.
- Haraway, D. (1988). “Savoirs situés”. En: *Manifeste cyborg et autres essais*. Exils.
- Harding, S. (1986). *The science question in feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hofrichter, R. (1993). *Toxic struggles: Theory and environmental justice*. Gabriola Island: New Society Publishers.
- Jackson, C. (1993). “Women/nature or gender/history? A critique of ecofeminist development”, *Journal of Peasant Studies* 20 (3).
- King, Y. (1990). “Healing the wounds: feminism, ecology and the nature/culture dualism”. En: Diamond, I.; Orenstein, G. (ed.). *Reweaving the World*. California: Sierra Club Books.
- King, Y. (2016). « Si je ne peux pas danser... » En: Hache, E. (dir.). *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis, 2016.
- King, Y. (1983) “Toward an ecological feminism and a feminist ecology”. En: J. Rothschild (dir.), *Machina Ex Dea: Feminist Perspectives on Technology*. Oxford: Pergamon Press.
- Keucheyan, R. (2014). *La nature est un champ de bataille: Essai d'écologie politique*. Paris: Zones.
- Krauss, C. (2016). “Des bonnes femmes hystériques : mobilisations environnementales populaires féminines”. En : *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis.

- Kuletz, V. (2002). "The movement for environmental justice in the Pacific islands". En: Adamson, J.; Evans, M.M.; Stein, R. (org.). *The Environmental Justice Reader*. Arizona: The University of Arizona Press.
- Kuletz, V. L. (1998). *The tainted desert: Environmental and social ruin in the American West*. Oxfordshire: Routledge.
- Larue, A. (2014). "Érudition et folklore : faut-il réhabiliter Margaret Murray ?". En: Cangemi, V. ; Corbellari, A.; Biihler, U. (dir.). *Le savant dans les lettres*. Paris: P.U.R.
- Lassalette-Carassou, A-M. (2009). *Sorciers, sorcières et néopaiens dans l'Amérique d'aujourd'hui*. Paris: P.U.B.
- Macy, J. (2016). "Agir avec le désespoir environnemental". En: Hache, E. (dir.). *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis.
- Macy, J. (1983). *Despair and personal power in the nuclear age*. Gabriola Island: New Society Publishers.
- Macy, J.; Brown, M. Y. (2008). *Écopsychologie pratique et rituels pour la ferveur: Retrouver un lien vivant avec la nature*. Paris: Le Souffle d'Or.
- Martinez-Aliez, J. (2007). "Conflits de distribution écologique, identité et pouvoir". En : Zaccai, E.; Cornut, P.; Bauler, T. *Environnement et inégalités sociales*. Bruxelles: l'Université de Bruxelles.
- Madrone, H. (2000). *Weeding at dawn: A lesbian country life*. Alice Street Editions.
- Mellor, M. (1997). *Feminism and ecology*. Cambridge: Polity Press.
- Merchant, C. (1990). *The Death of Nature: Women, ecology, and the scientific revolution*. San Francisco: HarperOne.
- Merchant, C. (1996). *Earthcare: Women and the environment*. Oxfordshire: Routledge.
- Merchant, C. (2003). "Shades of darkness: race and environmental history", *Environmental History*, vol 8, n° 3.
- Mies, M.; Shiva, V. (2021). *Ecofeminismo*. Trad. C. C. Coelho. Belo Horizonte. Luas.
- Mohanty, C.T. (2009). "Sous le regard de l'occident". En: Dorlin, E (org.), *Sexe, classe, race*, PUF Actuel Marx.
- Murray, M. (1957). *Le dieu des sorcières*. Denoël.
- Murray, M. A. (2007). *The witch-cult in western Europe: A study in anthropology*. Filiquarian Publishing.
- Nelson, L. (1990). "The place of women in polluted places". En: Diamond et G. Orenstein (ed.), *Reweaving the World: The emergence of ecofeminism*. California: Sierra Club Books.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the mastery of nature*. Oxfordshire: Routledge.
- Pignarre, P. ; Stengers, I. (2007). *La Sorcellerie capitaliste*. Paris: La Découverte.
- Polyani, K. (2021). *A grande transformação: as origens políticas e econômicas de nossa época*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto.

- Puig de la Bellacasa. (2003). "Divergences solidaires. Autour des politiques féministes des savoirs situés", *Multitudes*, n° 12.
- Puig de la Bellacasa, M. (2012). *Politiques féministes et construction des savoirs: Penser nous devons!*. Paris: L'Harmattan.
- Rao, B. (1991). "Dominant constructions of women and nature in social science literature". En: *Capitalism, Nature, Socialism, Pamphlet 2*. New York: Guilford Publications.
- Reed, E. (1979). *Féminisme et anthropologie*. Denoël/Gonthier.
- Roszak, T., Gomes, M. E., & Kanner, A. D. (Eds.). (1995). *Ecopsychology: Restoring the Earth, healing the mind*. California: Sierra Club Books.
- Rothschild, J. (Dir.). (1983). *Machina ex dea: Feminist perspectives on technology*. Oxford: Pergamon Press.
- Rubin, G. (1998). « L'économie politique du sexe », trad. N.-C. Mathieu, *Cahiers du Cedref*.
- Ruether, R. R. (1995). *New woman, new earth: Sexist ideologies & human liberation*. Boston: Beacon Press.
- Ruether, R. R. (Ed.). (1996). *Women healing earth: Third world women on ecology, feminism, and religion*. SCM Press.
- Russ, J. (1972). *When it changed*. In H. Ellison (Ed.), *Again, dangerous visions* (pp. 27-45). Doubleday.
- Salleh, A. (1997). *Ecofeminism as politics: Nature, Marx and the postmodern*. London: Zed Books.
- Salleh, A. (2016). "Pour un ecofeminisme international". En : Hache, E. (dir.). *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis.
- Sandilands, C. (2016). "Womyn's Lands : communautés séparatistes lesbiennes rurales en Oregon". En: Hache, E. (dir.). *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis.
- Sandilands, C. (1999). *The good-natured feminist: Ecofeminism and the quest for democracy*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Sandilands, C., & Erickson, B. (Eds.). (2010). *Queer ecologies: Sex, nature, politics, desire*. Indiana: Indiana University Press.
- Sargent, P. (2014). *The Shore of Women*. Open Road Media Sci-Fi & Fantasy.
- Seager, J. (1993). *Earth follies: Feminism, politics, and the environment*. Earthscan.
- Shiva, V. (1989). *Staying alive: Women, ecology and development*. London: Zed Books.
- Shiva, V. (1988). *Staying Alive*. London: Zed Books. Recuperado de: <http://www.arvindguptatoys.com/arvindgupta/stayingalive.pdf>.
- Spivak, G. C. (2009). *En d'autres mondes: En d'autres mots. Essais de politique culturelle*. Payot.
- Shor, N. (1995). "This essentialism which is not one". En: *Bad Objects: Essays Popular and Unpopular*. Duke University Press.

- Singer, M. (2011). "Down cancer alley: the lived experience of health and environmental suffering in Louisiana's chemical corridor", *Medical Anthropology Quarterly*, vol 25, n° 2.
- Spretnak, C. (2011). "Anatomy of a Backlash: Concerning the Utopia of Marija Gimbutas", *The Journal of Archeomythology*, vol. 7.
- Spretnak, C. (1981). *The politics of women's spirituality: Essays by founding mothers of the movement*. Anchor/Doubleday.
- Starhawk. (1988). *Dreaming the dark: Magic, sex, and politics*. Boston: Beacon Press.
- Starhawk. (1991). *Truth or dare: Encounters with power, authority and mystery*. San Francisco: HarperOne.
- Starhawk. (1994). *The fifth sacred thing*. Bantam.
- Starhawk. (1999). *The spiral dance: A rebirth of the ancient religion of the goddess* (20th anniversary ed.). San Francisco: HarperOne.
- Starhawk. (2016). *Chroniques altermondialistes. Tisser la toile du soulèvement global*. Paris: Cambourakis.
- Starhawk. (2015). *Rêver l'obscur: Femmes, magie et politique*. Paris: Cambourakis.
- Stone, M. (1976). *When God was a woman*. New York: Dial Press.
- Sturgeon, N. (1997). *Ecofeminist Natures*. Oxfordshire: Routledge.
- Tiptree, J. (1975). "The Women Men Don't See", *The Magazine of Fantasy and Science Fiction*, vol. 45, n.6. Mercury Press.
- The Laboratory of Insurrectionary Imagination. Recuperado de: <https://labo.zone/index.php/who/?lang=en>.
- Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press.
- United Church of Christ Commission for Racial Justice. (1987). *Toxic wastes and race in the United States: A national report on the racial and socio-economic characteristics of communities with hazardous waste sites*. Recuperado de: <https://www.ucc.org/wp-content/uploads/2020/12/ToxicWastesRace.pdf>.
- Van der Tuin, I. (2011). "New feminist materialisms", *Women's Studies International Forum*, vol. 34, n° 4.
- Walker, A. (1983). *In Search of our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. Harcourt.
- Warren, K. J. (2000). *Ecofeminist philosophy: A Western perspective on what it is and why it matters*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Warren, K. J. (Ed.). (1994). *Ecological feminism*. Routledge.
- Warren, K. J. (Ed.). (1996). *Ecological feminism: Philosophies*. Indiana: Indiana University Press.
- Warren, K. J. (Ed.). (1997). *Ecofeminism: Women, culture, nature*. Indiana: Indiana University Press.
- Warren, K. J. (2009). "O poder e a promessa do ecofeminismo", *Multitudes*, 36.
- Wittig, M. (2019). *As guerrilheiras* (J. P. Dias & R. Camargo, Trans.). Antígona.
- Wittig, M. (2001). *La Pensée straight*. Paris: Balland.

Emilie Hache

É filósofa ecofeminista, ativista climática, professora de filosofia na Université Paris Nanterre e membra do Laboratório de Sociologia e Filosofia Política da mesma universidade. Ela também é pesquisadora associada do Groupe d'Études Constructiviste (GECO), Université Libre de Bruxelles, e participa do projeto de pesquisa Athena (Alliance Nationale des Sciences Humaines et Sociales) no grupo de trabalho Environment. Sua pesquisa se concentra em questões ecológicas e feministas. Ela é autora de *Ce quoi nous tenons. Propositions pour une écologie pragmatique* (La Découverte, 2011), *Reclaim Ecofeminism* (Cambourakis, 2016), *De la génération* (La Découverte, 2024).

Cecilia Cavaliere

É artista-etc., escritora, pesquisadora, cosmotransfeminista e mãe suficientemente boa. Pós-doutoranda em Filosofia [PUC-Rio/CNPq]. É mestra em Artes Visuais [PPGArtes/UERJ/Capes] e doutora em Linguagens Visuais [PPGAV/UFRJ/Capes] com estágio doutoral no laboratório de Sociologia e Filosofia Política da Université Paris-Nanterre [Sophiapol/Capes PDSE]. É membra dos grupos de pesquisa SPECIES - Núcleo de Antropologia Especulativa [UFPR/CNPq], Terranias - Núcleo Transdisciplinar de Pensamento Ecológico [PUC-Rio/CNPq] e do Proyecto Portunholas: Laboratorio de mujeres artistas en las fronteras de Sudamérica [Goethe Institut Bolivia] desde 2021. Foi professora Substituta [40h] no Depto de Artes e Estudos Culturais [UFF - Polo Rio das Ostras / RJ]. Coorganizou o Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia [2014].

Maria Fernanda Gonsalves de Oliveira

Advogada graduada em direito pela USP e em Ciências Sociais pela Centro Universitário Fundação Santo André, Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do ABC. Educadora e artista multidisciplinar, pesquisadora da matripotência amefricana e pindorâmica nos seus sentidos geográficos, epistemológicos, linguísticos e jurídicos. professoramariafernanda.aurora@gmail.com.