

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E ECONÔMICAS  
FACULDADE DE DIREITO

**MULHER, NATUREZA, SUL GLOBAL E O CONTRATO SOCIAL:  
UM OLHAR ECOFEMINISTA SOBRE O DIREITO**

**CAROLINA AZEVEDO MOVILLA**

**RIO DE JANEIRO**

**2018.2**

**CAROLINA AZEVEDO MOVILLA**

**MULHER, NATUREZA, SUL GLOBAL E O CONTRATO SOCIAL:  
UM OLHAR ECOFEMINISTA SOBRE O DIREITO**

Monografia de final de curso, elaborada no âmbito da graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como pré-requisito para obtenção do grau de bacharel em Direito, sob a orientação do **Professora Dra. Mariana Trotta Dallalana Quintans (Professora Adjunta)**.

**RIO DE JANEIRO**

**2018.2**

**CAROLINA AZEVEDO MOVILLA**

**MULHER, NATUREZA, SUL GLOBAL E O CONTRATO SOCIAL:  
UM OLHAR ECOFEMINISTA SOBRE O DIREITO**

Monografia de final de curso, elaborada no âmbito da graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como pré-requisito para obtenção do grau de bacharel em Direito, sob a orientação do **Professora Dra. Mariana Trotta Dallalana Quintans (Professora Adjunta)**.

Data da Aprovação: \_\_/\_\_/\_\_\_\_.

Banca Examinadora:

---

Orientadora: Mariana Trotta Dallalana Quintans

---

---

**RIO DE JANEIRO**

**2018.2**

A935m Azevedo Movilla, Carolina  
MULHER, NATUREZA, SUL GLOBAL E O CONTRATO  
SOCIAL: UM OLHAR ECOFEMINISTA SOBRE O DIREITO /  
Carolina Azevedo Movilla. -- Rio de Janeiro, 2018.  
71 f.

Orientador: Mariana Trotta Dallalana Quintans.  
Trabalho de conclusão de curso (graduação) -  
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade  
de Direito, Bacharel em Direito, 2018.

1. ecofeminismo. 2. teoria crítica. 3. pós  
colonialidade. I. Trotta Dallalana Quintans,  
Mariana, orient. II. Título.

## **AGRADECIMENTOS**

Se não fossem os encontros e afetos, não teria sido possível sobreviver aos cinco anos de FND. Em especial, agradeço à minha mãe, ao meu pai, à minha irmã Nathalia e à minha avó o apoio incondicional e a enorme paciência cotidianos. A todas as amigas que estiveram ao meu lado nessa jornada agradeço o suporte e o companheirismo nos dias de estudo e nas noites de celebração. Às professoras – e alguns professores – por me abrirem os olhos e me permitirem o contato com um pensar e um agir críticos. Às Defensoras Públicas com as quais tive o prazer de trabalhar, por me mostrarem ser possível uma existência questionadora no mundo jurídico, batendo de frente com o judiciário sempre na luta por justiça social.

Enfim, a todos que de alguma forma fizeram parte desse processo de muito aprendizado e (auto)conhecimento, toda a minha gratidão.

*Déjame ver cómo va entrando por mis pies  
Es la tierra latiendo que va encendiéndome la  
piel  
Y puedo ver la raíz sentirme tierra también  
“Semillas” (Muerdo)*

## RESUMO

As estruturas sociais, políticas, econômicas e jurídicas sobre as quais se sustenta o modo de vida dominante na sociedade capitalista globalizada têm sua origem numa virada de paradigma ocorrida entre os séculos XVI e XVII. A presente monografia propõe-se a fazer uma análise histórica crítica deste processo, com o intuito de revelar suas intrínsecas relações de poder, fundadoras das desigualdades sociais, raciais, coloniais, ambientais e de gênero vividas até hoje. Para isto, utiliza-se da perspectiva ecofeminista, oriunda do diálogo entre os movimentos feministas, ecológicos e pós-coloniais e que objetiva a superação da dicotomia cultura *vs.* natureza. Essa separação, bem como a ordem mecanicista que a impôs através da revolução científica e dos primeiros passos do capitalismo primitivo é, para as ecofeministas, a origem de todas as já mencionadas formas de dominação. Desta forma, pretenderá demonstrar como também o contrato social, acordo fundador do Estado Moderno e das instituições jurídicas liberais, pressupõe essas desiguais relações e não pode, nessa lógica, oferecer alternativas emancipatórias.

Palavras-chave: Ecofeminismo; Teoria Crítica do Direito; Pós-colonialidade.

## RESUMEN

Las estructuras sociales, políticas, económicas y jurídicas sur las cuales se soporta el modo de vida dominante en la sociedad capitalista globalizada tienen sus orígenes en un cambio de paradigma ocurrido en los siglos XVI y XVII. La presente monografía se propone a hacer un análisis histórica crítica de esto proceso, con el fin de revelar sus intrínsecas relaciones de poder, fundadoras de las desigualdades sociales, raciales, coloniales, ambientales y de género vividas hasta hoy. Para esto, utilizase la perspectiva ecofeminista, originaria del diálogo entre los movimientos feministas, ecológicos y poscoloniales y que tiene como propósito la superación de la dicotomía cultura *vs.* naturaleza. Esta separación, así como la orden mecanicista que la ha impuesto a través de la revolución científica y de los primeros pasos del capitalismo primitivo, es, para las ecofeministas, la origen de todas las mencionadas formas de dominación. De esta forma, pretenderá demostrar como también el contrato social, acuerdo fundador del Estado Moderno y de las instituciones jurídicas liberales, presupone estas desiguales relaciones y no puede, en esta lógica, ofrecer alternativas emancipadoras.

Palabras-clave: Ecofeminismo; Teoría Crítica del Derecho; Decolonialidad.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1 – ECOFEMINISMO: RAÍZES E PERSPECTIVAS</b>	<b>6</b>
<b>1.1 – Feminismo e ambientalismo: encontrando as intersecções</b>	<b>6</b>
<b>1.2 – Vertentes e elementos centrais</b>	<b>8</b>
<b>1.3 – Ecofeminismo pós-colonial: materializando a crítica</b>	<b>14</b>
<b>CAPÍTULO II – REVOLUÇÃO CIENTÍFICA E ACUMULAÇÃO PRIMITIVA: ORDEM E CONTROLE COMO PARADIGMA</b>	<b>19</b>
<b>2.1 – Da mãe provedora à máquina morta: a transformação da Natureza na visão de mundo europeia</b>	<b>21</b>
<b>2.2. – Camponesa, bruxa ou esposa ideal: o estabelecimento da divisão sexual do trabalho capitalista</b>	<b>29</b>
<b>2.3 – Do “bom selvagem” ao escravo: colonização do Novo Mundo e divisão internacional do trabalho</b>	<b>37</b>
<b>2.4 – Mecanicismo como poder</b>	<b>40</b>
<b>CAPÍTULO III – UM OLHAR ECOFEMINISTA SOBRE O DIREITO</b>	<b>42</b>
<b>3.1 – O Contrato Social-Sexual, a propriedade privada e a liberdade como escravidão</b>	<b>42</b>
<b>3.2 – Germinando alternativas</b>	<b>50</b>
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>54</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>60</b>

## INTRODUÇÃO

A presente monografia é resultado de uma jornada de amadurecimento viabilizada não apenas pelo contato acadêmico com diferentes perspectivas críticas ao longo dos cinco anos de FND, mas também por um processo pessoal de autoconhecimento e busca de respostas a inquietações cotidianas.

O encontro com teorias críticas que possibilitaram um eterno questionamento das relações sociais e, principalmente, do Direito foi a inspiração para escrever um trabalho final em um contexto de decepção e desilusão com as instituições jurídicas e com a academia. Embora nunca tenha tido muita confiança nas primeiras, cursar a faculdade nesses últimos anos, passando por um processo de golpe jurídico-político, de completo desrespeito a cláusulas pétreas e de esvaziamento dos já pouco efetivados direitos humanos, foi crucial para reafirmar o entendimento de que não será pelo Direito que triunfaremos uma revolução. Quanto à academia, percebo que, além de ainda marcada por uma supremacia masculina, branca e eurocêntrica, está inserida em uma lógica da “*sociedade de desempenho*”<sup>1</sup>, de disputa de ego e produtividade com a qual não me identifico muito. Ainda, nas palavras de bell hooks, muitas vezes é produzida uma “*hierarquia de classes intelectuais*”, em que prevalecem obras inacessíveis, “*altamente abstratas, escritas em jargão, difíceis de ler e com referências obscuras*” (HOOKS, 2013: 89).

Nesse cenário, escrever um trabalho acadêmico só faria sentido se estivesse em consonância com ideais pessoais de subversão ao paradigma posto. Vivendo um processo de busca pela reconexão com a terra e com a minha própria natureza, surgiu a demanda de trazer essas questões para a discussão teórico-política, abordando temas geralmente pouco retratados, sobretudo no ramo do Direito.

---

<sup>1</sup> Conceito desenvolvido pelo filósofo sul-coreano radicado na Alemanha Byung-Chul Han. em seu livro “*A Sociedade do Cansaço*” (2010). Neste, explora a transição do modelo disciplinar para o modelo de desempenho, no qual o sujeito pós-moderno é estimulado a competir incessantemente consigo mesmo pelo sucesso, tornando sua liberdade em relação à lógica de senhor/escravo em uma autoexploração de si mesmo. Assim, afasta-se de qualquer alteridade e relação com o outro, circunscrevendo-se aos limites do ego. Segundo o autor, é esse modelo que leva a esgotamentos e depressões tipicamente contemporâneos.

O diálogo proposto é sobre o Ecofeminismo, um movimento que se propõe a unir as pautas ambientais e feministas e, no caso da vertente adotada para o trabalho, pautas decoloniais.

Em um contexto de crise ecológica sem precedentes, de crise capitalista global e novo avanço neoliberal, de cada vez mais sangrentos conflitos no campo, de supressão de terras indígenas e das infelizmente constantes opressões sexistas e racistas, se faz pertinente pensar uma teoria que busque a raiz comum dessas diferentes dimensões opressoras e que proponha uma diretriz emancipatória.

A meu ver, a pauta ambiental costuma, de uma forma geral, ser marginalizada pela esquerda, muito devido à apropriação desta questão pelo chamado “capitalismo verde”, que se empenha em fazer da sustentabilidade uma mercadoria. Entretanto, tendo em vista as consequências da crise ambiental afetarem a todos – sobretudo aqueles que ainda vivem em simbiose com a terra, como populações ribeirinhas, indígenas, quilombolas e camponesas -, é necessário ocupar esse debate com um recorte orientado pelo comprometimento com as pautas sociais.

Nesse sentido, o Ecofeminismo dedica-se a dialogar essas lutas pela perspectiva dos grupos marginalizados e por um resgate da conexão do ser humano com a natureza. “Em última análise, a crise ecológica está enraizada na crença errada de que os seres humanos não fazem parte da democracia da vida da natureza, que eles estão **à parte e acima** da natureza” (MIES, SHIVA, 1993, p. 347; grifo das autoras).

Embora ciente da incapacidade de, em um mero trabalho de conclusão de curso, dar conta de todas as críticas e perspectivas, procuro sempre diversificar o discurso, dialogando com diferentes vozes que tratam desses temas, como feministas negras, indígenas latino-americanas e teóricas pós-coloniais indianas.

Não tentamos fazer tábua rasa de todas as diferenças de opinião e análise, nos nossos respectivos contributos. Na presente conjuntura e sob condições que prevalecem, tal como de fato existem, estas diferenças são inevitáveis e sentimos que não devem ser evitadas, porque apresentam um quadro realista do que deve ser um discurso ecofeminista a nível global. (MIES, SHIVA, 1993, p. 32)

Ainda nesse sentido,

Adams afirma, assim como Warren, que o ecofeminismo não pressupõe uma única voz das mulheres. A “unidade” reside na solidariedade contra a opressão. Adams chama a atenção para o fato de que em sistemas de opressão, pode-se ser a vítima ou o beneficiário da opressão, quando não o próprio agente. Privilégio e opressão coexistem em sistemas interligados de opressão. (ADAMS, 1994; apud ROSENDO, 2012, p. 34-35).

Thula Pires, a partir da leitura da antropóloga dominicana Ochy Curiel, atenta para os perigos de se renunciar a uma categoria em projetos progressistas, sob o risco de reforçar o padrão eurocêntrico hegemônico que silencia essas vozes (PIRES, 2017). No mesmo sentido, sabe-se que as categorias “mulher” e “povos do Sul” ou “povos colonizados/escravizados” não podem ser generalizadas sob o risco de suprimir as “heterogeneidades materiais e históricas das vidas das mulheres no terceiro mundo” (HERNÁNDEZ, SUÁREZ, 2017). Sendo assim, cumpre esclarecer que não se tem a intenção de renunciar à categoria raça ou às particularidades dos diferentes povos dominados pelo *capitalismo patriarcal-racista dependente* (GONZALEZ, 1988; apud CARDOSO, 2014: 972). Há um esforço para sinalizar, ao longo do trabalho, as diferentes dimensões de opressão sofridas, no propósito de escapar dessa hegemonia branca europeia, como sugere Lélia Gonzalez:

Lélia Gonzalez antecipa o debate atual sobre a universalidade da categoria mulher e as relações de gênero decorrentes desta concepção, ao defender a existência de uma dimensão de discriminação, de violência e de exclusão, invisível às abordagens de gênero desvinculadas de raça/etnia. Tal dimensão é identificável somente se houver **a investigação capaz de invalidar o universalismo da modernidade ocidental e de colocar em evidência a particularidade, a especificidade exposta pela intersecção de gênero e raça/etnia**, o deslocamento sugerido por Lugones, com condições de descortinar o que foi escondido nos porões do patriarcado universal. (CARDOSO, 2014: 974; grifo nosso)

Entretanto, por uma questão de espaço para elaboração e de lugar de fala<sup>2</sup>, é preciso reconhecer que não se pode e nem se pretende dar conta, em profundidade, dos desdobramentos étnico-raciais das estruturas que criticamos. Embora ciente dos mesmos, as

---

<sup>2</sup> A filósofa Djamila Ribeiro explora, em seu livro “O que é lugar de fala?”, esse conceito. Aqui o utilizo no sentido de reconhecer a minha posição social dentro das estruturas de poder, enquanto mulher branca de classe média, e, a partir desse lugar, assumir uma posição ético-política de contribuir para que as questões raciais sejam visibilizadas e postas em debate. Embora não compartilhe das vivências das mulheres negras e, assim, esteja ciente de não ser capaz de promover qualquer representatividade, pretendo pensar criticamente esses lugares e os privilégios que sustentam tanto a minha voz quanto as de algumas autoras que trago aqui, que pensam a construção do papel social da mulher branca e europeia.

eventuais generalizações no discurso serão utilizadas somente para elucidar a base paradigmática da opressão capitalista que, segundo os referenciais utilizados e conforme será demonstrado, se constrói durante os séculos XVI e XVII; e não tem o intuito de normatizar uma práxis que responda a todas essas categorias, o que significaria cair na problemática da universalidade ocidental eurocêntrica.

Apesar de inicialmente relutante em restringir-me à discussão teórica, hoje compreendo melhor o papel da teoria enquanto posta à serviço da prática, propondo bases para um novo paradigma tanto científico quanto sócio-político-econômico, a partir da interlocução de diferentes agentes.

O objetivo do trabalho é, portanto, investigar as origens do sistema patriarcal-capitalista de modo a compreender como ele construiu-se a partir da dominação de mulheres, da natureza e dos povos colonizados. Essa origem, pela leitura ecofeminista proposta, se deu com a implementação da visão mecânica de mundo, em oposição à ordem orgânica em voga até o século XVI, como será demonstrado sobretudo a partir do trabalho de Carolyn Merchant (MERCHANT, 1990), Silvia Federici (FEDERICI, 2017) e Vandana Shiva e Maria Mies (MIES, SHIVA, 1993).

Maria Mies ressalta que a orientação metodológica de estudos feministas é sempre a alteração do *status quo* e, citando Paulo Freire, acrescenta que deve-se promover uma conscientização tanto de quem investiga quanto dos sujeitos investigados (FREIRE; apud MIES, SHIVA, 1993: 59). Neste trabalho, essa instrução metodológica se dá a partir de um levantamento bibliográfico acerca dos processos sócio-históricos de construção do paradigma mecanicista, que serve de base ao sistema capitalista e ao Estado de Direito. A partir dessa investigação e de uma *epistemologia colorida* (PIRES, 2015), ou seja, da produção de conhecimento fora da lógica de superioridade eurocristã (branca e patriarcal) da ciência (GONZALEZ, 1988; apud CARDOSO, 2014), viabiliza-se a luta por novos paradigmas.

Inicialmente, será apresentado com maior densidade o que é o ecofeminismo, quais as suas vertentes e alguns diálogos e críticas possíveis de serem travados. Em seguida, faremos um resgate histórico acerca da construção do sistema patriarcal-capitalista até hoje vigente e que, segundo a leitura ecofeminista, só logrou consolidar-se a partir da dominação da

natureza, das mulheres e dos povos colonizados. Para isso, através principalmente das referências Carolyn Merchant e Silvia Federici, buscaremos entender como a construção da visão mecânica de mundo possibilitou a cisão de humanidade em relação a estes três grupos, originando sua opressão.

No terceiro e último capítulo, a proposta é relacionar a ordem mecanicista, extensivamente explorada no capítulo 2, com a estruturação do Direito enquanto legitimador do recém-criado Estado Moderno. Além de ser proposta uma leitura crítica do contrato social, revelando sua essência excludente e violenta, serão vistas também algumas possíveis alternativas na construção de uma sociedade em que impere a harmonia entre os seres humanos e entre esses e a natureza.

Ressalta-se, desde já, que a proposta não é fornecer uma estratégia pronta de combate ao patriarcado capitalista, e sim, através de uma crítica que explora suas raízes, servir de inspiração para a resistência cotidiana em suas várias frentes. Em tempos difíceis, é necessário exercer *a teoria como prática libertadora*, tornando-a um lugar para se imaginar futuros possíveis, em que a vida possa ser diferente (HOOKS, 2013: 85).

## CAPÍTULO 1 – ECOFEMINISMO: RAÍZES E PERSPECTIVAS

*O feminismo ecológico é a posição segundo a qual existem importantes conexões – histórica, experimental, simbólica, teórica – entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza. (WARREN, 1990; apud ROSENDO, 2012)*

### 1.1 – Feminismo e ambientalismo: encontrando as intersecções

Nome novo para uma compreensão de mundo ancestral, o termo “ecofeminismo” surge em 1974, através do trabalho “Le féminisme ou la mort”, da ativista francesa Françoise d’Eaubonne, e consolida-se entre as décadas de 1970 e 1980 enquanto movimento social e teoria crítica, a partir das intersecções entre as lutas ecológica-ambientalista e feminista.

A crise ambiental que começara a ser vivenciada na época - com destaque à Revolução Verde, à ameaça nuclear e à constante intensificação da ciência-tecnologia e da urbanização -, vinculada também à ofensiva neoliberal, trouxe atenção aos pontos em comum entre a pauta feminista e a destruição da natureza. Por serem as mulheres as maiores impactadas por esta crise e, comumente, as pioneiras na luta por justiça ambiental (MIES, SHIVA, 1993, p. 11)<sup>3</sup>, surge esse novo campo para compreender os fatores que levaram a essa aproximação e, a partir disso, fortalecer a luta contra essas duas formas de opressão.

A base comum da libertação da mulher e da preservação da vida na Terra reside nas atividades das mulheres que se tornaram vítimas do processo de desenvolvimento e que lutam para conservar a sua base de subsistência: por exemplo, as mulheres de Chipko, na Índia, os homens e as mulheres que se opõem ativamente à construção de megabarragens, mulheres que lutam contra as centrais nucleares e contra o despejo irresponsável de resíduos tóxicos, e muito mais em todo o mundo. (MIES, SHIVA, 1993, p. 23)

Em primeiro lugar, Warren afirma que, dentre as chamadas pessoas do terceiro mundo, prejudicadas pela destruição ambiental, ou seja, as pessoas de cor (*people of color*), os pobres, as crianças, os idosos etc., frequentemente as mulheres sofrem mais riscos do que os homens. Em segundo lugar, os papéis de gênero femininos se justapõem (*overlap*) com a questão ambiental de uma forma que os papéis masculinos não o fazem. Em terceiro, algumas ideologias ocidentais sobre a concepção e dominação da natureza têm um viés de gênero masculino. (ROSENDO, 2012, p. 25-26).

---

<sup>3</sup> Embora tal tema seja abordado em maior detalhes no capítulo 2, cabe ressaltar desde já a construção do papel social da mulher que a coloca ao mesmo tempo como maior vítima e protagonista na questão ambiental. Não se trata de determinismo biológico segundo o qual as mulheres são destinadas a tornarem-se os “*anjos do ecossistema*” (PULEO, 2012), e sim porque sensibilidade e empatia e a posição de cuidadora foram socialmente associadas às mulheres, aproximando-as inclusive da natureza, na clássica dicotomia razão/emoção, cultura (ou civilização)/natureza.

Muito embora as práticas de muitas mulheres organizadas ao redor do mundo, como alguns dos exemplos trazidos acima por Vandana Shiva, sejam o impulso para a consolidação do ecofeminismo e sua perpetuação enquanto práxis de enfrentamento ao patriarcado-capitalista, o trabalho será um pouco mais voltado à dimensão teórica do movimento; entendendo-a também como suporte dessa luta.

A teoria crítica ecofeminista é essencialmente transdisciplinar, tendo em vista sua própria rejeição à fragmentação do conhecimento científico baseada em dualismos hierárquicos, como será demonstrado adiante. As contribuições para a sua sistematização enquanto teoria crítica tiveram origem a partir do diálogo de áreas como filosofia, antropologia, história e até mesmo teologia, física e agronomia.

Segundo a filósofa norte-americana Karen Warren, o pensamento ecofeminista opera a partir de um tripé. Enquanto feminismo tem como ponto de partida a análise de gênero para criticar o sistema de dominação. Enquanto posição ecológica e ambiental reflete sobre a interação entre seres humanos e natureza não-humano. E, enquanto filosofia se vale da “análise dos sistemas humanos de dominação injustificada, o que a autora chamada de ‘ismos’ de dominação”. (WARREN, 2000; apud ROSENDO, 2012, p. 35).

Ainda de acordo com Warren, podemos identificar dez tipos de interconexões entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza: histórica, conceitual, empírica, socioeconômica, linguística, simbólica/literária, espiritual/religiosa, epistemológica, política e ética (WARREN, 2000; apud ROSENDO, 2012). As diferentes estratégias utilizadas para argumentar essas complexas interconexões constituem uma rica e diversa rede de linhas teóricas na literatura ecofeminista.

Segundo Warren e Adams, “o ecofeminismo não pressupõe uma única voz das mulheres. A ‘unidade’ reside na solidariedade contra a opressão” (ADAMS, 1995, WARREN, 2000; apud ROSENDO, 2012, p. 36). É possível localizar esses muitos argumentos identificados por Warren em três grandes classificações do Ecofeminismo - clássico/essencialista, espiritualista e construtivista/pós-colonial -, conforme sistematizado por Alicia Puleo (PULEO, 2013), filósofa espanhola. As discussões traçadas por essas vertentes perpassam diversas das interconexões arroladas por Warren, cada qual com suas

particularidades no modo de enxergar as relações de gênero e suas respectivas relações com o mundo natural.

No próximo tópico do capítulo, abordarei mais detalhadamente essas diferentes vertentes do movimento, expondo seus principais elementos e os pontos de conexão e divergência entre elas. Para, a partir disso, trabalhar no tópico seguinte o ecofeminismo pós-colonial, vertente com a qual me identifico e sobre a qual construo a linha de raciocínio que seguirá por todo este trabalho.

## **1.2 – Vertentes e elementos centrais**

A visão clássica ou essencialista é aquela que marcou as primeiras elaborações ecofeministas, embora hoje não se mostre tão expressiva na academia. Autoras como as estadunidenses Mary Daly (“*Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*”, 1978) e Susan Griffin (“*Woman and Nature: The Roaring Inside Her*”, 1978) pautavam um ecofeminismo fundado na reiteração da “natureza feminina”. Em linhas gerais, sustentavam um determinismo biológico segundo o qual as mulheres seriam caracterizadas por sua essência passiva, bondosa e maternal e os homens associados a competitividade e destruição. Pode-se dizer que endossavam o processo de associação do feminino à natureza pelas clássicas dicotomias patriarcais-capitalistas de homem/mulher e cultura/natureza.

Nesse sentido, a questão ambiental estava ligada ao feminismo à medida que a sociedade falo-técnica, dotada de uma natureza masculina agressiva e tanática, subjugava mulheres e meio ambiente, representantes de uma natureza feminina, fértil, maternal e dedicada ao cuidado com a vida (PULEO, 2000). O cerne de sua crítica, portanto, não residia no dualismo natureza/cultura em si, mas sim, na inferiorização do aspecto feminino operada pelo patriarcado. Para elas, era necessário o resgate dessa essência feminina pacífica e dedicada ao cuidado – fundando uma luta “*ginocêntrica*” (DALY, 1978) – para libertar da dominação da cultura masculina tanto os corpos femininos quanto a natureza não-humana (PULEO, 2000).

Tal essencialismo guarda semelhanças com o ecofeminismo espiritualista. Seguindo a mesma linha de reforçar os dualismos natureza/cultura e feminino/masculino, essa segunda

vertente aparece nos anos 1980, em dois diferentes contextos, com o intuito de recuperar o “princípio feminino” - a energia sutil e vital - existente em todas as coisas (MIES, SHIVA, 1993, p. 28). O primeiro cenário dessa tendência foi os Estados Unidos, com o protagonismo de autoras como Starhawk e Z. Budapest, que reivindicavam uma nova espiritualidade através de rituais neo-pagãos de culto à Deusa, em oposição à figura do Pai Celestial cultuada pelas hegemônicas religiões cristãs (PULEO, 2013, p. 4).

Essa interpretação da espiritualidade é igualmente mencionada nos escritos de Starhawk, para quem a espiritualidade é bastante idêntica à sensualidade das mulheres, à sua energia sexual, à sua mais preciosa energia vital, que as liga umas às outras, a outras formas de vida e aos elementos. É a energia que dá às mulheres a capacidade de amar e de celebrar a vida. Esta espiritualidade sensual ou sexual, mais do que “do outro mundo” é centrada na oposição (abolindo-a, deste modo) entre o espírito e a matéria, a transcendência e a imanência. Só existe imanência, mas esta não é matéria inerte e passiva, destituída de subjetividade, de vida e de espírito. O espírito está inerente a tudo, principalmente à nossa experiência sensorial, porque nós próprias, com os nossos corpos, não podemos separar o material do espiritual. O espiritual é o amor sem o qual a vida não pode florescer, é esta a magia que está contida em todas as coisas. A antiga sabedoria redescoberta consiste na velha reflexão mágica da existência destas ligações que tudo alcançam e que, através delas, as mulheres sem poder eram capazes de influenciar os homens poderosos. Isto, pelo menos, animou o pensamento das mulheres que, em 1980, rodearam o Pentágono com seus rituais e formularam o primeiro manifesto ecofeminista. (MIES, SHIVA, 1993, p. 29)

A segunda expressão desse ecofeminismo espiritualista foi pautada sobretudo por autoras latino-americanas e pela indiana Vandana Shiva – que, embora tenha seu trabalho substancialmente fundado no ecofeminismo pós-colonial, como será visto adiante, apresenta algumas sutilezas relacionadas a esta espiritualidade. Essa roupagem de essencialismo espiritualista vindo do Sul reflete um processo de resgate ancestral da conexão entre a sacralidade do feminino e a mãe terra, muito ligado a um esforço de valorização de comunidades tradicionais – cuja cosmovisão sempre pautou-se na comunhão sagrada entre ser humano e natureza, protagonizada por mulheres e que lutam contra o avanço patriarcal capitalista desde suas origens. Ainda, há um especial cuidado para não permitir que esse espiritualismo seja cooptado pelo Ocidente sem uma crítica mais profunda ao sistema global de exploração, mercantilizando o *sagrado feminino* no que Shiva chama de “espiritualidade de luxo”.

Esse espiritualismo do Sul é entendido por Shiva como um esforço de enraizamento num cenário global de “desculturalização” pela globalização homogeneizante e pelo modelo de desenvolvimento destrutivo. A necessidade de sacralizar a vida moderna vem como o

resgate da compreensão ancestral para barrar a destruição causada pelo modelo de sociedade hoje em voga.

Os sacramentos do desenvolvimento são feitos das ruínas da dessacralização de outros sagrados, principalmente de solos sagrados. Baseiam-se no dismantelamento da sociedade e da comunidade, no desenraizamento de pessoas e de culturas. Uma vez que a terra é a mãe sagrada, o ventre da vida na natureza e na sociedade, a sua inviolabilidade tem sido o princípio organizador para as sociedades que o “desenvolvimento” declarou atrasadas e primitivas. Mas estas pessoas são nossas contemporâneas. Elas diferem de nós, não, por pertencerem a uma época ultrapassada, mas por terem um conceito diferente do que é sagrado do que deve ser preservado. **O sagrado é o laço que une as partes ao todo.** A santidade da terra deve ser sustentada, devem ser estabelecidos limites à ação humana. (MIES, SHIVA, 1993, p. 134, grifo nosso).

No cenário indígena, o sagrado é uma grande parte da conservação. O sagrado encerra o valor intrínseco da diversidade e denota um relacionamento da parte com o todo – um relacionamento que reconhece e preserva a integridade. (MIES, SHIVA, 1993, p. 221)

Na exposição desse “espiritualismo material”, Shiva retrata a perspectiva de comunidades tradicionais que lutam para defender a terra que lhes dá sustento.

*Shakti* vem-nos destas florestas e prados; vemo-los crescer com o passar dos anos com seu *shakti* interior e dele extraímos a nossa força. Vemos as nossas correntes renovarem-se e bebemos a sua água limpa e cristalina que nos dá *shakti*. Tudo isso nos dá não apenas o alimento para o corpo mas também um força moral; somos os nossos próprios mestres, controlamos e produzimos a nossa própria riqueza. Por isso é que são as mulheres “primitivas” e “atrasadas”, que não compram as suas necessidades no mercado, mas produzem para si próprias, que dirigem Chipko. O nosso poder é o poder da natureza. O nosso poder contra Gujral vem destas fontes interiores e é fortalecido pelas suas tentativas de nos oprimir e de nos intimidar com o seu falso poder do dinheiro. (...) Apedrejaram os nossos filhos e agrediram-nos com barras de ferro, mas não conseguiram destruir nosso *shakti*. (Chamundeyi, uma das representantes do movimento das mulheres de Chipko, em entrevista à Vandana Shiva. MIES, SHIVA, 1993, p. 322)<sup>4</sup>

Ainda nesse âmbito, encontra-se a contribuição da teologia da libertação, sobretudo a partir da teóloga brasileira Yvone Guevara, e da cosmovisão indígena, que trazem essa discussão no plano simbólico-metafísico para o contexto da América Latina. Ambas transitam entre o essencialismo e o espiritualismo. No entanto, enquanto que as teólogas trabalham pela desconstrução do dogmatismo patriarcal-cristão que em muito reforça a inferiorização da

---

<sup>4</sup> Movimento de Chipko, também conhecido como “Abraça a árvore” (“*Embrace the tree*”), foi um movimento protagonizado por camponesas da região Central do Himalaia, no Norte da Índia, durante as décadas de 70 e 80. Em resistência pacífica gandhiana, elas lutaram pela proteção das florestas, sagradas para o seu povo, que se encontravam em constante ameaça pelo avanço do extrativismo madeireiro por parte de empresas privadas. Vandana Shiva, que atuou como voluntária em ações do movimento, traz essa vivência e toda a força do movimento como diretriz para suas elaborações ecofeministas.

mulher e da natureza não-humana, a luta dos povos originários é pelo resgate de sacralidade de *Pachamama* e do equilíbrio harmônico entre os seres que o capitalismo se dedica a romper – como o *sumak kausay*, o “bem viver” andino.

O colonialismo e o capitalismo transformaram as terras e o solo, fontes de vida e de provisões, em propriedade privada para ser comprada e vendida e conquistada; o desenvolvimento continuou a tarefa inacabada do colonialismo. Transformou o homem, no papel de hóspede, em predador. Num espaço sagrado, só podemos ser convidados, não podemos possuí-lo. Esta relação com a terra como lar sacralizado, não como propriedade privada, é característica da maior parte das sociedades do Terceiro Mundo. (MIES, SHIVA, 1993, p. 141)

Ambas vertentes – essencialista e espiritualista - e todas as suas especificidades são constantes alvos de críticas, havendo inclusive aqueles que refutam de imediato o ecofeminismo como um todo por se aterem somente a essas linhas orientadas ao essencialismo. Tais críticas são compreensíveis tendo em vista que, ao se falar de luta político-social contra a dominação masculina, pode ser bastante problemático naturalizar a posição social da mulher como algo determinado por uma força metafísica, sem reconhecê-la também como um esforço do próprio patriarcado para nos condenar à posição que melhor lhe convinha.

Por outro lado, entendo ser cabível e bastante relevante pensar o processo de dessacralização da terra e de neutralização de subjetividades para compreender como se deu a legitimação material e simbólica da exploração da natureza e das mulheres ao longo da construção da sociedade moderna, como será visto ao longo do trabalho a partir de Merchant (MERCHANT, 1990), principalmente. Ainda, alguns elementos do espiritualismo do sul são cruciais para a estruturação do ecofeminismo pós-colonial, sobretudo sob uma ótica multiculturalista.

Em uma academia ainda fundada, via de regra, em uma epistemologia cartesiana<sup>5</sup>, que opera dentro de uma racionalidade profundamente criticada pelo paradigma ecofeminista, há certa expectativa de elaborações objetivas acerca dos temas tratados. Não são bem vistas

---

<sup>5</sup> Ao mencionar a epistemologia cartesiana segundo a racionalidade moderna, refiro-me à pretensão de se produzir um conhecimento científico neutro e objetivo, a partir da perspectiva do homem branco europeu, que é dada como natural e universal. Esse paradigma hegemônico é conceituado e conseqüentemente criticado pelo pensamento pós-colonial, sobretudo a partir do trabalho de Aníbal Quijano (QUIJANO, 2000) acerca da colonialidade do poder. Ainda, também as ecofeministas pós-coloniais trabalham essa questão ao criticar a produção de um saber mecanizado e fragmentado a partir da Revolução Científica, como será extensivamente trabalhado no Capítulo 2.

pesquisas fundadas em “subjetividades”; e é devido a essa exigência de pretensa neutralidade que se dá o esforço para deslegitimar o argumento político central anticapitalista e anti-imperialista do ecofeminismo como um todo a partir da ferrenha crítica aos elementos metafísicos usados por algumas representantes do movimento.

Essa insistência nas dicotomias racional/irracional, objetivo/subjetivo, ciência/natureza é uma das fontes da fragmentação e homogeneização que leva à dominação por parte do grupo tido como superior nessa balança (MIES, SHIVA, 1993, p. 10); processo chave para compreender a crítica ecofeminista. Desta forma, não faz sentido pensar um novo paradigma através desses padrões tidos como opressores e ultrapassados.

Esta crítica provém principalmente da esquerda que considera que não só o mundo social mas também a natureza é socialmente construída, segundo a escola de pensamento construtivista. Eles mantêm uma visão histórico-materialista da mulher e da natureza e consideram que muito do que as ecofeministas americanas escrevem é inspirado num naturalismo reificado, onde as relações determinadas socialmente são consideradas unicamente biológicas ou naturais e onde a razão é substituída pela intuição e pela imaginação. Esta controvérsia entre as visões “essencialista” e histórico-materialístico-marxista sobre a mulher e a natureza é, a meu ver, uma continuação do mesmo paradigma de pensamento que criticamos neste livro. (...) Somente sob o patriarcado capitalista é que a divisão entre o espírito e a matéria, o natural e o social, conduzem à total desvalorização do que é designado por natural. (MIES, SHIVA, 1993, p. 208-209)

Com inspiração nas *epistemologias do sul*, sobretudo a partir do conceito de *ecologia de saberes* como contra-epistemologia (MENESES, SOUSA SANTOS, 2009), é proposto pelo ecofeminismo pós-colonial transcender não só essas dicotomias, mas também as minúcias teórico-acadêmicas que acabam por distanciá-lo da prática, sobretudo das mulheres do “terceiro mundo”<sup>6</sup>. “A ecologia de saberes não concebe os conhecimentos em abstrato, mas antes como práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real” (MENESES, SOUSA SANTOS, 2009, p. 50). Dito isso, só faz sentido pensar as elaborações teóricas como ferramentas para a resistência na prática. Não se pode, portanto, em nome de uma objetividade epistemológica-acadêmica serem descartados elementos usados

---

<sup>6</sup> Trabalharei aqui em alguns momentos com a nomenclatura mulheres e povos do “terceiro mundo” porque é o conceito empregado por parte das referências utilizadas, algumas das quais escrevem durante as décadas de 1980 e 1990, como Mies e Shiva (1993). Ciente da queda dessa divisão com o fim da Guerra Fria, entendo que o conceito mais adequado para referir-se a este recorte é o conceito de sul global, “concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial como mundo” (SANTOS, MENESES, 2009: 12). Boaventura esclarece que essa concepção sobrepõe-se somente em parte ao Sul geográfico, tendo em vista haver grupos colonizados no Norte e elites locais no Sul que reproduzem a lógica colonial em seu território.

por grupos que lutam contra as diferentes frentes de destruição do patriarcado capitalista através de sua conexão simbólica com a terra, ou quaisquer outras representações tidas como essenciais ou espiritualistas.

A ecologia de saberes não ocorre apenas no plano do logos. Ocorre também no do mythos. (...) A intensificação da vontade resulta de uma leitura potenciadora de tendências objetivas, que emprestam força a uma possibilidade auspiciosa, mas frágil, decorrente de uma compreensão mais profunda das possibilidades humanas com base nos saberes que, ao contrário do científico, privilegiam a força interior em vez da força exterior, a *natura naturans* em vez da *natura naturata*. Através destes saberes é possível alimentar o valor intensificado de um empenhamento, o que é incompreensível do ponto de vista do mecanicismo positivas e funcionalista da ciência moderna. (MENESES, SOUSA SANTOS, 2009, p. 54)

Então, ainda que o intuito do presente trabalho seja estudar o aspecto político do movimento, com foco nos fatores sócio-históricos que acompanharam o desenvolvimento do patriarcado capitalista, fundada na opressão de mulheres, natureza e povos do sul, é importante ressaltar que não serão de imediato rejeitados outros elementos - como a sacralidade da terra mencionada anteriormente -, de forma que se pretende afastar a clássica dicotomia natureza/cultura, adotada inclusive pelo materialismo marxista. Nas palavras de Shiva, “precisamos superar essa dicotomia hierárquica antropocêntrica” (MIES, SHIVA, 1993, p. 14).

É tempo de renunciarmos a este infrutífero e destrutivo dualismo de “boa e má” natureza, “racionalidade vs. irracionalidade”, “sujeito vs. objeto”, “natureza vs. sociedade ou cultura”. A natureza é, como dizem os Índios Americanos, a nossa mãe, não uma mera fonte de matérias-primas; ela é um sujeito, matéria animada, espírito materializador. (...) São as mulheres – e alguns homens – quem, na luta contra a destruição da base de sobrevivência, começou a desenvolver uma visão nova, realista, de outro relacionamento entre os humanos e a natureza. (MIES, SHIVA, 1993, p. 209)

Não se pretende, portanto, “contrariar os jogos de poder dos homens por meio de jogos semelhantes” (MIES, SHIVA, 1993, p. 30). Trata-se de utilizar esse espaço para concretizar uma análise social crítica, sem abandonar por completo o diálogo com as questões simbólicas; estando posto, desde já, o desafio de “como combater as linhas abissais<sup>7</sup> usando

---

<sup>7</sup> As linhas abissais, segundo Boaventura de Sousa Santos, consistem em marcos de pensamento que criam divisões visíveis e invisíveis a partir das quais se exclui e se torna inexistente e incompreensível um dos lados da realidade social (SANTOS, MENESES, 2009: 23). Nesse sentido, Boaventura caracteriza o pensamento moderno ocidental enquanto um pensamento abissal porque, através do colonialismo e do capitalismo, estruturou-se enquanto verdade universal, excluindo toda a existência dos conhecimentos “populares, leigos, plebeus, camponeses ou indígenas do outro lado da linha” (SANTOS, MENESES, 2009: 25).

instrumentos conceituais e políticos que não a reproduzam” (SANTOS, MENESES, 2009, p. 56).

### **1.3 - Ecofeminismo pós-colonial: materializando a crítica**

Grande parte da teoria crítica ecofeminista desde a década de 1980 dedica-se ao chamado ecofeminismo construtivista (PULEO, 2013), que parte da materialidade dos fatores sócio-ideológicos - no sentido de relações sociais construídas e construção simbólica do imaginário e da ideologia - que, ao longo dos séculos, construíram o arranjo das relações de gênero e entre ser humano-natureza.

Em oposição às demais vertentes, o ecofeminismo construtivista, posteriormente também chamado de pós-colonial, ressalta: 1) que não é pela biologia que se dá o vínculo entre mulher e natureza e 2) que tampouco são questões que se dão apenas no plano simbólico-ideológico. Essa vertente surge para entrelaçar ao debate as condições materiais-históricas que levaram a essa dominação conjunta, trazendo duas estruturas de análise: a cultural-simbólica e a social-econômica (GODSEY, 2013, p. 21). Assim, pretende “desvendar os mecanismos de coerção estrutural responsáveis pela histórica subordinação das mulheres aos homens” (SILIPRANDI, 2009, p. 140).

Essas opressões em comum identificadas pelas construtivistas deram-se desde o campo do imaginário coletivo, como será adiante bem explorado através do trabalho da historiadora da ciência Carolyn Merchant (MERCHANT, 1990), até as condições concretas do cotidiano, sobretudo quanto à divisão sexual do trabalho, como será visto através principalmente do diálogo com Silvia Federici (FEDERICI, 2017) e quanto às situações de injustiça ambiental vivenciadas pelas mulheres, relatadas por Shiva (MIES, SHIVA, 1993)

A linha argumentativa central desse ecofeminismo é que a construção da sociedade patriarcal-capitalista em que vivemos hoje fundou-se em um marco opressivo antropocêntrico, androcêntrico e etnocêntrico (WARREN, 1998 e SHIVA, 1991; apud SILIPRANDI, 2009). Nas palavras de Shiva, “esse sistema floresceu, está edificado e mantém-se através da colonização das mulheres, de povos estrangeiros e das suas terras; e da natureza, que vai destruindo gradualmente” (MIES E SHIVA, 1993; p. 11).

O pensamento e a práxis ecofeministas revelaram as conexões entre desigualdade de gênero, sexismo, racismo, classismo, divisão Norte-Sul e deterioração ambiental. Os riscos ambientais são maiores para as mulheres de bairros pobres com fábricas contaminantes e lixões, para as trabalhadoras de certos setores industriais e da agricultura que utilizam agrotóxicos. Também o são para as habitantes mais humildes dos países empobrecidos. (PULEO, 2009, p. 170, tradução nossa)<sup>8</sup>

A identificação dessas conexões, como apontado por Alicia Puleo (PULEO, 2013), guarda semelhanças com o mesmo movimento ocorrido na teoria feminista lato sensu pelo trabalho das feministas pós-coloniais.

Sem deixar de reconhecer as possibilidades emancipatórias que o discurso feminista abriu para muitas mulheres de suas regiões de origem, as autoras rechaçam as conceituações universalizantes dos direitos das mulheres, revelando o papel que estas desempenharam como localismos globalizados (isto é, se trata de conhecimentos locais que foram globalizados) (ver De Sousa Santos, 1998), ao pretender impor visões sobre um indivíduo livre e racional como sujeito de direito, e conceituações de igualdade e liberdade, que têm suas raízes em um lugar específico de tempo e espaço. (HERNÁNDEZ, SUÁREZ, 2017, p.16, tradução nossa)<sup>9</sup>

Em outras palavras, a proposta é contextualizar a crítica ao patriarcado-capitalista a partir da realidade dos países do Sul, onde as condições de vida – seja de homens, mulheres ou da natureza - não se assemelham às europeias. Sendo assim, a partir desse diálogo com o Sul, a pós-colonialidade fornece “novas ferramentas da análise mais de acordo com as realidades de diversidade cultural” (HERNÁNDEZ, SUÁREZ, 2017, p. 12, tradução nossa)<sup>10</sup>.

A título de exemplo, no contexto brasileiro, Emma Siliprandi revela brilhantemente o questionamento das agricultoras brasileiras em relação a suas condições estruturais e sua luta para combater o sistema material-ideológico que as oprime a partir da construção de subjetividades problemáticas nas relações homem-mulher e ser humano-natureza (SILIPRANDI, 2009, p. 150). Assim, retrata como esse processo de constituição de novas

---

<sup>8</sup> “El pensamiento y la praxis ecofeministas han revelado las conexiones entre desigualdad de género, sexismo, racismo, clasismo, división Norte-Sur y deterioro medioambiental. Los riesgos medioambientales son mayores para las mujeres de barrios populares con fábricas contaminantes y vertederos, para las trabajadoras de ciertos sectores industriales y de la agricultura que emplea agrotóxicos. También lo son para las habitantes más humildes de los países empobrecidos.” (PULEO, 2009, p. 170)

<sup>9</sup> “Sin dejar de reconocer las posibilidades emancipatorias que el discurso feminista ha abierto para muchas mujeres de sus regiones de origen, las autoras rechazan las conceptualizaciones universalizantes de los derechos de las mujeres develando el papel que han desempeñado como localismos globalizados (es decir, se trata de conocimientos locales que han sido globalizados) (véase De Sousa Santos, 1998), al pretender imponer visiones sobre un individuo libre y racional como sujeto del derecho, y conceptualizaciones de igualdad y libertad, que tienen sus raíces en un lugar específico de tiempo y espacio (...).” (HERNÁNDEZ, SUÁREZ, 2017, p. 16)

<sup>10</sup> “(...) nuevas herramientas de análisis mas acordes con las realidades de diversidad cultural (...)” (HERNÁNDEZ, SUÁREZ, 2017, p. 12)

sujeitas políticas se deu no campo brasileiro, sendo a agroecologia o cenário em que, ao mesmo tempo, que se dedicavam a pautar as questões agroambientais, também questionavam as relações de gênero, como silenciamento e falta de poder de decisão, e a divisão sexual do trabalho e um modelo de família (SILIPRANDI, 2009, p. 140).

A invisibilidade do trabalho das mulheres na agricultura familiar está vinculada às formas como se organiza a divisão sexual do trabalho e de poder nessa forma de produção, em que a chefia familiar e da unidade produtiva é socialmente outorgada ao homem. Embora a mulher trabalhe efetivamente no conjunto de atividades da agricultura familiar: preparo do solo, plantio, colheita, criação de animais, entre outras (incluindo a transformação de produtos e o artesanato), somente são reconhecidas, porém com status inferior, aquelas atividades consideradas extensão do seu papel de esposa e mãe (preparo dos alimentos, cuidados com os filhos, etc.). (SILIPRANDI, 2009, p. 143)

Mies e Shiva trabalham com a alegoria do “fardo do homem branco” para ilustrar como, em nome do “progresso” e “desenvolvimento”, em sua “missão civilizatória”, o patriarcado capitalista violentou o mundo através de suas três colônias: natureza, mulheres e povos do Sul (MIES, SHIVA, 1993). Nesse diálogo, entra Merchant (MERCHANT, 1990) delineando precisamente a construção desse poder através da ordem e do controle sobre o “natural” e, ainda que seu trabalho encontre-se no contexto europeu dos séculos XVI e XVII, a racionalidade foi a mesma utilizada para justificar a colonização sobre os povos do Sul; tanto durante as grandes navegações quanto no neoimperialismo do século XX.

Essa linha, além de compartilhar o olhar ecofeminista geral sobre a destruição da natureza interligada à dominação masculina, acrescenta ainda que o desenvolvimento do Norte se deu através da destruição da subsistência dos povos não-ocidentais. Isto é, que “a pobreza do Sul é gerada através dos próprios processos que geram a abundância no Norte” (MIES, SHIVA, 1993, p. 354). Ainda, aponta que tal destruição afeta a sobrevivência humana como um todo, devido à dimensão da crise ecológica resultante dos “avanços” da sociedade capitalista.

Os custos invisíveis do desenvolvimento têm sido a destruição de duas outras economias: os processos da natureza e a sobrevivência das populações. A ignorância ou a negligência destas duas economias vitais é a razão pela qual o desenvolvimento tem constituído uma ameaça de destruição ecológica e uma ameaça à sobrevivência humana, ambas, no entanto, têm permanecido “exterioridades negativas ocultas” do processo de desenvolvimento.

O comércio a troca de bens e de serviços sempre existiram, nas sociedades humanas, mas estavam sujeitas às economias da natureza e das populações. A elevação do domínio do mercado e do capital realizado pelo homem à posição do mais alto

princípio organizador para as sociedades conduziu à negligência e à destruição de dois outros princípios organizadores – a ecologia e a sobrevivência – que mantêm e sustentam a vida na natureza e na sociedade. (MIES, SHIVA, 1993, p. 351)

Desta forma, para as ecofeministas pós-coloniais, é necessário um projeto de sociedade que reconheça e questione esse tripé colonizador do capitalismo e proponha uma emancipação a partir deste:

A versão ecofeminista defendida pela autora surge a partir da intersecção de três áreas: 1) feminismo; 2) natureza (entendida como o ambiente natural), ciência, desenvolvimento e tecnologia; e 3) perspectivas locais ou indígenas. Desse modo, quaisquer políticas ou práticas que não englobem as três áreas serão consideradas, *prima facie*, inadequadas ou inaceitáveis da perspectiva filosófica ecofeminista de Warren. (ROSENDO, 2012, p. 36)

Importante ressaltar que o conceito de emancipação aqui difere em muito da clássica “liberdade” iluminista, inclusive adotada pelas feministas liberais, como Beauvoir (BEAUVOIR, 1974; apud MIES, SHIVA, 1993: 292-294). No capítulo 3, ao tratar da construção do Estado de direito e do contrato social, haverá mais espaço para explorar a problemática dessas liberdades individuais.

Aqui, cabe expor que a emancipação, para as ecofeministas pós-coloniais, não representa a superação do “reino da necessidade”. Segundo elas, desde o Iluminismo empreende-se um modelo de vida que busca o “progresso” e a “liberdade” a partir da total emancipação da natureza rumo ao “verdadeiro” reino humano, aquele das transformações realizadas pelo ser humano – a cultura (MIES, SHIVA, 1993, p. 16). A verdadeira emancipação, numa perspectiva pós-colonial, virá, pelo contrário, através do reconhecimento de que as condições materiais para essa “liberdade” são limitadas, de modo que é impossível alcançar essa utopia liberal sem a colonização dos tradicionais grupos – como tem feito o homem branco ocidental até os dias de hoje.

Uma perspectiva ecofeminista apresenta a necessidade de uma nova cosmologia que reconhece que a vida na natureza (incluindo os seres humanos) mantém-se por meio da cooperação, cuidado e amor mútuos. Somente deste modo estaremos habilitados a respeitar e a preservar a diversidade de todas as formas de vida, bem como das suas expressões culturais, como fontes verdadeiras do nosso bem-estar e felicidade. Para alcançar este fim, as ecofeministas utilizam metáforas como “re-tecer o mundo”, “curar as feridas”, re-ligar e interligar a “teia”. Este esforço para criar uma cosmologia e antropologia holísticas, abrangendo toda a vida, deve implicar necessariamente um conceito de liberdade diferente do utilizado desde o Iluminismo. (MIES e SHIVA, 1993, p. 15)

Em contraposição, propõe-se a “*perspectiva da subsistência*”, isto é, o processo de reconexão com a natureza que, ao reconhecer e respeitar as “simbioses ou interligações vivas” na natureza e nas relações humanas (MIES, SHIVA, 1993, p. 24), mostra-se como o único caminho através do qual todos podem ter, universalmente, acesso às necessidades básicas – ou seja, a efetiva concretização de direitos humanos<sup>11</sup>. Essa ruptura de paradigma só poderá ser feita a partir da descolonização ética, econômica e intelectual, como proposta por Shiva (MIES, SHIVA, 1993, p.), ou da decolonialidade do poder, do ser e do saber, nas palavras de Quijano (QUIJANO, 2000).

Todas as populações em todas as sociedades dependem da economia da natureza para a sobrevivência. Quando o princípio organizador do relacionamento da sociedade com a natureza é o sustento, a natureza existe como um bem comum. Torna-se um recurso quando os lucros e a acumulação se transformam em princípios organizadores e criam um imperativo para a exploração de recursos para o mercado. Sem água limpa, solos férteis e diversidade genética de plantas e culturas a sobrevivência humana não é possível. Estes bens comuns têm sido destruídos pelo desenvolvimento econômico, resultando na criação de uma nova contradição entre a economia de processos naturais e a economia de sobrevivência, porque essas populações privadas da sua terra tradicional e dos meios de sobrevivência pelo desenvolvimento são obrigadas a sobreviver numa economia em crescente processo de erosão- (MIES, SHIVA, 1993, p. 352)

Como visto, o Ecofeminismo é um movimento heterogêneo, que, através do diálogo entre diferentes vozes, busca resgatar e construir um modelo de sociedade que não seja fundado na opressão das mulheres, dos povos do Sul e da natureza. Para isso, é necessário, em primeiro lugar, compreender as condições sócio-históricas que contribuíram para que as atuais estruturas de poder fossem assim elaboradas. Nesse intuito, o próximo capítulo buscará demonstrar a virada de paradigma dos séculos XVI e XVII, coincidente com a ascensão do modelo capitalista de produção, e seus efeitos sobre a dominação da natureza, dos corpos femininos e dos povos colonizados.

---

<sup>11</sup> Importante ressaltar, aqui, a disputa política pelo significado de direitos humanos. Refuto a concepção de direitos humanos enquanto direitos universais abstratos, difundidos de forma hegemônica desde o pós-Segunda Guerra. Essa conceituação perpetua a lógica colonial de dominação ao propor um ideal de humanidade a partir do sujeito “de origem europeia, masculino, branco, cristão, heteronormativo, detentor dos meios de produção e sem deficiências” (PIRES, 2017: 3). Ao falar em direitos humanos, refiro-me à construção de condições materiais e coletivas de subjetividade e cidadania (PIRES, 2017: 5). Em outras palavras, direitos humanos são entendidos aqui, a partir das teorias críticas delineadas por Herrera Flores (FLORES, 2004; apud PIRES, 2017) e Costas Douzinas (DOUZINAS, 2009; PIRES, 2017), como a luta através da qual se constroem democraticamente as condições para que se alcancem as necessidades básicas humanas, de acordo com as especificidades de cada grupo social.

## CAPÍTULO II – REVOLUÇÃO CIENTÍFICA E ACUMULAÇÃO PRIMITIVA: ORDEM E CONTROLE COMO PARADIGMA

O trabalho de Carolyn Merchant, historiadora estadunidense, em seu livro “*Death of Nature*”<sup>12</sup> – um dos grandes paradigmas do pensamento ecofeminista -, será o fio condutor através do qual pretendo demonstrar como se deu, ao longo dos séculos XVI e XVII, a transformação de uma visão de mundo cuja figura central era uma natureza feminina viva - e até mesmo sagrada - em uma visão em que o funcionamento dos seres e dos ecossistemas, tidos mortos e passivos, se dá de forma mecânica, pronta para ser submetida ao controle humano.

Embora de imediato se percebam mais facilmente os efeitos dessa transformação no surgimento da “ciência moderna” – tida como aquela destinada a desvendar os mistérios da natureza e colocá-la a serviço do homem -, é preciso ter em mente a dialética interação entre ciência e cultura, que se desenvolvem como um todo orgânico, como ressalta Merchant (MERCHANT, 1990: xxii).

Utilizando o que chama de abordagem histórica ecossistêmica e dinâmica, que supera o dualismo estrutural entre cultura e natureza (MERCHANT, 1990: 43), a autora objetiva demonstrar como o contexto social europeu do início da idade moderna, marcado sobretudo pelo incipiente mercado capitalista e seu esforço para subverter o controle sobre recursos naturais do modelo de sobrevivência para o modelo orientado pelo lucro, influenciou e foi influenciado pelas alterações ambientais, relações de gênero e relações com os povos colonizados.

O surgimento tanto da democracia como das instituições econômicas capitalistas na Europa e na América foi diretamente dependente da exploração de recursos naturais – metais, solos, vegetações, madeira, pelo etc. A ruptura dos ecossistemas associados (florestas, pradarias, pântanos, lagos, oceanos) e seus componentes humanos afeta o curso da história na forma de revoltas sociais, guerras, leis e inovações tecnológicas, e tem um importante impacto sobre a saúde, nutrição e bem-estar humanos. (MERCHANT, 1990:68, tradução nossa)<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> MERCHANT, Carolyn. *Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Harper Collins. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Harper Collins, 1990.

<sup>13</sup> The rise of both democracy and capitalist economic institutions in Europe and America were directly dependent on the exploitation of natural resources – metals, soils, grasses, timber, furs etc. The disruption of associated ecosystems (forests, prairies, marshes, lakes, oceans) and their human components affects the course of history in the form of social uprisings, wars, laws, and technological innovations, and has an important impact of the human health, nutrition, and welfare. (MERCHANT, 1990:68)

Nesse sentido, da mesma forma em que esse modelo científico só pôde ser construído a partir das condições sociais, políticas, econômicas, religiosas e culturais da época, a teoria filosófico-política e sua inerente leitura acerca das relações humanas foram igualmente influenciadas por ele. Deste modo, é essencial apreender essa mudança de paradigma do início da era moderna para compreender não apenas o desenvolvimento das ciências da natureza, mas também para analisar como a mesma afetou a construção da teoria política e da teoria do direito que regem a vida social até o presente e cujos efeitos desastrosos são sentidos cotidianamente pelos grupos subordinados.

Aqui é importante esclarecer que se pretende estabelecer um diálogo entre Carolyn Merchant e Silvia Federici, visto que ambas propõem uma análise crítica dessa virada paradigmática do início da Idade Moderna. Merchant explora profundamente a gradual mudança na representação da natureza – e suas conexões com o feminino e com os povos originários do Sul - no imaginário coletivo europeu, resgatando as imagens que vigoraram até o Renascimento, tanto através das artes – como na literatura e nas artes plásticas -, como na filosofia propriamente dita; para, posteriormente, contrapor com as novas elaborações trazidas pelo século XVI.

Porque a linguagem contém uma cultura em si, quando a linguagem muda, uma cultura também está mudando em importantes aspectos. Ao examinar as mudanças na descrição da natureza, nós poderemos então perceber algo acerca das mudanças nos valores culturais. (MERCHANT, 1990:4, tradução nossa)<sup>14</sup>

Já Federici trabalha menos na questão simbólica, dedicando-se à análise das condições materiais da época – tais como o aumento e declínio populacional, os cercamentos de terra e acirramento dos conflitos entre senhores e camponeses pelo domínio da terra, crescimento das cidades e da classe burguesa, estruturação de um mercado capitalista, colonização das Américas, dentre outros - que impulsionaram o estabelecimento da divisão sexual do trabalho que vigora até hoje no mundo capitalista.

---

<sup>14</sup> Because language contains a culture within itself, when language changes, a culture is also changing in important ways. By examining changes in descriptions of nature, we can then perceive something of the changes in cultural values. (MERCHANT, 1990: 4).

Importante ressaltar, desde já, que essa divisão sexual do trabalho à qual Federici se refere é fundamentalmente a que valeu para as mulheres brancas – tanto as europeias quanto as membras da elite branca mais tarde estabelecida nos países colonizados. Angela Davis aponta que o processo de construção da feminidade negra deu-se de forma diferente, sobretudo devido às relações escravocratas que por tanto vigoraram no Novo Mundo; e procurarei demonstrar essas particularidades.

## **2.1 – Da mãe provedora<sup>15</sup> à máquina morta: a transformação da Natureza na visão de mundo europeia**

*De mãe e professora ativa, ela se tornou um corpo estúpido e submisso.*  
(MERCHANT, 1990: 190)<sup>16</sup>

A concepção de mundo que vigorou até meados do século XVI foi a que Merchant chama de “estrutura orgânica” (“*organic framework*”), isto é, aquela que entendia todas as partes do cosmos como conectadas e interrelacionadas em uma unidade viva (MERCHANT, 1990:103). Segundo Merchant, essa visão renascentista da natureza dividia-se em três imagens, cada qual com sua função para explicação dos fenômenos sociais da época (MERCHANT, 1990: 6).

A primeira comportava uma ordem hierárquica, segundo a qual o funcionamento natural do macrocosmo controlava o microcosmo das relações humanas tal qual a cabeça controla o restante do corpo. Desse modo, funcionava como justificativa para o estabelecimento da ordem político-social existente. Já a segunda, via essa unidade viva como estruturada a partir de uma tensão dialética e embasava a luta por mudanças sociais. Por fim, a terceira era caracterizada por uma visão da natureza como benevolente, pacífica e rústica, muito associada à figura de uma mãe provedora. Esta funcionou durante muito tempo como barreira ética para a exploração desenfreada de recursos naturais, além de ocupar um imaginário bucólico durante a crescente urbanização e as conseqüentes problemáticas trazidas por ela.

---

<sup>15</sup> No trabalho original de Merchant, ela utiliza a figura da “*nurturing mother*”, traduzida para este trabalho como “mãe provedora” na ausência de uma expressão que represente melhor o arquétipo.

<sup>16</sup> “From an active teacher and parent, she has become a mindless, submissive body” (MERCHANT, 1990: 190)

É evidente que o recorte feito pela autora, e que será explorado ao longo do trabalho, é o recorte predominantemente europeu - gênese do modo de produção capitalista e do Estado de Direito que, graças ao imperialismo ocidental, se impuseram globalmente, vigorando até os dias de hoje. Entretanto, conforme mencionado no capítulo anterior, não se pode deixar de mencionar que esse tipo de concepção de natureza enquanto um ser vivo, e até mesmo como manifestação divina, também esteve sempre presente nas tradições orientais, africanas e indígenas, muito embora as mesmas não sejam profundamente trabalhadas aqui. Cabe ressaltar, desde já, que, assim como a visão de mundo europeia pré-moderna foi gradualmente subvertida pelo mecanicismo, o mesmo processo de aniquilamento se deu com os valores ancestrais das civilizações subjugadas pelo capital europeu no Sul.

Segundo Merchant, “(...) teorias sobre a natureza foram historicamente interpretadas como contendo implicações sobre o modo segundo o qual indivíduos ou grupos sociais se comportam ou devem se comportar” (MERCHANT, 1990:69, tradução nossa)<sup>17</sup>. Entendendo a influência da visão da natureza sobre a dinâmica da sociedade, Merchant demonstra dois modos de organização social construídos a partir do paradigma organicista e presentes em alguns contextos na Europa pré-moderna: a estrutura hierárquica e a estrutura comunal.

O modelo orgânico hierárquico, como já mencionado, é aquele que, embora compreenda o universo como um cosmos de ligações interdependentes, contempla a existência de um ser soberano que controla os demais. Nesse sentido, foi utilizado durante o período medieval para legitimar, em certa medida, o domínio dos senhores feudais e dos príncipes. Na metáfora do corpo humano, muito usada para explicar o modelo organicista, os senhores ou príncipes representariam a cabeça, responsável por manter a ligação harmônica entre as demais partes do corpo ou sociedade. Ainda, nessa perspectiva, cabe a comparação com o funcionamento de uma colônia de abelhas ou formigas, na qual todo o corpo social trabalha em prol de um bem comum, regido por um ente soberano (MERCHANT, 1990: 70-71).

Tanto a natureza quanto a sociedade eram compostas de partes de forma que o propósito ou fim da mais baixa era servir a mais alta, enquanto que o da mais alta seria guiar a mais baixa em direção ao bem comum moral. Cada parte buscava a

---

<sup>17</sup> “(...) theories about nature have historically been interpreted as containing implications about the way individuals or social groups behave or ought to behave.” (MERCHANT, 1990:69)

perfeição de sua natureza particular, crescendo e desenvolvendo de dentro. (MERCHANT, 1990: 72, tradução nossa)<sup>18</sup>

Por outro lado, o modelo orgânico comunal, presente sobretudo na experiência campesina e como pauta das muitas revoltas camponesas que marcaram grande parte da Idade Média (FEDERICI, 2017: 54), é representado pela igualdade das partes que compõem a comunidade e pelos esforços e responsabilidades coletivos para construir o bem-estar geral, em conjunto com o meio natural, que a todos pertence (MERCHANT, 1990: 76, 77). Ao contrário do hierárquico, este modelo costuma ser a diretriz utópica dos movimentos ambientalistas recentes de viés mais radical, os quais, assim como as ecofeministas, pautam uma crítica estrutural à ordem antropocêntrica de destruição. Nas palavras de Merchant,

Comum a todos era a premissa de que todas as partes do cosmos estavam conectadas e interrelacionadas em uma unidade viva. Da “afinidade da natureza” resultava a conexão de todas as coisas através de atração mútua e amor. Todas as partes da natureza eram mutuamente interdependentes e cada uma refletia mudanças no resto do cosmos. A junção em comum de todas as partes do mundo implicava não apenas o sustento e crescimento mútuos mas também mútuo sofrimento. (MERCHANT, 1990: 103-104, tradução nossa)<sup>19</sup>

Ambos os modelos de organização social, bem como as outras construções simbólicas acerca da relação ser humano-natureza, começaram a interagir com a crescente demanda do mercado capitalista em desenvolvimento. Merchant ressalta que, até certo ponto, a intensificação da exploração de recursos naturais foi capaz de conviver com os limites éticos estabelecidos pela visão organicista. Em outras palavras, houve tentativas de justificar a exploração por meio do próprio paradigma organicista, ao defenderem que, por ser um organismo vivo, teria capacidade regenerativa para continuar fornecendo os recursos (MERCHANT, 1990: 30) e, em um aspecto mais antropocêntrico, ao argumentarem que os recursos providos pela mãe natureza existiam para o benefício da raça humana e, portanto, estavam à disposição para seu usufruto (MERCHANT, 1990: 36-37).

---

<sup>18</sup> Both nature and society were composed of parts so that the purpose or end of the lower was to serve the higher, while that of the higher was to guide the lower toward the common moral good. Each part sought the perfection of its own particular nature, growing and developing from within. (MERCHANT, 1990: 72)

<sup>19</sup> Common to all was the premise that all parts of the cosmos were connected and interrelated in a living unity. From the “affinity of nature” resulted the bonding together of all things through mutual attraction or love. All parts of nature were mutually interdependent and each reflected changes in the rest of the cosmos. The common knitting of the world’s parts implied not only mutual nourishment and growth but also mutual suffering. (MERCHANT, 1990: 103-104)

A título de exemplo, Merchant traz o debate iniciado no século XVI acerca do cabimento ou não da mineração, uma das atividades essenciais para o desenvolvimento do capitalismo primitivo mas que ainda provocava resistência em uma parcela da sociedade. Os argumentos antes apresentados - sobretudo a noção de que a natureza fornece os subsídios para que o ser humano cultive, pesque, cace etc. no seu processo de desenvolvimento próprio - não foram capazes de construir no imaginário social um argumento sólido o suficiente para legitimar a intensificação da mineração.

Ao contrário, prevaleceu na época uma imagem associada à violência masculina sobre a mãe benevolente, em especial seu útero, representado pelas fontes subterrâneas de riquezas, expostas pela escavação de minas. Em outros termos, o ato de extrair recursos das profundezas da terra era predominantemente visto como um ato pecaminoso, associado à avareza e à luxúria, tal qual a escavação de um corpo feminino em busca de prazer (MERCHANT, 1990: 39). Essas imagens, evidenciadas no trabalho de Merchant, estavam presentes sobretudo na literatura, como o exemplo da poesia ovidiana de Edmund Spenser (*Faerie Queen*, 1595) e John Milton (*Paradise Lost*, 1667).

Restrições morais eram, portanto, claramente ligadas à imagem renascentista da terra feminina e reforçadas pelas associações a ganância, avareza e luxúria. Não obstante, as analogias eram contraditórias. Se os novos valores conexos à mineração eram positivos, e a mineração era vista como um meio para aprimorar a condição humana, como defendido por Agricola [*Georg Agricola*], e posteriormente por Bacon [*Francis Bacon*], então a comparação poderia ser virada de cabeça para baixo. Sancionar a mineração sancionava o estupro ou exploração comercial da terra – uma clara ilustração de como as restrições podem mudar para sanções através do colapso de estruturas e seus valores associados como necessidades, desejos e propósitos de mudanças sociais. A estrutura orgânica, na qual a Mãe Terra era uma restrição moral contra a mineração, estava sendo literalmente minada por uma nova atividade comercial. (MERCHANT, 1990: 41, tradução nossa)<sup>20</sup>

Isto posto, junto ao advento da revolução comercial e a necessária intensificação dessas práticas, as restrições ético-sociais impostas por uma visão de mundo que enxergava a natureza como uma mãe provedora precisavam ser superadas, de modo a abrir espaço para a

---

<sup>20</sup> Moral restraints were thus clearly affiliated with the Renaissance image of the female earth and were strengthened by associations with greed, avarice, and lust. But the analogies were double-edged. If the new values connected with mining were positive, and mining was viewed as a means to improve the human condition, as they were by Agricola, and later by Bacon, then the comparison could be turned upside down. Sanctioning mining sanctioned the rape or commercial exploration of the earth – a clear illustration of how constraints can change to sanctions through the demise of frameworks and their associated values as the needs, wants, and purposes of society change. The organic framework, in which the Mother Earth image was a moral restraint against mining, was literally undermined by new commercial activity. (MERCHANT, 1990: 41)

exploração desenfreada promovida pelo capital. Foi nesse contexto que as explicações de mundo pelo viés mecanicista começaram a tomar forma.

Conforme as mudanças econômicas inegavelmente alteravam a ecologia das fazendas, os pântanos e as florestas da Europa, a ordem orgânica hierárquica era ameaçada pela mobilidade social, e conforme o útero da terra e os recursos comunais tornavam-se a base para o mercado como dinheiro e propriedade, também o cosmos como um organismo vivo era transformado. (MERCHANT, 1990:97, tradução nossa)<sup>21</sup>

Diante dessa demanda por uma mudança paradigmática mais drástica, inicia-se o processo de associar a natureza – e conseqüentemente o feminino – a imagens negativas e caóticas; para então fundamentar uma filosofia que, ao enxergar a natureza como matéria morta e passiva, facilita a manipulação de seus recursos e permite sua exploração deliberada por parte daqueles que visam tão somente o acúmulo de capital.

Esta diminuição conceitual foi essencial para projetar a colonização e o capitalismo. O conceito de uma família da Terra excluía a possibilidade de exploração e dominação, portanto, uma negação dos direitos da natureza e das sociedades com base na natureza era essencial de modo a facilitar um direito incontrolado à exploração e aos lucros. (MIES, SHIVA, 1993, p. 347)

O mesmo quadro que permitiu a associação da natureza à imagem da mãe fértil, pacífica e serena – bem como a representação da mulher como uma virgem calma e bondosa – comportava, por outro lado, a natureza desordenada e a bruxa que causavam pestes, tempestades e desequilibravam o funcionar da ordem social e natural (MERCHANT, 1990: 127). Nesse mesmo sentido, deu-se também o processo de mudança na representação dos nativos do “Novo Mundo” (MERCHANT, 1990: 131-132). Antes reportados como corteses, amigáveis e habilidosos, foram gradualmente transformados no selvagem ignorante e perigoso que precisa ser civilizado, o que funcionou argumento-chave para a colonização das Américas, como será melhor demonstrado no ponto 2.3.

A crescente tendência, nos séculos XVI e XVII, de relacionar a figura da mulher e da natureza com um estereótipo selvagem é o pretexto para promover teorias que impõem o controle sobre as forças que regem esse mundo natural (MERCHANT, 1990: 129). Ao

---

<sup>21</sup> As economic changes irrevocably altered the ecology of the farms, fens, and forests of Europe, as the organic hierarchical order was undermined by social mobility, and as the earth’s womb and communal resources became the basis for a market in money and property, so too the larger cosmos as a living organism was being transformed. (MERCHANT, 1990: 97)

mencionar tais teorias, referimo-nos tanto ao marco da “nova ciência”, que mais a frente será explorada a partir da figura de Francis Bacon; quanto às teorias políticas desse período, tais como passagens de Maquiavel e, posteriormente, Hobbes e Locke.

Apenas a título de ilustração, cabe reproduzir uma passagem maquiavélica em “O Príncipe” (1513), trazida por Merchant, que não deixa dúvidas quanto ao caráter violento empreendido por essas teorias sobre a natureza feminina, selvagem, desconhecida e imprevisível:

A fortuna é uma mulher e é necessário, se você deseja dominá-la, conquistá-la através da força; e é visto que ela se deixa ser superada pelos ousados e não por aqueles que procedem de forma fria, e assim sendo, como uma mulher, ela é sempre uma amiga dos jovens porque eles são menos cuidadosos, mais ferozes e a dominam com maior audácia. (MAQUIAVEL, 1513; opud MERCHANT, 1990: 130, tradução nossa)<sup>22</sup>

Merchant traz, ainda, a influência da religião na construção dessa imagem. Segundo ela, ainda que na tradição greco-romana tenha prevalecido a imagem benevolente – tal qual refletida no imaginário renascentista -, passagens do Antigo Testamento, centrais principalmente na interpretação judaico-cristã, favorecem a noção de natureza como condição a ser superada e subjugada. Nesse sentido, também a ética protestante, cuja expansão se deu concomitante a esses processos de transformação de paradigma, teve inegável influência ao propagar o dogma de que Deus teria autorizado a dominação humana sobre a natureza (MERCHANT, 1990: 131).

Entender esse esforço para retratar forças naturais e femininas como uma desordem é indispensável para explorar as raízes do dualismo cultura/natureza tão característico da civilização ocidental, especialmente no que diz respeito a seu avanço às custas da natureza e dos corpos femininos e colonizados. Nesse processo de assimilação de tudo o que era natural com valores negativos, “*a cultura europeia se posicionou cada vez mais acima e à parte de tudo que era simbolizado pela natureza*” (MERCHANT, 1990: 143, tradução nossa)<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> For fortune is a woman and it is necessary if you wish to master her, to conquer her by force; and it can be seen that she lets herself be overcome by the bold rather than by those who proceed coldly, and therefore like a woman, she is always a friend to the young because they are less cautious, fiercer, and master her with greater audacity. (MAQUIAVEL, 1513; apud MERCHANT, 1990: 130)

<sup>23</sup> “(...) European culture increasingly set itself above and apart from all that was symbolized by nature” (MERCHANT, 1990: 143).

Os efeitos dessa predominância da cultura sobre a natureza em relação à posição social da mulher serão melhor abordados no ponto 2.2. Aqui, pretende-se abordar os reflexos desse processo de masculinização e racionalização sobre a representação da natureza e a consolidação de um método científico que serve de base até hoje para o controle e exploração contínuos sobre os recursos naturais.

Francis Bacon, considerado o pai da ciência moderna, inaugurou uma ética e uma narrativa que, sob o argumento de alcançar o progresso para benefício da espécie humana, dedicou-se a interpretar e dominar a natureza e, afinal, demonstrou estar em benefício apenas da classe burguesa emergente, em detrimento da natureza, das mulheres e dos demais grupos marginalizados. A natureza, que a esse ponto já deixava sua posição de mãe provedora, matriz de toda vida, em favor de uma imagem de selvageria caótica a ser controlada, passa a ser tão somente uma fonte de segredos a serem extraídos no intuito de obter avanço econômico (MERCHANT, 1990: 165).

Esse propósito de dissecação dos mistérios da natureza confere à narrativa baconiana um caráter extremamente agressivo, de modo que torna ainda mais evidente o quanto essa nova ciência é marcada pela violência e subjugação brutal da natureza – e conseqüentemente das mulheres e dos povos colonizados, o que será abordado mais a frente. Bacon, cuja trajetória pessoal orbita pelos tribunais e pela corte protestante inglesa, traz essa linguagem inquisitória à fundação do método indutivo. Sem poupar nas analogias ao interrogatório das bruxas – seguindo o *modus operandi* do *Malleus Maleficarum*<sup>24</sup> – e à tortura, Bacon concedeu à natureza uma posição de escrava sempre à disposição para ser explorada e manejada pelas “artes mecânicas”, ou seja, pelas técnicas e tecnologias que começavam a surgir (MERCHANT, 1990: 168-169).

A nova ordem mecânica, portanto, foi o principal veículo através do qual esse recém iniciado empreendimento científico estruturou não apenas a efetiva dominação sobre a natureza mas também um novo paradigma de interpretação dos fenômenos naturais e sociais. Paradigma este que iria moldar epistemologias e metodologias até o século XXI, em uma lógica na qual o conhecimento é fruto de um poder material (MERCHANT, 1990: 172).

---

<sup>24</sup> O “Martelo das Feiticeiras”, escrito no século XV por sacerdotes católicos, foi o grande guia dos julgamentos realizados durante a longa caça às bruxas perpetrada na Europa e posteriormente levada às colônias americanas. Suas nuances e efeitos sobre a vida das mulheres serão melhor explorados no ponto 2.2.

O desenvolvimento da ciência como uma metodologia para manipular a natureza, e o interesse dos cientistas nas artes mecânicas, tornaram-se um programa significativo na segunda metade do século XVII. Os seguidores de Bacon perceberam, ainda mais claramente que o próprio Bacon, as conexões entre a mecânica, o comércio, os interesses da classe média e a dominação da natureza. (MERCHANT, 1990: 187, tradução nossa)<sup>25</sup>

O que antes era visto como um organismo vivo cujas partes interagem em perfeita harmonia – dirigidas por um poder maior ou articuladas igualmente – passa agora a uma posição de máquina inanimada cujas partes podem e devem ser analisadas de forma fragmentada pelo ser humano, que detém o poder divino de “desvendar” seus mistérios, em um rito investigativo semelhante aos procedimentos inquisitórios da caça às bruxas (MERCHANT, 1990: 169) e sempre a serviço do embrionário capitalismo.

A alegoria da máquina surge como um “antídoto racional diante da desintegração do cosmos orgânico”<sup>26</sup> (MERCHANT, 1990: 192, tradução nossa), isto é, fornece os elementos racionais para efetivar o controle sobre a natureza, a sociedade e o indivíduo. Uma vez traduzida em desordem, a natureza precisava então ser interpretada através de leis, obtidas racionalmente através de um método consolidado, que proporcionavam o controle sobre fenômenos antes imprevisíveis e caóticos e, conseqüentemente, permitiam a manipulação destes de acordo com as necessidades comerciais (MERCHANT, 1990: 193).

A destruição dos pressupostos animistas e orgânicos do cosmos constituía a morte da natureza, o efeito de maior alcance da revolução científica. O próprio cenário mecânico servia para legitimar a manipulação da natureza, porque esta era agora vista como um sistema de partículas inertes, movida, não por forças interiores, mas por forças exteriores. Além disso, como cenário conceitual, a ordem mecânica tinha-se associado a ela numa quadro de valores baseados no poder, completamente compatível com a direção tomada pelo capitalismo comercial. (MERCHANT, 1990; apud MIES, SHIVA, 1993: 349).

Esse processo de “matar” a natureza ao retirar dela qualquer vestígio de “alma” ou “princípio vital” trouxe diálogos entre os estreantes cientistas em torno da explicação do novo modo de funcionamento do universo: o princípio mecânico. Através da retratação de debates entre Descartes, Gassendi, Mersenne e Hobbes, Merchant pormenoriza o método pelo que se

---

<sup>25</sup> The development of science as a methodology for manipulating nature, and the interest of scientists in the mechanical arts, became a significant program during the latter half of the seventeenth century. Bacon’s followers realized even more clearly than Bacon himself the connections between mechanics, the trades, middle-class commercial interests, and the domination of nature. (MERCHANT, 1990: 187)

<sup>26</sup> “(...) a rational antidote to the disintegration of the organic cosmos” (MERCHANT, 1990: 192)

explicava a organização do universo enquanto partículas inertes postas em movimento por uma força maior – geralmente retratada como o “Deus” masculino, evidenciando o já mencionado diálogo com a religião -, que poderia ser interpretada a partir de leis universais e absolutas (MERCHANT, 1990: 194-204; 206-207). Embora cada teórico traga suas particularidades, sobretudo no que diz respeito à origem desse princípio de movimento que dá origem à interação entre as partes, todos convergem para a imagem do ser humano enquanto operador da grande máquina que seria a natureza, em uma época na qual cada vez mais o cotidiano era regido por maquinarias tecnológicas (MERCHANT, 1990: 226-227).

O mecanicistas transformaram o corpo do mundo e sua alma feminina, fonte da atividade no cosmos orgânica, em um mecanismo de matéria inerte; transformaram o espírito do mundo em um éter corpuscular; expurgaram espíritos individuais da natureza; e transformaram simpatias e antipatias em causas eficientes. O resultante cadáver foi um sistema mecânico de células mortas, colocadas em movimento pelo Criador, de forma que cada uma obedecia a lei da inércia e se movimentava apenas por contato externo com outro corpo em movimento. (MERCHANT, 1990: 195, tradução nossa)<sup>27</sup>

Uma vez morta e mecanizada, a natureza poderia então ser destruída sem quaisquer escrúpulos (MERCHANT, 1990: 227), o que abriu caminho para sua crescente apropriação e dominação pela ciência a serviço do capitalismo.

## **2.2. – Camponesa, bruxa ou esposa ideal: o estabelecimento da divisão sexual do trabalho capitalista**

As feministas começaram também a perceber o significado das “caças às bruxas” no princípio da nossa era moderna, na medida em que a ciência e a tecnologia patriarcais só se desenvolveram após estas mulheres (as bruxas) terem sido assassinadas e, concomitantemente, os seus conhecimentos, a sua sabedoria e o seu relacionamento próximo com a natureza terem sido destruídos. (MIES, SHIVA, 1993, p. 28)

Embora apresentados aqui em pontos distintos, os processos de inferiorização e dominação da natureza e da mulher ocorreram de forma simultânea e interligada, ambos vítimas do projeto científico-capitalista em ascensão e das conseqüentes tensões sociais por ele provocadas. Em “Calibã e a Bruxa”, a filósofa italiana Silvia Federici elabora uma das

---

<sup>27</sup> The mechanists transformed the body of the world and its female soul, source of activity in the organic cosmos, into a mechanism of inert matter in motion, translated the world spirit into a corpuscular ether, purged individual spirits from nature, and transformed sympathies and antipathies into efficient causes. The resultant corpse was a mechanical system of dead corpuscles, set into motion by the Creator, so that each other obeyed the law of inertia and moved only by external contact with another moving body (MERCHANT, 1990: 195).

maiores referências atuais sobre os efeitos da acumulação primitiva sobre o corpo feminino e sua reprodução, na configuração de uma divisão sexual do trabalho típica do capitalismo, que definiu o papel social da mulher branca durante os séculos subsequentes (DAVIS, 2016). Federici ilustra, portanto, como a mulher europeia – bem como a natureza, como visto anteriormente – foi aos poucos associada a valores negativos e desordenados, para então ser controlada e designada a uma posição moldada de acordo com os interesses dominantes.

Utilizando o conceito de acumulação primitiva enquanto “concentração prévia de capital e trabalho”, empreendida no período de transição do modelo feudal para o novo sistema capitalista e sem a qual não teria sido viável o desenvolvimento deste (FEDERICI, 2017: 117), Federici propõe-se a explorar aspectos dessa acumulação que Marx não foi capaz de conceber. Para a autora, a formação do proletariado mundial cuja força de trabalho seria acumulado não se deu apenas pelos cercamentos de terra europeus e pela exploração e escravização na África e na América. Federici argumenta que, para a estruturação do novo sistema, foi necessária também a mecanização do corpo, transformando-o em máquina, suprimindo o poder das mulheres e sujeitando-as à reprodução da força de trabalho. Ainda, ressalta que a acumulação primitiva não foi apenas concentração de força de trabalho a ser explorada e de capital. Para ela, foi uma “acumulação de diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora”, estruturando “formas de escravidão mais brutais e mais traiçoeiras” (FEDERICI, 2017: 119).

A primeira das condições sócio-históricas apontadas por Federici como facilitadoras da transição capitalista é o cercamento das terras. Não é novidade a influência desse fenômeno na formação da força de trabalho, tendo em vista a separação dos camponeses de suas terras e sua conseqüente migração para os centros urbanos em busca de novas formas de subsistência. Entretanto, o que Federici destaca são os efeitos dos cercamentos para as mulheres, que, uma vez afastadas de suas terras e seus vilarejos, encontravam mais dificuldades do que os homens para sobreviver.

Isto se deve, principalmente, ao fato de estarem mais expostas à violência masculina nos movimentos migratórios de fuga da servidão e de não encontrarem com facilidade oportunidades de se sustentar quando as relações monetárias passaram a reger a vida econômica (FEDERICI, 2017: 144-145). Desta forma, uma das conseqüências lógicas do

cercamento dos campos foi o confinamento das mulheres ao trabalho reprodutivo, que seria desvalorizado num contexto de consolidação da produção voltada para o mercado (FEDERICI, 2017: 145).

Com o desaparecimento da economia de subsistência que havia predominado na Europa pré-capitalista, a unidade entre produção e reprodução, típica de todas as sociedades baseadas na produção-para-o-uso, chegou ao fim conforme essas atividades foram se tornando portadoras de outras relações sociais e eram sexualmente diferenciadas. (FEDERICI, 2017: 145)

Nessa sequência, teve início a invisibilização do trabalho doméstico e reprodutivo, tendo em vista que, por não ser atividade diretamente voltada ao mercado, a ela não era atribuído valor na nova lógica econômica. Dessa forma, esse trabalho seria atrelado somente à “vocação feminina”, como “trabalho de mulheres”. Entretanto, o que não costuma ser considerado é a essencialidade da reprodução da força de trabalho para a estruturação do modelo capitalista (FEDERICI, 2017: 145).

Um dos principais argumentos de Federici é que, sem as mulheres confinadas ao trabalho reprodutivo, para gerar e cuidar da nova força de trabalho, não teria se constituído a classe trabalhadora urbana.

Federici ressalta, entretanto, que no período pré-industrial, entre os trabalhadores ainda havia a necessidade da mulher estar fora do ambiente doméstico, de forma a complementar a renda da família; porém, como já visto, em um trabalho pior remunerado do que o masculino e, ainda, em empregos ligados ao trabalho reprodutivo. Segundo a autora, um terço da população feminina da Espanha, Inglaterra, França e Itália trabalhava como criada para as classes altas (FEDERICI, 2017: 197).

Contudo, dentro da comunidade trabalhadora do período de transição, já podemos ver o surgimento da divisão sexual do trabalho que seria típica da organização capitalista – embora as tarefas domésticas tenham sido reduzidas ao mínimo e as mulheres proletárias também tivessem que trabalhar para o mercado. Em seu cerne, havia uma crescente diferenciação entre o trabalho feminino e o masculino, à medida que as tarefas realizadas por mulheres e homens se tornavam cada vez mais diversificadas e, sobretudo, passavam a sustentar relações sociais diferentes. (FEDERICI, 2017: 197)

A separação da produção e da reprodução, aliada à falta de acesso aos salários e à consequente dependência financeira, trouxe para as mulheres uma crescente degradação

social, que aos poucos as submetia aos homens e ao capital. A embrionária política reprodutiva patriarcal-capitalista, implementada num contexto de crise populacional e de progressiva demanda por força de trabalho, fundava-se então nos seguintes pilares (FEDERICI, 2017: 173-174): o fortalecimento da família enquanto instituição protetora da propriedade e reprodutora da força de trabalho; a legitimação da intervenção estatal na sexualidade feminina; e a retirada do controle das mulheres sobre seus próprios corpos, sobretudo no tocante aos direitos reprodutivos.

Toma forma, assim, a transformação das mulheres em bem comum, isto é, em um recurso natural disponível para exploração, tal qual a natureza. O útero, antes associado à matriz da vida, ligado à mãe natureza enquanto geradora e provedora, agora transformava-se em máquina de reprodução a serviço do Estado e do novo sistema econômico (FEDERICI, 2017: 262); escravizando as mulheres a uma procriação a serviço da acumulação capitalista (FEDERICI, 2017: 178), limitando-as à esfera privada-familiar.

É importante observar que, assim como a mecanização da natureza, a transformação do útero e do corpo da mulher em máquina só foi possível depois de um processo de associação dos mesmos a uma imagem negativa, caótica e principalmente diabólica, sendo a caça às bruxas o arcabouço simbólico e material que garantiu essa transformação.

Do mesmo modo que os cercamentos expropriaram as terras comunais do campesinato, a caça às bruxas expropriou os corpos das mulheres, os quais foram assim “liberados” de qualquer obstáculo que lhes impedisse de funcionar como máquinas para produzir mão de obra. A ameaça da fogueira ergueu barreiras mais formidáveis ao redor dos corpos das mulheres do que as cercas levantadas nas terras comunais. (FEDERICI, 2017: 330)

Insolente, diabólica, pecaminosa, depravada, canibal, agressora de homens, assassina de crianças, amante do diabo. A longa lista de adjetivos atribuídos às mulheres – os “vícios femininos” -, inserida na psique coletiva durante a caça às bruxas, demonstra a incessante missão de associar o feminino ao mundo selvagem, caótico e desordenado.

Assim, com a caracterização das inimigas da sociedade, fundamentou-se a institucionalização do controle do Estado sobre o corpo feminino (FEDERICI, 2017: 331). Em outras palavras, “o ataque contra as mulheres justificou a apropriação de seu trabalho

pelos homens e a criminalização de seu controle sobre a reprodução” (FEDERICI, 2017: 203).

A repressão às formas de vida comunais que prevaleceram na Europa pré-capitalista (FEDERICI, 2017: 307), em especial no tocante à existência e sociabilidade femininas, foi motivada pelo medo e pela necessidade de se redesenhar as relações sociais de modo a consolidar um novo paradigma político-econômico. Assim, a expansão do terror e da histeria coletiva anti-bruxas, aliada à criminalização de práticas cotidianas, funcionaram como o veículo para moldar a nova sociedade, às custas da existência e da sociabilidade femininas.

(...) o desencadeamento de uma campanha de terror contra as mulheres, não igualada por nenhuma outra perseguição, debilitou a capacidade de resistência do campesinato europeu frente ao ataque lançado pela aristocracia latifundiária e pelo Estado, em uma época na qual a comunidade camponesa já começava a se desintegrar sob o impacto combinado da privatização da terra, do aumento dos impostos e da extensão do controle estatal sobre todos os aspectos da vida social. A caça às bruxas aprofundou a divisão entre mulheres e homens, inculcou nos homens o medo do poder das mulheres e destruiu um universo de práticas, crenças e sujeitos sociais cuja existência era incompatível com a disciplina do trabalho capitalista, redefinindo assim os principais elementos da reprodução social. (FEDERICI, 2017: 294)

Ao analisar o trabalho de William Harvey<sup>28</sup>, Merchant sinaliza para a estreita relação entre a passividade imposta às mulheres no âmbito econômico e a passividade da matéria característica da filosofia mecânica do século XVII:

(...) o papel passivo que ele atribuía tanto à matéria quanto à mulher na reprodução é consistente com (embora não causado por) a tendência à passividade feminina na esfera da produção industrial e com a reafirmação da passividade e da inércia da matéria pela nova filosofia mecânica do século XVII. (MERCHANT, 1990: 156, tradução nossa)<sup>29</sup>

O corpo-máquina, inerte e fragmentado, marca a separação entre os mundos da mente e da matéria, de forma que o corpo torna-se apenas um veículo para o domínio da razão e para a subordinação a um “processo de trabalho que dependia cada vez mais de formas de comportamento uniformes e previsíveis” (FEDERICI, 2017: 252-253).

---

<sup>28</sup> Médico britânico conhecido por descobrir, no século XVII, a circulação sanguínea.

<sup>29</sup> (...) the passive role he assigned to both matter and the female in reproduction is consistent with (although not caused by) the trend toward female passivity in the sphere of industrial production and with the reassertion of the passivity and inertness of matter by the new seventeenth-century mechanical philosophy. (MERCHANT, 1990: 156)

Nesse sentido, o surgimento da ciência e da medicina modernas, orientadas pela visão mecânica do mundo, cumpriram papel importante enquanto mais um fator que pressupunha e justificava a opressão dos corpos, especialmente os das mulheres. Em primeiro lugar, apoiaram a perseguição das bruxas<sup>30</sup> uma vez que estas representavam o completo oposto do “homem racional” e do corpo-objeto. Além disso, foram responsáveis pela retirada da autonomia da mulher sobre seu corpo e sua cura, submetendo-a a mais um agente patriarcal, o médico.

Inserindo no rol de bruxas também as curandeiras - notadamente conhecidas nas comunidades camponesas como entendedoras das ervas e dos processos de cura -, a ciência e a medicina expropriaram-nas de seu saber empírico e popular, erguendo “uma muralha de conhecimento científico indisputável, inacessível e estranho para as ‘classes baixas’” (EHRENREICH e ENGLISH, 1973; STARHAWK, 1997; opud FEDERICI, 2017: 364). Assim, a “autoridade ‘científica’ pôde ser usada para manter as mulheres em sua posição como intelectualmente inferiores e economicamente dependentes” (MERCHANT, 1990: 163, tradução nossa). Em outras palavras, a empreitada científica, desde sua origem, constituiu-se como um projeto de poder e de disputa ideológica, como será explorado mais adiante no ponto 2.4.

O que morreu foi o conceito do corpo como receptáculo de poderes mágicos que havia predominado no mundo medieval. Na realidade, este conceito foi destruído. Por trás da nova filosofia encontramos a vasta iniciativa do Estado, a partir da qual o que os filósofos classificaram como “irracional” foi considerado crime. Esta intervenção estatal foi o “subtexto” necessário da filosofia mecanicista. O “saber” apenas pode converter-se em “poder” se conseguir fazer cumprir suas prescrições. Isso significa que o corpo mecânico, o corpo-máquina, não poderia ter se convertido em modelo de comportamento social sem a destruição, por parte do Estado, de uma ampla gama de crenças pré-capitalistas, práticas e sujeitos sociais cuja existência contradizia a regulação do comportamento corporal prometido pela filosofia mecanicista. É por isso que, em plena Era da Razão – a idade do ceticismo e da dúvida metódica -, encontramos um ataque feroz ao corpo, firmemente apoiado por muitos dos que subscreviam a nova doutrina. (FEDERICI, 2017: 257)

---

<sup>30</sup> Existe uma discussão teórica acerca da contribuição da ciência para o fim da caça às bruxas. Teóricos iluministas defendiam que a racionalidade científica teria “desencantado o mundo”, trazendo um ceticismo em relação a temas sobrenaturais e, portanto, auxiliaram na extinção desse tipo de julgamento (KLAITS, 1895; apud FEDERICI, 2017: 364). Entretanto, Federici argumenta que não há provas substanciais para essa teoria, ressaltando que a discussão jurídica nunca foi sobre a existência ou não da bruxaria, e sim, marcada por motivações político-sociais; no sentido de que a definição do que era bruxaria e do que era ciência era uma questão de poder. Ainda, defende que a caça às bruxas somente chegou ao fim, no século XIX, porque não havia mais a necessidade de silenciar e dominar esse grupo, tendo em vista a bem-sucedida consolidação da nova estrutura econômico-social (FEDERICI, 2017: 365).

Como consequência dessa iniciativa política que articulou Igreja, filósofos, cientistas, juízes, estadistas, aristocratas e burgueses (FEDERICI, 2017: 301-302), surge a modelação do papel da mulher como a “boa esposa”, devidamente domesticada, não só em relação aos costumes, mas, principalmente, quanto ao seu trabalho. Após dois séculos de perseguição e fogueira, foi desenhada uma nova feminilidade, centrada nessa figura da esposa ideal, associada a valores como obediência, passividade e castidade (FEDERICI, 2017: 205).

Este processo, iniciado com os cercamentos físicos e simbólicos – de terra, de corpos e de relações sociais (FEDERICI, 2017: 382) -, culminou na consolidação da figura da dona de casa em tempo integral (FEDERICI, 2017: 195) no século XIX, impulsionada pela limitação do trabalho fabril de mulheres e crianças, em um acordo que, mais uma vez, excluía as mulheres do recebimento de salários (FEDERICI, 2017: 196). O casamento consolidou-se como a única “carreira” para a mulher (FEDERICI, 2017: 184), o que perdurou até bem recentemente, em meados do século XX.

Aqui ressalta-se, mais uma vez, que o recorte trabalhado por Federici é predominantemente o da mulher branca europeia. Embora identifique que os processos de associação da feminilidade e da negritude à marcas de bestialidade acarretaram a exclusão do recebimento de salários tanto das mulheres na Europa quanto das mulheres e homens nas colônias (FEDERICI, 2017: 360), Federici não considera as particularidades da categoria de raça na diferenciação dos desdobramentos deste processo.

Neste sentido, Angela Davis, em “Mulheres, Raça e Classe”, aponta que, enquanto as mulheres brancas – europeias ou de classes altas nas colônias – passavam por esse processo de restrição à esfera privada através da figura da esposa domesticada, a mulher negra, ainda escravizada, apesar de ter também sobre si o peso do trabalho de reprodução, continuava atuando como força de produção através do árduo trabalho nas plantations (DAVIS, 2016). Para isso, era igualada ao homem escravizado, sendo ambos “igualmente ‘provedores’ para a classe proprietária de mão de obra escrava” (DAVIS, 2016: 26), com a única ressalva de as mulheres estarem sujeitas, ainda, a exploração e violência sexual.

À medida que a ideologia da feminilidade – um subproduto da industrialização – se popularizou e se disseminou por meio das novas revistas femininas e dos romances, as mulheres brancas passaram a ser vistas como habitantes de uma esfera totalmente separada do mundo do trabalho produtivo. A clivagem entre economia doméstica e

economia pública, provocada pelo capitalismo industrial, instituiu a inferioridade das mulheres com mais força do que nunca. Mas, entre as mulheres negras escravas, esse vocabulário não se fazia presente. Os arranjos econômicos da escravidão contradiziam os papéis sexuais hierárquicos incorporados na nova ideologia. Em consequência disso, as relações homem-mulher no interior da comunidade escrava não podiam corresponder os padrões da ideologia dominante (DAVIS, 2016: 29)

À mulher branca era concedida uma determinada posição na sociedade, embora estivesse ela relegada à esfera privada e sujeita à dominação do marido. Por outro lado, em relação à mulher negra, assim como ao homem negro e indígena escravizado, sequer era reconhecida a condição humana: “A julgar pela crescente ideologia da feminilidade do século XIX, que enfatizava o papel das mulheres como mães protetoras, parceiras e donas de casa amáveis com seus maridos, as mulheres negras eram, praticamente, anomalias.” (DAVIS, 2016).

A negação de humanidade à mulher negra, oriunda desse contexto de colonização e escravidão, foi a responsável pela invisibilização da mesma na construção do conceito de feminilidade que perdurou até boa parte do século XX. O completo apagamento da mulher negra no contexto social culminou ainda na invisibilização dentro dos próprios movimentos de mulheres, quando estes começaram a surgir. Em meados do século XX, por exemplo, enquanto a mulher branca lutava por emancipação da figura da dona de casa, buscando inserção no mercado de trabalho e mais espaço na esfera pública, ignorava o fato de as mulheres negras já estarem há muito a serviço do capital branco-patriarcal. Devido a essas peculiaridades é que se faz tão necessário o debate que intersecciona classe, gênero e raça no movimento de mulheres.

Proporcionalmente, as mulheres negras sempre trabalharam mais fora de casa do que suas irmãs brancas. O enorme espaço que o trabalho ocupa na vida das mulheres negras da atualidade reproduz um padrão estabelecido durante os primeiros anos da escravidão. Como escravas, o trabalho compulsório ofuscava todos os outros aspectos da existência dessas mulheres. Aparentemente, portanto, o ponto de partida de qualquer exploração da vida das mulheres negras na escravidão seria uma valorização de seu papel como trabalhadoras. (DAVIS, 2016)

Em que pese haver especificidades dos desdobramentos raciais da divisão sexual do trabalho nas colônias e seus efeitos perpetuados ao longo do desenvolvimento do capitalismo globalizado, pode-se dizer, em síntese, que, assim como ocorreu com a legitimação da destruição ambiental, o fortalecimento da dicotomia natureza/cultura também foi responsável pela justificação da supremacia masculina, uma vez que as mulheres estariam condenadas a

um papel social inferior por uma “ordem hierárquica natural” (MERCHANT, 1990: 144). Segundo os defensores dessa ordem, utilizando a analogia da máquina, “cada parte do corpo tem seu lugar natural, com a cabeça no topo e os outros membros em seus devidos lugares” (KNOX, 1558; apud MERCHANT, 1990: 145). No caso da opressão da natureza, a “cabeça” seria o homem e seu direito de explorá-la a seu bel-prazer. No caso da opressão das mulheres, a “cabeça” também seria o homem, racional, destinado a subjugar a mulher bestializada e inferiorizada.

### **2.3 – Do “bom selvagem” ao escravo: colonização do Novo Mundo e divisão internacional do trabalho**

No mesmo caminho da inferiorização e dominação da natureza e das mulheres, trabalhadas nos pontos anteriores, deu-se a colonização dos povos do Sul. “A Razão é branca, enquanto a Emoção é negra. Assim, dada a sua ‘natureza sub-humana’, a exploração sócio-econômica dos amefricanos por todo o continente, é considerada ‘natural’” (GONZALEZ, 1988; apud CARDOSO, 2014: 971).

Em um primeiro momento em relação às civilizações americanas pré-colombianas, e posteriormente também em relação à escravidão negra, o incipiente capitalismo instituiu o controle sobre terra, corpos e relações sociais através dos alicerces simbólico-ideológico e material-militar.

Devidamente ressaltadas as substanciais diferenças, é possível identificar uma semelhança no *modus operandi* capitalista nesses processos, visto que se encontravam dentro da mesma lógica de mecanização, racionalização, privatização de terras, exploração de recursos e controle de corpos a serviço da acumulação primitiva e da estruturação do novo modelo econômico.

Não poderia o capitalismo ter prosperado sem a colonização da América (GONZALEZ, 1988; apud CARDOSO, 2014) e o “sangue e suor” (FEDERICI, 2017: 207) de seu povo. Da mesma maneira que se implantou a divisão sexual do trabalho capitalista, firmou-se o primeiro esboço da divisão internacional do trabalho. Para que isso tornasse

possível, os corpos negros e indígenas teriam que passar pelo mesmo processo de negação, animalização, demonização e controle pelos quais passaram as mulheres européas.

Nesse sentido, os escritores e filósofos da época dedicaram-se a transformar uma imagem amistosa e idílica que, em um primeiro momento, havia surgido do inicial contato dos europeus com os povos pré-colombianos. Para isso, valeram-se da dicotomia cultura/natureza, atribuindo a estes valores selvagens, animais e demoníacos. O “bom selvagem”, inocente e generoso, tornava-se mais um perigoso inimigo a ser combatido e controlado; e que sequer podia ser considerado humano (MIES, SHIVA, 1993: 348).

Para Federici, essa transformação teve grande influência do “encontro dos europeus com Estados imperialistas, como o asteca e o inca, cujas maquinarias repressivas incluíam a prática de sacrifício humano” (FEDERICI, 2017: 387). Esse encontro, aliado à resistência indígena, passaram a representar uma ameaça ao projeto colonizador. Inicialmente, a relação havia se estabelecido de forma teoricamente amistosa, através das missões “civilizatórias”. Essas, que, camuflando a busca desenfreada por ouro e por prata (FEDERICI, 2017: 384), já eram problemáticas por si só - ao traduzirem a imposição de uma moral cristã e valores como a propriedade privada e a dominação masculina, consideradas os “elementos básicos da civilização” (FEDERICI, 2017: 221) –, deram lugar a uma cada vez maior carnificina dos povos originários, suportada tanto pela máquina militar quanto pela máquina ideológica, endossadas pela crescente necessidade do capital pela acumulação primitiva de riquezas (FEDERICI, 2017: 384-387).

O paralelo traçado por Federici entre a caça às bruxas européia e a demonização dos povos indígenas americanos funda-se no fato de que essas campanhas de terror dialogavam entre si no sentido de servir como justificção para opressão, simultaneamente influenciando uma à outra. No caso das mulheres na Europa, como visto, justificavam a apropriação do seu trabalho pelos homens e a perda do controle sobre seus corpos, sobretudo no tocante à reprodução. No caso dos povos americanos e africanos, justificavam a escravização e o saque de seus recursos (FEDERICI, 2017: 203). Em outros termos, essa correlação entre os dois processos

(...) amplia nossa consciência sobre o caráter global do desenvolvimento capitalista e nos ajuda a entender que no século XVI já existia na Europa uma classe dominante

implicada em termos práticos, políticos e ideológicos na formação de um proletariado mundial – e que, portanto, elaborava seus modelos de dominação de acordo com o conhecimento que continuamente adquiria em outras partes do mundo. (FEDERICI, 2017: 410)

Tais quais as práticas comunais perseguidas na Europa pelo julgamento das bruxas e pelo avanço da ciência, as crenças e práticas populares indígenas e africanas sofreram o mesmo processo. A influência de ilustrações e histórias acerca do Novo Mundo que retratavam as práticas nativas com mesmos elementos dos sabás das bruxas (FEDERICI, 2017: 389) contribuíram na criminalização da “bruxaria aldeã” e na consolidação do terror como mediador colonial (TAUSSIG, 1987; apud FEDERICI, 2017: 397). As mulheres, em especial, foram as mais afetadas por esse processo. Por serem as principais guardiãs das tradições de seus povos, e também por apresentarem maior resistência ao poder das autoridades coloniais e dos sacerdotes, figuraram como as principais inimigas do domínio colonial (FEDERICI, 2017: 402).

A perseguição inquisitória na América coincidiu com a necessidade da coroa espanhola de aumentar o fluxo de metais para a Europa, de maneira que facilitou a intensificação da exploração do trabalho indígena (FEDERICI, 2017: 394). O distanciamento das práticas ancestrais, a dessacralização da terra e da vida e a submissão à disciplina cristã-patriarcal-capitalista desembocaram na formação de mais um corpo-máquina à serviço da acumulação primitiva e, posteriormente, ao paradigma das relações de classe capitalistas (FEDERICI, 2017: 207).

(...) a caça às bruxas foi parte da tentativa da classe capitalista emergente de estabelecer seu controle sobre a capacidade produtiva das mulheres e, fundamentalmente, sobre sua potência procriativa no contexto de uma nova divisão sexual e internacional do trabalho, construída sobre a exploração das mulheres, das colônias e da natureza. (MIES, 1986; apud FEDERICI, 2017: 294)

Cumprir ressaltar que, bem como na Europa, o trabalho feminino também estava atrelado às funções de reprodução da força de trabalho no contexto colonial; fosse como reprodução do próprio escravo-mercadoria, fosse como ama doméstica, cumprindo esse papel na família do próprio senhor. Entretanto, como mencionado anteriormente, não eram apenas esses os papéis exercidos pelas mulheres escravizadas; que, na maioria das vezes, trabalhavam fora do ambiente doméstico, sendo exploradas nas lavouras tais quais seus companheiros homens (DAVIS, 2016).

Desse modo, entrelaçaram-se as forças de trabalho indígena, escrava e europeia – masculinas e femininas -, formando a disciplina global patriarcal-capitalista de trabalho (FEDERICI, 2017: 207).

## 2.4 – Mecanicismo como poder

A desordem simbolizada no macrocosmo pela dissolução da estrutura da natureza e da selva incivilizada do novo mundo, na sociedade pela bruxa que controlava as forças da natureza e às mulheres que subvertiam sua ordem, e no indivíduo pela bestialidade do indígena e do canibal, pela lascívia feminina e pelas paixões animas de todos os humanos anunciava a morte da antiga ordem da natureza.

Das cinzas emergia uma nova ordem, que iria reconstruir o indivíduo, a sociedade e o cosmos. A passividade feminina na esfera da reprodução seria reafirmada, a paixão sexual acabaria sendo reprimida e os espíritos seriam removidos da natureza em coincidência com o declínio das funções domésticas, à medida que as mulheres de classe média e alta tornavam-se economicamente subordinadas no relacionamento matrimonial. Um novo método experimental destinado a restringir a natureza e investigar seus segredos melhoraria e “civilizaria” a sociedade. O macrocosmo se tornaria uma máquina consistente com os novos modos gerenciais de ordem e poder. (MERCHANT, 1990: 148, tradução nossa)<sup>31</sup>

Como demonstrado nos pontos anteriores, a transformação da natureza em máquina, seguida pela confecção do corpo-máquina, passaram a ser o padrão do modo de vida do nascente capitalismo. Segundo Merchant, a metáfora da máquina e todos os símbolos associados a esse mecanicismo facilitaram a transição do sistema feudal para o sistema moderno capitalista (MERCHANT, 1990: 227).

Apresentando-se como a solução para os problemas de dubiedade intelectual e instabilidade social vividos na época (MERCHANT, 1990: 194), o modelo da máquina estabelece direta relação com a possibilidade de controle e dominação, tanto da natureza quanto das mulheres e dos povos colonizados, uma vez que enxerga todos os fenômenos – naturais e sociais – como previsíveis, regulares e sujeitos a regras e leis (MERCHANT, 1990:

---

<sup>31</sup> The disorder symbolized in the macrocosm by the dissolution of the frame of nature and the uncivilized wilderness of the new world, in society by the witch who controlled the forces of nature and the women who overturned its order, and in the self by the bestiality of the Indian and the cannibal, the sexual lust of the female, and the animal passions of all humans heralded the death of the old order of nature. From the stirred ashes a new order was emerging, which would reconstruct the self, society and the cosmos. The passivity of the female in the sphere of reproduction would be reasserted, sexual passion would eventually be repressed and the spirits would be removed from nature in coincidence with the waning of the domestic functions as middle- and upper-class women became economic subordinates in the marriage relationship. A new experimental method designed to constrain nature and probe into her secrets would improve and “civilize” society. The macrocosm would become a machine consistent with the new managerial modes of order and power. (MERCHANT, 1990: 148)

230). Assim, através dele que são estruturadas as relações de poder intrínsecas ao capitalismo, desde as esferas práticas cotidianas – como os costumes, os relacionamentos familiares, o trabalho – até a estruturação da ontologia, metodologia e epistemologia modernas, em que “conhecimento humano e poder humano se encontram em um só”<sup>32</sup> (BACON, 1620; apud MERCHANT, 1990: 171, tradução nossa). Consolida-se, assim, a colonização do saber, do poder e do ser<sup>33</sup> fundada em uma “orgia de violência sobre a qual se edificaram a ciência moderna, a medicina, a economia e o estado moderno” (MIES, SHIVA, 1993: 192).

O homem – branco, europeu, aristocrata-burguês – torna-se o intérprete e o operador da máquina natureza e da máquina sociedade, guiado por critérios de “ordem” e “racionalidade” e orientado para o “progresso” e “desenvolvimento” (MERCHANT, 1990: 235). E, como instrumentos dessa ordenação, surgem as teorias políticas, que, em uma análise mecanicista da sociedade, delineiam o contrato social fundador do Estado Moderno e suas posteriores reverberações na teoria do Direito.

---

<sup>32</sup> “ In this way, ‘human knowledge and human power meet as one’” (MERCHANT, 1990: 171)

<sup>33</sup> Conceitos trabalhados por Aníbal Quijano (QUIJANO, 2000) em sua teoria decolonial.

## CAPÍTULO III – UM OLHAR ECOFEMINISTA SOBRE O DIREITO

### 3.1 – O Contrato Social-Sexual, a propriedade privada e a liberdade como escravidão

Como visto, o mecanicismo, inserido no e combinado ao contexto político-social de simultânea consolidação da economia de mercado e do Estado moderno, forneceu as bases para a estrutura de opressão sobre natureza, mulheres e povos colonizados. Nessa seara, surge o Estado de Direito tal qual conhecemos hoje, cujas leis articularam e legitimaram essas relações desiguais de poder.

Pode-se dizer que o Direito participou desse processo em duas frentes. Em primeiro lugar, na institucionalização da exploração de recursos, da perseguição às bruxas, da colonização e da escravidão, diretamente por meio das leis que positivavam essas violências. Em segundo lugar, enquanto disciplina e fundamento do Estado Moderno, articulando uma nova dinâmica estatal fundada na exclusão do “outro”, inicialmente na submissão diante de um soberano absolutista e, posteriormente, camuflada de igualdade na construção do “sujeito de direitos”.

Quanto à primeira dimensão, um dos exemplos principais é o destaque dos juristas e magistrados como os maiores agentes demonólogos responsáveis pela perseguição às mulheres durante a caça às bruxas (FEDERICI: 2017, 299). Além disso, tem-se a atividade destes enquanto legisladores e aplicadores de leis escravistas: *“assim como o sexismo, o racismo teve que ser legislado e imposto”* (FEDERICI, 2017: 216). Ainda, ao se empenhar pela defesa e garantia da propriedade privada, também foi o Direito que concedeu passe livre para a exploração da terra pelo mercado e seus agentes, através da defesa ferrenha da propriedade privada.

Confirmando-se como braço direito do homem branco capitalista e colonizador, a “ciência” jurídica fundou-se em estruturas de exclusão que configuram seu conteúdo e funcionamento até hoje, considerando que o modelo vigente ainda é o Estado de Direito, embora tenha passado por diferentes fases ao longo dos últimos séculos – Estado absolutista, Estado de Direito Liberal, Estado de Bem-Estar Social, chegando ao atual Estado Democrático de Direito.

O primeiro grande marco do contrato social é a teoria hobbesiana. Hobbes dedicou-se extensivamente às elaborações mecanicistas acerca do funcionamento da natureza, o que lhe forneceu os insumos para formular sua teoria política. O Estado foi comparado a um corpo-máquina controlado por uma cabeça racional (HOBBS, 1651; apud MERCHANT, 1990: 75), no qual os juízes seriam suas articulações (HOBBS, 1651; apud MERCHANT, 1990: 212). Ainda nessa alegoria, a força desse homem-Estado artificial viria da acumulação de riquezas e a estabilidade dos negócios comerciais (HOBBS, 1651; apud MERCHANT, 1990: 212); evidenciando, mais uma vez, a consistente relação entre o modelo mecânico adotado e a crescente economia de mercado.

O mecanicismo, portanto, reordenou o mundo em torno de uma nova metáfora, a máquina. O cosmos era operado externamente por Deus, a máquina corpórea pela alma humana, ou, como para Hobbes, pela transferência mecânica de movimento entre partículas materiais. A essa reestruturação da realidade, Hobbes adiciona, como um terceiro ingrediente essencial, uma análise mecânica da sociedade. **O corpo político era composto de seres atômicos iguais, unidos por um contrato pelo medo e governado de cima por um soberano poderoso.** (MERCHANT, 1990: 209, grifo e tradução nossos).<sup>34</sup>

À semelhança da natureza selvagem e caótica que demandava controle racional sobre seu funcionamento, assim eram também os seres humanos, que precisariam ser governados por um soberano de modo a deixar seu “estado natural” de violência e competição (HOBBS, 1651; apud MERCHANT, 1990: 209).

Embora Hobbes tenha sido um notório defensor do regime absolutista, muitos elementos de sua teoria seriam aproveitados, adaptados e utilizados por posteriores teóricos políticos, como os iluministas Rousseau e Locke. Esses três pais do contratualismo forneceram toda a base sobre a qual se desenvolveu a teoria do Direito até as elaborações mais contemporâneas. Pouco é questionado, na teoria tradicional, o Direito enquanto regente das relações sócio-estatais, ignorando-se o fato de que o seu fundamento, o contrato social, só pôde ser estabelecido nos moldes conhecidos a partir dos três principais âmbitos de opressão demonstrados no capítulo 2.

---

<sup>34</sup> Mechanism thus reordered the world in terms of a new metaphor, the machine. The cosmos was operated from the outside by God, the bodily machine by the human soul, or, as for Hobbes, by the mechanical transfer of motion among material particles. To this restructuring of reality, Hobbes added, as a third essential ingredient, a mechanistic analysis of society. **The body politic was composed of equal atomistic beings united by contract out of fear and governed from above by a powerful sovereign.** (MERCHANT, 1990: 209; grifo nosso)

Para Rousseau, as mulheres e os “selvagens”, como parte da “natureza”, estavam portanto excluídos do domínio da razão, da concorrência, do fazer-dinheiro e da perseguição de todos contra todos. Mas também representam atributos de emocionalidade, espontaneidade, natureza humana, sem os quais a sociedade moderna com os seus princípios de egoísmo, interesse próprio, propriedade privada e hierarquia se destruiria a si própria. (...)

No entanto, nem Rousseau nem qualquer pensador do Iluminismo faz referência à violência que acompanha esse processo de “naturalização” das mulheres e dos “selvagens”. A razão entre violência e razão, progresso e atraso, autodeterminação e subordinação, emancipação e escravatura, é uma linha inquebrável que percorre a história moderna e real desde o Iluminismo até o presente. (MIES, SHIVA, 1993, p. 198)

Propõe-se, portanto, além das já apresentadas críticas às origens desse paradigma, uma leitura ecofeminista da doutrina contratualista e do que ela representou ao fundar-se em uma ordem mecânica calcada em fragmentação e exclusão.

A referência usada nessa proposta será Carole Pateman que, em *O Contrato Sexual* (1988)<sup>35</sup>, elabora um profundo estudo acerca das origens do contrato social, o que ela chama de contrato sexual, demonstrando, através principalmente da análise do contrato de casamento, como se deu a construção do “indivíduo” na sociedade civil, fundada em uma lógica patriarcal. Segundo Pateman, ainda que o marco contratualista difira do até então vigente regime patriarcal – aquele no qual as relações político-sociais são fundadas no poder paterno -, uma vez que estrutura as relações a partir de uma igualdade liberal, ele carrega em si características que ainda pressupõem e sustentam relações de subordinação da mulher (PATEMAN, 1993: 40-42). Nesse sentido, o adjetivo patriarcal não é usado para referir-se ao modelo contratualista de maneira literal, visto que “o patriarcado como forma social não funciona mais, pelo menos não nas sociedades industriais avançadas” (ELSHTAIN; apud PATEMAN, 1993: 41); possuindo, entretanto, um caráter metafórico para representar as relações ainda permanentes de dominação masculina (PATEMAN, 1993: 42).

Esclarecidos os pontos de partida de Pateman, propõe-se um diálogo de sua teoria do contrato sexual com as leituras acerca do surgimento do Estado moderno e do capitalismo já exaustivamente retratadas até aqui. A ordem mecanicista que passou a vigor em meio a esses marcos, sustenta uma relação de poder calcada no controle de um superior, “racional” e “objetivo”, sobre os demais grupos – e aqui sempre pensando na perspectiva da natureza, das

---

<sup>35</sup> Data original da publicação, embora as referências aqui presentes refiram-se à versão traduzida ao português e publicada em 1993.

mulheres e dos povos colonizados. O contrato, por sua vez, é o instrumento por excelência dessa dominação:

O contrato é o meio caracteristicamente moderno para se criarem relações de subordinação, mas, porque a subordinação civil se origina num contrato, ela é apresentada como liberdade. (PATEMAN, 1993: 178)

O contrato social, portanto, bem como todos os contratos privados decorrentes dele, pressupõem uma relação de poder, de dominação. Nesse sentido, Pateman explora bastante o conceito de escravidão civil. E, embora, ciente dos apontamentos de Angela Davis acerca da problemática de se comparar a condição da mulher branca à das mulheres e homens escravizados (DAVIS, 2016: 51), utilizaremos essa noção para compreender o fenômeno da subordinação civil, muitas vezes disfarçado de igualdade e liberdade na doutrina jurídica clássica.

É importante destacar que, para os contratualistas, essa subordinação a um acordo – seja com o Estado soberano, na versão de Hobbes, seja entre os indivíduos em si, na versão rousseauiana – se consolidava como uma opção sensata e racional, tendo em vista o empenho em pintar o estado natural, e tudo a ele relacionado, como uma imagem de caos, insegurança e primitividade (PATEMAN, 1993: 68).

Além disso, o contexto de domesticação das mulheres, impulsionado pelos cercamentos de terra e a caça às bruxas durante os séculos XVI e XVII – conforme exposto no ponto 2.2 -, compôs o cenário para a institucionalização, pelo Direito através do contrato social, da nova divisão sexual do trabalho, atribuindo legalmente à mulher a condição de propriedade.

Para Pateman, o contrato social pressupõe o contrato sexual, ou seja, a liberdade dos homens para estabelecer os fundamentos normativos da sociedade só se tornou possível às custas da submissão feminina à condição de propriedade ou de mero objeto, negando-as o reconhecimento da condição de sujeitas de direito. (CARRIERI, COUTO, FONSECA, 2018, p. 5)

A partir da afirmação de que “institui-se uma divisão sexual do trabalho pelo contrato de casamento” (PATEMAN, 1993), é possível interpretá-la a partir do trabalho de Federici, no sentido de que o contrato apenas legitimou e positivou um processo social que estava em curso há alguns séculos. No capítulo “*As mulheres, os escravos e os escravos assalariados*”,

Pateman explora a condição de serva/propriedade da esposa, ressaltando ainda que o contrato moderno de trabalho pressupõe o contrato de casamento. Estes apontamentos de Pateman encontram-se de acordo com o trabalho de Federici acerca da acumulação primitiva e da condição das mulheres no período, quando a mesma ressalta que a domesticação da mulher – levada a cabo por diferentes fatores, como o cercamento das terras, as caça às bruxas, a separação entre produção e reprodução e a invisibilização do trabalho feminino -, possibilitou a configuração da força de trabalho masculina (FEDERICI, 2017: 194). “A persistente figura do “trabalhador”, o artesão, com um macacão limpo, um saco de ferramentas e uma marmitta, é sempre acompanhada pela figura espectral de sua esposa.” (PATEMAN, 1993: 196).

Embora Pateman trabalhe majoritariamente sobre a condição mulher – sobretudo a mulher branca européia -, muito de seu trabalho pode ser utilizado analogicamente à condição dos povos colonizados e escravizados e da própria natureza. Estes, assim como as mulheres, encontravam-se sob o domínio masculino quando o contrato original foi elaborado; sendo, portanto, todos “servos” do homem branco.

É preciso supor que, quando o contrato original foi feito, todas as mulheres da condição natural haviam sido conquistadas pelos homens e eram seus objetos (servas). Se algum homem também tivesse sido submetido e estivesse numa condição de servidão, ele também seria excluído do contrato social. apenas os homens livres e senhores de ‘famílias’ iguais aos outros farão parte do contrato. (PATEMAN, 1993: 79)

Os homens que, supostamente, fazem o contrato original são homens *brancos*, e seu pacto fraterno tem três aspectos: o contrato social, o contrato sexual e o contrato de escravidão. (PATEMAN, 1993: 324)

Ressalta-se, no entanto, uma notória diferença. A mulher branca européia, apesar de excluída da esfera pública da recém-moldada sociedade civil, ao menos fazia parte do contrato, dentro de uma forjada igualdade formal. Elas são “incorporadas à sociedade civil, mas não fazem parte dela de maneira paritária; a esfera pública é masculina e civil, enquanto a esfera privada é feminina e natural – dado o papel natural da mulher de ser sujeita à dominação.” (PATEMAN, 1993; apud CARRIERI, COUTO, FONSECA, 2018, p. 7). Por outro lado, aos outros dois mencionados grupos sujeitos ao domínio do homem branco, sequer lhes tinham concedido a condição de sujeito para fazer parte do contrato (PATEMAN, 1993: 326).

O que se pretende apontar, em termos gerais, é que a autodeterminação, a construção do “indivíduo”, do “sujeito de direitos” pressupõe a aniquilação do “outro”, dos grupos propositadamente marginalizados dentro de uma lógica mecânica capitalista.

As diferenças no poder, que permitem alguns sujeitos tratarem outros sujeitos como objetos, giram em torno desse conceito: o “outro” é visto em contraposição ao “*self*” e, portanto, com menos valor. (ADAMS, 1995; apud ROSENDO, 2012, p.33)

Baseadas nessa interpretação ecofeminista acerca das três dimensões de opressão da fundação do Estado moderno capitalista, Mies e Shiva elaboram acerca da problemática do conceito de liberdade iluminista:

A nossa crítica da lógica de emancipação do Iluminismo deve-se a uma reflexão das suas consequências, não só para a mulher, mas também para aquelas vítimas que, desde a marcha do Homem Branco em direção ao “reino da liberdade”, pagaram esta liberdade com a negação da sua própria subjetividade, da liberdade e, frequentemente, da sua base de sobrevivência. Estas consequências incluem não apenas as mulheres, mas também a natureza e outros povos – os colonizados e os “naturalizados” – “abertos” à livre exploração e subordinação, transformados nos “outros”, nos “objetos”, no processo de emancipação do “sujeito” (masculino) europeu do “reino da necessidade”. (MIES, SHIVA, 1993: 17)

Essa liberdade, inserida no contexto do Estado moderno capitalista, está diretamente ligada à propriedade privada. O indivíduo “livre” é o indivíduo apto a estabelecer relações comerciais, orientado pela incessante busca pelo “progresso” e pelo “desenvolvimento”, em “um processo contínuo de emancipação da natureza, da independência de, e do domínio sobre, processos naturais através do poder da razão e da racionalidade” (MIES, SHIVA, 1993: 16). E, quando determinados grupos são excluídos dessa lógica, não têm direito a essa falsa liberdade e, portanto, não são capazes de participar dessas relações comerciais, acabam tornando-se a própria mercadoria.

Ao cercar as terras comunais européias e apropriar as terras do Novo Mundo, o incipiente capitalismo subverteu a lógica da subsistência, gerando, assim, uma crescente dependência das relações de mercado. Com isso, foi capaz de alterar os padrões da relação ser humano-natureza, abrindo espaço não apenas para a cada vez mais desmedida exploração de recursos naturais, mas também para a sujeição à relação de trabalho capitalista e aos valores

de competição, crescimento, expansão e acumulação que lhes são inerentes<sup>36</sup> (MERCHANT, 1990: 52).

Haja vista todos os elementos apresentados, defende-se que, para a elaboração de uma teoria ecofeminista capaz de postular o fim dessas três dimensões de opressão patriarcal-racista capitalista, garantindo substancialmente a emancipação de todos os sujeitos, é necessário não apenas desconstruir as estruturas dominantes, mas principalmente argumentar por fora delas. Não será a lógica mecanicista, a dicotomia natureza/cultura, nem o contrato social-sexual que promoverão esse avanço.

Uma peça brilhante de inventividade política deu o nome de liberdade à subordinação civil e suprimiu a interdependência entre liberdade civil e direito patriarcal. Para que o espectro da escravidão finalmente descanse para sempre, a teoria e as práticas políticas têm que se mover do lado de fora da estrutura de contraposições estabelecida no decorrer da história do contrato original. (PATEMAN, 1993: 338)

Ainda,

A defesa feminista da eliminação da natureza, da biologia, do sexo em favor do “indivíduo” implica entrar no jogo patriarcal moderno e fazer parte de uma crítica mais ampla à natureza, dentro e para além das fronteiras das sociedades civis. A natureza é representada não apenas pelas mulheres, mas também, por exemplo, pela terra, pelos povos indígenas, pelos descendentes dos escravos (...). Supor que o apelo patriarcal à natureza e às diferenças sexuais naturais implica o fato de as teorias e instituições patriarcais resultarem imediatamente do que é dado por natureza (da fisiologia, da biologia, do sexo) é permanecer confinado às fronteiras patriarcais. (PATEMAN, 1993)

Nesse raciocínio, é feita a crítica de Pateman às teorias feministas que pleiteiam a igualdade de gênero dentro da lógica contratualista clássica:

As leituras conhecidas dos textos não reconhecem, nem são capazes de responder à questão sobre como os teóricos clássicos partiram de premissas que tornaram ilegítima qualquer reivindicação política que apele à natureza, então continuaram a construir a diferença entre homens e mulheres como a diferença natural entre

---

<sup>36</sup> Sobre esses valores tipicamente capitalistas, tanto Merchant (MERCHANT, 1990) quanto Federici (FEDERICI, 1993) atentam para a influência da religião – principalmente da ética protestante que crescia nesse contexto – na consolidação dos mesmos. Embora não tenha a pretensão de me aprofundar na questão religiosa, acredito ser importante reconhecê-la e demonstrá-la a partir dessas duas referências. A primeira, ressalta a espécie de jusnaturalismo, explicado pela religião e utilizado por teóricos da época como Locke, referente à autoridade do homem para subjugar a natureza e apropriá-la em forma de propriedade privada (LOCKE, 1690; apud MERCHANT, 1990: 78). Já a segunda, relata o treinamento relativo à supremacia masculina e à propriedade privada recebido por povos originários nas missões jesuítas na América (FEDERICI, 1993: 222-223).

liberdade e sujeição natural. (...) Recuperar a história do contrato sexual não é, portanto, simplesmente acrescentar um capítulo à história do contrato social. O contrato sexual faz parte do contrato original, e contar a história completa implica a modificação da leitura dos textos, os quais não podem continuar a ser interpretados a partir dos limites patriarcais estabelecidos pelos próprios teóricos clássicos do contrato. E para que os textos sejam reinterpretados, as relações contratuais da sociedade civil também têm que ser repensadas. (PATEMAN, 1993: 326)

Em consonância, Maria Mies aponta os problemas do feminismo liberal, a partir de uma leitura crítica de Simone de Beauvoir, desmascarando seu esforço em afastar as mulheres do polo natural na dicotomia cultura/natureza, de forma a aproximá-las do paradigma do homem racional e, assim, reivindicar seus direitos. Através do embate entre imanência e transcendência (BEAUVOIR, 1974; apud MIES, SHIVA, 1993: 293), invés de demandar uma emancipação de fato libertadora, renega à condição de inferioridade não apenas a natureza em si, mas o próprio corpo feminino.

Ela mantém a separação dualista e hierárquica entre vida e liberdade/autodeterminação, entre natureza e cultura, entre espírito e matéria. Ela mantém a alienação do corpo, especialmente do corpo feminino que, segundo ela, impede a autodeterminação (transcendência). O nosso corpo é o nosso inimigo. Sendo assim, ela não questiona esta separação, o projeto do homem europeu, particularmente desde o Iluminismo como uma prévia condição para a liberdade e a emancipação. Ela quer ser como o homem, como o mestre e não vê outra possibilidade senão estabelecer o domínio do cérebro (mestre) no seio do corpo feminino (escravo). (MIES, SHIVA, 1993: 294)

Conquanto reconheça a origem da dominação masculina, através da construção do sujeito a partir da negação do Outro - relegando a mulher ao status da imanência, da matéria, da natureza -, Beauvoir elabora acerca da autodeterminação feminina a partir desta mesma lógica.

Embora Simone de Beauvoir declare muito claramente que a autodeterminação masculina se baseia na sujeição e na determinação-por-outros da mulher e da natureza, espera alcançar a autodeterminação feminina seguindo exatamente a mesma lógica, que deve no entanto significar sujeitar um outro Outro. Porque, de acordo com este paradigma, sem objeto não existe sujeito, sem imanência não existe transcendência, sem escravatura não existe liberdade. (MIES, SHIVA, 1993: 294)

No mesmo sentido, é a crítica de Thula Pires quanto à neutralidade do direito iluminista. Ao trazer a Teoria Crítica da Raça para o contexto brasileiro, evidencia a incapacidade das instituições jurídicas clássicas dialogarem com a categoria de raça. Muito pelo contrário, a teoria do Direito tradicional – e a prática forense – acabam por reforçar o mito da democracia racial brasileira através da igualdade jurídica formal que opera, segundo

ela, de acordo com uma “cegueira da cor”. (PIRES, 2015: 65). Ainda, reforça que o paradigma da Teoria Crítica da Raça pode e deve ser expandida para as perspectivas latina, feminista, asiática e indígena (PIRES, 2015: 80).

Apesar da suposta universalidade das normas jurídicas, a seletiva indicação dos padrões morais e de normalização que identificam o tipo de proteção e os sujeitos protegidos impõe que uma avaliação crítica do direito - aquela comprometida com a identificação da realidade, suas estruturas de poder e obstáculos existentes à emancipação dos sujeitos subalternizados – descortine as estruturas de distribuição de poder, bem como os critérios que sustentam o modelo de dominação confrontado. A cegueira da cor, assim como a defesa de uma perspectiva neutra, objetiva, imparcial e ahistórica da realidade levam, ao contrário, à preservação das hierarquias raciais, de gênero, morais e sociais que se pretende superar. (PIRES, 2015; 65)

Diante disso, cabe creditar a contribuição das teóricas pioneiras na resistência feminista acadêmica no último século, mas, ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que suas teorias não dão conta de atacar a raiz do problema. Ainda, no caso ecofeminista, é preciso aliar ao debate de gênero à questão ambiental e à decolonialidade, como extensivamente exploradas aqui, e ainda pouco discutidas de forma interligada no âmbito da teoria crítica.

Longe de desqualificar ou invalidar os trabalhos formulados por negros e brancos, com preocupação antirracista até então desenvolvidos, o objetivo é chamar atenção para o fato de que a lente usada e os métodos escolhidos determinam muito do resultado apresentado. E o uso de uma episteme branca e modelos de investigação que não propiciam a amplificação de vozes, perspectivas e experiências corroboram para a manutenção do racismo epistemológico. (PIRES, 2015: 74).

### **3.2 – Germinando alternativas**

Considerando o mecanicismo como a “*antítese do pensamento holístico*” (MERCHANT, 1990: 186, tradução nossa), a luta pela superação desse paradigma se dará através do resgate de uma visão de mundo que considere a organicidade da vida e de todas as relações humanas, o que refletirá em todos os aspectos da vida social e da interação ser humano-natureza, inclusive no Direito.

Embora não se pretenda traçar aqui decisivamente estratégias políticas de ação para a construção de uma nova sociedade, é importante ir um pouco além da crítica apresentada – sobretudo em relação às estratégias feministas que falharam em superar o paradigma mecanicista de controle e poder patriarcal-capitalista -, visibilizando também esforços e

potências na construção de um novo paradigma. Ressaltando, principalmente, que o ecofeminismo não é o único movimento a tratar destes temas e críticas:

(...) a posse de um termo não dá existência a um processo ou prática; do mesmo modo, uma pessoa pode praticar a teorização sem jamais conhecer/possuir o termo, assim como podemos viver e atuar na resistência feminista sem jamais usar a palavra “feminismo” (HOOKS, 2013: 86)

Finalmente, saliente-se o fato de não sermos as primeiras a proclamar uma perspectiva de subsistência como uma visão para uma sociedade melhor. Onde quer que as mulheres e os homens tenham visionado uma sociedade em que todos – mulheres e homens, velhos e jovens de todas as raças e culturas – pudessem partilhar a “vida com qualidade”, onde a justiça social, a igualdade, a dignidade humana, a beleza e alegria da vida não fossem apenas sonhos utópicos para jamais serem realizados (exceto para uma pequena elite ou adiados para uma vida no além), estivemos próximos daquilo a que chamamos uma perspectiva de subsistência. (MIES, SHIVA, 1993: 417)

O primeiro passo nesse caminho é a construção e o fortalecimento das epistemologias do Sul, não apenas no traçar de diretrizes acadêmicas, mas enquanto edificadoras de uma nova forma de pensar que sirva de subterfúgio contra as estruturas dominantes.

Nesse sentido, a partir de referências decoloniais, tais como Boaventura de Sousa Santos, Lélia Gonzalez, Angela Davis, Vandana Shiva, Tarcila Rivera, Paulo Freire, Bell Hooks, dentre muitos outros, é possível pensar não apenas um outro processo de conhecimento que incorpore e valorize saberes silenciados pela ciência moderna excludente, mas delinear relações sócio-naturais emancipatórias, fundadas na necessária simbiose entre seres humanos e natureza e na efetiva libertação de mulheres, negros, indígenas e outros grupos marginalizados.

No campo teórico, resalto a proposta de Lélia Gonzalez de “*amefricanizar o feminismo*” (GONZALEZ, 1988; apud CARDOSO, 2014), de forma a incluir as experiências de mulheres negras da diáspora e de mulheres indígenas que resistiram ao colonialismo no debate e na prática feminista ainda de preponderância branca e eurocêntrica. Construir a “amefricanidade” é transpor barreiras geográficas, linguísticas e culturais, para analisar a histórica da América enquanto “processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada” (GONZALEZ, 1988; apud CARDOSO, 2014) e construir uma resistência solidária .

Mais especificamente no campo do direito e na reconstrução da relação orgânica entre seres humanos e natureza, cabe destacar os esforços dos povos andinos para a efetivação dos direitos da mãe terra nas constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009). Ainda que dentro da lógica positivista, tal feito, enquanto conquista da luta dos povos quéchua e aymara, traz luz a uma possibilidade de novos moldes jurídicos, que servem de base para a contínua práxis desses movimentos em um contexto de constante avanço neoliberal na América Latina. Nesses novos moldes inclui-se a concessão do status de direito à natureza, o que se pode considerar um passo rumo à superação da dicotomia natureza vs. cultura, matéria vs. razão.

O conceito de bem-viver andino, fundamento dos direitos da natureza no neoconstitucionalismo latino-americano, é um maestral exemplo de resgate da harmonia com a natureza perdida com a imposição da ordem mecanicista eurocêntrica e antropocêntrica.

A caça às bruxas, porém, não destruiu a resistência dos povos colonizados. O vínculo dos índios americanos com a terra, com as religiões locais e com a natureza sobreviveu à perseguição devido principalmente à luta das mulheres, proporcionando uma fonte de resistência anticolonial e anticapitalista durante mais de quinhentos anos. (FEDERICI, 2018: 382)

Nesse sentido, no histórico de lutas dos povos originários, o bem viver resistiu, em algumas comunidades, ao avanço da modernidade capitalista (ACOSTA, 2016: 70), mantendo-se como uma cosmovisão holística de equilíbrio e “*relacionalidade do todo*” (CORTEZ, 2010; apud ACOSTA, 2016: 78), que serve de utopia para a luta contra a hegemonia capitalista. O bem viver ressalta a simbiose entre os seres humanos e a natureza, marcada principalmente pelo protagonismo dos povos originários na luta pelo equilíbrio que lhes permite a subsistência.

O bem viver, que surge de visões utópicas, está presente de diversas maneiras na realidade do ainda vigente sistema capitalista – e se nutre da imperiosa necessidade de impulsionar uma vida harmônica entre os seres humanos e deles com a Natureza: uma vida centrada na autossuficiência e na autogestão dos seres humanos vivendo em comunidade. (ACOSTA, 2016: 39)

Ainda ao estabelecer alguns pontos principais dessa perspectiva de subsistência, Mies e Shiva trazem exemplos de resistência nesse sentido tanto na Europa quanto na Índia. No contexto latino-americano, pode-se usar como exemplo luta de mulheres indígenas para manter a existência e as tradições de seus povos e culturas, como algumas trazidas no livro

“Decolonizando el Feminismo”<sup>37</sup>, construído por diferentes autoras pós-coloniais, dentre muitas latino-americanas.

Resumindo os principais aspectos da perspectiva de subsistência que deu forma e inspiração às iniciativas acima descritas bem como a muitos movimentos de base ecológicos e feministas referidos neste livro podemos ver que estas lutas pela sobrevivência são uma crítica prática não apenas de uma tecnologia agressiva, exploradora, tecnicamente destrutiva, mas também dos sistemas capitalistas produtores de mercadorias orientados para o crescimento ou dos sistemas industriais socialistas. (MIES, SHIVA, 1993: 412)

Por fim, trazendo essas reflexões para a práxis brasileira, há que se ressaltar o trabalho de Emma Siliprandi sobre as potências das mulheres agricultoras na defesa da agroecologia no campo brasileiro.

Em minha tese de doutorado, estudei histórias de vida de lideranças femininas do campo agroecológico, focando na sua trajetória para conquistar o reconhecimento de seu papel de sujeitos políticos. Foi possível ver que essas mulheres, apesar das suas distintas origens e prioridades, construíam identidades comuns enquanto agricultoras e militantes dos movimentos de mulheres, que tinham como base o seu engajamento em ações questionadoras das desigualdades de gênero no meio rural e do modelo produtivo destruidor do ambiente. Entretanto, por serem agricultoras familiares, estavam submersas em realidades opressivas desde o interior das famílias, vivendo a contradição de criticar aquele modelo produtivo e de organização familiar e ao mesmo lutar para a sua reprodução – exatamente porque o consideravam o mais justo e adequado para um desenvolvimento rural equilibrado e equitativo.

Em resumo, o que se pretendeu apresentar são breves apontamentos de diferentes caminhos que, quando considerados em interlocução, caminham para a construção de um paradigma pós-capitalista, distante das instituições liberais fundadas em relações de poder, controle e submissão.

---

<sup>37</sup> RIVERA, Tarcila. Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos. In: SUÁREZ, LILIANA. HERNÁNDEZ, ROSALVA AÍDA (eds). “Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes”. Editorial Cátedra: Madrid, España, 2017 (3a Edición).

## CONCLUSÃO

Objetivou-se demonstrar que a construção do Estado Moderno, fundado no contrato social e pressuposto pelo modelo capitalista de produção, só foi possível a partir da gradual transformação de condições de vida orgânicas, que fundavam-se na harmoniosa relação do ser humano – fosse o camponês europeu ou o indígena americano – com a natureza, como partes de um único organismo vivo. Ainda, transformou-se também a relação do homem com sua própria natureza, seu próprio corpo, afastando-o de tudo que era atrelado ao natural, de forma a imperar a supremacia da razão. Nesse processo, as mulheres e os povos do Sul foram renegados a uma condição inferior e, conseqüentemente, subordinados ao domínio do homem branco europeu.

Assim, quando observamos a totalidade destes processos, em vez de estreitar a nossa visão para uma perspectiva androcêntrica e eurocêntrica, podemos formular a seguinte tese: a ascensão do homem teve como base a queda da mulher. O progresso da Europa baseou-se no retrocesso das colônias. O desenvolvimento das forças produtivas (ciência, tecnologia) baseou-se no roubo, na arte da guerra e na violência na metrópole e nas colônias. E a autodeterminação do indivíduo social, o sujeito, era – e ainda é – baseado na definição do “Outro”, a definição como objeto de certos seres humanos. Por outras palavras: a autonomia do sujeito baseia-se na heteronomia (sendo determinado por outros) de um Outro (a natureza, outros seres humanos, partes “inferiores” do próprio). (MIES, SHIVA, 1993: 291)

Repensar as origens das estruturas que regem a vida contemporânea não significa imaginar um outro mundo que poderia ter se desenvolvido em circunstâncias diferentes. Ao contrário, se propor a uma leitura crítica é apontar os problemas para que se possa pensar soluções daqui para frente. A partir do levantamento histórico crítico, emergem as fundações para um novo paradigma. Nas palavras de Pateman:

A recuperação da história do contrato sexual não fornece, em si mesma, um programa político ou sequer um atalho na difícil tarefa de se decidir quais são, em qualquer circunstância, os melhores caminhos de ação e as melhores políticas para as feministas (...). Uma vez que a história foi contada surge, entretanto, uma nova perspectiva a partir da qual se pode avaliar as possibilidades políticas e julgar qual o caminho que ajudará ou impedirá (ou ambos) a criação de uma nova sociedade livre e a criação da diferença sexual como expressões diferentes de liberdade. Quando a silenciada história das origens políticas for trazida à superfície do cenário político, este nunca mais será o mesmo. (PATEMAN, 1993: 340-341)

A relevância desse debate é ainda potencializada quando consideramos o contexto sociopolítico contemporâneo, tanto no Brasil quanto a nível global, de falência do capital e do contrato social liberal que nos regeu até aqui. “A lógica da relação entre aniquilação e

progresso, brutalidade e civilização, barbárie e emancipação é a mesma do século XVIII” (MIES, SHIVA, 1993: 195)

Em texto recente, o filósofo camaronês pós-colonial Achille Mbembe alerta para a ameaça da “bifurcação entre a democracia e o capital” (MBEMBE, 2016), no atual cenário da lógica de consumo levada ao máximo e de ascensão de governos autoritários de extrema direita apoiados pelo mercado.

Sob tais condições, o futuro da política de massas de esquerda, progressista e orientada para o futuro, é muito incerto. Em um mundo centrado na objetivação de todos e de todo ser vivo em nome do lucro, a eliminação da política pelo capital é a ameaça real. A transformação da política em negócio coloca o risco da eliminação da própria possibilidade da política. (MBEMBE, 2016??)

Pateman, ainda que tenha escrito O Contrato Sexual originalmente em 1988, já previa essa tendência, embasada principalmente na intrínseca condição autoritária do contrato social:

(...) apesar da retórica predominante do enxugamento e da diminuição do poder do Estado, a capacidade militar e a de controle do Estado aumentaram muito rapidamente nos últimos anos. a figura do indivíduo está vestida com um uniforme de combate, carregando armas. A conjuntura da retórica da liberdade individual e o grande aumento do poder do Estado não são surpreendentes, quando a influência da doutrina contratual está penetrando nos mais profundos recantos e sustentáculos da vida social. Concluindo, o contrato abala as suas próprias condições de existência. Hobbes mostrou, há muito tempo, que o contrato – até o infinito – requer o absolutismo e a espada para evitar a guerra. Para que a ficção do contrato original não chegue a um final, a partir do qual não exista um começo, ou para que a força, em vez da vontade, seja o princípio da era pós-moderna, necessita-se urgentemente de uma nova história da liberdade. (PATEMAN, 1993: 340)

Federici, por sua vez, ressalta que movimentos de intensas perseguição e repressão políticas surgem em momentos de profunda mudança e conflito social (FEDERICI, 2017: 306). Ainda, para a autora, surge uma nova “acumulação primitiva”, ou seja, uma nova colonização e escravização por parte das classes dominantes sempre que o capitalismo se depara com alguma crise.

Se aplicarmos, no entanto, as lições do passado ao presente, nos damos conta de que a reaparição da caça às bruxas em tantas partes do mundo durante a década de 1980 e 1990 constitui um sintoma claro de um novo processo de “acumulação primitiva”, o que significa que a privatização da terra e de outros recursos comunais, o empobrecimento mássico, o saque e o fomento de divisões de comunidades que antes estavam em coesão têm voltado a fazer parte da agenda mundial. (FEDERICI, 2017: 417)

Nesse sentido, desde a década de 1980 – também marcada pela intensa expansão neoliberal -, Merchant já previa a decadência do paradigma mecanicista, porém no tocante à questão ambiental, diante da necessidade de construções de alternativas ecológicas:

A estrutura mecânica que legitimou a revolução industrial com seus efeitos colaterais de esgotamento e poluição de recursos pode estar perdendo sua eficácia enquanto estrutura. Uma ciência não-mecanicista e uma ética ecológica, porém, devem apoiar uma nova ordem econômica baseada na reciclagem de recursos renováveis, na conservação de recursos não-renováveis, e na restauração de ecossistemas sustentáveis que satisfaçam as necessidades básicas humanas, físicas e espirituais. Talvez Gaia possa ser curada. (MERCHANT, 1990: xviii, tradução nossa)<sup>38</sup>

No Brasil, diante do resultado das últimas eleições, a catástrofe anunciada já começa a dar as caras tanto em relação à perseguição de minorias políticas com o avanço do moralismo conservador – em uma espécie de caça às bruxas impulsionada pelo fundamentalismo religioso -, quanto em relação ao projeto de aniquilação ambiental e humana em benefício do capital agropecuário, através da intensificação da violência no campo, com ataques a acampamentos do MST, e da tentativa de fusão do Ministério do Meio Ambiente com o Ministério da Agricultura.

Nesse momento de crise generalizada do capital - que impulsiona o cair das máscaras de regimes autoritários - e de crise ecológica de efeitos imensuráveis – que coloca em risco vida presente e futura -, talvez seja a hora de começar a florescer no micro uma transição de sistema. Para isso, alguns dos exemplos trazidos servem de orientação para a consolidação dessas práticas de resistência.

Da análise proposta ao longo do trabalho, retomaremos alguns pontos de forma a extrair relevantes desdobramentos para pensar a construção de alternativas no contexto atual. O ponto de partida é o desmonte de dois grandes mitos difundidos pelo patriarcado capitalista: a ciência como única e neutra narrativa de produção de conhecimento; e o contrato social enquanto instrumento da liberdade.

---

<sup>38</sup> The mechanist framework that legitimated the industrial revolution with its side effects of resource depletion and pollution may be losing its efficacy as a framework. A nonmechanistic science and an ecological ethic, however, must support a new economic order grounded in the recycling of renewable resources, the conservation of nonrenewable resources, and the restoration of sustainable ecosystems that fulfill basic human physical and spiritual needs. Perhaps Gaia will be healed. (MERCHANT, 1990: XVIII)

Citando Heidegger, Merchant reforça que “a filosofia ocidental desde Descartes tem fundamentalmente se preocupado com o poder” (HEIDEGGER, 1997; apud MERCHANT, 1990: 228, tradução nossa)<sup>39</sup>. Ciente disto, cabe um constante questionamento da onipotência da ciência, pondo em dúvida sua produção de conhecimento sempre que objetifica e relega à condição inferiorizada e fragmentada de seu foco de estudo; de forma a revelar os corriqueiros interesses e financiamentos do capital exploratório.

A supremacia da razão, fundada do método científico e na dicotomia natural/racional, ao se autoproclamar o único caminho para alcançar uma “verdade absoluta”, acaba tornando-se um mito, tal qual os que tanto condena.

A ciência permanece imune à avaliação social e isolada dos seus próprios impactos. Através desta identidade separada, é criada a “sacralidade” da ciência. A questão de tornar visível os laços ocultos entre a ciência, a tecnologia e sociedade e tornar manifesto e sonoro o tipo de questões que se mantém ocultas e mudas está associada ao relacionamento entre o Norte e o Sul. (MIES, SHIVA, 1993: 356)

É preciso, portanto, decolonizar tanto a missão exploratória da natureza que tem como objetivo “desvendar seus mistérios” e subjugar-la, quanto as narrativas epistemológicas que excluem saberes de outras fontes, baseados em cosmovisões não hegemônicas.

O mesmo se propõe em relação ao contrato social. A partir da sua identificação enquanto ficção política a serviço de um interesse específico – qual seja o modo de produção e consumo capitalista -, é possível propor caminhos de emancipação que não se limitem a ele e à sua essência liberal excludente.

O contrato original é simplesmente uma história, uma ficção política, mas a invenção dessa história foi uma intervenção significativa no mundo político; o fascínio exercido pelas histórias da origem política tem que ser quebrado a fim de que a ficção perca o seu efeito. (PATEMAN, 1993: 322-323)

Nesse sentido, o intuito deste trabalho foi fornecer elementos para que se supere a alienação construída quanto às relações orgânicas de vida. A lógica de destruir-lucrar-comprar (MERCHANT, 1990: 68) imposta pela ética capitalista do progresso e do desenvolvimento já mostra sinais de colapso. No entanto, fomos adaptados a existir em uma natureza modificada e manipulada pela tecnologia (MERCHANT, 1990: 68) e em meio a instituições liberais capitalistas construídas sobre essa destruição e artificialidade.

---

<sup>39</sup> “Western philosophy since Descartes has been fundamentally concerned with power”. (MERCHANT, 1990: 228)

Desde o Iluminismo, este afastamento, este distanciamento da natureza, tem sido considerado uma pré-condição necessária para a emancipação, como um passo da Natureza para a Cultura, do domínio da necessidade para o da liberdade, da imanência para a transcendência. Este conceito de emancipação, baseado no domínio do Homem sobre a Natureza, ignora o fato de que, até o homem moderno nasceu da mulher, que tem de comer alimentos que vêm da terra e que há de morrer; que só consegue manter-se vivo, saudável e realizar-se plenamente, desde que retenha uma relação orgânica com as simbioses da Natureza. Tais simbioses e interligações vivas, uma vez interrompidas, não podem ser curadas e recuperadas pela estética, pelos museus da “natureza” ou por qualquer espécie de reservas protegidas (MIES, SHIVA, 1993, p. 203)

Por isto, não é cabível mais buscar soluções para a crise ecológica na própria ciência, que é uma de suas causas. Ao contrário, a mudança que precisamos e buscamos se encontra na recuperação da humanidade que foi substituída pela racionalidade (MIES, SHIVA, 1993: 357), superando as dicotomias típicas do paradigma moderno. As características do modelo orgânico comunal presente em alguns contextos da Europa pré-capitalista, bem como as tradições indígenas pré-colombianas, servem de inspiração para uma sociedade fundada no equilíbrio harmônico entre seres humanos e entre os mesmos e a natureza, no que Mies chama de “*autodeterminação das relações vivas, das simbioses*” (MIES, SHIVA, 1993: 296).

A terra e o Sul pagaram um preço pesado durante quinhentos anos pelo fardo homem branco. Provavelmente o passo mais significativo na luta pelo restabelecimento de uma comunidade na Terra é o reconhecimento de que a democracia de toda a Vida é inconsistente com a ideia de que este belo planeta é o fardo do homem branco. Ao contrário do mítico Atlas, nós não carregamos a terra; é ela quem nos carrega. (MIES, SHIVA, 1993: 359)

Por fim, é no resgate de conexões há tanto esquecidas que a prática feminista poderá caminhar não só pela sua própria emancipação, mas pela (r)existência da mãe natureza ao lado dos povos que há muito lutam pela sua sobrevivência.

Las mujeres no somos las salvadoras del planeta ni las representantes privilegiadas de la Naturaleza, pero podemos contribuir a un cambio sociocultural hacia la igualdad que permita que las prácticas del cuidado, que históricamente fueron sólo femeninas, se universalicen, es decir, que sean también propias de los hombres, y se extiendan al mundo natural no humano. (PULEO, 2009: 4)

Ainda, é preciso construir essa prática feminista sempre a partir das interseccionalidades de raça, classe e gênero. Como insistentemente mencionado neste trabalho, as vozes feministas são múltiplas e heterogêneas e não se tem a pretensão de universalizar nem homogeneizar o ser-mulher. A partir do reconhecimento das particularidades e subjetividades de cada grupo, é no diálogo e na troca de vivências que se fará das diferenças “fagulhas criativas” (DAVIS, 2011), reconhecendo privilégios e lugares de

fala (RIBEIRO, 2017) para decolonizar (LUGONES, 2014) e amefricanizar (GONZALEZ, 1988) o feminismo.

Eu realmente penso que utopia é quando a gente se move em novas direções e visões. Utopia no sentido de que necessitamos de visões para nos inspirar e ir para frente. Isso tem que ser global. Precisamos achar um modo de dar conta e saber como vamos interligar nossas lutas e visões e chegar a algumas conclusões sobre como desenvolver novos valores revolucionários e, principalmente, como desatrelar valores capitalistas de valores democráticos. (DAVIS, 2011)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Alberto. O Bem Viver. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

CARDOSO, Claudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Revista de Estudos Feministas*, 22(3): 320, Florianópolis, 2014.

CARRIERI, Alexandre de Pádua. COUTO, Felipe Fróes. FONSECA, Lorena. O Contrato Sexual e o debate sobre a negação da esfera pública à mulher no Direito Brasileiro. In: *Cadernos de Dereito Actual*, No 9, (2018), pp. 189-198.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

\_\_\_\_\_. As mulheres negras na construção de uma nova utopia. Net, Rio de Janeiro, 2011. Portal Geledés. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/>>. Acesso em 27/11/2018.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulacao Primitiva*. São Paulo: Elefante Editora, 2017.

GARCIA, Sandra Mara. Desfazendo os vínculos naturais entre gênero e meio ambiente. *Revista de Estudos Feministas*, Ano 0/2º semestre, pgs. 163-167. Florianópolis, 1992.

GODSEY, Elaine Nogueira. The Ecofeminism of Yvone Guevara. Thesis Presented for the Degree of Doctor of Philosophy in the Department of Religious Studies Faculty of Humanities. University of Cape Town. Cape Town, 2013.

GONZALEZ, Lélia. “Por um feminismo afrolatinoamericano”. *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista de Estudos Feministas*, 22(3): 320, Florianópolis, 2014.

MBEMBE, Achille. A Era do Humanismo está terminando. *Mail & Guardian*, África do Sul, 2016. Versão traduzida disponível no blog: [Contemporeafilosofia.blogspot.com](http://Contemporeafilosofia.blogspot.com)

MERCHANT, Carolyn. *Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Harper Collins. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Harper Collins, 1990.

MIES, Maria. VANDANA, Shiva. *Ecofeminismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PIRES, Thula; LYRIO, Caroline. TEORIA CRÍTICA DA RAÇA como referencial teórico necessário para pensar a relação entre direito e racismo no Brasil. In: CONPEDI/UFSC. (Org.). *Direitos dos conhecimentos*. 1ed. Florianópolis: CONPEDI, 2015, v. p. 01-24.

\_\_\_\_\_. O que significa renunciar a uma categoria?. *Emporio Descolonial*. 2017; (Site).

\_\_\_\_\_. Direitos Humanos traduzidos em português. In: 13th Mundo de Mulheres & Fazendo Gênero 11, 2017, Florianópolis. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11&13th Women's World Congress (Anais Eletrônicos). Florianópolis: UFSC, 2017. p. 1-12.

PULEO, Alicia “Feminismo y Ecología”, en Manzanera Ruiz, Roser, Miguel Juan, Carmen, Sánchez Maldonado, Vanessa (coord.), *Medio ambiente y desarrollo. Miradas feministas desde ambos hemisferios*, Universidad de Granada, 2013, pp.25-42.

\_\_\_\_\_. “Anjos do ecossistema?”, en Faría, Nalu, Moreno, Renata, *Análises feministas: outro olhar sobre a economia e a ecologia*, *Cadernos Sempreviva*. Sof., Sao Paulo, 2012, pp. 29-50.

\_\_\_\_\_. *Ecofeminismo: La perspectiva de género en la conciencia ecologista*”, en VV.AA., *Claves del ecologismo social*, Ed. Libros en Acción, Colección Ensayo, Madrid, 2009, pp.169-174.

\_\_\_\_\_. Luces y Sombras del Ecofeminismo. Asparkía, investigació feminista. Núm. 11, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246.

RIBEIRO, Djamila. O que é lugar de fala?. São Paulo: Grupo Editorial Letramento, 2017.

\_\_\_\_\_. A utopia de Angela Davis. Net, Rio de Janeiro, 2016. Blog da Boitempo. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2016/06/09/a-utopia-de-angela-davis/>>. Acesso em 27/11/2018.

ROSENDO, Daniela. Ética sensível ao cuidado. Dissertação (mestrado). 2012, 155 p. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Florianópolis, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) Epistemologias do Sul. Coimbra; Edições Almedina. 2009.

SHIVA, Vandana. BANDYOPADHYAY, J. The Evolution, Structure, and Impact of the Chipko Movement. Mountain Research and Development, Vol. 6, No. 2, pp. 133-142. 1986. Disponível em: <[https://www.jstor.org/stable/3673267?read-now=1&googleloggedin=true&seq=2#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/3673267?read-now=1&googleloggedin=true&seq=2#metadata_info_tab_contents)>. Acesso em 27/11/2018.

SILIPRANDI, Emma. Um olhar ecofeminista sobre as lutas por sustentabilidade no mundo rural. In: PETERSEN, PAULO (org.). Agricultura familiar camponesa na construção do futuro / Paulo Petersen (org) - Rio de Janeiro: AS-PTA, 2009.

SUÁREZ, LILIANA. HERNÁNDEZ, ROSALVA AÍDA (eds). “Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes”. Editorial Cátedra: Madrid, España, 2017 (3a Edición).

WARREN, Karen. The power and the promise of Ecological Feminism. In: Environmental Ethics. Volume 12, Issue 2, Summer 1990. Pages 125-146. Georgia, 1990.