

# Introdução ao dossiê

## Ecologia e Feminismo: criações políticas de mulheres indígenas, quilombolas e camponesas

FABIANA MAIZZA

SUZANE DE ALENCAR VIEIRA

Não estamos sozinhas...

Começamos nosso dossiê com um enunciado que pode ressoar em diferentes meios e de maneiras diversas. A afirmação pode ser entendida como um convite para ação coletiva, um despertar para sororidade, potencializar forças, ativar o sentido agregador e afetivo das relações e dos vínculos, para prestar atenção e honrar as diferenças nas lutas feministas, uma forma de resistir a tendências universalizantes e totalizantes e experimentar um “nós” que não pretenda representar, mas simplesmente compor com... Esse mesmo enunciado pronunciado na criação de *política feminista da terra* faz importar forças não humanas, os seres da terra e reúne diferentes designações e linhas nessa intersecção entre feminismo e ecologia em torno da questão da vida.

A proposta inicial do simpósio<sup>1</sup> do qual resulta esse dossiê era transversalizar ecologia e feminismo (como campos ou condensação de temas e debates) a partir de etnografias que se engajam com as práticas de mulheres indígenas, quilombolas, camponesas. O que teríamos a aprender sobre ecologia e feminismo? Como a criação política da *política feminista da terra* articula os debates ecológicos e feministas na construção do ecofeminismo, das ontologias feministas e da prática feminista ao debate em torno da crise ecológica e da mudança climática.

Ecologia e feminismo remete a interações teóricas frutos de encontros de algumas práticas e teorias feministas com o debate ecológico atual. Há também, uma tentativa de diálogo com o ecofeminismo dos anos 80 e 90, através de *conexões parciais*. O ecofeminismo surge através do encontro

1 Simpósio de Pesquisa Pós-Graduada (SPG) na Anpocs (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais), que ocorreu nos anos de 2017 e 2018, intitulado “Ecologia e Feminismo: criações políticas de mulheres indígenas, quilombolas e camponesas”.

da pesquisa feminista e dos movimentos em prol da justiça social e da preservação do meio ambiente. Em grande parte, trata-se de uma tentativa de explicitar as possíveis relações subjacentes, mas pouco exploradas, entre gênero, ecologia, raça, espécies e nação. Para autoras como Susan Griffin, Carolyn Merchant, Mary Daly, Maria Mies, Ariel Salleh, Val Plumwood, Vandana Shiva, Greta Gaard, Karen Warren, entre outras, um olhar mais atento desvendaria que a opressão das mulheres está vinculada à exploração da natureza, do meio ambiente e do “terceiro mundo”, em uma rede onde racismo, sexismo, classismo, colonialismo, especismo (ou antropocentrismo), e meio ambiente se conectam.

O ecofeminismo, e seu interesse pela intersecção entre feminismo e meio ambiente, recebeu diversas críticas, dentre as quais a mais importante foi o essencialismo com o qual lidou com a categoria “gênero” ou “mulher” – mas também com a categoria “natureza”. Ao aproximar as mulheres da natureza em nome de um combate comum, as ecofeministas não apenas colocaram a categoria “mulher” como dada e universal, mas também reificaram a própria noção Ocidental de “natureza”. As feministas da chamada “terceira onda” e do feminismo pós-estruturalista, rapidamente retrataram todas as ecofeministas como trabalhando com uma equação exclusivamente essencialista das mulheres com a natureza – inclusive desqualificando a diversidade dos argumentos do ecofeminismo (Gaard 2011: 31).

O que vemos é que o ecofeminismo, apesar de se diferenciar do feminismo social-marxista, mobilizou a mesma lógica de grandes formulações, e grandes combates, procurando uma pauta universal comum. Assim, as críticas que recebeu foram parecidas às críticas direcionadas ao feminismo da chamada segunda onda, pois ambos usaram a abordagem materialista para explorar a opressão das mulheres, e foram por isso taxados de etnocêntricos, racistas, elitistas, colonialistas e homogeneizando as experiências femininas através da experiência de mulheres brancas, de classe média, heterossexuais, do “norte” do planeta. Além disso, as ecofeministas também foram chamadas de anti-intelectuais e “adoradoras da deusa, que erroneamente retratavam a Terra como fêmea” (Gaard 2011: 32).

Greta Gaard argumenta que por ter sido tão severamente atacado, o ecofeminismo teve que se reinventar, renascendo através de novos nomes tais como “queer ecologies”, “global feminist environmental justice” e “gender and the environment” (Gaard 2011: 42). Não se tratam apenas de novos rótulos, mas também de uma revisão substantiva de algumas das formulações originais, que permitiram inclusive o nascimento de estudos tais como o “*animal studies*” e o “pós-humanismo” (ibid.), que devem ainda ao movimento ecofeminista, apesar de se destacarem intelectualmente dele.

Ao que nos interessa aqui, acreditamos que alguns argumentos trazidos pelo ecofeminismo tem o potencial de nos fazer pensar, e o tema das bruxas é particularmente instigante. Assim, a ideia de que a violência masculina foi dirigida às mulheres, às pessoas não-brancas, aos animais, e ao mundo natural através de estruturas tais como o colonialismo, a ciência, a escravidão e o militarismo; apesar de não ser tão evidente como argumentavam as ecofeministas, abre um caminho, entre muitos, para uma certa reflexão, por exemplo, sobre a catástrofe ambiental contemporânea e o Antropoceno.

Silvia Federici, em seu livro *o Calibã e a Bruxa*, irá argumentar que a perseguição às bruxas, tanto na Europa quanto no Novo Mundo, foi tão importante para o desenvolvimento do capitalismo quanto a colonização, a escravidão dos povos africanos, e a expropriação do campesinato europeu de suas terras (Federici 2017: 26). Para a autora, o capitalismo acontece graças a violência contra essas pessoas, e não

*apesar dela*. Ela relata que o auge do caça às bruxas ocorreu entre 1580 e 1630: ou seja, numa época em que as relações feudais já estavam dando lugar às instituições econômicas e políticas típicas do capitalismo mercantil (ibid.: 297). Mas é também nessa época que começamos a ter um rascunho das ciências modernas, seja pela presença de pesquisadores como Francis Bacon, seja pelas descobertas feitas por Galileu com o telescópio em 1611 (Stengers 2002).

Starhawk (1997) dirá que com a perseguição à curandeira popular, as mulheres foram expropriadas de um patrimônio de saber empírico, relativo a ervas e remédios curativos, que haviam acumulado e transmitido de geração em geração. Sem falar que esse conhecimento as permitia um controle sobre seus corpos e sobre as práticas de reprodução. Essa perda abriu o caminho para uma nova forma de cercamento: o surgimento da medicina profissional, que, apesar de suas pretensões curativas, ergueu uma barreira definitiva entre o conhecimento científico e as mulheres. Nesse sentido, se levarmos esse argumento até o fim, podemos dizer que a caça às bruxas está não apenas relacionada com a invenção da ciência moderna, mas também com a opressão capitalista, na Europa, e fora dela. Uma outra face dessa história, foi tirar a magia do campo da realidade (Fedirici 2017: 312)

Retomar essa história, e prestar atenção às bruxas neopagãs contemporâneas e à sua prática do *Reclaiming*, é uma forma de superar e lutar contra algumas das consequências nefastas das separações impostas pela ciência e pelo capitalismo – dentre as quais, a separação natureza e cultura. Mas não se trata de um “retorno à natureza” que serviu à hierarquização de gêneros, silenciamento, controle e sujeição das mulheres. A referência à terra ou à ecologia é muito mais do que uma evocação de uma paisagem ou um cenário para as relações sociais. Não se trata de um retorno ao animismo, personificação de entidades naturais. O tema da vida vem despontando nas práticas de mobilização e ativismo contemporâneos.

Para feministas engajadas em lutas emancipatórias, ambientais e anticapitalistas, como Maria-rosa Dalla Costa, Silvia Federici, Isabelle Stengers, Starhawk, Marisol de la Cadena, Maria Lugones, Rosi Braidotti, Maria Puig de la Bellacasa, Donna Haraway, Anna Tsing, entre tantas outras que não teremos como mencionar aqui, a operação que desqualifica e submete as mulheres ao campo da natureza é a mesma que submete a vida na terra e confisca a vida do domínio da política. Em outras palavras, existe um fundamento antropocêntrico nas formas de dominação.

Romper com a divisão natureza e cultura é o primeiro passo para liberar uma multiplicidade de outros humanos e não humanos que estiveram excluídos do domínio da política e abrir para que outras formas de existência, outras relações ecológicas possam se afirmar num espaço cosmopolítico. Isabelle Stengers (2018) propõe um novo projeto político para as ciências e política capaz de levar em consideração os conhecimentos destruídos em nome do progresso e as lutas minoritárias que buscam recobrar o controle próprio sobre os meios de criação e de produção da vida apropriados pela axiomática capitalista.

Isabelle Stengers inspira políticas feministas que deslocam a primazia da ação humana na transformação do mundo e abrem para a composição com uma multiplicidade de outros humanos e não humanos excluídos de formas convenções de “fazer política” e “fazer ciência”. A intervenção filosófica e política, que Stengers cria com a figura de Gaia, confere novo fôlego ao que Miriam Tola (2016)

designa como “política feminista da terra” que conjuga certas tendências de um feminismo de inspiração deleuziana e o legado do ecofeminismo marxista dos anos 80. A vida é recolocada na agenda de discussões sem, contudo, ser mistificada ou reificada como “natureza” - categoria que designa um modo ocidental de reunir os seres de maneira hierarquizada e apartada do mundo da política.

O tema da vida e das relações com não humanos não são novos nos projetos teóricos feministas. Com a figura do ciborgue, Donna Haraway (1985) anunciava a possibilidade de pensar o humano na relação com coisas tidas como não-humanas e apostar no hibridismo dessa figura como alternativa tanto a tendências naturalistas quanto a tendências culturalistas nos estudos feministas. Outra figura não humana vinda da tradição ecologista e ecofeminista, comparece no debate contemporâneo sobre crise ecológica: Gaia. Ciborgue e Gaia são duas proposições eco-anarco-feministas que perturbam o “anthropos” universalista dessas discussões.

Stengers (2015) evoca com a figura de Gaia o fim do excepcionalismo humano e Donna Haraway (2016) enuncia sua proposta de pensar a vida para-além-do-humano a partir do que chamou de Chthuluceno. Figuras da terra que deslocam a ideia de uma natureza inteiramente disponível à manipulação humana. Contra uma verdade unificadora sobre a natureza, essas propostas abrem-se para levar em conta pluralidade dos modos de existência, para aprender junto com movimentos de resistência anticapitalistas, e prolongar os efeitos de suas intervenções no debate sobre mudança climática, em grande medida, enfeixado por controvérsias entre climatólogos.

É nessa lógica que as bruxas neopagãs californianas reaparecem, pois já estavam presentes desde o início do ecofeminismo, e se tornam uma referência para a reflexão sobre o alargamento político de Stengers. Combinando ecofeminismo, ambientalismo radical e ativismo de justiça social, Starhawk e as bruxas da tradição do *Reclaiming* foram participantes ativas das blocagens anti-nuclear, de campanhas de ação direta contra a devastação das florestas no Norte da Califórnia, dos protestos alterglobalização e mais recentemente, do *Occupy Wall Street* (Tola 2016: 15). Através da escrita e de uma variedade de rituais, incluindo a dança espiral, as bruxas frequentemente invocam a Deusa, o nome para a concepção mágica da matéria e natureza que foi violentamente desqualificada pelos Europeus caçadores de bruxas dos séculos 16 e 17 e na ascensão dos ideais Iluministas da racionalidade humana (ibid.). O rito é uma experimentação pragmática que se baseia na eficácia generativa do ritual que as tornam capazes de se curar e de lutar.

O *reclaim*, é um conceito que remete tanto ao lutar, ao reivindicar, como ao se apropriar daquilo de que fomos separadas, e se curar dessa separação. O que não significa reativar aquilo de que fomos separadas, mas recuperar a partir da própria separação, regenerando o que a separação em si envenenou (Stengers 2017: 8). Assim, a necessidade de lutar e a necessidade de curar, de modo a evitar que nos assemelhemos àqueles contra os quais temos de lutar, tornam-se aliadas. A neopagã Starhawk dirá que: “A fumaça das bruxas queimadas ainda paira nas nossas narinas” (*apud* Stengers ibid.)

Se é fácil saber que os caçadores de bruxas não estão mais entre nós; por outro lado nosso próprio orgulho moderno se edifica na capacidade de interpretar tanto a bruxaria como a caça às bruxas em termos de construções, crenças sociais, linguísticas, culturais ou políticas (Stengers 2017: 9). Como argumenta Stengers, o que esse orgulho deixa passar despercebido, no entanto, é que “somos herdeiros

de uma operação de erradicação cultural e social – precursora do que foi cometido em nome da civilização e da razão” (Stengers 2017: 9). Ainda segunda a autora, “é exatamente por isso que as bruxas neopagãs chamam de “magia” o ofício ao qual se dedicam: nomeá-lo dessa forma, dizem elas, é em si um ato de magia, já que o desconforto que ele cria nos ajuda a perceber a fumaça pairando nas nossas narinas” (ibid: 12).

Como bem argumenta Miriam Tola, seria tentador repudiar os rituais das bruxas neopagãs como espiritualidade que cheira a essencialismo, ou lembranças nostálgicas de um mundo encantado perdido. Mas Stengers lê esses rituais como um experimento ético-estético-político que, ao invocar a Deusa, faz presente entre as praticantes “uma causa sem um representante, sem uma porta-voz que fala ao seu nome” (Tola 2016: 16). Essa mágica catalisa coletivos de seres que são irredutíveis a soma dos indivíduos autônomos da agência política: o poder de transformar não pertence a sujeitos delimitados separados uns dos outros e de seu meio vital (ibid.). O que se coloca aqui é simplesmente a redefinição da agência política: o poder de transformar não pertence a sujeitos limitados, mas a um entrelaçamento mais-que-humano que permite coletivos a pensar e a inventar (ibid.).

Essa mágica dirige a atenção para um fazer-mundo enquanto atividade que não é limitada aos humanos. Stengers muitas vezes se refere a bruxaria ecofeminista como uma prática que ousa fazer presente, que leva suas praticantes a pensar e agir, em vez de recolocar a política como uma arte exclusivamente humana (ibid.: 15). O que aprendemos então com as bruxas é que *não estamos sozinhas no mundo*. Esse ensinamento ecoa com aquilo que ouvimos, se escutarmos<sup>2</sup> os povos não-Ocidentais.

Arturo Escobar dirá que a modernidade tem se dado o direito de ser “o Mundo” (civilizado, livre, racional), negando outros mundos existentes ou possíveis (Escobar 2015: 93). Essa modernidade se baseia naquilo que o autor chama de uma “ontologia dualista”, que separa o humano do não-humano, natureza e cultura, indivíduo e sociedade, nós e eles, mente e corpo, secular e sagrado, razão e emoção, etc. (ibid.). Escobar propõe o termo *ontologia política* para falar da existência de múltiplos mundos os quais não podem ser completamente reduzidos uns aos outros. Nessa concepção, moderno é um entre muitos mundos, mas é também um mundo que trava lutas ontológicas com estes outros mundos (indígenas, afrodescendentes, camponeses). Nas palavras do pensamento zapatista, essas lutas indígenas, afrodescendentes, camponesas e outras, são lutas pela defesa do pluriverso (ibid.).

É nesse sentido que Marisol de la Cadena vai cunhar o termo Antropo-cego, um processo de criação de mundo por meio do qual mundos heterogêneos que não se fazem por meio de práticas que separam ontologicamente os humanos dos não-humanos são ambos obrigados a operar com essa distinção e excedê-la (De la Cadena 2018: 99-100). A autora, irá, nas mesmas linhas que Stengers, “trazer de volta à cena política os antagonismos, “a discordância entre mundos”, a perspectiva dos “mundos múltiplos cruciais para a possibilidade do político” (Castro Costa 2017: 26).

É Marisol de la Cadena quem nos apresenta Máxima Aucuna, uma camponesa peruana que se encontra pressionada pela mineração corporativa, que deseja comprar suas terras para legalizar completamente seu acesso aos territórios que planeja escavar. As terras de Máxima, que incluem uma lagoa,

---

2 Como bem coloca Davi Kopenawa, “a surdez dos Brancos” é parte estruturante do problema da destruição de mundos não-Ocidentais (Kopenawa e Albert 2015).

são a única parte de um vasto pedaço de terra que ainda não pertence à corporativa. Máxima se recusa a vender, apesar da altíssima soma de dinheiro. Ela diz: “o que posso ser se não sou isso? (e pisoteia os pés), isto é quem eu sou, como posso ir? Eu morreria (...)” (De la Cadena 2018: 109). Máxima é também parte do coletivo que se autodenomina “guardiões da lagoa”, e que se veem como os protetores humanos da lagoa, que protegem suas entidades não-humanas. Como nos conta De la Cadena (ibid.: 108), em Máxima reconhecemos uma mulher-terra-lagoa.

É sobre mulheres como Máxima Aucuna, que dedicamos esse dossiê. Sobre mulheres que questionam e problematizam, através do que são e do que fazem, as próprias categorias “mulher”, “natureza”, “humano”, e nos abrem caminhos para repensarmos estas mesmas categorias. Esse dossiê procurará *pensar com* essas mulheres, mulheres-lagoas, mães-humanas de não-humanos, protetoras de espíritos celestes, mulheres que lutam pelas políticas do bem-viver, mulheres protagonistas em “defesa do meio ambiente”, que apresentam arranjos cosmopolíticos que quebram consensos estruturantes da política convencional e do modo capitalista de produção. A etnografia é a forma privilegiada aqui pelas pesquisadoras, que embarcaram conosco nesse experimento feminista, para nos apresentarem essas mulheres, e suas ações, enquanto formas criativas de viver, conhecer o meio ambiente e compor outra articulação ecológica, que não tome a “natureza” como o modo primaz de ordenar e hierarquizar os seres.

Esse dossiê procura então reunir pesquisas onde os conceitos de “ecologia” e “feminismo” se conectam e colocam em xeque qualquer tipo de entendimento hierárquico entre natureza e cultura, homem e mulher, humanos e não-humanos. Se, como nos diz Davi Kopenawa, “meio ambiente é o que resta do que vocês destruíram” (*apud* Albert 1995: 20), então, faz-se urgente a escuta de outros mundos para que consigamos enfim, “alargar nosso círculo político” (Latour *apud* Castro Costa 2017), tal como preconizado por Stengers e pelas bruxas neopagãs da tradição do *Reclaiming*. Se não estamos sozinhas, como estas últimas nos dizem, as mulheres que serão apresentadas aqui, nos falarão sobre quem, e o que, nos acompanha.

*Fabiana Maizza é professora substituta do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR).*

*Suzane de Alencar Vieira é professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Goiás (UFG)*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bruce. 1995. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza”, *Série Antropologia*. UnB.
- CASTRO COSTA, Alyne de. 2017. “Ecologia e resistência no rastro do voo da bruxa: a cosmopolítica como exercício de filosofia especulativa”. *Análogos*, n.1.
- DE LA CADENA, Marisol. 2018. “Natureza incomum: histórias do antrope-cego”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 95-117.
- ESCOBAR, Arturo. 2015. “Territórios da diferença: a ontologia política dos “direitos ao território”. *Desenvolv.Meio Ambiente*, 35: 89-199.
- FEDERICI, Silvia. 2017. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante.
- GAARD, Greta. 2011. “Ecofeminism revisited: rejecting essentialism an re-placing species in a material feminist environmentalism”. *Feminist Formations*, 23 (2): 26-53.
- HARAWAY, Donna. 1985. “A Cyborg manifesto. Science, technology and socialist-feminist in the late twentieth century”. *Socialist Review* 80: 65-107.
- \_\_\_\_\_. 2016. “Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes”. *ClimaCom*, ano 3, n. 5: 139-148.
- KOPENAWA, DAVI E ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das letras.
- STARHAWK. 1997. *Dreaming the dark: magic, sex and politics*. Boston: Beacon Press.
- STENGERS, Isabelle. 2000. “Si la vie devient résistance...”. *Multitudes*, 1: 99-101.
- \_\_\_\_\_. 2002. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34.
- \_\_\_\_\_. 2015. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: CosacNaify,.
- \_\_\_\_\_. 2017. “Reativar o animismo”. In: Cadernos de leitura n.62, *Chão de Feira*. 15 pp.
- \_\_\_\_\_. 2018. “A proposição cosmopolítica”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n.69: 442-464.
- TOLA, Miriam. 2016. “Composing with Gaia: Isabelle Stengers and the Feminist Politics of the Earth”. *PhænEx* 11 (1):1-21.

RECEBIDO: 29/11/2018

APROVADO: 30/11/2018

