

## **“Herdar” como proposta metodológica em situações difíceis: reconstruir os ecofeminismos**

*“Inheriting” as a methodological proposal in challenging situations: reconstructing ecofeminisms*

Marina Bohnenberger

### **RESUMO**

O que significa herdar teorias (e práticas) em um campo minado de controvérsias? Um estudo bibliográfico, de orientação antropológica, sobre as relações entre os feminismos e as teorias ambientais é o cenário onde essa pergunta metodológica se desenha. Partindo das ecofeministas da década de 1970 e chegando aos feminismos em meio ao colapso climático do século XXI, persigo a questão das relações entre feminino e natureza e suas transformações ao longo de décadas de debates feministas, filosóficos, antropológicos e ecológicos. Essa trajetória é sinuosa na medida em que é caracterizada por discordâncias, inimizades e perspectivas disciplinares muitas vezes incompatíveis, mas que podem dar lugar a alianças temporárias e estratégicas em torno de imaginar modos de resistir e produzir formas de habitar um planeta ferido. Herdar foi o verbo que orientou essa jornada de pesquisa porque implica fazer uma genealogia, mas de modo a reconstituir histórias tomando fios emprestados e costurando-os a outros fios, em um jogo delicado que exige posicionamento da pesquisadora e, ao mesmo tempo, distância para dar o devido lugar aos contextos de onde emergem palavras e proposições.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ecofeminismo; Colapso climático; Genealogia; Feminismos e natureza; Antropologia e feminismo.

## ABSTRACT

What does it mean to inherit theories (and practices) in a minefield of controversies? A bibliographic study with an anthropological orientation on the relationships between feminisms and environmental theories is the backdrop against which this methodological question takes shape. Starting with the ecofeminists of the 1970s and reaching the feminisms amidst the climate collapse of the 21st century, I pursue the question of the relationships between the feminine and nature and their transformations over decades of feminist, philosophical, anthropological, and ecological debates. This trajectory is winding, as it is marked by disagreements, rivalries, and often incompatible disciplinary perspectives—yet it can also give rise to temporary and strategic alliances around imagining ways to resist and produce forms of inhabiting a damaged planet. *To inherit* was the verb that guided this research journey because it implies constructing a genealogy, but in a way that reconstructs histories by borrowing threads and stitching them to other threads, in a delicate game that requires the researcher to take a stance while also maintaining enough distance to properly situate the contexts from which words and propositions emerge.

**KEYWORDS:** Ecofeminism; Climate collapse; Genealogy; Feminisms and nature; Anthropology and Feminism.

O que significa herdar teorias (e práticas) em um campo minado de controvérsias? Um estudo bibliográfico, de orientação antropológica, sobre as relações entre os feminismos e as teorias ambientais foi o cenário onde essa pergunta metodológica se desenhou.

Em minha pesquisa de mestrado<sup>1</sup> (Bohnenberger, 2023), me propus a reconstituir uma história das relações entre feminismo e ecologia (ou entre feminismo e estudos ambientais, tudo depende do quanto se quer ser abrangente em relação a este que também é um campo múltiplo). Parti das ecofeministas da década de 1970 para chegar aos feminismos em meio ao colapso climático do século XXI, perseguindo a questão das relações entre *feminino* e *natureza* pois estava

---

1 A pesquisa foi desenvolvida no âmbito do Labirinto com coorientação da Prof. Daniela Manica.

especialmente interessada nas transformações que os dois lados desse par tiveram ao longo de décadas de debates feministas, filosóficos, antropológicos e ecológicos. Mas a definição desse objeto só foi possível quando fui capaz de abraçar o risco de mexer em um certo vespeiro. A trajetória que decidi retrair é sinuosa, caracterizada por discordâncias, inimizades e perspectivas disciplinares e políticas muitas vezes incompatíveis.

A princípio, eu estava interessada em pesquisar a perspectiva feminista a respeito de uma outra espécie de genealogia: o debate em torno das responsabilizações pelas mudanças climáticas e a caracterização desse novo regime climático através da palavra “Antropoceno”. Algumas feministas, cada uma à sua maneira, debocharam da grande descoberta científica e reagiram com impaciência à tardia constatação dos cientistas sobre algo que, para as minorias políticas, não seria nenhuma novidade. Por exemplo:

Olhamos para a marca geológica e comentamos com nós mesmos, *como se algo tivesse mudado*: agora, finalmente, a Terra está nos dizendo que a impactamos. “Minha nossa, quem poderia imaginar que séculos de escravidão, violência, cleptocracia e espoliação seguidos da liberação de alguns humanos às custas de outros – quem poderia imaginar que nossa espécie estava destruindo seu meio, se não houvesse a evidência definitiva do registro geológico?” (Colebrook, 2017, p. 18, grifo da autora).

A ironia é uma típica estratégia feminista (Haraway, 1995) que faz pouco caso da necessidade de uma evidência geológica para reconhecer os efeitos de séculos de exploração predatória do planeta – o que inclui as pessoas historicamente exploradas – já que os efeitos desse modo de vida já estão bem evidentes para muitas pessoas. Já outras feministas resolvem disputar a nomenclatura desse incontestável novo tempo em que o que se pensava que sabíamos sobre como se com-

portam os seres na Terra (e a Terra, ela mesma) está definitivamente em xeque.

De forma crítica à constituição dos espaços de produção de conhecimento e à própria produção de conhecimento que daí decorre, que seriam atravessadas por relações históricas de poder que se desdobram epistemologicamente, as feministas solicitaram aos narradores do Antropoceno que voltassem algumas casas no tempo e ajustassem a amplitude de seus horizontes socioantropológicos e históricos para contar direito a história de origem da destruição planetária.

Uma grande parte dos textos produzidos pelas feministas sobre o Antropoceno envolvia as críticas de gênero ao *anthropos* e às imaginações que constituem esse humano genérico e ideal, crítica essa que constitui o feminismo como uma ferramenta, para falar como Marilyn Strathern (1991), ou seja, que atravessa discussões e contextos disciplinares. A objeção à universalização do sujeito masculino, branco e europeu como representante descorporificado da humanidade é uma das insistentes críticas feministas. Nos debates ambientais e climáticos, as feministas se somaram às críticas a uma certa noção de *natureza*, igualmente descorporificada e universalizada. Foi assim, interessada nas epistemologias feministas e nas questões que colocavam aos conceitos ambientais, vasculhando esse contexto e voltando na linha cronológica da crítica ambiental feminista, que cheguei às primeiras ecofeministas e não pude delas me afastar.

O ostracismo das primeiras ecofeministas é uma das principais características que aparece quando se pesquisa sobre elas: quem procura retomar as ecofeministas sempre acaba falando sobre como elas ficaram mal vistas pelo campo feminista (Gaard, 2011; Gabriel, 2020). A razão disso é que o slogan pelo qual elas ficaram famosas se resumia a uma associação entre *mulher* e *natureza*, uma associação que seria intrínseca, isto é, como se “as mulheres” possuíssem algo instintivo, uma essência comum com “a natureza” que as levasse a serem natu-

ralmente mais preocupadas com a sua conservação. Tendo em vista o que relatei anteriormente sobre as produções feministas em meio ao Antropoceno, trata-se de um debate, portanto, muito atual. Mas sou de uma geração de feministas formada, entre outras, por leituras de Donna Haraway (2000 [1985], p. 99) e sua famosa frase “prefiro ser um ciborgue a uma deusa”, uma provocação à “deusa” enquanto figura do ecofeminismo.<sup>2</sup> Em um campo disputado como o feminista, essas tensões tomaram a forma de caricaturas que acabavam por levantar uma divisão estrita entre as feministas “das deusas” e as feministas “dos ciborgues”. Era daí que decorria o meu receio e a minha sensação de entrar em um vespeiro.

Mas algo muito persuasivo me encorajou a enfrentar a controvérsia ecofeminista: o aparecimento desse termo em textos e manifestos contemporâneos de feministas ligados à questão ambiental, seja para reformulá-lo, seja para rejeitá-lo. A questão parecia estar viva, longe de estar encerrada, e o convite era para “permanecer com o problema” (Haraway, 2016).

Assim, em meio a tantos embates, o objeto e os objetivos da minha pesquisa se redesenharam. Enquanto pesquisava um campo controverso, meu interesse era perseguir os históricos que as principais categorias feministas haviam percorrido de 1970 para cá, sobretudo “mulher” e “natureza”, fundamentais ao meu recorte. Para isso, eu precisava ler com cuidado as principais literaturas feministas, que acabavam por se confundir entre material e ferramenta analítica, para ser capaz de produzir um mapeamento das produções que contasse alguma história.

O que fui instada a fazer era uma genealogia da relação entre feminismo e ecologia no sentido que prescinde da noção de essência

---

2 A citação completa é: “Embora estejam envolvidas, ambas, numa dança em espiral, prefiro ser um ciborgue a uma deusa” (Haraway, 2000 [1985], p. 99). Ou seja, Haraway provoca sem debochar, chamando a atenção para o lado dessa dança no qual ela se posicionava naquele momento.

(algo que só notei com clareza após o fim da jornada).<sup>3</sup> Ao apresentar o processo genealógico de Michel Foucault em um verbete, isto é, de forma sucinta, Marcos Vinicius Malheiros Moraes (2018) descreve sua forma “dissociativa”, buscando refutar a existência de essências e identidades eternas, e procurando apresentar os acontecimentos múltiplos, heterogêneos e disparatados presentes na origem. A noção foucaultiana também inclui um procedimento que procura reconsiderar aqueles que ficaram de fora “dos autos”, os saberes desvalorizados (Faé, 2004). Isabelle Stengers (2016, p. 180), por sua vez, gosta da ideia de herança, da qual faço uso para nomear a metodologia improvável que me guiou por caminhos complexos: para a autora, herdar “não é uma questão de ser fiel” já que “o que existe nesse ‘herdar’ não é uma linha de herança. O que existe é recriação”.

Rastrear o histórico de certos movimentos teóricos é sempre uma tarefa difícil, especialmente quando se trata de pesquisas que têm uma vinculação muito estreita com movimentos e posicionamentos políticos, como é o caso dos feminismos. Mas essa me parece uma tarefa que vale a pena ser feita, sobretudo para aprendermos algo a partir das contradições.

## **O DECORRER DO DEBATE ECOFEMINISTA E SUAS CONEXÕES CONTEMPORÂNEAS**

Os achados da pesquisa apontam para duas direções paralelas: por um lado, o mergulho nas produções sobre as primeiras ecofeministas revela que este é um grande guarda-chuva conceitual e que existe uma multiplicidade de formas de definir esta escola de pensamento. Portanto, organizar o campo ecofeminista implica, como a maior parte das categorizações, considerar que suas autoras e contribuintes não são homogêneas, assim como não são as suas ideias, e que se trata

---

3 Agradeço à Suzane de Alencar Vieira, que apontou a referência foucaultiana da genealogia que empreendi, durante minha banca de defesa, e delineou meu próprio trabalho melhor do que eu mesma.

de produzir uma certa ficção para fins de organização. Por outro lado, se revelam as contribuições fundamentais das teorias de gênero e dos feminismos interseccionais/feminismos da diferença que tensionam e problematizam algumas das formulações ecofeministas. Junto a isso se somam décadas de pesquisas e debates político-científicos sobre a natureza da ideia de *natureza*. Essas duas frentes informam os termos em que ocorrem as discordâncias com as primeiras ecofeministas, o que acaba por demonstrar os caminhos de amadurecimento do debate. Mas elas também dão a ver uma configuração mais complexa, onde importam mais as alianças que se formam, ainda que haja dissensos, do que eventuais consensos.

Inúmeras tentativas de classificação se debruçaram sobre as ecofeministas e, em minhas leituras, nunca pareceu que o ecofeminismo chegou a formar grupos contínuos de estudos e debates, eventos ou colaborações. Esse foi um termo usado para descrever os interesses confluentes entre feminismo e ecologia de forma geral durante um certo período (que começa na década de 1970).

Greta Gaard (2011) privilegia uma perspectiva acadêmica sobre o ecofeminismo e seu levantamento inclui um escopo maior, com autoras dos anos 1980 até anos recentes, fazendo uma recuperação histórica dos debates teóricos e disciplinares que os ecofeminismos mobilizaram e nos quais estiveram envolvidos, especialmente do ponto de vista das críticas, desdobramentos e rearranjos. Exemplos de autoras citadas por ela são Susan Griffin, considerada pioneira, e Carolyn Merchant, nos anos 1980; Val Plumwood e ela própria, Gaard, nos anos 1990, e Catriona Mortimer-Sandilands, nos anos 2010.

Por sua vez, Emma Siliprandi (2015) e Mies e Shiva (2014) incluem movimentos sociais, ativistas e congressos acadêmicos e políticos na história dos ecofeminismos. Alguns exemplos de ativismos ecofeministas seriam as lutas contra as estações de energia nuclear na Alemanha, o *Green Belt Movement*, no Quênia de 1970, voltado

às mulheres camponesas, e o famoso Movimento Chipko, na Índia no mesmo período, onde as mulheres abraçavam as árvores para impedir sua derrubada (Shiva, 1988).

Em termos teóricos (e que, conforme defende Vandana Shiva (1988), encontram lastros nas práticas de mulheres em torno da questão ambiental), a ideia de que há uma relação entre a dominação da natureza e a dominação das mulheres foi considerada o problema-base do ecofeminismo. Porém, a maneira como esse problema é formulado e a explicação de como se dá essa relação são diversas, o que amplifica o corpus de teorias ecofeministas.

Val Plumwood (1986), fazendo uma revisão da produção ecofeminista na filosofia no final da década de 1980, sugere classificar os expoentes do ecofeminismo da seguinte maneira:

1. Aqueles que alocam o problema de ambos, mulher e natureza, em seu papel como parte de uma série de dualismos que têm sua origem na filosofia clássica e que pode ser rastreada através de uma complexa história até o presente;
2. Aqueles que alocam o problema da mulher e da natureza na ascensão de uma ciência mecanicista durante os períodos Iluminista e pré-Iluminista;
3. Aqueles que oferecem uma explicação da conexão baseada na diferença, por exemplo, na consciência ou na formação de uma personalidade sexualmente diferenciada (Plumwood, 1986, p. 121).

As propostas ecofeministas organizadas no critério número três foram a razão de maior embate e, certamente, a que menos ganhou adesão ao longo do tempo. A crítica à problemática noção de “personalidades sexualmente diferenciadas” já estava sendo desenhada em meados da década de 1980. Assim, ideias que se fundam sobre noções de “diferenciação sexual” precisam ser tratadas com cuidado, e muitas

acabaram por se mostrarem filiadas a movimentos conservadores que, embora tenham envelhecido mal em certos feminismos, ainda encontram eco na sociedade contemporânea. Pode-se dizer que, atualmente, a questão dos binarismos/dualismos e a questão tecnocientífica – os itens 1 e 2 – são, ainda, núcleos da discussão ecofeminista e do feminismo que se envolve com ecologia e estudos ambientais.

Ainda que não sob a denominação “ecofeminismo”, muitas frentes feministas em intersecção ecológica despontaram no século XXI. Uma dessas frentes é a composição de alianças entre feministas comunitárias, indígenas e camponesas. Essas alianças têm sido expressas em uma profusão de publicações, ricas em discutir a intersecção entre feminismo e questão ambiental (Belaunde; Matos; Santos, 2019; Lima; Gitahy, 2019; Maizza; Vieira, 2018; Paniz, 2019), mas também podem ser vistas nas lutas compartilhadas. São feministas que não insistem tanto no argumento sobre uma relação simbólica ou empírica entre *mulher* e *natureza*, como o que ocupou as primeiras ecofeministas, e permitem avançar em outras questões além de conceituações rígidas sobre mulheres, e pensando de outra maneira sobre “natureza”. Os movimentos que atravessam essas questões serão aprofundados mais adiante, pois minha hipótese é de que uma das condições de possibilidade de alianças entre feministas, sobretudo em tempos de colapso socioambiental, é que nós, feministas, possamos lê-las à luz de avanços importantes sobre as diferenças nos feminismos, que abordarei na seção seguinte.

Flores e Jaenisch (2018, p. 17), especulando sobre como poderiam ser as relações entre Ecologia e Feminismo, anunciam de saída que a sua noção de ecologia não se relaciona com a de natureza, na medida em que essa concepção se fundaria sobre uma “hierarquização dos seres” e seria fruto de uma série de partilhas feitas por práticas científicas ocidentais. A Ecologia como a entendem – e que evitaria a “provável” concepção biologizante de mulher e de natureza – estaria ligada

ao conhecimento sobre “as condições de existência da vida” (Flores; Jaenisch, 2018, p. 17).

Autoras como Lorena Cabnal (2010), feminista comunitária indígena mayaxinka, da Guatemala, e Julieta Paredes, da Bolívia, também compõem esse novo movimento, que tem como um de seus motes recolocar a importância do corpo para a perspectiva feminista, mas de um modo que entende o corpo como existência vinculada às terras e práticas territoriais ancestrais (Barboza; Ye’padiho Tukano; Xamen Waiwai, 2019). Lideranças e pensadoras indígenas brasileiras têm feito manifestações na mesma direção, se valendo de figuras femininas em seus chamados para o cuidado com o planeta.<sup>4</sup> Elas colocam as relações com seres mais que humanos, ambientes e cosmologias não ocidentais (Lima; Gitahy, 2019) no centro dos feminismos, em que a “questão da vida” é o foco, escapando das armadilhas e equívocos da noção de natureza.<sup>5</sup>

Uma das perguntas que teóricas feministas colocam para sustentar essa vinculação entre feminismo e ecologia, e que me chama particularmente a atenção, é: “como o feminino *territorializa* o mundo?” (Soares-Pinto; Ramo y Affonso; Benites, 2020, p. 174, grifo meu).

O emprego do termo “ecofeminista” não é um consenso, e muitas vezes essa opção diz respeito diretamente à relação com as ecofeministas clássicas. Podemos ver essa perspectiva em Barragán *et al.* (2020, p. 235), por exemplo, quando afirmam que:

---

4 Ver, por exemplo, o manifesto da Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), de 2021. Disponível em <https://anmiga.org/manifesto-reflorestarmentes-reflorestarmentes-de-sonhos-afetos-soma-solidariedade-ancestralidade-coletividade-e-historia/> Acesso em: 14 mai. 2025.

5 Para mais referências, o dossiê “Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia”, publicado pela *Revista Amazônica* em 2019, reúne trabalhos que avançaram essa perspectiva de corpo e gênero em direção às questões ambientais através do fio dos territórios. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/issue/view/403/showToc> Acesso em: 14 mai. 25. Os dois volumes do dossiê “Políticas Feministas da Terra”, da *Revista Campos*, publicados em 2018, são outros exemplos de como o reencontro entre feminismo e ecologia na discussão antropológica tem rendido textos e debates. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/issue/view/2582> e <https://revistas.ufpr.br/campos/issue/view/2752>. Acesso em: 14 mai. 2025

são as mulheres, indígenas e negras que conseguem assumir o discurso sobre a importância da Natureza e a relação cultural, econômica e política a partir de outras diretrizes e significados que não os inicialmente propostos pelo ecofeminismo.

Lima e Jesus (2017) empregam o termo “ecofeministas” para falar de um conjunto de teorias e organizações políticas contemporâneas que pautam a importância da retomada das relações do cuidado e da sustentação da vida. Para Fabiana Maizza e Suzane de Alencar Vieira (2018, p. 9), muito dessa produção recente feita sobre, com e por indígenas e feministas comunitárias parece interessada em reformular problemas e premissas ecofeministas, de modo que seja possível resgatar a “conexão das mulheres com a terra” para “importar forças não humanas, os seres da terra e [reunir] diferentes designações e linhas nessa intersecção entre feminismo e ecologia em torno da questão da vida”.

É nesse sentido que Greta Gaard (2011), ao investigar o que ocasionou o ostracismo ecofeminista, advoga em favor delas apontando os lastros ecofeministas de uma série de feminismos contemporâneos. Ela conta sobre os efeitos que as críticas tiveram na organização do campo feminista que tange os debates ambientais.

O medo de contaminação-por-associação era grande demais. Após as acusações de essencialismo de gênero [...] a maioria das feministas que trabalhavam na intersecção entre feminismo e ambiente pensaram que seria melhor renomear sua abordagem para se distinguir de feminismos essencialistas e, assim, conquistar um público mais amplo. Daí a proliferação de termos como “feminismo ecológico”, “ambientalismo feminista”, “ecofeminismo social”, “ecossocialismo feminista crítico” ou simplesmente “gênero e ambiente” (Gaard, 2011, p. 27).

O sabor amargo das palavras de Gaard (2011) é perceptível no texto quando ela mostra a amplitude e multiplicidade produtiva que havia nas ecofeministas, que não poderia ser resumida na associação entre “mulher” e “natureza”. Gaard (2011, p. 37) aponta que nos anos 1990, após as críticas do essencialismo, o envolvimento de seres não humanos e da questão animal no feminismo passou a ser um ponto de reivindicação do caráter interseccional das opressões, apontado pelas ecofeministas. A interseccionalidade é um dos argumentos de defesa da autora sobre o ecofeminismo, que se constituiria ao fazer alianças com diferentes movimentos e teorias críticos, costurando questões de racismo, colonialismo e especismo às preocupações feministas, mais próximas de feminismos não brancos do que dos feminismos liberais e euroamericanos.

Fica mais claro, então, do que se trata a contenda entre feministas nesse campo. Para compreender melhor a questão, é preciso retomar a segunda parte do argumento e reconstituir algumas trajetórias feministas e de teorias de gênero ocorridas entre o surgimento das primeiras ecofeministas e as contemporâneas.

## **NATUREZA E CULTURA – AINDA**

Uma das formas de contar a história do conceito de gênero é que ele inicialmente se estruturou sobre uma diferenciação entre um “dato biológico” (o sexo) e uma “construção social” (o gênero). Em 1975, a antropóloga Gayle Rubin propõe o conceito de “sistema sexo/gênero” como ferramenta analítica que permitiria observar as maneiras pelas quais as diferentes elaborações culturais se relacionam com os discursos sobre sexualidade biológica. Rubin e outras teóricas buscavam corresponder às discussões acadêmicas da época sobre o tratamento dado às etnografias, ou seja, compreender “as culturas” em seus próprios termos, o que significava não partir de universalidades situadas no ambiente nativo da antropóloga, como a suposta subordinação universal das mulheres (Franchetto; Cavalcanti; Heilborn, 1981).

A intenção de Rubin continha essa motivação antropológica, resistente à ideia de que toda diferença sexual implicaria hierarquias entre homens e mulheres.

Donna Haraway (2004, p. 218) caracteriza esse como um “esforço político e epistemológico para remover as mulheres da categoria da natureza e colocá-las na cultura como sujeitos sociais na história” que, contudo, foi acusado de permanecer desatento à maneira problemática com que a diferença sexual inscrita no corpo era tida como uma experiência universal. Segundo Fabiana Maizza (2017, p. 109), para essas primeiras teorias antropológicas feministas, “tudo começaria com o corpo e a especificidade feminina das funções procriadoras”.

No processo da argumentação contra o “determinismo biológico”, a favor do “construcionismo social”, as autoras feministas, e as antropólogas, deixaram em suspenso a ideia subjacente de que existiriam inúmeras elaborações sociais para um fato supostamente único e autoevidente: a distinção natural dos sexos, dada pelos corpos masculinos e femininos (Maizza, 2017, p. 109).

A discussão a respeito da separação natureza/cultura teve importante protagonismo nos debates feministas e de gênero, antecipando muitos dos avanços que viriam posteriormente em outras áreas. A maneira como sexo/gênero foi tratado inicialmente, na tentativa de esmiuçar as origens socioculturais da subjugação das mulheres, acabou por universalizar a divisão natureza/cultura. Mas não apenas isso: a própria categoria *mulher*, de difícil definição e bastante instável culturalmente falando, passava ilesa de críticas, produzindo a identificação de um “eu” feminista que eclipsaria outras diferenças e experiências históricas das mulheres (Abu-Lughod, 2018).

A década de 1980 marcou um momento de contrapontos importantes aos feminismos euroamericanos, colocados principalmente

pelas feministas negras estadunidenses, que lembravam às mulheres brancas que as condições de vida, subjetividades e experiências das mulheres negras eram muito diferentes das delas. Se as feministas acadêmicas anteriormente dedicaram-se a pensar “o que é uma mulher”, elaborando teorias que pensavam a relação entre ideias de feminilidade e capacidades corporais, a pergunta que retornava pelo feminismo negro era aquela que Sueli Carneiro (2019, p. 326) repete insistentemente: “de que mulher estamos falando?”.

Reivindicar o coletivo “mulheres” para o feminismo acabou por presumir um quadro conceitual que não é compartilhado por todas as feministas, e que é atravessado por relações de poder que ultrapassam o gênero. O surgimento do termo “interseccionalidade”, cunhado por Kimberlé Crenshaw (2002) mas amplamente disseminado, tornou-se uma boa ferramenta para designar (inclusive retroativamente) diversos movimentos do feminismo que buscam demonstrar que os sistemas de dominação são um imbricamento entre gênero, raça, classe e sexualidade, que atuam de forma conjunta na constituição das subjetividades e realidades vividas.

A partir dessa crítica, desdobrou-se, em termos mais amplos e aprofundados, uma questão que já havia sido exposta por outras feministas ainda não atravessadas pelas críticas interseccionais: a de assumir a existência de sujeitos universais. A princípio, essa questão apareceu como crítica ao sujeito masculino branco europeu. Agora, ela passava a envolver a complexa interseccionalidade que inclui a identidade feminista, as ideias em torno da noção de *mulher* e em torno das diferenças, que dizem respeito a uma atitude crítica diante de modelos universais. Essa questão é bem resumida por Fabiana Maizza (2017, p. 119), reverberando Marilyn Strathern: “o que está em jogo na discussão feminista sobre diferença são os próprios construtos analíticos da sociedade Ocidental”.

Enquanto isso, em setores da ecologia e da biologia, muito estava sendo feito no sentido de melhorar a conceituação dos ambientes e das relações entre os seres, mal representados por uma certa noção de “natureza”. Esse é um assunto complexo que não cabe no espaço deste texto, mas o que importa dizer é que a ideia de *natureza* como um espaço sem intervenções humanas, ou sem agências de nenhum tipo, não se sustenta quando se observam as relações ecológicas no planeta. Povos indígenas e seus antropólogos se juntam a esse grupo de pensadores, colocando em xeque as divisões sujeito/objeto, dado/construído, humano/não humano. É uma crítica que se coloca aos divisores modernos e ao que se produziu em termos de relações de poder a partir desses divisores, e que se estende como um constante alerta para que saibamos o que estamos dizendo quando dizemos *natureza*, e sobretudo que saibamos que essa é uma categoria, e não um conceito.

## **COSTURAR A HERANÇA**

A interseccionalidade do gênero foi a crítica mais dura feita, pelo feminismo, às ecofeministas. A principal delas foi a crítica ao seu caráter essencialista, que, além de universalizar uma definição de “mulher”, definia as mulheres através de um componente biológico/reprodutivo (Gaard, 2011). De fato, a literatura relata um certo ecofeminismo que defendeu uma aproximação entre “mulher” e “natureza” por sua função reprodutiva, ou seja, as mulheres enquanto membros da espécie humana capazes de gerar uma nova vida. Isto é, a “natureza” da mulher seria carregar um corpo portador de órgãos reprodutivos femininos, o que as tornaria mais capazes de se envolver com outros processos vitais, como a manutenção do território, das plantações e dos recursos necessários às vidas humanas e não humanas (a “natureza”, segundo seu vocabulário).

O essencialismo foi (e é) criticado em dois sentidos: primeiro, porque uniformiza todos os possíveis com-

portamentos humanos, masculinos e femininos, definindo-os previamente, de forma a-histórica; e, em segundo lugar, porque, ao aceitar a existência e valorizar as características ditas “femininas”, reforça justamente o que a cultura ocidental sempre utilizou como base para a opressão das mulheres e sua segregação ao mundo privado (Siliprandi, 2015, p. 69).

Há uma certa herança ecofeminista que é vista por essas outras feministas como branca, ocidental e que naturaliza tanto as mulheres quanto as relações ecológicas, o que abarca os problemas de reprodução de desigualdades que podem decorrer daí. Fabiana Maizza e Suzane de Alencar Vieira (2018, p. 10) fazem uma comparação entre as críticas aos ecofeminismos e aquelas dirigidas ao chamado “feminismo da segunda onda”, baseadas no argumento de que:

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.

Assim, a crítica feita às ecofeministas sobre a variabilidade cultural das imaginações de gênero é bastante pertinente. No entanto, embora tenha sido problemática a definição biológico-reprodutiva de “mulher” ou a sua universalização, que em alguns casos baseou o ecofeminismo, não é possível afirmar que todos os campos feministas que buscavam produzir essa conexão se valeram da operação conceitual entre mulher e natureza – isso seria reduzir o ecofeminismo a essa questão. De todo modo, não parece ser razoável desprezar a contribuição ecofeminista a partir dessa crítica. Essa inviabilidade acabou por eclipsar um complexo, mas possível diálogo com as interseccionalidades feministas. Esse é o ponto de Greta Gaard (2011, p. 31):

Muitas acreditavam que o ecofeminismo se tornaria a terceira onda feminista, construindo e transformando as críticas antropocêntricas da primeira e terceira onda do feminismo com uma perspectiva ecológica. Mas o que aconteceu foi algo totalmente diferente: focando na celebração da espiritualidade da deusa e na crítica ao patriarcado avançada pelo ecofeminismo cultural, os feminismos pós-estruturalistas e de terceira onda retrataram todos os ecofeminismos como uma equação exclusivamente essencialista entre mulher e natureza, descreditando a diversidade ecofeminista de argumentos e pontos de vista.

Não é difícil dar razão às críticas considerando que há, sim, exemplos de essencializações por parte das ecofeministas. Mas há um outro ponto que me auxilia nessa tarefa de reconstituir a herança ecofeminista, isto é, de poder retraçar um passado a partir de um olhar do presente.

É como se, nas objeções ao ecofeminismo, a questão ecológica tivesse sido reduzida à problemática com a noção de *natureza*, perdendo-se de vista as articulações que o ponto de vista ecológico permitiu a estes feminismos. Após décadas de debates feministas e ecológicos, parece-me possível argumentar que um dos pontos de sustentação das acusações de essencialismo envolvia, por parte daquelas que criticavam, assumir que a “natureza” de que falavam as ecofeministas se encerrava em seu sentido essencializante, de realidade factual incontestável e determinada por características biológicas – uma natureza inscrita em um sistema natureza/cultura.

Quando ouvimos as expressões feministas contemporâneas sobre a terra, o território e (em alguns casos) sobre a natureza, me parece possível fazer uma conexão com o que (algumas) ecofeministas reivindicavam em suas ecologias. De algum modo, para além das reconhecidas essencializações, é como se, em termos das preocupações

ambientais, as ecofeministas estivessem sendo cobradas de se posicionarem de uma maneira que só foi possível décadas depois. Uma espécie de herança reversa, que inviabiliza contatos.

A filósofa da ciência Isabelle Stengers (2008), à sua maneira, parece concordar comigo. Stengers (2008) se interessa por uma operação moderna das políticas de conhecimento que ela chama de “tolerância”: trata-se de um respeito cínico que as ciências teriam sobre outros modos de conhecimento, mas que mantém intacta a presunção científica de ser a única detentora da verdade sobre o mundo. Para ela, o caso da briga de algumas feministas com as ecofeministas se encaixaria nessa mesma lógica. Ela se debruça não sobre a noção de *natureza*, como eu, mas sobre a “deusa” das ecofeministas (aquela que se contrasta com o ciborgue).

Stengers (2008) argumenta que a presunção de saber, de antemão, o que significava “a Deusa” ecofeminista – um “misticismo espiritual essencialista” – teria encerrado, por parte das feministas brancas, o debate com as ecofeministas. Trata-se de relativizar a dignidade existencial de outros métodos e outras abordagens, com um respeito meramente aparente que silencia. A autora descreve os incontáveis posicionamentos críticos às ecofeministas, fundadas sobretudo no essencialismo, que na verdade também estariam apegados a ideias e definições prévias de uma identidade de mulher (ou de uma noção rígida de feminismo) que não incluiria as ecofeministas.

O que segue é, na verdade, uma “caça essencialista”, uma incansável fonte para publicações acadêmicas e a produção de posturas cada vez mais críticas (não seria o feminismo ele mesmo essencialista? e assim por diante). Pior, isso implica uma atitude “tolerante” quando combatentes ecofeministas do terceiro mundo, tais como Vandana Shiva, parecem não possuir os códigos – nós (que sabemos e podemos criticá-la como essencialista) precisamos ser indulgentes. Aqui esta-

mos em território moderno, com o refrão da “grande divisão” territorial – eles creem, nós sabemos – um território que apenas se estendeu ao que se autodenominou “pós-modernidade”, mas que deveria ser chamado “hipermodernidade”, uma vez que os pós-modernos sabem que os modernos acreditavam (Stengers, 2008, p. 41).

É nesse sentido que, tenho tentado argumentar, se propor a herdar as ecofeministas tem a ver com ser capaz de permanecer aberta às formulações ecológicas feministas que não operem com certos códigos esperados e dos quais só dispomos após acúmulos de experiências, discussões, escrita, leitura e tempo. Não se trata de salvar o ecofeminismo e perdoá-lo, até porque isso presumiria estarmos em posição de ter razão e merecermos um pedido de desculpas, um lugar bastante tolerante, diria Stengers (2008). Assim como nunca se tratou de salvar ou perdoar as teorias e debates políticos que foram superados.

Quando nos propomos a retraçar origens e históricos, podemos dar a impressão de que queremos estabelecer uma linhagem, encontrar os criadores, os pioneiros, aqueles que pensaram quando ninguém pensou. Seria um procedimento bastante patriarcalista, por sinal. É curioso porque, no caso da relação entre feminismo e ecologia, o que aconteceu foi uma negação do passado, um rompimento com as primeiras ecofeministas que reafirma um esquema linear e de linhagem parental que dificilmente é verdadeiro, e que, ao se posicionar, se nega a reconhecer um histórico – ainda que seja para reformulá-lo. Na história que tentei recriar durante a dissertação, o que mais encontrei foram fissuras, rasgos, incisões, disrupções, descontinuidade. Ao costurar esses retalhos, longe de assumir que “tudo já estava lá”, aparecem algumas coisas interessantes. Uma delas é a complexificação dos debates sobre gênero, por um lado, e meio ambiente, por outro, além da ampliação do próprio escopo desses dois debates na medida em que se entrecruzam.

## REFLEXÕES FINAIS

O modo como Strathern (1991) procura descrever o feminismo me serve de inspiração aqui quando ela se contrapõe à ideia do feminismo como um campo acadêmico coeso, como se ele pudesse ser inscrito no esquema paradigmático, aos moldes das revoluções científicas de Thomas Kuhn. As diferenças internas e a diferença que o feminismo faz seriam seus pontos mais fortes. Longe de solucionar e de chegar a um consenso, as divergências podem dar lugar a alianças temporárias e estratégicas em torno de imaginar modos de resistir e produzir formas de habitar um planeta ferido.

*Herdar* foi o verbo que orientou essa jornada de pesquisa porque implica fazer uma genealogia, mas de modo a reconstituir histórias tomando fios emprestados e costurando-os a outros fios, em um jogo delicado que exigiu o meu posicionamento como pesquisadora e, ao mesmo tempo, distância para dar o devido lugar aos contextos de onde emergem palavras e proposições. No caso dos ecofeminismos – de antes e de agora –, a relação entre eles nos apresenta para uma valiosa trajetória dos debates sobre as definições de minorias políticas e dos desafios socioambientais que enfrentamos.

Longe de serem abstrações, o olhar e o refinamento sobre as acepções das palavras têm muito impacto, e a discussão sobre “mulher” e “natureza”, para ficar apenas com elas, mobilizou placas tectônicas nas ciências e nos feminismos. Tornaram os diálogos mais inclusivos e foram capazes de melhorar a descrição de situações, articulando novas ideias e orientando novas estratégias de ação. Antropologicamente, perseguir as categorias com as quais nos deparamos na prática é o nosso ofício, as palavras são nosso material de trabalho na medida em que são capazes de constituir ontologicamente as realidades. E, assim sendo, as teorias antropológicas são transformadas pela prática de aprender e revisitar as categorias, influenciadas por quem ouvimos e lemos.

Ao adentrar, como antropóloga e como feminista, meu objeto de pesquisa, atravessei desconfortos e caminhos atribulados. Isso porque me dediquei a um exercício que é, em parte, comparativo – uma das grandes vocações da antropologia: o exame de modos de conhecimento distintos, à luz um do outro. Mas é também um exercício que me exigiu compreender meu próprio posicionamento feminista, como tentei esboçar no início desse texto. Um jogo complexo e arriscado entre se posicionar e ser objetiva. Precisei ora ser convencida, ora duvidar das minhas interlocutoras. Para isso, uma das ferramentas que me permitiu concluir a pesquisa foi fazer uso do que eu havia aprendido com ela: me desapegar da necessidade de declarar uma vencedora – a teoria que estaria, afinal, correta e encerrada de uma vez por todas. Fazer ciências em tempos difíceis, me parece, tem algo a ver com isso.

## REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. **Equatorial**, Natal, v. 5, n. 8, p. 193-226, jan./jun. 2018.

BARBOZA, Myriam Sá Leitão; YE’PADIHO TUKANO, Larissa Duarte; XAMEN WAIWAI, Jaime. “Corpoterritorialização” katukina: lampejos etnográficos sob as perspectivas femininas indígenas. **Amazônica**, v.1, n. 2, p. 503-547, 2019.

BARRAGÁN, Alba. *et al.* Pensar a partir do feminismo: críticas e alternativas ao desenvolvimento. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 216-239.

BOHNENBERGER, Marina. **A fumaça das bruxas: novas alianças entre feminismo e ecologia**. 2023. 128 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

BELAUNDE, Luisa Elvira; MATOS, Beatriz de Almeida; SANTOS, Julia Otero dos. Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia. **Amazônica**, v. 11, n. 2, p. 391-412, 2019.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: ACSUR. **Feminismos diversos**: el feminismo comunitario. Madrid: ACSUR-Las Segovias, 2010.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque De. (org.). **Pensamento Feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

COLEBROOK, Claire. We Have Always Been Post-Anthropocene: The Anthropocene Counterfactual. In: COLEBROOK, Claire. **Anthropocene Feminism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017. p. 1-20.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. **Estudos Feministas**, a. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

FAÉ, Rogério. A genealogia em Foucault. **Psicologia em Estudo**, v. 9, n. 3, p. 409-416, set. 2004.

FLORES, Luiza Dias; JAENISCH, Damiana Bregalda. Sentir as palavras, criar trincheiras: mulheres em defesa da *Red de la Vida*. **Campos**, v. 19, n.1, p. 17-22, jan./jun. 2018.

FRANCHETTO, Bruna; CAVALCANTI, Maria Laura; HEILBORN, Maria Luiza. Antropologia e feminismo. In: FRANCHETTO, Bruna *et al.* **Perspectivas antropológicas da mulher**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. v. 1.

GAARD, Greta. Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism. **Feminist Formations**, v. 2, p. 26-53, 2011.

GABRIEL, Alice de Barros. Terras de homem nenhum: fabulações, lesbiandade e separatismos. **Revista Ártemis**, v. XXIX, p. 107-121, 2020.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados. A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 07-41, 1995.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000 [1985]. p. 37-130.

HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos Pagu**, n. 22, p. 201-246, 2004.

HARAWAY, Donna. **Staying with the trouble**. Durham: Duke University Press, 2016.

LIMA, Marcia Maria Tait. JESUS, Vanessa Brito de. Questões sobre gênero e tecnologia na construção da agroecologia. **Scientiae studia**, São Paulo, v.15, n.1, pp. 73-96, 2017.

LIMA, Marcia Maria Tait; GITAHY, Leda Maria Caira. Diálogos entre novos léxicos políticos e práticas comunitárias de cuidado em Abya Yala. **ClimaCom** – Povos Ouvir: A Coragem da Vergonha [online], Campinas, a. 6, n.16, dez. 2019. Disponível em: <http://clima.com.mudancasclimaticas.net.br/marcia-maria-tait-lima-e-leda-maria-caira-gitahy-dialogos-entre-novos-lexicos-politicos-e-praticas-comunitarias-de-cuidado-em-abya-yala/> Acesso em: 14 mai. 25.

MAIZZA, Fabiana. De mulheres e outras ficções: contrapontos em antropologia e feminismo. **Ilha**, v. 19, n. 1, p. 103-135, 2017.

MAIZZA, Fabiana; VIEIRA, Suzane de Alencar. Introdução ao dossiê Ecologia e Feminismo: criações políticas de mulheres indígenas, quilombolas e camponesas. **Campos**, v. 19, n. 1, p. 9-16, 2018.

MIES, Maria; SHIVA, Vandana. **Ecofeminism**. Londres/Nova York: Zed Books, 2014.

MORAES, Marcos Vinicius Malheiros. “Genealogia–Michel Foucault”. In: DEPARTAMENTO de Antropologia. **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo/Departamento de Antropologia, 2018. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/conceito/genealogia-michel-foucault> Acesso em: 14 mai. 25.

PANIZ, Flávia. Mulher, Vida e Liberdade: gênero, etnicidade e ecologia no movimento de mulheres Curdas em Rojava. **Campos**, v. 19, n. 2, 2019.

PLUMWOOD, Val. Ecofeminism: an overview and discussion of positions and arguments. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 64, n. 1, p. 120-138, 1986.

SHIVA, Vandana. **Staying alive: Women, ecology and survival in India**. New Delhi: Kali for Women, 1988.

SILIPRANDI, Emma. **Mulheres e agroecologia**: transformando o campo, as florestas e as pessoas. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

SOARES-PINTO, Nicole; RAMO Y AFFONSO, Ana María; BENITES, Sandra. Mulheres indígenas e suas coexistências—uma apresentação. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 173-178, 2020.

STENGERS, Isabelle. Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of escaping modern dualism. **Subjectivity**, v. 22, p. 38-59, 2008.

STENGERS, Isabelle. Uma ciência triste é aquela em que não se dança. Conversações com Isabelle Stengers. Entrevista concedida a Jamille Pinheiro Dias *et al.* **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 59, n. 2, p. 155-186, 2016. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/121937> Acesso em: 14 mai. 25.

STRATHERN, Marilyn. **Partial connections**. Walnut Creek: Altamira Press, 1991.