



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANIELA ROSENDO

***QUILT* ECOFEMINISTA SENSÍVEL AO CUIDADO: UMA CONCEPÇÃO DE
JUSTIÇA SOCIAL, AMBIENTAL E INTERESPÉCIES**

FLORIANÓPOLIS
2019

Daniela Rosendo

***QUILT* ECOFEMINISTA SENSÍVEL AO CUIDADO:
UMA CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA SOCIAL, AMBIENTAL E INTERESPÉCIES**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.
Orientadora: Prof^ª. Dra. Milene Consenso Tonetto

Florianópolis

2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Rosendo, Daniela
Quilt ecofeminista sensível ao cuidado : uma
concepção de justiça social, ambiental e
interespecies / Daniela Rosendo ; orientadora,
Milene Consenso Tonetto, 2019.
237 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis,
2019.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Filosofia ecofeminista. 3.
Justiça. 4. Política. 5. Ética. I. Tonetto, Milene
Consenso. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
III. Título.

Daniela Rosendo

***Quilt* Ecofeminista Sensível ao Cuidado: uma concepção de justiça social, ambiental e
interespécies**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora
composta pelos seguintes membros:

Prof. Fabio Gomes de Oliveira, Dr.
Universidade Federal Fluminense

Prof^a. Janyne Sattler, Dra.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Alessandro Pinzani, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado
adequado para obtenção do título de doutora em Filosofia.

Prof. Dr. Ivan Ferreira da Cunha
Coordenador do Programa

Prof^a. Dra. Milene Consenso Tonetto
Orientadora

Florianópolis, 20 de novembro de 2019.

Para Sofia.

AGRADECIMENTOS

Se é preciso uma aldeia para criar uma criança, como diz o provérbio africano, eu diria que é preciso uma aldeia para escrever uma tese. Minha aldeia é formada por muitas pessoas que, a partir dos seus diferentes lugares e em diferentes momentos, estenderam-me às mãos e me ajudaram nessa caminhada de alguns anos desde antes do início do doutoramento.

Inicialmente, agradeço à minha orientadora, professora Milene Consenso Tonetto. Desde o primeiro contato, quando o ingresso no doutorado ainda era um sonho e eu tinha apenas um projeto de pesquisa, a professora Milene me acolheu e, nestes anos todos, não mediu esforços para apoiar minha pesquisa e, em especial, priorizar sempre a minha saúde e compreender todas as minhas limitações, ao mesmo tempo em que acreditou no potencial e relevância da minha pesquisa, fazendo sempre leituras muito atentas e questionamentos que me impulsionaram a exercer a reflexão filosófica. Pela forma como conduziu a relação de orientação, com a qual aprendi muito, Milene me fez acreditar que é possível construir relações de cuidado e, de fato, efetivar práticas feministas no espaço acadêmico.

Em nome da professora Maria de Lourdes Alves Borges (Dudi) e do professor Alexandre Meyer Luz, estendo meu agradecimento aos(às) demais professores(as) que integram o Programa de Pós-Graduação em Filosofia e que fizeram parte da minha formação ao longo de todos esses anos. Além das disciplinas, tive a oportunidade de participar de muitos outros eventos organizados pelos(as) professores(as), os quais contribuíram para uma formação pública e de excelência, colocando-nos no páreo da pesquisa e produção intelectual de ponta em nível mundial. À professora Janyne Sattler e ao professor Alessandro Pinzani, agradeço muitíssimo pelas contribuições na banca de qualificação, as quais aportaram críticas importantes para o desenvolvimento da pesquisa, permeadas pela compreensão e respeito ao meu processo pessoal de amadurecimento intelectual.

Apesar de não mais compor o quadro docente do PPGFil, sou imensamente grata também à professora Sônia T. Felipe, que exerceu uma influência fundamental para meu ingresso na Filosofia. Foi inspirada pela sua pesquisa em ética e justiça ambiental e animal que me identifiquei com a Filosofia durante a graduação em Direito e, anos depois, com a sua acolhida no projeto de pesquisa sobre ecofeminismo animalista, encorajei-me a efetivamente seguir seus passos nesse caminho. Já mestra – sob a orientação do professor Darlei Dall’Agnol, a quem também sou grata pela importância na minha formação – continuei tendo apoio da professora Sônia para seguir a pesquisa no doutorado. Esse apoio veio também

dos(as) professores(as) da casa que compuseram minha banca de defesa da dissertação: Darlei, Dudi e Delamar José Volpato Dutra.

Além do corpo docente, agradeço também às secretárias do PPGFil, Irma Iaczinski e Jacinta Vivien Gomes, que sempre estiveram à disposição para auxiliar nos aspectos administrativos. Em nome de Raquel Cipriani Xavier, agradeço às(aos) colegas discentes pela caminhada juntos(as). Além do companheirismo, participei de eventos de excelência organizados pelos(as) colegas, nos quais tive oportunidades fundamentais para compartilhar minha pesquisa e receber contribuições para alcançar o resultado final dessa tese. À Capes, agradeço pelo financiamento da pesquisa em parte do período de doutoramento.

Tânia A. Kuhnen, Ilze Zirbel e Tamara Amoroso Gonçalves têm sido grandes parceiras e interlocutoras nesse processo, com as quais pude produzir muito do que tenho, inclusive, nesta tese: Tamara pelo viés do Direito, Ilze pelo Cuidado e Tânia fazendo essa síntese com os Ecofeminismos. Mais recentemente, essa parceria se estendeu a Fabio A. G. Oliveira, também um entusiasta do cuidado e dos ecofeminismos. Por meio dessas relações tenho tido a alegria de viver práticas de cuidado que me fazem acreditar no potencial das construções coletivas.

Em nome de Ingrid Leão e Sandra Lia Bazzo Barwinski, agradeço às companheiras do Comitê Latino-Americano e do Caribe para a Defesa dos Direitos da Mulher (CLADEM) que me fazem manter a crença na proposta coletiva, apesar de todos os desafios, de construirmos o mundo que nós almejamos para todas as mulheres. Além de compartilharmos o engajamento na luta feminista, a amizade de vocês me conforta ao mesmo tempo em que me empurra para fora da minha zona de conforto.

Outras amigas têm sido especiais na minha vida e, diante da indissociabilidade da pesquisa e da vida pessoal, foram importantes também para compreender a noção que eu tenho, hoje, de justiça e das implicações práticas do *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado. Em nome de Neide Schulte, Paola Hakenhaar, Susimara Weschenfelder, Milena F. Machado, Sheila Wehling, Mariana R. Bruno, Sandra Guimarães e Iradj Eghrari, agradeço às amigas e aos amigos que me acompanharam e me apoiaram ao longo dos anos e com os(as) quais compartilho ideais e práticas de um mundo mais justo para todos(as), do Brasil à Palestina. Essa amizade – uma verdadeira prática de cuidado – também é partilhada com Maria Alice da Silva, a quem agradeço imensamente pela leitura atenciosa e contribuições valiosas para a tese. Hernandez Vivan Eichenberger é outro amigo filósofo a quem também agradeço pela leitura e pelas contribuições ao longo do desenvolvimento da pesquisa.

Em nome de Fernanda Brandão Lapa, agradeço às pessoas com quem trabalhei no Instituto de Desenvolvimento e Direitos Humanos (IDDH) e com as quais compartilho o sonho de os direitos humanos serem universalmente respeitados. Em especial, sou grata a Fernanda pelas oportunidades e aprendizados que tive no IDDH e que foram fundamentais para me entender como educadora, influenciando diretamente as bases nas quais se assentam, hoje, a minha tese e as minhas concepções.

Aos meus alunos e às minhas alunas de graduação e especialização, além dos(as) colegas com quem compartilho a docência, agradeço também pelas trocas, aprendizados e compreensão pelas minhas ausências em diferentes momentos durante esses anos de doutoramento. Em nome de Lucia Souza Martins, Denis Radun e Moisés Alves Soares, agradeço a todos(as) eles(as).

Por fim, agradeço ao meu pai e a minha mãe, especialmente, por terem sempre valorizado a minha educação formal até o início da juventude, o que, sem dúvida, foi crucial para que eu estivesse apta a ingressar em um programa de pós-graduação com educação pública e de qualidade. Em nome de meu pai e de minha mãe (Sebastião e Cornelia), de meu irmão (Daniel), de minha cunhada (Flávia) e de minha sobrinha (Sofia), agradeço a toda a família que me incentivou, compreendeu meus limites e minhas ausências, e acreditou que eu poderia alcançar meu sonho de, finalmente, ser doutora.

“Não há justiça se há sofrer
Não há justiça se há temor
E se a gente sempre se curvar”

(Douglas Germano, compositor)

RESUMO

Esta tese apresenta uma discussão sobre o alcance da justiça social, ambiental e interespecies, a partir de categorias, metodologias e abordagens epistemológicas feministas. Dessa forma, a pesquisa contribui para os campos da ética e da filosofia política ecofeminista, a partir de uma perspectiva interseccional e decolonial da justiça a partir do Sul Global. Para tanto, defende – a partir da proposição dos critérios de singularidade e vulnerabilidade – a ampliação da comunidade moral e política a fim de abarcar tanto humanos quanto animais e natureza, e romper com todos os *ismos* de dominação (especismo, racismo, machismo, dentre outros). O objetivo da tese, portanto, é analisar como uma sociedade justa pode ser constituída ao considerar igualmente as diferenças, de forma que não incorra em nenhuma forma de dominação, seja em relação aos humanos, aos animais ou à natureza. Investigou-se, na tese, a hipótese de que uma filosofia ecofeminista animalista – orientada pela ética sensível ao cuidado – tem potencial para se constituir como uma teoria ética e política que contribui com uma concepção de justiça interseccional, inclusiva e não discriminatória, que supere a tricotomia moral que usualmente segrega a justiça para humanos, animais ou natureza. Ao confirmar essa hipótese, a tese inova ao incluir e articular a categoria *lógica da dominação* com outras categorias e metodologias já comuns aos estudos feministas (como gênero, patriarcado/dominação masculina e interseccionalidade, por exemplo), sendo uma contribuição importante para a filosofia feminista, eis que auxilia a compreender a indivisibilidade da opressão, na mesma medida em que já se reconhece, a partir da interseccionalidade, a indivisibilidade da liberdade. Assim, sendo o especismo também uma relação estrutural de poder que reproduz injustiças e viola a liberdade, as políticas emancipatórias devem incluir a consideração da opressão dos não humanos. Por isso, resulta dessa articulação um método de libertação que visa a superação, isto é, a libertação da contradição dialética opressor/oprimido. Essa análise interseccional oferece uma abordagem estratégica conceitual para trabalhar conjuntamente a justiça social, econômica e a democracia ecológica necessárias para solucionar a crise ambiental que vivemos por meio da práxis ecofeminista. Portanto, a tese faz uma revisão do próprio sujeito do feminismo, que não se restringe às mulheres: questões de justiça social, ambiental e interespecies são também questões ecofeministas. A tese defende que a justiça (que abarca as dimensões da redistribuição, do reconhecimento e da reparação) não pode ser vislumbrada de uma perspectiva individual, senão estrutural, orientada moralmente pela ética sensível ao cuidado. Portanto, é uma tese que contribui para que Filosofia não assuma os valores do patriarcado, do capitalismo e dos demais sistemas de dominação, por meio da revisão de conceitos filosóficos importantes para a ética e a política, como a igualdade, a autonomia, a universalidade e os direitos, e apresenta ferramentas ético-políticas para a superação das injustiças. Ao final da pesquisa, conclui-se que o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado reúne um conjunto de princípios e elementos que orientam uma práxis ecofeminista que efetiva a justiça para todos(as).

Palavras-chave: Justiça. Ecofeminismo. Ética sensível ao cuidado.

ABSTRACT

This Ph.D. dissertation presents a discussion on how to achieve social, environmental and interspecies justice, based on feminist categories, methodologies, and epistemological approaches. Thus, the research contributes to the fields of ethics and ecofeminist political philosophy, from an intersectional and decolonial perspective of justice from the Global South. To this end, it defends - based on the criteria of singularity and vulnerability - the expansion of the moral and political community, in order to embrace both humans and animals and nature, and disrupt from all *isms* of domination (speciesism, racism, sexism, among others). The aim of the dissertation, therefore, is to analyze how to constitute a just society equally considering the differences, so that it does not incur any form of domination, whether concerning humans, animals or nature. The dissertation departs from the hypothesis that an animalist ecofeminist philosophy – guided by care-sensitive ethics – has the potential to constitute itself as an ethical and political theory that contributes to an intersectional, inclusive and non-discriminatory conception of justice that overcomes the moral trichotomy that usually segregates justice for humans, animals or nature. Confirming this hypothesis, the thesis innovates by including and articulating the category "logic of domination" with other categories and methodologies already common to feminist studies (such as gender, patriarchy/male domination, and intersectionality, for example), and is an important contribution to feminist philosophy. Behold, it helps to understand the indivisibility of oppression, to the extent that the indivisibility of freedom is already recognized from intersectionality. Thus, since speciesism is also a structural power relation that reproduces injustices and violates freedom, emancipatory policies must include consideration of the oppression of nonhumans. Hence, this articulation results in a method of liberation that seeks to overcome, that is, liberated from the oppressive/oppressed dialectical contradiction. This intersectional analysis offers a conceptual strategic approach to working together on the social, economic, and ecological democracy needed to solve the environmental crisis we are experiencing through ecofeminist praxis. Therefore, the dissertation reviews the subject of feminism itself, which is not restricted to women: issues of social, environmental and interspecies justice are also ecofeminist issues. The dissertation argues that justice (which encompasses the dimensions of redistribution, recognition, and reparation) cannot be glimpsed from an individual, but structural perspective, morally oriented by care-sensitive ethics. Therefore, it is a dissertation that contributes to philosophy not to assume the values of patriarchy, capitalism and other systems of domination by reviewing philosophical concepts important to ethics and politics, such as equality, autonomy, universality, and rights, and presents ethical-political tools for overcoming injustices. At the end of the research, it is concluded that the care-sensitive ecofeminist quilt brings together a set of principles and elements that guide an ecofeminist praxis that enforces justice for all.

Keywords: Justice. Ecofeminism. Care-sensitive ethics.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	23
2 FEMINISMOS: AS VOZES DAS MULHERES	33
2.1 VOZES EM MOVIMENTO: AS ONDAS FEMINISTAS	33
2.2 CATEGORIAS	40
2.2.1 Gênero.....	40
2.2.2 Patriarcado e Dominação Masculina	46
2.2.3 Lógica da dominação.....	49
2.3 ABORDAGENS EPISTEMOLÓGICAS	52
2.3.1 Enquadramento e Cobertura Comprometida	53
2.3.2 Injustiça Epistêmica	56
2.3.3 Conhecimento Situado e Teoria em Processo	59
2.4 METODOLOGIAS PARA O <i>QUILT</i> ECOFEMINISTA	61
2.4.1 Interseccionalidade.....	61
2.4.3 Educação feminista em Direitos Humanos.....	69
3 CULTURA E IDENTIDADE: DA LEGITIMAÇÃO DO PRIVILÉGIO E DA OPRESSÃO A UMA CULTURA FEMINISTA DE DIREITOS HUMANOS.....	73
3.1 MULTICULTURALISMO	75
3.2 MULTICULTURALISMO COM A LENTE FEMINISTA	79
3.3 A QUESTÃO DA IDENTIDADE: DOS DILEMAS DA IGUALDADE E DA DIFERENÇA À REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO	82
3.3.1 A justiça pela perspectiva dos funcionamentos	90
3.4 CONSTRUINDO A CULTURA FEMINISTA DE DIREITOS HUMANOS.....	93
3.5 O ENCONTRO DA ÉTICA E DA POLÍTICA.....	95
4 O ECOFEMISMO ANIMALISTA E A ÉTICA SENSÍVEL AO CUIDADO: RECONHECENDO A SINGULARIDADE E ASSUMINDO A VULNERABILIDADE	99
4.1 ECOFEMINISMO ANIMALISTA	100
4.1.1 A ética sensível ao cuidado.....	106

4.1.2 Referente ausente.....	113
4.1.3 Contornos críticos internos I: ecofeminismo decolonial	115
4.1.4 Contornos críticos internos II: ecofeminismo <i>queer</i>	117
4.2 AMPLIANDO A COMUNIDADE MORAL E POLÍTICA.....	122
4.2.1 Os limites da igualdade e a necessidade de sua reformulação.....	122
4.2.2 Critérios de considerabilidade moral dos sujeitos do cuidado: singularidade e vulnerabilidade	126
4.2.3 O dever de cuidar pelos deveres positivos	132
4.2.4 Teoria legal feminista	137
5 O PROTAGONISMO DAS MULHERES POR JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL: IMPLICAÇÕES PRÁTICAS ECOFEMINISTAS.....	145
5.1 MULHERES EM RESISTÊNCIA: A AGENDA DE SUSTENTABILIDADE NO SISTEMA INTERNACIONAL DE PROTEÇÃO DE DIREITOS HUMANOS (ECO 92 E RIO+20).....	146
5.2 ABORTO: UMA QUESTÃO DE JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL E INTERESPÉCIES.....	155
5.2.1 A moralidade do aborto: do posicionamento conservador ao liberal.....	156
5.2.2 Aspectos sociojurídicos do aborto	159
5.2.3 O aborto em perspectiva ecofeminista	165
5.3 DIREITO HUMANO À ALIMENTAÇÃO ADEQUADA: CONSUMO E PRODUÇÃO DE ALIMENTOS.....	170
5.3.1 Ecofeministas no campo e nos demais territórios: transformando relações de poder e opressão.....	179
6 QUILT ECOFEMINISTA SENSÍVEL AO CUIDADO: UMA JUSTIÇA INTERSECCIONAL, INCLUSIVA E NÃO DISCRIMINATÓRIA	190
6.1 A PRÁTICA DO VEGAN-WASHING	191
6.1.1 As violações de direitos humanos na Palestina e a institucionalização do <i>apartheid</i>	193
6.1.2 <i>Vegan-washing: lavando</i> as violações de direitos humanos por meio dos animais	195
6.1.3 Movimentos de base e agrorresistência na Palestina	199
6.1.4 Veganismo político decolonial como prática do cuidado	201

6.2 FORMALIZANDO A TEORIA: COSTURANDO O <i>QUILT</i>	206
7 CONCLUSÃO.....	213
REFERÊNCIAS.....	217
APÊNDICE A – Ondas feministas.....	231

1 INTRODUÇÃO

Como alcançar a justiça nas sociedades em que as relações entre indivíduos e os grupos que nela se formam estão em conflito, marcadas por desigualdades e discriminações? A filosofia política apresenta diferentes respostas para esse problema evidenciando que há uma diversidade de entendimentos sobre a questão. Almejar a justiça, aqui, não significa ter uma visão idílica das relações e pressupor que não haverá nenhum tipo de tensionamento ou mesmo de conflito oriundo delas. Ao contrário, a valorização da diversidade é salutar e envolve reconhecê-la e respeitá-la. Isso implica superar as discriminações e as relações de poder, de modo que não haja grupos privilegiados cujos interesses se sobressaiam sobre os indivíduos e grupos oprimidos. Em última instância é superar também os próprios binarismos. A partir disso – de relações igualitárias orientadas pelo cuidado – será possível estabelecer práticas de cuidado que, dado o contexto e o conflito situado, irão traduzir relações justas que não incorrem em preconceitos e discriminações, seja em relação aos humanos, animais ou à natureza.

Logo no início, é preciso reconhecer essa complexidade do tema e compreender que, nesta tese, apresentarei ferramentas ético-políticas que vislumbrem essas relações justas, a partir da superação das diferentes formas de discriminação, porém em um contexto ainda pré-ecofeminista animalista. Ou seja, é um esforço intelectual e teórico situado no tempo e no espaço a fim de projetar um futuro que aprende com o passado e identifica, no presente, práticas que já apontam e, em alguma medida, materializam a proposta. Em alguma medida, esta tese é também uma revisão na história da própria filosofia. Assim, é fundamental ter em vista também que a política é histórica e, portanto, ainda em construção. Busco, assim, mostrar que essa construção da ética e da filosofia política ecofeminista já está em andamento, tanto no campo teórico quanto prático, e contribuir com esse projeto que vislumbra uma concepção de justiça social, ambiental e interespecies orientada pela complementaridade e universalização do princípio do cuidado.

Nesse sentido, sem ficarmos alheias ao debate, filósofas feministas e ecofeministas têm contribuído com esse campo, incluindo as categorias de análise do pensamento feminista, visando descortinar os problemas da subordinação que permeiam as relações de poder e opressão e, conseqüentemente, impedem o alcance dessa justiça almejada. As injustiças, dessa forma, são identificadas quando essas relações opressoras se estabelecem não só em relação às mulheres, mas alcançam outros grupos vulnerabilizados por

marcadores diversos – raça, etnia, orientação sexual, identidade de gênero, idade, deficiência, espécie etc. Desse modo, a atualidade do pensamento ecofeminista se evidencia diante de cenários de violências diversas e problemas ambientais que afetam humanos, animais e natureza. Por exemplo, a agência da ONU para refugiados(as) estimou que, até 2050, deverá haver entre 25 milhões a um bilhão de refugiados(as) climáticos, ou seja, pessoas que precisarão imigrar ou se deslocar como consequência das mudanças climáticas (UNHCR, 2012). A partir de uma perspectiva interseccional, além de considerar os(as) humanos(as) que precisam se deslocar e imigrar, ecofeministas têm uma visão mais ampla desses problemas e incluem na consideração moral e política os animais e ecossistemas que também sofrem esses impactos. Muitas dessas correntes feministas usam duas categorias fundamentais para o paradigma feminista: gênero e patriarcado. Mesmo que exista um longo debate sobre ambas, entendo o patriarcado como a dominação masculina. Desse ponto de vista, pode-se reconhecer que a forma pela qual essa dominação ocorre depende do contexto, mas continua sendo a partir da alegada superioridade dos homens em relação às mulheres, gerando discriminações e injustiças.

A dominação, nesse sentido, implica um dualismo no qual, de um lado, há um grupo ou uma classe dominante que impõe limites associados a uma condição de sujeição ao outro lado – o grupo subordinado, por meio da qual se estabelece uma relação de privilégios e opressão, respectivamente. A dominação, portanto, impede que indivíduos e grupos empreendam seus objetivos, façam escolhas livres e vivam uma vida livre de violência ou ao seu modo específico. Em última instância, impede que sejam estabelecidas relações de cuidado por meio das quais sejam garantidos o bem-estar e o florescimento.

Nesse sentido, essa não é uma tese que usa teóricos tradicionais que apenas aplicam princípios universais e imparciais ao dizer o que é a moralidade e a justiça. Com isso, entendo que é necessário construir uma pesquisa que se compromete em analisar diferentes vozes e os contextos que as envolvem, ao invés de uma teoria imparcial e supostamente neutra que não leva em consideração outros valores – associados às emoções, em oposição à racionalidade –, como motivação – ainda que não única – para entender a ação. A dominação, uma das categorias para entender as injustiças quanto às vozes comumente silenciadas, pode ser vista de forma estrutural nos espaços públicos de poder, todavia é essencial analisar também como elas afetam as relações privadas e os espaços nos quais a violência (patriarcal, racista, classista ou especista, por exemplo) fere.

A categoria de análise gênero, por sua vez, passa a ser utilizada para compreender essa sociedade. Os papéis dos homens e das mulheres são construídos socialmente – e em

oposição – a partir do sexo, determinando que o espaço público é deles e o privado é nosso. Nessa lógica, a voz das mulheres é silenciada e a própria legitimidade para reivindicar direitos é questionada pelo machismo, muitas vezes de forma misógina. Todas as atividades de cuidado com a casa, as crianças, as pessoas enfermas ou idosas, por exemplo, são identificadas como femininas e recaem sobre a responsabilidade das mulheres, traduzindo um papel historicamente feminino e inquestionável pelo patriarcado.

Na filosofia política, o multiculturalismo surge, na segunda metade do século XX, para refletir sobre a realização da justiça para as minorias políticas, que não são necessariamente menores em termos quantitativos. Decorrem, então, tensões sobre como deve ocorrer o reconhecimento dessas diferenças, ou, em última instância, se o próprio reconhecimento é ou não favorável aos indivíduos que compõem esses grupos na medida em que elas podem reforçar a discriminação. A partir das críticas feministas direcionadas ao multiculturalismo, defenderei que a cultura, por si só, não pode ser utilizada para manter práticas opressoras, seja em relação aos humanos, aos animais ou à natureza. Entretanto, penso que um legado importante dessa discussão é a categoria das minorias políticas, que nos auxilia a compreendermos os lugares dos sujeitos nas relações de privilégio e opressão. Minha contribuição será expandir essa categoria para além dos humanos, como tradicionalmente a filosofia política – inclusive feminista – o faz.

Além disso, nesse amplo debate, aparecem diferentes concepções de como esses dilemas expostos em termos de dualismos, tais quais igualdade/diferença e reconhecimento/distribuição, podem ser superados, a fim de garantir a justiça tanto para indivíduos quanto para os grupos que podem ser vulnerabilizados por não estarem *no círculo dos iguais*. Se a igualdade é definida a partir de um critério excludente e discriminatório, ele será injusto, razão pela qual será necessário pensar sob quais critérios e circunstâncias essa igualdade foi/é forjada. Historicamente, como irei argumentar, ele tem sido excludente e injusto, apesar de sua pretensão universal, na medida em que é afetado por diferentes *ismos* de dominação, tais como machismo, racismo e especismo.

Ao se trabalhar com questões identitárias, tensionamentos entre direitos individuais e direitos de grupos, redistribuição e reconhecimento etc., surgem, na filosofia política feminista, as perspectivas interseccionais, isto é, que pensam não apenas com a categoria de gênero, mas somam raça, classe e sexualidade à discussão. Dadas as múltiplas formas de opressão, nenhuma concepção será adequada se não levar em conta que os indivíduos são marcados por esses diferentes fatores que mutuamente geram exclusão para uns (ou umas) e,

consequentemente, privilégios para outros. Esse é um debate importante nesta tese, uma vez que defendo que uma visão interseccional é importante para pensar as condições e contextos nos quais a moralidade deve ser aplicada.

Quando se percebe que por trás do machismo, do racismo e do classismo existe a mesma lógica de dominação, entende-se que ela opera de modo a subordinar os indivíduos associados ao lado de baixo dos dualismos de valor (homem/mulher, branco/negro etc.), buscando justificar moralmente essa subordinação dos *de baixo* pelos *de cima*. No entanto, quando se compreende que a vulnerabilidade é uma condição ampla e geral, e que ela não depende necessariamente de um critério antropocêntrico, tal como a dignidade humana, é preciso ampliar a comunidade moral e política a fim de incluir também outros que não humanos. Essa vulnerabilidade significa a capacidade que cada indivíduo tem de sofrer os impactos das ações dos sujeitos morais, ou seja, a capacidade de ser afetado tanto de maneira positiva quanto negativa pelas ações (ou omissões) dos agentes morais, respectivamente aumentando ou diminuindo o bem-estar e o florescimento.

Além da necessidade de resolver os dualismos hierárquicos é preciso também ampliar o círculo de moralidade e superar a tricotomia moral que segrega a justiça para i) *humanos*, ii) *animais* ou iii) *natureza*. Para tanto, parto da consideração que a lógica da dominação está presente em diferentes formas de discriminação (*ismos* de dominação), segundo a qual a subordinação dos indivíduos associados ao lado de baixo dos dualismos de valor (mulheres, crianças, negros, animais e natureza, por exemplo) é justificada moralmente em ser subordinados pelos que estão do lado de cima desses dualismos. Portanto, é necessário conceber uma teoria da justiça que englobe indivíduos que nem sempre são iguais, tampouco em relação à espécie, a partir do critério da vulnerabilidade que, apesar de ser comum a todos os seres sencientes, demanda atenção *singular* em razão de marcadores diversos (gênero, raça, classe e espécie, por exemplo) dos quais decorrem as marginalizações ao longo da história.

Nesse sentido, o principal hip desta tese é analisar como uma sociedade justa pode ser constituída ao considerar igualmente as diferenças, de forma que não incorra em nenhuma forma de dominação, seja em relação aos humanos, aos animais ou à natureza. A dominação é considerada injusta na medida em que afeta negativamente e sujeita o outro – a(o) subordinada(o) – aos limites impostos pelo sujeito que domina, impedindo que se estabeleçam relações de cuidado e, consequentemente, de justiça.

Analisar as críticas que as feministas ocidentais, como Susan Moller Okin (1999), já teceram ao multiculturalismo, à poligamia, à clitoridectomia e ao matrimônio infantil e

forçado defendidos como práticas culturais, por exemplo, permitirá compreender que o respeito pela cultura pode ser prejudicial às mulheres visto que usar a própria cultura como argumento para a manutenção de práticas de privilégio e opressão é insuficiente para justificá-las e mantê-las. Dessa discussão, será possível compreender também como estender a categoria política das *minorias* para além dos humanos. Ao ampliar o círculo da comunidade moral e política, será possível identificar a mesma lógica de dominação que opera nessas diferentes formas de subordinação, seja em relação às mulheres, aos animais ou outros grupos oprimidos.

À medida que a filosofia ecofeminista entende que sexismo, racismo, especismo e outros *ismos* de dominação funcionam sob a mesma lógica de dominação pautada nos dualismos de valor hierarquicamente organizados – o que aponta para um problema *estrutural* e não meramente individual –, o *quilt* ecofeminista pode contribuir com argumentos em favor da superação da discriminação e opressão, seja contra humanos ou outros que não humanos, a partir do entendimento que não é possível alcançar a libertação de uma forma de dominação sem levar em consideração todos os outros *ismos* de dominação.

A filósofa Karen J. Warren usa a metáfora do *quilt*, um trabalho artesanal geralmente feito por mulheres, para afirmar que teorias são como *quilts* e as condições necessárias são como seus limites. Nesse sentido, um *quilt* ecofeminista filosófico é altamente contextual na medida em que é formado por diferentes remendos e por pessoas de diferentes contextos, seja social, histórico ou material. Nesta tese, parto dessa concepção de Warren para, dados seus alcances e limites¹ teóricos e práticos, defender uma concepção de justiça social, ambiental e interespecies que se constitui como um *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado.

Contudo, reconhecer a pluralidade será igualmente fundamental para não incorrer em diferentes formas de discriminação. Ou seja, ao apontar para práticas e tradições culturais será preciso situá-las em um amplo contexto no qual seja possível avaliar em conjunto todos os *ismos* de dominação, a fim de que a denúncia de uma cultura especista não incorra em uma prática racista, por exemplo. Desse modo, ao *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado – orientado por uma ética contextual e que visa à complementaridade a partir da

¹ Meu objetivo, na tese, não é fazer essa análise, eis que ela já foi realizada anteriormente na obra *Sensível ao Cuidado: Uma perspectiva ética ecofeminista* (ROSENDO, 2015). Todavia, parto do reconhecimento dos limites da proposta de Warren – que não defende um ecofeminismo animalista, por exemplo – mas reconheço o alcance de sua proposta em relação à ética, buscando a complementariedade e trazendo elementos do cuidado tradicionalmente afastados da ética.

universalização do cuidado – impõe-se o desafio de conceber uma concepção de justiça social, ambiental e interespecies que seja, portanto, interseccional, inclusiva e não discriminatória.

Nesta tese, aposto na complementaridade a partir da universalização porque acredito que as teorias tradicionais principialistas liberais não consideram as diversas maneiras pelas quais as vulnerabilidades se apresentam. Todavia, penso que a universalização é necessária uma vez que a lógica que permeia as diferentes formas de opressão – da qual decorrem violências e injustiças – é a mesma e o cuidado também deve ser estendido a todos os sujeitos do cuidado.

Nesse sentido, minha pesquisa problematiza o debate teórico existente em relação à afirmação da igualdade entre indivíduos e, por outro lado, ao reconhecimento das diferenças, que pressupõe a igualdade ou diferença somente entre humanos, e não inclui não humanos. Se a dominação de alguns humanos, que podem ser compreendidos como as minorias políticas vislumbradas pelo multiculturalismo, segue a mesma lógica pela qual não humanos são dominados (lógica da dominação), então é necessário superar todas as formas de discriminação (machismo, racismo, elitismo, especismo etc.).

Como superar tais dicotomias e conceber uma sociedade justa que não incorra em nenhum tipo de discriminação? A hipótese que investigo é a de que a filosofia ecofeminista animalista, orientada pela ética sensível ao cuidado, têm o potencial para se constituir como essa teoria ética e política, ou seja, ela pode contribuir com uma concepção interseccional não especista, portanto inclusiva e não discriminatória, que supere a tricotomia moral que segrega a justiça para humanos, animais ou natureza.

Assim, no Capítulo 2, apresento o feminismo como lugar de partida e condução teórica, isto é, o ponto de vista a partir do qual se reconstituem as vozes das mulheres e se possibilitam outros olhares à filosofia política. Para introduzir o pensamento feminista, apresento a visão dos feminismos em ondas, possibilitando, nos capítulos seguintes, traçar um panorama sobre o estado atual de avanços e retrocessos que aponte para novos caminhos, a partir de uma visão de teoria em processo. Apresento, em seguida, as *categorias* (gênero, patriarcado/dominação masculina e lógica da dominação), as *abordagens epistemológicas* (enquadramento e cobertura comprometida, (in)justiça epistêmica e, por fim, conhecimento situado e teoria em processo) e as *metodologias* para o *quilt* ecofeminista (interseccionalidade, *queer* e educação feminista em direitos humanos) que julgo fundamentais para a construção da justiça. A partir dessas categorias, abordagens epistemológicas e metodologias, colhidas de diferentes autoras e correntes, será possível

compreender fundamentalmente que o conhecimento é situado, o que ao mesmo tempo mostra os silenciamentos e demanda um esforço para legitimar os saberes e conhecimentos oriundos das mulheres, compreendendo as teorias em processo, ou seja, não estáticas.

Em seguida, no Capítulo 3 apresento as críticas feministas ocidentais ao multiculturalismo, a fim de analisar se ele efetivamente contribui para respeitar os direitos e interesses das minorias políticas sem violar os direitos dos indivíduos que o compõe. Nesse momento, a cultura é questionada como fundamento moral para determinadas práticas que podem violar direitos e interesses de indivíduos – nomeadamente mulheres. Questões de identidade, igualdade e diferença são analisadas a partir das categorias, abordagens epistemológicas e metodologias feministas, dialogando com a busca por justiça. Assim, em contraposição a uma cultura que viola os direitos, irei propor que a concepção de minorias políticas seja ampliada a fim de abranger também outros que não humanos, e a necessidade de construir uma cultura feminista de direitos humanos. Neste capítulo, pretendo demonstrar também que uma concepção de justiça precisa necessariamente dialogar com o âmbito da moralidade, superando a dicotomia *ética* e *política* apresentando, ao final, a justiça pela perspectiva dos funcionamentos de Maria Clara Dias (2017; 2019), que julgo ser compatível com o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado.

No Capítulo 4, traço os contornos da proposta ecofeminista animalista a partir da ética sensível ao cuidado. Para tanto, contextualizo a proposta de Warren em meio aos debates entre justiça e responsabilidade suscitados pela ética do cuidado, para então compreender a exclusão de determinados indivíduos por meio da concepção de referente ausente (ADAMS, 1995). Inspirada especialmente pela metodologia *queer*, apresento os contornos críticos internos ecofeministas a partir do ecofeminismo *queer*, como forma de chamar atenção para as formas de superar as dicotomias que podem reforçar opressões ao projetar uma visão heteronormativa aos humanos e outros que não humanos. Outro contorno crítico interno apresentado é o ecofeminismo decolonial, que chama atenção para os efeitos do colonialismo e imperialismo não só nos humanos, mas também na natureza e nos animais não humanos.

Ainda no Capítulo 4, a partir da justificativa de ampliar a comunidade moral e política, analiso os limites da concepção de igualdade para a justiça. Dadas suas restrições e necessidade de reformulação, investigo outros critérios de considerabilidade moral, como a singularidade e a vulnerabilidade, com a importante distinção entre agentes e pacientes morais. A partir desses critérios, irei defender a possibilidade de estabelecer a consideração

moral de indivíduos e atribuir não só direitos, mas também *deveres* de cuidado. Ética e política, portanto, precisam ser pensadas em conjunto para superar relações injustas de subordinação.

Estabelecidos os delineamentos da filosofia ecofeminista animalista, tem-se uma referência para a análise dos saberes e práticas das mulheres a serem apresentados no Capítulo 5. Nele, exponho o protagonismo das mulheres por justiça socioambiental em diálogo com o sistema internacional de proteção de direitos humanos (ONU) – em especial na atuação durante a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (Eco 92) e a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (Rio+20) ocorridas no Brasil. Analisado sob a perspectiva do ecofeminismo animalista, esse protagonismo demonstra o rompimento – teórico e, em alguma medida, prático – com as relações de poder e opressão. Em seguida, são analisadas algumas implicações práticas do *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado. A primeira delas é a questão do aborto, na medida em que os direitos sexuais e reprodutivos devem ser centrais em quaisquer projetos ecofeministas. Por isso, apresentarei argumentos que justifiquem o aborto como uma preocupação ecofeminista, que, por sua vez, tem potencial para apresentar argumentos que contribuam para o fortalecimento de uma agenda de saúde sexual e reprodutiva permeada pela justiça de gênero. Nesse sentido, irei ressaltar que, de uma perspectiva interseccional, a defesa da *vida dos animais* não apresenta simetria com a *vida do feto*.

A segunda é a análise da justificação ecofeminista do direito à alimentação adequada, com o intuito de construir uma dimensão positiva de como se constitui essa adequação. Defenderei que é preciso levar em conta não só o consumo, mas também a produção de alimentos. Por isso, apresentarei o protagonismo das mulheres nos territórios, em especial das mulheres do campo na promoção desse diálogo entre feminismos e agroecologia, de modo a aproximar direitos sociais e ambientais. Os movimentos de mulheres têm denunciado o racismo, o capitalismo e o machismo como causas da crise ambiental e social. Como alternativa, as propostas abarcam novas formas de se pensar a sociedade e as relações com a natureza, incluindo novos modos de produção e economia, a partir de princípios solidários. A agricultura familiar e agroecológica aparecem como alternativa ao modelo hegemônico e discriminatório, no qual as mulheres e outros grupos historicamente oprimidos têm a possibilidade de estar em relações justas e igualitárias.

Por fim, depois de apontar a filosofia política para um caminho que não perpetue os dualismos, sob a pena de manter a lógica de dominação mascarada por uma igualdade que

não considera a singularidade e vulnerabilidade da vida, no Capítulo 6 apresento, à luz das categorias, abordagens epistemológicas e metodologias, além dos critérios de considerabilidade apresentados anteriormente, como se constitui, em determinados contextos, um posicionamento ético e político coerente com o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado. Para tanto, trago um caso que considero paradigmático no atual cenário global e, orientada pela necessidade de compreender a justiça de modo interseccional, inclusivo e não discriminatório, analiso se pode ser configurada a prática do *vegan-washing* pelo Estado de Israel como estratégia para *lavar* as violações de direitos humanos usando o veganismo.

Em seguida, finalizo o capítulo com a retomada dos *retalhos* e costuro o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado, listando os princípios e elementos que o compõe, sem a pretensão de exaurir esse rol. Como expõe Warren, o ecofeminismo é *teoria em processo*. Assim, pretendo demonstrar que, em conjunto, a ética e a filosofia política ecofeminista têm potencial para constituir uma sociedade justa que não incorra em nenhum *ismo* de dominação. Por meio dela será possível construir relações e práticas de cuidado que desnaturalizem a opressão e saiam da esfera do cuidado somente de si para o cuidado do(a) outro(a) e das instituições, ou seja, uma resposta que reconhece a necessidade de práticas individuais, mas que reconhece e atua nos problemas estruturais. Possibilita-se, então, o cuidado político com as práticas institucionalizadas que oprimem. O *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado, portanto, será capaz de construir uma justiça social, ambiental e interespecies que seja interseccional, inclusiva e não discriminatória.

2 FEMINISMOS: AS VOZES DAS MULHERES

“Todos os discursos vêm de um ponto de vista particular, ainda que sejam frequentemente obscurecidos.”

Patricia Hill Collins
Se perdeu na tradução?
Feminismo negro, interseccionalidade
e política emancipatória

Neste capítulo, situo o pensamento feminista a partir de alguns marcos práticos, teóricos e conceituais que irão se estabelecer como eixo central da pesquisa. Para tanto, faço uma divisão entre *categorias, metodologias e abordagens epistemológicas* a partir das quais será possível estabelecer os conceitos, os métodos e o modo de compreender os conhecimentos e as vozes que tradicionalmente não são levados em consideração pelo pensamento hegemônico na construção de variados campos, incluindo a ética e a política.

Assim, trago à tona os silenciamentos das mulheres buscando lhes dar voz para conhecer os limites das teorias que não possuem a lente de gênero e pressupõem a neutralidade do conhecimento. Tradicionalmente, essas teorias supõem evidenciar um olhar imparcial que pressupõe a posição de igualdade entre homens e mulheres, deixando, então, de focar em problemas e maneiras de solucionar conflitos tais como os vivenciados pelas mulheres e tornando tais vivências inferiores, isto é, menos valiosas moralmente.

Para tanto, inicio com a apresentação da diversidade histórica e de concepções dos movimentos feministas (incluindo teoria e práxis), seguida de categorias, metodologias e abordagens epistemológicas do paradigma feminista que mostram os limites da objetividade do conhecimento. Consequentemente, evidencio a necessidade de situá-lo a partir de marcadores diversos como gênero, raça e espécie. Ao fim do capítulo estará construída a lente pela qual a justiça deverá ser observada.

2.1 VOZES EM MOVIMENTO: AS ONDAS FEMINISTAS

Antes de analisar as categorias, metodologias e abordagens epistemológicas do pensamento feminista, é relevante compreender que os feminismos se desenvolvem de uma maneira simbiótica entre teoria, prática e práxis, esta considerada no sentido freireano de

relação dialética entre ação e reflexão e comprometida com a transformação² (FREIRE, 2011). É exatamente em virtude desse diálogo que existe uma pluralidade de feminismos com metodologias, abordagens epistemológicas e vertentes tão diversas que podem, inclusive, apresentar-se em oposição.

Portanto, ao tratar dos feminismos, é possível se referir: i) tanto aos movimentos sociais protagonizados por mulheres e que reivindicam direitos a partir da visão que essas categorias possibilitam (enxergar as desigualdades entre homens e mulheres oriundas do patriarcado e da dominação masculina, por exemplo); e ii) quanto às teorias, desenvolvidas majoritariamente por mulheres, que levam em consideração as experiências e, em grande medida, a exclusão das mulheres dos espaços *legitimados* de pensamento, fala e poder. É justamente por existir uma vasta diversidade nas experiências das mulheres que, dessa simbiose, surgem muitos feminismos.

Digo *majoritariamente* porque, em regra, são as mulheres que pesquisam e escrevem sobre feminismos. Contudo, também há homens que se dedicam à pesquisa sobre temáticas de gênero e feministas e ao uso dessas categorias de análise em outras áreas de pesquisa que não necessariamente os direitos das mulheres. Ao estudar o direito à cidade sob o viés democrático, por exemplo, é possível incluir a categoria gênero para compreender como o uso do espaço público é diferente para homens e mulheres, o que acarreta um problema de desigualdade social contrário à democracia.

É o caso, por exemplo, do direito de ir e vir, afetado de maneira desproporcional em razão do gênero. Ainda que qualquer pessoa possa ter sua vulnerabilidade aumentada com a ineficácia ou a deficiência do transporte público, são as mulheres que têm a integridade física posta em risco pelo assédio e violência sexual em ônibus, trens e metrô lotados, pela iluminação pública precária, paradas longínquas, terrenos baldios, ruas sem movimento etc. Como afirma Pinheiro (2017, p. 44), a “cidade é perversa especialmente para as mulheres ao restringir ou até bloquear o seu direito de ir e vir tranquilamente”.

Desse ponto de vista, entendo que o uso das teorias e categorias feministas vai além da defesa de direitos restrita às mulheres na medida em que têm impactos mais profundos na própria construção do conhecimento. Portanto, remete a uma questão epistemológica, que será vista adiante, e demanda que pesquisadores também utilizem as teorias feministas. Isso, entretanto, é diferente de ocupar um espaço de fala e protagonismo das mulheres, por meio da mera apropriação do pensamento das mulheres. Apesar de não ser o foco aqui, essa

² “A práxis [...] é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo. Sem ela, é impossível a superação da contradição opressor-oprimidos” (FREIRE, 2011, p. 52).

compreensão da teoria e da prática (que não devem ser dissociadas) é importante para entender também os lugares distintos dos sujeitos – homem e mulher – nos movimentos sociais e na pesquisa/academia.

Nesse sentido, importa compreender também como as categorias foram sendo construídas e articuladas e refletiram mutuamente os movimentos sociais e o desenvolvimento das teorias feministas. Por isso, apresento a seguir uma breve reconstituição das ondas feministas, a fim de traçar um panorama, mesmo que limitado, dessa construção histórica, a partir de três autoras: Rosa Cobo Bedia, Martha Rampton e Noëlle McAfee.

Essa exposição é feita sem pressupor que essas autoras deem conta das divergências em relação a outras abordagens históricas dos feminismos. Não se trata aqui de buscar uma genealogia dos feminismos – o que seria um trabalho para outro campo –, mas de entender, em linhas gerais, os diferentes momentos históricos e respectivos fundamentos e reivindicações feministas, marcados pela sua ampla diversidade³. Entendo que essa exposição é importante para reconhecer a trajetória dos movimentos e, mais à frente, situar a proposta de um ecofeminismo animalista que dê conta de uma concepção de justiça interseccional, inclusiva e não discriminatória, uma vez que, como mencionado na introdução desta tese, há uma preocupação em estudar o contexto para refletir a justiça social.

Em linhas gerais, Bedia (2014) compreende o movimento feminista em três ondas. Essa compreensão das ondas feministas pode ser feita por diferentes critérios a partir dos quais se agrupem ou sistematizem, para fins didáticos, determinadas reivindicações, demandas ou fundamentos. Bedia (2004) estabelece essa divisão por um conjunto de fundamentos e critérios localizados geográfica e temporalmente.

A principal diferença entre a sistematização da socióloga e de outras teóricas feministas (MCAFEE, 2016; RAMPTON, 2015) é a inclusão, por Bedia (2014), de pensadoras dos séculos XVII e XVIII que já reivindicavam direitos para as mulheres. Contudo, entende-se que esse período ainda não remonta a um movimento organizado de mulheres, embora as contribuições de pensadoras da antiguidade, do período medieval e da modernidade⁴ sejam extremamente relevantes para o desenvolvimento do pensamento e das

³ No Apêndice A se encontra um quadro comparativo entre a exposição das três autoras sobre as ondas feministas: Bedia (2014), McAfee (2016) e Rampton (2015).

⁴ Rampton (2015) cita Sappho, da Grécia Antiga; Hildegard of Bingen e Christine de Pisan, do período medieval; e Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft e Jane Austen da modernidade.

teorias feministas (RAMPTON, 2015). Por isso, o início das ondas feministas é situado somente no século XIX por McAfee (2016) e Rampton (2015).

Já no entendimento de Bedia (2014), a primeira onda foi desenvolvida especialmente na França, Inglaterra e Alemanha no século XVIII, reivindicando o princípio ético e político da igualdade entre homens e mulheres. A ideia da igualdade advinha do princípio moderno da universalidade, a qual começava a se consolidar. Nesse paradigma, a razão é o argumento central para tal reivindicação, refletindo em uma ideologia individualista que preceitua a liberdade e autonomia dos indivíduos.

Bedia (2014) explica que, em 1673, François Poullain de la Barre publicou o livro *De l'égalité des sexes*, no qual sustentava que a subordinação das mulheres não tinha sua origem na natureza, mas na sociedade. No século seguinte, as mulheres da Revolução Francesa se articularam politicamente para reivindicar os direitos de cidadania que os homens já possuíam. Em 1792, a inglesa Mary Wollstonecraft publicou *A Vindication of the Rights of Woman*, no qual denunciava que a sujeição das mulheres não era resultado de uma natureza inferior à masculina, mas de preconceitos e tradições. Foi nesse período também, em 1791, após a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), que Olympe de Gouges publicou a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, exigindo o reconhecimento dos mesmos direitos às mulheres.

A primeira onda feminista, portanto, é pautada nos princípios teóricos, éticos e políticos do racionalismo iluminista: razão, universalidade, virtude ou igualdade compõem a linguagem a partir da qual se fundamenta o discurso intelectual e político associado à exclusão das mulheres do âmbito da racionalidade com a exclusão dos direitos civis e políticos decorrentes da mesma causa: a tirania dos homens.

Com relação à crítica etnocêntrica direcionada à primeira onda, Bedia (2014) afirma que o local de origem das teorias e dos movimentos sociais não deveria ser determinante, mas sim os princípios políticos por eles defendidos. Essa visão decorre de um caráter universal do feminismo, em razão de que esses princípios devem ser assegurados a todas as mulheres.

Contudo, apesar de considerar o argumento de Bedia relevante – na medida em que às mulheres não deveria ser negada a igualdade, a partir da negação da racionalidade –, ainda que a gênese desse feminismo iluminista não reflita a diversidade material das mulheres (justamente por isso há outras ondas e vertentes), parece-me relevante situar a origem das teorias e dos movimentos sociais. É a partir do lugar e das experiências das mulheres que se extrairão os princípios políticos por elas defendidos.

Por isso, apesar de concordar com Bedia quanto à universalidade dos princípios políticos (como é o caso da igualdade), há desdobramentos importantes dessa visão universal que residem nas particularidades. Como essa discussão da diferença é posterior à primeira onda, cabe essa observação quanto aos momentos históricos distintos e como os princípios se situam neles, a fim de que não se incorra em erros e contradições.

A segunda onda, de origem estadunidense e inglesa do século XIX, caracteriza-se especialmente pelo movimento sufragista, mas suas pautas não se restringiram ao voto. O direito à propriedade, à educação, ao acesso às profissões e à liberdade de organização e de falar em público, a crítica ao casamento e consequente morte civil para as mulheres, além do direito ao divórcio também foram reivindicações desse período marcado pela tradição liberal⁵ (BEDIA, 2014).

Na última fase do sufragismo, já no final do século XIX e início do século XX, surge a ênfase na autonomia sexual das mulheres e na crítica à moral patriarcal inerente à instituição do casamento. Bedia (2014) ressalta que o sufragismo não foi um movimento homogêneo ideologicamente em suas sete décadas de existência. Podem ser observadas duas correntes de ideias e práxis política: uma moderada, com raízes políticas e demandas fortemente liberais, e outra mais radical, que traz para o cenário político sufragista algumas reivindicações que estarão presentes, posteriormente, no feminismo radical dos anos 70 do século XX.

O setor mais radical do movimento sufragista é marcado pela ideologia socialista, que amplia o movimento feminista e inclui as mulheres trabalhadoras e de classe média. Para elas, não era suficiente criticar o casamento, por isso reivindicavam também a paridade nos tribunais, por exemplo. O movimento finaliza com a Primeira Guerra Mundial, após a conquista do voto em algumas sociedades ao redor do mundo (BEDIA, 2014).

Já no século XX surge a terceira onda⁶, marcada inicialmente pelo feminismo da igualdade de Simone de Beauvoir, mas com profundas diferenças ao longo do seu desenvolvimento. A esse primeiro impulso, sucede-se o feminismo liberal proposto por Betty Friedan. Depois vieram as relações do feminismo com o marxismo, que acabaram por

⁵ A tradição liberal e a ideia de justiça a ela associada pressupõem a existência de pessoas livres e iguais, justamente pelo fato de o liberalismo prezar pela liberdade e igualdade como princípios universais. Nessa concepção, o poder público do Estado deve ser limitado em relação aos direitos dos indivíduos.

⁶ Como pode ser visto no quadro comparativo (Anexo 1) quando Bedia (2014) se refere à terceira onda, outras feministas identificam a segunda onda. Contudo, importa ressaltar que a *Third Wave Direct Action Corporation*, organizada em 1992, que se tornou a *Third Wave Foundation* em 1997, além do texto de Rebecca Walker, *Becoming the Third Wave*, são considerados os marcos iniciais da terceira onda (BRUNNEL, 2008).

resultar no feminismo radical dos anos 1970, com a defesa de que *o pessoal é político* e do uso de outras categorias como classe, raça e colonialismo.

É nesse período também que surge o feminismo da diferença, para o qual o feminismo da igualdade possui limitações ao não observar as diferenças que constituem as mulheres, inclusive em termos de moralidade.

[A] diferença deve ser convertida em um paradigma político em torno do qual deve organizar-se a vida social. A diferença não deve ser ignorada, mas reivindicada e, a partir de sua existência, deve construir-se a vida social, política, econômica e cultural. (BEDIA, 2014, p. 29)

Chegando ao século XXI, o feminismo pós-moderno questiona os feminismos da igualdade/identidade e diferença. Dessa maneira, a pós-modernidade critica todas as abstrações modernas nas quais se fundamentam os feminismos nelas pautados, inclusive, concepções de gênero e patriarcado. Para a teoria pós-moderna, os grupos são plurais e contraditórios, razão pela qual ao buscar compreender a condição das mulheres a partir da concepção de gênero, ignoram-se as profundas diferenças que existem entre elas, seja de classe, etnia, raça, sexualidade etc. O patriarcado, por sua vez, é criticado por ser essencialista, a-histórico e totalizador (BEDIA, 2014).

Apesar de Bedia (2014) localizar o início das ondas feministas antes do momento no qual surge, de fato, um movimento organizado e autoidentificado de mulheres e feministas, sua sistematização contribui para compreendermos o lugar da igualdade e da diferença, que serão posteriormente analisadas, como princípios de reivindicação dos direitos das mulheres.

Embora não entenda aqui como uma disputa teórica, considero importante ter a compreensão histórica de como o pensamento feminista se desenvolve entre movimentos sociais e espaços acadêmicos, como afirmei anteriormente. Contudo, importa ainda ressaltar que o que Bedia (2014) identifica como primeira onda não é incluída pelas demais autoras por elas não entenderem que esse período represente uma expressão organizada em termos de movimento feminista, embora reconheçam a existência e relevância dessas pensadoras.

Assim, a segunda onda exposta por Bedia (2014) diz respeito ao que mais comumente se identifica como primeira onda feminista, ou seja, o movimento sufragista. Sob esse aspecto, é relevante lembrar que o sufragismo não reivindicou somente o direito ao voto, mas abordou também aspectos mais amplos da condição e subordinação das mulheres, como educação, casamento, trabalho etc.

Na terceira onda, portanto, Bedia (2014) aponta os elementos que McAfee (2016) e Rampton (2015) incluem na segunda (feminismo da igualdade, da diferença e ampliação das categorias de análise/interseccionalidade) e terceira ondas (feminismos pós-modernos/performatividade). Finalmente, a quarta onda é abordada somente por Rampton (2015), na medida em que essa é uma discussão de fato mais recente e se refere a um movimento ainda em construção e análise. Em resumo, a quarta onda visa voltar à esfera do discurso público. As temáticas levantadas nas ondas anteriores, tais quais violências e desigualdades, são discutidas tanto em âmbito nacional quanto internacional, seja na mídia ou por políticos, com ênfase na equidade de gênero. São retomadas, portanto, questões oriundas da segunda onda ampliadas pela terceira onda, em especial a perspectiva interseccional.

Dessa breve reconstrução, pode-se observar a ampla variedade pela qual os feminismos se expressam, refletindo em fundamentos, princípios, argumentos e categorias por vezes muito distintas, podendo gerar inclusive contradições entre si. Seria o caso, por exemplo, da contradição entre um feminismo liberal que se coaduna com soluções de mercado e privilegia um *empoderamento* individual das mulheres, em contraposição a um feminismo anticapitalista, como o socialista. Portanto, os feminismos são movimentos teóricos e práticos muito diversos, o que impossibilita ter uma visão única sobre o *feminismo*, em voz uníssona. Ao contrário, são vozes plurais que criam essa característica diversa dos feminismos.

Meu objetivo nessa tese não é necessariamente fazer a defesa de *um* feminismo, inclusive porque, como estou buscando evidenciar, existe muita pluralidade nos feminismos, enquanto teoria e prática, e isso demandaria certa *genealogia* dos feminismos a fim de situar suas diversas vertentes, metodologias e abordagens epistemológicas. A defesa de um ecofeminismo animalista, por exemplo, poderia ser feita, em tese, por diferentes vertentes feministas: radical, liberal, socialista etc.; contudo, entendo que a defesa de uma concepção de justiça social, ambiental e interespécies como um *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado irá exigir alguns posicionamentos em relação também aos feminismos, com o conseqüente afastamento dos feminismos liberal e radical, e a aproximação de um feminismo *socialista*. Isso ocorre, por exemplo, quando uso o materialismo histórico na análise contextual das opressões, ressalto a importância da práxis e a necessidade de essa concepção de justiça se constituir como anticapitalista, além de antidiscriminatória (o que inclui, em especial, ser

antirracista e *antiespecista*). Esses elementos irão aparecer ao longo da tese, mas essa posição será explicitada ao final, no último capítulo.

2.2 CATEGORIAS

Duas categorias têm sido fundamentais para o pensamento feminista: gênero e patriarcado. Pela diversidade dos feminismos, elas são tanto recebidas quanto criticadas, ou entendidas de maneiras distintas. Apesar dos limites que possam ser apontados, utilizo essas categorias para analisar conceitual e materialmente a condição das mulheres e outras minorias políticas, ou seja, compreender os contextos e realidades a fim de chegar a uma concepção de justiça não discriminatória. Para tanto, a elas somo uma categoria oriunda, em especial, da filosofia ecofeminista: a lógica da dominação, que já amplia o círculo de consideração a fim de incluir também outros que não humanos na esfera política e moral.

2.2.1 Gênero

Gênero surgiu como uma categoria de análise, cujo uso passou a ser intensificado após a Segunda Guerra Mundial. As teorias que se desenvolvem nesse campo e a partir desse conceito são muitas e complexas, mas de uma forma simplificada se pode dizer que o termo se refere à existência de uma normatividade imposta às mulheres a partir de construções socioculturais baseadas em sua biologia. Assim, desvendar essa categoria nos permite compreender como homens e mulheres são localizados na sociedade contemporânea, e que essas alocações são historicamente construídas, ao invés de decorrentes da natureza.

Por exemplo, o fato de as mulheres serem identificadas com as esferas da maternidade, do cuidado e do trabalho doméstico e os homens com o trabalho econômico e político decorreria não de uma condição biológica, mas de uma construção social que designa esses locais em oposição (privado/público; natural/cultural) e em assimetria – o público tendo maior valor social do que o privado. Nesse sentido, trata-se também de uma discussão relacional: a discussão dos papéis femininos implica a discussão dos papéis masculinos, construídos em oposição.

Nesse contexto, a teoria feminista se configura como um “marco de interpretação da realidade que visibiliza gênero como uma estrutura de poder”⁷ (BEDIA, 20014, p. 8). A teoria feminista evidencia como funcionam as estruturas e mecanismos que reproduzem a discriminação das mulheres na sociedade, tanto nos espaços privados quanto nos públicos, em um sistema no qual existe uma relação de gênero assimétrica, concedendo mais privilégios a alguns grupos em detrimento de outros.

Para Bedia (2014), existem três aspectos importantes que devem ser considerados sobre o conceito de gênero, cunhado em 1975 pela antropóloga Gayle Rubin. Inicialmente, gênero associa uma normatividade feminina ao sexo como fato anatômico, de modo que ser mulher implica uma forma de ser e estar no mundo a partir de características que especificam o gênero feminino e o confina em determinados espaços (maternidade, cuidado, trabalho doméstico, heterossexualidade, ausência de poder etc.).

Em segundo lugar, essa normatividade se faz possível porque pressupõe um sistema social hierarquizado pelo gênero, ou seja, a sociedade determina espaços e distribui recursos de forma diferente a homens e mulheres. Bedia (2014) afirma que as ciências sociais utilizam gênero como um parâmetro científico, isto é, uma categoria de análise a partir da qual se expandem os limites da objetividade científica pautada em paradigmas teóricos que não utilizam a lente de gênero.

Do ponto de vista da filosofia crítica, o gênero também se constitui como uma ferramenta que desvela o binarismo presente na história da filosofia ocidental, supostamente, neutra. Ou seja, o gênero não é só um conceito útil às ciências sociais, mas a todas as ciências humanas que investigam comportamentos e valores. Justamente por isso, uma epistemologia feminista é necessária antes da fundamentação teórica desta tese, a fim de que seja possível se comprometer com um projeto ético-político ecofeminista animalista.

No plano da filosofia, a ferramenta do gênero é mais difícil de ser aplicada, pois os conceitos filosóficos são aparentemente sexualmente neutros por estarem vestidos de uma universalidade estruturante. É aqui que o conceito de gênero deve incidir a fim de nos mostrar que há uma repetição do dualismo estereotipado entre o gênero feminino e masculino por trás da aparente neutralidade sexual destes conceitos filosóficos fundamentais. A história da filosofia ocidental está arraigada neste dualismo de gênero fundamental e dicotômico, masculino versus feminino. Mesmo negando de que se trata de uma diferença entre gêneros, quando a filosofia diferencia razão da emoção, objetividade da subjetividade, exterioridade da interioridade, público do privado, alma do corpo, cultura da natureza, e

⁷ Todas as citações de referências originalmente em inglês e espanhol são traduções livres.

assume, ainda que tacitamente, que o primeiro termo destes pares opostos é mais importante do que o segundo, está sim assumindo valores do patriarcado. (CASTRO, 2014, p. 14-15)

Nesse sentido, a filosofia feminista visa justamente usar essa categoria e sair da matriz cognitiva supostamente neutra em relação ao conhecimento. Assim, o gênero passa a ser também uma ferramenta metodológica para a filosofia crítica (CASTRO, 2014). Nessa perspectiva, afirma Scott:

Na sua utilização mais recente, o termo ‘gênero’ parece ter feito sua aparição inicial entre as feministas americanas, que queriam enfatizar o *caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo*. A palavra indicava uma *rejeição do determinismo biológico implícito no uso de termos como ‘sexo’ ou ‘diferença sexual’*. O termo ‘gênero’ enfatizava igualmente o *aspecto relacional* das definições normativas da feminilidade. Aquelas que estavam preocupadas pelo fato de que a produção de estudos femininos se centrava sobre as mulheres de maneira demasiado estreita e separada utilizaram o termo “gênero” para introduzir uma noção relacional em nosso vocabulário de análise. Segundo esta opinião, as mulheres e os homens eram definidos em termos recíprocos e nenhuma compreensão de um deles podia ser alcançada por um estudo separado. (SCOTT, 1995, p, 72, grifo meu)

Com o uso da categoria gênero, buscou-se evidenciar, portanto, a diferença entre o corpo natural (sexo) e as construções sociais a partir dessa biologia (gênero). Essa diferenciação ficou conhecida como sistema sexo-gênero, a partir do qual se sustentava que as desigualdades entre homens e mulheres não ocorriam a partir do sexo, mas das experiências e relações humanas e seus significados. Nessa lógica, o corpo estaria para o sexo assim como a cultura para o gênero. Essa divisão entre *natureza e cultura* terá um impacto também na dicotomia *público e privado* (GONÇALVES, 2013). Essa dicotomia, no entanto, não é problematizada pelos liberais, uma vez que as violências não são distintas e as vulnerabilidades não são o cerne das preocupações morais.

Gonçalves (2013) chama a atenção para o fato de que, apesar dos esforços das feministas em produzir esse deslocamento para explicar as desigualdades entre homens e mulheres, ou seja, tirá-las da biologia e levá-las para a cultura, o confinamento das mulheres no espaço privado ainda se dá pela capacidade reprodutiva. Assim, mesmo que a opressão das mulheres seja localizada na cultura, a biologia continua sendo responsável por marcar os dualismos cultura/natureza, público/privado, produção/reprodução.

Por outro lado, é importante ressaltar que o conceito de gênero e sua utilização como categoria de análise não deixa de ser criticado também. É o que faz, por exemplo, a

filósofa nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí, expoente do feminismo negro africano. Oyěwùmí (2004) faz esse questionamento com base nas experiências e epistemologias culturais africanas.

Embora reconheça que gênero se tornou uma importante categoria analítica para descrever o mundo e lhe prescrever soluções, Oyěwùmí (2004, p. 2) problematiza “a identidade social, interesses e preocupações das fornecedoras de tais conhecimentos”, ou seja, que advêm de experiências euro-americanas centradas. Assim, critica a universalidade que a categoria gênero impõe tanto à mulher quanto a sua subordinação.

Para Oyěwùmí (2004, p. 3), isso ocorre porque “os conceitos feministas estão enraizados sobre a família nuclear”. Ainda que a filósofa compreenda o esforço das feministas em subverter a família como instituição – o espaço de subordinação das mulheres –, o modelo a partir do qual se formulam os conceitos centrais ao feminismo (mulher, gênero e sororidade⁸) “são apenas inteligíveis com atenção cautelosa à família nuclear da qual emergiram” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 3).

Entretanto, Oyěwùmí (2004) afirma que a família nuclear não é um modelo universal, senão euro-americano. Portanto, ela não pode ser a única referência para estabelecer categorias analíticas que não farão tanto sentido em outros contextos e arranjos familiares. Por isso, Oyěwùmí (2000) defende que o conceito central dos estudos feministas brancos ocidentais não é a mulher, mas sim a família. Isso ocorre porque, na realidade, mulher é sinônimo de *esposa*.

Oyěwùmí (2000; 2004) defende essa tese a partir da observação dos arranjos familiares africanos, em especial da família Iorubá não generificada⁹. Ao contrário da família nuclear estabelecida a partir de bases conjugais formadas por casais, ela explica que na África Ocidental, onde se encontram Iorubás, a família é considerada pela linhagem estabelecida por relações de consanguinidade, ou seja, entre irmãos e irmãs. Esses arranjos

⁸ Oriundo do termo em inglês *sisterhood*, sororidade é um termo que se refere à irmandade entre mulheres, ou seja, seria uma forma de as mulheres se relacionarem de modo a se apoiarem mutuamente. Apesar de ser muito utilizado e invocado, inclusive, para superar a rivalidade entre mulheres, também recebe críticas quando a solidariedade é restrita às mulheres de determinada classe, raça ou etnia, por exemplo. É nesse sentido que Vilma Piedade (2017) propõe o termo *dororidade*, a fim de se referir à dor que as mulheres negras compartilham. Nesse sentido, Tiburi (2018) defende que é preciso distinguir o *lugar de fala* do *lugar de dor*. O lugar de fala é fundamental à expressão da singularidade e do direito de existir, mas deve “pressupor o diálogo como reconhecimento do outro. [...] O lugar da dor é individual, e em relação a ele só podemos ter escuta. Já o lugar de fala é o lugar democrático em relação ao qual precisamos de diálogo, sob a pena de comprometer a luta” (TIBURI, 2017, p. 115-116).

⁹ “É não-generificada porque papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 6).

são, muitas vezes, matrifocais, ou seja, são sistemas familiares delineados a partir da mãe (OYĚWÙMÍ, 2004). “Em todos os arranjos familiares africanos, o laço mais importante está dentro do fluxo da família da mãe, quaisquer que sejam as normas de residência do casamento” (OYĚWÙMÍ, 2000, p. 5).

A mãe não é vista como esposa, como ocorre no modelo da família nuclear. Nesse modelo euro-americano, “[m]ães são, antes de tudo, esposas. Esta é a única explicação para a popularidade do seguinte paradoxo: mãe solteira” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 5). Nos arranjos africanos, ao contrário, esposa é um papel, não uma identidade. Por isso, é uma categoria que não tem gênero específico, mas traduz relações de subordinação entre pessoas, sejam homens ou mulheres. É justamente por essa razão que mulher e esposa não se confundem e não podem ser articuladas como uma categoria como fazem os feminismos ocidentais brancos (OYĚWÙMÍ, 2000).

Apesar da relevância, a crítica de Oyěwùmí não parece ser passível de extensão a todos os feminismos. Digo, ainda que possa ser direcionada a determinados feminismos brancos ocidentais – talvez da primeira onda, impulsionada por mulheres brancas, ocidentais, classe média, cisgêneras e inseridas em contextos familiares estruturados a partir da heterossexualidade –, ela tampouco pode ser direcionada de forma abstrata a todos os feminismos brancos. Dessa forma, seria incorreto afirmar que, ao invés da mulher, o sujeito dos feminismos ocidentais brancos é a esposa.

Isto é, o lugar da mulher no casamento – como esposa – é relevante ao pensar uma gama de direitos que precisam ser garantidos nesse âmbito. A violência doméstica e familiar, por exemplo, ocorre justamente nessa esfera doméstica, ainda que não seja perpetrada, necessariamente, pelo marido. A Lei nº 11.340/06 (Lei Maria da Penha) dispõe sobre a violência doméstica e familiar contra a mulher, de modo que o sujeito ativo do crime (quem o comete), seja por meio de ação ou omissão, pode ser qualquer homem com o qual a mulher tenha alguma relação de afetividade, seja marido, pai, irmão, cunhado etc. (art. 5º). Apesar de haver a discussão sobre a possibilidade de mulheres também serem consideradas sujeitos ativos do crime (em relações entre mulheres, por exemplo, quando há violência de gênero), é preciso ressaltar que, em regra, a violência ocorre em relações heterossexuais ou em outras relações de poder entre homens no lugar do agressor e mulheres na situação de vítima.

Na mesma esteira, quando se trata de direitos reprodutivos, o planejamento familiar – que abarca o direito de escolher quando e como exercer a maternidade – ou não exercê-la, quais métodos contraceptivos são mais adequados etc. – também envolve os sujeitos, sejam

mulheres ou homens, nesses papéis. Contudo, eles não precisam ser necessariamente os papéis de esposa e marido, na medida em que as relações podem ser estabelecidas de formas muito diversas, sem identidades fixas, mas performadas a partir de papéis. Quando afetadas por relações de poder, obviamente, elas podem ser desequilibradas e violar direitos, como ocorre em situações de violência doméstica, por exemplo.

Por outro lado, quando Oyěwù mí aponta a expressão *mãe solo*, de fato se evidencia o paradigma familiar no qual a maternidade está inserida nas sociedades ocidentais e, digo eu, latino-americanas. Contudo, para além de retratar um modelo nuclear de família patriarcal, o que as mulheres que são mães e criam suas(eus) filhas(os) sozinhas desejam é marcar a ausência da paternidade que deveria se originar ao mesmo tempo em que a maternidade. Quero dizer, quando uma mãe *nasce*, um pai também deveria *nascer*. Contudo, o abandono paterno chega à marca de 5,5 milhões de crianças, no Brasil, que não têm registro do pai na Certidão de Nascimento (BRASIL, 2012). Para além desse número expressivo, os pais que registram suas(eus) filhas(os) não necessariamente exercem a paternidade de forma responsável.

Dessa forma, para além de marcar o lugar da mulher em uma relação matrimonial, da qual decorreria a identidade de esposa, as mães solo chamam a atenção para o diferente peso que a maternidade exerce sobre as mulheres – que atribui a nós o lugar da reprodução e do cuidado – em relação aos homens. Assim, não há dúvida que as experiências e as epistemologias culturais de cada cultura não podem ser universalizadas, como Oyěwù mí busca evidenciar quando aponta para o modelo euro-americano de família. Entretanto, é preciso reconhecer que mesmo nesses lugares há resistências quanto a esse modelo de família. Todos os arranjos familiares não heteronormativos, por exemplo, rompem com essa estrutura e não necessariamente as mulheres são esposas.

Por fim, sobre o uso da categoria gênero, ela é fundamental para compreender que não há neutralidade quanto ao sujeito e que, estabelecida essa categoria, gênero passa a ser a lente pela qual se permite ver as desigualdades decorrentes do gênero ao qual se atribui a cada sujeito. A Filosofia não pode assumir os valores do patriarcado e internalizar as disparidades de gênero. As questões culturais muitas vezes implicam relações de poder e opressão para as quais precisamos voltar nossos olhares. Portanto, compreender criticamente as categorias de análise e não projetar uma visão universal sobre todas as mulheres será fundamental nesta tese.

2.2.2 Patriarcado e Dominação Masculina

Além de gênero, outra categoria é fundamental para o paradigma feminista: patriarcado. Em 1969, a feminista radical Kate Millett passou a utilizar o termo patriarcado com um significado feminista, ou seja, como “um sistema de domínio masculino que utiliza um conjunto de estratégias para manter as mulheres subordinadas” (BEDIA, 2014, p. 11), assinalando seu caráter global (diversidade histórica e geográfica), universal e adaptativo.

Em uma perspectiva contratualista, o patriarcado está assentado em pactos estabelecidos entre os homens que exercem a hegemonia e superioridade em relação às mulheres, por meio de práticas simbólicas e materiais que determinam os espaços de cada um (BEDIA, 2014). Ao longo do desenvolvimento das diferentes ondas e correntes feministas, o uso da categoria patriarcado foi tanto bem-recebido quanto criticado por diferentes autoras. Por ser um termo em disputa, pode-se dizer que seu entendimento não é homogêneo.

Miguel (2014) questiona se o uso do termo patriarcado seria adequado justamente em virtude das críticas que lhes são direcionadas. Embora reconheça a busca por um conceito que seja capaz de nomear as múltiplas e conectadas formas de dominação masculina, o autor se filia às críticas ao uso do termo (Elshtain, Fraser), para as quais o patriarcado é apenas uma dentre as outras formas de dominação masculina que são exercidas historicamente em relação às mulheres.

Em suma, instituições patriarcais foram transformadas, mas a dominação masculina permanece. Parte importante dessa transformação é a substituição de relações de subordinação direta de uma mulher a um homem, próprias do patriarcado histórico, por estruturas impessoais de atribuição de vantagens e oportunidades. Falar em dominação masculina, portanto, seria mais correto e alcançaria um fenômeno mais geral que o patriarcado. (MIGUEL, 2014, p. 19)

Dessa maneira, parece evidente que não se admita o uso do termo patriarcado como uma categoria totalizante, que pudesse compreender todas as formas de dominação contra as mulheres, de forma universal. Entretanto, seria possível entender o patriarcado como um conjunto de instituições que contribuem para a manutenção do sistema de gênero e, conseqüentemente, com a dominação masculina e a opressão das mulheres. Nesse sentido, a dominação pode ser compreendida como uma relação entre grupos ou classes permeada por imposição de limites, sujeição e servidão. A dominação “introduz uma dissimetria estrutural

que é, simultaneamente, o efeito e o alicerce da dominação” (APFELBAUM, 2009, p. 76). Enquanto um se pretende total e universal, ao outro cabe à particularidade sobre a qual se exerce o controle.

Nesse sentido, Mendes (2014) afirma que seria possível perceber, então, características comuns aos diversos sistemas patriarcais:

Um, se tratar de um sistema histórico, ou seja, que tem um início na história, e não é natural. Dois, se fundamenta no domínio do homem através da violência contra a mulher, institucionalizada e promovida através das instituições da família e do Estado. Três, ainda que existam homens em relações de opressão, em todo o sistema patriarcal, as mulheres em cada um dos grupos oprimidos, (sic) mantêm uma relação de subordinação frente ao varão. E, quatro, no patriarcado as justificações que permitem a manutenção do domínio sobre as mulheres tem (sic) sua origem nas diferenças biológicas entre os sexos que são lidas em termos de superioridade de um sexo sobre outro. (MENDES, 2014, p. 89-90)

Ciente das críticas direcionadas ao patriarcado (entendido como teoria universal totalizante), Mendes (2014) se filia também à Lia Zanotta Machado para compreender a existência do chamado “patriarcado contemporâneo”, cujas características foram se alterando historicamente e hoje são compreendidas como dominação masculina. O uso da categoria patriarcado, no entanto, não deve ser dissociado do conceito de gênero, na medida em que ambos se enriquecem mutuamente.

Por ser um termo caro aos movimentos pelos direitos das mulheres, na medida em que, nessa acepção feminista, *patriarcado* simboliza o lugar de subjugação ao qual as mulheres são destinadas, o termo tem uma força importante, em termos linguísticos, para apontar para as desigualdades e injustiças de gênero. Contudo, ele não deve manter as mulheres no lugar de vítimas do sistema que não podem se mobilizar contra ele, mas mostrar o caminho de suas posições enquanto participantes que devem e precisam adquirir o papel de agentes que reivindicam e ocupam o espaço que desejam ocupar.

Historicamente, o que se vê é exatamente o oposto. Os movimentos feministas acumulam conquistas e ampliação de direitos para as mulheres, ainda que sejam contextuais e possam sofrer retrocessos. Apesar de juridicamente o retrocesso de direitos ser vedado por princípio, na dinâmica das políticas públicas que deveriam garantir esses direitos há influências, tanto políticas quanto econômicas, que conseguem impedir os avanços e, por vezes, eles retrocedem.

Para além da conquista de direitos, as mulheres têm ocupado espaços que, na lógica patriarcal, deveriam ser restritos aos homens. As mulheres estão na política, ocupam postos de trabalho, são lideranças comunitárias, estudam etc. Diante dessa realidade, ainda faz sentido afirmar que as mulheres são relegadas ao espaço privado enquanto os homens têm direito ao espaço público? Se olharmos para as desigualdades que ainda persistem em todos esses espaços, sim. O fato de as mulheres ocuparem lugares de poder e saírem da esfera privada ainda não significa igualdade entre homens e mulheres. A dupla jornada de trabalho das mulheres e as disparidades salariais são um exemplo disso.

De acordo com o estudo do IPEA *Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça*, a jornada de trabalho (que compreende o trabalho remunerado e o trabalho doméstico não remunerado) das mulheres, em 2015, superava em 7,5 horas a dos homens. Além disso, apesar de as mulheres estarem, em geral, em melhor posição do que os homens no campo educacional, essa “vantagem não se reflete no mercado de trabalho, onde a maior parte dos indicadores mostra uma hierarquia estanque na qual o topo é ocupado pelos homens brancos e a base pelas mulheres negras” (IPEA, 2015, p. 4).

Contudo, é fato que as mulheres também estão de alguma maneira na esfera pública e não estão literalmente reclusas na esfera privada. Apesar disso já ter acontecido historicamente em algumas sociedades¹⁰, e de hoje existirem mulheres que não têm trabalho remunerado e que desempenham exclusivamente o trabalho não remunerado, as mulheres transitam por diferentes espaços, lugares e ocupações.

O problema, então, parece persistir para além das experiências individuais. Ainda que haja mulheres na política, por exemplo, ainda somos minoria nesses espaços. De acordo com o levantamento *Women in Politics: 2017* (INTER-PARLIAMENTARY UNION, 2017), o Brasil ocupa a 154ª posição (de 193) no ranking de mulheres no Parlamento.

Isso aponta o foco para as instituições, ao invés dos indivíduos. A desigualdade é estrutural e, portanto, faz sentido compreender que ela é oriunda de um sistema de dominação masculina que distribui vantagens e oportunidades de maneira desigual, gerando, conseqüentemente, desvantagens mesmo com alguns acessos. De modo simples, é dizer, por exemplo, que as mulheres alcançam o trabalho remunerado, mas ganham menos do que os homens. Para além da desigualdade na esfera econômica, as mulheres têm o direito a uma

¹⁰ Ao buscar a compreensão do poder punitivo, como poder de gênero, exercido sobre as mulheres – que se expressa por meio do sistema de vigia, repressão e encarceramento –, Mendes (2014) explica como a casa, o convento ou, contemporaneamente, a penitenciária, são espaços para reprimir, vigiar e encerrar as mulheres, marcados pela lógica de custódia.

vida livre de violência descumprido de modo exponencial no Brasil, país que ocupa a 5ª posição de feminicídios num ranking de 83 países (WAISELFISZ, 2015).

Em razão disso, a dominação masculina é entendida aqui como uma categoria fundamental a partir da qual será possível compreender as diferentes formas pelas quais a superioridade masculina se expressa em relação às mulheres e como ela deve ser desmantelada no nível estrutural e institucional, para além do individual. Desse modo, é preciso evidenciar caminhos, orientados pela práxis, que possibilitem mudar a estrutura para que então, de fato, as mulheres e os outros grupos e indivíduos vulnerabilizados sejam incluídas(os) de maneira justa na vida coletiva¹¹.

2.2.3 Lógica da dominação

A lógica da dominação é a categoria, nesta pesquisa, que diferencia os feminismos que se voltam somente às pessoas humanas dos que ampliam o círculo a fim de considerar moral e politicamente os animais e a natureza. Ainda que a medida dessa consideração possa variar entre os ecofeminismos – que são tão plurais quanto os feminismos, em geral – o propósito, a partir desta categoria, é compreender que, por trás dos diversos *ismos* de dominação, funciona a mesma lógica. Logo, se eles possuem esse traço em comum, há uma indivisibilidade da opressão que demanda, conseqüentemente, que a justiça também seja tratada de forma indivisível.

Na perspectiva filosófica ecofeminista, a lógica da dominação é uma das características das estruturas conceituais opressoras, “[e]ntendidas como um conjunto de crenças básicas, valores, atitudes e pressupostos que dão forma e refletem como alguém vê a si mesmo e ao mundo”, funcionando como “uma lente socialmente construída a partir da qual se percebe a realidade” (WARREN, 2000a, p. 46).

Para Warren (2000a), as estruturas conceituais não são intrinsecamente opressoras, mas passam a ser quando afetadas por fatores diversos (gênero, raça, etnia, idade, orientação sexual, espécie etc.). A partir disso, elas são usadas para explicar, manter e *justificar* as relações de dominação e subordinação injustificadas.

Assim, por exemplo, uma estrutura conceitual opressora de viés machista visa *justificar* a subordinação das mulheres pelos homens. A base conceitual dessas estruturas de dominação está localizada nos dualismos de valores opostos, hierarquicamente organizados,

¹¹ Conforme será desenvolvido no Capítulo 6.

tais quais:

homem	mulher
razão	emoção
branco	negra
cis	trans
humano	animal
cultura	natureza

De acordo com Warren (2000a), as estruturas conceituais opressoras possuem cinco características:

- a) *pensamento de valor hierárquico (up-down)*, que valoriza, confere mais *status* ou prestigia mais os “de cima” (*up*) e menos os “de baixo” (*down*). Contudo, Warren (2000a) ressalta que o pensamento hierárquico ou de valor hierárquico não é inerentemente problemático em contextos não opressivos. Ao contrário, o pensamento hierárquico é importante para classificar e comparar dados e informações, por exemplo, ou fazer taxonomias;
- b) *dualismos de valores opostos*, marcados por características opositoras e excludentes, ao invés de complementares e inclusivas, valorizando mais uma característica em detrimento de outra. Exemplos históricos desses dualismos são a oposição entre homem/mulher, branco/negro, razão/emoção, cultura/natureza, sendo os primeiros (homem, branco, razão e cultura) mais valorizados em detrimento dos segundos (mulher, negro(a), emoção e natureza);
- c) *poder*, entendido e exercido como poder de dominação, como poder dos “de cima” (*up*) sobre os “de baixo” (*downs*). No entanto, Warren (2000a) ressalta que existem muitos tipos de poder e o poder de dominação só é opressivo em contextos de dominação sobre subjugados, ou seja, quando ele funciona para manter a subordinação injustificada, como seria de um tirano sobre os cidadãos, por exemplo. Há situações, porém, nas quais o poder pode ser justificado, como no caso de pais e mães sobre seus(uas) filhos(as);
- d) *prática de privilégio* que cria, mantém ou perpetua uma concepção de privilégio concedido aos *de cima (ups)* e negado aos *de baixo (downs)*. “Quando o privilégio dos ‘de cima’ funciona para manter as relações entre dominador-subordinado *Up-*

Down intactas [...] eles são parte de uma estrutura conceitual opressora”, explica Warren (2000a, p. 47);

- e) *lógica da dominação*, a última – e mais importante – característica que remete a uma estrutura lógica de argumentação que visa justificar a subordinação.

Uma lógica da dominação pressupõe que a superioridade justifica a subordinação. Uma lógica de dominação é oferecida como um selo moral de aprovação para a subordinação, uma vez que, se aceita, fornece uma justificativa para manter os “de baixo” embaixo. (WARREN, 2000a, p. 47)

Warren (2000a) explica ainda que geralmente essa justificativa se constrói de tal modo que o de cima tem alguma característica que supostamente falta ao de baixo, razão pela qual se justifica a subordinação dos de cima pelos de baixo. Na tradição filosófica ocidental, por exemplo, o lado favorecido é associado à mente, à razão e à racionalidade, que é atribuído aos homens (enquanto as mulheres são associadas ao outro lado do dualismo, qual seja a emoção). Warren (2000a) chama atenção para a forma em que diferencia a subordinação da opressão. Para ela, a opressão é definida como:

[...] estruturas institucionais, estratégias e processos pelos quais alguns grupos (de baixo) são limitados, inibidos, coagidos ou impedidos de mobilizar recursos para objetivos autodeterminados ao limitar suas escolhas e opções. (WARREN, 2000a, p. 54)

Nesse sentido, instituições opressoras usam diferentes formas de subjugação, tais como violência, ameaças, colonização etc., as quais visam reforçar o poder e o privilégio dos *de cima* enquanto mutuamente reforçam a subordinação e a dominação dos *de baixo*. Dessa forma, a dominação – presente em todas as formas de opressão – é entendida apenas como uma das ferramentas de subjugação. Por isso, é importante compreender a *estrutura* como aquela que torna a dominação possível e, com isso, pensar mudanças estruturais e não apenas atitudes não violentas no âmbito individual.

A centralidade da lógica da dominação na teoria de Warren (2000a) é fundamentada a partir de algumas premissas: a superioridade, ainda que moral, não justifica a subordinação; a diferença, por si só, não justifica a dominação; historicamente, pelo menos nas sociedades ocidentais, as estruturas conceituais opressoras que justificam a dominação das mulheres e da natureza têm sido machistas; a lógica da dominação conecta a dominação das mulheres, dos outros *Outros* humanos e da natureza, ainda que conecte também a opressão das mulheres,

dos outros *Outros* humanos e de alguns animais não humanos. Warren (2000a) denomina os grupos injustificadamente dominados de *Outros (Others)*. Eles podem ser *Outros humanos (human Others)*, dentre os quais se encontram mulheres, negros e negras, crianças, pobres etc., e *Outros terrestres (earth Others)*, que compreendem os animais, as florestas e a terra, por exemplo.

Assim como a lógica da dominação serve para explicar e justificar relações de dominação e subordinação, ela é mais do que simplesmente uma estrutura lógica, é um sistema de valor substantivo. “O sistema de valor está imbuído na lógica da dominação na forma de uma premissa moral – *Superioridade justifica subordinação*” (WARREN, 2000a, p. 48, grifo da autora). É esse sistema de valor que gera a suposta distinção moral entre os *de cima* – mais valorizados – e os *de baixo*. Essa construção da inferioridade se traduz de diferentes formas, de acordo com o contexto histórico e social.

Além disso, sem a lógica da dominação, uma descrição de similaridades e diferenças seria somente uma descrição, sem que houvesse discriminação moral na forma como um grupo é tratado ou nas oportunidades que lhes são ofertadas. Por isso, Warren (2000a) afirma que as estruturas conceituais não são imutáveis. Ao contrário, elas são aprendidas e, portanto, podem ser alteradas também. Em que pese o desafio de mudar um sistema familiar e confortável de crenças, do qual decorrem instituições e comportamentos por ele justificados, esse projeto é perfeitamente defensável, além de necessário para a concepção de justiça interespecies que almejo ao atender demandas e vulnerabilidades que podem ser próprias em alguns grupos em determinado momento histórico-social.

2.3 ABORDAGENS EPISTEMOLÓGICAS

Ao compreender que a filosofia é afetada pelas categorias de gênero e patriarcado, é desvelada a discriminação e a exclusão que seus conceitos assimilam. Dar voz às mulheres é provocar uma transformação: é transformar a mulher *sujeita* (à opressão) em sujeito – aquele que tem reconhecimento e passa a ser considerado (ou, melhor, considerada) ética e politicamente. É, portanto, sair da condição de sujeição que o patriarcado nos impõe. Significa, também, aprender que as experiências das mulheres têm propiciado outras maneiras de viver e agir no mundo e, portanto, isso modifica o conhecimento que nós produzimos.

Assim, além do limite do conhecimento oriundo de princípios associados ao sujeito homem (objetividade científica, por exemplo), é preciso valorizar a diversidade das próprias mulheres e como ela impacta a forma de conhecer e de viver no mundo. Portanto, não se trata

apenas de reconhecer que as mulheres também têm capacidades que o machismo e o patriarcado só reconhecem aos homens, mas de ampliar essa visão e, além de reconhecer, valorizar o conhecimento oriundo das mulheres, com seus saberes e suas práticas diversas. Isso não implica assumir uma perspectiva essencialista sobre as mulheres, mas compreender que os contextos históricos e materiais são influenciados também pelo gênero. Reconhecer as práticas de cuidado relegadas às mulheres pelo patriarcado e pelo capitalismo, por exemplo, é valorizar o trabalho que as mulheres têm desempenhado, mas igualmente reconhecer que o cuidado pode – e deve – ser desempenhado tanto por homens quanto por mulheres. Entende-se, assim, que não há uma produção de conhecimento universal e única; ao contrário disso, reconhece-se a pluralidade de visões de mundo e todos os processos e justificativas.

Nesse sentido, esta tese adota uma *epistemologia ecofeminista*. Isso significa que a epistemologia feminista – que se preocupa com os modos pelos quais o gênero afeta as concepções de conhecimento, conhecedor(a) e os métodos de investigação e justificação - é estendida às conexões entre as mulheres e a natureza para as quais os ecofeministas chamam à atenção (WARREN, 2015).

Portanto, trago as contribuições teóricas de três filólogas – Judith Butler, Miranda Fricker e Karen J. Warren – que apontam esses limites do conhecimento pautados na objetividade, imparcialidade e suposta neutralidade, que exclui e pactua com as discriminações, opressões e injustiças. Em contrapartida, finalizando com a concepção de que o conhecimento é situado e com a visão de teoria em processo, aponto uma das bases segundo a qual irei fundamentar a construção da justiça social, ambiental e interespecies.

2.3.1 Enquadramento e Cobertura Comprometida

Ao tratar da precariedade da vida e de quando ela é passível de luto, Butler (2015) levanta um problema epistemológico fundamental, qual seja, a questão do enquadramento:

[...] as molduras pelas quais apreendemos ou, na verdade, não conseguimos apreender a vida dos outros como perdida ou lesada (suscetível de ser perdida ou lesada) estão politicamente saturadas. Elas são em si mesmas operações de poder. Não decidem unilateralmente as condições de aparição, mas seu objetivo é, não obstante, delimitar a esfera da aparição enquanto tal. (BUTLER, 2015, p. 14)

A partir do termo original em inglês (*to be framed*), Butler (2015) explica que o verbo *ser enquadrado* é uma expressão complexa que remete a diferentes significados: um

quadro pode ser emoldurado (*framed*), um criminoso pode ser incriminado enquadrado (*framed*) ou uma pessoa inocente pode ser falsamente enquadrada (*framed*). A metáfora da moldura mostra como essa forma de enquadramento de algo, que dá sentido e direciona sua interpretação, ressoa também na ideia da acusação falsa, ou seja, de que pode ser vítima de uma armação que a incrimine.

Se alguém é incriminado, enquadrado, em torno de sua ação é construído um “enquadramento”, de modo que seu estatuto de culpado torna-se a conclusão inevitável do expectador. Uma determinada maneira de organizar e apresentar uma ação leva a uma conclusão interpretativa acerca da própria ação. (BUTLER, 2015, p. 23)

Filiada à Trinh Minh-ha, Butler (2015, p. 23) afirma que é possível “‘enquadrar o enquadramento’ ou, na verdade, o ‘enquadrador’”. Com isso, ela busca tirar a moldura e compreender que, antes do enquadramento, já havia algo com sentido próprio, passível de reconhecimento. Contudo, Butler (2015) entende também que um vazamento ou uma contaminação podem afetar esse processo, ou seja, algo escapa ao contexto que o enquadra. Romper com um contexto no qual ocorre o enquadramento é fundamental para que seja possível sair dele, como em processo de *evasão*.

Nesse sentido, o enquadramento adquire uma concepção de libertação, na medida em que propicia uma nova trajetória e um afrouxamento do mecanismo de controle. “O enquadramento [...] permite – e mesmo requer – essa evasão” (BUTLER, 2015, p. 27). Para exemplificar, Butler (2015) cita a divulgação das fotos dos prisioneiros ajoelhados e acorrentados em Guantánamo. Embora essas imagens não tenham libertado as pessoas da prisão, elas provocaram indignação que, por sua vez, estimularam a reivindicação por justiça.

Quando um enquadramento rompe consigo mesmo, a realidade – antes aceita sem questionamento –, é posta à prova. Com isso, a narrativa de quem controlava esse enquadramento também é questionada. “Isso sugere que não se trata apenas de encontrar um novo conteúdo, mas também de trabalhar com interpretações recebidas da realidade para mostrar como elas podem romper [...] consigo mesmas.” (BUTLER, 2015, p. 28)

A partir da constatação de que “o enquadramento pode dirigir certos tipos de interpretação” (BUTLER, 2015, p. 103) é possível articular esse conceito com outra concepção trazida por Butler (2015): a cobertura comprometida (*Embedded reporting – embedded journalism*), trazida do campo do jornalismo. Ela se refere aos limites comumente impostos pelos militares aos(às) jornalistas que cobrem conflitos de guerra. A realidade da guerra e sua apreensão cognitiva, portanto, são determinadas pelo que se percebe como

existente a partir dos meios de comunicação, previamente cancelados pelo Estado.

Hoje o Estado atua no campo da percepção e, de forma mais geral, no campo da representabilidade, a fim de controlar a comoção, antecipando não apenas a maneira pela qual a comoção é estruturada pela interpretação, mas também como ela estrutura a interpretação. (BUTLER, 2015, p. 112)

Ao identificar que há vidas passíveis de luto e outras não, Butler identifica que o dualismo inclusão/exclusão não explica adequadamente esse processo, na medida em que há mortes parcialmente eclipsadas e marcadas. Ou seja, há uma instabilidade capaz de ativar o enquadramento. Nesse sentido, a questão, para Butler (2015, p. 116) “não seria localizar o que está ‘dentro’ ou ‘fora’ do enquadramento, mas o que oscila entre essas duas localizações, e o que, excluído, fica criptografado no próprio enquadramento”.

Embora direcionado à compreensão das vidas passíveis de luto, as noções de enquadramento e cobertura comprometida mostram como questões epistemológicas são fundamentais para pensar processos de exclusão e marginalização, além do controle das narrativas, como os que ocorrem com as vozes e experiências das mulheres (e que, como mostrarei adiante, será alvo de injustiça epistêmica).

No campo da ética e da filosofia política, portanto, é necessário identificar os enquadramentos forjados no sistema patriarcal de dominação masculina e assumir o controle da narrativa com uma cobertura *feminista* ao invés de *comprometida*. Ou seja, sem pressupor a neutralidade do conhecimento, ao invés de uma cobertura comprometida pelos *ismos* de dominação, em uma cobertura feminista interseccional os saberes não podem ser entendidos como universais ou objetivos, senão situados e marcados por poder.

Nesse sentido, uma concepção de justiça inclusiva e não discriminatória não pode pressupor que há neutralidade ou *inclusão* efetiva se não compreende que essa própria justiça pode resultar de um *enquadramento* permeado por uma cegueira. Isto é, de uma inclusão restrita às vidas que considera passíveis de luto. Para tanto, essa tese é também um enquadramento no sentido de libertação que Butler atribui a ele. Ao identificar a lógica da dominação que permeia os diferentes *ismos* (sexismo, racismo e especismo, por exemplo), faço o *enquadramento* da realidade dos animais, das mulheres e das pessoas negras a fim de que seja possível afrouxar os mecanismos de controle e lhes propiciar uma nova trajetória, de libertação. Ou seja, com o enquadramento visado à evasão das práticas sexistas, racistas e especistas.

2.3.2 Injustiça Epistêmica

Em *Epistemic Oppression and Epistemic Privilege*, Fricker (2013) investiga a ideia de que quem tem poder (*the powerful*) tem uma vantagem injusta em estruturar nossos entendimentos sobre o mundo. Dessa forma, sua tese sustenta que quem tem poder adquire uma vantagem epistêmica que acaba gerando uma opressão epistêmica naqueles(as) que não têm poder (*the powerless*).

Fricker (2013) chama atenção para o fato de que a opressão epistêmica costuma ser discutida no âmbito das epistemologias feministas, como se destacam os trabalhos de Nancy Hartsock e Sandra Harding, com a teoria do ponto de vista (*standpoint theory*). De acordo com essa concepção, as pessoas que têm poder exercem uma influência injusta na estruturação dos nossos entendimentos sobre o mundo social, além de derivar um privilégio epistêmico em relação aos que não detêm poder. Por isso, é muito importante salientar essas diversas posições epistêmicas nesta tese, para que, além de observar as injustiças que elas evidenciam, possamos pensar nas estratégias de uma mudança estrutural que busque justiça em direção às vozes oprimidas.

Apesar de direcionar críticas a essa compreensão, como a generalização excessiva que a teoria do ponto de vista faz das mulheres¹², Fricker (2013) reconhece quão verdadeira ela é. Nesse sentido, propõe o afastamento de uma estrutura rigorosamente marxista, como o fazem Nartsock e Harding, a fim de compreender a diversidade social das mulheres e suas atividades.

Ao invés de manter essa estrutura de privilégios e opressão identificada pela teoria do ponto de vista, Fricker (2013) propõe que devemos *privilegiar* as experiências sociais dos que não têm poder como uma correção epistêmica imperativa e radical. Para isso, a base do ponto de vista feminista se assenta na compreensão de que as mulheres têm a experiência da mesma coisa quando nossas experiências dizem respeito ao fato de sermos mulheres.

No que tange ao objeto da teoria do ponto de vista, ao invés de assimilar uma natureza da sociedade e do mundo social, Fricker (2013) enfatiza a compreensão de como as similaridades da experiência criam interesses compartilhados que, por sua vez, possibilitam um ponto de vista único sobre áreas relevantes do mundo social. Ou seja, ela entende que os

¹² Para a filósofa, a diversidade das atividades, remuneradas ou não, que as mulheres exercem impede que seja possível fazer uma única caracterização. “A identidade social é – para emprestar uma metáfora pós-moderna apropriada – *fragmentada*.” (FRICKER, 2013, p. 198, grifo da autora). Essa é a objeção empírica que ela direciona para a teoria do ponto de vista. Para conhecer as críticas metafísica e lógica, cf. FRICKER, 2013, p. 197-200.

sujeitos são diversos e a base assentada sobre as mesmas experiências decorrem do fato de sermos mulheres. O centro não é o mundo social em si, mas a similaridade das experiências compartilhadas nele. Com isso, é possível perceber que o foco deve ser estrutural ao invés de individual.

Por outro lado, quando as experiências dos que não têm poder não são devidamente integradas ao entendimento coletivo do mundo social, gera-se uma opressão epistêmica. Conseqüentemente, “uma forma de vida mais igualitária, mais democrática e talvez, portanto, mais civilizada seria uma forma de vida informada pelas experiências sociais de todos [...]” (FRICKER, 2013, p. 209).

A proposta de Fricker, apesar de inclusiva no que diz respeito às experiências humanas, precisa ser ampliada a fim de que possa dialogar com o escopo da minha tese. Ou seja, é preciso pensar como a compreensão da opressão e da injustiça epistêmica pode ser pensada para além da opressão humana e abarcar também os animais. Seria possível afirmar que animais também sofrem opressão epistêmica? Faz sentido afirmar que as experiências vividas pelos animais geram uma injustiça epistêmica?

Partindo da ideia de que a compreensão de mundo é enviesada pelos que detêm poder, é razoável afirmar que uma sociedade especista denota uma relação de poder dos humanos sobre os animais. Logo, o entendimento sobre o mundo não leva em conta adequadamente as experiências animais não humanas e, assim, essa vantagem injusta gera uma opressão epistêmica que subjuga outros que não humanos.

Da mesma forma pela qual Fricker (2013) afirma que as mulheres compreendem as experiências de outras mulheres em razão de compartilharmos experiências semelhantes, entendo que podemos estender a similitude aos animais não humanos em dois aspectos: 1) a opressão que cada espécie vive pelas suas características específicas, que lhes dão singularidade em determinados contextos,¹³ permite que cada espécie compartilhe experiências semelhantes de práticas de opressão; e 2) além da singularidade de cada uma, a opressão ultrapassa a barreira da espécie e conecta a opressão de todos os grupos que estão em desvantagem nos dualismos de valor, ou seja, dos que não têm poder (*the powerless*). A

¹³ Cada espécie tem suas singularidades e a forma pela qual a opressão se dá pode ser influenciada por diferentes fatores, dependendo do contexto. Uma vaca no Brasil, por exemplo, pode ser explorada para produção de leite e carne, enquanto uma vaca na Índia pode ter o direito de ir e vir, como pode também ser levada para a fronteira para ser explorada e morta para produção de couro. Ou seja, em todos os lugares há exploração das fêmeas e esse é o ponto que quero ressaltar. A dominação pode ser de diferentes maneiras, mas ela está ali, pois é estrutural.

animalização das mulheres¹⁴ de um lado e a feminização dos animais¹⁵ de outro exemplificam essa conexão.

Contudo, ainda resta uma questão a ser elucidada. Conforme explica Podosky (2017), Fricker busca conciliar as perspectivas filosóficas analítica e pós-moderna e, portanto, entende que somos tanto seres sociais quanto conhecedores(as). Dessa intersecção decorrem duas formas de injustiça epistêmica: a injustiça testemunhal (*testimonial injustice*) e a injustiça hermenêutica (*hermeneutical injustice*). Enquanto a primeira ocorre no nível individual dos agentes (pelo esvaziamento da credibilidade de um sujeito conhecedor em razão de um preconceito pela sua identidade), a segunda ocorre no nível estrutural (pela falta de conceitos e linguagem adequados para entender as experiências e conceituar as opressões sofridas).

O tipo de injustiça hermenêutica a qual Fricker se refere é *self-oriented*, isto é, orientada pelo *self* – o indivíduo, ao invés do outro. Enquanto o tipo orientado pelo *self* identifica uma injustiça quando os conceitos disponíveis nos recursos hermenêuticos são inadequados para compreender a opressão que uma pessoa experimenta, o tipo outro-orientado (*other-oriented*) diz respeito à “incapacidade de um agente entender, até certo ponto, a opressão de membros dos grupos desfavorecidos (devido a um preconceito estrutural de identidade)” (PODOSKY, 2017, n.p.).

O tipo outro-orientado permite abarcar, no campo da injustiça hermenêutica, as experiências de dor, ansiedade e depressão às quais animais não humanos sofrem em fazendas industriais, mas que são incompreendidas pelo nosso entendimento coletivo na medida em que há um preconceito estrutural de identidade: “nossos recursos conceituais reduziram os animais não humanos a um valor de uso inadequado e gravemente imoral” (PODOSKY, 2017, n.p.). Por exemplo, a linguagem objetifica os animais e, portanto, gera injustiça epistêmica. Nesse caso, o problema, então, não é centrado na habilidade de espalhar o conhecimento (*self-orientado*), mas em compreender adequadamente a opressão à qual alguns grupos estão sujeitos (outro-orientado).

A resposta para o primeiro tipo passa pelo desenvolvimento de novos conceitos que permitam dar conta das experiências de opressão por meio do empoderamento dos sujeitos. É por isso que Podosky (2017) afirma que estamos vivendo uma revolução hermenêutica, na medida em que as pessoas estão questionando criticamente as estruturas da desigualdade e

¹⁴ Esse processo ocorre, por exemplo, por meio da linguagem, quando as mulheres são associadas, de modo depreciativo, a animais (vaca, galinha, porca).

¹⁵ Irei explicar a forma pela qual esse processo opera no Capítulo 3.

introduzindo novos conceitos capazes de expressar suas experiências e modos próprios de se identificar, como ocorre com as identidades de gênero, por exemplo.

Contudo, a resposta para o segundo tipo – em especial com relação aos animais não humanos – não pode passar pelo empoderamento, na medida em que eles não são capazes de influenciar, por si sós, a linguagem coletiva e, conseqüentemente, mudar a forma pela qual as pessoas se relacionam com eles. O empoderamento e a libertação não são responsabilidade exclusiva dos oprimidos. Ao contrário, “o ônus da emancipação é compartilhado e deve ser relativo à capacidade do grupo subjugado” (PODOSKY, 2017, n.p.).

Juntos, devemos libertar os animais não humanos liberando nossa linguagem; não devemos nos engajar em linguagem que promova e reitere a objetificação de animais não humanos, não devemos regimentar o recurso hermenêutico para excluir uma compreensão adequada de seu sofrimento e não devemos fazer exceções ao nosso comportamento que torna o consumo permissível sob qualquer forma. A superação da opressão hermenêutica exige a libertação de nossas palavras para atingir plenamente a capacidade expressiva e para verdadeiramente localizar a opressão de todos. (PODOSKY, 2017, n.p.)

Como se observa, a proposta do autor exige uma mudança não só na linguagem, mas também nas atitudes e comportamentos que nós humanos direcionamos aos animais. A orientação moral que deve servir de guia para essa libertação é a virtude e, em especial, a dignidade que Podosky (2017) atribui aos animais não humanos. Apesar de considerar que é possível estender a dignidade como fundamento de um tratamento respeitoso em relação aos animais, utilizarei outros critérios para impulsionar essa ampliação do círculo de moralidade, como a singularidade e a vulnerabilidade. Entretanto, apesar de utilizar essa fundamentação, parto do reconhecimento da injustiça epistêmica sofrida tanto por humanos quanto outros animais que também se constituem como grupos marginalizados¹⁶. Com isso, diferente de algumas vertentes do ecofeminismo, esta tese também é animalista, pois aproxima a reivindicação da consideração dos não humanos com os direitos humanos.

2.3.3 Conhecimento Situado e Teoria em Processo

“Não há conhecimento independente de contexto”, afirma Warren (2000a, p. 164).

¹⁶ No Capítulo 3, desenvolverei esse aspecto ao propor que animais não humanos são minorias políticas.

Essa posição epistemológica ressalta a importância das relações particulares, dependentes do contexto entre nós e os objetos com os quais nos preocupamos. Dessa forma, a proposta de Warren, nesta tese, visa se constituir como um avanço em relação às injustiças epistêmicas e reconhecer que há outras formas de conhecer, ser e estar no mundo. É dar visibilidade e voz às mulheres e outros grupos vulnerabilizados e excluídos das concepções tradicionais da ética e da política, na medida em que valoriza especialmente os contextos.

Nessa perspectiva, a teoria ética também é concebida como uma teoria em processo, que muda com o passar do tempo e se baseia em generalizações, como toda teoria. “A coerência de uma teoria feminista é dada nos contextos histórico e conceitual e em um conjunto de crenças, valores, atitudes e suposições sobre o mundo” (WARREN, 2000a, p. 99).

Esse tipo de teoria pressupõe que algumas condições necessárias sejam especificadas para que uma visão particular conte como uma teoria. Ao contrário, não seria possível entendê-la propriamente como uma teoria. Contudo, embora seja preciso determinar algumas condições necessárias, não é possível determinar quais são as condições suficientes para uma conduta humana moralmente aceitável. Para tanto, seria necessário conhecer os contextos histórico, material e social de cada uma das condições (WARREN, 2000a), mas podemos usar categorias de análise para compreender a estrutura social e pensá-la de maneira mais justa.

É por isso que, ao desenvolver sua teoria, Warren (2000a) utiliza a metáfora do *quilt*.¹⁷ Teorias são como *quilts* e as condições necessárias são como seus limites. Eles delimitam as fronteiras da teoria sem ditar antecipadamente o *design* do *quilt*, que surge a partir da diversidade de perspectivas de quem os faz. “Teoria não é algo estático, pré-ordenado, ou esculpido em pedra; é sempre *teoria em processo*” (WARREN, 2000a, p. 66, grifo da autora), passível de receber apliques e ser redesenhada.

Um *quilt* ecofeminista filosófico é formado por diferentes remendos (*patches*), por pessoas (*quilters*) de diferentes contextos (social, histórico, material). Assim, Warren (2000a) aponta três características pelas quais julga a metáfora apropriada para a sua teoria: 1) *quilts* são altamente contextuais e refletem contextos históricos, sociais, econômicos e políticos; 2) auxiliam a visualizar o papel das generalizações na teoria de um modo em que a teoria tradicional (com um conjunto de condições necessárias e suficientes) não o faz; e 3) sua confecção é uma atividade historicamente identificada com as mulheres.

Quilts podem ser entendidos como uma forma de discurso na medida em que contam

¹⁷ “*Quilt* é o trabalho manual, geralmente feito por mulheres, por meio do qual se unem diferentes retalhos de tecidos, formando uma única peça. O *quilt* também pode ser a aplicação de um tecido sobre a estampa ou parte da estampa de outro, dando-lhe uma nova textura e tornando-o tridimensional.” (ROSENDO, 2015, p. 86)

histórias, registram a vida das pessoas, fornecem retratos daquelas que o fazem. Além disso, são práticos, pois fornecem calor, são parte da produção doméstica e proveem recursos para quem os faz, são recordações históricas, estéticas e declarações políticas. “A filosofia ecofeminista cresce a partir dessas formas de discurso e as reflete”, afirma Warren (2000a, p. 68).

A justiça social, ambiental e interespecies deverá então, complementarmente à busca pela justiça epistêmica, assimilar essa posição epistemológica proposta por Warren, a fim de reconhecer os contextos a partir dos quais cada situação ocorre e de onde será feito esse juízo moral e político. Além da centralidade da análise contextual, as teorias também devem ser compreendidas de maneira processual. Ou seja, dessa perspectiva, será necessário revisar conceitos tradicionalmente assimilados pelas teorias éticas e da justiça, como a universalidade e a igualdade, por exemplo. Como esses princípios podem fazer sentido em uma análise contextual? Responder a essa pergunta mais adiante irá requerer que o *quilt* oriente o caminho a ser seguido.

2.4 METODOLOGIAS PARA O *QUILT* ECOFEMINISTA

A última etapa deste capítulo será investigar *como* fazer esse caminho. Ou seja, quais são as metodologias que podem nos orientar a alcançar a justiça social, ambiental e interespecies. Trago, então, uma contribuição oriunda especialmente dos feminismos negros, qual seja a interseccionalidade, que ensina sobre a indivisibilidade da liberdade com foco na política emancipatória. Em seguida, apresento a teoria *queer* e entendo que, a partir da compreensão dela como uma metodologia, podemos superar os dualismos de valores opostos e hierárquicos. Por fim, dou uma interpretação feminista à Educação em Direitos Humanos (EDH) ao situar essa tese feita por, para e por meio de mulheres.

2.4.1 Interseccionalidade

Ao tratar da origem epistêmica da interseccionalidade como uma categoria dos feminismos negros, Collins (2017) afirma que ela é permeada pela indivisibilidade da liberdade, seja no âmbito intelectual ou de luta política. A centralidade da política emancipatória nessa perspectiva também é ressaltada pela autora.

A partir de uma visão interseccional, vislumbra-se a identificação de “relações estruturais de poder de raça, classe, gênero e sexualidade, que reproduziram as injustiças sociais de uma geração à outra” (COLLINS, 2017, p. 7). A interseccionalidade, portanto, remete aos múltiplos sistemas de opressão que marcam a vida e as experiências das mulheres negras de modo específico.

Entretanto, o projeto de desmantelamento dessa interseccionalidade reconhece que as mulheres afro-americanas não alcançariam sua libertação se buscassem somente seus próprios interesses. Por isso, a busca pela liberdade não se dá pela sua ideia abstrata, mas se traduz em iniciativas por justiça social atreladas às políticas emancipatórias.

A ideia de interseccionalidade e a solidariedade política que a sustentava tinham o objetivo de tornar a liberdade significativa para pessoas cujas experiências de vida estavam circunscritas pelo racismo, o sexismo, a exploração de classe, o nacionalismo, a religião e a homofobia. (COLLINS, 2017, p. 7)

Esse é o projeto seguido por outras feministas negras, como Angela Davis, Toni Cade Bambara (pioneira, embora negligenciada), Shirley Chishom, Alice Walker e Audre Lorde, dentre outras, afirma Collins (2017). Entretanto, Collins (2017) é crítica em relação à compreensão acadêmica contemporânea sobre a interseccionalidade e as políticas emancipatórias. É uma *tradução imperfeita*, na medida em que a investigação crítica e práxis remetem a comunidades de interpretação com diferentes níveis de poder, enquanto o potencial da interseccionalidade se dá justamente em virtude de ela ser oriunda de ideias de políticas emancipatórias de fora das instituições que tradicionalmente têm legitimidade para criação do saber.

Como integrantes da segunda onda feminista e comprometidas com os movimentos sociais pelos direitos civis, antiguerra e *Black Power*, as feministas afro-americanas tiveram acesso também aos espaços acadêmicos e possibilitaram a discussão teórica sobre as “interconexões de raça, classe, gênero e sexualidade como sistemas de poder explicitamente ligados a diversos projetos de justiça social catalisados por seu envolvimento com os movimentos sociais” (COLLINS, 2017, p. 9). Embora a análise fosse realizada pelas mulheres afro-americanas, a busca pela libertação não era restrita a elas, mostrando assim o aspecto universalizável da reivindicação.

Contudo, esse processo de inclusão e assimilação acadêmica dos projetos políticos emancipatórios sofreu profundas transformações e impactou as estratégias e argumentos associados aos estudos da interseccionalidade. Assim, à raça, classe e gênero foram somadas

sexualidade, idade, habilidade, etnia e religião. Foi por isso que o campo recebeu um nome (interseccionalidade), que viria a servir como um termo guarda-chuva para essas e outras divisões sociais, já na década de 1990 (COLLINS, 2017).

Nesse processo, houve um apagamento da origem das discussões interseccionais no âmbito dos movimentos sociais na década de 1980, antes da assimilação acadêmica. Por isso, Collins (2017) explica que a criação do termo é atribuída à Kimberlé Crenshaw – uma teórica crítica e não uma ativista, embora familiarizada com os movimentos sociais – no artigo *Mapping the Margins: Interseccionalidade, Identity Politics, and Violence against Women Of Color*, publicado em 1991.

Collins (2017) reconhece a importância do trabalho de Crenshaw, mas aponta o equívoco de situá-la como pioneira no campo, silenciando as feministas que a antecederam, e da interpretação de sua perspectiva interseccional, supostamente distanciada da luta por justiça social. O resultado disso é uma separação ainda maior entre as políticas emancipatórias, originalmente fundamentais à interseccionalidade e forjadas a partir de políticas de base, e o espaço acadêmico com suas práticas normativas e contornos simbólicos próprios.

A promessa inicial do feminismo negro e a ideia de interseccionalidade que a acompanhou consistia em promover políticas emancipatórias para as pessoas que aspiravam a construção de uma sociedade mais justa. No entanto, podemos perguntar, quando se trata de abordar as questões sociais importantes do nosso tempo, o que se perde quando os projetos interseccionais contemporâneos de conhecimento falham em incorporar um *ethos* de justiça social? Mais importante, o que se pode obter se nos esforçarmos para desenvolver projetos interseccionais de conhecimento mais robustos, que tenham a justiça social em seu cerne? (COLLINS, 2017, p. 15)

Considerando que a interseccionalidade é o pressuposto epistêmico e a metodologia fundamental para a filosofia política ecofeminista, é preciso assimilar a crítica de Collins (2017) e não perder de vista o diálogo necessário entre a conexão das opressões para além do âmbito teórico com as práticas efetivas de justiça social. Ademais, a interseccionalidade precisa ser compreendida de maneira *relacional*, para além das *múltiplas opressões* que um mesmo indivíduo sofre:

A busca por coerência requer a conscientização de seu próprio “inacabamento” e posicionamento entre várias posições, sustentando o reconhecimento de que um pode ser o oprimido em um contexto e o opressor em outro e, ao mesmo tempo, enfrentar a opressão de forma diferente interna e externamente. Essa multiplicidade não é uma consequência simples da

interseccionalidade que existe ao lidar com várias expressões de opressão e desigualdade, mas existe como um estado de múltiplos posicionamentos que faz de alguém, de acordo com Freire, incoerente e em necessidade de uma práxis transformadora para enfrentar a consciência e prática opressoras no processo de *conscientização*. (FERNANDES, 2016, p. 483-484)

Portanto, a interseccionalidade deve ser compreendida junto com a lógica da dominação para pensar a justiça inclusiva e não discriminatória. Da mesma forma como a interseccionalidade está para a indivisibilidade da liberdade, a lógica da dominação está para a indivisibilidade da opressão. A segunda, como categoria, permite-nos compreender o contexto de opressão; a primeira, como metodologia, aponta-nos o *fazer*, ou como alcançar a liberdade e a justiça para humanos, animais e natureza, constituindo-se num método de libertação. Aqui, é importante frisar que a liberdade ultrapassa o sentido democrático e visa à libertação da contradição dialética opressor/oprimido. Nas palavras de Fernandes (2016, p. 483): “[a] relação dialética entre oprimido e opressor é o que constitui as suas posições e os coloca em contradição. Libertação, portanto, consiste em superar a relação de opressão, a fim de eliminar esta contradição”.

Conforme explicam Adams e Gruen (2014), a interseccionalidade está no coração do ecofeminismo. Ela é, portanto, um método fundamental para o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado. Nesse sentido, apesar de ser arriscado usar a interseccionalidade fora do contexto no qual ela surgiu – como uma teoria crítica racial – e apagar ao invés de apontar para as relações de poder, “empregar cuidadosamente a interseccionalidade como um método para analisar e combater as estruturas e práticas opressoras para além da legislação discriminatória é crucial para uma mudança social mais ampla” (ADAMS; GRUEN, 2019, p. 36). Afinal, analisar a lógica de dominação que mutuamente reforça as diferentes relações de poder sempre esteve no centro do projeto ecofeminista, antes mesmo de se autodenominar assim¹⁸.

Nesse sentido, as autoras mostram que nas décadas de 1970 e 1980 surgiram várias organizações feministas e de defesa animal na América do Norte, Austrália e Inglaterra, como a *Vegetarian Activist Collective*, *Feminists for Animal Rights* (FAR), *World Women for Animal Rights*, *Canadian Feminists for Animal Welfare*, *Australian Feminists for Animal Rights* e *British Women’s Ecology Group*. Dentre os temas levantados, encontra-se o patriarcado, o vegetarianismo, o consumo de leite e ovos como fruto da exploração das fêmeas e a experimentação animal. Além disso, ecofeministas (como Marti Kheel) passaram a

¹⁸ Adams e Gruen (2014) citam, por exemplo, a filósofa moderna Margaret Cavendish, a duquesa de Newcastle-upon-Tyne, que diretamente questionou Descartes sobre sua visão dos animais como máquinas. Cavendish foi uma das primeiras filósofas a articular a noção de igualdade para os animais.

criticar as éticas ambientais e defender, a partir do cuidado, a consideração moral de animais domésticos/domesticados, para além dos silvestres.

Adams e Gruen (2014) atribuem o desenvolvimento da ética do cuidado, nesse contexto, a um tipo específico de ativismo: os santuários para animais. Criar essas oportunidades para as pessoas interagirem com animais que são geralmente vistos como *comida* passou a ser um importante meio para difundir o veganismo, na medida em que é um meio de reconstituir o *referente ausente*, termo cunhado por Adams (2009) para se referir ao processo pelo qual os corpos dos animais usados como comida desaparecem tanto de maneira literal quanto figurativa¹⁹.

Já na década de 1990, um marco da conexão entre o feminismo e a defesa animal foi a Marcha de Washington, da qual participaram cinquenta mil pessoas e, dentre elas, 75% eram mulheres. Foi nesse período também que autoras como Carol Adams passaram a evidenciar a relação entre violência doméstica contra as mulheres e animais. Ao longo dessas décadas, apesar de o ecofeminismo ser caracterizado por uma metodologia interseccional, Adams e Gruen (2014) mostram que surgiram conflitos também. Houve uma corrente, como a FAR, que se associou ao feminismo radical ao entender que o trabalho sexual é opressor e, também, excluir mulheres trans. Desse modo, as próprias críticas internas ecofeministas, como irei expor no capítulo 4, são fundamentais para que o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado não endosse esses posicionamentos excludentes, na medida em que ele visa justamente ser uma concepção inclusiva e não discriminatória.

O trabalho teórico no ecofeminismo identifica as estruturas interconectadas dos dualismos normativos, destaca as maneiras pelas quais tais dualismos facilitam a opressão e o falso reconhecimento, e extrai conexões conceituais e práticas entre a injustiça em relação a indivíduos e grupos não dominantes. *Na prática*, ecofeministas trabalham em solidariedade com aqueles(as) que lutam contra a opressão de gênero, racismo, homofobia e transfobia, injustiça ambiental, colonialismo, especismo e destruição ambiental. Tanto na teoria quanto na prática, ecofeministas pensam que diferentes relações sociais são possíveis e estimulam o trabalho para alcançar a paz e a justiça para todos. (ADAMS; GRUEN, 2014, p. 107, grifo meu)

Assim, como propõem Adams e Gruen (2014), uma análise interseccional oferece uma *abordagem estratégica conceitual* para trabalhar, conjuntamente, a justiça social e econômica e a democracia ecológica necessárias para solucionar a crise ambiental em que vivemos por meio da práxis ecofeminista. Como ressalta Fernandes (2016), a práxis é,

¹⁹ Desenvolvo esse conceito no capítulo 4.

também, uma forma de romper com mais um dualismo – *pensamento e ação* –, na medida em que ambos devem ocorrer simultânea e dialeticamente na leitura da realidade e criação de alternativas libertadoras.

2.4.2 *Queer*

No contexto do feminismo pós-moderno se encontra a teoria *queer*²⁰, para a qual não somente o gênero é construído socialmente, mas também o sexo. A partir de Michel Foucault, denuncia-se a heterossexualidade normativa (BEDIA, 2014). Embora atrelado inicialmente ao binarismo sexual, é possível pensar a crítica aos demais binarismos que não são problematizados em si, mas somente sua consequente hierarquização.

Queer pode ser traduzido por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário. Mas a expressão também se constitui na forma pejorativa com que são designados homens e mulheres homossexuais. Um insulto que tem, para usar o argumento de Judith Butler (1999), a forma de uma invocação sempre repetida, um insulto que ecoa e reitera os gritos de muitos grupos homófobos, ao longo do tempo, e que, por isso, adquire força, conferindo um lugar discriminado e abjeto àqueles a quem é dirigido. Esse termo, com toda sua carga de estranheza e de deboche, é assumido por uma vertente dos movimentos homossexuais precisamente para caracterizar sua perspectiva de oposição e de contestação. Para esse grupo, *queer significa colocar-se contra a normalização* – venha ela de onde vier. Seu alvo mais imediato de oposição é, certamente, a *heteronormatividade compulsória* da sociedade; mas não escaparia de sua crítica a normalização e a estabilidade propostas pela política de identidade do movimento homossexual dominante. Queer representa claramente a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada, e, portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora. (LOURO, 2015, p. 39, grifo meu)

A teoria *queer* denuncia esse binarismo a partir da análise da sequência sexo-gênero-sexualidade. Filiada a Judith Butler, Guacira Lopes Louro (2015) explica que o sexo é “um ‘dado’ anterior à cultura e lhe atribui um caráter imutável, a-histórico e binário. Tal lógica implica que esse ‘dado’ sexo vai determinar o gênero e induzir a uma única forma de desejo”

²⁰ “Dizer que a produção dos(as) teóricos(as) queer se faz no contexto do pós-modernismo e do pós-estruturalismo é dizer muito pouco. Parece evidente que, por sua contemporaneidade (essa é uma produção que se faz a partir dos anos de 1990) e pela problematização que lança ao ‘centro’ da cultura, o movimento político e teórico deveria ser situado no pós-modernismo; além disso, sob o ponto de vista da teorização, aqueles que são ‘rotulados’ como queer usualmente recorrem a Derrida, Foucault e Lacan em seus argumentos e análises, o que aponta para o pós-estruturalismo. [...] Sua produção tem pretensões de ruptura epistemológica; portanto, esses teóricos e teóricas querem provocar um jeito novo de conhecer e também pretendem apontar outros alvos do conhecimento. [...] Então, pelas condições de sua emergência e por suas formulações, é possível afirmar que essa é uma teoria e uma política *pós-identitária*: o foco sai das identidades para a cultura, para as estruturas linguísticas e discursivas e para seus contextos institucionais.” (LOURO, 2015, p. 61-62)

(LOURO, 2015, p. 15-16). Em última instância, a legitimidade do sujeito repousa nessas normas, de modo que ele é obrigado a obedecê-las de forma reiterada e constante para que tenha um “corpo que importa” (LOURO, 2015).

Se o gênero e o sexo são construídos socialmente é preciso reconhecer que a matriz heterossexual delimita padrões binários (homem/mulher, masculino/feminino), mas também possibilita as transgressões na medida em que é referência tanto para os corpos que se adequam às regras sexuais (hétero) e de gênero (cis), quanto para os corpos que as subvertem (não hétero e trans). “Mesmo que existam regras, que se tracem planos e sejam criadas estratégias e técnicas, haverá aqueles e aquelas que rompem as regras e transgridem os arranjos. A imprevisibilidade é inerente ao percurso” (LOURO, 2015, p. 16).

Entretanto, mesmo que as regras não sejam transpostas, a própria fronteira é uma zona de transgressão e subversão, na medida em que “é lugar de relação, região de encontro, cruzamento e confronto” (LOURO, 2015, p. 20). Percebe-se, então, que os esquemas binários são insuficientes para compreender as questões relacionadas ao gênero e à sexualidade. É nesse momento que importa compreender o que são e quais são os limites das políticas identitárias. No Ocidente, os movimentos de grupos homossexuais aderiram ao discurso da *identidade homossexual*, de modo que se reconhecer nessa identidade – como lésbica, gay ou bissexual, por exemplo – era uma questão pessoal e política. *Sair do armário* significava ingressar em uma comunidade acolhedora (LOURO, 2015, p. 32).

O problema, para Louro (2015), é que ao mesmo tempo em que esse movimento busca uma representação positiva da homossexualidade, o discurso político também tem um efeito regulador e disciplinador, na medida em que o sujeito, ao assumir uma identidade, estabelece contornos, limites, possibilidades e restrições. Os sujeitos que não se enquadram na norma – abjetos – são justamente os que fornecem o limite da fronteira que estabelece quais são os corpos que importam.

É justamente o corpo que determina os lugares sociais ou as posições dos sujeitos nos grupos. As características do corpo são significadas culturalmente e passam a se tornar marcas de poder que distinguem os sujeitos por raça, etnia, gênero, classe, nacionalidade etc. “Não há corpo que não seja, desde sempre, dito e feito na cultura; descrito, nomeado e reconhecido na linguagem, através dos signos, dos dispositivos, das convenções e das tecnologias” (LOURO, 2015, p. 84). Se são as marcas – físicas ou simbólicas – que definem os sujeitos, então são elas que determinam suas respectivas identidades e espaços de inclusão ou exclusão, de ter ou não direitos e privilégios.

Além do problema da normalização dos corpos e identidades, havia tensões e críticas internas no movimento de grupos homossexuais, pois grupos negros, latinos e jovens denunciavam os valores elitistas pautados nas campanhas políticas, com privilégios brancos e de classe média, além dos ideais convencionais como a monogamia. Lésbicas denunciavam o reflexo do privilégio dos homens na sociedade também no movimento, enquanto bissexuais, sadomasoquistas e transexuais criticavam sua marginalização. Nesse sentido, a teoria *queer* visa problematizar as noções de sujeito, identidade, agência e identificação (LOURO, 2015).

O caminho apontado para isso é uma mudança epistemológica que visa romper com a lógica binária e sua consequente hierarquização, classificação, dominação e exclusão, por meio de uma abordagem desconstrutiva.

A afirmação da identidade implica sempre a demarcação e a negação do seu oposto, que é constituído como sua diferença. Esse “outro” permanece, contudo, indispensável. A identidade negada é constitutiva do sujeito, fornece-lhe o limite e a coerência e, ao mesmo tempo, assombra-o com a instabilidade. Numa ótica desconstrutiva, seria demonstrada a mútua implicação/constituição dos opostos e se passaria a questionar os processos pelos quais uma forma de sexualidade (a heterossexualidade) acabou por se tornar a norma, ou, mais do que isso, passou a ser concebida como “natural”. (LOURO, 2015, p. 47)

Louro (2015) se filia a Jacques Derrida para afirmar que a operação de desconstrução proposta pelo filósofo pode ser um procedimento metodológico para empreender essa mudança epistemológica da lógica binária ocidental. “Desconstruir um discurso implicaria minar, escavar, perturbar e subverter os termos que afirma e sobre os quais o próprio discurso se afirma” (LOURO, 2015, p. 43).

Esse procedimento permite expressar a interdependência e fragmentação de cada um dos polos dos binarismos, na medida em que, mesmo por meio da negação, um polo contém o outro. Nessa perspectiva, o próprio sentido de um polo depende do outro que, por si só, é fragmentado e plural (LOURO, 2015).

Dessa forma, é possível perceber que a teoria *queer* pode ter uma contribuição mais ampla, para além do regime de poder-saber relacionado ao binarismo heterossexualidade/homossexualidade, ou seja, das identidades sexuais e de gênero. É possível ampliar sua reflexão para a cultura, o poder, a educação e o próprio conhecimento, partindo da concepção das identidades como precárias e instáveis nas quais a diferença não está alheia ao sujeito, mas a constitui. “A ‘reviravolta epistemológica’ provocada pela teoria *queer* transborda, pois, o terreno da sexualidade. Ela provoca e perturba as formas

convencionais de pensar e de conhecer” (LOURO, 2015, p. 52) e, por isso mesmo, permite pensar de maneira mais ampla a vivência de diferentes espécies e diferentes maneiras dos corpos viverem.

É precisamente esse o objetivo de trazer a teoria *queer* como uma metodologia para esta tese. Para além de identificar os dualismos como uma das características das estruturas conceituais opressoras, como muito bem o fez Warren, a teoria *queer* permite transgredir essa visão binária e desestabilizar as relações de poder oriundas dela. O pensamento binário produz os abjetos – aqueles que não se enquadram na norma – que, portanto, não são sujeitos. Mínar essa estrutura não garante, por si, que haja inclusão, mas provoca uma fissura necessária para chegar ao reconhecimento. Com a metodologia *queer*, entendo que é possível romper com a lógica binária e os dualismos de valor opostos que sustentam a lógica da dominação dos diferentes “ismos”.

2.4.3 Educação feminista em Direitos Humanos

Nesta seção, trago a Educação em Direitos Humanos (EDH) como uma proposta metodológica e um instrumento de mudança que guia a construção da justiça social, ambiental e interespecies. Entretanto, ela não reflete somente o paradigma dos direitos humanos afirmados em perspectiva universal, mas deve utilizar também a lente feminista e de gênero, por isso uma Educação *feminista* em Direitos Humanos.

A EDH é assegurada pela Declaração das Nações Unidas sobre Educação e Formação em Matéria de Direitos Humanos e é definida como:

- [...] os esforços de formação, divulgação e informação destinados a construir uma *cultura universal de direitos humanos* através da transmissão de *conhecimentos e competências* e da modelação de atitudes, com vista a:
- (a) Reforçar o respeito pelos direitos humanos e liberdades fundamentais;
 - (b) Desenvolver em pleno a personalidade humana e o sentido da sua dignidade;
 - (c) Promover a compreensão, a tolerância, a igualdade entre os sexos e a amizade entre todas as nações, povos indígenas e grupos raciais, nacionais, étnicos, religiosos e linguísticos;
 - (d) Possibilitar a participação efetiva de todas as pessoas numa sociedade livre;
 - (e) Promover as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz. (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1994, p. 11-12, grifo meu)

Orientada por um paradigma de respeito aos direitos humanos, o que se percebe é a valorização do respeito pelas diferenças e o compromisso com a transformação da realidade por meio da educação que vai além do desenvolvimento das habilidades cognitivas, abrangendo também habilidades socioemocionais.

No Brasil, a internalização da EDH, via política pública, ocorreu em 2003 com a construção do Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH), segundo o qual a EDH é...

[...] um processo sistemático e multidimensional que orienta a formação do sujeito de direitos, articulando as seguintes dimensões:

- a) apreensão de conhecimentos historicamente construídos sobre direitos humanos e a sua relação com os contextos internacional, nacional e local;
- b) *afirmação de valores, atitudes e práticas sociais que expressem a cultura dos direitos humanos* em todos os espaços da sociedade;
- c) formação de uma *consciência cidadã* capaz de se fazer presente em níveis *cognitivo, social, ético e político*;
- d) desenvolvimento de processos metodológicos participativos e de construção coletiva, utilizando linguagens e materiais didáticos contextualizados;
- e) fortalecimento de práticas individuais e sociais que gerem ações e instrumentos em favor da promoção, da proteção e da defesa dos direitos humanos, bem como da reparação das violações. (BRASIL, 2007a, p. 25, grifo meu)

A EDH é evidentemente marcada pelos valores que permeiam a noção de Direitos Humanos no âmbito do Direito Internacional e dos organismos internacionais, seus tratados etc. Para além da garantia dos direitos e seus limites, que será discutido adiante, entendo a EDH como uma metodologia que guia a construção da justiça social, ambiental e interespecies. Isso é possível por que a EDH inclui “a educação **sobre** os direitos humanos, a educação **por meio** dos direitos humanos e a educação **para** os direitos humanos” (ROSENDO; LAPA, 2018, p. 472, grifo das autoras).

Nesta tese, portanto, utilizo a EDH como uma metodologia, mas a partir de uma perspectiva feminista. Isso significa que é uma tese *sobre* mulheres, escrita *por meio* de mulheres (tanto pela autoria quanto pelas filiações teóricas) e *para* mulheres. Contudo, é importante ressaltar que a centralidade das mulheres, em si, não a torna feminista. Essa mudança epistemológica ocorre somente quando são incluídas as categorias de análises feministas. Além disso, ela tampouco se restringe às mulheres, na medida em que a proposta é justamente considerar moral e politicamente não só humanos, mas também outros que não humanos, uma vez que ambos compartilham características – como a singularidade e a

vulnerabilidade – que irão demandar o igual reconhecimento e práticas de cuidado quanto às suas especificidades.

Além disso, a EDH precisa da lente de gênero e feminista em razão dos impactos das teorias feministas nos direitos humanos. Conforme explica Gonçalves (2013), a especificidade dos sujeitos é o ponto central para o qual as feministas chamam atenção quando utilizam o Direito Internacional dos Direitos Humanos. A crítica, portanto, aponta para os limites da afirmação universal dos direitos humanos e o quanto o sujeito desse direito tem como referencial hegemônico o homem, branco, proprietário, cisgênero e heterossexual.

Como as eticistas do cuidado criticam²¹, o direito forjado no paradigma liberal é marcado por uma noção de *indivíduo* independente, livre e igual, esquecendo que todos(as) nós somos dependentes em períodos das nossas vidas, o que pressupõe cooperação social ao invés de individualismo. Nesse sentido, Held (2000) explica que não foram somente as feministas que direcionaram essa crítica individualista aos direitos. Ao compreenderem os seres humanos como seres sociais ao invés de indivíduos isolados, marxistas identificaram que os direitos se desenvolveram como uma reivindicação burguesa para proteger o acúmulo de capital e a propriedade privada.

A EDH, nesse sentido, não pode prescindir à crítica aos limites dos direitos. Por isso, inclusive, irei retomar a discussão sobre a autonomia, a razão contraposta à emoção (traduzida no dualismo justiça *versus* cuidado), e a noção de independência no capítulo 4. Por ora, importa ressaltar ainda que os direitos, aqui, são compreendidos não só na esfera legal, mas também moral. Há direitos, portanto, que apesar de não serem positivados, podem ser entendidos como reivindicações morais justificáveis (HELD, 2000). Dessa forma, é possível estabelecer uma relação com os direitos que não se compromete necessariamente com os sistemas legais, que, por sua vez, são marcados pelos problemas estruturais decorrentes dos *ismos* de dominação.

Assim, é preciso buscar meios pelos quais o direito possa ser mais receptivo aos valores do cuidado. Para Held (2000), isso envolve uma maior sensibilidade quanto à determinação dos direitos que são geralmente vistos de forma dicotômica (se há ou não um direito; se houve ou não uma violação). Isso implica, por vezes, que outras instituições – que não o direito – sejam mais adequadas em determinadas situações. Contudo, isso não significa

²¹ Além da própria Virginia Held, a autora cita Annette Baier, Rosemarie Tong, Carol Gilligan, Nel Noddings, Joan Tronto, Eva Feder Kittay, dentre outras.

preferir o direito, na medida em que ele pode ser um mecanismo político que tem alcance quando o discurso das necessidades de certos grupos não é ouvido.

Os direitos não são fixos, mas são contestados, e as lutas políticas são efetivamente organizadas em torno da indignação amplamente sentida em detrimento de negações claras de direitos e razões persuasivas para reconhecer novos direitos. Entre os argumentos mais fortes que as mulheres e as minorias e os povos colonizados fizeram, estão que não lhes foram concedidos nem mesmo o mínimo de igual respeito supostamente garantido por lei. A base para muitos dos avanços mais substanciais feitos por grupos desfavorecidos tem sido composta de justiça, igualdade e direitos; *é claro que este discurso não deve ser abandonado.* (HELD, 2000, p. 507, grifo meu)

Entretanto, como a própria filósofa ressalta, manter o discurso do direito não é sinônimo de que ele seja sempre o mais adequado para as questões morais e políticas, tampouco seja sempre privilegiado em detrimento de outras abordagens. Esse argumento apela, portanto, à utilidade dos direitos para os movimentos sociais. Como irei demonstrar adiante, essa perspectiva é compatível com as práticas de cuidado estabelecidas pelo *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado.

Adicionalmente, o direito deve deixar de ser abstrato e compreender os aspectos relacionais dos indivíduos. Novamente, isso não significa abandoná-lo, mas o reconceitualizar. Dessa perspectiva, a interseccionalidade também cumpre um papel fundamental na medida em que é preciso reconhecer o quanto marcadores de raça, gênero e classe acarretam discriminações múltiplas e incorrem em violações de direitos.

Garantir universalmente os direitos humanos das mulheres – e de todos os outros sujeitos que não correspondem ao paradigma hegemônico – implica reconhecer as especificidades desses sujeitos e suas demandas particulares. No caso das mulheres, por exemplo, significa pensar adequadamente – em termos de legislação e políticas públicas – como responder às violações de direitos que ocorrem na esfera privada, tal qual a violência doméstica. Nesse sentido, a EDH não pode corresponder à afirmação abstrata e individualista dos direitos humanos sob a pena de não subsumir adequadamente seu próprio intuito, nomeadamente a criação de uma cultura de respeito e valorização da diversidade. Findo o capítulo, tem-se a lente pela qual a justiça deverá ser observada. Sendo assim, a cultura é importante para observações e posições epistêmicas, todavia não deve servir como justificativa de uma fundamentação que considera comum práticas de dominação.

3 CULTURA E IDENTIDADE: DA LEGITIMAÇÃO DO PRIVILÉGIO E DA OPRESSÃO A UMA CULTURA FEMINISTA DE DIREITOS HUMANOS

*“O cinismo dos privilegiados
ancora-se na invisibilidade da opressão”*

Flávia Biroli
Feminismo e Política

*“Talvez seja a hora de fazermos com que os poetas e os músicos
retornem à polis e nos ensinem a arte de saber viver segundo as leis do
coração”*

Maria Clara Dias
Sobre Nós

No Capítulo 2, expus os limites do conhecimento quando pensado sem a lente de gênero, os quais acarretam o silenciamento das vozes das mulheres. Constatei a necessidade de *situar* o conhecimento e também a importância, para as epistemologias feministas, de reconhecer outros saberes – como os trazidos pelas mulheres – com seus próprios conceitos e categorias posicionados geográfica e historicamente, como se viu pelas ondas dos movimentos sociais e das diversas teorias acadêmicas. Assim, estabeleci as categorias, as abordagens epistemológicas e os métodos que constituem os eixos da tese em busca da construção da justiça como um *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado.

Buscar essa concepção de justiça ecofeminista pressupõe, necessariamente, analisar também o papel que a cultura exerce nas relações de poder e opressão, na medida em que ela é comumente utilizada como argumento para a manutenção da opressão e dos privilégios. É o que ocorre, por exemplo, com a questão do multiculturalismo. Apesar da necessidade de reconhecer, respeitar e valorizar a diversidade, inclusive cultural, o argumento que baliza o lugar da cultura deve estar centrado na ciência de que a cultura, por si só, não é suficiente para manter uma prática de privilégio e opressão.

Tendo em vista que as feministas já travaram discussões sobre esse tema e já impuseram limites ao multiculturalismo a partir das categorias do pensamento feminista – em especial compreendendo que as práticas culturais no patriarcado, que supostamente deveriam ser respeitadas, geralmente dizem respeito à esfera privada, isto é, do lugar relegado às mulheres nesse sistema patriarcal – levarei essa discussão adiante para analisar as práticas entendidas como cultural em relação aos animais, por exemplo, como ocorre com a

alimentação. O objetivo, portanto, de revisar os argumentos das feministas ocidentais em relação ao multiculturalismo é, em seguida, ampliá-lo para a comunidade não humana, com vistas a construir o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado.

Neste capítulo, então, adentro o campo da filosofia política feminista ao revisar e analisar os conceitos e argumentos das teóricas feministas ocidentais sobre o multiculturalismo. Assim, pretendo verificar se o multiculturalismo é favorável ou contrário ao reconhecimento dos direitos de grupos oprimidos, para, em seguida, ampliar a discussão aos animais e à natureza. A partir das críticas feministas, argumentarei que ao defender os direitos de grupos oprimidos o multiculturalismo pode impor uma dupla moral às mulheres (uma para a esfera pública e outra à esfera privada), dado o contexto patriarcal, e ser prejudicial ao invés de favorável, na medida em que pode violar os direitos de indivíduos que compõe os grupos. Para esse fim, entendo a filosofia política feminista como exposta por McAfee:

A filosofia política feminista é um ramo da filosofia feminista e da filosofia política. Como ramo da filosofia feminista, serve como uma forma de crítica ou hermenêutica da suspeita (Ricoeur, 1970). Isto é, serve como uma forma de se abrir ou olhar para o mundo político como ele é geralmente entendido e desvelar maneiras pelas quais as mulheres e suas preocupações atuais e históricas são mal descritas, representadas e abordadas. Como ramo da filosofia política, a filosofia política feminista serve como campo para o desenvolvimento de novos ideais, práticas e justificativas de como as instituições e práticas políticas devem ser organizadas e reconstruídas. (MCAFEE, 2006, n.p.)

Precisamente a partir dessa compreensão, importa ressaltar que meu foco é analisar a tensão entre indivíduos e grupos e, a partir dele, chegar: i) ao problema da situação das mulheres em conflito com as questões culturais que caracterizam os grupos nos quais estão inseridas e ii) os desdobramentos desse tensionamento para a justiça, que passam pela discussão da identidade/igualdade e diferença. Para tanto, busco, mais uma vez, reescrever o debate a partir do olhar das mulheres, não dos homens como tradicionalmente o faz a filosofia política.

Na última parte, com o intuito de viabilizar a introdução da perspectiva ética ecofeminista, farei a costura, à luz da metodologia *queer*, da filosofia política feminista com a ética, a fim de evidenciar a necessidade de pensar esses dois campos juntos ao invés de fazê-lo em modo dicotômico. Por fim, apresentarei a perspectiva dos funcionamentos (DIAS, 2017; 2019) como uma concepção de justiça que se propõe a dar conta de três aspectos –

redistribuição, reconhecimento e reparação – a partir de uma noção ampliada da comunidade moral e política, portanto compatível com o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado.

3.1 MULTICULTURALISMO

Conforme já expus em Rosendo (2018b), o multiculturalismo visa assegurar as liberdades democráticas de culturas minoritárias ou maneiras de vida não suficientemente protegidas em relação ao exercício dos direitos individuais de seus membros (OKIN, 1999). Desse modo, o multiculturalismo preza pela valorização das minorias historicamente discriminadas e pela concessão de direitos especiais a elas (REYES, 2010). Essa concepção rejeita a presunção liberal de que as pessoas sejam livres e iguais nas sociedades²², ou seja, que elas estejam moralmente imbuídas de igualdade e liberdade para realizarem seus direitos, eis que justamente as características que as diferenciam do grupo dominante as tornam vulneráveis e as impedem de exercer seus direitos.

Kymlicka (1996) explica que o multiculturalismo está presente nas sociedades modernas quando, em sua composição, há grupos minoritários que demandam o reconhecimento de sua identidade e a acomodação de suas diferenças culturais. Contudo, é importante ressaltar que o termo *multiculturalismo* abarca diferentes formas de *pluralismo cultural*. O autor trata especialmente de dois modelos de diversidade cultural: a primeira é denominada *minorias culturais* e está relacionada à incorporação de culturas em uma sociedade plural. A segunda, por sua vez, diz respeito aos *grupos étnicos*, caracterizada pela imigração individual e familiar.

As minorias culturais são marcadas pelo desejo de continuarem sendo sociedades distintas da cultura majoritária da qual fazem parte, e demandam autonomia e autogoverno para se manterem diferentes. Os grupos étnicos, por outro lado, visam integrar a sociedade da

²² A filosofia política da segunda metade do século XX é marcada por um extenso debate entre duas correntes que, de forma abrangente, podem ser definidas como *liberalismo* e *comunitarismo*. De um lado, o liberalismo sustenta que o poder público do Estado deve ser limitado em relação aos direitos de liberdade dos indivíduos. Liberdade e igualdade são os princípios fundamentais nos quais se sustenta tal doutrina. O comunitarismo, por sua vez, surge com a crítica a alguns postulados do liberalismo, especialmente ao tratamento das minorias culturais e étnicas. De forma geral, comunitaristas defendem que não é possível considerar a sociedade tão somente como um agregado de indivíduos movidos por objetivos individuais e dotados de direitos absolutos, deixando de lado as políticas comunitárias. Ademais, também são contra a ideia de Estado neutro preconizada pelo liberalismo. Ao contrário, o Estado deve ser atuante e comprometido com a vida pública. Comunitarismo e *multiculturalismo* podem estar associados, pois concordam em muitas críticas direcionadas ao liberalismo, mais especificamente quando prezam pela valorização das minorias historicamente discriminadas e pela concessão de direitos especiais a elas (REYES, 2010).

qual participam e serem aceitos como membros de pleno direito. Embora desejem ser reconhecidos como identidade étnica, seu objetivo não é ser uma nação separada e autogovernada (KYMLICKA, 1996).

Muitas democracias ocidentais são multinacionais, considerando que são formadas por diferentes nações²³, ainda que seja um único povo, caracterizado pela coesão entre os diversos grupos, que mantém a lealdade à comunidade política mais ampla. Dessa forma, as culturas menores formam as minorias nacionais e embora possam expressar grande número quando somadas, elas são comumente marginalizadas (KYMLICKA, 1996).

A segunda forma de pluralismo, já citada, é oriunda da imigração. Pode-se afirmar que, na atualidade, aceita-se, embora não de forma unânime, a liberdade dos imigrantes manterem seus costumes relacionados à alimentação, vestimenta, religião e direito de associação, ainda que não desejem instaurar uma sociedade paralela (como é o caso das minorias culturais). A este fenômeno Kymlicka (1996) chama *polietnicidade*. Um único país pode ser tanto multinacional quanto poliétnico, em decorrência da colonização, conquista ou confederação de comunidades nacionais, e, por outro lado, da imigração individual e familiar.

Kymlicka (1996) diferencia também as minorias sociais e os grupos étnicos dos *novos movimentos sociais*, constituídos das associações e movimentos de homossexuais, mulheres, pobres e deficientes. Embora o autor reconheça a marginalização pela qual estes grupos também passam e a conexão que podem ter com as minorias e os grupos étnicos, ele não se atém a eles nesse momento.²⁴

Reyes (2010) também tem uma concepção das minorias, em alguns pontos convergentes com a de Kymlicka (1996). Para ela, há duas formas distintas: as sociais e as culturais. As minorias sociais são grupos que sofrem desvantagens ou discriminações, resultantes principalmente dos preconceitos históricos. Podem ser minorias visíveis, com características perceptíveis como gênero, raça, deficiências, ou não visíveis, como orientação sexual e ideologia religiosa.

As minorias culturais são grupos numericamente inferiores em um Estado cujos membros se veem como portadores de uma identidade cultural distinta. Dessa maneira,

²³ “‘Nação’ significa uma comunidade histórica, mais ou menos completa institucionalmente, que ocupa um território ou uma terra natal determinada e compartilha uma língua e uma cultura diferenciadas.” (KYMLICKA, 1996, p. 26)

²⁴ Kymlicka (1996) explica que algumas pessoas usam o termo multicultural numa acepção mais ampla, que engloba também grupos sociais não étnicos como gays e lésbicas, mulheres, deficientes, classe operária, ateus ou comunistas, por exemplo. Para entender por que o autor faz essa diferenciação, ver KYMLICKA, 1996, p. 35-37. Kymlicka (1996, p. 43-44) também pontua que a situação dos afro-americanos é bastante distinta, visto que, para ele, não são minorias culturais tampouco grupos étnicos.

buscam certo grau de autonomia institucional, além do combate à discriminação. Nota-se que o conceito de *minoría social* é muito próximo nos dois autores. A diferença das duas propostas reside na concepção de *minorias culturais* em Reyes (2010), que reconhece os chamados *novos movimientos sociales* de Kymlicka (1996), e a concepção desse autor sobre os *grupos étnicos*, que não são tratados por Reyes (2010).

Diante da realidade multinacional e poliétnica defendida por Kymlicka (1996, p. 46), o desafio do multiculturalismo consiste em “acomodar as diferenças nacionais e étnicas de uma maneira estável e moralmente defensável.” Nos estados liberais, uma das principais formas de equilibrar as diferenças culturais é a proteção dos direitos civis e políticos dos indivíduos, enquanto críticos dessa concepção geralmente objetam à ênfase liberal aos direitos individuais. Kymlicka (1996) argumenta que tais críticas são descabidas e que justamente uma das funções desses direitos é contribuir para a manutenção de uma ampla gama de relações sociais.

Nesse sentido, Kymlicka (1996) expõe três medidas especiais em razão do pertencimento aos grupos: 1) direitos de autogoverno, 2) direitos poliétnicos e 3) direitos especiais de representação. O direito de autodeterminação é reconhecido, em partes, no direito internacional, nomeadamente na Carta das Nações Unidas. Por outro lado, um mecanismo de reconhecimento do autogoverno é o federalismo, no qual os poderes são divididos entre um governo central e as subunidades regionais (províncias, estados). O desafio do federalismo é manter o equilíbrio entre a centralização e a descentralização. Contudo, a presença do federalismo não indica, necessariamente, uma conexão com a diversidade cultural.

Os direitos poliétnicos são necessários para erradicar discriminações e preconceitos com relação aos grupos étnicos. Alguns grupos reivindicam recursos para suas revistas, associações e festivais, por exemplo. Diferente dos direitos de autogoverno, os poliétnicos visam fomentar a integração do conjunto à sociedade.

Em geral, para Kymlicka (1996), as democracias ocidentais não refletem a diversidade da sua população, em termos de representação. Assim, membros de minorias étnicas e raciais, mulheres, pobres, deficientes etc. devem integrar um processo mais representativo. Para efetivá-lo, o autor propõe ações afirmativas e a inclusão das minorias nos partidos políticos.

Em linhas gerais, percebe-se que diferentes características constituem diferentes critérios identitários que irão impactar no pertencimento dos indivíduos a determinados grupos, suscitando a necessidade de pensar sobre como lidar com a igualdade de um lado e a

diferença de outro. Quando o gênero, para além dos demais aspectos culturais e étnicos, passa a influenciar essa fruição de direitos e justiça, tensionado ainda mais pelo pertencimento a determinados grupos, as categorias do pensamento feminista se mostram relevantes para a crítica e reflexão.

Essa breve introdução ao multiculturalismo serve, nesta tese, para introduzir o conceito de *minorias políticas* ao trazer à tona o debate existente sobre as diferenças entre indivíduos e grupos majoritários e minoritários nas sociedades plurais e pretensamente democráticas. Da desigualdade de poder entre diferentes grupos na sociedade surgem os que detêm o poder hegemônico – uma minoria numérica – e os grupos que não detêm o capital político e econômico – as minorias políticas. A marginalização desses grupos é o que também os coloca em situação de opressão e, conseqüentemente, gera injustiça. Por isso, o conceito de minorias políticas passa a ser fundamental, na medida em que a justiça compreende o deslocamento da exclusão para a inclusão dos indivíduos e grupos na comunidade moral e política. Minha contribuição, portanto, é dar o passo além da comunidade humana para ampliar a discussão sobre as minorias políticas também aos animais e à natureza sem, no entanto, me filiar ao multiculturalismo em si.

Como irei desenvolver a seguir, as feministas tecem críticas ao multiculturalismo na medida em que, pela defesa cultural, ele pode ser prejudicial às mulheres e outras minorias políticas. Por isso, não me filio a ele como corrente teórica por coadunar com as críticas que lhe são direcionadas e que serão estendidas, no capítulo 6, à cultura que oprime outros que não humanos que irei nomear *minorias ambientais*, como uma espécie de minoria política.

Para que isso seja possível, a análise desses tensionamentos entre indivíduos e grupos precisa passar, necessariamente, pelas metodologias já definidas, quais sejam a metodologia *queer*, a interseccionalidade e a educação em direitos humanos. A metodologia *queer* permite compreender que alguns indivíduos (que podem formar grupos) são excluídos na medida em que não são considerados sujeitos, mas abjetos. Toda aquela que não estiver no lado de cima dos dualismos de valor opostos e hierarquizados – homem, branco, cisgênero – será marginalizada e excluída pela lógica da dominação. O que permite ampliar a discussão para além dos indivíduos humanos, a partir do *queer*, é compreender que são justamente os corpos que levam as marcas de poder. É a partir da materialidade do corpo – do gênero e sua identidade, da raça, da etnia, da espécie – que surge o sujeito ou o abjeto a partir da lógica da dominação.

A interseccionalidade, por sua vez, evidencia a indivisibilidade da busca por libertação da opressão de todos os indivíduos, por meio da emancipação política. Se a

opressão se dá de maneira interseccionada, gerando discriminações múltiplas (de raça, gênero e classe, por exemplo), a superação também precisa ser conjunta e não hierarquizada. Tanto quanto a opressão é indivisível, a liberdade também o será, e vice-versa. Por isso, a inclusão dos animais e da natureza deve ser feita pela ampliação não só da comunidade moral, mas também política, o que revela novamente o diálogo intrínseco entre ética e política que orienta toda a tese. A EDH, por sua vez, é o meio pelo qual se vislumbram formas de promover valores de cuidado e empatia com potencial para criar uma cultura feminista de direitos humanos em substituição a cultura de opressão e dominação.

Na filosofia política, a discussão sobre as minorias políticas leva ao debate sobre igualdade, identidade e diferença, marcado também por tensionamentos que apontam os limites das políticas identitárias. Na medida em que eles levam a uma questão também de justiça, apresento algumas possíveis maneiras, a partir de Joan Scott e Nancy Fraser, de superar esses limites e, mais uma vez, levar a discussão para além da comunidade humana. Nesse sentido, a concepção de minorias políticas também é ampliada. Minha contribuição, nesse sentido, é alargá-la a fim de compreender não só minorias culturais, étnicas e sociais, mas também ambientais.

3.2 MULTICULTURALISMO COM A LENTE FEMINISTA

Inicialmente, é perceptível a aproximação entre o feminismo e o multiculturalismo – dada a visão sobre as identidades e discriminações delas decorrentes –, mas, sem dúvida, há tensões entre eles que devem ser observadas. De um lado, compreende-se que as culturas minoritárias estão ameaçadas e, portanto, devem ser protegidas com direitos especiais. De outro, é preciso cuidar para que os direitos de grupo não ameacem os direitos individuais de seus membros.

Nesse sentido, diferentes autoras²⁵ questionam se o multiculturalismo, que a princípio reconhece as minorias, é, de fato, bom para as mulheres, desde perspectivas feministas.²⁶ A partir de situações como a poligamia, a clitoridectomia e o matrimônio forçado, por exemplo, busca-se refletir sobre os pressupostos do reconhecimento das diferenças culturais e suas consequências para as mulheres, que podem ser maléficas.

²⁵ A presente pesquisa não visa esgotar a bibliografia sobre o tema e serão referenciadas, em especial, Susan Moller Okin, Sheyla Benhabib, Hilde Lindemann, Martha Chamallas, Joan Scott e Nancy Fraser.

²⁶ Para Susan Moller Okin (1999, p. 10), “Feminismo significa que as mulheres não devem ter desvantagens pelo seu sexo, que deve ser reconhecida sua dignidade humana igual à dos homens e que devem ter a oportunidade de viverem tão plena e livremente quanto os homens”.

Para Okin (1999), defensores de direitos de grupo em estados liberais têm cometido dois erros: 1) dar mais atenção para as diferenças entre grupos do que diferenças dentro deles; e 2) dar pouca, ou nenhuma, atenção à esfera privada. Defensores de direitos de grupo defendem uma *cultura própria*, mas não percebem que ela se forma na esfera doméstica e familiar. Ao prestar atenção nas diferenças internas, da esfera privada, percebe-se que a esfera pessoal, sexual e da vida reprodutiva são o foco central da maioria das culturas, e que na maioria delas há controle das mulheres pelos homens.

Benhabib (2002) explica que é justamente em razão dessa centralidade da esfera sexual e reprodutiva que decorre a dicotomia público *versus* privado, na qual o público é representado pela esfera política, econômica e da sociedade civil, e o privado é representado pela casa e pelo casamento em que, em regra, o Estado não interfere, embora regule algumas questões (que passam, portanto, a integrar a esfera pública). “Muitas mulheres de minorias culturais têm-se queixado desta dupla moral aplicada em benefício de seus agressores” (BENHABIB, 2002, p. 20).

Okin (1999) questiona, então, se, do ponto de vista feminista, os direitos especiais de grupo são parte da solução ou se podem aumentar o problema. Percebe-se que em uma cultura minoritária fortemente patriarcal, inserida em uma cultura majoritária menos patriarcal, a preservação daquela cultura certamente será maléfica para as mulheres. Ademais, ao considerar que frequentemente as práticas culturais opressoras estão ocultas na esfera privada, aqueles que defendem argumentos liberais a favor dos direitos especiais de grupo devem olhar com cuidado para as desigualdades dentro desses grupos.

Para Benhabib (2002), a *defesa cultural* subverte os elementos básicos antidiscriminatórios na medida em que é usada para desculpar alguns perpetradores de acusações criminais, resultando no tratamento desigual de indivíduos de culturas estrangeiras e, em segundo lugar, porque a aceitação de normas culturais diferentes, algumas discriminatórias, mina a própria agenda multicultural. Assim, a estratégia da defesa cultural pode gerar injustiça, ao invés de justiça. Benhabib (2002) explica que esse é o chamado dilema ou pesadelo liberal, segundo o qual o reconhecimento do pluralismo cultural pode gerar a vulnerabilidade dos membros mais fracos de alguns grupos, especialmente mulheres e crianças.

Ao ponderar que as feministas reconhecem a injustiça que pode decorrer do respeito às diferenças entre as pessoas, ao mesmo tempo em que parece ser errado ignorar o abuso sistêmico de um grupo social, como as mulheres, Lindemann reflete sobre a prática da clitoridectomia:

Se nós não falamos, não estamos apenas abandonando essas mulheres à sua sorte? Mas então, se nós falamos, não estamos apenas impondo nossas ideias do Norte sobre liberdade, igualdade e direitos para culturas que não são do Norte? (LINDEMANN, 2006, p. 166)

Lindemann (2006) se filia à filósofa feminista Uma Narayan para afirmar que o problema não é escolher entre a insensibilidade (*callousness*) ou o imperialismo, mas evitar o *essencialismo cultural*. O desejo bem-intencionado de respeitar as diferenças muitas vezes resulta no uso de categorias totalizantes que replicam suposições colonialistas e racistas, tais quais *cultura ocidental*, *cultura indiana*, *mulheres africanas*, como se cada grupo fosse diferente do outro, mas internamente igual, reproduzindo um contraste essencialista.

Para superar esse essencialismo cultural, as culturas não devem ser entendidas como dadas de forma natural, estática e imutável, mas como construções humanas que visam vários fins políticos (LINDEMANN, 2006). Assim, pode-se compreender que algumas práticas não precisam ser mantidas por serem consideradas *tradições culturais*, justamente porque a cultura é dada em determinadas circunstâncias e pode alterar ao longo do tempo, inclusive, por influências externas.

O verdadeiro respeito por formas de vida diferentes da sua requer que você deixe a ideia que a sua é a primeira e a única cultura, e que você deixe também a reprodução de estereótipos culturais ofensivos (*obnoxious*). (LINDEMANN, 2006, p. 170)

De forma parecida, Benhabib (2002) critica que tanto oponentes quanto defensores do multiculturalismo têm um entendimento errado das culturas como totalidades unificadas, holísticas e autoconsistentes quando, na verdade, “[u]ma política deliberativa democrática multicultural não confina as mulheres e as crianças às suas comunidades de origem contra sua vontade, mas as encoraja a desenvolver sua agência autônoma contrária as suas identidades atribuídas” (BENHABIB, 2002, p. 86). Para ela, a defesa cultural aprisiona o indivíduo e somente reduz suas intenções a estereótipos culturais.

Mesmo assim, a partir da análise de alguns casos, como o casamento forçado e o uso de roupas de cunho religioso, Benhabib (2002) conclui que o multiculturalismo frequentemente implica no detrimento das mulheres, na medida em que as deixa dependentes de seus maridos e parentes homens, torna-as vulneráveis à opressão ou objetos da regulação estatal e punição. Dessa forma, autonomia e pluralismo cultural parecem irreconciliáveis. A

proposta de Benhabib (2002), então, é a criação e expansão de espaços deliberativos discursivos multiculturais em democracias liberais.

Ela contrasta essa perspectiva com um liberalismo defensivo que quer apoiar a distinção entre público e privado, que deixa o multiculturalismo na esfera privada dessa dicotomia. Considera também propostas para o pluralismo legal. “Um modelo legal pluralista [...] pode ser um bom complemento para o multiculturalismo democrático deliberativo e discursivo,” (BENHABIB, 2002, p. 101-102) pelo qual é possível enfraquecer o impacto que grupos culturais podem exercer ao definirem sozinhos legislações privada e familiar.

3.3 A QUESTÃO DA IDENTIDADE: DOS DILEMAS DA IGUALDADE E DA DIFERENÇA À REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO

Ao refletir sobre os problemas culturais e os tensionamentos entre direitos individuais e direitos de grupos a partir de aspectos identitários, Lindemann (2006) aborda também o problema chamado por Martha Minow de *dilema da diferença*: quando tratamos todas as pessoas da mesma forma, não percebemos os padrões de discriminação decorrentes das diferenças entre os grupos; por outro lado, quando tratamos as pessoas de forma diferente, reforçamos o mesmo padrão de discriminação. “O estigma de ser diferente pode ser perpetuado tanto ao ignorar a diferença quanto ao focar nela” (LINDEMANN, 2006, p. 29).

Nesse sentido, filiada à Catharine A. MacKinnon, Lindemann (2006) afirma que a diferença que o gênero faz no espaço de trabalho, por exemplo, é a criação de uma hierarquia injusta, a qual não permite que sua análise seja feita a partir da *diferença* que há entre quem está em cima ou embaixo na hierarquia, mas sim o poder.

De certo modo, poderíamos afirmar que a polaridade da *igualdade e diferença* reflete momentos históricos distintos, nos quais os critérios para reivindicação de direitos para mulheres se fundamentaram inicialmente na igualdade e, posteriormente, na diferença, como apresentei no Capítulo 1. Embora esses princípios – igualdade e diferença – sejam vistos a partir de uma linha do tempo, não houve de fato uma *superação* de um princípio em relação ao outro. Aliás, depois do momento de afirmação das diferenças, veio o *estágio da diversidade*, da década de 1990 em diante, marcado pela afirmação de diferenças para além do gênero, ou seja, consolidando-se uma visão interseccional que compreende raça, classe e gênero formando teorias de múltipla opressão, de modo que diferentes formas de discriminação podem ser mutuamente reforçadas (CHAMALLAS, 2003).

Entretanto, mesmo que existam essas diferentes perspectivas, o dualismo *igualdade e diferença* parece ainda não ter sido superado, seja: i) como critério para reivindicação de direitos para as mulheres, isto é, se são iguais ou diferentes dos homens em aspectos relevantes e, conseqüentemente, quando devem respectivamente ser tratadas de maneira igual ou quando a diferença demanda um tratamento (e um direito) específico, sem discriminá-las; ou ii) quando é preciso pensar a igualdade como fundamento ou critério para definir direitos individuais, mas também de pertencimento a determinados grupos, ou a diferença como marcador de identidades de grupos distintos que demandam tratamento ou direitos específicos.

Ao problematizar essa polarização que se reflete em defender direitos individuais e as identidades de grupo, Scott (2005) afirma que é necessário manter as tensões a fim de encontrar resultados melhores e mais democráticos. De um lado, argumenta-se que os indivíduos precisam ser avaliados por eles mesmos, e não pelas características dos grupos aos quais pertencem; a igualdade pressupõe que o indivíduo seja julgado como indivíduo.

Por outro lado, argumenta-se que os indivíduos serão tratados com justiça somente quando os grupos aos quais pertencem também forem valorizados, superando o preconceito e a discriminação que impedem que todos os indivíduos sejam tratados segundo os mesmos critérios, ensejando a necessidade de pensar quais grupos requerem atenção.

Scott (2005, p. 14) analisa o dilema da diferença em termos de paradoxos que, para ela, “desafiam o que [...] parece ser uma tendência generalizada de polarizar o debate pela insistência de optar por isso ou aquilo”. É nesse sentido que a autora defende que indivíduos e grupos, igualdade e diferença, não são opostos, mas conceitos interdependentes que estão em tensão, e formula três paradoxos.

1. A igualdade é um princípio absoluto e uma prática historicamente contingente.
2. Identidades de grupo definem indivíduos e renegam a expressão ou percepção plena de sua individualidade.
3. Reivindicações de igualdade envolvem a aceitação e a rejeição da identidade de grupo atribuída pela discriminação. Ou, em outras palavras: os termos de exclusão sobre os quais essa discriminação está amparada são ao mesmo tempo negados e reproduzidos nas demandas pela inclusão. (SCOTT, 2005, p. 15)

Para Scott (2005), o primeiro paradoxo se traduz na necessidade de haver o reconhecimento da diferença e a decisão de ignorá-la ou considerá-la, ao invés de defender sua ausência ou eliminação. A igualdade é historicamente contingente, a exemplo da

compreensão que se tinha na época da Revolução Francesa, quando a igualdade preconizada como princípio geral era restrita aos indivíduos considerados capazes de participação política, negada a mulheres e pobres. “A relação entre qualidades, posições sociais e direitos tem variado de uma época para outra” (SCOTT, 2005, p. 16). Nessas situações a igualdade pertence a indivíduos e há exclusão de grupos, ou seja, mulheres eram vistas a partir de um grupo que compartilha determinadas características, ao passo que homens eram tidos como indivíduos.

A ideia de que todos os indivíduos poderiam ser tratados com igualdade levou, então, grupos de indivíduos a reivindicarem direitos que não lhes foram reconhecidos, como educação, trabalho, cidadania etc. Isso leva Scott (2005) a afirmar o segundo paradoxo: os grupos reivindicam o reconhecimento dos direitos individuais de seus integrantes, enquanto são justamente as diferenças entre os grupos que legitimam as exclusões dos indivíduos. Ou seja, a exclusão do indivíduo se dá pelo pertencimento a determinados grupos que, por sua vez, passam a reivindicar os direitos individuais de seus membros.

Indivíduos para os quais as identidades de grupo eram simplesmente dimensões de uma individualidade multifacetada descobrem-se totalmente determinados por um único elemento: a identidade religiosa, étnica, racial ou de gênero. (SCOTT, 2005, p. 18)

Assim, são as diferenças entre características biológicas, religiosas, étnicas ou culturais, valorizadas umas mais em detrimento de outras, que originam as tensões entre indivíduos e grupos. Para Scott (2005), são as diferenças de poder que tornam um grupo uma minoria, que não são necessariamente uma minoria em termos quantitativos, como é o caso das mulheres que perfazem mais da metade da população. As minorias surgem, então, quando algumas qualidades inerentes ao grupo minoritário são vistas como a razão e a racionalização do tratamento desigual, quando o que ocorre é justamente o oposto. Por exemplo, a maternidade é o motivo pelo qual as mulheres são excluídas da política, a raça pela escravização dos negros etc.

Com a identificação do indivíduo com uma categoria, como objeto de discriminação, ele é transformado em um estereótipo; “como membro de um movimento de luta, esse alguém encontra apoio e solidariedade” (SCOTT, 2005, p. 19). Essa afirmação leva Scott (2005) ao terceiro paradoxo: as demandas por igualdade tanto evocam quando repudiam as diferenças. O feminismo, por exemplo, chama a atenção para a diferença sexual que pretende eliminar, de

modo que Scott (2005) afirma que a tensão entre a identidade individual e de grupo não pode ser resolvida.

Faz mais sentido perguntar como os processos de diferenciação social operam e desenvolver análises de igualdade e discriminação que tratem as identidades não como entidades eternas, mas como efeitos de processos políticos e sociais. (SCOTT, 2005, p. 29)

Embora trabalhem com as diferenças culturais sob diferentes perspectivas, os debates passam pela centralidade do conceito de identidades, a partir das quais se analisa a necessidade, ou não, do reconhecimento das diferenças atribuídas por elas. Enquanto a visão de Kymlicka (1996), apresentada inicialmente, parece simplificar a questão ao defender o reconhecimento da identidade e os direitos de grupos, pensadoras feministas mostram os problemas que a assimilação cultural acrítica pode acarretar para as mulheres e outros grupos minoritários, também dentro dos próprios grupos minoritários.

Pensar a cultura como algo não estático e não essencialista é um primeiro passo em direção a respostas mais complexas. Por outro lado, embora Scott (2005) defenda que tanto a igualdade quanto a diferença também podem ser contingentes, diluindo um pouco a polaridade, ainda não foi tratado do modo como deve ocorrer o reconhecimento das identidades, que poderá definir como lidar com as diferenças e a igualdade.

Nesse sentido, Fraser (2007; 2013) leva o debate justamente para outros dois campos: a) *redistribuição*, que visa redistribuir a riqueza para alcançar a justiça social; e b) *reconhecimento*, que busca o reconhecimento das perspectivas distintas de minorias étnicas, raciais e sexuais, inclusive a diferença de gênero. Segundo Fraser (2007), essa distinção se tornou polarizada em termos de redistribuição ou reconhecimento, política de classe ou política de identidade, multiculturalismo ou igualdade racial. Contudo, ela defende que essas são falsas antíteses e que a justiça requer tanto redistribuição quanto reconhecimento, além de uma formulação conceitual nova que consiga acomodar ambas as reivindicações.

Fraser (2013) explica que o feminismo também sofreu essa mudança de foco da redistribuição para o reconhecimento. Embora a autora admita que a perspectiva do reconhecimento amplie as lutas de gênero e trace uma nova compreensão da justiça de gênero que inclui questões de representação, identidade e diferença, os problemas da distribuição se acentuam no contexto neoliberal. Portanto, Fraser (2013) propõe uma concepção bidimensional de justiça, que contempla aspectos tanto da distribuição quanto do

reconhecimento. De um lado, é preciso considerar a problemática centrada no trabalho e, de outro, a questão cultural, sem reduzir uma à outra.

Com essa visão bifocal de justiça, dois aspectos são considerados: classe e *status*. A classe está relacionada à distribuição e à divisão do trabalho, ou seja, à estrutura econômica. Por outro lado, o *status* tem relação com o reconhecimento e os padrões culturais androcêntricos, ou seja, não dizem respeito à ordem econômica senão cultural. Problemas oriundos do trabalho, seja produtivo/remunerado ou reprodutivo/não remunerado, devem ser abordados pela distribuição, ao passo que problemas de assédio, violência sexual, violência doméstica etc., são adequadamente abordados pelo reconhecimento.

Vista sozinha, a justiça distributiva não consegue subsumir adequadamente os problemas de reconhecimento, eis que tratam somente da justa distribuição de recursos e direitos, sem considerar os padrões institucionalizados de valoração cultural que impedem a paridade de participação na vida social. Por outro lado, o reconhecimento também não é totalmente adequado para subsumir os problemas de distribuição, pois nem toda má distribuição é um subproduto do não reconhecimento. Desse modo, nem os teóricos da distribuição e nem os do reconhecimento conseguem subsumir adequadamente as preocupações uns dos outros. Por isso, a autora propõe uma concepção ampla e inclusiva de justiça, na qual distribuição e reconhecimento são tratados como perspectivas distintas e dimensões da justiça.

As minorias surgem, então, quando algumas qualidades inerentes ao grupo minoritário são vistas como a razão e a racionalização do tratamento desigual. Assim, a estratégia de Fraser (2007) se baseia, principalmente, no rompimento do padrão da identidade, embora não vise necessariamente implodir essa categoria²⁷.

Nesse modelo, o que exige reconhecimento é a identidade cultural específica de um grupo. O não reconhecimento consiste na depreciação de tal identidade pela cultura dominante e o conseqüente dano à subjetividade dos membros do grupo. Reparar esse dano significa reivindicar “reconhecimento”. (FRASER, 2007, p. 106)

Isso leva os membros do grupo a remodelar sua identidade coletiva, por meio da criação de uma cultura própria, autoafirmativa. Essa política de identidade é problemática, podendo levar os membros individuais a uma pressão moral para se conformarem com a

²⁷ Questionar a própria noção de identidade e pertencimento faz parte do projeto político de outras autoras, como Judith Butler, por exemplo.

cultura do grupo que nega a identidade dos indivíduos. Esse modelo também reifica a cultura, tratando-a como definida, separada e não interativa (FRASER, 2007).

Por isso que o reconhecimento não deve ser tratado como questão de identidade, mas de *status* social. É preciso reconhecer os membros do grupo como parceiros integrais na interação social, ao invés do focar na identidade específica de um grupo. Essa política visa superar a subordinação, na medida em que faz do “sujeito falsamente reconhecido um membro integral da sociedade, capaz de participar com os outros membros como igual” (FRASER, 2007, p. 107-108). Assim, a reivindicação por reconhecimento no modelo de *status* desinstitucionaliza os padrões de valoração cultural que impedem a paridade dos indivíduos e os substitui por padrões que a promovam.

Nesse sentido, Fraser (2007) defende que o reconhecimento seja tratado como uma questão de justiça. Deve-se dizer que é injusto que alguns indivíduos e grupos não sejam parceiros integrais na interação social, em razão de padrões institucionalizados de valoração cultural das quais não participam em condições de igualdade e pelos quais suas características são negadas ou depreciadas. “[O] não reconhecimento é errado porque constitui uma forma de subordinação institucionalizada – e, portanto, uma séria violação da justiça” (FRASER, 2007, p. 112).

O centro normativo da concepção de Fraser (2007; 2013) passa a ser a paridade de participação, segundo a qual a justiça requer que a todos os membros adultos da sociedade seja permitido interagir uns com os outros como parceiros. Para essa concepção bidimensional de justiça, são necessárias duas condições: 1) distribuição dos recursos materiais de forma que assegure a independência e voz dos participantes, chamada condição objetiva da paridade participativa; e 2) padrões institucionalizados de valoração cultural que expressem respeito igual a todos os participantes e assegurem igual oportunidade para alcançar estima social, chamada condição intersubjetiva de paridade participativa.

Por paridade de participação, Fraser entende que:

ela fornece um padrão normativo para aferir a justiça de *todos* os arranjos sociais em *duas* dimensões e por meio de *múltiplos* eixos de diferenciação social. Como tal, representa uma contrapartida adequada a uma concepção de gênero que abrange não apenas a dimensão de reconhecimento orientada ao status, mas também a dimensão de distribuição associada à classe. (FRASER, 2013, p. 167, grifo da autora)

Além disso, Fraser (2007) entende que, sob certas circunstâncias, a justiça pode exigir o reconhecimento das particularidades. Nesse sentido, é necessário, então, considerar o

problema da justificação: “o que justifica a reivindicação pelo reconhecimento da diferença?” (FRASER, 2007, p. 124) A norma da paridade participativa é o padrão para justificar a reivindicação. Reivindicantes da redistribuição devem mostrar que os arranjos econômicos negam as necessárias condições objetivas para a paridade participativa, ao passo que reivindicantes do reconhecimento devem mostrar que os padrões institucionalizados de valoração cultural negam as condições intersubjetivas necessárias.

Existem muitas divergências em relação à forma pela qual as diferenças culturais ou de identidades devem ser consideradas ao analisar como se constitui uma relação justa entre elas. Embora a constatação da existência de diferenças pareça consensual, seu reconhecimento ou tratamento não parece ser.

Quando se trata de definir como lidar com diferenças culturais e diante da constatação de que a maioria das culturas é patriarcal, nas quais as demandas por direitos de grupo são geralmente de gênero (quando as mulheres têm seus direitos individuais violados pelo seu próprio grupo cultural), percebe-se que o multiculturalismo e o reconhecimento de direitos de grupo podem causar prejuízo para alguns de seus membros e reforçar discriminações.

Resistir ao essencialismo cultural, que inclui o relativismo cultural que atende aos propósitos dos membros dominantes de uma cultura, não significa necessariamente se opor a todas as generalizações. Ao mesmo tempo em que é necessário objetar a concepção da hegemonia eurocêntrica universalista, é necessário objetar também a homogeneidade cultural como *respeito pela diferença*, sob a pena de justamente relegar às mulheres e outras minorias políticas à sua própria sorte.

Como afirmou Lindemann (2006), é possível fazer julgamentos que genuinamente respeitam a diferença cultural quando se compreende a complexidade de outra cultura, sua história e seu alcance, considerando analogamente a sua própria cultura e o que as feministas *naquela* cultura pensam sobre determinada prática. Além disso, as próprias práticas podem sofrer mudanças, sem que sejam extintas, de modo que o argumento cultural não é suficiente para sustentar uma prática quando ela viola direitos dos indivíduos que a sofrem.

No que tange as identidades, são elas que ao mesmo tempo geram inclusão e exclusão: de um lado garantem o pertencimento e os direitos de grupo e, de outro, são o próprio critério de exclusão e discriminação. Desse modo, Scott nos mostra como é mais apropriado pensar em termos de paradoxos pelos quais igualdade, identidade e diferenças podem ser contingentes e não necessariamente vistas como excludentes. Por outro lado, Fraser (2007; 2013) vai além: não é suficiente reconhecer identidades para alcançarmos a

justiça, mas precisamos associá-la também à redistribuição, de modo que o reconhecimento é melhor entendido como uma questão de *status* social, ao invés de identidade.

Como se pode perceber, as autoras que eu trouxe representam diferentes correntes dos feminismos. Benhabib adota um posicionamento liberal enquanto Fraser, por exemplo, é uma referência do feminismo socialista. Meu objetivo, nesse momento, não é analisar os limites e possíveis conflitos entre essas diferentes concepções, mas perceber como diferentes autoras tratam das minorias políticas, seja pela discussão da cultura ou das identidades. Em ambas, o problema parece residir no uso inadequado da cultura e/ou da identidade como instrumento de opressão e exclusão.

Além desse diagnóstico – de que a cultura e a identidade podem ser equivocadamente usadas como argumento para manter as práticas de subordinação e opressão características da esfera privada em culturais patriarcais –, soa como consenso a necessidade de inclusão das mulheres nas esferas de participação. Os modos ou caminhos para essa inclusão são distintos conforme as diferentes teorias políticas às quais cada autora se filia – liberalismo ou socialismo, por exemplo. Nesse sentido, apesar de não ter como objetivo analisar as vertentes feministas dessas autoras, elas foram trazidas para construir a crítica ao problema do essencialismo cultural e do quanto à reificação da cultura em sociedades patriarcais é prejudicial às mulheres, possibilitando estender essa crítica a outras práticas culturais opressoras além das patriarcais, isto é, as racistas e especistas, por exemplo.

Além disso, apesar de encontrar esse elemento em comum relacionado às minorias políticas, essas vertentes possuem concepções diferentes quanto à origem da opressão e, como afirmei antes, apresentam respostas diferentes e divergem em um ponto que considero crucial para o *quilt* ecofeminista: o capitalismo e as desigualdades dele decorrentes. Por isso, a proposta de Fraser – que abarca tanto *redistribuição* quanto *reconhecimento* – apresenta dimensões importantes para minha proposta. Entretanto, ao focar na paridade de participação pelo modelo de *status*, a justiça bidimensional parece ser adequada para a justiça social, mas apresenta limites para a justiça ambiental e interespecies, na medida em que animais e natureza não satisfazem a condição de participação (além dos seres humanos não paradigmáticos). Por isso, apresento a seguir a perspectiva dos funcionamentos.

3.3.1 A justiça pela perspectiva dos funcionamentos

Ao buscar uma concepção de justiça que supere os limites da racionalidade²⁸ impostos pelas principais teorias da justiça formuladas majoritariamente no ocidente nos séculos XX e XXI,²⁹ Dias (2017) apresenta sua Perspectiva dos Funcionamentos (PdF), a qual dialoga de maneira muito próxima com o *quilt* ecofeminista que visa a justiça social, ambiental e interespécies. Isso ocorre, em especial, pelo fato de a PdF partir de uma concepção moral estendida a outros que não humanos, além de adotar um ponto de vista feminista e decolonial.

Como expus acima, a proposta de Fraser (2007; 2013) é centrada na paridade de participação, englobando aspectos tanto de redistribuição quanto de reconhecimento. Nesse sentido, com o intuito de superar os problemas das políticas da identidade, o reconhecimento deve ser compreendido como uma questão de *status* social, isto é, “como a possibilidade de participar como um igual na vida social” (DIAS, 2017, p. 51). O *status* social, orientado pela igualdade, funciona então como crítica e desinstitucionalização de restrições e dominação que prejudicam a paridade de participação.

Entretanto, Dias (2017) afirma que a proposta de Fraser – igualdade de *status* e participação política –, assim como ocorre nas concepções de justiça de John Rawls, Ronald Dworkin, Amartya Sen e Martha Nussbaum, possui o limite de se comprometer com a *racionalidade/liberdade dos agentes*. Quando razão e liberdade são necessárias para que o sujeito seja considerado um *igual* com *status* que lhe confere paridade de participação, Fraser exclui todos e todas que são incapazes de participar politicamente, “por razões outras que não a falta de recursos ou reconhecimento *status*, como, por exemplo, indivíduos com acentuados déficits cognitivos ou transtornos mentais graves e, por razões óbvias, todos os demais animais não humanos” (DIAS, 2017, p. 53).

Assim, Dias propõe a PdF, “uma teoria moral com pretensão a fornecer um paradigma de justiça” (DIAS; SOARES; GONÇALVES, 2019, p. 199), que surge exatamente para superar esse limite e expandir a justiça para seres humanos não racionais e não livres,

²⁸ “[O] que quero ressaltar é que a escolha da racionalidade e/ou do poder de autodeterminação como base de determinação de condutas e princípio morais delimita o âmbito da moralidade aos seres capazes de manifestar tal capacidade. Embora isso soe bastante familiar aos nossos ouvidos, gostaria somente de destacar que uma tal interpretação da moralidade e, por conseguinte, dos limites da nossa comunidade moral, deixa de fora grande parte dos seres com os quais mantemos relações, sejam eles humanos ou não.” (DIAS, 2016, p. 151)

²⁹ Podem ser citadas a justiça como equidade de John Rawls, a igualdade de recursos de Ronald Dworkin, a perspectiva da capacitação de Amartya Sen e Martha Nussbaum, a perspectiva do bem-estar de Peter Singer e a justiça como paridade participativa de Nancy Fraser.

animais não humanos, meio ambiente e, inclusive, entidades inanimadas (como obras de arte, por exemplo). Nessa concepção, o foco da igualdade é voltado aos *funcionamentos básicos de cada indivíduo*.

De acordo com a perspectiva dos funcionamentos, os concernidos não serão identificados como seres racionais, razoáveis, capazes de realizar escolhas e/ou livres, mas como sistemas funcionais diversos, que podem ou não ser capazes de exercer liberdade – o que quer que isso signifique – racionalidade e até mesmo sciência. Cada indivíduo será compreendido como um sistema funcional *singular*, cuja integridade é garantida pelo exercício dos funcionamentos básicos, constitutivos de sua própria identidade, em momentos específicos de sua existência. (DIAS, 2017, p. 47, grifo meu).

Dessa forma, a filósofa rompe com a barreira antropocêntrica e centrada na racionalidade, como característica necessária para considerabilidade moral, ou seja, amplia o círculo de consideração moral e política, e emprega uma visão altamente contextual e diversa, a fim de compreender que os indivíduos – e seus funcionamentos básicos – variam conforme diferentes momentos de sua existência. “Somos, assim, uma combinação flexível de funcionamentos que, ao longo do tempo, transforma-se, gerando núcleos identitários distintos que aspiram igualmente por uma realização plena” (DIAS, 2017, p. 2017). Além disso, a visão atomística dos indivíduos também é superada na medida em que são entendidos como seres em relação, isto é, são seres concretos, com vínculos comunitários, que lhes afetam. Importa ressaltar que a rejeição da racionalidade se dá enquanto característica de quem é considerado moralmente, mas não como elemento de justificação. Nas palavras da autora,

O eu individual caricato da modernidade é aqui substituído pelo *eu concretamente constituído* em suas práticas sociais. “Eu” cuja identidade é fruto de um *complexo de relações* e, neste sentido, não é, nem constitutivamente independente do outro, nem determinado pelo pertencimento a um grupo particular. Somos fruto de um complexo de identificações e isso faz de cada um de nós um ser *singular*, com demandas compartilhadas por diversos seres. Sob este foco, o que almejamos sob o ponto de vista moral é que cada um de nós realize da melhor forma possível, ou seja, em sua plenitude, o seu projeto de vida. Projeto este que não precisa mais ser interpretado como uma escolha racional de seres com poder de autodeterminação, mas pode simplesmente ser compreendido como realização de um sistema funcional em todo o seu vigor. (DIAS, 2016, p. 153, grifo meu)

Dias (2017) reconhece o desafio de identificar o que constitui a plena realização para cada indivíduo ou sistema funcional, na medida em que cada um(a) tem suas características e contextos próprios que definem tanto sua identidade quanto os padrões de realização e

felicidade. A autora busca uma resposta na própria característica do funcionamento básico e seu papel no núcleo identificatório.

Para cada indivíduo, o que é básico deverá ser identificado com base em uma investigação empírica, pois dependerá das circunstâncias, particulares, vivenciadas pelos diversos indivíduos. Nesse sentido, a pretensão de universalidade almejada por Nussbaum é substituída pelo reconhecimento inescapável da *diversidade* e *singularidade* inerente às diversas formas de vida e à existência concreta de cada indivíduo. (DIAS, 2017, p. 48, grifo da autora)

É por assumir a ênfase nos indivíduos e nos funcionamentos, mais especificamente, que a PdF precisa da investigação empírica a fim de identificar as demandas dos grupos e indivíduos, na medida em que a experiência e a voz dos concernidos importa. É justamente em razão disso, também, que ela assume uma perspectiva ecofeminista decolonial. Do ponto de vista das políticas públicas, apesar de ser importante reconhecer as especificidades, é preciso reconhecer que elas deverão focar em demandas compartilhadas buscando a maior eficácia possível na promoção do florescimento dos funcionamentos. Desse modo, a investigação empírica para determinar políticas públicas precisa se comprometer com formas diferenciadas de escuta e identificação de demandas (DIAS; SOARES; GONÇALVES, 2019).

Ao dar essa concretude aos(as) concernidos(as) da justiça, Dias (2017) apresenta uma concepção altamente contextual que não só possibilita, mas requer o diálogo entre teoria e prática de modo que ela se mostra compatível com uma proposta ecofeminista de justiça orientada pelas práticas de cuidado. Reconhecendo que, historicamente, os funcionamentos fundamentais dos indivíduos foram negativamente impactados por diferentes tipos de discriminação (como de gênero e etnia, por exemplo), causando danos e deixando marcas no próprio desenvolvimento dos referidos funcionamentos, Dias (2017) propõe que sejam criados *mecanismos reparatórios* tais quais as ações afirmativas. Reconhecer e implementar esses mecanismos como uma etapa fundamental passa a ser uma consequência do conceito de justiça igualitária que permeia a perspectiva dos funcionamentos. Assim, a proposta se compromete com *distribuição*, *reparação* e *reconhecimento*, os quais serão incluídos também no *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado.

Apesar de contextual, a PdF adota uma perspectiva moral universalista, na medida em que adota a universalização do princípio moral do respeito. Entretanto, a universalidade não significa a adesão a uma concepção abstrata do agente e do concernido moral. Ao contrário, a PdF rejeita o paradigma do agente moral universal racional e abstrato.

Em outras palavras, a PdF distingue os indivíduos capazes de deliberar e agir moralmente, os indivíduos, portanto, moralmente responsáveis por suas ações, e os concernidos morais, ou seja, todos aqueles aos quais devemos respeito ou consideração moral. Distingue, assim, a pretensão de validade universal de uma norma ou princípio moral e o conteúdo específico ao qual o mesmo se aplica. O princípio universal do respeito, aqui, exige que investiguemos, em cada caso, portanto, para cada indivíduo, em que consiste o seu bem viver ou, na terminologia da PdF, quais são e como podemos promover os seus funcionamentos básicos. (DIAS; SOARES; GONÇALVES, 2019, p. 200).

Essa distinção entre os indivíduos que podem se responsabilizar moralmente pelas suas ações e aqueles(as) que podem ser sujeitos(as) a essas ações, isto é, sofrer os impactos ainda que não possam ser responsabilizados(as) pelas suas próprias ações em direção a terceiros, é fundamental para o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado. Nesse sentido, adoto essa distinção, que será melhor desenvolvida no Capítulo 4, quando irei tratar da ampliação do círculo de consideração moral e política. Outra característica central da PdF que adoto no *quilt* é a perspectiva moral universalista. Contudo, diferente da PdF, que universaliza o respeito, o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado parte da universalização do cuidado. Ambos – PdF e *quilt* – são críticos ao patriarcado, à heteronormatividade, ao imperialismo, ao capitalismo, ao racismo e ao especismo. Por fim, como mencionei no início da seção, a PdF adota uma perspectiva ecofeminista e decolonial, a qual também filio e exponho a seguir.

3.4 CONSTRUINDO A CULTURA FEMINISTA DE DIREITOS HUMANOS

As culturas não são intrinsecamente opressoras, mas quando afetadas por fatores como gênero, raça, etnia, classe e espécie, por exemplo, elas passam a ser instrumentos de opressão e subordinação, criando um sistema de privilégios para uns e opressão para outros e outras. Isso é o que chamo de *cultura de privilégios*, que conflita com o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado. Contudo, a cultura é um elemento característico das próprias relações sociais e não seria possível afastá-la de uma concepção de justiça.

A resposta, então, passa pela mudança da própria cultura: ao invés de estabelecer relações de privilégio e opressão, deve-se criar uma cultura feminista de direitos humanos. Isso significa uma cultura permeada por valores como empatia, cuidado, respeito, diversidade. São esses mesmos valores que, mais adiante, irão aparecer também na ética sensível ao cuidado que orienta moralmente o *quilt* ecofeminista. Construir uma cultura de direitos

humanos é possível porque a cultura não é algo estático e essencialista, mas algo em transformação. Nesse sentido, entendo aqui a cultura como o conjunto de práticas de cuidado que expressa o *quilt* ecofeminista, cujo fundamento moral deve ser oriundo da ética sensível ao cuidado, isto é, de uma proposta que visa à complementaridade na ética a partir do cuidado como princípio universalizável.

Culturas marcadas por relações desiguais entre indivíduos e grupos são injustas e, para superá-las, é preciso garantir mecanismos de inclusão e participação que superem as desigualdades. Nesse sentido, a afirmação abstrata da igualdade não garante a materialidade do tratamento igualitário; mas a diferença tampouco pode ser sinônimo de privilégios para uns em detrimentos de outros ou outras – os(as) *desiguais*.

Dessa forma, compreender que a negação de uma identidade depende dela, em alguma medida, mesmo como contrarreferência, permite situar o dualismo igualdade/diferença de outro modo que não seja em oposição, mas complementaridade. Enquanto essa cultura não é consolidada, o diagnóstico da opressão no qual minorias políticas são submetidas deve orientar a superação da discriminação em prol de uma sociedade justa para todos e todas.

Nesse aspecto, a EDH – como metodologia - dialoga diretamente com as abordagens epistemológicas que posicionam a tese no campo de conhecimentos feministas. Para explicar essa relação, retomo Podosky (2017) para apresentar três conceitos expostos pelo autor: esquema (*schema*), recursos (*resources*) e prática (*practice*).

Os esquemas dizem respeito às estruturas psicológicas, de caráter público, que possibilitam aos agentes sociais organizar e responder à informação de forma eficiente. Os recursos, por sua vez, são controlados por todos os membros da sociedade e podem ser de dois tipos: recursos não humanos – objetos animados ou inanimados; e recursos humanos, como força física e destreza, por exemplo. Recursos podem ser uma qualidade interna ou uma fonte externa e “são qualquer coisa que possa servir de fonte de poder” (PODOSKY, 2017). Por fim, a prática é oriunda de esquemas e recursos interdependentes. Apesar de depender de esquemas compartilhados, as práticas dependem também indivíduos que as promulguem.

Expostos os conceitos, posso agora fazer a costura entre a epistemologia, a metodologia da EDH e a cultura. Segundo Podosky (2017), as ações humanas reiteradas – seus esquemas e recursos – podem ser revistas e indivíduos podem se tornar potenciais agentes de mudança social. Essa ideia é reforçada pela concepção butleriana de performatividade à qual Podosky (2017) se filia. A cultura não determina causalmente nossas

ações, mas delimita os possíveis caminhos pelos quais alguém pode agir de forma considerada adequada em determinado sistema de relações sociais.

Como isso se relaciona com a subjugação dos animais não humanos é importante. Enquanto ‘comer carne’ pode não ser uma questão de identidade, é certamente um padrão de performances sob o pretexto de inclinação natural; um padrão de satisfação das expectativas sociais do que constitui uma refeição adequada. Isto é, nossa habilidade de escolher o que comer é grandemente restringida por esquemas envolvendo expectativas normativas sobre alimentação e consumo. (PODOSKY, 2017, n.p.)

Ao situar o consumo de animais na alimentação, no vestuário ou em qualquer outra forma de exploração em um conjunto de performances e práticas que refletem esquemas e recursos (os animais, nomeadamente, como recursos não humanos – objetos animados), Podosky (2017) mostra também que se elas fazem parte dessa estrutura é possível revisar também o modo pelo qual os animais são tratados.

Ou seja, as “práticas reiteram normas que disciplinam nossos esquemas; práticas solidificam os conceitos disponíveis no recurso hermenêutico” (PODOSKY, 2017). Logo, é preciso substituir as práticas que refletem preconceitos e discriminações, que deságuam em injustiças, por práticas inclusivas de cuidado. É substituir a cultura de privilégios pela cultura feminista de direitos humanos.

3.5 O ENCONTRO DA ÉTICA E DA POLÍTICA

Ao discorrer sobre o feminismo, Tiburi (2018) o entende como uma *utopia concreta* segundo a qual há um enlace necessário entre ética e política, cujo elemento a ser defendido é justamente a *singularidade* das pessoas. Nas palavras da filósofa, o “feminismo é mais do que um conceito. É um complexo *operador ético-político*, analítico, crítico e desconstrutivo, e serve como lente de aumento que põe foco sobre as relações humanas e sobre os aspectos ocultados nessas relações” (TIBURI, 2018, p. 71, grifo meu).

Segundo a autora, acostumamo-nos a separar ética e política, mas precisamos falar da relação entre esses dois campos. É exatamente esse diálogo que marca os diversos feminismos, compreendidos também como teoria crítica³⁰.

³⁰ “O feminismo é, nessa linha, ‘teoria crítica’ que se constrói a partir do arcabouço dado no patriarcado, na condição de teoria tradicional; uma visão de mundo exposta em tela. Ora, a teoria crítica leva em conta a construção do sujeito da pesquisa como sujeito do questionamento para além da ideia de um sujeito do sistema do conhecimento que simplesmente acumularia informações e erudição.” (TIBURI, 2018, p. 72)

A política no sentido de relação de poder, essa política em sentido tradicional, que envolve jogos de poder inclusive entre partidos, precisa ser desmontada e desconstruída de outra forma por um verdadeiro questionamento no campo da ética. E ao mesmo tempo, é preciso voltar à ética, devemos colocá-la como um enfrentamento da moral enquanto sistema de costumes e hábitos sedimentados. A moral é aquilo que está dado como se fosse verdade. A ética é a chance de inventarmos nós mesmos[as] e um outro mundo necessariamente a partir do pensamento crítico. (TIBURI, 2018, p. 91)

O feminismo compreendido como uma ético-política busca desestabilizar a injustiça característica do patriarcado³¹. Para Tiburi (2018), uma das maiores injustiças do sistema patriarcal é a exclusão das mulheres da história e de espaços nos quais as mulheres possam se expressar na sociedade. Ainda que nós mulheres possamos galgar esses espaços, não é sem dificuldade, mas com muita luta.

Nesse sentido, a base ético-política do feminismo se constitui na *construção de si*, que dá a nós mulheres um lugar no campo das decisões. Dessa forma, a própria biografia é reconstituída por meio da *fala de si* em diferentes esferas, seja pela arte, conhecimento ou religião, por exemplo. “Assim é que o feminismo pode restituir a cada uma seu lugar legítimo de fala”, explica Tiburi (2018, p. 94).

O feminismo é o campo teórico e prático que pode construir uma política com outros referenciais: a natureza, o corpo, o cuidado, a presença, a vida digna. Escrevo pensando em termos ecologistas e acreditando que o *ecofeminismo*, como reconhecimento de nosso lugar na natureza e mote da construção política, é o futuro que devemos conquistar. (TIBURI, 2018, p. 124, grifo meu)

Nesse mesmo sentido, Zirbel (2016) também defende que a reflexão sobre a organização da vida coletiva exige a aproximação entre a filosofia política e a ética, “uma vez que o objetivo dessa organização é viver em conjunto e de uma maneira considerada boa ou correta” (ZIRBEL, 2016, p. 91). Por isso, ao tratar de uma teoria político-feminista do cuidado, a autora necessariamente pensa o cuidado também no campo da ética. “Para a teoria do cuidado, a vulnerabilidade é um tema importante tanto quanto a capacidade (ou não) da

³¹ “O que chamamos de patriarcado é um sistema profundamente enraizado na cultura e nas instituições. É esse sistema que o feminismo busca desconstruir. Ele tem uma estrutura de crença firmada em uma verdade absoluta, uma verdade que não tem nada de ‘verdade’, que é, antes, produzida na forma de discursos, eventos e rituais. Em sua base está a ideia sempre repetida de haver uma identidade natural, dois sexos considerados normais, a diferença entre os gêneros, a superioridade masculina, a inferioridade das mulheres e outros pensamentos que soam bem limitados, mas que ainda são seguidos por muita gente.” (TIBURI, 2018, p. 27).

autonomia. No entanto, é mais fundamental e gera obrigações éticas e políticas no sentido de abster-se de ou corrigir comportamentos que a exacerbam” (ZIRBEL, 2016, p. 139).

Quando se trata da discussão sobre justiça, Dias (2017) explica que, comumente, seu conceito adquire dois sentidos distintos: um atrelado ao que julgamos moralmente (in)correto, de modo que a justiça estaria associada a intuições morais ou princípios moralmente aceitos; e outro mais estrito, relacionado aos mecanismos de distribuição de bens, reparação e punição na sociedade.

Apesar de prejudicar a moralidade, essa segunda concepção de justiça prescinde de uma fundamentação de um sistema moral. Nela, o Estado adquire centralidade quanto à manutenção da ordem e dos princípios de justiça, promovidos pelas instituições e endossados pela sociedade civil. “Sem abandonar o campo da moralidade, o debate sobre justiça adquire, assim, uma *roupagem política*, voltado para a identificação e defesa dos princípios que melhor organizam as principais demandas morais das sociedades contemporâneas” (DIAS, 2017, p. 31, grifo meu).

Entretanto, apesar de se voltar para o campo da política, as discussões sobre justiça não devem ser dissociadas da moralidade na medida em que o sujeito do cuidado é, ao mesmo tempo, *objeto de consideração moral* (seja agente ou paciente moral, como irei distinguir no próximo capítulo) e *concernido pela justiça*. A ponderação sobre o justo requer avaliação moral. Por isso, tenho o desafio, nesta tese, de trabalhar esses dois campos – ética e política – a partir de uma metodologia *queer*, ou seja, que supere também esse binarismo e reconheça sua interdependência.

4 O ECOFEMISMO ANIMALISTA E A ÉTICA SENSÍVEL AO CUIDADO: RECONHECENDO A SINGULARIDADE E ASSUMINDO A VULNERABILIDADE

“De que modo se pode conceber direitos não machistas, se a igualdade no exercício das liberdades que passam a ser protegidas e promovidas pelo Estado, sem o qual não há direito, é a igualdade dos interesses masculinos em concorrência no mercado, na política e no imaginário do poder que a todos domina e maneja?”

Sônia T. Felipe
O cuidado na ética ecoanimalista feminista

Sociedades humanas precisam da justiça como ideal para garantir a pacificação das relações sociais, mas há que se perguntar: quem é considerado sujeito ativo desse processo e quem é subjugado? Quais princípios orientam esse processo? Tenho mostrado ao longo da pesquisa que, tradicionalmente, ele é marcado por um discurso excludente e masculinista, de racionalidade que opõe razão e emoção, privilegiando a razão como a melhor forma de se alcançar a justiça. Forjado na igualdade como princípio político, é preciso compreender quem entra – ou sai – desse círculo de *iguais*.

Neste capítulo, portanto, introduzo o ecofeminismo animalista – inclusive com seus contornos críticos internos apontados pelo ecofeminismo *queer* e decolonial – e apresento os limites da concepção de igualdade tecidos pela ética do cuidado. Conseqüentemente, busco uma reformulação da concepção de igualdade e proponho a ampliação da comunidade moral e política compatível com a crítica das eticistas do cuidado, e investigo outros critérios que sejam adequados para uma concepção de justiça socioambiental e interespecies, quais sejam a singularidade e a vulnerabilidade. Esses critérios de considerabilidade moral estão alinhados com uma noção de justiça que vai além da expressão de racionalidade e acomoda outros valores importantes para a moralidade e a política, em especial o cuidado e a empatia, oriundos especialmente da ética sensível ao cuidado, proposta ética ecofeminista de Karen J. Warren, a partir de uma visão de complementaridade da ética.

Para que isso seja possível, a vulnerabilidade precisa ser vista como uma característica geral e abrangente dos indivíduos, desassociada de uma perspectiva negativa, ou seja, é preciso superar o paradigma da invulnerabilidade e reconhecer a autonomia de modo relacional. Será fundamental também reconhecer que a comunidade moral e política é formada tanto por agentes quanto por pacientes morais que, por sua vez, gera não só o dever de se abster de cometer atos lesivos, que causem danos, mas também um dever de cuidar que

demanda deveres positivos em relação aos agentes e pacientes morais. Por fim, com o intuito de construir a ponte com a discussão sobre o protagonismo das mulheres por justiça socioambiental, inclusive por meio dos mecanismos do direito internacional dos direitos humanos – objetivo do capítulo seguinte –, reconstituo brevemente os estágios da teoria legal feminista, a fim de compreender como as mulheres foram, ao longo das últimas décadas do século XX, usando e pensando o direito como instrumento de mudança.

4.1 ECOFEMINISMO ANIMALISTA

O ecofeminismo – também chamado feminismo ecológico – abrange um conjunto de teorias e práticas que se relacionam com os estudos feministas, ambientalistas e animalistas. Comumente, essa relação é estabelecida a partir de teorias da dominação que desvelam a conexão entre a opressão das mulheres, dos animais e da natureza. Em razão da influência de distintas correntes feministas (WARREN, 2000a), o ecofeminismo também precisa ser visto de forma plural, ou seja, por isso é adequado compreender que há ecofeminismos.

Apesar de o termo *ecological ecofeminism* ter sido cunhado na década de 1970 por Françoise d'Eaubonne, foi na década de 1990 que mais autoras se dedicaram a superar os limites tanto das teorias feministas quanto da defesa animal e do ambientalismo, especialmente em razão de elas não levarem em consideração as estruturas de poder interseccionais que reforçam a subjugação das mulheres e dos animais, além de contribuir com a destruição da natureza. Adams e Gruen (2014) explicam que, apesar da falta de atenção dada aos ecofeminismos e das interpretações equivocadas que lhes foram direcionadas, atualmente eles têm sido reconhecidos, na medida em que...

A teoria ecofeminista nos ajuda a imaginar relacionamentos mais saudáveis; enfatiza a necessidade de prestar atenção ao contexto ao invés de fazer julgamentos universais; e defende a importância tanto do cuidado quanto da justiça, da emoção tanto quanto da racionalidade, trabalhando para desfazer a lógica da dominação e suas implicações materiais e práticas. (ADAMS; GRUEN, 2014, p. 23).

Na literatura ecofeminista podem ser identificadas diversas interconexões entre a dominação das mulheres, dos animais e da natureza: histórica, conceitual, empírica, socioeconômica, linguística, simbólica e literária, espiritual e religiosa, epistemológica, política e ética (WARREN, 2000a). Todas essas interconexões reforçam a necessidade de analisar criticamente os dualismos a partir dos quais as sociedades estão estruturadas,

especialmente rompendo a barreira da espécie e, a partir da ampliação do círculo de moralidade, considerar também moralmente os animais e a natureza.

Embora todas sejam importantes para corroborar a necessidade de um olhar atento às relações entre diferentes formas de opressão, a conexão empírica evidencia de maneira explícita essa necessidade: são as mulheres, ao lado de outras minorias políticas, que sofrem mais com os problemas ambientais (WARREN, 2000a). Ainda que todas as pessoas possam estar sujeitas a eles, há uma justaposição dos papéis de gênero feminino com a questão ambiental: onde há escassez, são as mulheres e crianças que precisam caminhar longas distâncias para buscar água, por exemplo.

Assim, tendo gênero como categoria de análise, a filosofia ecofeminista entende que sexismo, especismo e outros *ismos* de dominação (classismo, heterossexismo, racismo etc.) funcionam sob a mesma lógica de dominação pautada nos dualismos de valor hierarquicamente organizados (WARREN, 2000a), conforme expus no Capítulo 2. É justamente por isso que a filosofia ecofeminista pode contribuir com argumentos em favor da superação da discriminação e opressão, seja contra humanos ou outros que não humanos. Conforme explicam Adams e Gruen,

Expor estruturas dualistas operando em situações opressivas não significava que as ecofeministas valorizaram as partes não dominantes do dualismo, nem consideraram as características da parte não dominante como “naturais”. Ao discutirem relacionalmente e desenvolverem uma tradição de cuidado na ética animal, ecofeministas estavam desafiando, não aceitando, a estrutura essencialista da divisão entre homens como racionais e mulheres como emocionais. (ADAMS; GRUEN, 2014, p. 93-94)

O termo especismo foi cunhado na década de 1970 por Richard D. Ryder³² (1975), a fim de designar a discriminação contra animais não humanos. Semelhante ao racismo ou sexismo, especismo é o nome dado ao ato de discriminar outros que não possuem as mesmas características daquele que discrimina, nesse caso os de outra espécie. Algumas correntes ecofeministas visam justamente mostrar essa relação entre as diferentes formas de discriminação e defendem que para superá-las é necessário reconhecer que esses sistemas estão imbricados. São os denominados ecofeminismos animalistas. Conforme explica Oliveira

³² Apesar de o termo ter sido criado por Ryder, é importante salientar que ele foi inspirado pelo trabalho de Humphrey Primatt (1776) na sua tese sobre a consideração moral da dor e do sofrimento dos animais. Para conhecer as teses centrais da argumentação de Primatt, expostas na obra *Dissertation on the duty of the mercy and sin of the cruelty to brute animals*, cf. FELIPE, 2006c.

(2019), sexismo e especismo não apenas têm traços formais em comum, mas convergem substancialmente, na medida em que integram a mesma estrutura cultural.

Tendo em vista a complexidade da opressão e das maneiras violentas pelas quais ela se expressa, Oliveira (2019) entende que a ideia do especismo como um preconceito baseado na espécie não é suficiente para superá-lo, razão pela qual o filósofo inclui a ideia de *barbárie*, a qual implica uma violência injustificável: “o especismo como uma barbárie que se expressa através do preconceito baseado na espécie” (OLIVEIRA, 2019, p. 65).

A essa concepção, ainda são adicionados pelo autor os conceitos de necropolítica e precariedade, respectivamente oriundos de Achille Mbembe e Judith Butler. “O especismo e a necropolítica seriam, portanto, categorias interconectadas que sustentariam uma dominação absoluta sobre todos os indivíduos cujos corpos estão destinados a serem compreendidos a partir do paradigma necropolítico” (OLIVEIRA, 2019, p. 54).

Em virtude de as mulheres, a natureza e os animais estarem associados ao mesmo lado do dualismo (o lado de baixo – subordinado), e os homens ao outro (o lado de cima), é relevante pensar em conjunto na superação dessas dicotomias e nas diferentes formas de dominação, independentemente da espécie, mas a partir da singularidade e da vulnerabilidade (FELIPE, 2014b) da qual decorre a possibilidade de ser negativamente afetado pela subordinação. Assim, da mesma maneira como sexismo e especismo fazem sentido juntos, considerando que há uma mesma lógica de dominação que visa justificar, mesmo que injustificadamente, a subordinação de mulheres e dos animais, também faz sentido pensar a superação dos *ismos* de dominação de maneira conjunta.

Na medida em que as diferentes formas de opressão são reforçadas mutuamente, as ecofeministas entendem que não é mais possível discutir mudanças quanto às questões ambientais sem pensar também em mudanças sociais. Do mesmo modo, não é possível pensar adequadamente na opressão das mulheres sem pensar na degradação ambiental.

As questões tradicionalmente associadas à injustiça social, como a distribuição desigual de riquezas, por exemplo, afetam desproporcionalmente as pessoas pela sua classe, idade, gênero, localização geográfica etc. Conseqüentemente, há tanto a infantilização quanto a feminização da fome, por exemplo, que afeta os países do sul de maneira desigual em relação ao norte global (GAARD; GRUEN, 2005).

À primeira vista, o atual sistema de desigualdade global, violência interpessoal e internacional, e degradação ambiental podem parecer fora do escopo de análise feminista. Entretanto, se uma atividade ou prática proposta contribui para a subordinação das mulheres, então, necessariamente, ela é ou

deve ser uma preocupação feminista. Certamente o lixo tóxico, a poluição do ar, os lençóis freáticos contaminados, o aumento da militarização e similares não são exclusivamente questões de mulheres; elas são questões humanas que afetam todo mundo. Porém, ecofeministas alegam que essas questões ambientais *são* questões feministas porque são as mulheres e as crianças as primeiras a sofrer as consequências da desigualdade e da destruição ambiental e que sofrem essas consequências desproporcionalmente em relação aos homens adultos. (GAARD; GRUEN, 2005, p. 161, grifo das autoras)

Dessa forma, ecofeministas tecem críticas tanto aos feminismos que não vão além da espécie humana quanto aos ambientalismos e animalismos que não possuem a lente de gênero. Ecofeministas (ADAMS, 1995; WARREN, 2000a) mostram como linguisticamente opera a animalização das mulheres e a feminização dos animais e da natureza, em função dos dualismos de valor hierarquicamente organizados. A natureza, por exemplo, é vista no feminino – a *mãe* natureza, ao invés do *pai* natureza. A exploração e conquista da natureza se assemelha à dominação das mulheres que precisam ser controladas, conquistadas.

Importa ressaltar que, em português, *natureza* é um substantivo feminino, razão pela qual faz sentido – além de correto gramaticalmente – referir-se a ela no gênero feminino. Contudo, em inglês, idioma no qual a maioria dos substantivos é neutra e não há declinação de gênero, poderia fazer sentido se referir a ela como *pai* natureza. Contudo, o que se busca demonstrar é justamente que pensar a natureza como *mãe* é colocá-la no lugar da reprodução, o mesmo que é relegado às mulheres na esfera privada (ao contrário dos homens situados na produção e esfera pública).

Nessa lógica, as mulheres estariam mais próximas à natureza pela sua capacidade reprodutiva, de *dar à vida*. Na lógica de dominação do sistema patriarcal, isso nos inferioriza e *justifica* a dominação injustificada. Operam aqui tanto a animalização das mulheres quanto a feminização da natureza. Essa linguagem que torna feminina a natureza e naturaliza as mulheres descreve, reflete e perpetua a dominação machista injustificada (ADAMS, 1995).

Assim, é preciso *reconceber* (*reconceive*) tanto os feminismos quanto os ambientalismos e animalismos. Essa nova concepção à qual Warren (2000a) se refere significa perceber a lógica de dominação que permeia os diferentes *ismos* e se comprometer com práticas feministas de cuidado que não mantem quaisquer tipos de opressão, seja em relação aos humanos, aos animais ou à natureza.

Nesse sentido, não só as mulheres, mas todos os grupos oprimidos só conseguirão se libertar efetivamente quando todos os grupos oprimidos, humanos e não humanos, forem

libertos. O feminismo não se restringe mais somente às mulheres, pois ele questiona os valores do modo de vida humano de forma mais abrangente (FELIPE, 2014b).

A filosofia, por sua vez, tem trabalhado com esferas diferentes, pensando a justiça de forma dicotomizada ou tricotomizada (para humanos, animais ou natureza), como afirma Felipe (2006b). Entretanto, a partir do momento no qual um grupo sofre discriminação e é necessário pensar se a afirmação da igualdade é suficiente para superá-la, ou se o reconhecimento da diferença pode reforçá-la, por exemplo, e que disso depende uma concepção de justiça, então será necessário conceber uma teoria que não incorra em nenhuma forma de discriminação.

Assim, da mesma forma como as feministas socialistas fizeram na década de 1970, nos Estados Unidos, trazendo a perspectiva interseccional a fim de analisar a opressão tanto do patriarcado quanto do capitalismo, ecofeministas têm desenvolvido uma abordagem *multissistemas* a partir da qual se evidenciam as diferentes formas de opressão contra mulheres, negros e negras, crianças, pobres, animais outros que não humanos e a natureza. Dessa forma, a própria crise ambiental de âmbito global é entendida como resultado de ideologias que se reforçam mutuamente: racismo, sexismo, classismo, imperialismo, especismo e naturismo³³ (GAARD; GRUEN, 2005, p. 169-170).

Por fim, a teoria ecofeminista deve ser entendida como uma *teoria em processo* (GAARD; GRUEN, 2005; WARREN, 2000a). Isso significa que ela não é estática e deve ser contextualizada no tempo e no espaço, sendo construída com base no conhecimento e nos valores da comunidade permeados por inclusão, flexibilidade e reflexão da comunidade na qual ela é gerada. Um dos princípios que orienta essa construção é o da *unidade na diversidade*.

O que se considera importante em um momento histórico e cultural específico pode não ser importante para ecofeministas em outro lugar e outro momento. Embora a visão de um futuro justo e sustentável para todos seja compartilhada pelas ecofeministas, como esse futuro se parece e como ele chegará varia de acordo com as *diversas vozes e experiências* daquelas pessoas engajadas em desenvolver a teoria ecofeminista. (GAARD; GRUEN, 2005, p. 173, grifo meu)

Warren (2000a), quando aponta essa concepção de *teoria em processo* como uma das características da ética ecofeminista, usa também a metáfora do *quilt*. Conforme exposto no Capítulo 2, um *quilt* ecofeminista filosófico é formado por diferentes partes e por pessoas de

³³ Naturismo é o termo cunhado por Warren (2000a) para designar a dominação injustificada da natureza.

contextos sociais, históricos e materiais diversos. A partir dessa visão contextualizada, os diferentes *quilts* ecofeministas revelam um potencial para constituição de uma teoria política inclusiva e não discriminatória, seja em relação aos humanos, aos animais não humanos e à natureza. Para Warren (2000a), isso é possível por meio da ética sensível ao cuidado, que critica o viés machista de éticas tradicionais formuladas a partir de critérios exclusivamente imparciais. No entanto, para a filósofa, a moralidade deve incorporar também outros valores, como o cuidado, que são comumente afastados da ética por serem considerados parciais.

Os ecofeminismos se mostram, então, necessários e atuais, razão pela qual minha pesquisa visa contribuir com a manutenção dessa atualização. Considerando a urgência que a crise climática, a violência e suas consequências devastadoras nos impõem, “as ideias das ecofeministas são mais importantes do que nunca” (ADAMS; GRUEN, 2014, p. 33).

Como afirma Puleo (2019), vivemos atualmente uma *emergência ecológica planetária*, marcada por desmatamento, perda da biodiversidade, poluição da água, do ar e da terra, secas, inundações, tornados, escassez de água, mudança climática e assim por diante. Dado o contexto de globalização, a filósofa pontua também as diferenças que isso acarreta para países desenvolvidos – que possuem tecnologia para se proteger dessas transformações ecossistêmicas – e para os países em desenvolvimento que não possuem mecanismos para responder adequadamente a esses problemas.

Nesse contexto, Puleo (2019) ressalta o uso do termo *Antropoceno*, a fim de denominar o período após a industrialização que tem causado mudanças inéditas na Terra. “Mudança climática patente e acelerada, desertificação, desmatamento, ecocídio, doenças graves causadas pela poluição ambiental são a face perversa desta nova era” (PULEO, 2019, p. 44). Dado o alcance da degradação ambiental, a autora afirma que não estamos mais diante da necessidade de somente preservar para as futuras gerações. Ou seja, não se trata *apenas* de uma questão intergeracional, apesar de ela continuar relevante. É preciso atuar em defesa das atuais gerações, em especial das que sofrem desproporcionalmente com os problemas sociais e ambientais, como os grupos mais vulneráveis dos países mais pobres, ou seja, as mulheres e crianças. Por isso, a justiça social, hoje, precisa ser também uma *ecojustiça* que compreenda humanos e outros que não humanos.

4.1.1 A ética sensível ao cuidado

Em 1982, Carol Gilligan publicou *In a Different Voice*, um livro sobre a teoria psicológica do desenvolvimento da mulher. Gilligan (1997) percebeu que, quando se trata do desenvolvimento moral, as mulheres possuem uma voz diferente que não é levada em consideração. Assim, elas tendem a ser vistas como menos desenvolvidas moralmente do que os homens. O que a autora quis mostrar é que a voz dos homens não poderia ser utilizada como padrão para avaliar a das mulheres.

A partir de estudos com crianças, Gilligan (1997) identificou que tanto meninas quanto meninos reconhecem a necessidade de fazer acordos diante de dilemas morais, mas os termos desse acordo são diferentes: “para ele o processo seria impessoal, através de sistemas de lógica e de leis, para ela o processo seria pessoal, por meio de comunicação nas relações” (GILLIGAN, 1997, p. 53). Essa diferença passa a ser vista a partir do dualismo justiça e responsabilidade/cuidado.

Apesar de ser central e onipresente na realidade social, o cuidado é comumente associado e delegado às classes consideradas *baixas* da sociedade – tais quais mulheres e imigrantes, por exemplo –, justamente os sujeitos que são geralmente excluídos da política. Como explica Zirbel (2016, p. 68), o cuidado é marcado por esses dois fatos: “a invisibilidade nas teorias de algo tão central à realidade humana e a associação desse algo com classes consideradas subalternas”.

Filiada a Joan C. Tronto, Zirbel (2016) afirma que existem três ideias principais que desqualificam, limitam e invisibilizam o cuidado. São elas: a) a distinção entre moral e política; b) o ponto de vista moral imparcial e abstrato para fundamentar teorias; e c) a distinção entre vida pública e vida privada. Entretanto, [a]s três ideias precisariam ser compreendidas como construções humanas atreladas a determinado contexto e, por isso, passíveis de modificação (ZIRBEL, 2016, p. 69).

Nesse sentido, novamente é reforçada a necessidade de pensar os campos da ética e da política de maneira articulada, sob a pena de os dualismos serem perpetuados junto com as injustiças que deles podem decorrer. Na medida em que o cuidado adquire centralidade e onipresença, uma sociedade justa deve levar em consideração todos(as) os(as) sujeitos(as) do cuidado, neles(as) incluídos(as), tanto os(as) agentes morais quanto os(as) pacientes morais.

Visto ser necessário sempre cuidar de nós mesmos, *tais atividades nunca serão suficientes* ao ponto de não precisarmos mais de grande parte delas.

Além disso, são atividades cotidianas, corriqueiras, repetitivas e necessárias que correspondem, simultaneamente, a *uma capacidade de agir* e a *uma dependência*. Em relação ao cuidado, somos, a um só tempo, *agentes e objeto da ação de outros*. (ZIRBEL, 2016, p. 68, grifo da autora)

Essa compreensão de como o cuidado é percebido e realizado na sociedade ajuda a compreender a invisibilidade dessa moralidade associada ao feminino, com a consequente valorização dos raciocínios morais atrelados à determinada concepção de justiça, isto é, imparcial e racional.

Por outro lado, ao mostrar essas vozes diferentes, Gilligan foi criticada por supostamente defender uma ética do cuidado que relega às mulheres o espaço privado ao colocá-las no lugar de cuidadoras e reforçar estereótipos de gênero. Entretanto, a autora defende que a maturidade moral de homens e mulheres é alcançada quando se consegue integrar ambas as perspectivas: direitos e responsabilidades.

A moralidade baseada nos direitos prioriza a igualdade e a justiça, enquanto a ética da responsabilidade centra-se na equidade e no reconhecimento de diferenças nas necessidades. Dessa forma, a maturidade ocorre quando a complementaridade entre as duas moralidades é alcançada. (ROSENDO, 2015, p. 97)

Essa visão dualista da moralidade – justiça e responsabilidade – faz parte de uma lógica binária mais ampla, presente nas estruturas conceituais opressoras (apresentadas no Capítulo 1). Ao fazermos uma análise vertical dos dualismos, percebemos as associações entre homem, branco, heterossexual e razão, hierarquicamente superiores à mulher, à(ao) negra(o), ao homossexual e à emoção.

Tradicionalmente, a moralidade afasta as emoções e os sentimentos como fonte legítima para tomada de decisões, conseqüentemente desvalorizando também as mulheres. Como explica Kuhnen (2017), essa, em geral, é a linha de argumentação seguida por filósofos animalistas e ambientalistas para a defesa de animais sencientes, *sujeitos-de-uma-vida*, espécies animais/vegetais e comunidades bióticas ou seres vivos individuais dotados de bem próprio e constituídos como centro teleológico de vida.³⁴

Como afirma a autora, apesar de terem diferentes propostas teóricas bioéticas com relação aos animais e à natureza, o elemento em comum entre os referidos filósofos é o uso, como estratégia argumentativa, de “princípios racionais universais a serem aplicados

³⁴ Essas são, respectivamente, as propostas de Peter Singer, Tom Regan, Baird Callicott e Paul Taylor.

imparcialmente por todos os agentes morais, a partir dos quais se derivam deveres morais de seres humanos em relação aos seres não humanos” (KUHNNEN, 2017, p. 239).

O que as ecofeministas criticam e demonstram é que essa não é a única maneira de fundamentar a defesa de proteção aos animais e à natureza, na medida em que a ética do cuidado traz elementos importantes para a moralidade. Nesse sentido, a perspectiva feminista demonstra que o aspecto contextual na ética adquire importância fundamental. Kuhnen (2017) defende que há uma necessária complementaridade entre a ética de princípios e de justiça e a ética do cuidado. Filiada à Lindemann (2006), Kuhnen explica que a formulação de uma teoria ética implica duas etapas igualmente relevantes: a descritiva e a normativa.

Antes de se propor uma teoria, é importante entender o funcionamento das *estruturas sociais*, sobretudo, as vinculadas à distribuição do poder, bem como o modo como as pessoas se adaptam a elas e o que significa para elas viver de acordo com tais estruturas. Depois de se entender a *rede de relações* nas quais os seres humanos se situam, pode-se propor então como as relações deveriam ser. (KUHNNEN, 2017, p. 247, grifo meu)

Ou seja, as éticas feministas se diferenciam justamente por surgirem de práticas sociais reais e, conseqüentemente, das mudanças que se esperam em relação a elas a fim de que não caibam mais relações de subordinação, discriminação e opressão. Dessa forma, a ética ecofeminista enfatiza a *prevenção* “por meio do compromisso coletivo de reconhecimento das inter-relações existentes no mundo” (KUHNNEN, 2017, p. 248). Dessa perspectiva, é possível perceber indiretamente os elementos da (inter)dependência e da vulnerabilidade, além da autonomia relacional que serão desenvolvidos mais adiante no presente capítulo.

Warren (2000a), ao adentrar o campo da ética, também afirma que os contextos nos quais ela é formulada devem ser moralmente considerados. Ela faz essa afirmação por criticar a visão tradicional de que os sujeitos morais são imbuídos de uma essência independente dos contextos histórico, social e material, ou de quaisquer relacionamentos que estabeleçam com outros sujeitos morais.

Ao contrário de *selves* atomísticos, Warren (2000a) os percebe como relacionais, ou seja, como seres em relacionamentos nos quais os contextos histórico, geográfico, de gênero, classe e orientação sexual, por exemplo, devem ser valorizados. Justamente por isso, nada que promova o sexismo, o racismo, ou qualquer outra forma de dominação (*ismos* de dominação), pode integrar a ética sensível ao cuidado. Ela é uma ética contextualizada de acordo com diferentes *vozes* e circunstâncias históricas, que passa de um foco monista (regras e direitos absolutos) para um foco pluralista. Nas palavras de Oliveira,

introduzir o cuidado na discussão da ética nos convida não somente a qualificar as relações entre nós, humanos, não-humanos e natureza como um todo, mas também desperta para as situações de responsabilidade, fruto de situações contextuais específicas. Pensar essas responsabilidades implicaria em reconhecer que diante de determinadas situações estaríamos convocados moralmente a nos posicionarmos e assumirmos a responsabilidade que nos cabe diante de uma situação de violência. (OLIVEIRA, 2019, p. 59)

Entretanto, para que a ética sensível ao cuidado não incorra em um relativismo cultural – pelo seu caráter contextual – é fundamental que ela seja orientada por um ecofeminismo *animalista*, a qual considera moralmente não só a natureza, mas também os animais como indivíduos, e leve em consideração as críticas que as feministas já teceram sobre o uso da cultura como justificativa moral de tradições que, em realidade, contribuem para a manutenção de práticas de privilégio e opressão. Como afirma Puleo (2019), as culturas têm sido injustas com as mulheres e os animais não humanos, e o multiculturalismo indiscriminado é problemático para todos(as).

Em algumas ocasiões, o ambientalismo caiu em uma veneração acrítica em relação às culturas tradicionais por sua sustentabilidade ambiental, sem se preocupar com a situação de intensa opressão que eles mantinham sobre as mulheres devido ao seu caráter patriarcal. Esta indiferença também pode ser verificada em relação a minorias sexuais ou animais não humanos. O ecofeminismo deve ensinar o ambientalismo a superar esse ponto cego. (PULEO, 2019, p. 54)

Nesse sentido, a ética sensível ao cuidado deve ser complementada com a perspectiva dos funcionamentos de Dias (2017; 2019), na medida em que também é uma proposta contextual, que supera a visão atomística de *selves* racionais, sem perder de vista a singularidade de cada indivíduo, ao qual acrescento também a vulnerabilidade. Mesmo assim, tendo em vista a complexidade relacionada às diversas formas pelas quais o especismo e outros *ismos* de dominação se expressam e, inclusive, se interrelacionam, no último capítulo irei analisar o caso de Israel e Palestina a fim de vislumbrar como se dá essa práxis interseccional ecofeminista animalista orientada pelo *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado.

Além de contextualizada e pluralista, ela é também inclusiva, na medida em que reflete e cresce em função da diversidade de perspectivas das mulheres e de outros *Outros*. A diferença é tanto pressuposta quanto mantida, ao passo que as semelhanças também podem ser reconhecidas. Por isso, ela não visa fornecer um ponto de vista objetivo, pois reconhece o limite de tentar estabelecê-lo na cultura contemporânea ocidental. Ao contrário, estabelece a

centralidade de valores tradicionalmente afastados da ética tradicional – cuidado e amizade, por exemplo – sem necessariamente afastar regras e direitos.

Enquanto a moralidade baseada nos direitos prioriza a igualdade e a justiça, a ética sensível ao cuidado é centrada no reconhecimento de diferenças nas necessidades, a partir de uma necessária contextualização. Nessa perspectiva, há uma complementaridade entre princípios universais e particulares. Levar em conta as experiências do cuidado,

não significa [...] abandonar por completo a abordagem da ética universalizável, mas é preciso dar lugar aos sentimentos e à particularidade, trazendo à cena certos conceitos morais em consonância com o feminismo, entre eles, o respeito, a solidariedade e o cuidado responsável nas relações, os quais fornecem instrumentos para a superação da perspectiva dualista. Essa abordagem permite ainda sustentar que sentimentos e emoções não são necessariamente desprovidos de racionalidade. (KUHNEN, 2017, p. 252-253).

Assim, a universalização do cuidado se afasta da abstração característica das éticas principialistas deontológicas ou consequencialistas, e visa compreender e contextualizar a situação particular de modo que a resposta seja *singular* a ela (KUHNEN, 2017). Importa ressaltar ainda que essa análise contextual pressupõe também que se levem em consideração os aspectos políticos das relações, na medida em que eles comumente estabelecem ou reforçam opressões e discriminações. Enfatizar a prevenção dos problemas exige compreender os contextos nos quais eles surgem.

Warren (2000a), por sua vez, também reconhece que há um debate conflituoso entre justiça e cuidado e tenta se afastar dele. O que ela propõe é que cada situação irá determinar qual princípio será moralmente adequado: o racional, imparcial e desinteressado, ou o cuidado e a amizade, por exemplo. Qual princípio é adequado para cada contexto depende do atendimento da *condição das práticas de cuidado*.

Warren (2000a) chama atenção para o fato de que, no contexto pré-feminista no qual vivemos, agir com base no cuidado pode não responder necessariamente aos padrões de justiça. Nesse sentido, as práticas de cuidado devem orientar a decisão no sentido de manter, promover e aumentar o bem-estar das partes relevantes ou, ao menos, não lhes causar danos desnecessários.

Ao ressaltar que nem todos os conflitos podem ser resolvidos racionalmente sem que haja perda de valor, Warren (2000a) nos mostra também que mesmo decisões racionalmente orientadas podem não significar necessariamente a melhor decisão para quem a tomou, se não forem considerados os fatores emocionais/parciais. Por isso, Warren (2000a) entende que a

moralidade não deve ser resumida à resolução de conflitos e que as práticas do cuidado podem auxiliar justamente na sua prevenção, por incluir a observação das realidades local e histórica das situações morais.

Para se afastar das críticas que essa complementaridade na ética poderia suscitar, o cuidado ao qual Warren (2000a) se refere deve ser entendido “em uma acepção política, de cuidado com a ‘saúde’ das instituições, que, ‘adoecidas’, oprimem. O cuidado, nesse sentido, desnatura a opressão e sai da esfera do cuidado somente de si, para o cuidado do outro e das instituições, isto é, o cuidado político com as práticas institucionalizadas” (ROSENDO, 2015, p. 195).

Dessa maneira, a empatia alcança um lugar fundamental na construção dessas novas relações ecofeministas. A empatia passa a ser uma habilidade que permite perceber a singularidade e a situação de vulnerabilidade da outra e do outro, e a partir da qual se busca a orientação de qual é a atitude moralmente correta em determinada situação. Nesse sentido, o universalismo reside na necessidade de cada caso ser analisado em seu próprio contexto, fazendo com que o tratamento igual, em quaisquer circunstâncias, é o que possa vir a ser injusto. A empatia terá uma relação estreita com o respeito à igualdade e às diferenças.

Nesse sentido, compreendida como uma habilidade emocional, a empatia é relacionada ao desenvolvimento da personalidade humana que, por sua vez, para que seja plena necessita de um ambiente que valorize a diversidade nas suas mais variadas maneiras – culturais, sociais, econômicas ou religiosas (ROSENDO; LAPA; 2018). À luz ecofeminista animalista, nessa diversidade incluímos também a diversidade das espécies.

Assim, a EDH tem um papel de extrema relevância no desenvolvimento das relações de cuidado, na medida em que as habilidades socioemocionais pressupõem que os(as) educandos(as) (que aqui poderíamos pensar para além do espaço de educação formal se almejamos a formação cidadã de todas as pessoas que integram as sociedades) “têm o sentimento de pertencer a uma humanidade comum, ao compartilhar valores e responsabilidades e possuir direitos. Os[as] alunos[as] demonstram empatia, solidariedade e respeito por diferenças e diversidade” (UNESCO, 2015, p. 3).

A empatia é uma dessas habilidades sociais, mas elas compreendem também outros aspectos relevantes que compõem as *práticas do cuidado* e podem ser desenvolvidas pela EDH: a diversidade, a convivência em sociedade e a cooperação, por exemplo. Minha proposta, como venho construindo desde o Capítulo 2, é compreender a importância da EDH

para as práticas de cuidado ecofeministas animalistas que compactuam com relações não opressoras e, portanto, alcançam a justiça desejada.

Para tanto, as habilidades sociais são comumente associadas também às inteligências emocionais, que dizem respeito à habilidade de nomear as emoções e lidar com elas (CASARIN, 2016). Ao trazer esse aspecto emocional, fica nítido o quanto é preciso ter a lente de gênero e compreender como geralmente se estruturam socialmente os papéis de gênero com a visão dicotômica e hierarquizada entre razão e emoção. Nesse sentido, importa ressaltar que, apesar de ressignificar o papel das emoções na ética, a razão e a pretensão de universalidade – por meio da universalização do cuidado – ainda ocupam um lugar central, que pode ser entendido, inclusive, como cerne da EDH. *Sentir, pensar e agir* requerem habilidades tanto cognitivas quanto socioemocionais.

Formações em EDH que usam metodologias participativas visam propiciar que as(os) participantes *sintam, pensem e ajam para, sobre e por meio* dos direitos humanos. Desse modo, percebe-se que são requeridas diversas habilidades, tanto emocionais quanto racionais.³⁵ Essas metodologias partem da experiência dos sujeitos e engajam as(os) participantes no processo de aprendizagem, afastando-se de um modelo de *expert*, o qual Freire (2011) chama educação bancária, ou seja, por meio da qual o educador é detentor do saber e o deposita no educando, que meramente recebe o conhecimento em uma relação vertical de aprendizagem.

Nessa direção, ao desenvolver sua proposta para uma ética do cuidado ecofeminista, Kheel defende a educação, com a percepção de gênero incluída, como meio de prevenir diferentes formas de violência.

Grande parte da tradição ética ocidental é baseada na presunção de impulsos agressivos que os constructos racionais devem controlar. Em contraste, uma filosofia ecofeminista holística, como eu a concebo, concentra-se menos em como controlar a conduta agressiva e mais em prevenir sua manifestação. Uma das maneiras mais diretas de prevenir a violência contra as mulheres e à natureza é educar as crianças pequenas (especialmente os meninos) antes

³⁵ Nas formações, esse processo ocorre em etapas e geralmente se apresenta em forma de perguntas, em um segundo momento (reflexão) de uma atividade, com perguntas que objetivamente fazem as(os) participantes sentirem, pensarem e agirem. Por exemplo, por meio das seguintes questões, um(a) participante (educador(a)) será instigado(o) a sentir, pensar e agir quanto à criação de uma atividade de EDH que vise promover uma mudança social em nível comunitário: “De que modo essa abordagem se diferencia das ferramentas ou abordagens que você usa no seu trabalho para desenvolver iniciativas de EDH? O que você acha que é o valor agregado a partir dessa abordagem?”; “Quais seriam alguns potenciais desafios que você poderia enfrentar no seu trabalho ao aplicar o modelo em uma iniciativa na comunidade?”; “O que você irá fazer para garantir que todos os aspectos da iniciativa serão realizados de acordo com a abordagem participativa? Por exemplo, como você irá validar suas suposições sobre a comunidade? Quem você irá consultar/envolver?” (EQUITAS, 2019, p. 7-15)

que o condicionamento cultural de aceitar e se engajar na violência torne-se arraigado. (KHEEL, 2019, p. 40).

A ênfase na educação dos meninos é relevante na medida em que, nos papéis socialmente atribuídos a meninos/homens e meninas/mulheres, a razão é associada ao masculino e a emoção ao feminino. Assim, a manifestação das emoções pelos meninos e homens é reprimida – ilustrada pela expressão tão comum “homem não chora” – gerando um ideal de masculinidade que impede o próprio florescimento do indivíduo e o seu pleno desenvolvimento. Essa masculinidade gera não só um limite para o indivíduo em si, mas contribui para reproduzir e perpetuar relações violentas e injustas, sendo a violência de gênero uma nítida expressão disso.

Nesse sentido, é importante lembrar que a maturidade moral é alcançada, como afirma Gilligan (1997), com a complementaridade entre regras e princípios abstratos de um lado e responsabilidades do outro. Ou seja, a capacidade para o cuidado – assim como o desenvolvimento de habilidades emocionais – é uma característica que pode (e deve) ser desenvolvida tanto por homens quanto por mulheres. “O desenvolvimento da habilidade de cuidar contribui positivamente para o alcance da maturidade moral e do raciocínio moral amplo, evitando a indiferença resultante da aplicação estrita de princípios, regras e direitos na resolução de conflitos” (KUHNEN, 2017, p. 260).

Por isso, é preciso compreender o modo pelo qual opera o processo de exclusão ou marginalização, isto é, de não reconhecimento de determinadas vidas. A seguir, então, será exposta a concepção de referente ausente, de Carol J. Adams.

4.1.2 Referente ausente

Adams (1995) usa o termo *referente ausente* (*absent referent*) para explicar o processo pelo qual os corpos dos animais usados como comida desaparecem tanto de maneira literal quanto figurativa.

Animais em nome e corpo são tornados ausentes como animais a fim de que a carne (*flesh*) possa existir. Se os animais estão vivos eles não podem ser carne (*meat*). Assim, um corpo morto substitui o animal vivo e os animais se tornam referentes ausentes. (ADAMS, 1995, p. 16)

Entretanto, Adams (1995) afirma que os animais também podem se tornar referentes ausentes por meio da linguagem, ao renomear os corpos dos animais mortos antes de as pessoas os comerem. É por meio desse processo que os animais são destituídos de sua

independência entendida como individualidade. No prato, o porco vira o *assado* e a vaca o *bife*, por exemplo. É o próprio referente ausente que faz resistir ao esforço de tornar os animais presentes, perpetuando uma hierarquia de meios-fim.

Assim, Adams (2000) identifica três formas pelas quais os animais podem se tornar referentes ausentes. A primeira é literal, ou seja, para que o animal possa ser consumido como comida ele precisa estar ausente, isto é, morto. A segunda forma é por definição: ao comer animais, muda-se a forma pela qual eles são chamados/identificados. O bezerro, por exemplo, torna-se vitela. A terceira é metafórica: animais se tornam metáforas para descrever experiências humanas. Adams (2000) exemplifica esse uso quando uma mulher vítima de violência afirma se sentir como um pedaço de carne. Por meio desse exemplo é possível identificar como opera a objetificação tanto da mulher em situação de violência quanto do animal que tem sua vida tirada para ser consumido como alimento.

Além de usar esse conceito para explicar o processo de objetificação dos animais, Adams (1995) explica que ele se aplica também a outros contextos e indivíduos, como os direitos reprodutivos. Ao analisar a questão do aborto, por exemplo, a concepção de referente ausente é útil para compreender o processo pelo qual passam tanto o feto quanto a mulher. Em um posicionamento conservador pró-vida do feto, para que ele tenha sua existência defendida em detrimento da vida da mulher, paradoxalmente o corpo do feto precisa ser destituído (*disembodied*) e afastado do corpo da mulher da qual depende para se desenvolver. Todos – animais, mulheres e fetos – são descontextualizados e vistos somente como *corpos* destituídos de sociabilidade. Essa descontextualização é, justamente, o que os torna referentes ausentes.

Contudo, é importante ressaltar que Adams (1995) não equipara a vida do feto à vida da mulher. Ao contrário, com esse argumento ela evidencia que a única individualização referenciada pelo posicionamento antiaborto é a do feto abortado. “Assim como o discurso especista elimina os animais como indivíduos, a fetichização do feto elimina a consideração da mulher enquanto indivíduo.” (ADAMS, 1995, p. 58)

Nessa lógica, o referente do feto precisa ser destituído para que ele não dependa do corpo da mulher para se desenvolver, ao passo em que a mulher precisa ser destituída de seu próprio corpo para que não tenha autonomia sobre ele. Feto e mulher precisam desaparecer na perspectiva conservadora contra o aborto do mesmo modo pelo qual os animais precisam desaparecer para aquilo que se come poder ser chamado carne.

Para Adams (1995), essa estrutura é decorrente de uma ideologia racista e patriarcal que estabelece e hierarquiza uma diferença entre espécies (humano/animal). Ao mesmo tempo em que o dualismo é fonte, também o reforça. Nessa lógica, animais são meios para fins

humanos – isto é, carne para ser comida. A ideologia patriarcal, portanto, é responsável por manter a resistência em tornar os animais presentes e visíveis. Ao contrário, ela mantém os animais na condição de *utilizáveis* e *consumíveis*. “Ao ontologizar mulheres e animais como objetos, a linguagem dominante simultaneamente elimina o fato que alguém está agindo como “sujeito/agente/perpetrador da violência” (ADAMS, 1995, p. 101). Com uma ética sensível ao cuidado, acredita-se que será possível restabelecer o referente afastado pelo especismo, machismo e outros *ismos* de dominação.

4.1.3 Contornos críticos internos I: ecofeminismo decolonial

A perspectiva decolonial é fundamental na PdF (DIAS; SOARES, GONÇALVES, 2019), na medida em que a estratégia colonial de dominação geopolítica entre os séculos XVI e XVIII, marcada pela expansão comercial e marítima da Europa, acarretou um processo de objetificação de humanos e animais, tornando o *racismo* e o *especismo* centrais nesse modelo geopolítico. “*Povos originários* das Américas, África e Ásia bem como *animais* e *plantas* destes mesmos locais foram tratados de forma exploratória, escravizados, dizimados e comercializados em prol dos interesses religiosos, culturais, econômicos e políticos dos europeus” (DIAS; SOARES; GONÇALVES, 2019, p. 192, grifo meu).

Conforme explicam as autoras, essa lógica foi ampliada no século XIX, quando iniciou a busca por mercados consumidores do excedente de capital. O colonialismo, então, passou a ser identificado como *imperialismo* ou *neocolonialismo*. Apesar das diferenças, ambos são marcados pela dominação de territórios, animais, plantas e povos originários (DIAS; SOARES; GONÇALVES, 2019).

Como se observa, a perspectiva das filósofas é inovadora ao incluir a consideração do especismo nos projetos colonialista e imperialista, racistas e patriarcais. Especialmente em virtude disso, a proposta pode ser compreendida como ecofeminista. Mas, para além da contribuição com uma proposta de justiça, o diálogo com um feminismo decolonial é fundamental do ponto de vista epistemológico. Assim, as próprias autoras destacam os aspectos do feminismo decolonial que integram o diálogo entre ecofeminismo e a PdF:

- a) a crítica ao pretense sujeito universal, marcadamente situado em uma lógica patriarcal, *cisheterocentrada*, racista, elitista, urbana e, acrescentamos, *especista*; b) a localização, portanto, de complexos sistemas de opressão, dominação e exploração, que se entrecruzam, limitando a implementação de uma concepção ampliada de justiça; c) a impossibilidade

de proposições hegemônicas e homogêneas de justiça, sem a incorporação singularizada dos diversos concernidos morais, aqui tidos em termos de sistemas funcionais [...]. (DIAS; SOARES; GONÇALVES, 2019, p. 195, grifo das autoras).

Justamente por isso, o ecofeminismo oriundo do Sul Global³⁶ pauta questões contextuais do colonialismo e precisa compreender a centralidade do *epistemicídio* no projeto colonialista. Ou seja, a colonização é fruto de uma “coalizão de forças de entidades que representavam o poder europeu para conquistar e destruir epistemologias” (DIAS; SOARES; GONÇALVES, 2019, p. 197). Foram exatamente as características ecológicas próprias dos povos e culturas que hoje formam o Sul Global, o alvo da colonização a partir do século XV, e que se estenderam até o imperialismo. Isto é, a natureza e o clima tropical dessa região produzem o que o mercantilismo, o capitalismo e, hoje, o neoliberalismo entendem como *insumos*: animais e plantas.

Com isso, queremos dizer que ecofeminismo e feminismo decolonial são – apesar de originados em pontos diferentes do globo – associáveis por meio de uma percepção de que a colonização não funciona sem a exploração da natureza e a exploração da natureza não funciona sem a colonização dos povos que habitam determinadas regiões. Que regiões são essas? Justamente as regiões tropicais. Os chamados *países do Sul* compõem a massiva população explorada nas regiões tropical e subtropical. Estamos tentando propor ou evidenciar algo que não é difícil de ser compreendido, mas que normalmente não é trabalhado de forma unificada. (DIAS; SOARES; GONÇALVES, 2019, p. 198)

Nesse mesmo sentido, Shiva (2003) desenvolve a concepção de *monoculturas da mente* e afirma que há também uma *colonização intelectual*, na medida em que tradições locais dos colonizadores são globalizadas e adquirem uma suposta universalidade, que gera, conseqüentemente, o apagamento de saberes locais dos colonizados. “As monoculturas ocupam primeiro a mente e depois são transferidas para o solo. As monoculturas mentais geram modelos de produção que destroem a diversidade e legitimam a destruição como progresso, crescimento e melhoria” (SHIVA, 2003, p. 17).

A monocultura mental, portanto, é a metáfora por meio da qual a *diversidade* é erradicada como uma erva-daninha. Assim como regimes ditatoriais eliminam as vozes

³⁶ “A ideia de Sul global é política e não geográfica, ainda que esteja conectada com a questão espacial, e está relacionada a trajetória histórica de cada país, continente e região. Assim, os termos Sul Global, países do Sul e outras variantes referem-se aos povos e regiões que sofreram com os processos colonizadores impostos pelos povos brancos eurocêntricos, principalmente a partir do que se chama expansão marítima. A ideia de Sul também guarda relação com as questões climáticas, raciais, religiosas, patriarcais, culturais, tecnológicas entre outras.” (DIAS; SOARES; GONÇALVES, 2019, p. 197).

dissidentes – que se tornam os(as) *desaparecidos(as)* –, o colonialismo intelectual elimina os saberes subalternizados com o intuito de os fazer, também, *desaparecer*. Nascidos de uma cultura dominadora e colonizadora, os sistemas modernos de saber são, eles próprios, colonizadores (SHIVA, 2003, p. 21).

Desse modo, um ecofeminismo decolonial precisa resgatar os conhecimentos e experiências que foram subalternizadas pelo colonialismo e, ao invés de valorizar e *importar* propostas que mantêm a mesma lógica de colonização, pensar a partir do próprio contexto. Justamente por isso irei resgatar, no Capítulo 5, o protagonismo das mulheres por justiça socioambiental.

4.1.4 Contornos críticos internos II: ecofeminismo *queer*

Conforme já expus em Rosendo (2017b; 2017c), ainda que muitas ecofeministas entendam o heterossexismo como uma forma de opressão que também deve ser erradicada, muitas não o compreendem a partir da perspectiva *queer*, a qual tem o propósito de “expandir a capacidade de diagnóstico interseccional, de modo a pensar e atuar levando em consideração o cruzamento entre as diferenças opressões [...]” (GABRIEL, 1999, p. 168). Essa expansão significa a inclusão da categoria sexualidade na análise dos eixos de poder. A crítica ecofeminista *queer* se refere, portanto, ao fato de que a sexualidade precisa ser entendida como uma forma de poder que tem definido o que é *natural* e o que vale como *natureza*.

Ecofeministas *queer* (Greta Gaard, Catriona Sandilands) afirmam que muitas correntes ecofeministas estão impregnadas pelo pensamento hetero, o que se reflete em três eixos: a) naturalização da heterossexualidade; b) projeção de uma heterossexualidade à natureza; e c) atribuição de um modelo hetero para as relações humanas e a ‘natureza’.

É comum, por exemplo, ver a relação entre os humanos e a natureza a partir da erótica hetero, segundo a qual a natureza é associada à mulher passiva explorada pela atividade humana. O que o ecofeminismo *queer* demonstra é que nesse pensamento se projeta um tipo de relação heterossexual, entendida de maneira tradicional e opressora (GABRIEL, 1999). Sobre o uso do termo *eros* e seus derivados, hooks (2000) explica que ele não pode ser compreendido apenas em termos sexuais:

Quando limitamos o ‘erótico’ ao seu sentido sexual, nós tornamos exposta nossa alienação relativamente ao resto da natureza. Nós admitimos que não

somos motivados por algo parecido com a misteriosa força que leva os pássaros a migrar ou as flores a desabrochar. Além disso, damos a entender que a realização ou o potencial em direção aos quais nós nos movemos é sexual – a conexão romântico-genital entre duas pessoas. A compreensão de que o erotismo é uma força que intensifica nosso esforço global de auto-realização, de que ele pode fornecer uma base epistemológica que nos permita explicar como conhecemos aquilo que conhecemos, possibilita tanto professores quanto estudantes a usar tal energia no contexto da sala de aula de forma a revigorar a discussão e estimular a imaginação crítica. (HOOKS, 2000, p. 115-116)

Gaard (2011) segue Warren ao afirmar que o ecofeminismo problematiza o reforço mútuo entre diversos sistemas de opressão e mostra a necessidade de ampliar o escopo de libertação inicial somente das mulheres. Contudo, citando Sandilands, Gaard afirma que “não é suficiente simplesmente adicionar o ‘heterossexismo’ à longa lista de dominações que moldam nossas relações com a natureza, fingindo que podemos apenas ‘adicionar *queers* e mexer’” (SANDILANDS, 1994 apud GAARD, 2011, p. 198-199). Consequentemente, Gaard (2011) propõe que o ecofeminismo deve buscar uma sociedade na qual a diversidade sexual e erótica seja valorizada.

Para a autora, o que permite traçar a relação entre o ecofeminismo e a teoria *queer* é a desvalorização tanto do erótico quanto das mulheres e da natureza, as quais se reforçam mutuamente. Novamente filiada a Warren, Gaard (2011) afirma que essa desvalorização se percebe por meio dos dualismos, do pensamento de valor hierárquico e da lógica da dominação. É justamente por isso que os binarismos precisam ser superados e a metodologia *queer* é fundamental para o *quilt* ecofeminista.

Gaard (2011) reconhece que feministas (como Warren e Val Plumwood) problematizaram os dualismos e identificaram a afirmação da superioridade baseada na diferença em relação ao outro, e o uso dessa suposta superioridade para justificar a subordinação (lógica da dominação). Contudo, Gaard (2011) critica a falta de uma leitura vertical dos dualismos, especialmente do heterossexual/*queer* e do razão/erótico.

Trazer esses dualismos para a lista de dualismos eu/outro e natureza/cultura oferecida por Plumwood é um passo em direção ao ecofeminismo *queer*. Com essa perspectiva complementar, ecofeministas poderiam achar muito produtivo explorar as associações ‘verticais’ de cada lado dos dualismos: associações entre razão e ser branca(o), tal como definido em oposição às emoções e às pessoas não brancas; ou as associações entre mulheres, pessoas não brancas, animais e erótico. A partir de uma perspectiva ecofeminista *queer*, então, podemos examinar as formas como *queers* são feminizadas(os), animalizadas(os), erotizadas(os) e naturalizadas(os) em uma cultura que desvaloriza as mulheres, os animais, a natureza e a

sexualidade. Podemos também analisar a forma como as pessoas não brancas são feminizadas, animalizadas, erotizadas e naturalizadas. Finalmente, podemos analisar como a natureza é feminizada, erotizada e mesmo *queerizada*. (GAARD, 2011, p. 203)

Quando essa leitura vertical é feita surgem contradições como o fato de as sexualidades *queer* serem discriminadas justamente por *serem contra a natureza*, como se não fossem um fenômeno construído socialmente, cuja definição varia conforme o contexto social e histórico. A contradição se apresenta quando, no dualismo heterossexual/homossexual, o segundo termo está do mesmo lado de natureza a não humano, quando estes estão em oposição à cultura e humano, respectivamente (GAARD, 2011).

A acusação de que as sexualidades queer são ‘contra a natureza’ e, portanto, moralmente, fisiologicamente e psicologicamente depravadas e desvalorizadas parece dar a entender que a natureza é valorizada – mas como as ecofeministas têm demonstrado, não é esse o caso. (GAARD, 2011, p. 205)

Em síntese, Gaard (2011) apresenta dois argumentos para criticar a perspectiva que define sexualidades *queers* como antinaturais. Primeiramente, existe uma grande variedade de práticas sexuais, incluindo a homossexualidade, em diversas espécies. A sexualidade, portanto, nem sempre tem fins reprodutivos. Em segundo lugar, se a fonte da moralidade humana fosse a natureza, teríamos que valorizar a tolerância e o pluralismo. Contudo, o comportamento de outras espécies não deve nos servir de parâmetro para atitudes morais e, mesmo a ética sensível ao cuidado tem como ferramenta a justificação racional.

Sandilands (2011), por sua vez, ao buscar responder à pergunta sobre o que significa pensar a natureza e a sexualidade, apresenta três abordagens. A primeira se aproxima da perspectiva de Gaard em relação às contradições do dualismo heterossexual/homossexual, e se refere às conexões históricas entre o desenvolvimento de instituições da sexualidade e da natureza. Para a autora, as concepções modernas sobre a sexualidade são entendidas a partir de ideais de natureza, nas quais um paradoxo se apresenta: ao mesmo tempo em que a homossexualidade é naturalizada, na medida em que os desejos sexuais dos indivíduos são condicionados a termos biológicos, a homossexualidade é “desnaturada” em razão do desvio em relação à sexualidade primária e normativa, mesmo que sejam encontradas várias evidências de homossexualidade em diversas espécies.

Em segundo lugar, Sandilands (2011) demonstra como há uma política sexual dos espaços naturais, segundo a qual o ambientalismo é influenciado pela sexualidade. A criação

de parques naturais, por exemplo, ocorreu pela demanda por espaços que pudessem restaurar as *virtudes masculinas* ameaçadas pelas cidades industriais, justamente os espaços tidos como *degenerativos* e associados à homossexualidade, razão pela qual os espaços criados “eram entendidos parcialmente como um antídoto terapêutico para as devastações sociais da homossexualidade afeminada” (SANDILANDS, 2011, p. 184).

Por exemplo, a autora ressalta que esse foi um fator importante na criação de parques como Yellowstone e Baff, nos Estados Unidos: esses espaços eram habitados por populações aborígenes, as quais foram compelidas a desocupá-los no intuito de transformar os parques em lugares primitivos e selvagens aos olhos dos viajantes. Portanto, além de denotar um problema de gênero – ao idealizar um espaço de afirmação de virilidade no qual se projeta também a heterossexualidade -, os parques refletem também ideais colonialistas e elitistas, na medida em que excluem não europeus/europeias, e a classe operária urbana que não tem acesso à caça e ao montanhismo (recreações agressivas na natureza) (SANDILANDS, 2011).

Em terceiro lugar, a autora busca um projeto ecológico *queer* que permita desafiar os problemas oriundos dessas relações entre sexualidade e natureza. Sandilands (1994 apud RUSSEL; SARICK; KENNELLY, 2011) critica que não é suficiente incluir o heterossexismo às demais formas de opressão para que haja, de fato, mudança. “Como o objetivo da pedagogia *queer* é desestabilizar identidades essencialistas de todas as pessoas, não apenas *queers*, a experiência também precisa ser problematizada de modo geral” (RUSSEL; SARICK; KENNELLY, 2011, p. 230).

Ao afirmar que “questões de epistemologia estão ligadas inerentemente às questões de poder” (SANDILANDS, 2011, p. 177-178), a autora chama atenção para o fato de que é preciso ampliar o olhar e perceber o quanto as percepções sobre os espaços ambientais naturais são influenciadas por fatores como sexualidade, gênero e raça. Essa visão será chamada por ela de ecologia *queer*. Em um movimento parecido com o que Warren (2000a) faz em relação à filosofia feminista, para que se comprometa também com a ética ambiental e vice-versa, Sandilands (2011) propõe tanto *queerizar* a ecologia quanto enverdecer as políticas *queer*.

Em outra perspectiva, Preciado enfatiza que “o feminismo não é um humanismo. O feminismo é um animalismo. Dito de outro modo, o animalismo é um feminismo dilatado e não antropocêntrico” (PRECIADO, 2014, n.p.). Para o autor, o animalismo permite ver os princípios universais do humanismo impregnados pelo colonialismo e pelo patriarcado.

Para o filósofo *queer*, as primeiras máquinas da Revolução Industrial eram vivas: o escravo trabalhador da lavoura, a trabalhadora do sexo e reprodutora e os animais. O único

corpo humano considerado pelo humanismo era o “corpo soberano, branco, heterossexual, saudável, seminal” (PRECIADO, 2014, n.p.). Escravos e mulheres eram reduzidos à condição de animais, e os três reduzidos a máquinas reprodutivas. O que Preciado nos mostra é uma questão biopolítica³⁷, ou seja, que tem vida e corpo como objetos. Mesmo sem falar na linguagem dos dualismos, o que se percebe é o mesmo problema identificado por Gaard (2011): escravos e mulheres sendo animalizados e, posteriormente, objetificados.

Nesse sentido, a teoria *queer* permite analisar os limites das propostas ecofeministas que não têm um olhar atento à heteronormatividade que as estrutura. Por isso, a afirmação de Sandilands, de que não é suficiente *adicionar queers e mexer*, é tão importante. A partir da norma hetero, a teoria *queer* nos mostra o quanto a ecologia tem reproduzido esse discurso normalizador e reforçado a discriminação.

Mesmo que o façam de forma crítica, muitos ecofeminismos perpetuam a linguagem binária dos dualismos homem/mulher, razão/emoção, cultura/natureza, humano/não humano, sem perceber que há uma incoerência quando se inclui o dualismo heterossexual/*queer*. Na leitura vertical proposta por Gaard, há uma aparente inversão dos que estão do lado de cima (*ups*) e dos que estão do lado de baixo (*downs*): se a regra é o heterossexual, ele deveria estar do mesmo lado do homem, da razão e da cultura. Mas, paradoxalmente, o *queer* é visto como antinatural e, portanto, não poderia ficar do lado de baixo, junto com a mulher, a emoção e natureza.

Na prática, o que ocorre é justamente a associação dos que estão do lado de baixo, incorrendo em um processo de feminização, naturalização e animalização do *queer*. Dessa forma, Gaard nos mostra como as múltiplas opressões estão conectadas. As marcas – sobre as quais nos falou Louro – que definem os sujeitos e os tornam abjetos devem ser pensadas também para além dos humanos (raça, etnia, gênero, classe etc.). Precisam também ser marcas da espécie. Assim, a teoria *queer* mostra o potencial para uma mudança epistemológica segundo a qual seja viável pensar um ecofeminismo não heterossexista e não binário.

³⁷ “Foucault denomina ‘biopolítica’ a um conjunto de práticas governamentais dirigidas a racionalizar a vida da espécie: práticas de saúde, de higiene, de natalidade, de classificação e de depuração racial.” (CARRILLO, 2010, p. 55)

4.2 AMPLIANDO A COMUNIDADE MORAL E POLÍTICA

Definidos os contornos ecofeministas animalistas que apontam para a ampliação da comunidade moral e política é preciso, agora, estabelecer os critérios a partir dos quais essa inclusão pode ser feita. Nesse sentido é preciso, antes, mostrar os limites que a igualdade apresenta para o fundamento de uma ética sensível ao cuidado e da justiça interseccional e interespecies. Nesta seção, traço esses limites, apresento a singularidade e a vulnerabilidade como critérios e, por fim, defendo o dever de cuidar pela via não só dos deveres negativos, mas também pelos deveres positivos.

4.2.1 Os limites da igualdade e a necessidade de sua reformulação

Como visto no Capítulo 2, a igualdade ocupa um lugar central nas reivindicações feministas, em especial influenciadas pelos ideais do Iluminismo. Contudo, foram pontuados os aspectos materiais da igualdade entre homens e mulheres e, conseqüentemente, foram percebidos também os limites dessa reivindicação, dando espaço também à afirmação política da diferença para, na terceira onda, questionar as próprias categorias até então utilizadas. Em suma e retrospectiva,

O feminismo da primeira onda esteve comprometido com os ideais universais do liberalismo ao *demandar os direitos e oportunidades pregados por ele e reservados aos homens*. Feministas, tanto liberais quanto marxistas, procuraram incluir as mulheres na esfera das discussões públicas e do trabalho enfatizando as inúmeras semelhanças entre homens e mulheres, tanto no plano intelectual (capacidade político-moral) quanto físico (capacidade produtiva). A segunda onda, por sua vez, passou a explorar muitas das *especificidades biológicas e da experiência femininas* (como a capacidade reprodutiva, o trabalho efetuado no mundo do doméstico, a violência de gênero etc.), universalizando, de alguma forma, tais características às mulheres. A terceira onda, por sua vez, tem discutido a *validade de categorias universalizantes* pelo seu efeito de exclusão. (ZIRBEL, 2016, p.112, grifo meu)

Mesmo que as demandas por igualdade tenham sido de fato alcançadas – mesmo que parcialmente –, e o direito ao voto é um exemplo, ainda permanecem falhas que discriminam as mulheres apesar da igualdade formal. Isto é, mesmo no exemplo do voto, apesar de nós, mulheres, termos o direito de votar e de sermos votadas, ainda há discriminação contra nós na política, que retratam desigualdades no número de candidatas e mulheres efetivamente eleitas. Além desses aspectos quantitativos, ainda há o fator qualitativo, ou seja, nem todas as

mulheres que alcançam os lugares de poder efetivamente agem de maneira diferente dos homens (ou da racionalidade masculina) e tampouco promovem mudanças estruturais em prol da igualdade material.

Advogar a favor da igualdade substantiva requer admitir a existência “*do sistema de privilégios e dominação com base no gênero e suas transversalidades*” (ZIRBEL, 2016, p. 103, grifo da autora). Conforme propõe a autora, o passo seguinte à referida admissão é o desenvolvimento de princípios e políticas que possam modificar e erradicar esse sistema.

Entender os motivos pelos quais a igualdade formal não se torna substantiva para as mulheres requer a compreensão de como esse princípio foi apresentado, em primeira instância. A partir de Sevenhuijsen, Zirbel (2016) explica que, ao afirmar que *todos nascem iguais*, a igualdade se apresenta como um conceito descritivo. Contudo, ela requer aspectos tanto normativos quanto especulativos. Isto é, *todos devem ser tratados iguais* e *o tratamento igual leva a resultados iguais*, respectivamente. A força normativa da igualdade reside especialmente nos aspectos especulativos, segundo os quais, nessa lógica, certas medidas políticas aplicadas igualmente acarretam determinados resultados.

Como observa a autora, historicamente a igualdade foi anunciada para os homens, a partir do aspecto descritivo. No entanto, a reivindicação das mulheres quanto aos aspectos normativos e especulativos foi negada em razão do aspecto normativo. Isso leva a entender, portanto, que a igualdade foi forjada a partir de uma concepção de *uniformização*, ou seja, de uma ideia de iguais entre os *idênticos* ou *os mesmos*, relacionada às questões biológicas e comportamentais associadas aos gêneros de forma estereotipada.

Como visto no Capítulo 3, esses limites da igualdade material muitas vezes levam a afirmação da diferença que, por sua vez, gera um dilema para as feministas, na medida em que reivindicar a igualdade pode significar um tratamento inadequado e injusto dado às especificidades das mulheres. O caminho no qual Zirbel (2016) aposta é por meio da pluralização do significado da diferença e reinvenção da igualdade. Contudo, é preciso também se afastar dos marcadores binários – estabelecidos a partir do corpo e do sujeito masculino como normal – e reconhecer as diferenças entre uns e outras. Ademais, a igualdade deixa de ser um princípio absoluto e passa a ser um conceito relacional:

Para apreender a complexidade de toda reivindicação de igualdade, teríamos de nos concentrar, não nos objetos sociais que estão sendo comparados, como se estes determinassem o padrão de comparação, mas no contexto histórico e na situação específica das pessoas que fazem a comparação. O padrão de julgamento não é inerente ao objeto a ser julgado. Ele não pode

ser encontrado em nenhum dos lados da comparação. Pelo contrário, cada demanda por igualdade requer julgamentos políticos não cognoscíveis de antemão, ainda que possam se basear em algum precedente. (ZIRBEL, 2016, p. 119).

Nesse sentido, ao tratar de uma perspectiva ecofeminista animalista, Felipe (2014b) também afirma que, quando o círculo de moralidade é ampliado, as mulheres não usam os mesmos conceitos utilizados pelos filósofos homens. A defesa dos animais e dos ecossistemas, feita por homens, empregam conceitos de igualdade e direitos.

Felipe (2014b) cita os três autores mais conhecidos no Brasil: Peter Singer, Tom Regan e Gary Francione. Singer utiliza o critério da sentiência para defender sua posição utilitarista preferencial; Regan elege a capacidade de estar sujeito à vida, considerando igualmente em termos de direito todos os seres *sujeitos-de-suas-vidas*; e Francione defende que todos os seres sencientes e sujeitos de uma vida ativa sejam sujeitos de si, afastando a condição de objeto de propriedade.

Contudo, para as feministas, isso denota o machismo característico do debate ético e político vigente, em virtude de utilizarem o padrão masculino de igualdade e torná-lo universal e como medida para distribuição de liberdade, quando, na verdade, tal liberdade não é igualmente acessível a todos os cidadãos. Além disso, esse *extensionismo moral* por meio da sentiência continua excluindo a maior parte da natureza e dos animais que não têm a consciência e sensibilidade atestadas pela ciência. Isso acaba limitando os recursos teóricos e práticos no combate ao ecocídio e na demanda por justiça ambiental, além de “se opor ao arcabouço racionalista mais amplo que justifica a mercantilização e destruição da terra” (ALLOUN, 2015, p.163).

Felipe reforça a concepção de Warren (2000a) de que a lógica da dominação afeta “tudo que se encontra na condição de sofrer exploração, dano e morte, sem poder enfrentar o poder tirânico do opressor” (FELIPE, 2014b, p. 276), independentemente de ser, ou não, do gênero feminino humano. Dessa forma, a autora questiona se a igualdade efetivamente garante os direitos na medida em que a lógica dos campos jurídico e político, que universaliza o padrão masculino de igualdade, é um conceito moderno e excludente por escolher quem são os iguais.

Nesse sentido, Felipe é crítica com relação ao uso dos conceitos tradicionais de direito e igualdade pelas ecoanimalistas feministas:

Assim como “igualdade”, o conceito de “direitos”, no entender das filósofas feministas, está impregnado da herança machista, além de ter o caráter dos

interesses e propósitos masculinos. Foram os homens que inventaram que os “iguais” devem ter “direitos iguais”. Foram os homens que inventaram o sistema jurídico e a política que dá origem a novas leis que regulamentam o uso das liberdades que viram direitos. Os homens o fazem para atender a interesses, propósitos, necessidades e ambições masculinas. Quando as mulheres entram nesse jogo iniciado para tais fins, elas saem perdendo, de duas maneiras: ou incorporam o modo masculino para representarem bem seu papel no jogo, sufocando sua expressão feminina, ou tentam implementar nesse espaço machista o modo feminino de decidir e agir, e acabam no ostracismo. (FELIPE, 2014b, p. 279-280)

A partir dessa crítica à própria gênese da igualdade e do direito, Felipe (2014b) questiona como podem ser concebidos direitos não machistas, eis que às mulheres era relegada a condição de pacientes, não agentes morais. “As regras da igualdade jurídica não foram definidas por elas, nem para elas” (FELIPE, 2014b, p. 280). Como alternativa, isto é, para que as mulheres não tenham que se adaptar à igualdade e ao direito machista, Felipe (2014b) propõe a construção de novos espaços de poder que não estejam subordinados aos conceitos tradicionais de direito e igualdade, mas que estejam associados às noções de singularidade e vulnerabilidade, os “únicos [conceitos] que permitem considerar interesses naturais animais com a mesma seriedade com a qual consideramos interesses naturais humanos, semelhantes aos deles” (FELIPE, 2014b, p. 281).

Apesar de concordar com a crítica que a filósofa direciona para a origem e os limites da igualdade e dos direitos – como também o fiz cima -, acredito que a concepção de igualdade pode ser reformulada e compreendida de forma relacional, como propõe Zirbel (2016). A igualdade, nesse sentido, deixa de ter um aspecto de uniformização e abre a possibilidade de acomodar as diferenças e singularidades das(os) concernidas(os) pela moralidade e justiça. Ou seja, não é preciso abandonar a igualdade como princípio para a defesa de uma concepção ética e política ecofeminista animalista. Ao contrário, o princípio da universalização do cuidado (tal qual propõe Kuhnen) visa à complementaridade que permeia a ética sensível ao cuidado, e significa que humanos, não humanos e natureza sejam *igualmente* sujeitos do cuidado.

O mesmo ocorre com os direitos, desde que compreendidos nas esferas ética, política e jurídica (como propõe Silva). Ou seja, penso que a crítica ecofeminista ao direito seja bastante válida para os direitos jurídicos, na medida em que eles dependem de instituições e um sistema jurídico que, na prática, também integra e reproduz as estruturas de opressão e os *ismos* de dominação. Entretanto, acredito que para além dos direitos de algum modo positivados e/ou implementados por meio de políticas públicas/instituições – ambos limitados quanto à própria efetivação dos direitos –, há uma construção histórica dos direitos humanos

associados a valores e princípios fundamentais para a justiça e necessários para o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado. Apesar de historicamente esses direitos terem sido de fato restritos, isso se deve a limitação do próprio círculo de consideração moral e político de cada tempo e lugar. Na medida em que esse círculo é ampliado (como proponho, a seguir, a partir do critério da vulnerabilidade), a linguagem dos direitos se traduz, em alguma medida, nas práticas de cuidado, sem depender necessariamente do sistema e das instituições como o são hoje (isto é, adoecidas e opressoras, como expus anteriormente). Justamente por isso enfatizo a EDH como metodologia para o *quilt* ecofeminista.

4.2.2 Critérios de considerabilidade moral dos sujeitos do cuidado: singularidade e vulnerabilidade

Apesar de ter um lugar central para justiça, mesmo reformulada, a igualdade continua sendo um princípio fundamental, mas deixa de ser o critério de considerabilidade moral. O cuidado deve ser igualmente universalizado, mas disso não decorre que somente os iguais em gênero, raça, etnia ou espécie, por exemplo, devem ser cuidados. Ao contrário, o contexto irá informar as práticas de cuidado adequadas a cada paciente moral.

Para pensar nos sujeitos do cuidado e nos critérios de sua considerabilidade será preciso antes pensar na própria comunidade moral e em quem são seus agentes e pacientes morais. Tradicionalmente, a comunidade é definida pelos iguais, estando, pois, os não iguais dela excluídos (FELIPE, 2005).

Como visto anteriormente, esse critério pode ser a razão (Kant e Aristóteles), interesses semelhantes (Peter Singer), preferências (Richard Hare), valor inerente do sujeito-de-uma-vida (Tom Regan) ou valor intrínseco (Holmes Rolston III), como exemplifica Felipe (2005). Assim, o critério para definir a igualdade varia conforme diferentes concepções, mas sempre diz respeito à posse de determinadas faculdades ou habilidades.

Tradicionalmente, elas – razão, linguagem, vontade, liberdade e consciência – têm sido consideradas exclusivas dos sujeitos humanos, marcando uma ética antropocêntrica. A partir desses critérios, dentro a comunidade moral humana, temos o dever de não usar os sujeitos como meio para alcançar nossos fins, sob a pena de lhes ferir a dignidade.

Seres dotados de vontade própria, aptos ao raciocínio que investiga o fim para o qual existem, devem ter sua liberdade respeitada por outros, dotados igualmente de razão e vontade livre. O conjunto desses seres dotados de razão e liberdade constitui a *comunidade moral humana*, o *reino dos fins*. Nessa comunidade, o sujeito aprimora a vontade até torná-la autônoma. Sem

autonomia não há moralidade nem, tampouco, humanidade. (FELIPE, 2005, p. 265, grifo da autora)

Ao estabelecer que há deveres somente em relação aos moralmente iguais, assim definidos pela posse de certas habilidades, a filosofia moral tradicional legitima a violência contra todos os sujeitos que não podem defender seus interesses por meio da razão, liberdade e linguagem. Entretanto, cotidianamente nossos atos afetam não somente os iguais dotados dessas habilidades. Na lógica tradicional, não há problema nessa moralidade na medida em que os seres destituídos delas possuem valor apenas instrumental (FELIPE, 2005).

Desse modo, dado o fato de que, mesmo entre seres humanos, a presença dessas capacidades plenas se restringe a uma minoria numérica, é preciso expandir a comunidade moral. Isto é, há outros interesses que precisam ser levados em consideração e eles não se restringem aos seres humanos. “São, bem o sabemos, comuns a todas as formas individuais de vida, isto é, a todos os seres vivos dotados de *autonomia prática*” (FELIPE, 2005, p. 269, grifo meu), concepção proposta por Steven Wise e que diz respeito à liberdade física de se mover, prover-se e cuidar de si e dos(as) seus(uas). Conforme explica Silva ao interpretar a concepção de Wise,

Uma vez que os animais humanos são capazes de se mover, sentir, selecionar um ambiente adequado para si, escolher os alimentos, optar por fazer algumas ações e não outras, ter emoções – alguns ainda com características como desejo, intencionalidade, autorreconhecimento e até consciência –, então eles deveriam ser incluídos no âmbito da proteção dos direitos básicos. Ao reconhecer liberdades práticas aos outros animais, proporcionalmente iguais a algumas liberdades dos humanos, o sistema jurídico compromete-se, com justiça, em aplicar as mesmas regras referidas aos seres que possuem o mesmo interesse, usando o princípio da igual consideração de interesses e sem a barreira moral ao considerar todas as espécies. (SILVA, 2018, p. 94)

Em *Ratling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, é possível encontrar o argumento de Wise (2000) com relação à autonomia. Segundo o autor, que visa advogar em favor dos animais (ao menos chimpanzés e bonobos) no sistema jurídico, é possível decifrar o motivo pelo qual direitos humanos são atribuídos a humanos que não têm autonomia ao investigar justamente o que os tribunais entendem por autonomia.

Nesse sentido, é preciso discernir entre a autonomia realista/presente da ficção legal de que todos os humanos são autônomos. Ou seja, em boa medida, os tribunais reconhecem direitos humanos a indivíduos que possuem autonomia apenas *potencialmente*. Consequentemente, Wise (2000) afirma que se aceitamos o argumento da autonomia em

potencial, se uma criança tem um direito humano reconhecido, um bonobo também o deveria ter; caso contrário, nenhum dos dois (criança e bonobo) teria direitos.

Wise (2000) chega até essa conclusão ao entender que a autonomia se expressa em diferentes proporções, variando inclusive entre humanos. Rompendo a barreira da espécie, é preciso reconhecer que, dadas diferentes circunstâncias, animais não humanos podem ter mais autonomia prática do que alguns humanos, como crianças pequenas, anencefálicos, com doenças mentais graves ou em estado vegetativo, por exemplo.

Apesar de não terem autonomia presente, seus direitos de não terem a dignidade violada permanece sob o argumento da ficção legal segundo a qual todo ser humano é autônomo. “Em algum ponto a disparidade entre as autonomies dos animais não humanos *sem direitos legais* e as autonomies virtuais do nível do mar³⁸ de humanos *com direitos de dignidade* se torna completamente indefensável” (WISE, 2000, p. 255).

Por isso, é fundamental fazer a distinção entre agentes e pacientes morais. Inicialmente, é preciso distinguir o critério para definir *quem é* o sujeito/ agente moral, do critério a partir do qual se define a *inclusão* na comunidade moral, que abrange os agentes e pacientes. Ou seja, integrar uma comunidade moral pode se dar tanto pelo fato de possuir certas habilidades definidas como critérios – caso do agente moral; ou pelo fato de, mesmo não possuindo plenamente essas habilidades, ser capaz de sofrer os impactos ou danos decorrentes das ações dos sujeitos morais – caso do paciente moral (FELIPE, 2005).

Nesse sentido, como afirma a filósofa, a plena posse das capacidades não pode ser condição para que o paciente moral seja respeitado. Isto é, não é necessário ser, ao mesmo tempo, agente e paciente moral (ainda que isso possa ocorrer no caso daqueles(as) que reúnem habilidades, tais quais a razão, a linguagem e a autonomia da vontade). É o caso, por exemplo, de bebês, adultos(as) senis, pessoas com deficiências, crianças muito pequenas e animais não humanos: apesar de não serem agentes morais, são pacientes na medida em que podem sofrer os impactos ou danos das ações dos agentes morais.

O sujeito moral, portanto, é definido como “todo aquele que, dotado de razão e autonomia em sua vontade, pode *deliberar*, ou seja, tomar decisões e agir no sentido de alcançar seus próprios fins” (FELIPE, 2005, p. 271, grifo meu). Isso impõe aos agentes

³⁸ Para explicar a proporcionalidade da autonomia, Wise a compara com altitudes, do pico mais alto do mundo, qual seja o Everest, ao nível do mar. A autonomia no nível do Himalaia só é alcançada por poucos humanos que possuem completa autonomia e vai diminuindo até chegar ao nível do mar, no qual a autonomia está ausente. O nível de autonomia que alguns animais podem alcançar chega à altura na qual se encontram humanos também.

morais o “*dever direto* de não afetar negativamente a autonomia da vontade de outros sujeitos morais que lhes são iguais” (FELIPE, 2005, p. 271, grifo da autora).

A pergunta que resta, portanto, é se esses deveres diretos, sejam eles positivos (beneficência) ou negativos (não maleficência), devem ser estendidos também a outros seres que não são iguais no que tange às faculdades. Por isso, é necessária a compreensão de quem são os pacientes morais: “todo aquele que pode sofrer as consequências das ações de sujeitos ou agentes morais, ainda que não lhes possa causar mal algum, e ainda que não tenha a menor noção do mal que lhe está a ser causado” (FELIPE, 2005, p. 272).

A partir da compreensão de que se deve estabelecer, portanto, deveres morais diretos em relação a todos os membros da comunidade moral humana, sejam agentes ou pacientes morais, Felipe (2005) propõe que se redefina também o alcance das ações morais humanas a fim de incluir também a responsabilidade do agente moral no que tange aos impactos – positivos ou negativos – das suas ações nos pacientes morais, humanos ou outros que não humanos. Ou seja, a responsabilidade é um aspecto que deve ser incorporado também na própria EDH, a partir do alargamento que propus no Capítulo 2, ou seja, da interpretação feminista comprometida com a abolição de todos os *ismos* de dominação.

Como visto, o paradigma da igualdade e dos sujeitos tradicionalmente entendidos como agentes morais é atrelado a uma concepção de autonomia pensada como independência. A universalidade e a imparcialidade reforçam esses valores associados ao racional, do *self* atomístico, que coloca o sujeito no suposto lugar de autossuficiência (a qual, em realidade, não existe de forma plena). Nesse entendimento, a dependência é compreendida como algo negativo.

Entretanto, essa desassociação acarreta um “deslocamento das necessidades e responsabilidades da pessoa entendida como autônoma para alguém outro” (ZIRBEL, 2016, p. 71). Essa prática – e essa pretensa postura independente – gera privilégios para uns em detrimento de desvantagens para os(as) outros(as) que precisam assumir as atividades do cuidado. Isso acarreta, conseqüentemente, políticas desiguais de distribuição de cuidado no tecido social. Justamente por isso, Zirbel (2016) se filia novamente a Tronto para postular que o cuidado e a justiça não podem ser vistos como opostos. Ao contrário, traçando uma ligação entre a ética do cuidado e a política,

ao utilizar o cuidado como um conceito crítico revelador de situações de privilégio e de desigualdades, Tronto o aproxima do tema da justiça. Além disso, ao argumentar que há uma relação entre recepção de cuidado e desenvolvimento das subjetividades e da autonomia, Tronto sugere que a

igualdade de acesso a um bom cuidado é a base de toda igualdade de oportunidades. [...] em uma sociedade verdadeiramente democrática, o cuidado de todos seria uma das premissas da justiça. (ZIRBEL, 2016, p. 72).

Nesse paradigma, a vulnerabilidade e a dependência passam a ser vistas pelas teorias do cuidado como características fundamentais da condição e experiência humanas, descritas tradicionalmente como algo negativo a ser superado. Nessa nova perspectiva, ser vulnerável e dependente tem a ver com a “dimensão relacional de uma existência marcada por um conjunto de necessidades e capacidades físicas, cognitivas e sociais que demandam cuidado e interações interpessoais complexas ao longo de toda a vida” (ZIRBEL, 2016, p. 139).

A vulnerabilidade, portanto, está relacionada à capacidade de sofrer danos, sejam eles materiais (físicos), emocionais, psicológicos ou sociopolíticos. Ainda que eles possam ser minimizados, sua erradicação completa não é possível, razão pela qual a vulnerabilidade é uma característica geral, abrangente e fundamental de todas as pessoas, que condiciona a vida de diversas maneiras (ZIRBEL, 2016).

A igualdade, nesse sentido, reside na condição de todos e todas serem vulneráveis. Contudo, ela se apresenta de modo particular, na medida em que a vulnerabilidade é experimentada de forma específica por cada indivíduo, dadas as circunstâncias que lhes são próprias, marcadas por relações pessoais, econômicas e institucionais.

Ao fazer essa revisão da literatura sobre a vulnerabilidade, Zirbel (2016) identifica que ela é comumente associada a aspectos negativos, relacionados a danos, fragilidades e fraquezas. Essa perspectiva pode, inclusive, contribuir para a ignorância da vulnerabilidade, isto é, uma prática que visa negar essa condição e traça um ideal de invulnerabilidade. Alternativamente, é preciso conceituar a vulnerabilidade de modo a especificá-la melhor e, ao mesmo tempo, retirar a carga negativa. Assim, a autora encontra em Erinn Gilson essa proposta:

Para ela, a vulnerabilidade é uma *condição de potencial plástico e ambivalente* que torna possível uma série de outras condições. Trata-se de uma forma básica de *abertura para sermos afetados*, tanto de maneiras nocivas quanto positivas ou benéficas (GILSON, 2011, p. 310). Ser vulnerável é ser passível de sofrimento, violência ou dano, mas também de se apaixonar, experimentar conforto, amizade e empatia diante da exposição ao outro. Muitos dos aspectos considerados base para certas estruturas fundamentais da subjetividade, da linguagem e da sociabilidade podem ser associados a esse potencial de *caráter intersubjetivo e contingente*. (ZIRBEL, 2016, p. 143-144, grifo da autora).

O fechamento ético e epistêmico da postura de invulnerabilidade do sujeito acarreta não só uma forma de ignorar a dependência, mas também manter relações sociais opressoras e

injustas (ZIRBEL, 2016). Portanto, reconhecer a vulnerabilidade é fundamental para a concepção de justiça alinhada à perspectiva ecofeminista. Nesse sentido, é preciso ampliar a discussão dessa condição para além dos humanos, como propôs Felipe (2005).

Como já havia sido apontado pela autora, a considerabilidade moral tem uma relação próxima com a autonomia, a qual pode ser entendida de diferentes maneiras. Então, pode-se questionar: vulnerabilidade e (inter)dependência, compreendidas nos aspectos relacionais, pessoais, econômicos e institucionais, são compatíveis com autonomia? A chave dessa resposta pode estar na compreensão de um conceito relacional de autonomia. Ao invés de ser estática, ela passa a ser vista como uma habilidade desenvolvida na interação, na medida em que ocorre no contexto das relações sociais (ZIRBEL, 2016).

Sendo relacional, a autonomia pode ser auferida e exercida em termos de *graus*, de acordo com habilidades mais ou menos desenvolvidas. Esse modelo de autonomia relacional ajuda a compreender o exercício da autonomia pelos indivíduos em diferentes contextos e condições marcados pela dependência. Nesse caso, “não é a vulnerabilidade ou a dependência que impedem o desenvolvimento de um agente autônomo, mas certos tipos de relacionamento (opressivos, exploradores, desrespeitosos, paternalistas etc.)” (ZIRBEL, 2016, p. 172).

Por fim, em perspectiva ecofeminista animalista, ao apontar os limites da igualdade, Felipe (2014b) propõe que outros conceitos sejam incorporados, na medida em que a defesa de quem tem uma existência singular e em condição de vulnerabilidade, pelo direito positivo, é insuficiente:

Para as feministas, a questão da vida e da preservação em quaisquer formas nas quais ela aparece em sua *singularidade e vulnerabilidade* requer mais do que leis positivas, embora não se deva desprezar o aparato legal, pois ele é necessário para coibir ações destrutivas da vida. Mas, a vida não é mantida apenas pelo respeito aos deveres negativos, isto é, pela abstenção de atos lesivos, danosos ou letais. Ela é mantida pela ação contínua de defesa, provimento e interação criativa. Essas ações não podem ser estipuladas por leis positivas, a não ser em termos muito genéricos. (FELIPE, 2014b, p. 281, grifo meu)

Desse modo, Felipe (2014b) aponta para o cuidado, mas sem incorrer no erro de reforçar o lugar de cuidadoras ocupado pelas mulheres, relegando-as ao espaço privado. Ao contrário, o cuidado é entendido como “uma espécie de atenção amorosa particular, não podendo ser oferecido numa formatação padronizada para todos os seres que dele necessitam” (FELIPE, 2014b, p. 295). A única imparcialidade cabível, nessa concepção, é a de que o cuidado com um indivíduo não pode ser tido como padrão para o cuidado com outros indivíduos.

Nesse sentido também já afirmou Kuhnen (2017) ao defender o princípio universalizável do cuidado e compreender a importância da singularidade que marca as relações estabelecidas entre humanos e outros que não humanos. Como identificou a autora, muitas propostas ecofeministas (Plumwood, Kheel, Donovan, por exemplo) voltadas à ética do cuidado direcionam críticas à concepção de direitos e entendem que a obrigação de um humano intervir, decorrente de um direito animal, poderia resultar em danos e malefícios contraditórios a beneficência.

Contudo, tendo em vista a perspectiva da complementaridade e entendendo o cuidado como um princípio universalizável, no qual há espaço para uma concepção de igualdade reformulada, seria possível derivar um direito ao cuidado, que acarrete o dever de cuidado positivo?

4.2.3 O dever de cuidar pelos deveres positivos

Vulnerabilidade e dependência, como vistas anteriormente, marcam a condição de todos(as) que necessitam cotidianamente de cuidado, ainda que por meio de diferentes práticas, de acordo com o contexto e as necessidades/possibilidades de cada um(a). A justiça como expressão racional, universal e imparcial depende da perspectiva do cuidado, a partir da qual a noção de igualdade cede lugar à vulnerabilidade e singularidade. Com esses conceitos, então, seria possível sair da matriz masculinista forjada no princípio da igualdade, como expressão de racionalidade, e incorporar outros valores à defesa de todas as formas de vida³⁹.

Entretanto, não é meramente a vida que inclui os sujeitos no âmbito da moralidade, mas sim a vulnerabilidade segundo a qual os pacientes morais podem sofrer as consequências e serem prejudicados pelos agentes morais, ou seja, o sujeito moral racional. Esse critério permite que humanos, não humanos e ecossistemas possam ter seus interesses preservados (FELIPE, 2006a).

Assim, como já foram expostas em Rosendo e Zirbel (2019), as leis positivas que coíbem ações destrutivas e estão no âmbito dos deveres negativos não são suficientes para a defesa de qualquer forma de vida. É necessário também manter a vida pela “ação contínua de defesa, provimento e interação criativa” (FELIPE, 2014b, p. 281), ou seja, pela via dos direitos positivos. As leis, por sua vez, garantem essas ações, mas de forma muito genérica.

³⁹ Ao tratar do critério da vida, é importante ressaltar que ele não se alinha com o posicionamento *pró-vida* em relação ao aborto. O aborto integra uma agenda de direitos sexuais e reprodutivos e deve ser uma escolha da mulher, enquanto sujeito autônomo. Por vezes, os posicionamentos a favor da vida não humana alegam que o feto também é uma vida a ser preservada, mas não se pode perder de vista a vida da mulher, da qual depende a vida em potencial do feto.

Para além dos *direitos*, é necessário o *dever* de cuidar da vida. Como também afirma Held (2000), as liberdades negativas são insuficientes quando se trata de discriminação, na medida em que a garantia da liberdade e igualdade demanda uma esfera positiva garantida também pelos direitos.

Essa mesma crítica em direção às concepções que abrangem somente direitos negativos é formulada por Donaldson e Kymlicka (2011). A autora e o autor alegam que o movimento de defesa dos animais está atualmente em um impasse, diante do qual se tem alcançado alguns avanços, inclusive, em termos de legislação, mas, por outro lado, a exploração dos animais tem aumentado cada vez mais. Esse limite é atribuído, em partes, para a defesa restrita aos direitos universais negativos, ou seja, ao dever de não violar certos direitos, como o de não ser morto, confinado, torturado.

Donaldson e Kymlicka (2011) afirmam que a resistência à atribuição de direitos aos animais ocorre também pela herança cultural da qual somos signatários(as), segundo a qual os animais são considerados inferiores aos humanos. Entretanto, entendem também que a teoria dos direitos animais diz muito pouco em relação aos deveres positivos, mas que diferentes formas de se relacionar, como as que existem entre humanos, animais domesticados, animais selvagens etc., geram também deveres positivos, como o dever de cuidado, hospitalidade, acomodação, reciprocidade.

Com o intuito de superar essa dicotomia, Donaldson e Kymlicka (2011) afirmam que a teoria dos direitos animais precisa ser ampliada, a fim de incluir tanto direitos negativos quanto positivos. Embora não se filiem à crítica feminista direcionada ao machismo impregnado na concepção de direitos, essa nova estrutura é proposta a partir da abordagem política de tais relações, isto é, há um distanciamento da esfera ética para a aproximação da teoria política. Os animais são associados também com questões tradicionalmente relacionadas à esfera política, tais quais soberania, território, colonização, migração.

Para Donaldson e Kymlicka (2011), pode-se aprender com esse campo da filosofia política, especialmente com a ideia de cidadania, e reconhecer direitos individuais universais a contextos e relações entre humanos e não humanos. Isso é possível em virtude de o conceito de cidadania estar ligado a uma concepção mais ampla de direitos e responsabilidades, para além dos direitos humanos universais de cada pessoa, incluindo estrangeiros(as) e outras pessoas para as quais a cidadania é negada em determinados territórios.

Por meio de uma concepção liberal, seria possível ampliar esse conceito para não humanos, considerando que o liberalismo envolve tanto os direitos humanos universais,

quanto direitos de grupos diferenciados (*group-differentiated rights*). Nesse sentido, filiada a Warren, Felipe (2014a) explica que as concepções feministas que prevalecem até o momento, seja a liberal, a radical ou a socialista, possuem limites que impedem a inclusão, em termos de considerabilidade moral, dos não humanos. Assim, questiona a filósofa: “Como alcançar a libertação de todas as formas de dominação machista [...] se não se levar em conta outra forma de opressão e discriminação, a especista?” (FELIPE, 2014a, p. 54)

Contudo, o liberalismo, que é apontado por Donaldson e Kymlicka (2011) como meio para o fim da exploração dos animais, é criticado por manter o modelo institucionalizado por homens, a fim de assegurar seu poder no sistema capitalista, em virtude de centrar suas reivindicações em ideais originalmente masculinos, isto é, na busca pela igualdade, autonomia e livre expressão da sexualidade (FELIPE, 2014).

Felipe (2006b) reconhece a relevância da teoria da justiça distributiva de John Rawls, mas a critica por não considerar o que ela chama de bens naturais ambientais, necessários ao bem-estar dos seres vivos. Quando se trata da ética ambiental, Felipe (2006b) afirma que o critério de justiça mais relevante é o da justa distribuição de liberdade de todos os seres vivos, para “acessarem os *bens naturais ambientais* necessários à sua vida, reprodução e bem-estar *específicos*” (FELIPE, 2006b, p. 6, grifo da autora). Contudo, na concepção de Rawls, animais sencientes e não sencientes, plantas e ecossistemas são meros meios para suprimento de matéria-prima necessária aos humanos para seu bem-estar.

Felipe (2006b) explica que a teoria de Rawls é fundada no modelo contratual, no qual o sujeito que se situa na posição original é somente aquele dotado de racionalidade para aceitar os termos, que estabelecem direitos e deveres, do contrato. Nesse contexto, minerais, plantas e animais são meras fontes naturais de recursos a serem exploradas, ao passo que para humanos não paradigmáticos, ou seja, incapazes do senso de justiça por lhes faltar a racionalidade, não há dever de justiça, pois o contrato é baseado na reciprocidade. Nesse caso, o que pode haver é o dever da compaixão, como defendido pelo utilitarismo.

A exclusão dos animais, do direito à justa consideração, dá-se naturalmente, a partir do momento em que a exigência da *capacidade para formular um juízo sobre o justo e o injusto* foi estabelecida por Rawls como “condição necessária e suficiente” para caracterizar os seres em relação aos quais temos o “dever” de tratamento “justo”. (FELIPE, 2006b, p. 10, grifo da autora)

Se as exigências de um princípio ético são a universalidade, generalidade, imparcialidade e justiça, então a restrição do critério de justiça aos seres racionais ignora a vulnerabilidade de sujeitos vivos não racionais, tais quais animais e ecossistemas. Nesse

sentido, Felipe (2006b) sugere, como visto anteriormente, que seja feita a distinção entre sujeitos capazes de assumir contratos (os agentes morais), e sujeitos que podem sofrer os danos em consequência das ações daqueles (os pacientes morais), como bebês, crianças, senis, animais e quaisquer espécies vivas, os quais podem ser “prejudicados por uma distribuição atual desigual das liberdades, embora não possam defender seus interesses” (FELIPE, 2006b, p. 11).

Felipe (2006b) entende que a imparcialidade promovida pelo véu da ignorância e a consequente impossibilidade de o sujeito saber seu lugar na sociedade (incluindo seu sexo, geração, raça ou territorialidade) é algo que permite vincular a teoria da justiça de Rawls com uma ética ambiental. Atrás do véu, não seria possível vislumbrar diferentes grupos, inclusive, de outras espécies biológicas. Portanto, a filósofa afirma que as modificações que propõe à teoria da justiça pode fazê-la superar a tricotomia moral, segundo a qual existe três modelos éticos aparentemente irreconciliáveis, sendo um para humanos, outro para animais e outro para a natureza. Cada vida (vegetal, animal ou humana) é valorada de uma forma diferente. Disso decorre a falta de consideração moral da vida não humana e, muitas vezes, a defesa da natureza apenas por meio de um viés antropocêntrico, preocupado somente com as consequências da devastação ambiental para os humanos. Segundo a autora, a configuração biológica e a aparência exterior do ser vivo não devem ser relevantes para sua valoração. “O corpo não é a causa da vida. Ele é a configuração específica na qual a vida mesma se expressa” (FELIPE, 2006a, p. 106).

Considerando que do pensamento mecanicista oriundo do século XVII, a ciência, o direito e a filosofia herdaram uma concepção de natureza, animais e mulheres como objetos, situados do lado oprimido dos dualismos cultura/natureza, humano/animal, masculino/feminino, é preciso lembrar, como visto anteriormente, que esses binômios são produzidos pela mesma lógica de dominação que instrumentaliza e busca justificar a opressão de um sobre o outro (FELIPE, 2014b).

Apesar de a crítica de Felipe ser precisa quanto à tricotomia moral da justiça e a necessidade de ampliar a comunidade moral e política, a própria autora, em outro artigo já referenciado (FELIPE, 2005), aponta os limites do modelo contratualista. O problema está centrado no limite de deveres diretos somente em relação aos iguais. Aos não iguais restariam os deveres indiretos, na medida em que eles têm apenas valor instrumental. Dessa forma, a dignidade ferida, quando aos não iguais é causado algum dano, é a do proprietário ou tutor.

“Há, pois, um *dever indireto de não maleficência* em relação aos mesmos, mas não um *dever direto de beneficência*” (FELIPE, 2005, p. 274, grifo da autora).

Como a moralidade tradicionalmente considera iguais os seres dotados de razão, linguagem e vontade livre, à maioria dos pacientes morais não se direcionam deveres diretos, apenas indiretos. Entretanto, por excluir a especificidade (ou singularidade) das diferentes espécies e o modo pelo qual cada uma exerce sua autonomia prática, ou seja, visando assegurar “a continuidade de sua forma específica de vida” (FELIPE, 2005, p. 275), esse modelo é limitado. Foi justamente em virtude desses limites que a autora propôs que sejam estabelecidos deveres morais diretos para toda a comunidade moral, incluindo agentes e pacientes morais.

Nesse sentido, incluir a perspectiva do cuidado nessa nova formulação da justiça é fundamental para definir como se expressam esses deveres morais diretos de beneficência. Ou seja, a não maleficência é insuficiente para garantir a autonomia prática dos indivíduos. Apesar de ser essencial não agir de forma a limitar a liberdade de se mover para prover-se, os impactos das ações humanas podem prejudicar esse exercício, na medida em que geram escassez de água e alimentos, por exemplo.

Nesse sentido, o cuidado parece exigir também *ações* e não apenas *abstenções*. Essa concepção dialoga diretamente com a vulnerabilidade entendida como a capacidade de cada indivíduo ser afetado tanto de maneira negativa quanto positiva pelas ações dos agentes morais. A não ação, apesar de muitas vezes significar não causar dano, pode ocasionar exatamente o oposto, gerando, pois, um dever de cuidado positivo. “Só há justiça com aplicação dos direitos positivos, com a implantação de políticas públicas capazes de proporcionar a liberdade e desenvolver habilidades de cada indivíduo” (SILVA, 2018, p. 155).

Nesse sentido, filiada a Robert Garner, Silva afirma ainda que “[q]uanto mais vulnerável é o indivíduo, mais proteção e cuidado ele necessita do coletivo” (SILVA, 2018, p. 162). Ou seja, a vulnerabilidade tem um lugar central na atribuição de direitos e, quanto maior a capacidade do paciente moral de ser afetado, maior a responsabilidade do agente moral.

O florescimento é o incremento de cada animal para ser livre e este é o papel da política, a saber construir e preservar os espaços. Por isso, é uma tarefa não só ética respeitar a dignidade animal, mas também política, pois solicita políticas públicas e é um cenário coletivo a ser estendido globalmente. As políticas públicas para desenvolver o florescimento dos indivíduos estão de acordo com um mínimo de paternalismo que, entende a singularidade de

cada um e atende com olhar sensível ao cuidado necessário. (SILVA, 2018, p. 176)

Essa perspectiva do cuidado à luz da vulnerabilidade exige, portanto, que os direitos sejam compreendidos não só no âmbito jurídico – associado ao direito negativo de não interferência – mas também no âmbito político via políticas públicas.

4.2.4 Teoria legal feminista

Em razão da centralidade que os direitos, sejam jurídicos ou políticos, adquirem quando se trata de reconhecer os sujeitos diversos dos feminismos, a seguir será analisado o desenvolvimento da teoria legal feminista para, ao final, apontar um caminho necessário para a consecução da justiça interseccional, inclusiva e não discriminatória. Como poderá ser observado, há um movimento parecido com o que ocorre com o desenvolvimento das ondas feministas que expus no Capítulo 2.

Chamallas (2003) explica que, desde a década de 1970, o campo da teoria legal feminista cresceu rapidamente. Assim, a autora a divide em três estágios, que são relacionados a três décadas de intenso desenvolvimento: 1) estágio da igualdade (1970), associado ao feminismo liberal, 2) estágio da diferença (1980), associado aos feminismos radical, cultural e relacional; e 3) estágio da diversidade (1990 em diante).

Essa divisão é simplificada e somente indica quando certos temas ou orientações teóricas emergiram ou se tornaram visíveis, como no caso das ondas feministas. Tampouco representam necessariamente a influência feminista no direito ou estudos legais nos respectivos períodos. Ademais, em determinados períodos havia autoras trabalhando temas característicos de outros estágios. Contudo, essa divisão ajuda a organizar e compreender os argumentos das feministas acadêmicas.

No estágio da igualdade, Chamallas (2003, p. 16) explica que foi enfatizada a similaridade entre homens e mulheres visando “desmantelar o sistema intrincado de distinções legais baseadas no sexo que foram estabelecidas supostamente para proteger as mulheres.” Teóricas da igualdade alegavam que a proteção das mulheres pelo direito era danosa para elas porque seria somente para restringir suas vidas à casa e à família. Assim, ao arguir que homens e mulheres são iguais (em aspectos relevantes), ambos merecem igual acesso a instituições públicas, benefícios e oportunidades, independente do gênero.

As defensoras da igualdade são geralmente associadas ao feminismo liberal. “Feministas liberais partilham o comprometimento com a autonomia individual e escolha, e

insistem que essas liberdades sejam garantidas às mulheres, como são aos homens” (CHAMALLAS, 2003, p. 16-17). Tendem também a focar no acesso igualitário, ao invés de questionar os próprios padrões, regras ou estruturas. Dessa forma, mais do que outros feminismos, o liberal pode ser traduzido em termos de reformas legais.

Na década de 1970, nas faculdades de direito, o termo *teoria legal feminista* ainda não era utilizado. As feministas se identificavam como *defensoras dos direitos das mulheres*, *liberacionistas das mulheres* (*women's liberationists*) ou *igualitaristas* (*egalitarians*) (CHAMALLAS, 2003). Nesse aspecto, é perceptível a relação com a primeira onda feminista expressa pelo movimento sufragista. Foi somente após a década de 1980 que a teoria sobre a relação entre gênero e direito se tornou, efetivamente, um projeto das acadêmicas feministas (CHAMALLAS, 2003). Portanto, novamente é possível notar o impacto dos movimentos feministas – agora na segunda onda – também no campo jurídico.

Já na década de 1980, portanto no segundo estágio, as teóricas legais feministas passaram a considerar o conceito de diferença – outro movimento da segunda onda. A reforma legal pautada na igualdade era vista como insuficiente para erradicar a desigualdade substantiva que afetava a vida das mulheres. Nesse momento vieram à tona as discussões sobre a feminização da pobreza e a lacuna de gênero na política, por exemplo, evidenciando que, em muitos aspectos, homens e mulheres eram diferentes.

Entretanto, reconhecer tais diferenças não implicava necessariamente em aceitá-las como inerentes ou inalteráveis. Ao contrário, as teóricas da diferença eram majoritariamente construtivistas sociais, ou seja, “localizavam a origem das diferenças de gênero nas atitudes culturais, na ideologia, na socialização ou nas estruturas organizacionais” (CHAMALLAS, 2003, p. 17-18). Poderia se entender que essa visão é decorrente do sistema sexo-gênero (MCAFEE, 2016; RAMPTON, 2015), segundo o qual o sexo é biológico e o gênero é construção social, portanto passível de ser alterado.

Dessa forma, o feminismo dos anos 1980 reviu o conceito de igualdade, a fim de pensar além do tratamento idêntico entre homens e mulheres. Tratá-los igualmente significava reconhecer que a vida das mulheres era diferente da dos homens e, paradoxalmente, que elas devem ser tratadas de forma diferente. Essa visão crítica com relação ao direito e à sociedade marcados por normas masculinas possibilitou uma mudança legal para além da assimilação, reconhecendo as especificidades das mulheres (CHAMALLAS, 2003).

No final da década de 1970 e início de 1980, justamente, é que são criadas redes globais e regionais de mulheres com enfoque na liberdade e autodeterminação sexual e reprodutiva, viabilizando a construção do que hoje se entende por direitos sexuais e

reprodutivos. Na década seguinte, mais especificamente em 1994, esse movimento culminou com a Conferência Internacional de População e Desenvolvimento – a chamada Conferência de Cairo – que coroou a mudança de paradigma em relação às mulheres, que passaram a ser sujeitos de programas de desenvolvimento e população. Foram revistas, portanto, as noções de controle populacional e de desenvolvimento centrados na perspectiva masculina (FLEURY-TEIXEIRA; MENEGHEL, 2015).

A abordagem dos direitos iguais, dos anos 1970, era válida para lidar com questões que envolviam características compartilhadas por homens e mulheres. Ao tratar de questões biológicas, no entanto, essa abordagem se mostrou ineficaz. Assim, as feministas liberais dos anos 1970 focavam em questões econômicas de acesso, ao passo que as feministas da diferença, nos anos 1980, abordavam questões relacionadas à gravidez, à violência sexual, ao estupro, ao assédio sexual, à violência doméstica e à pornografia (CHAMALLAS, 2003).

Embora tivessem o foco nas diferenças, as feministas acadêmicas possuíam abordagens distintas sobre elas. Algumas enfatizavam a diferença do poder entre homens e mulheres e sobre a dominação masculina. A crítica delas era direcionada ao liberalismo, incluindo o feminismo liberal, na medida em que os conceitos liberais (privacidade, objetividade e direitos individuais, por exemplo) legitimavam o *status quo* ao invés de empoderar as mulheres (CHAMALLAS, 2003). Essa é a abordagem do chamado feminismo radical, que evidenciou a falha do sistema legal em proteger a integridade física das mulheres.

O feminismo cultural ou relacional também usa a abordagem da diferença. Segundo as teóricas dessa corrente, as mulheres possuem uma *voz diferente* segundo a qual tendem a abordar os problemas, a ver o mundo e a construir sua identidade a seu modo. As relações humanas e os valores como cuidado, nutrição (*nurturing*), empatia e conexão, segundo tais teóricas, devem ter maior expressão no direito. Apoiam, ainda, as atividades maternas e outras tradicionalmente associadas às mulheres (CHAMALLAS, 2003).

A partir das críticas aos feminismos liberal, radical e cultural, nos anos 1990, surgiu a abordagem da diversidade, cuja marca é a atenção às diferenças entre as mulheres, oriunda das críticas das mulheres negras e lésbicas, que alegavam terem sido deixadas de fora das análises feministas clássicas/tradicionais. Além disso, as feministas da diversidade apontaram o problema do essencialismo supostamente comum a todas as mulheres, seja pela opressão ou pela *voz diferente* (CHAMALLAS, 2003).

Teóricas da diversidade defendem que raça, classe e gênero criam diferentes formas de discriminação, formando teorias de múltipla opressão. Argumentam, portanto, que

diferentes formas de discriminação podem ser mutuamente reforçadas. Foi nesse período que gays e lésbicas buscaram ampliar a definição de discriminação sexual, a fim de abarcar o assédio e a discriminação baseados também na orientação sexual. Nesse momento foi cunhado o termo *heterossexismo*, a fim de designar a “ideologia que privilegia relações heterossexistas em detrimento das de mesmo sexo, sublinhando o caráter histórico de dominação masculina nas relações heterossexuais” (CHAMALLAS, 2003, p. 120).

Além de estudar as múltiplas formas de opressão, as acadêmicas feministas passaram a ficar mais atentas à natureza complexa da identidade pessoal e da simultaneidade das mulheres como vítimas da opressão e agentes de seu próprio destino. O foco na violência sexual, nos anos 1980, gerou críticas sobre a vitimização da mulher, que a via sem capacidade para resistir e fazer escolhas (CHAMALLAS, 2003).

Já no século XXI, surgem discussões sobre a identidade, cujo entendimento convencional – de *status* atribuído ou fixo – passa a ser questionado. Alternativamente, propõe-se uma dimensão dinâmica ou performativa da identidade. Entretanto, mesmo com essas novas percepções pós-identitárias, houve também a expansão dos direitos das mulheres relacionados diretamente ao direito internacional dos direitos humanos, preocupada com a urgência material da situação das mulheres, em nível global. Ou seja, enquanto as feministas tentam combater o conservadorismo, a partir de interesses progressistas, elas têm trabalhado com o direito internacional e as normas internacionais para promover reformas a favor das mulheres (CHAMALLAS, 2003).

Assim, é possível perceber que os diferentes estágios da teoria legal feminista refletem a diversidade do próprio pensamento feminista, usualmente compreendido a partir de suas ondas. A mesma ressalva feita às ondas como uma simplificação didática pode ser feita ao que Chamallas (2003) faz em relação à divisão em estágios. Portanto, esse desenvolvimento não ocorre de forma linear e no sentido necessariamente de superação de uma onda ou um estágio por outro. Hoje, a defesa dos direitos das mulheres, ou do fim da dominação masculina, continua sendo feita por todos esses vieses: pela reivindicação da igualdade, diferença ou diversidade, seja pela via liberal, radical ou pós-moderna, por exemplo.

O questionamento que ainda persiste, do ponto de vista jurídico, é se há potencial no direito para que ele seja um instrumento para o fim dessa dominação, dada inclusive a própria gênese do direito que excluía as mulheres e sua associação a valores e princípios associados ao masculino. Nesse sentido, cabe reconhecer que o Direito tem sido utilizado como

instrumento de mudança por organizações, redes e juristas feministas⁴⁰ e há uma relevância material do âmbito jurídico nas questões de justiça e democracia⁴¹.

Contudo, a concepção de justiça que busco nesta tese demanda que os direitos sejam percebidos para além da dimensão jurídica. Ou seja, para além da defesa dos direitos jurídicos, entendo que o campo da ética e da política são caminhos necessários para a construção de uma dimensão positiva dos direitos. Para isso, é necessário tecer a crítica sobre o contexto de afirmação e os valores que permeiam o surgimento dos direitos entendidos de maneira universal e a partir de critérios associados ao masculino, como a racionalidade e a imparcialidade. Se, apesar de terem sido afirmados a partir da igualdade e da universalidade, os direitos foram forjados inicialmente para um círculo restrito de indivíduos, faz sentido reivindicá-los para os sujeitos que foram deixados do lado de fora? Apesar das críticas que já foram esboçadas nessa compreensão dos estágios da teoria legal feminista, defendo que o reconhecimento das perspectivas ética, política e jurídica é necessário para a concepção de justiça social, ambiental e interespécies que almejo. Ou seja, reconheço as limitações do direito, mas acredito que em conjunto com a ética e a política ele é importante, desde que feitas as reformulações que venho propondo.

Nesse sentido, compartilho inclusive da crítica marxista ao direito, que o compreende como uma forma específica do capitalismo (MASCARO, 2017). Por isso, reconhecendo que os direitos humanos dependem do deslocamento do indivíduo natural para o *sujeito de direito*, me afasto do uso dessa categoria para a ampliação da consideração ética e política e me aproximo da ética, com o uso da singularidade e da vulnerabilidade como critérios de considerabilidade moral, e da política, pensando a justiça a partir da perspectiva dos funcionamentos, por exemplo. Da mesma forma, afasto-me do núcleo dos direitos humanos necessário à própria existência do capitalismo: a igualdade formal, a autonomia da vontade e o direito à propriedade privada garantida por meio das forças estatais. Como expus no *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado, a igualdade cede lugar à vulnerabilidade e à singularidade e a autonomia é compreendida em seu aspecto relacional.

Conforme explica Mascaro (2017), determinados direitos são *estruturais* (centrados na tríade autonomia da vontade, propriedade privada e igualdade formal) e os demais (direitos

⁴⁰ É o caso, por exemplo, da DeFEMde – Rede Feminista de Juristas e Themis – Gênero, Justiça e Direitos Humanos, no Brasil, e do CLADEM – Comitê Latino-Americano e do Caribe para a Defesa dos Direitos da Mulher, na região latino-americana e caribenha.

⁴¹ A questão da violência doméstica no Brasil é um desses casos. O caso de Maria da Penha, levado à Comissão Interamericana de Direitos Humanos, resultou na responsabilização do Estado brasileiro em relação à negligência quanto às mulheres em situação de violência e acarretou mudanças na legislação e nas políticas públicas brasileiras.

políticos, sociais e coletivos) são *incidentais*, isto é, advêm da luta de classes e são periféricos. Por isso, os estruturais são garantidos pela própria dinâmica do capitalismo, enquanto os incidentais dependem dos movimentos dos grupos explorados e, parcialmente, pelo Estado. Por isso, não se pode perder de vista que, diante de um conflito entre ambos – direitos estruturais e incidentais –, os conteúdos centrais se sobressaem em relação às demais proteções.

Se a forma dos direitos humanos é uma própria forma social da exploração capitalista – distintas combinações de conteúdos a partir do sujeito de direito, dos direitos subjetivos, da propriedade privada –, a luta pelos direitos humanos, sendo em favor de alguma dignidade, é feita no seio de uma indignidade estrutural. [...] Em se dando uma indignidade estrutural, os direitos humanos, como o caso exemplar dos direitos sociais, são tentativas de solucionar efeitos sem alterar as causas. (MASCARO, 2017, p. 135).

Nesse sentido, defender os direitos, nesta tese, junto com a ética e a política, não é sinônimo de defender o *status quo* do sistema jurídico, encerrado em suas formalidades e regimes jurídicos tradicionais⁴², e assumir que o direito sempre pode apresentar respostas adequadas para os conflitos. No limite, essa defesa poderia implicar o uso do direito pela via da criminalização e a manutenção de uma política criminal que acarreta encarceramento em massa, por exemplo, cujo sistema penal viola direitos humanos sistematicamente e, portanto, é contrário ao *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado. O que defendo, pela via do cuidado, é o reconhecimento dos direitos fundamentais de cada sujeito do cuidado, seja humano ou outro que não humano. É justamente em razão disso que priorizo a educação como meio para a criação de uma cultura feminista de direitos humanos, como defendi no Capítulo 3. Entretanto, reconheço que, apesar de limitados, os sistemas de proteção aos direitos humanos – tanto o internacional quanto os regionais – têm sido um espaço de incidência das organizações feministas e de direitos humanos, as quais têm contribuindo para a afirmação dos direitos humanos das mulheres e outras minorias políticas, inclusive, em perspectiva feminista, conforme abordei no Capítulo 2 e farei, em seguida, no Capítulo 5.

Por isso, é preciso incluir um olhar que Chamallas deixa de fora na sua reconstituição dos estágios da teoria legal feminista. Como se evidencia, o sujeito dessas teorias é muito bem localizado: são sempre as mulheres. Ainda que existam as críticas internas de quais mulheres

⁴² De acordo com Mascaro (2017, p. 120), o regime jurídico tradicional dos direitos humanos se exprime por meio da “obrigação dos agentes estatais ao orientar suas políticas públicas, pleito jurisdicional do desrespeitado, garantias normativas superiores que se configuram ou em cláusula pétrea ou em maioria qualificada para sua reforma legislativa, relação com um sistema normativo internacional”.

constituem esses sujeitos e quais são marginalizadas, essa consideração não é estendida para além de nós. Porém, mesmo que não haja um estágio no qual se destaque a defesa de outros sujeitos, a proteção da natureza e, em alguma medida dos animais não humanos, também foi – e continua sendo – objeto de preocupação das mulheres no âmbito jurídico e político, como demonstrarei no próximo capítulo.

5 O PROTAGONISMO DAS MULHERES POR JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL: IMPLICAÇÕES PRÁTICAS ECOFEMINISTAS

“Questões ambientais são questão de justiça social”

Greta Gaard e Lori Gruen

Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health

“Sem feminismo não há agroecologia”

Marcha das Margaridas

Quando se trata de ecofeminismos, teoria e prática se retroalimentam. O próprio surgimento do feminismo ecológico ocorre a partir dessa relação dialética, quando suas origens remontam aos movimentos de mulheres que atuam em prol das questões ambientais, como foi o Movimento Chipko, na Índia da década de 1970. Cientes das consequências socioambientais, o movimento era formado por mulheres que evitaram o desflorestamento de grandes áreas e preservaram uma extensa bacia hidrográfica (WARREN, 2000a). Contudo, o movimento passou por uma evolução cognitiva, por meio da qual deixou de atuar apenas nos conflitos sobre os recursos e abarcou os conflitos sobre saberes científicos e abordagens filosóficas sobre a natureza. Foi justamente a partir desse movimento que Vandana Shiva, como ela própria relata, começou a se preocupar com as monoculturas:

As camponesas de Garhwal [no Himalaia] sabiam que as monoculturas de pinheiros não eram florestas, que não têm condições de realizar as múltiplas funções de fornecer água e conservar o solo, nem de prover as diversas comunidades com espécies que possam servir de alimento, forragem, fertilizantes, fibras e combustível (as espécies dos 5F, na língua Chipko (SHIVA, 2003, p. 15-16).

No presente capítulo, identifico e analiso como as mulheres têm atuado contemporaneamente na agenda ambiental, a fim de investigar como essas iniciativas dialogam – ou não – com uma perspectiva de justiça socioambiental não especista, ou seja, de uma justiça interseccional, inclusiva e não discriminatória. Para tanto, analiso a atuação das mulheres nos marcos das duas Conferências das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, ocorridas em 1992 e 2012, no Rio de Janeiro.

Em seguida, passo a analisar algumas implicações práticas do *quilt* ecofeminista, a partir de dois temas que são centrais a ele, ainda que existam outros. O primeiro deles é a interrupção voluntária da gravidez, ou seja, o aborto, entendido como um direito reprodutivo e que se relaciona com diferentes dimensões da justiça. Após uma breve reconstituição de

argumentos conservadores e liberais em relação ao aborto, defendo que em determinadas circunstâncias (até a 12^a semana de gestação) é possível justificá-lo moralmente. Disso decorre também o *direito* ao aborto, razão pela qual apresento os aspectos sociojurídicos do aborto no Brasil. Ele deve ser um direito englobado pela agenda de direitos sexuais e reprodutivos, que enfatizam o aspecto da *saúde* sexual e reprodutiva. Deve haver um deslocamento, portanto, do âmbito da política criminal para a saúde pública. Nesse contexto, defendo que os argumentos ecofeministas em relação ao aborto podem justificar essa perspectiva.

Por fim, entro no tema da alimentação, a partir de sua compreensão como um direito, e abordo aspectos da produção e consumo de alimentos que se alinham com a forma pela qual a alimentação se constitui de maneira *adequada*, especialmente levando em consideração as práticas de cuidado oriundas da ética sensível ao cuidado. Ao propor que a alimentação é adequada quando é pensada desde a produção até o consumo, passo a analisar a contribuição das mulheres nos territórios para a construção de um feminismo ambientalista e agroecológico.

5.1 MULHERES EM RESISTÊNCIA: A AGENDA DE SUSTENTABILIDADE NO SISTEMA INTERNACIONAL DE PROTEÇÃO DE DIREITOS HUMANOS (ECO 92 E RIO+20)

As mulheres têm tido um forte protagonismo no âmbito internacional, direcionando críticas ao discurso da sustentabilidade que perpetua o padrão machista e racista de exploração ambiental e social. Contudo, no movimento de crítica e superação da insustentabilidade, por vezes as mulheres são retratadas de forma essencialista, em virtude de sua própria *natureza* e capacidade reprodutiva, o que as deixa, então, supostamente mais próximas à natureza. Dessa forma, às mulheres seria atribuído também o papel de cuidadoras, no sentido de remediar os danos causados.

Conforme já foi exposto em Gonçalves e Rosendo (2016), essa é justamente uma das tensões entre feminismos que não incorporam as questões ambientais, principalmente animalistas, e ecofeminismos essencialistas, sendo inclusive um dos motivos de resistência das feministas a incorporar a perspectiva ambiental e animal em sua agenda. Tendo em vista os problemas oriundos da dicotomia público/privado e dos dualismos de valor segundo os quais às mulheres são associadas à natureza e ao corpo, enquanto os homens são associados à

cultura e à mente, essa visão essencialista e cuidadora das mulheres pode justamente reforçar essas visões e manter a opressão das mulheres e outras minorias políticas.

Entretanto, embora existam discursos ecofeministas com tais características, assim como não existe um único feminismo, existem também diversas posições ecofeministas, nem todas compatíveis entre si (WARREN, 2000a). Victoria Davion (2001) problematiza essa questão e afirma que é necessário ter cautela ao afirmar que quem sofre a opressão também é a fonte de cura para os problemas. Para a autora, a glorificação da opressão também é perigosa, na medida em que não compreende sua complexidade destrutiva.

Para Davion, são essas posições que geram críticas ao ecofeminismo e ao alegado essencialismo. A crítica diz respeito ao fato de as ecofeministas se referirem à “mulher” e à “natureza” como se ambas fossem categorias metafísicas com qualidades essenciais, ou seja, como se todas as mulheres, de diferentes raças, classes e identidades culturais, compartilhassem alguns atributos essenciais. [...]

Davion conclui que embora algumas ecofeministas sejam, de fato, essencialistas, essa não é uma característica necessária da análise ecofeminista. Ao contrário, afirmar que são é cometer essencialismo ou falsas generalizações. (ROSENDO, 2015, p. 146-147)

Afastada a concepção essencialista da mulher, Sturgeon (2003) explica que o ambiente natural passa a conectar as críticas que as ecofeministas direcionam ao militarismo, sexismo, capitalismo e neocolonialismo. Nesse contexto político, a presença das mulheres é uma posição estratégica num contexto internacional de ambientalismo globalizado.

Em 1992, ocorreu, no Rio de Janeiro, a I Conferência das Nações Unidas sobre o meio ambiente e o desenvolvimento, conhecida como Eco-92. Oriunda dessa Conferência, a Agenda 21 apresentou propostas de trabalho para o século que logo se iniciaria, com enfoque no desenvolvimento sustentável pautado em três dimensões: ambiental, social e econômico.

No âmbito das Nações Unidas (1987), o conceito de desenvolvimento sustentável foi estabelecido anteriormente, em 1987, no Relatório da Comissão Mundial sobre meio ambiente e desenvolvimento, conhecido como Relatório Brundtland. O documento define que o desenvolvimento sustentável significa observar as necessidades da presente geração sem comprometer a capacidade de as gerações futuras garantirem suas próprias necessidades.

Reconhecendo a importância do papel da mulher na consecução desse objetivo, o Capítulo 24 da Agenda 21 trata da *Ação mundial pela mulher, com vistas a um desenvolvimento sustentável e equitativo*. Nele, enfatiza-se a participação da mulher no manejo dos ecossistemas e no controle da degradação ambiental, seja no âmbito nacional ou

internacional. Nesse sentido, são lembrados os tratados internacionais que, no âmbito das Nações Unidas, dispõem sobre os direitos das mulheres, no intuito de erradicar a discriminação contra elas e de lhes garantir o acesso aos recursos de terra, educação e emprego.

Assim como nos demais capítulos, são estabelecidos objetivos e atividades a fim de promover a base de ação estabelecida para sua consecução. No que tange ao consumo, destacam-se duas atividades:

(h) Programas para desenvolver a consciência dos consumidores e a participação ativa da mulher, enfatizando seu papel decisivo na realização das mudanças necessárias para reduzir ou eliminar padrões insustentáveis de consumo e produção, especialmente nos países industrializados, a fim de estimular o investimento em atividades produtivas ambientalmente saudáveis e induzir a um desenvolvimento industrial benévolo do ponto de vista ambiental e o social;

(i) Programas para eliminar imagens, estereótipos, atitudes e preconceitos negativos persistentes contra a mulher mediante mudanças nos padrões de socialização, nos meios de comunicação, na propaganda e no ensino formal ou informal; (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1995, p. 365)

Percebe-se que houve o reconhecimento da discriminação sofrida pelas mulheres e a necessidade de sua superação. Às mulheres é atribuído o papel de, juntamente com os homens, estabelecer novos padrões que fossem sustentáveis. Denota-se, portanto, que a questão ambiental não pode ser dissociada da social. Logo, a noção de desenvolvimento sustentável atenta para o fato de que o desenvolvimento será equitativo somente quando observar a questão ambiental, social e econômica.

Nesse sentido, a própria Agenda 21 reconhece que as mulheres estão mais sujeitas aos riscos ambientais, razão pela qual os países deveriam tomar medidas urgentes para que elas, além de outros grupos que se encontram na mesma condição de vulnerabilidade, como as crianças, sejam protegidas das consequências da degradação ambiental.

(a) Áreas que exigem ação urgente

24.6. Os países devem tomar medidas urgentes para evitar a degradação rápida do meio ambiente e da economia em andamento nos países em desenvolvimento, a qual afeta, em geral, a vida da mulher e da criança nas zonas rurais sujeitas à seca, desertificação e desmatamento, hostilidades armadas, desastres naturais, resíduos tóxicos e às consequências do uso de produtos agroquímicos inadequados.

24.7. A fim de alcançar essas metas, a mulher deve participar plenamente da tomada de decisões e da implementação das atividades de desenvolvimento sustentável. (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1995, p. 366)

Conseqüentemente, essas áreas demandaram que fosse estabelecida a necessidade de pesquisa, coleta de dados e difusão da informação quanto ao *impacto sobre a mulher da degradação ambiental, em particular de secas, desertificação, produtos químicos tóxicos e hostilidades armadas* e à *análise das relações estruturais entre relações de gênero, meio ambiente e desenvolvimento*. Nas recentes recomendações, a ONU continua insistindo na promoção do desenvolvimento sustentável baseado nos direitos humanos e na igualdade de gênero, inclusive por meio do reconhecimento das múltiplas formas de discriminação. O Relatório afirma que não poderá haver desenvolvimento sustentável sem a igualdade de gênero e a participação efetiva de meninas e mulheres, valorizando seu potencial e suas contribuições, remuneradas ou não, à família, à sociedade e à economia (UNITED NATIONS, 2014).

Como visto anteriormente, Warren (2000a) afirma que há dados empíricos que demonstram uma conexão entre a opressão das mulheres e a destruição ambiental, na medida em que são elas, ao lado de outras minorias políticas, que sofrem mais com os problemas ambientais. Disso não decorre que a opressão em face do gênero seja mais importante que outras formas de opressão. Contudo, esse enfoque dado às mulheres demonstra que os sistemas de dominação estão interconectados, eis que os papéis de gênero feminino se justapõem com a questão ambiental, o que não ocorre com os papéis masculinos. Nesse sentido, os grupos que são mais vulneráveis socialmente serão mais severamente afetados por problemas ambientais. Por isso, é imprescindível que uma ética que defenda a proteção e a autonomia dos mais vulneráveis defenda questões ambientais de maneira séria e direta, porque as vulnerabilidades humanas, animais e ambientais são conectadas, como expliquei acima.

A própria noção de desenvolvimento é questionada pela autora. Warren (2000a), filiada à vertente teórica proposta por Vandana Shiva, afirma que a conexão socioeconômica se expressa da mesma forma que a empírica. O desenvolvimento ocidental é destituído do feminino, na medida em que vê todo trabalho que não gera lucro e capital como improdutivo. Essa mesma crítica é feita por Christa Wichterich (2013), ao afirmar que as feministas ecologistas e economistas criticam a desvalorização do trabalho usualmente associado às mulheres, como o cuidado, a economia familiar e de subsistência, considerados improdutivos pela lógica liberal, portanto fora do mercado e sem valor econômico. Essa visão predominante

acarreta a manutenção dos estereótipos de gênero e das desigualdades sociais. Isso não significa dizer que os homens não possam sofrer com a degradação ambiental. No entanto, as mulheres, os(as) negros(as), crianças e pobres sofrem esses danos ambientais desproporcionalmente (WARREN, 2000a).⁴³

Contudo, passados 20 anos da realização da Eco-92, pouco se avançou no combate à discriminação contra a mulher e, do ponto de vista ambiental, a degradação aumentou exponencialmente, associada também ao aumento do consumo insustentável. Assim, a Assembleia Geral da ONU se reuniu novamente no Rio de Janeiro para a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, a Rio+20. A Declaração Final da Conferência, chamada de “O futuro que queremos”, reitera o compromisso firmado em 1992 pelos Estados partes, renovando o comprometimento com o desenvolvimento sustentável.

Uma das novidades da Rio+20 foi incorporar ao documento final os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODM - 2015), que incluem a redução da pobreza, a igualdade entre os sexos e a autonomia das mulheres, e a garantia da sustentabilidade ambiental. A opção por essa linguagem de *objetivos* e não de *direitos* foi extremamente criticada. Segundo muitos ativistas, depois de um período de afirmação de direitos, a ONU passou a adotar uma nova terminologia, focada em *objetivos* e não mais em direitos, o que configuraria um processo de enfraquecimento desses direitos.

Seria preciso reafirmar a lógica de direitos e não de meros objetivos, pois os direitos são permanentes e os objetivos são meras metas a serem alcançadas, temporárias e que não refletem a complexidade dos direitos em si. Ao término do prazo dos ODM, em 2015, a ONU manteve essa linguagem de objetivos e lançou a Agenda 2030, com um plano de ação composto por 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS).

Outra inclusão feita pela Rio+20 foi a *economia verde*, não conceituada claramente na Declaração. Estipula-se a necessidade de promover a harmonia com a natureza, propondo a adoção de abordagens holísticas e integradas entre humanidade e natureza, a fim de manter a saúde e integridade do planeta. Entretanto, o conteúdo material da economia verde não é explicitado. Invoca-se também a participação pública e inclusiva, reconhecendo a vulnerabilidade de certos grupos e sua participação para a promoção do desenvolvimento sustentável. Mulheres, crianças e jovens, povos indígenas, organizações não governamentais, autoridades locais, trabalhadores e sindicatos, dentre outros grupos e indivíduos,

⁴³ Essa crítica aponta, portanto, para a necessidade de repensar o próprio sistema capitalista que produz as desigualdades e acarreta também a divisão sexual do trabalho. Por isso, o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado, conforme irei defender no Capítulo 6, precisa ser também anticapitalista.

são chamados à participação ativa. Especialmente em relação às mulheres, dispõe a Declaração:

45. Ressaltamos que as mulheres têm um papel vital a desempenhar no desenvolvimento sustentável. Reconhecemos o papel de liderança das mulheres e resolvemos promover a igualdade de gênero e empoderamento das mulheres e garantir a sua participação plena e efetiva nas políticas, programas e tomadas de decisão em todos os níveis envolvendo o desenvolvimento sustentável. (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2012, n.p.)

Embora não esteja conceituado, vislumbra-se uma conotação liberal da proposta, ao afirmar que “a participação ativa do setor privado [...] pode contribuir para a realização do desenvolvimento sustentável” ao eleger o mercado verde como principal diretriz. Entretanto, a política neoliberal adotada (ou mantida) pela Conferência das Nações Unidas possui limites em relação a uma ética genuinamente ambiental e não é este protagonismo feminino (liberal) que defendo, uma vez que proponho a mudança da estrutura capital e opressora para todos os gêneros, espécies e natureza.

O ambientalismo de mercado verde não implica uma intervenção direta na produção econômica, sendo suficiente a criação de novos parâmetros para que indivíduos e empresas tomem suas decisões econômicas. “[N]ão se trata de estabelecer o que cada um de nós deve fazer, mas de conceber um sistema de regras que dê uma orientação precisa dos rumos que nossas ações devem tomar” (FAHRI NETO, 2006, p. 157), de modo a afastar a subjetividade individual e recorrer a modificações objetivas e em termos econômicos.

O mercado verde, então, centraliza sua proposta no ajuste do mercado, ou seja, os sujeitos são livres para agir e regulam as suas ações movidos somente pelos seus motivos pessoais, mesmo quando forem decorrentes da degradação ambiental. De acordo com Fahri Neto (2006), o ambientalismo liberal pode ser considerado tão somente expressão de uma ética de *gestão* ambiental. Esse ponto resta evidenciado antes mesmo da Rio+20, quando a Agenda 21 já ressaltava a participação das mulheres no manejo dos ecossistemas, como foi mencionado.

O neoliberalismo ambientalista não pressupõe qualquer regulação ética do comportamento individual. Aparentemente, o novo capitalismo dispensa qualquer forma de ascetismo, limitador da despesa, do consumo ou do individualismo. Ao contrário, ele os fomenta. (FAHRI NETO, 2006, p. 156)

Wichterich (2013) afirma que a lógica liberal trabalha com a noção de crescimento verde e com a economização da natureza, segundo os quais o crescimento permanece como objetivo global, mas revestido de um *esverdeamento* (*greening*) promovido pela indústria, nomeadamente o setor privado. Nessa noção de economização está implícita a mercantilização da natureza, como o comércio de carbono, por exemplo. Há, portanto, a manutenção da mesma matriz capitalista, passada pelo esverdeamento no qual se revestem as parcerias público-privadas. A economização, por sua vez, trata da internalização dos cálculos econômicos dos custos ambientais, antes externalizados. Entretanto, essa visão mercantilista da natureza implica cada vez mais em sua privatização.

Consequentemente, essa concepção se distancia de uma perspectiva de afirmação dos direitos humanos coerente com a justiça social. Na medida em que a economia verde mantém a concepção liberal e não reconhece a esfera privada, nela incluída o cuidado e a economia doméstica, o que decorre é a exclusão de grupos já marginalizados, ao invés de sua inclusão. A chamada desses grupos a cooperar com o desenvolvimento, na verdade, instrumentaliza-os. Mesmo que a economia verde tenha um discurso inclusivo, ela mantém as mesmas restrições da *economia marrom*, termo utilizado para se referir ao modelo econômico capitalista que se contrapõe à economia verde, que supostamente avançaria nas preocupações sociais e ambientais.

Embora a inclusão das mulheres no mercado sustente seu “empoderamento econômico”, da perspectiva econômica-política-feminista isso está essencialmente direcionado ao ajuste das mulheres às normas de mercado masculinas do *homo oeconomicus* e é instrumental para a flexibilização dos mercados de trabalho num sistema ecológica e socialmente insustentável. (WICHTERICH, 2013, p. 64)

Ao utilizar o termo *acesso universal*, a própria linguagem do documento final da Rio+20 denota um retrocesso em relação à garantia dos direitos humanos. Ao eleger o acesso, e não o direito, como universal, abre-se margem para a privatização e mercantilização de bens, privilegiando a economia em detrimento das esferas social, cultural e ambiental. Por conseguinte, sabe-se que os grupos mais vulneráveis, em especial do sul global, são os que mais sofrem com esse retrocesso (MASINARA, 2013).

Diante desse limite, as economistas políticas feministas propõem uma mudança de paradigma segundo a qual o crescimento inclusivo e pró-pobre deve ser conceituado de baixo para cima (dimensão microeconômica) e com enfoque nas políticas macroeconômicas de “redistribuição, proteção dos bens naturais e outros bens comuns, e uma estreita

regulamentação dos mercados financeiros, do investimento direto estrangeiro e das políticas comerciais” (WICHTERICH, 2013, p. 67).

Dessa forma, defendo nesta tese que o cuidado deve ser politicamente considerado, mas numa acepção que não incorra no reforço dos estereótipos de gênero, isto é, que não reforce o papel de gênero essencialista atribuído à mulher como cuidadora e instrumentalizado pelas políticas neoliberais. O cuidado deve ser político e distribuído de forma justa na sociedade (WICHTERICH, 2013). Nesse mesmo sentido propõe Warren (2000a) em sua concepção de ética sensível ao cuidado.

Diante da constatação do individualismo inerente à proposta do mercado verde, depara-se com o impasse de como ele pode ser compatível com o reconhecimento das minorias políticas citadas pela própria Declaração: comunidades rurais, pequenos produtores, mulheres, povos indígenas. Atentas a esses limites, as mulheres participaram ativamente desse momento histórico no qual as Nações Unidas debateram os caminhos do desenvolvimento sustentável, participando tanto da Conferência Oficial quanto do encontro organizado pela sociedade civil organizada, a Cúpula dos Povos na Rio+20 por Justiça Social e Ambiental.

Na Cúpula, a denúncia foi clara ao atribuir a crise global e as injustiças socioambientais ao sistema capitalista patriarcal, racista e homofóbico, criticando as “falsas soluções propostas no âmbito das Nações Unidas para enfrentar a crise climática e ambiental, inclusive da economia verde” (MASINARA, 2013, p. 29). As propostas para a superação da crise são feitas pelos próprios responsáveis por ela.

Masinara (2013) chama a atenção para o fato de que a preservação ambiental está, de fato, nas mãos dos povos tradicionais⁴⁴, camponeses, indígenas e mulheres, justamente os grupos que mais sofrem com a devastação ambiental. Assim, em contraposição ao posicionamento liberal da erradicação da pobreza por meio do crescimento econômico, perpetuado pelas Nações Unidas, os movimentos sociais propuseram, na ocasião da Rio+20 e da Cúpula dos Povos, a redistribuição da riqueza e o fortalecimento das economias locais e cadeias curtas de produção, distribuição e consumo, com vistas à garantia do baixo impacto ambiental e da soberania alimentar. De forma concreta, propõe-se “formas cooperativas de organização da produção, as redes de economia solidária, as redes integradas de produção e

⁴⁴ Povos e comunidades tradicionais são “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (BRASIL, 2007b). Além de indígenas e quilombolas – já reconhecidos como tais pelo Constituição Federal de 1988 –, dentre os povos e comunidades tradicionais se encontram também extrativistas, ribeirinhos, seringueiros, pescadores, extrativistas etc.

consumo consciente, a agricultura em base agroecológica e o controle popular e democrático das cadeias produtivas” (MASINARA, 2013, p. 32).

Nesse sentido, as mulheres estiveram presentes na Cúpula dos Povos e, no Território Global das Mulheres, chamaram a atenção para as consequências que sofrem desproporcionalmente em razão do capitalismo, do patriarcado e do racismo que nos oprime. Assim, nossa atuação se deu tanto na construção de propostas para um desenvolvimento mais justo e harmônico, quanto na crítica ao retrocesso do texto final da Rio+20. Ao retirar o termo *direitos reprodutivos* e substituí-lo por *saúde reprodutiva*, pela pressão do Vaticano e de alguns Estados católicos e muçulmanos, a autonomia da mulher para decidir sobre sua vida reprodutiva foi substituída pelo direito de acesso a métodos de planejamento familiar (MASINARA, 2013).

Entretanto, embora as feministas reconheçam e denunciem os sistemas imbricados de opressão, elas ainda não se referem ao especismo. A discussão sobre a consideração moral e política de diferentes formas de vida, que se expressa tradicionalmente nas éticas ambiental e animal, não pode ficar alheia aos debates sobre as mulheres, inclusive e especialmente feitos por nós. Contudo, apesar desse limite quanto ao especismo, é preciso reconhecer a importância desse protagonismo dos movimentos e organizações feministas e de direitos humanos na esfera internacional como uma *estratégia política de incidência* e um *espaço de disputa*. Ou seja, mostrar como a questão ambiental tem sido tratada no âmbito da ONU – alinhada ao neoliberalismo – evidencia o quanto as instituições estão *adoecidas* e que se trata de um problema estrutural.

As respostas, por sua vez, também precisam ser estruturais e se dão em diversos níveis, não apenas individuais (o que se alinharia também com a proposta neoliberal de individualização ao invés de pensar coletiva e estruturalmente nos problemas⁴⁵). Por isso, a mudança em si não ocorre nesse âmbito internacional; ela passa por mudanças individuais e coletivas que rompem com os *ismos* de dominação e constroem práticas de cuidado que refletem o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado, por meio da qual se estabelecem relações de respeito e cuidado entre humanos e outros que não humanos (animais e natureza).

Contudo, apesar de já ser possível identificar indivíduos e grupos comprometidos com práticas interseccionais que rompem com os *ismos* de dominação (como tratarei adiante), até conseguirmos fazer essa revolução, alguns espaços – como os sistemas internacionais de direitos humanos – parecem-me estratégicos para fazer essa disputa na sociedade e buscar

⁴⁵ Por exemplo, quando se trata do consumo, uma resposta neoliberal enfatiza o papel dos(as) consumidores(as) ao invés de problematizar os padrões de produção em si, o que levaria à crítica ao próprio sistema capitalista.

promover valores e princípios relacionados aos direitos humanos, inclusive chamando a responsabilidade do Estado em garantir a efetivação desses direitos, mas sem perder de vista que não será o Estado em si que irá impulsionar as mudanças e que a EDH é imprescindível para promover esses valores e possibilitar, inclusive, a emancipação.

Ainda que existam outras implicações práticas do *quilt* ecofeminista, dois temas adquirem centralidade e merecem atenção nesta tese. O primeiro é a interrupção voluntária da gravidez (aborto), que é um dos aspectos dos direitos reprodutivos e que dialoga diretamente tanto com a justiça de gênero quanto com as discussões sobre sustentabilidade, população e desenvolvimento. O segundo é a alimentação, na medida em que é essencial para a própria manutenção da vida, nos mais diversos aspectos. Isto é, a forma de produção de alimentos pode refletir uma prática de manutenção ou destruição da vida,⁴⁶ tanto quanto o próprio consumo de alimentos.

5.2 ABORTO: UMA QUESTÃO DE JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL E INTERESPÉCIES

A questão do aborto possui diferentes dimensões: ética, jurídica, política, social. Dada à complexidade do assunto, não é possível isolar esses aspectos, senão analisá-los em conjunto. Por isso, parto, a seguir, de uma breve discussão sobre a dimensão ética – e de um posicionamento quanto à sua moralidade – para, em seguida, adentrar nas demais dimensões.

Em termos de moralidade, a questão do aborto deve ser percebida em um espectro que compreende diversos posicionamentos, desde o mais conservador – que não admite nenhuma possibilidade de interromper qualquer gestação – até o mais liberal, que admite a plena autonomia da mulher para decidir quando quer interrompê-la. Percebida dessa maneira, a discussão sobre o aborto necessariamente se afasta de uma visão dualista que só admite dois posicionamentos: ser contra ou a favor (*pró-vida* ou *pró-escolha*, respectivamente), independentemente de contexto.

Meu objetivo nesta tese não é investigar todos esses argumentos, mas exponho brevemente como pensam e argumentam alguns autores que se posicionam em diferentes pontos desse espectro, para em seguida acrescentar a lente de gênero e feminista e me posicionar a favor da moralidade do aborto pelo menos até o final do primeiro trimestre da

⁴⁶ A produção de alimentos agroecológica pode ser um exemplo de prática que mantém a vida, enquanto o modelo do agronegócio, com uso intensivo de defensivos agrícolas, sementes transgênicas, trabalho análogo ao de escravo, exploração de animais não humanos etc. são práticas de destruição da vida.

gestação. A partir desse posicionamento tratarei dos aspectos sociais, jurídicos e políticos do aborto, para finalizar com uma perspectiva ecofeminista em relação a ele. Dessa forma, busco mostrar que os direitos reprodutivos – e o aborto, em específico – são também uma questão de justiça socioambiental e interespecies. Dessa forma, eles necessariamente compõem um *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado.

5.2.1 A moralidade do aborto: do posicionamento conservador ao liberal

O argumento da potencialidade é o que sustenta a posição conservadora em relação ao aborto, ou seja, contrariamente à eliminação de embriões e fetos humanos. Esse, por exemplo, é o argumento de Don Marquis, apresentado por Cardoso e Felipe (2010a, p. 108): “O autor considera moralmente errado a interrupção da gravidez porque impede os possíveis planos e experiências de um possível humano adulto”. Dessa forma, Don Marquis afasta a existência ou ausência de personalidade do ser, restringindo-se à existência futura (potencialidade) da vida – não importa se é de um feto, de uma criança, um adulto ou mesmo um animal não humano. Interessante notar como se privilegia a potencialidade do devir ser, do feto que ainda não nasceu, em detrimento da existência concreta e real da mulher, no presente. Nesse contexto, a potencialidade de vida do feto adquire mais valor do que a existência concreta da mulher.

John Finnis também tem um posicionamento conservador, pois, para ele, todo embrião é um ser humano e uma pessoa humana em potencial, razão pela qual há restrições ao aborto até em casos de estupro ou risco de vida da mulher, ressalvado o direito de evitar a concepção com a contracepção de emergência. Entretanto, ocorrida à concepção e a fixação do embrião na parede uterina, Finnis considera o aborto injusto. O autor se baseia no fato de que tanto embriões e fetos quanto recém-nascidos e adultos possuem 46 cromossomos. Cardoso e Felipe criticam essa concepção:

Finnis não leva em consideração a diferença substancial que existe entre a capacidade de uma célula embrionária em estado zigoto e a capacidade de um humano adulto. Entre esses dois estados, ambos transitórios, há outros, igualmente transitórios, nos quais habilidades surgem, chegam ao ápice e fenecem. Correspondendo a cada um desses estados, há necessidades que precisam ser atendidas, ou não as há, não havendo, portanto, quaisquer deveres morais em relação àquelas que sequer existem. (CARDOSO; FELIPE, 2010a, p. 111)

Além disso, os posicionamentos conservadores de Don Marquis e Finnis, pautados na potencialidade, ignoram as questões sociológicas relacionadas ao aborto e às consequências do nascimento de um feto não planejado, desejado ou aceito, seja pela família ou pelo Estado. “A negligência de cuidados, a falta de recursos e possíveis deficiências podem destruir a potencialidade para qualquer experiência que antes foi considerada o principal motivo pelo qual não se deveria matar esse humano em estado embrionário ou fetal” (CARDOSO; FELIPE, 2010a, p. 116).

Afastado o argumento conservador da potencialidade, o aborto pode ser analisado com base nos princípios da bioética, especialmente a autonomia, associada ao conceito de pessoa moral, entendida como “o indivíduo que tem capacidade de responder por suas ações” (CARDOSO, FELIPE; 2010b, p. 134), o que exclui fetos. Esse é o posicionamento de Tristram Engelhardt e Miguel Oliveira da Silva, explicam as autoras. Engelhardt entende que se fetos e recém-nascidos não são agentes morais, não há motivo para impedir o aborto, caso seja essa a vontade da mulher e das demais pessoas envolvidas. Como propriedade privada, quem os produz deve ter controle sobre sua existência. Oliveira da Silva, por sua vez, argumenta que não é possível definir quando surge a pessoa moral no desenvolvimento do feto, razão pela qual a decisão deve ser da mulher, pelo menos até a décima semana de gestação, pois é nesse período que começam a surgir sinapses neuronais que passam a indicar atividade cerebral e, conseqüentemente, o início do desenvolvimento de consciência e sensibilidade (CARDOSO; FELIPE, 2010b).

De uma perspectiva feminista, a discussão sobre o aborto no Brasil é circunscrita à ideologia masculinista contra as mulheres. O aborto pode ser então considerado uma metáfora pela qual as mulheres são abortadas, pelos homens, para que não abortem, revelando o *cinismo masculinista* que “aborta as próprias mulheres, seu desejo, sua autocompreensão, sua liberdade” (TIBURI, 2014, p. 166). Com o apelo à vida do embrião independentemente do corpo da mulher ao qual pertence, as mulheres são destituídas de sua condição de sujeitos históricos e políticos e a identidade da mulher grávida passa a ser associada somente à maternidade, destituída de sua singularidade. “A mulher é reduzida ao seu corpo, e a única potencialidade que interessa é a de que pode ser mãe” (TIBURI, 2014, p. 167).

Contrariando explicitamente o fundamento kantiano da dignidade, segundo o qual nenhuma pessoa pode ser meio, mas sempre fim, a mulher deixa de ser, enquanto ser humano, um fim em si mesmo, e passa a ser um meio pelo qual o embrião se torna um bebê. Ela deixa de ser dona de si, autônoma. E a recusa a esse lugar de maternidade, via aborto, parece indicar

uma recusa à sua própria *essência feminina*, que teria a maternidade como o caminho natural e a maior realização da vida de qualquer mulher, nos termos da cultura patriarcal que estrutura os discursos sociais sobre sexualidade, reprodução e estereótipos de gênero. Nesse caso, negar o aborto é fazer da mulher um meio de algo que ela não consente: é, portanto, antiético.

Está em jogo, como é evidente, a questão do estatuto corporal dos seres envolvidos e sua assimetria jurídica. O corpo do embrião é ornado com cuidados metafísicos, mas o corpo da mulher não merece o mesmo tratamento por parte da cultura masculinista, a não ser para fazer desse corpo o de uma mãe (como também é possível fazer desse corpo o de uma prostituta, de um símbolo sexual, de uma bruxa, todos eles estigmas heterodeterminados pelo patriarcado). Na base desse argumento encontra-se toda a história misógina da filosofia e da teologia que julgam e deliberam sobre os corpos de mulheres, marcando-os como “o segundo sexo” (BEAUVOIR, 2009) que deve obediência à espiritualidade masculina de nossa civilização patriarcal. Não é demais deixar claro que o termo espiritualidade aqui significa racionalidade que se expressa em um discurso. (TIBURI, 2014, p. 168)

Da mesma forma como, nesse discurso, o cerne da gravidez é o embrião em vez da grávida, no cerne da maternidade está o bebê ao invés da mãe. É o discurso masculinista que impõe a sacralização da maternidade e confere o status de tabu ao aborto. A vida em potencial do embrião recebe uma condição especial de *mais vida*, enquanto a mulher se torna *mais corpo*, destituída de sua vida atual. “A vida potencial é considerada nesse argumento idealista como maior e mais valiosa do que a atual. É isto o que torna sua relação assimétrica: mesmo que o embrião precise do corpo da mulher, não derivaria dele” (TIBURI, 2014, p. 172).

No que tange à moralidade do aborto, filio-me, nesta tese, ao posicionamento liberal e feminista – em contraposição ao posicionamento conservador – por entender que não há aspectos morais que impeçam a interrupção voluntária da gravidez, pelo menos no primeiro trimestre da gestação. Sua proibição, ao contrário, impacta negativamente as vidas das mulheres em diversos aspectos, como a criminalização, a mortalidade materna, a violação da autonomia e a divisão sexual do trabalho (com a sobrecarga do trabalho/cuidado da esfera doméstica inculcada às mulheres). A proibição não corresponde, portanto, a uma prática de cuidado feminista. Além dessa dimensão moral, as dimensões sociais e jurídicas também precisam ser analisadas para que se alcance a justiça de gênero, em geral, e a justiça reprodutiva⁴⁷, em específico.

⁴⁷ Tanto os direitos reprodutivos quanto a justiça reprodutiva não se restringem a reivindicação pelo aborto legal e seguro. Outros aspectos relacionados à reprodução igualmente compõem essa agenda, como o direito não só de escolher não dar continuidade a uma gestação, mas de escolher engravidar quando quiser e quantas vezes quiser,

5.2.2 Aspectos sociojurídicos do aborto

No Brasil, o aborto é tipificado como crime pelos artigos 124, 125, 126 e 127 do Código Penal (Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro 1940). No artigo 128, por sua vez, estão previstas duas hipóteses de aborto legal, ou seja, nas quais não se considera crime e não há pena: no caso de risco de vida para a saúde da gestante e de gravidez resultante de estupro. Além dessas duas hipóteses de abortamento legal, o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu, na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 54 (ADPF 54), que também é legal a interrupção da gestação no caso de feto anencefálico.

Aborto provocado pela gestante ou com seu consentimento

Art. 124 - Provocar aborto em si mesma ou consentir que outrem lhe provoque:

Pena - detenção, de um a três anos.

Aborto provocado por terceiro

Art. 125 - Provocar aborto, sem o consentimento da gestante:

Pena - reclusão, de três a dez anos.

Art. 126 - Provocar aborto com o consentimento da gestante:

Pena - reclusão, de um a quatro anos.

Parágrafo único. Aplica-se a pena do artigo anterior, se a gestante não é maior de quatorze anos, ou é alienada ou debil mental, ou se o consentimento é obtido mediante fraude, grave ameaça ou violência.

Forma qualificada

Art. 127 - As penas cominadas nos dois artigos anteriores são aumentadas de um terço, se, em consequência do aborto ou dos meios empregados para provocá-lo, a gestante sofre lesão corporal de natureza grave; e são duplicadas, se, por qualquer dessas causas, lhe sobrevém a morte.

Art. 128 - Não se pune o aborto praticado por médico:

Aborto necessário

I - se não há outro meio de salvar a vida da gestante;

Aborto no caso de gravidez resultante de estupro

II - se a gravidez resulta de estupro e o aborto é precedido de consentimento da gestante ou, quando incapaz, de seu representante legal.

de realizar planejamento familiar, de ter saúde reprodutiva, de escolher métodos contraceptivos etc. Se, por um lado, as mulheres enfrentam restrições quanto ao procedimento voluntário de laqueadura (é preciso ter no mínimo 25 anos ou ter 2 filhos(as) vivos(as), além de consentimento do cônjuge, se for casada) e ao aborto (inclusive nos casos de abortamento legal); de outro, há a esterilização forçada que afeta desproporcionalmente as mulheres em razão de fatores como classe e raça/etnia. Entretanto, dada à abrangência e complexidade do tema, nesta tese desenvolvo apenas a questão do aborto.

Diante desse cenário de criminalização, tramita no STF a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 442 (ADPF 442), a qual visa descriminalizar a interrupção da gravidez até a 12ª semana de gestação. Ou seja, como argumentei em Rosendo (2018a), ao deixar de considerar essa prática um crime, ela busca deslocar a questão do âmbito *penal* - que cega, invisibiliza, empurra para a clandestinidade e mata as mulheres - para a *saúde pública*, onde é possível discutir sobre o aborto e compreender a realidade das mulheres que, mesmo usando métodos contraceptivos, deparam-se com gestações indesejadas. Ao enxergar o tema pela ótica da saúde é possível garantir direitos e dar respostas adequadas por meio de políticas públicas.

No Brasil, uma em cada cinco mulheres de até 40 anos já interrompeu uma gestação. Dessas, 56% são católicas, 25% são evangélicas ou protestantes e 7% professam outras religiões. A maioria delas já é mãe: 67% têm filhos (DINIZ; MEDEIROS, 2010). Esses dados são fundamentais para compreender a dimensão do aborto no Brasil e, em especial, identificar quem são as mulheres que estão voluntariamente interrompendo gestações que não desejam levar a termo. Identificar que essas mulheres são adultas, religiosas e que não necessariamente repudiam qualquer possibilidade de exercer a maternidade (afinal, muitas já são mães) contraria o que diz o senso comum ou os discursos contrários à descriminalização do aborto.

No contexto regional, a América Latina possui uma maioria de países com legislações extremamente restritivas em relação ao aborto. Diversos países da região o proibem em qualquer circunstância e, naqueles que permitem o procedimento em algumas hipóteses, mulheres enfrentam dificuldades extremas de acesso a tais serviços, em particular aquelas que não vivem em grandes centros urbanos. A Organização Mundial de Saúde (2013) estima que sejam realizados, a cada ano, 22 milhões de abortamentos em condições inseguras, os quais acarretam a morte de 47 mil mulheres, além de disfunções físicas e mentais a cinco milhões de mulheres. No Brasil, a cada dois dias uma mulher morre devido a abortos inseguros e, no mundo, o aborto inseguro é a terceira causa de mortalidade materna (ONUBR, 2017).

Quando o componente raça/etnia é adicionado à equação, nota-se que mulheres negras sofrem desproporcionalmente muito mais com as restrições ao aborto inseguro, visto que são também, em geral, as que se encontram em situações de maior vulnerabilidade social e econômica (ONUBR, 2017). Por outro lado, nos países onde o aborto é descriminalizado, tanto o número de abortos quanto o de mortalidade materna diminuem exponencialmente. No Uruguai, por exemplo, esse número diminuiu de 33 mil por ano para quatro mil.

Apesar de a sexualidade e a reprodução já terem sido duas coisas intrinsecamente ligadas, hoje o uso de métodos contraceptivos permite às mulheres exercer a sexualidade sem que ela, necessariamente, acarrete em reprodução. Daí parece surgir ao menos três problemas. O primeiro é a incapacidade de um sistema patriarcal e machista aceitar a liberdade sexual das mulheres, que nos pune por exercermos nossos próprios direitos – como o de livremente exercer a sexualidade. Na lógica sexista, se uma mulher engravida por exercer esse direito, ela precisa obrigatoriamente aceitar as *consequências* do ato (hetero)sexual.

O segundo problema é cobrar a responsabilidade exclusiva das mulheres em prevenir a gravidez, quando ela depende igualmente dos homens. Além de a própria gravidez ocorrer no corpo da mulher, socialmente o trabalho de cuidado de bebês e crianças é relegado às mulheres. Para muito além de uma suposta *capacidade* feminina exclusiva para esse tipo de cuidado (além da gestação, do parto e da amamentação), o que acontece é uma divisão sexual do trabalho atribuída a partir de uma socialização – que inicia na infância – diferente para homens e mulheres e que distribui assimetricamente certos papéis a cada um(a).

O terceiro problema é presumir que métodos contraceptivos são 100% seguros, sejam os preservativos feminino e masculino, a pílula, o dispositivo intrauterino (DIU) etc. Até a esterilização cirúrgica masculina, como a vasectomia, pode ser revertida espontaneamente e acarretar em uma gravidez indesejada. Assim, mesmo que fosse usado um método contraceptivo 99% seguro, de cada 100 relações sexuais, ao menos uma incorreria em uma gravidez não desejada.

Ao tratar, portanto, do direito a interromper uma gestação indesejada, surge a questão do direito à vida. Contudo, esse debate costuma ser pautado em um falso dualismo *pró-vida* e *pró-escolha*. Quando se traz à tona o problema da mortalidade materna decorrente do abortamento inseguro, é possível perceber que há outra vida além do feto, ou seja, do próprio sujeito mulher. Nesse aspecto é importante ressaltar que a *vida* passa a ser um critério frágil para definição de direitos quando se considera, além da vida em potencial do feto, que há uma vida da qual ele depende: a da mulher.

Ademais, considerando inadmissível uma fundamentação absoluta dos direitos (BOBBIO, 2004), a vida considerada desde a concepção não poderia sobressair sem qualquer sopesamento em relação a outros direitos, como o das mulheres. Fazer isso seria tirar das mulheres sua dignidade, tornando-as meros meios ao invés de fins em si mesmos (TIBURI, 2014), contrariando a própria lógica de definição de sujeitos de direitos humanos como seres autônomos e integrais.

Esses tensionamentos demonstram que a questão do aborto é complexa e passa, além da esfera jurídica, por uma discussão sobre sua moralidade. O Direito, inserido em determinados contextos sociais, reflete os valores e crenças da sociedade. Nesse cenário é importante destacar que as discussões jurídicas sobre o início da vida, da personalidade e, conseqüentemente dos direitos, também são influenciadas pelos discursos religiosos e conservadores presentes na região (ROSENDO; GONÇALVES, 2016), muitas vezes contrários à afirmação dos direitos sexuais e reprodutivos.

No marco do direito internacional dos direitos humanos, a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher trata dos direitos das mulheres de 1979, a Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento (CIPD ou Conferência de Cairo) realizada em setembro de 1994, e a Declaração e Plataforma de Ação da IV Conferência Mundial Sobre a Mulher (Pequim, 1995) são responsáveis por um avanço significativo no reconhecimento dos direitos sexuais e reprodutivos. Adicionalmente, a Agenda 2030 (ONU) estabelece 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, sendo um deles – ODS5 – referente à *igualdade de gênero*, alinhado às Plataformas de Cairo e Pequim, que incluem direitos sexuais e reprodutivos:

Objetivo 5. Alcançar a igualdade de gênero e empoderar todas as mulheres e meninas

[...]

5.6 Assegurar o acesso universal à saúde sexual e reprodutiva e os direitos reprodutivos, como acordado em conformidade com o Programa de Ação da Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento e com a Plataforma de Ação de Pequim e os documentos resultantes de suas conferências de revisão.

Além disso, o ODS3, relativo à *saúde e bem-estar*, também dialoga com a questão do aborto na medida em que a previsão do abortamento legal e seguro é fundamental para alcançar o referido objetivo:

Objetivo 3. Assegurar uma vida saudável e promover o bem-estar para todas e todos, em todas as idades.

[...]

3.7 Até 2030, assegurar o acesso universal aos serviços de saúde sexual e reprodutiva, incluindo o planejamento familiar, informação e educação, bem como a integração da saúde reprodutiva em estratégias e programas nacionais.

A Declaração e a Plataforma de Ação de Pequim, de 1995, endossaram a concepção de interdependência de direitos, mas deram destaque a questões relacionadas aos direitos das mulheres e aos seus direitos sexuais e reprodutivos. Dessa forma, a Conferência de Pequim é um marco na afirmação dos direitos das mulheres, pois os reconheceu como direitos humanos, além de assimilar o conceito de gênero, por meio do qual se compreendem as estruturas de poder relacionadas à opressão das mulheres. Além disso, passou a ser enfatizado o empoderamento das mulheres e a necessária transversalidade das políticas públicas com a perspectiva de gênero. Particularmente sobre o aborto, afirmou-se que: “na maior parte dos países, a violação aos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres limita dramaticamente suas oportunidades na vida pública e privada, suas oportunidades de acesso à educação e o pleno exercício dos demais direitos”.

A Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher não trata diretamente da questão do aborto, mas na Recomendação Geral nº 19 do respectivo Comitê (CEDAW) se trata especificamente do tema:

À luz das observações anteriores, o Comitê sobre a Eliminação de Discriminação contra a Mulher recomenda que:

[...]

m) Os Estados partes assegurem que sejam tomadas medidas para impedir a coação no tocante à fertilidade e à reprodução, e para que as mulheres não se vejam obrigadas a buscar procedimentos médicos arriscados, como abortos ilegais, por falta de serviços aprimorados em matéria de controle da natalidade;

Para países que mantêm uma legislação restritiva em relação ao aborto é recorrente a recomendação do Comitê para que seja revogada essa previsão legal. Outros comitês da ONU também se manifestam acerca da questão, como o Comitê de Direitos Humanos em sua Recomendação Geral nº 24:

Os Estados-parte devem, igualmente, em particular:

[...]

c) Priorizar a prevenção à gravidez não desejada mediante o planejamento familiar e a educação social e reduzir as taxas de mortalidade derivadas da maternidade, por meio de serviços de maternidade sem risco e assistência pré-natal. Na medida do possível, deverá ser alterada a legislação sobre criminalização do aborto, de forma a abolir as medidas punitivas impostas a mulheres que tenham sido submetidas a abortos. (PIOVESAN, 2008, p. 239)

No âmbito regional, os direitos das mulheres são previstos especificamente na Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher,

conhecida como Convenção de Belém do Pará, de 1994. Quando se trata de direitos reprodutivos, em especial sobre a interrupção voluntária da gestação, há um aparente conflito com o artigo 4.1 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica), o qual dispõe:

Artigo 4. Direito à vida

1. Toda pessoa tem o direito de que se respeite sua vida. Esse direito deve ser protegido pela lei e, *em geral*, desde o momento da concepção. Ninguém pode ser privado da vida arbitrariamente. (grifo meu)

Entretanto, o artigo 4º da Convenção Americana deve ser interpretado de maneira sistemática, isto é, não de forma isolada, mas à luz do artigo 32, que dispõe sobre a correlação entre direitos:

Artigo 32. Correlação entre deveres e direitos

1. Toda pessoa tem deveres para com a família, a comunidade e a humanidade.
2. Os direitos de cada pessoa são limitados pelos direitos dos demais, pela segurança de todos e pelas justas exigências do bem comum, em uma sociedade democrática.

Nesse sentido, existem decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos que, de acordo com uma interpretação sistemática da Convenção, além do diálogo e reciprocidade entre o sistema regional e o sistema global (ONU), considerando em especial o Programa de Ação de Cairo e a Plataforma de Ação de Pequim, reconheceram os direitos reprodutivos (GONÇALVES, 2013). Foi o que ocorreu, por exemplo, nos casos Ana Victoria Sánchez Villalobos e outros vs. Costa Rica, e Paulina Del Carmen Ramírez Jacinto vs. México.

Apesar das críticas que foram direcionadas à linguagem de *objetivos* adotadas pelos ODS e ao próprio *desenvolvimento sustentável*, há uma relação indissociável entre os direitos reprodutivos – neles incluídos o aborto –, e a justiça social, ambiental e interespecies por pelo menos três aspectos. Em primeiro lugar, os direitos humanos são indivisíveis e interdependentes, razão pela qual não é possível dissociar as suas dimensões⁴⁸ nem tampouco privilegiar uma em detrimento da outra. Segundo, nenhuma agenda ou política relacionada à população, desenvolvimento e meio ambiente pode violar direitos humanos, sejam eles gerais ou específicos, como é o caso dos direitos das mulheres.

⁴⁸ O conjunto de direitos civis e políticos costuma ser visto como a primeira dimensão de direitos; os direitos econômicos, sociais e culturais como a segunda dimensão; e os direitos difusos e coletivos (neles incluído o direito ambiental) como a terceira dimensão.

Por último, o aborto é também uma questão ecofeminista na medida em que negar esse direito às mulheres é incorrer em uma prática machista – contrária a uma *prática de cuidado* – e uma forma de dominação sobre as mulheres. Tendo em vista que todos os *ismos* de dominação estão interconectados, sexismo e especismo precisam ser superados em conjunto. Como demonstra Adams (1995), tanto animais quanto mulheres são *referentes ausentes* que precisam ser restituídos. Além disso, os dualismos de valor opostos, como visto no Capítulo 2, colocam do mesmo lado – o de baixo – tanto as mulheres quanto os animais, a natureza e a reprodução. Assim, dada à importância que o compromisso com os direitos sexuais e reprodutivos adquire em uma proposta ecofeminista, desenvolvo a seguir esse último aspecto.

5.2.3 O aborto em perspectiva ecofeminista

Conforme já foi exposto em Rosendo e Gonçalves (2015), no amplo e conflituoso debate sobre aborto, muitos(as) defensores(as) dos animais frequentemente questionam como ativistas podem se preocupar com os animais e não com bebês humanos. Adams (1995, p. 55) afirma que esse questionamento apresenta diversos problemas, desde o simples uso do termo *bebê* para o feto que ainda está no útero.

O movimento feminista também chama a atenção para o uso desta terminologia, pois *bebê* é utilizado, em geral, para a criança recém-nascida ou com poucos meses de vida. Chamar fetos de bebês dificulta o avanço nos debates sobre o tema, na medida em que atribui nascimento a um feto ainda em gestação. Com isso, é como se todos os direitos fundamentais daqueles já nascidos fossem imediatamente invocados, buscando-se assegurar a esses fetos ainda em desenvolvimento a plenitude dos direitos humanos, em uma perspectiva absolutista. Sem ainda entrar no mérito de que nenhum direito fundamental é absoluto - nem mesmo o direito à vida - esse tipo de argumentação impede a discussão sobre a moralidade do ato afastada de concepções parciais e religiosas. Adams (1995, p. 56) se filia a Susanne v. Paczensky para definir o feto como um ser humano a ser criado por uma mulher, caso essa seja sua escolha.

Esse discurso polarizado e tendente à criminalização se faz a partir de uma terminologia que não esclarece todos os meandros da questão, colocando-a de forma maniqueísta e não observando que a questão vai muito além de ser *a favor* ou *contra* em termos absolutos. Em muitos casos, por exemplo, a defesa e legalização do aborto são feitas

somente no primeiro trimestre da gestação. Isso demonstra que nem sempre há posições que se fecham exclusivamente no *sim* ou no *não*.

Ao se olhar mais de perto, em ambos os lados há diversos argumentos que ficam de fora do debate público sobre o aborto, bem como as diferentes realidades enfrentadas pelas mulheres que optam pela interrupção ou manutenção da gestação. Isto é, a principal voz, a das mulheres, nem sempre é ouvida.

O aborto é também uma preocupação ecofeminista quando, em alguma medida, a defesa dos animais – sem a lente feminista de gênero – pode incorrer na violação dos direitos humanos das mulheres. Adams (1995) mostra que o raciocínio deve ser exatamente ao contrário: a defesa do direito ao aborto contribui para uma ética não antropocêntrica, que é vislumbrada pelos(as) defensores(as) dos animais. O ecofeminismo mostra, portanto, que os sistemas de dominação estão interligados e que o machismo pode estar presente também nos discursos em defesa dos animais. Prestar atenção nos motivos e argumentos pelos quais os animais e a vida, de forma geral, são defendidos, é fundamental para avançar efetivamente na considerabilidade moral de humanos e não humanos.

Ao considerar que nenhum método contraceptivo é 100% efetivo (exceto o aborto⁴⁹ e a abstinência), Adams (1995) mostra que mesmo um método contraceptivo que tenha 99% de eficácia fará com que uma, entre 100 mulheres, depare-se com uma gravidez indesejada. Além disso, nem sempre os métodos contraceptivos são acessíveis ou abertamente negociados nas relações. É necessário, portanto, que a gravidez seja vista em sua singularidade, isto é, não há nenhuma situação análoga a ela com a qual se possa comparar.

Adams (1995) vai além: assim como animais são descontextualizados e vistos somente como *corpos* destituídos de sociabilidade, os fetos são destituídos de seus corpos (*disembodied*) e do corpo da mulher do qual dependem. Essa descontextualização pela qual passam tanto os animais quanto as mulheres os torna referentes ausentes. A única individualização referenciada pelo posicionamento antiaborto é a do feto abortado. Essa descontextualização é reflexo dos dualismos que separam corpo/emoção/natureza de mente/razão/cultura: “Assim como o discurso especista elimina os animais como indivíduos, a fetichização do feto elimina a consideração da mulher enquanto indivíduo” (ADAMS, 1995, p. 58).

⁴⁹ Esclareço que esse é o posicionamento de Adams e não compartilho da ideia de que o aborto possa ser considerado um método contraceptivo, na medida em que eles deveriam ser somente aqueles disponibilizados para se evitar que a gestação ocorra, no âmbito de ações de planejamento familiar. Seriam, portanto, *preventivos*, como o uso do preservativo (masculino e feminino), DIU, pílula contraceptiva e outros. O aborto se insere como uma opção de controle da natalidade posterior à fecundação.

Segundo esta lógica ecofeminista, a mulher, por sua vez, deve ter autodeterminação e liberdade a fim de não ser coagida a manter uma gestação contra sua vontade, da mesma forma que vacas, por exemplo, não devem ser forçadas à reprodução e consequente produção de leite para humanos. O acesso ao aborto integra uma agenda de direitos reprodutivos e essa liberdade deve ser mantida, segundo Adams (1995), por diversas razões, dentre as quais se destacam o risco à vida das mulheres quando o aborto é criminalizado, a existência factual do aborto mesmo quando ilegal, a saúde física e mental da mulher quando o aborto voluntário é legal e a redução de formas contraceptivas de alto risco.

Do ponto de vista da senciência, Adams (1995) explica que o feto com 12 semanas de gestação tem somente reflexos musculares e não tem células nervosas desenvolvidas a fim de lhe possibilitar a experiência da dor, visto que ela pressupõe cognição, ou seja, de um cérebro desenvolvido que possa captá-la. O conceito de personalidade, por sua vez, não é neutro e varia de acordo com a cultura, seja para humanos ou não humanos. A personalidade do feto, nesse sentido, é o corolário da maternidade forçada. O fato de a maioria das interrupções voluntárias ocorrerem no primeiro trimestre demonstra que há diferenças, por parte das mulheres, quanto a sua relação/obrigação/vínculo com o feto.

O dilema enfrentado pelo direito ao aborto é o de as mulheres não serem reconhecidas como agentes morais competentes, enquanto o dilema dos(as) defensores(as) dos animais é o de os animais não terem reivindicações morais legítimas em relação aos humanos. O que varia em relação ao aborto não é a sua prática, pois as mulheres o fazem universalmente, mas sua legalidade ou criminalização. Por outro lado, ao afirmar que o dilema moral em relação aos animais é a resistência de muitas pessoas em reconhecerem que eles tenham reivindicações morais legítimas, Adams (1995) retoma a questão em relação ao feto ter reivindicações morais. A autora defende que quando a gravidez se torna uma *preocupação* (entendida como uma questão que deve ser debatida politicamente e pode ter uma resposta legislativa) civil, política e pública, ela se torna também uma *reivindicação*, entendida como uma situação que quer uma resposta material na esfera política, ao invés de meramente legal ou ideológica.

Adams (1995) afirma que os motivos que levam homens e mulheres a se posicionarem contra o aborto são diferentes. As mulheres veem animais e fetos como vulneráveis e são contra o aborto em razão da violência praticada contra as mulheres, por isso entendem, a partir da matriz tradicional da família e seus valores, que devem proteger os fetos. Contudo, o motivo pelo qual os homens são contra o aborto é bem diferente: ao invés de

defender o feto, eles querem punir as mulheres que julgam ser culpadas pela sua posição social. Isso requer uma definição da própria vulnerabilidade, pois as mulheres sabem o que é ter sua liberdade cerceada em razão de diferenças biológicas. O fato de as mulheres serem maioria na defesa dos animais pode ajudar a elucidar essa questão.

A defesa do feto como um indivíduo contribui também para uma defesa antropocêntrica da vida, enquanto a defesa animal relativiza a espécie humana. Para Adams (1995), esse é o motivo pelo qual os *pró-vida* se sentem traídos. “Ao relativizar a espécie humana, relativiza-se também o feto humano.” (ADAMS, 1995, p. 65). Considerando que a defesa dos animais e da natureza não são antropocêntricas, a sacralidade da vida humana passa a integrar um novo paradigma, no qual a terra e suas criaturas são sagradas.

Adams (1995) mostra a relação também entre a indústria médica, o aborto e a experimentação animal. A própria criminalização do aborto a partir do final do século XIX foi liderada pelos profissionais da medicina, não pelo clero. Os motivos e estratégias em favor da criminalização do aborto e da experimentação animal são parecidos: os médicos atuaram em nome de sua organização, ao invés de individualmente; alegaram que tinham informações não possuídas por outros, aumentando seus status e controle; e usaram a política da profissionalização para atuar em seu próprio interesse. “Quando o campo da medicina foi profissionalizado, ele também foi masculinizado”, afirma Adams (1995, p. 68).

Por fim, quando se trata da criação de animais, seus(uas) defensores(as) alegam que não se pode experimentar o não-ser, ou seja, não é possível argumentar que parar a criação de animais para exploração humana seja ruim para esses animais que não chegarão a existir. Um ser que nunca existiu não pode experimentar a privação da vida. Logo, somente os seres que vivem podem pensar na ideia da vida e de sua existência. Essa questão é colocada também nos debates sobre o aborto, especialmente por homens, ou seja, no sentido de que o aborto existe como um comentário retroativo à sua própria existência. Um feto é um não-ser, isto é, não se tornou ainda um ser que possa experimentar sua existência. Adams afirma que esse argumento personaliza um estado que não existe, o do não-ser, e por ser aparentemente racional impede o avanço de sua consideração moral. Desse modo, se o feto é um não-ser, não faz sentido uma pessoa argumentar que não gostaria de ter sido abortada e privada da vida, pois ela não chegaria a experimentar o ser e não passaria pela privação do ser. Com essas premissas, Adams (1995, p. 70) conclui que o direito ao aborto e a defesa animal fazem sentido juntas.

Também em favor do reconhecimento dos direitos sexuais e reprodutivos, a filósofa ecofeminista Alicia Puleo chama atenção para o fato de os próprios ecofeminismos estarem atentos à associação equivocada (e opressora) das mulheres e da natureza, via reprodução:

Preservar as conquistas do feminismo implica, em primeiro lugar, a reivindicação dos direitos sexuais e reprodutivos. Insistir na figura da mulher-mãe-natureza como algumas correntes ecofeministas fizeram pode significar um retrocesso em relação ao princípio feminista da maternidade como uma opção livre e pessoal. Reivindicar igualdade e autonomia implica promover direitos sexuais e reprodutivos. Diante de uma exaltação difusa da Vida que esconde a tradicional recusa em dar autonomia sexual às mulheres, o ecofeminismo crítico que proponho defende o direito à contracepção e ao aborto. (PULEO, 2019, p. 51)

Puleo (2019) recorda, inclusive, que no texto *Le féminisme ou la mort*, da feminista francesa Françoise d'Eaubonne, amplamente reconhecida como uma das primeiras autoras ecofeministas, ela já argumentava que a superpopulação do planeta (tema discutido por ecologistas) era “resultado da negação patriarcal do direito a decidir das mulheres sobre seus próprios corpos” (PULEO, 2019, p. 51). Nesse sentido, o ecofeminismo deve se posicionar a favor do reconhecimento da autonomia das mulheres para decidir livremente sobre a reprodução.

As mulheres devem ser reconhecidas como sujeitos com poder de decisão em questões demográficas, isto é, sujeitos de sua própria vida que escolhem se terão ou não filhos e, se quiserem, quando e quantos darão à luz no marco de uma cultura ecológica da igualdade. Isso requer, às vezes, o concurso do conhecimento científico e da tecnologia. (PULEO, 2019, p. 52)

A questão do aborto, portanto, não pode ser dissociada da questão animal e ambiental. Como expus anteriormente, no âmbito da Organização das Nações Unidas, por exemplo, a igualdade de gênero e o empoderamento das mulheres, inclusive em relação à saúde sexual e reprodutiva, são tidos como questões transversais em relação ao desenvolvimento sustentável. Ou seja, a justiça precisa ser pensada em conjunto, seja no aspecto social, ambiental ou interespecies.

Podemos considerar que a polêmica em relação ao aborto se coloca diante de um conflito entre o direito à vida do feto e o direito à autonomia da mulher, e comumente reflete os discursos de dois movimentos, o conservador em defesa da vida e o feminista em defesa das mulheres. Busquei demonstrar que a defesa da vida dos animais não implica necessariamente na defesa da vida do feto. Na verdade, há um deslocamento da vida da

mulher, enquanto indivíduo, para o feto. Assim, é necessário voltar o olhar às mulheres para as reconhecer como sujeitos morais capazes de tomar decisões sobre seus próprios corpos. Quando o aborto se mantém na ilegalidade, a vida que corre um alto risco é a da mulher. Nesse sentido, entende-se que o direito ao aborto deve ser compreendido como parte dos direitos reprodutivos, sob a guarda dos direitos humanos.

Se a precariedade no debate sobre o aborto é fruto de uma sociedade machista, é preciso ter cuidado para que a defesa dos animais não incorra nesse mesmo erro. De uma perspectiva ecofeminista, assim como as mulheres não podem se libertar sozinhas da opressão sexista e deixar os animais na condição de inferioridade imposta pelos dualismos de valor marcados pelo especismo, a defesa dos animais também não pode manter as mulheres aprisionadas ao sistema machista que impede sua autonomia reprodutiva. Aliás, essa autonomia também não é concedida a todas as vacas e galinhas mantidas em aprisionamento para exploração de suas capacidades reprodutivas e extração de leite e ovos, respectivamente. Sexismo e especismo estão de mãos dadas e possuem a mesma matriz moral e cognitiva. Feministas e defensores(as) dos animais também precisam se unir para combaterem as diversas formas de opressão que estruturam esse sistema mais amplo de opressão e violência.

5.3 DIREITO HUMANO À ALIMENTAÇÃO ADEQUADA: CONSUMO E PRODUÇÃO DE ALIMENTOS

Como argumentei anteriormente, a afirmação universal dos direitos a partir da igualdade formal é insuficiente se feita de maneira abstrata, na medida em que tende a excluir as minorias políticas. Por isso, houve historicamente um processo de *especificação* dos sujeitos de direito (BOBBIO, 2004), incorporando o reconhecimento de marcadores sociais da diferença como fator central para a definição de novos direitos e sujeitos particularmente vulneráveis à violação de direitos. Nesse sentido, os direitos humanos constituem um campo de disputa: são historicamente conquistados e as diferentes dimensões são tensionadas a todos os momentos. Dada a cultura de privilégios estabelecida pelos diversos *ismos* de dominação, quando os direitos de diferentes dimensões colidem, direitos civis tendem a prevalecer em relação aos direitos sociais e ambientais⁵⁰.

Por isso, entendo que direcionar críticas e apontar limites às instituições não implica necessariamente em abandonar os direitos humanos. Ou seja, antes de comporem um sistema

⁵⁰ É o caso, por exemplo, quando direitos de três dimensões diferentes colidem: propriedade, moradia e ambiente ecologicamente equilibrado (direitos civil, social e ambiental, respectivamente).

jurídico, os direitos humanos devem ser entendidos como valores fundamentais e princípios normativos. É o que ocorre, por exemplo, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Por se tratar de uma carta política, ela de fato apresenta limites quanto ao cumprimento e responsabilização pelos Estados, razão pela qual foi necessário dispor sobre todos esses direitos em tratados internacionais efetivamente ratificados pelos Estados-membros, iniciando pelo Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos (PIDCP) e pelo Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC).

Como venho argumentando ao longo desta tese, minha aposta não é no sistema em si, mas no atual contexto ele pode ser um espaço de incidência política importante para dar respostas mais imediatas (na medida em que olhar para o futuro revolucionário não pode nos fazer perder de vista o presente e as violações de direitos que estão ocorrendo agora) e ajudar a construir a cultura de direitos humanos necessária para o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado, por meio da EDH. Nesse sentido, é importante também ressaltar que a Declaração das Nações Unidas sobre Educação e Treinamento em Direitos Humanos dispõe, no artigo 1.2:

A educação e o treinamento em direitos humanos são essenciais para a promoção do respeito universal e observância de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais para todos, de acordo com os princípios da *universalidade, indivisibilidade e interdependência* dos direitos humanos. (UNITED NATIONS, 2011, grifo meu)

Diante desses princípios, todos os direitos – civis, políticos, econômicos, sociais, culturais e ambientais – devem ser considerados indivisíveis e interdependentes. Ou seja, não há hierarquia entre os direitos e todos os indivíduos e Estados devem se comprometer com a efetivação de todos eles. Feita essa introdução, é possível, agora, situar a alimentação adequada como um direito social, mas que dialoga também com um direito ambiental, na medida em que a produção e consumo de alimentos têm impactos diretos nos humanos, na natureza e nos animais. Dessa forma, a análise que farei a seguir parte dessa perspectiva interseccional.

Conforme já foi exposto em Rosendo e Kuhnen (2019; 2018), o reconhecimento da alimentação como um direito passa, necessariamente, pela discussão sobre a erradicação da fome, um problema social e político de ordem mundial que se constitui como objeto de debate, sobretudo na área sociológica. Segundo dados da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO), embora tenha havido uma redução na fome mundial,

estima-se que havia cerca de 805 milhões de pessoas com subnutrição crônica no período entre 2012 e 2014 (FAO; IFAD; WFP, 2014).

Contudo, ao contrário do que se tenta mascarar, a fome não é decorrente de uma suposta falta de alimentos, nem da fatalidade, sendo que as justificativas *naturalistas* para o problema, relacionadas comumente a fatores climáticos, não são suficientes para explicar esse problema (ZIEGLER, 2007, p. ix). Nesse sentido, dispõe o Comentário Geral nº 12, do Comitê de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, da ONU (Comitê DESC):

Fundamentalmente, as raízes do problema da fome e desnutrição não residem na falta de alimento, mas na falta de acesso ao alimento disponível, entre outras razões por causa da pobreza de grandes segmentos da população mundial. (COMITÊ DESC, 1999)

A questão da fome, portanto, aponta para um problema social e político oriundo da pobreza e da miséria decorrentes da falta de acesso à terra e à renda, ambas necessárias para obtenção dos alimentos (CONTI, 2007, p. 1-2). Essas diferentes perspectivas, focadas inicialmente na produção e na oferta e depois no acesso, refletem nas diferentes noções de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN), como será visto adiante.

Conti (2007) se filia a Josué de Castro para mostrar o caráter econômico-social da fome no contexto brasileiro, desde a chegada de imigrantes europeus no século XIX, atraídos pela promessa de sair da pobreza e de melhores condições na vida. Contudo, “os padrões nutritivos da alimentação brasileira apresentavam qualidade e hábitos alimentares defeituosos e precários nas diferentes regiões do país, desde discretos índices de subnutrição até regiões com fome crônica” (CONTI, 2007, p. 4). Associado a isso, o modelo econômico de agricultura, que privilegiou a monocultura destinada à exportação em detrimento da agricultura de subsistência, focando em algumas regiões, corroborou com a manutenção do latifúndio improdutivo, da plantação escravocrata, do analfabetismo, da pobreza e da fome.

Segundo relatório da FAO, IFAC e WFP (2014), o Brasil alcançou a meta dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODM), reduzindo a fome e a pobreza extrema, especialmente por meio do Programa Fome Zero, por meio do qual a SAN, e a inclusão social, associadas a políticas macroeconômicas, sociais e de agricultura, tornaram-se centrais para as políticas de governo.

Contudo, o mesmo caminho não foi percorrido em direção à reforma agrária, esbarrando no direito de propriedade e impedindo o desenvolvimento da agricultura de subsistência e da soberania alimentar, reivindicada desde a década de 1990 pelos movimentos

sociais que se posicionam contra as políticas agrícolas neoliberais associadas à Organização Mundial do Comércio e ao Banco Mundial. De acordo com os movimentos associados à Via Campesina, a qual articula as organizações camponesas da Ásia, América, África e Europa, essas políticas são responsáveis pelo aumento da concentração de terra e renda, as quais dificultam a efetivação da reforma agrária e de outros serviços públicos, tal qual o saneamento básico (VALENTE et al, 2007).

Como alternativa, a Via Campesina defende a soberania alimentar, pela qual se garante aos povos a autonomia para definir seu modo sustentável de produção, distribuição e consumo de alimentos, garantindo-os a toda a população, respeitando também os aspectos culturais. Ao associar a soberania alimentar com a segurança alimentar, garante-se a “autonomia de um povo e a defesa de modelos de produção, comércio e consumo de alimentos que sejam justos e compatíveis com os direitos fundamentais dos povos de uma nação” (VALENTE et al, 2007, p. 9).

A partir dessa contextualização histórica e política, é preciso compreender a evolução do conceito de SAN, o qual surge ao final da Primeira Guerra Mundial e é enfatizado após a Segunda, em 1945, em virtude da escassez de alimentos, antes mesmo de se falar em um direito humano à alimentação. A noção, inicialmente, restringe-se à segurança alimentar, associada à (in)suficiência de alimentos. Em decorrência da insegurança gerada pela ameaça da insuficiência, a Revolução Verde, na década de 1970, é apresentada como solução e gera grande impacto na produção de alimentos. A utilização de insumos químicos agrícolas, a substituição da semente crioula por sementes de Variedades de Alto Rendimento (VAR)⁵¹ e a industrialização dos alimentos acarretaram consequências ambientais, econômicas e sociais sem que tivessem reduzido a fome, seu objetivo primordial (VALENTE et al, 2007, p. 3-4).

Essa primeira definição, associada ao armazenamento estratégico e à oferta de alimento, com foco no produto e não no sujeito titular de um direito à alimentação, contribuiu com o aumento de pessoas afetadas pela fome e aumentou a exclusão social. Essa noção cedeu lugar, então, à garantia do acesso físico, econômico, permanente e suficiente de alimentos para todos. Assim, no final da década de 1980 e início de 1990, agrega-se o aspecto nutricional e sanitário, passando a ser utilizada a terminologia Segurança Alimentar e Nutricional. Contudo, mesmo o conceito de SAN passa por diferentes momentos, o qual surge

⁵¹ Shiva (2013, p. 56) tece uma crítica às *sementes milagrosas* dessa categoria, na medida em que é “uma categoria reducionista que descontextualiza propriedades tanto de variedades autóctones quanto das novas. Com o processo de descontextualização, os custos e os impactos são externalizados e a comparação sistêmica com alternativas é impossibilitada.”

com a I Conferência Nacional de Alimentação e Nutrição, em 1986, e é consolidado na I Conferência Nacional de Segurança Alimentar, em 1994 (VALENTE et al, 2007). Atualmente é a Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006, conhecida como Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional (LOSAN), que conceitua:

Art. 3º A segurança alimentar e nutricional consiste na realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis. (BRASIL, 2006)

Dessa definição, apreende-se que a SAN possui duas dimensões: a) alimentar, associada à produção, comercialização e acesso ao alimento, ou seja, aos processos de disponibilidade; e b) nutricional, relacionada à escolha, ao preparo e ao consumo dos alimentos, envolvendo a saúde (VALENTE et al, 2007). Além disso, o artigo 4º da LOSAN dispõe sobre alguns aspectos que também envolvem a SAN, como a segurança, qualidade e sustentabilidade do alimento, bem como do acesso à informação.⁵²

Foi a partir dessa concepção de SAN que surgiu, na década de 1990, a preocupação com um Direito Humano à Alimentação Adequada (DHAA), que também possui duas dimensões: a) direito de estar livre da fome e da má nutrição; e b) direito à alimentação adequada. Além disso, quatro aspectos são incorporados nessa concepção de DHAA: a) disponibilidade, que envolve condições de plantio e compra de alimentos; b) adequação, que inclui o aleitamento materno, visa alimentos livres de substâncias adversas e preocupa-se com seu preparo e consumo; c) acessibilidade, tanto física quanto econômica; e d) estabilidade, que visa garantir o acesso ao alimento de forma regular e permanente (VALENTE et al, 2007).

⁵² “Art. 4º A segurança alimentar e nutricional abrange:

I – a ampliação das condições de acesso aos alimentos por meio da produção, em especial da agricultura tradicional e familiar, do processamento, da industrialização, da comercialização, incluindo-se os acordos internacionais, do abastecimento e da distribuição dos alimentos, incluindo-se a água, bem como da geração de emprego e da redistribuição da renda;

II – a conservação da biodiversidade e a utilização sustentável dos recursos;

III – a promoção da saúde, da nutrição e da alimentação da população, incluindo-se grupos populacionais específicos e populações em situação de vulnerabilidade social;

IV – a garantia da qualidade biológica, sanitária, nutricional e tecnológica dos alimentos, bem como seu aproveitamento, estimulando práticas alimentares e estilos de vida saudáveis que respeitem a diversidade étnica e racial e cultural da população;

V – a produção de conhecimento e o acesso à informação; e

VI – a implementação de políticas públicas e estratégias sustentáveis e participativas de produção, comercialização e consumo de alimentos, respeitando-se as múltiplas características culturais do País.” (BRASIL, 2006).

Desde 2010, com a Emenda Constitucional nº 64, a alimentação é considerada um direito social.⁵³ A inclusão desse direito na Constituição Federal está em consonância com o direito internacional e pode ser considerada uma influência do Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC), o qual prevê o direito à alimentação desde 1966.⁵⁴ O PIDESC, ao lado do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (PIDCP), veio com a função de suprir uma lacuna da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), que servia apenas de diretriz, sem que pudesse ser exigido seu cumprimento.

No Brasil, tanto o PIDESC quanto o PIDCP foram promulgados em 1992 e passaram a integrar o ordenamento jurídico pátrio. Além de integrarem a legislação nacional, os Pactos são documentos importantes do Sistema Internacional de Proteção dos Direitos Humanos, ou seja, do sistema da Organização das Nações Unidas (ONU)⁵⁵. Assim, na medida em que o Estado não cumpre os direitos por ele assegurados, é possível recorrer ao âmbito internacional com o fim de ter esses direitos respeitados.

Além da previsão constitucional e internacional, o direito à alimentação também está disposto no Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), integrando, portanto, o âmbito das políticas públicas que buscam a efetivação dos direitos humanos. Nesse sentido, existe também, desde 2003, o Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA), que integra a Presidência da República, como órgão de assessoramento imediato à(o) Presidente da República, instituído por meio da Lei nº 10.683, de 2003, no art. 1º, § 1, III (BRASIL, 2003). Em 2006, foi criado o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN), por meio da referida Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006, com o

⁵³ “Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição.” (BRASIL, 1988)

⁵⁴ “ARTIGO 11

1. Os Estados partes do presente Pacto reconhecem o direito de toda pessoa a um nível de vida adequado para si próprio e sua família, inclusive, à alimentação, vestimenta e moradia adequadas, assim como a uma melhoria contínua de suas condições de vida. Os Estados partes tomarão medidas apropriadas para assegurar a consecução desse direito, reconhecendo, nesse sentido, a importância essencial da cooperação internacional fundada no livre consentimento.

2. Os Estados partes do presente Pacto, reconhecendo o direito fundamental de toda pessoa de estar protegida contra a fome, adotarão, individualmente e mediante cooperação internacional, as medidas, inclusive, programas concretos, que se façam necessários para:

a) Melhorar os métodos de produção, conservação e distribuição de gêneros alimentícios pela plena utilização dos conhecimentos técnicos e científicos, pela difusão de princípios de educação nutricional e pelo aperfeiçoamento ou reforma dos regimes agrários, de maneira que se assegurem a exploração e a utilização mais eficazes dos recursos naturais;

b) Assegurar uma repartição equitativa dos recursos alimentícios mundiais em relação às necessidades, levando-se em conta os problemas tanto dos países importadores quanto dos exportadores de gêneros alimentícios.” (BRASIL, 1992).

⁵⁵ Além do Sistema Internacional (ONU), criado após a Segunda Guerra Mundial, existem os Sistemas Regionais (Africano, Interamericano e Europeu).

intuito de assegurar o DHAA. O CONSEA, que passou a integrar o SISAN, foi regulamentado em 2007, por meio do Decreto nº 6.272/07 (BRASIL, 2007c). A agenda da SAN, oriunda do compromisso do Governo Federal, como política de Estado, abarca, além de SISAN e CONSEA, a Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional (CAISAN) e o Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PLANSAN 2012/2015). As Conferências Nacionais de Segurança Alimentar e Nutricional também são importantes instrumentos, possibilitando o diálogo entre sociedade civil e Estado.

Em termos de definição, a alimentação adequada é relacionada, pela doutrina, ao direito ao mínimo existencial e à teoria das necessidades, associada a definições universais e negativas, ou seja, vinculada à ausência de enfermidades a fim de evitar danos. O próprio PIDESC, ao definir a alimentação adequada, conceitua-a negativamente, afirmando não se tratar apenas de calorias, proteínas e outros elementos nutricionais, mas sem propor uma dimensão positiva de como a alimentação se constitui como *adequada*. Essa definição, portanto, deve estar em consonância com o conceito de SAN, visto anteriormente.

Embora disposto no PIDESC, o Comentário Geral nº 12, sobre o Artigo 11, alargou a definição de alimentação adequada proposta inicialmente:

6. O direito à alimentação adequada realiza-se quando cada homem, mulher e criança, sozinho ou em companhia de outros, tem acesso físico e econômico, ininterruptamente, à alimentação adequada ou aos meios para sua obtenção. O direito à alimentação adequada não deverá, portanto, ser interpretado em um sentido estrito ou restritivo, que o equaciona em termos de um pacote mínimo de calorias, proteínas e outros nutrientes específicos. O direito à alimentação adequada terá de ser resolvido de maneira progressiva. No entanto, os estados têm a obrigação precípua de implementar as ações necessárias para mitigar e aliviar a fome, como estipulado no parágrafo 2 do artigo 11, mesmo em épocas de desastres, naturais ou não. (COMITÉ DESC, 1999)

Conti (2007) entende que essa definição, que posteriormente agregou também o acesso à água, está associada diretamente ao direito de se alimentar a partir do seu próprio trabalho, na medida em que as pessoas devem ter o direito de adquirir seus alimentos seguros e saudáveis. Nesse sentido, o autor afirma que a alimentação é adequada quando for *segura e saudável*, mas não desenvolve o que vem a ser o sentido dos adjetivos empregados.

Piovesan (2007) explica que, diferentemente dos direitos civis e políticos, que devem ser assegurados de plano, isto é, que tem autoaplicabilidade, os direitos econômicos, sociais e

culturais têm realização progressiva, sendo condicionados à atuação do Estado.⁵⁶ Entretanto, a autora ressalta que existe um *minimum core obligation*, segundo o qual o núcleo essencial desses direitos precisa ser implementado pelos Estados, disposto na Recomendação Geral nº 3. Além de ser progressiva, a aplicação não pode retroceder, ou seja, o núcleo essencial já alcançado não pode retroceder. Quanto ao conceito, Piovesan (2007) também se mantém ao mínimo, imputando ao Estado à erradicação da fome. A autora acrescenta que o mínimo essencial deve ser suficiente, além de nutricionalmente adequado e seguro, a fim de garantir o direito à alimentação adequada e erradicar a fome.

Leivas (2007), ao empreender a busca pelo direito ao mínimo existencial e ao direito à alimentação, parte do conceito de necessidade e o vincula a necessidades e satisfações. A teoria das necessidades se distingue entre necessidades básicas e necessidades intermediárias (ou agentes de satisfação das necessidades). As primeiras estão relacionadas à prevenção de prejuízos graves, de modo que estão diretamente associadas ao conceito de dano. “Estar prejudicado gravemente significa estar basicamente incapacitado na busca da visão própria do bem. As necessidades humanas básicas estipulam o que as pessoas precisam alcançar se elas querem evitar prejuízos graves” (LEIVAS, 2007, p. 80).

Agentes de satisfação universais “são os objetos, atividades e relações que satisfazem as necessidades universalmente, ou seja, em todas as culturas” (LEIVAS, 2007, p. 81), dentre os quais se encontram alimentos nutritivos e água limpa. Toda ação individual, por sua vez, é condicionada à saúde e autonomia. O direito ao mínimo existencial, então, é o direito de satisfazer as necessidades básicas. Contudo, como o mínimo existencial depende da saúde e da autonomia, ele se traduz no direito às necessidades intermediárias.

Nas palavras do autor, “quanto ao nível de satisfação de alimentação, saúde, moradia etc., garantido pelo direito ao mínimo existencial, trata-se da máxima satisfação das necessidades básicas e intermediárias em nível de um *ótimo mínimo* ou ‘*minopt*’” (LEIVAS, 2007, p. 89). Ele afirma que o *minopt* não deve ser entendido como um nível ínfimo de sobrevivência, ou em termos quantitativos, mas não concede uma definição precisa. Restringe-se a afirmar que esse padrão deve seguir o padrão de cada sociedade, a fim de que seja realista, distanciando-se de uma abordagem universalizável.

⁵⁶ Artigo 2º, parágrafo 1º: “Cada um dos Estados partes, no presente Pacto, compromete-se a agir, quer com o seu próprio esforço, quer com a assistência e cooperação internacionais, especialmente nos planos econômico e técnico, no máximo dos seus recursos disponíveis, de modo a assegurar progressivamente o pleno exercício dos direitos reconhecidos no presente Pacto por todos os meios apropriados, incluindo em particular por meio de medidas legislativas.” (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1966).

As práticas alimentares saudáveis não podem estar alheias à promoção da saúde. Nesse sentido, o Guia Alimentar para a População Brasileira (BRASIL, 2014) estabelece “dez passos para uma Alimentação Saudável e Adequada”:

- fazer de alimentos in natura ou minimamente processados a base da alimentação;
- utilizar óleos, gorduras, sal e açúcar em pequenas quantidades ao temperar e cozinhar alimentos e criar preparações culinárias;
- limitar o consumo de alimentos processados;
- evitar o consumo de alimentos ultraprocessados;
- comer com regularidade e atenção, em ambientes apropriados e, sempre que possível, com companhia;
- fazer compras em locais que ofertem variedades de alimentos in natura ou minimamente processados;
- desenvolver, exercitar e partilhar habilidades culinárias;
- planejar o uso do tempo para dar à alimentação o espaço que ela merece;
- dar preferência, quando fora de casa, a locais que servem refeições feitas na hora; e
- ser crítico quanto a informações, orientações e mensagens sobre alimentação veiculadas em propagandas comerciais.

Em certa medida, esses passos refletem o conceito de alimentação adequada adotado pelo Ministério da Saúde, qual seja:

A alimentação adequada e saudável é um direito humano básico que envolve a garantia ao acesso permanente e regular, de forma socialmente justa, a uma prática alimentar adequada aos aspectos biológicos e sociais do indivíduo e que deve estar em acordo com as necessidades alimentares especiais; ser referenciada pela cultura alimentar e pelas dimensões de gênero, raça e etnia; acessível do ponto de vista de físico e financeiro; harmônica em quantidade e qualidade, atendendo aos princípios da variedade, equilíbrio, moderação e prazer; e baseada em práticas produtivas adequadas e sustentáveis. (BRASIL, 2014, p. 8)

Percebe-se que ao propor uma dimensão positiva, ou seja, de que a alimentação adequada não se trata apenas de elementos nutricionais (tais quais proteínas e calorias), mas se constitui dentro de uma rede de relações sociais que devem envolver a observação acerca da origem dos alimentos, do ambiente e do tempo destinado à realização das refeições e uma perspectiva crítica em relação ao marketing alimentar, a alimentação se torna parte de uma vida saudável e o indivíduo deve se abster de consumir alimentos industrializados e ultraprocessados, os quais possuem excesso de gorduras, sal e açúcar.

Além disso, a produção agroecológica e local é enfatizada, estimulando consumidores(as) a darem preferência para esses alimentos, que atendem também ao aspecto da sazonalidade. O acesso à informação se traduz na rotulagem dos alimentos, fundamental

para que as escolhas possam ser feitas. Nesse sentido, incluem-se especialmente os organismos geneticamente modificados (OGMs) que, embora tenham sua produção liberada no Brasil, violam o princípio da precaução. Como se pode inferir da noção de alimentação saudável e adequada incentivada pela legislação e pelo Guia Alimentar, o ato de se alimentar possui também implicações políticas.

5.3.1 Ecofeministas no campo e nos demais territórios: transformando relações de poder e opressão

Nas últimas décadas, como já argumentei em Rosendo (2017a; 2017d), a agricultura e a alimentação passaram por significativas transformações. A industrialização afetou diretamente os meios de produção e a própria indústria passou a dizer o que é bom ou não para as pessoas comerem, a partir dos seus interesses privados⁵⁷. A Revolução Verde, cujo objetivo foi “introduzir as monoculturas e acabar com a diversidade” (SHIVA, 2003, p. 16), é um marco nesse processo, que passou a usar a lógica bélica para a produção do que deveria nos manter vivos e saudáveis, em equilíbrio com o meio ambiente. Conforme explica a autora,

As monoculturas disseminam-se não por aumentarem a produção, mas por aumentarem o controle. A expansão das monoculturas tem mais a ver com política e poder do que com sistemas de enriquecimento e melhoria da produção biológica. Isso se aplica tanto à Revolução Verde quanto à revolução genética ou às novas biotecnologias. (SHIVA, 2003, p. 18)

Hoje, as consequências dessa industrialização bélica são devastadoras: são 56 bilhões de animais mortos por ano para consumo humano, enquanto 795 milhões de pessoas ainda passam fome no mundo (FAO, 2015), embora já se saiba que o problema da fome não é decorrente da escassez de alimentos, mas de acesso ao alimento, como expus acima.

Nosso cenário, hoje, é de exploração de animais para consumo humano, envenenamento dos alimentos por uso de pesticidas e agrotóxicos, alimentos altamente industrializados, doenças decorrentes da má alimentação, poluição do solo, da água e do ar, pessoas trabalhando em situação análoga à escravidão. Inclusive, em 2016, a Corte Interamericana de Direitos Humanos responsabilizou internacionalmente o Estado brasileiro

⁵⁷ Em *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, por exemplo, Adams denuncia a influência da indústria na construção da pirâmide alimentar nos Estados Unidos.

por não ter prevenido a prática de trabalho escravo moderno e o tráfico de pessoas, no caso *Trabalhadores da Fazenda Brasil Verde vs. Brasil*.

A partir do momento no qual percebemos as relações de poder na agricultura e, especialmente, que mais da metade dos alimentos no mundo são produzidos por mulheres, agricultura e alimentação se tornam também questões *feministas*. Mas, se essas relações de poder são exercidas também contra outras formas de vida que não humanas, agricultura e alimentação se tornam também uma questão *ecoanimalista*. Nesse caso, a expressão *vida de gado* não é inocente: pressupõe e reconhece que o gado é explorado e que subjaz a mesma lógica da dominação e opressão sobre os que estão do lado de baixo do dualismo.

A agricultura em larga escala no Brasil, baseada na monocultura, é dominada, em sua maioria, pelos homens, que geralmente detêm a propriedade das terras. Esse sistema de opressões interconectadas é devidamente analisado pelas ecofeministas. A agricultura em larga escala é uma combinação de atividade masculina e científica ligada à razão instrumental em oposição à natureza e às mulheres, os outros lados dos dualismos. Isso também mantém a invisibilidade da natureza e a maneira injusta pela qual a agricultura em grande escala se apropria dela.

A objetificação da natureza e sua subordinação são levadas a cabo com base em uma suposta necessidade de formas mais eficientes de produzir alimentos. Assim, a manutenção de relações que perpetuam a dominação da natureza como *inferior* é justificada pelos que estão do lado de cima desse dualismo, ou seja, pelos homens que lideram o agronegócio. Por isso, torna-se evidente como a agricultura nessa dimensão maciça reflete estruturas de poder e dominação, como sugerido pela análise ecofeminista.

Como alternativa a esse sistema de exploração, a agricultura familiar se apresenta como uma possibilidade de garantir a produção de alimentos em relações mais justas. A importância da agricultura familiar no Brasil é enfatizada pelo Relator Especial da ONU sobre o direito humano à alimentação, Olivier De Schutter:

Segundo a legislação brasileira, uma fazenda familiar é um estabelecimento agrícola que ocupa até quatro módulos fiscais, emprega predominantemente mão de obra familiar e é administrado por membros da família. A agricultura familiar desempenha um papel vital para a segurança e economia alimentar do Brasil (como comprovado pelo último censo agrícola), respondendo por R\$ 54 bilhões em produção agrícola. Ela supera as plantações em larga escala nas medições da produtividade da terra (R\$ 750 por hectare por ano, em comparação com R\$ 358,00 por hectare por ano para plantações em grande escala). (UNITED NATIONS, 2009, p. 15)

Ainda no âmbito internacional, a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW, 1979) dispõe sobre os direitos das mulheres rurais:

Artigo 14

1. Os Estados partes levarão em consideração os problemas específicos enfrentados pela mulher rural e o importante papel que desempenha na subsistência econômica de sua família, incluindo seu trabalho em setores não monetários da economia, e tomarão todas as medidas apropriadas para assegurar a aplicação dos dispositivos desta Convenção à mulher das zonas rurais.

2. Os Estados partes adotarão todas as medidas apropriadas para eliminar a discriminação contra a mulher nas zonas rurais a fim de assegurar, em condições de igualdade entre homens e mulheres, que elas participem no desenvolvimento rural e dele se beneficiem, e em particular assegurar-lhes o direito a:

- a) Participar de elaboração e execução dos planos de desenvolvimento em todos os níveis;
- b) Ter acesso a serviços médicos adequados, inclusive informação, aconselhamento e serviços em matéria de planejamento familiar;
- c) Beneficiar-se diretamente dos programas de seguridade social;
- d) Obter todos os tipos de educação e de formação, acadêmica e não acadêmica, inclusive os relacionados à alfabetização funcional, bem como, entre outros, os benefícios de todos os serviços comunitários e de extensão a fim de aumentar sua capacidade técnica;
- e) Organizar grupos de auto-ajuda e cooperativas a fim de obter igualdade de acesso às oportunidades econômicas mediante emprego ou trabalho por conta própria;
- f) Participar de todas as atividades comunitárias;
- g) Ter acesso aos créditos e empréstimos agrícolas, aos serviços de comercialização e às tecnologias apropriadas, e receber um tratamento igual nos projetos de reforma agrária e de restabelecimento;
- h) Gozar de condições de vida adequadas, particularmente nas esferas da habitação, dos serviços sanitários, da eletricidade e do abastecimento de água, do transporte e das comunicações. (CEDAW, 1979)

Apesar dessa disposição legal, o Relatório Anual do Relator Especial do Direito à Alimentação reconhece que as mulheres sofrem a situação da pobreza e da fome de maneira desproporcional, em razão da discriminação e violência de gênero institucionalizada. O documento enfatiza também o papel das mulheres na produção de alimentos:

[...] as agricultoras são responsáveis por cultivar, arar e colher mais de 50% dos alimentos do mundo. Na África Subsaariana e no Caribe, as mulheres produzem até 80% dos alimentos básicos e, na Ásia, as mulheres representam de 50% a 90% da força de trabalho dedicada à produção de arroz. Além disso, em muitas partes do mundo, a maioria das agricultoras atua principalmente na agricultura de subsistência. (UNITED NATIONS, 2015, p. 3)

Além disso, as mulheres desempenham também um papel fundamental na preservação das sementes. São elas que produzem, selecionam e guardam 90% dos materiais utilizados na agricultura em pequena escala, incluindo sementes e germes. De acordo com o Relator Especial, “sementes e bancos de sementes são importantes para enfrentar a crise da biodiversidade agrícola, garantir soluções sustentáveis de meios de subsistência para a segurança alimentar e capacitar as mulheres com meios de subsistência sustentáveis” (UNITED NATIONS, 2015, p. 9-10). Shiva ressalta essa importância e complexidade em relação à preservação das sementes:

Proteger as sementes nativas é mais que uma questão de preservar a matéria-prima para a indústria da biotecnologia. As diversas sementes que agora estão fadadas à extinção carregam dentro de si sementes de *outras formas de pensar sobre a natureza* e de *outras formas de produzir* para satisfazer nossas necessidades. (SHIVA, 2003, p. 17, grifo meu)

No entanto, esse protagonismo das mulheres rurais conflita com o direito à propriedade intelectual das sementes, o que constitui uma barreira real para elas. Corporações relacionadas ao agronegócio e à biotecnologia ganham bilhões de dólares com o mercado de sementes. Essas corporações possuem 73% do suprimento mundial de sementes, representando um dilema para as mulheres: parar de guardar e trocar sementes como tradicionalmente o fazem ou correr o risco de ser punida por crime de propriedade intelectual. Aliado a isso, as mudanças climáticas constituem outra barreira para as mulheres, razão pela qual elas têm atuado em atividades para o desenvolvimento sustentável na agricultura, como a conservação do solo e da água e práticas agroecológicas (UNITED NATIONS, 2015).

Assim, é possível perceber como a agricultura familiar está ameaçada pela falta de políticas e pela pressão do agronegócio internacional. As empresas internacionais que controlam as pesquisas sobre tecnologias para produzir sementes eficientes, incluindo a produção de sementes híbridas e, mais recentemente, sementes modificadas geneticamente, ignoram as necessidades das propriedades rurais de pequeno porte. Nesse contexto, manter a autonomia, a segurança nutricional e a soberania alimentar são desafios que as mulheres estão enfrentando, organizando-se para adquirir mais independência na produção e superar a opressão nas suas atividades.

Nesse sentido, as lutas socioambientais têm sido historicamente protagonizadas por mulheres, inclusive por meio da construção de solidariedade e mobilização entre comunidades tradicionais e povos originários do Sul Global, na medida em que simultaneamente identificam a mercantilização da natureza e da vida, além das desigualdades de gênero

(COSTA, 2019). Dentre elas, estão as mulheres de diferentes territórios: do campo, da floresta e das águas.

Dentre as *mulheres do campo*, encontram-se camponesas e trabalhadoras rurais (inclusive assentadas ou acampadas) que estão na agricultura familiar, seja orgânica/agroecológica ou convencional. As *mulheres da floresta*, por sua vez, vivem em comunidades tradicionais (ribeirinhas e quilombolas, por exemplo), em áreas florestais ou aquáticas, razão pela qual são muitas vezes atingidas por barragens. Um dos movimentos dos quais participam é justamente o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB). Já as *mulheres das águas* são as que possuem um modo de vida pesqueiro, de modo que atuam na defesa de manguezais, arrecifes, igapós, lagoas, lagos, igarapés etc. (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2015).

Em 2007, a ex-Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres passou a utilizar nas políticas públicas o termo *mulheres do campo e da floresta*, a partir de um consenso com a sociedade civil, a fim de designar as mulheres trabalhadoras rurais, mulheres que vivem no campo, na ruralidade e na floresta, agricultoras familiares, extrativistas, catadoras de coco e babaçu e as seringueiras (SECRETARIA DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES, 2011).

Uma importante ação estratégica das mulheres do campo, da floresta e das águas é a Marcha das Margaridas, que ocorreu nos anos de 2000, 2003, 2007, 2011, 2015 e 2019, como parte de uma agenda permanente dos movimentos feministas e do Movimento Sindical de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (MSTTR). A Marcha das Margaridas ocorre sempre em Brasília, no dia 12 de agosto, em homenagem a Margarida Alves, líder sindical em Alagoa Grande, Paraíba, assassinada em 12 de agosto de 1983 (MARCHA DAS MARGARIDAS, 2015). Sua atuação abarca diversos temas socioambientais, dentre eles a soberania alimentar, proteção da biodiversidade, trabalho e renda, educação, violência, saúde, participação e democracia.

Em 2019, no mesmo período no qual ocorreu a Marcha das Margaridas, foi realizada, também em Brasília, a primeira Marcha das Mulheres Indígenas, sob o tema *Território: nosso corpo, nosso espírito*, a fim de reivindicar, dentre outros direitos, a demarcação das terras indígenas.

No Brasil, a construção das mulheres como sujeitas políticas da agroecologia se organiza especialmente por meio de dois movimentos autônomos: o Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) e o grupo de trabalho de Mulheres da ANA (GT Mulheres da ANA), a

Articulação Nacional de Agroecologia.⁵⁸ Esses espaços foram criados visando incidir nas políticas públicas e promover o diálogo com a sociedade sobre o desenvolvimento sustentável e a agenda feminista, incluindo temas abrangentes, como a violência contra as mulheres, mas também temas especialmente voltados às mulheres rurais e camponesas, como distribuição de terras e insumos, trabalho feminino no campo, divisão do trabalho doméstico, participação política etc. (COSTA, 2019).

A frase “sem feminismo, não há agroecologia” foi um mote construído a partir da organização do GT Mulheres da ANA no VIII Congresso Brasileiro de Agroecologia realizado em Porto Alegre no ano de 2013, como forma de chamar atenção para as desigualdades de gênero dentro do movimento agroecológico e na agricultura familiar, tais como a invisibilidade do trabalho das mulheres nas áreas rurais, a sobrecarga de trabalho doméstico, e o apagamento e a apropriação dos saberes produzidos por mulheres, apontando as contradições dentro do movimento ao mesmo tempo em que põe em cheque a ideia de neutralidade do conhecimento técnico e científico. (COSTA, 2019, p. 208)

Apesar de esses avanços ainda não terem adquirido centralidade nos movimentos agroecológicos – o que é reflexo de um cenário mais amplo, estruturado também pelo machismo –, as mulheres camponesas, indígenas, quilombolas e ribeirinhas, isto é, as mulheres dos movimentos agroecológicos, têm *saberes agroecológicos* que contribuem para a construção de uma epistemologia descolonial e ecofeminista. Costa (2019) identifica, mais especificamente, duas contribuições: a *ética do cuidado* e as *relações de reciprocidade* com a natureza. Dessas formas de se relacionar, orientadas pelo cuidado e pela reciprocidade, é construída uma noção de *coletividade* que rompe com uma visão hegemônica de dominação e subalternidade da natureza e, em última instância, do *outro* e da vida. Por isso, essas práticas devem ser reconhecidas, valorizadas e incluídas no *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado. Além disso, outra importante contribuição é a denúncia do *racismo ambiental*. Como afirma Arantes,

⁵⁸ “Se durante os anos de 1980 e 1990, as organizações não governamentais, as comunidades alternativas e os profissionais relacionados ao campo das ciências agrárias atuavam como os principais disseminadores dos saberes agroecológicos, esse cenário começa a mudar a partir dos anos 2000 quando os movimentos sociais do campo incorporam a agroecologia em suas agendas políticas, pautando a formulação de políticas públicas voltadas para a produção orgânica de alimentos e a agroecologia enquanto modelo para o desenvolvimento rural. Nesse contexto se dá a construção da Articulação Nacional de Agroecologia (ANA) enquanto espaço principal de articulação entre movimentos, redes e organizações da sociedade civil engajadas em experiências concretas de promoção e construção da agroecologia e alternativas sustentáveis de desenvolvimento rural, e dos Encontros Nacionais de Agroecologia (ENA), encontros organizados pelos movimentos através da ANA para promover debates e trocas de experiências sobre o tema, entre os movimentos sociais e a sociedade civil como um todo.” (COSTA, 2019, p. 207)

não há justiça socioambiental enquanto as mulheres, nas suas singularidades de marisqueiras, pescadoras, indígenas, quilombolas, ribeirinhas, raspadeiras de mandioca, catadoras de material reciclável, agricultoras, dentre tantas outras, não forem enxergadas como as que mais sofrem desproporcionalmente os impactos negativos do modelo de desenvolvimento predador em vigência. De igual modo, não há como se pensar em justiça socioambiental enquanto o racismo ambiental condenar à pobreza, à doença, à exploração e à criminalização as mulheres negras. (ARANTES, 2010, p. 9)

O racismo ambiental é revelado quando se percebe a articulação entre a degradação ambiental e a injustiça social direcionada a determinados grupos em função da etnicidade, especialmente as mulheres negras, indígenas, ribeirinhas e do campo. A partir dessa compreensão, evidencia-se a distribuição desigual dos impactos ambientais, de modo que “não é possível separar os problemas ambientais da forma como se distribui o poder sobre os recursos naturais” (MALERBA, 2010, p. 17). Portanto, o racismo ambiental mostra, novamente, o quanto é necessária uma perspectiva interseccional que articule diferentes *ismos* de dominação a fim de que sejam todos superados. Nesse sentido, expõe Bueno, enfatizando ainda a necessidade de dar voz às minorias políticas:

Centralizar as experiências das favelas, dos ribeirinhos, dos quilombolas e dos indígenas, das quebradeiras de cocos, dos pescadores artesanais, enfim, das pessoas que de fato são a maioria da população para reconfigurar a sociedade é uma proposta que melhora a qualidade de vida de todos e todas. O fortalecimento de iniciativas engendradas dentro das comunidades negras, como os espaços de socialização colaborativos, os projetos de reorganização das favelas, as estratégias de compartilhamento da cidade, como jardins coletivos, hortos comunitários e a propagação de diálogos sobre urbanismo que se deem a partir de uma perspectiva interseccional, propondo um aprendizado com as experiências de resistência e coletividade das populações tradicionais rurais e urbanas, podem fazer a diferença e alterar significativamente o quadro de degradação ambiental que presenciamos na atualidade. (BUENO, 2017, n.p.)

Quando se trata da experiência das mulheres do campo, especificamente, Paulilo (2016) fala sobre o *feminismo camponês* que congrega essas práticas e reflexões teóricas das mulheres rurais: o *feminismo que nasce na horta*. Contudo, ao analisar as origens e os fundamentos desse feminismo⁵⁹, a autora ressalta que é preciso se afastar de qualquer

⁵⁹ O Movimento de Mulheres Agricultoras de Santa Catarina foi criado em 1983, chamado, por muitos anos, de Movimento de Mulheres Agricultoras (MMA). Em 1995, passou a integrar a Associação Nacional de Mulheres Trabalhadoras Rurais (ANMTR), coligação nacional que reunia movimentos autônomos de mulheres em vários estados. Em 2004, associou-se a Via Campesina, organização internacional, e passou a se chamar Movimento de

perspectiva evolucionista – associada a uma visão linear da própria história dos feminismos, como se houvesse a superação de uma onda ou teoria/concepção por outra – em relação ao movimento, inclusive, ao lhe dirigir críticas. Ou seja, é preciso *situar* o feminismo camponês no seu território e na sua práxis.

Paulilo (2016) identifica uma aproximação do MMC a Vandana Shiva, ecofeminista essencialista – ou seja, que acredita em uma ligação inata, *essencial*, entre mulheres e natureza. Contudo, o feminismo das mulheres rurais é diretamente ligado às suas lutas e surge do seu cotidiano, não de uma essência feminina.

Enquanto as feministas da igualdade temem que defender a diferença seja reforçar a visão tradicional da mulher enquanto mais ligada à natureza, sendo o homem mais ligado à cultura e à razão, juntando a subordinação da natureza à subordinação da mulher, as agricultoras, tendo uma visão religiosa da natureza, considerando-a “sábia” e “boa”, não veem a ligação mulher/natureza como desabonadora. (PAULILO, 2016, p. 301-302).

Nesse sentido, apesar de defender posições essencialistas, esses movimentos geram mudanças contrárias ao essencialismo, o qual supostamente pode manter as mulheres no lugar de subordinação, e, de fato, questionar papéis tradicionais associados a homens e mulheres (PAULILO, 2016). Ou seja, apesar de desafiador, é preciso olhar para as conquistas que esses movimentos já alcançaram e superar as dicotomias, seja entre igualdade e diferença ou, em última instância, entre *feminismo urbano* e *feminismo rural*.

Apesar de ser influenciado por diferentes correntes feministas em diferentes aspectos, o feminismo do MMC é marcado pelo seu caráter *prático*, do *mundo da vida*. Isto é, as agricultoras buscam aplicar princípios feministas as suas práticas do dia a dia. Por isso, apesar de não abarcar pautas importantes para outros feminismos – como o aborto, por exemplo –, há uma contribuição fundamental do feminismo camponês para outras agendas *não urbanas*, como a soberania alimentar e alimentação saudável, defesa das sementes crioulas contra o monopólio das multinacionais, a distribuição de terras, pobreza, dentre outras questões socioambientais (PAULILO, 2016).

Ainda que – aos olhos dos feminismos forjados nos espaços urbanos e, em especial, na academia – os feminismos camponeses possam apresentar inconsistências teóricas, dada sua vinculação a diferentes correntes teóricas, o engajamento das mulheres do campo (e aqui arrisco incluir também as mulheres da floresta e das águas) é oriundo de suas próprias

Mulheres Camponesas (MMC). A partir de 2010, o movimento assumiu publicamente um posicionamento feminista (PAULILO, 2016).

vivências. Eles são, portanto, altamente contextuais e suas *práticas de cuidado* demonstram, em alguma medida, um compromisso com aspectos éticos e políticos alinhados com a justiça socioambiental.

Como escreve Paulilo (2010, p. 937), “se as mulheres cuidam da natureza de maneira diferente de como o fazem os homens, as pesquisas mostram que essa diferença é resultado da vivência de cada um, da sua experiência cotidiana”. Ou seja, a proximidade com a natureza não se dá não em um nível essencialista, mas material, o que as faz ter uma percepção direta das consequências da destruição ambiental e da necessidade de estabelecer outras formas de se relacionar com o ambiente natural.

Por isso, é importante compreender, inclusive, que para essas mulheres a aproximação com a natureza não é algo ruim, como decorre dos dualismos de valor hierárquicos que colocam tanto as mulheres quanto a natureza no lado *de baixo* – o subjugado – do dualismo; ao contrário, na percepção delas de natureza, há uma valorização da vida que torna a proximidade positiva.

Comparando as visões de natureza dos filósofos que consideraram a mulher inferior ao homem por estar mais próxima do mundo ‘animal’ ou ‘selvagem’, enfim, do mundo ‘instintivo’, e a concepção religiosa da natureza que defendem as agricultoras, percebe-se, claramente, a razão da diferença. Se para os primeiros aproximar-se do mundo não humano é ‘inferiorizar-se’, para as segundas é ‘elevantar-se’, aproximando-se da perfeição da natureza enquanto obra de Deus. Não é só a visão de mulher que muda, mas também a de natureza [...]. (PAULILO, 2010, p. 934).

Portanto, o que elas estabelecem não é uma relação de dominação, exploração ou controle da natureza, mas uma relação de reciprocidade por meio da qual as diferentes formas de vida – humana e não humana – se expressam e são respeitadas por meio de práticas do cuidado. Assim, face à crise socioambiental que vivemos, as experiências dessas mulheres precisam, mais do que nunca, serem ouvidas e valorizadas. Isso não significa concordar com *todas* as práticas que ocorrem nesses espaços ou compartilhar de todos os aspectos de sua cosmovisão, como a religião, por exemplo, senão contextualizá-las em sua própria origem. Como ressalta Paulilo (2010), muitas agricultoras iniciaram sua militância junto à igreja e veem a vida e a natureza como *dons de Deus*.

Nesse sentido, ainda que, de uma perspectiva ecofeminista animalista, o uso de animais ainda possa ser visto como uma prática especista, é preciso reconhecer que, além das práticas de cuidado que diretamente promovem a justiça socioambiental – como a alimentação adequada, o acesso à água, o acesso à terra, a preservação da biodiversidade e a

conservação das florestas, por exemplo – a defesa da natureza tem sido empreendida nos territórios exatamente por esses movimentos. Isso, inclusive, os expõe ao risco de graves violações de direitos humanos.

Muitos desses indivíduos, grupos, organizações e movimentos podem ser compreendidos(as) como defensores(as) de direitos humanos, na medida em que atuam contra diversas formas de injustiça e violações de direitos. De acordo com a Anistia Internacional (2018), entre janeiro e setembro de 2018, 62 defensores(as) foram mortos no Brasil, um número mais alto do que em 2017. A maior parte dos assassinatos ocorreu nas áreas rurais, predominantemente nos estados do Pará e Maranhão, decorrentes de conflitos por terras e recursos naturais. Nesse sentido, além de o país ser um dos mais perigosos do mundo para defensores(as) de direitos humanos em geral, a defesa socioambiental aumenta ainda mais essa vulnerabilidade.

Por isso, o que se percebe é que esses movimentos, ainda que não se identifiquem com essa terminologia, podem ser conceitualmente entendidos como ecofeministas, na medida em que percebem e atuam nas interconexões entre mulheres e natureza. No caso das mulheres camponesas, Paulilo (2010; 2016), inclusive, relata que Vandana Shiva – uma forte referência dos ecofeminismos – é uma autora citada pelas agricultoras, porém na história da construção do MMC houve a rejeição pelas lideranças do movimento em usar o termo *ecofeminista*. De fato, até hoje o MMC se identifica como um movimento camponês e feminista. Contudo, mais importante do que a disputa conceitual é a contribuição do feminismo camponês para uma cultura feminista de direitos humanos, permeada por práticas de cuidado que rompem a lógica exploratória e de subordinação das minorias políticas, possibilitando superar *ismos* de dominação.

Ainda que permaneçam conflitos em relação aos animais não humanos, dado que muitas práticas ainda implicam no seu uso para fins humanos (como a alimentação), não se pode perder de vista a dimensão estrutural do especismo, do machismo, do racismo e outros *ismos* de dominação e, no atual momento histórico, quais são os sujeitos que mantêm e quais são os que provocam fissuras nessas estruturas.

Nesse sentido, invocar a concepção de *solidariedade na práxis* auxilia a compreender a dialética opressor/oprimido e quais são os nossos papéis na libertação de todas as formas de opressão. Tendo em vista a concepção freireana de que é tarefa humanista e histórica dos(as) oprimidos(as) libertarem a si e aos seus opressores, de maneira comunitária e não individual (FREIRE, 2011), a libertação demanda “a possibilidade dos oprimidos estarem em solidariedade uns com os outros e, finalmente, com o opressor através de uma compreensão

mais flexível do ‘nós’ da solidariedade” (FERNANDES, 2016, p. 486). Essa noção de *nós* em solidariedade é formada por vários *eus*, a qual rompe com a dicotomia opositora nós/eles. Há, portanto, um reconhecimento mútuo de que o *outro* também é parte de nós.

Isto é particularmente importante para a compreensão das pessoas envolvidas na solidariedade refletiva como sujeitos (“nós” como atores, com agência) e não objetos (incapazes de ultrapassar o “nós” passivo). Além disso, ela permite ainda mais flexibilidade dentro da categoria “nós” através de sua recriação e renovação constante nos atos de reconhecimento mútuo, permitindo a conexão de pessoas em solidariedade mútua através da inclusão ao invés da exclusão de outros [...]. (FERNANDES, 2016, p. 486)

Como afirma a autora, essa concepção de solidariedade é *inclusiva*, ou seja, ao invés de continuar gerando exclusão, ela “permite a extensão da solidariedade para com aqueles que poderiam atualmente estar fora, mas que podem ser trazidos para dentro através do reconhecimento mútuo” (FERNANDES, 2016, p. 487).

De modo similar, Adams (1995) afirma que o ecofeminismo não pressupõe uma única voz das mulheres, eis que a *unidade* reside justamente na *solidariedade* contra a opressão. Além disso, Adams ressalta que, em sistemas interligados de opressão, coexistem o privilégio e a opressão. Seguindo a mesma lógica, Alloun (2015) defende que as fazendas podem ser um bom lugar para construir alianças políticas entre a defesa animal e os movimentos ambientalistas, anticapitalistas e de saúde.

Por isso, é preciso reconhecer que em sistemas de dominação que caracterizam hoje as diversas sociedades, ainda não é possível viver plenamente a justiça social, ambiental e interespecies. O *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado é o horizonte que se almeja e, por isso, suas implicações práticas podem provocar mudanças individuais e coletivas, como a adoção de uma dieta vegana, por exemplo. Porém, ainda que a cultura não seja suficiente para legitimar práticas de privilégio e opressão, não é possível colocar as propriedades rurais familiares no mesmo patamar da lógica exploratória do agronegócio, que mata bilhões de animais por ano e é responsável pela devastação ambiental. Não se trata de legitimar, mas de contextualizar em uma perspectiva estrutural e compreender quais dessas práticas podem compor o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado.

6 *QUILT* ECOFEMINISTA SENSÍVEL AO CUIDADO: UMA JUSTIÇA INTERSECCIONAL, INCLUSIVA E NÃO DISCRIMINATÓRIA

“O animalismo é o vento que sopra.”

Paul B. Preciado
O feminismo não é um humanismo

“O capitalismo é, ele mesmo, a versão econômica do que o machismo é em termos de gênero. Ele é um sistema de favorecimentos.”

Marcia Tiburi
Feminismo em Comum

Ao longo da tese, busquei evidenciar como as forças da opressão estão interconectadas e, desse modo, quão problemático é quando essas questões são consideradas separadas umas das outras, sem ter em vista o panorama estrutural marcado pela lógica da dominação. Portanto, neste capítulo, inicio com uma análise ecofeminista animalista sobre uma situação paradigmática na qual há uma aparente dicotomia entre direitos humanos e direitos animais: estaria Israel utilizando a prática do *vegan-washing* – ou seja, usando um movimento por direitos animais – para *lavar* as violações de direitos humanos na Palestina?

Feita essa análise, passo a formalizar a teoria e fazer a costura do *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado, por meio do qual defendo que uma concepção de justiça social, ambiental e interespécies reúne um conjunto de princípios universais que devem ser interpretados e aplicados de acordo com os contextos histórico e material. Nesta última seção, irei retomar os retalhos – isto é, os princípios e elementos – e fazer a costura do *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado.

Nesse sentido, é importante lembrar que as teorias são como *quilts* e as condições necessárias são como seus limites. O *quilt* delimita as fronteiras da teoria sem, contudo, ditar antecipadamente o seu interior. O *design* do *quilt* surge exatamente do contexto – social, histórico ou material – e da diversidade do que o constitui. Por isso, considero a metáfora adequada para um projeto que compreende o conhecimento como situado e a teoria em processo.

6.1 A PRÁTICA DO VEGAN-WASHING

Em 2017, a ocupação militar israelense na Palestina completou 50 anos, marcando um período de severas violações de direitos humanos e do direito internacional. Desde 2004, por exemplo, a Corte Internacional de Justiça considera ilegal o muro que divide o território palestino de Israel (INTERNATIONAL COURT OF JUSTICE, 2004), mas ele continua sendo construído, inclusive, para além dos limites estabelecidos na Linha do Armistício de 1949 (*Green Line*), invadindo, evidentemente, a parte palestina.

Também de acordo com a referida Corte (2004), a construção de colônias (*settlements*) no território ocupado, nas quais israelenses passam a morar e utilizar a terra, também viola o Direito Internacional dos Direitos Humanos. Desse modo, o impacto da ocupação na vida do povo palestino frequentemente acarreta refúgio e deslocamentos internos, além de diversas outras situações de vulnerabilidades, como privação de água e alimentos, especialmente na Faixa de Gaza.

De acordo com o relatório da *BADIL Resource Center for Residency and Refugee Rights* (BADIL, 2015), organização palestina com status consultivo na ONU/ECOSOC, até o final de 2014, havia 6,14 milhões de refugiados(as) de 1948 e seus(uas) descendentes (decorrentes do plano de partilha), mais de um milhão de refugiados(as) de 1967 (ocupação militar da Cisjordânia e Gaza) e 720 mil deslocados(as) internos(as), em ambos os lados da Linha do Armistício de 1949.

Com o intuito de construir uma narrativa que desloque o olhar das violações de direitos humanos para o exato oposto – respeito aos direitos –, Israel tem empreendido ações identificadas como *pink-washing*⁶⁰ e *vegan-washing*. Buscando mascarar a ocupação israelense na Palestina, o colonialismo e o *apartheid*, Israel usa direitos LGBT⁶¹ e direitos

⁶⁰ *Pink-washing* é o nome utilizado para identificar os esforços empreendidos pelo Estado de Israel com o intuito de mudar sua percepção pública de um Estado colonizador e de *apartheid* em um Estado liberal e amistoso com relação à população LGBT. Como parte dessa estratégia, cria-se essa falsa imagem ao mesmo tempo em que retrata as sociedades árabes e palestinas como retrógradas e intolerantes. Exemplos dessas práticas são o incentivo ao turismo LGBT, Festivais de Cinema LGBT e a promoção de grandes Paradas LGBT. Por outro lado, como relata a advogada israelense Shira Hertzanu (apud ADAMS; GRUEN, 2014, p. 100), “[a] sociedade israelense degrada não apenas os(as) palestinos(as), mas também os(as) ativistas de direitos humanos que os(as) apoiam. Ativistas de todos os sexos e orientações sexuais são acusados de traição e de comprometer a segurança nacional. Mulheres e membros da comunidade LGBT também são insultadas(os) com base em gênero e orientação sexual. Embora possa haver alguma lógica interna em rotular os ativistas como ‘traidores’ (por serem antinacionalistas), referir-se a mulheres ativistas como ‘prostitutas’ não tem base real e é feito com o único objetivo de humilhação. Além disso, as mulheres (e LGBTs) que são presas por atos políticos são frequentemente assediadas sexualmente pelos soldados e policiais que as prendem.”

⁶¹ Apesar da relação entre as duas estratégias – *pink-washing* e *vegan-washing* –, o presente subtítulo analisa somente a segunda prática. Para conhecer mais sobre o uso dos direitos LGBTs com o mesmo propósito

animais para dar a impressão ao mundo de que, em uma suposta democracia onde há tanta liberdade e respeito, não há espaço para opressão.

Entretanto, é necessário um olhar mais atento a essas práticas, a fim de que direitos humanos e direitos animais não sejam usados de modo instrumental para acobertar práticas discriminatórias e opressoras. Por isso, o uso de categorias ecofeministas visa analisar a situação por meio de outras lentes. Nesse sentido, meu objetivo é traçar a relação entre a necessária intersecção entre direitos humanos e direitos animais, sob a pena de legitimar práticas que se manifestam a partir da mesma lógica de dominação. Portanto, é também uma crítica ao sistema quando domina, explora e exclui os(as) vulneráveis ao invés de protegê-los(as).

Como defendo ao longo da tese, na medida em que a filosofia ecofeminista entende que sexismo, racismo, especismo e outros *ismos* de dominação funcionam sob a mesma lógica de dominação pautada nos dualismos de valor hierarquicamente organizados, o *quilt* ecofeminista interseccional pode contribuir com argumentos em favor da superação da discriminação e opressão, seja contra humanos ou outros que não humanos, a partir do entendimento que não é possível alcançar a libertação de uma forma de dominação sem levar em consideração todos os outros *ismos* de dominação.

Para tanto, entendo a ocupação militar israelense na Palestina como um caso paradigmático no atual contexto global, isto é, que evidencia práticas colonialistas que têm se perpetuado em diversas outras regiões do mundo⁶², conforme já defendi em Rosendo (2019). O alinhamento político dos Estados de Israel e Estados Unidos a governos latino-americanos ultraconservadores, portanto, mostra o quanto precisamos estar atentas ao que parece acontecer tão distante de nós (ao menos geograficamente)⁶³. Apesar da complexidade e extensão do tema, farei uma contextualização de fatos recentes que irão subsidiar a análise do tema à luz do *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado.

(mascarar as violações de direitos humanos por meio da apropriação da causa LGBT), cf. <<http://www.pinkwatchingisrael.com/>>

⁶² Para aprofundar esse ponto, cf. Rosendo (2019).

⁶³ Um dos exemplos do que chamo aqui de *alinhamento político* foram as declarações de Jair Bolsonaro, logo após ter vencido o pleito eleitoral em outubro de 2018, de que mudaria a Embaixada do Brasil de Tel Aviv, capital de Israel, para Jerusalém. Meses antes, o presidente dos Estados Unidos, Donald Trump, fez o mesmo anúncio sobre a embaixada estadunidense, gerando manifestações contrárias ao redor do mundo.

6.1.1 As violações de direitos humanos na Palestina e a institucionalização do *apartheid*

Como relatei em Rosendo (2018c), no dia 30 de março de 2018, palestinas e palestinos iniciaram um movimento identificado como a Grande Marcha do Retorno, que reivindica o direito do povo palestino de retornar às suas terras e viver uma vida livre de violência. Da primeira sexta-feira dos protestos realizados na Faixa de Gaza até o dia 25 de julho de 2018, pelo menos 140 palestinos(as) já haviam sido mortos(as) (dentre eles(as), a enfermeira voluntária Razan al-Najar) e 16 mil feridos(as) pelo exército militar israelense.

Só em 14 de maio daquele ano, dia em que os Estados Unidos inauguraram a sua embaixada em Jerusalém, 60 pessoas foram mortas. Embora a embaixada tenha permanecido em Tel Aviv após a inauguração, o fato seguiu o reconhecimento, por parte do presidente dos Estados Unidos – Donald Trump –, de Jerusalém como capital de Israel, em dezembro de 2017. A declaração do presidente estadunidense contraria expressamente a Resolução nº 181 da ONU, que estabeleceu o Plano de Partilha entre Israel e Palestina, em 28 de novembro de 1947.

De acordo com o Plano, Jerusalém não entraria na divisão e seria administrada pela própria ONU. Na prática, pouco do acordo foi implementado até os dias atuais. O mais flagrante, sem dúvida, é a criação de Israel logo no ano seguinte, em 1948, enquanto a Palestina permanece até hoje sem ser oficialmente um Estado, apesar de ter o reconhecimento de outros Estados e ser um Estado observador na Organização das Nações Unidas.

O dia da inauguração da referida Embaixada – marcada por protestos não só na Cisjordânia e na Faixa de Gaza, mas ao redor do mundo – celebrou os 70 anos da fundação do Estado de Israel. Para o povo palestino, ao contrário, esse dia marca os 70 anos da Nakba – a catástrofe que resultou em 750 mil refugiados(as) somente no primeiro ano.

Na Faixa de Gaza residem quase dois milhões de habitantes em menos de 400km², ou seja, são em torno de cinco mil habitantes/km². Com uma das maiores densidades demográficas do mundo, desde 2007 a Faixa de Gaza sofre um embargo por Israel e Egito, com os quais faz fronteira. Portanto, o pouco que entra no território palestino passa por rigoroso controle das forças militares israelenses.

De acordo com a declaração do Coordenador Humanitário do Território Palestino Ocupado, da Agência Humanitária da ONU, Jamie McGoldrick, há uma *catástrofe severa* (ONUBR, 2018). Gaza só tem energia elétrica por quatro horas diárias. Comida, água e medicamentos são racionados e pessoas, dentre elas muitas crianças, estão, literalmente,

morrendo de fome. O embargo israelense, portanto, mostra mais uma face da colonização que o movimento sionista empreende desde antes mesmo da criação do Estado de Israel.

Enquanto o direito de retorno reivindicado pela Grande Marcha é negado e violentamente retaliado, o Knesset (Parlamento de Israel) aprovou, em 19 de julho de 2018, a Lei do Estado Nação judaico (KNESSET, 2018), institucionalizando a opressão. Contrariando o Plano de Partilha, Jerusalém - *completa e unida*, nos termos da lei – é definida como capital de Israel. Além disso, o direito de retorno é garantido somente aos(às) judeus(ias), apesar de um(a) a cada cinco cidadãos(ãs) de Israel ser palestino(a) não judeu(ia). Como ressaltou Noam Chomsky em uma entrevista concedida a Amy Goodman, após a aprovação da lei - que reconhece apenas o hebraico como língua oficial e foi internacionalmente acusada de legalizar o *apartheid* –, apesar das mudanças legislativas, o que ela faz é dar continuidade ao projeto sionista:

Ela aprimora as práticas passadas, introduzindo-as no que é chamado de Lei Fundamental (*Basic Law*), que é efetivamente a constituição. Então, sim, são mudanças, mas menos dramáticas do que a maneira como é retratada, não porque são movimentos adequados, mas porque sempre foi assim de uma maneira ou de outra. (CHOMSKY apud GOODMAN, 2018, n.p.)

Além disso, Chomsky complementa que as análises políticas têm indicado que Israel deve enfrentar, nos próximos anos, a perda de apoio de setores que têm alguma preocupação com o direito internacional dos direitos humanos e, portanto, o Estado tem retomado as alianças com países violadores desses direitos, os quais têm tido governos ultranacionalistas, marcados pela repressão e pela islamofobia, por exemplo.

Esse é apenas um recorte localizado sobre a questão Palestina, que envolve aspectos bem mais complexos marcados por imperialismo e sionismo, o movimento político que visava garantir um Estado judeu no território da Palestina histórica (BUZZETO, 2015).

A partir disso, é preciso reconhecer que, em regra, as versões que nos chegam passam pelos *enquadramentos* que Butler (2015) explicou. Além de enquadrado, o que nos chega passa também por uma *cobertura comprometida*, ou seja, passa pelo crivo do governo israelense e seus aliados, especialmente os Estados Unidos.

Como apresentei no Capítulo 2, o enquadramento está relacionado às narrativas e à interpretação do que é enquadrado: ao mesmo tempo em que se mistura ao sentido próprio do que foi enquadrado, o enquadramento permite também uma evasão. Ou seja, o que acontece em Gaza não fica em Gaza. Embora o sentido seja, sem dúvida, *contaminado* e marcado por uma cobertura que compromete a narrativa, especialmente quando é controlada por quem tem

o poder da situação, algo precisa romper as fronteiras para que ganhe a possibilidade de causar indignação e, em última instância, gerar poder de reivindicações por justiça.

Por isso, é preciso construir outras narrativas – não comprometidas e sem pressupor neutralidade – sobre as graves violações de direitos humanos que têm sido empreendidas pelo Estado de Israel. Nesse ponto, volto à questão do *vegan-washing*. Com intuito de distanciar a opinião pública das violações de direitos humanos, há uma apropriação pelo Estado de um movimento legítimo empreendido pela sociedade civil para garantir direitos animais. Contudo, nesse caso, tem-se um exemplo nítido do quanto uma perspectiva interseccional é necessária para não incorrer em nenhuma forma de opressão.

6.1.2 *Vegan-washing: lavando as violações de direitos humanos por meio dos animais*

Em 2014, as Forças Militares Israelenses (*Israeli Defense Forces* – IDF, na sigla em inglês) incluíram opções veganas em suas refeições, além de oferecem botas e boinas com materiais sintéticos. A decisão ocorreu após protestos de soldados(as), que demandaram o direito de não usar produtos e alimentos de origem animal durante o serviço militar. A notícia foi, em parte, comemorada pela comunidade vegana internacional:

Nós aplaudimos o IDF, os membros do serviço e o país de Israel por seu movimento contínuo em direção a um mundo mais sustentável com alimentação *plant based*⁶⁴. Eles continuam sendo um exemplo para a comunidade global de quão bem podemos prosperar como indivíduos e como nação quando nos afastamos de uma dependência imoral, cruel e insalubre de produtos animais. (DOLM, 2014).

Em outro *site*, a narrativa se alinha com a tentativa do Estado de Israel em afirmar que é um país *amigável* em relação ao veganismo:

O interesse pelo veganismo cresceu rapidamente em Israel nos últimos anos, onde cerca de 5% da população vive um estilo de vida *plant based*. O país proibiu testes com animais em cosméticos e é o local do maior festival vegano do mundo. (HOLLAND, 2014)

No Brasil, também houve repercussão da notícia, com uma crítica pouco aprofundada: “De certa forma, é um contrassenso que um vegano esteja no exército utilizando

⁶⁴ *Plant based* é o termo utilizado para se referir a uma alimentação baseada em vegetais, usualmente associada também a alimentos *in natura*, minimamente processados.

armas e podendo efetivamente matar outras pessoas” (CHAVES, 2015). Contudo, as notícias publicadas pelo mesmo site – Vista-se (autointitulado *O maior portal vegano da América Latina*) – posteriormente a essa, apresentadas como resultado pela busca pelo termo *Israel*⁶⁵, demonstra a completa ausência de contextualização e crítica com relação às violações de direitos humanos cometidas pelo Estado israelense.

Contra essa narrativa que celebra supostos avanços com relação à questão animal, sem situá-la no contexto de opressão mais amplo e *apropriada* pelo governo, é possível identificar iniciativas que buscam materializar uma perspectiva interseccional que dê conta de direitos humanos e direitos animais, como o trabalho desenvolvido pela brasileira Sandra Guimarães, por meio do Blog Papacapim. Em entrevista com a ativista israelense Sahar Vardi, Guimarães a questionou sobre o *vegan-washing*:

À medida que o veganismo cresce em Israel a gente vê uma utilização cada vez maior desse movimento pra (sic) conquistar a simpatia dos veganos mundo afora e encobrir as violações dos direitos humanos cometidas pelo governo. Depois do ‘pink washing’ (a utilização dos direitos LGBT pelo governo israelense pra desviar a atenção dos crimes cometidos contra os palestinos e normalizar a ocupação, colonialismo e apartheid), a nova estratégia de marketing de Israel é o ‘vegan washing’. O que você tem a dizer sobre isso? [Sandra Guimarães – Papacapim]

Existe essa tendência em Israel e em outros lugares onde têm movimentos de justiça social (direitos LGBT, direitos animais etc.)... Quando Israel se mostra progressivo em alguns desses campos isso é usado como uma maneira de legitimar a ocupação. O fato de que nós somos morais em uma coisa não significa que nós temos uma justificativa pra sermos imorais em outras coisas. “Se nós somos bons pros (sic) animais, obviamente nós somos bons pros (sic) palestinos e é impossível que a ocupação seja algo errado.” E Israel usa isso com bastante frequência agora que o veganismo está se tornando muito popular no país. Direitos animais aqui se tornou algo importante, o que é uma grande conquista pra (sic) um movimento que trabalha há muitos anos pra (sic) que isso aconteça e é importante reconhecer essa conquista. Mas tem (sic) pessoas, principalmente pessoas no governo, que estão usando isso ao seu favor. Tel Aviv foi eleita a cidade mais ‘*vegan friendly*’ do mundo e algumas pessoas estão usando isso pra (sic) dizer: “Vejam o quão liberal e democrático é esse país e fechem os olhos pras (sic) coisas menos liberais e democráticas que esse país faz, como a ocupação.” Então é um discurso problemático. De um lado nós precisamos ter muito cuidado pra (sic) não destruir os esforços do movimento vegano e de direitos animais em Israel. Eles são realmente impressionantes e é muito bacana ver

⁶⁵ São elas: “Ministro da Agricultura de Israel manda colocar câmeras em todos os frigoríficos do país” (13/01/2016); “Israel ganha seu primeiro supermercado completamente vegano” (05/07/2017); “Designer israelense desenha e lança bandeira vegana internacional sem restrições de uso” (13/07/2017); “Pedro Bial vai até Israel entrevistar o vegano que escreveu o best-seller mundial ‘Sapiens’” (26/07/2017).

o que aconteceu por aqui nos últimos anos. Mas por outro lado dizer que isso é algo bom e positivo e que deve continuar não pode encobrir o fato de que a ocupação ainda existe (sic) e é algo ruim e negativo. [Sahar Vardi] (GUIMARÃES, 2015, grifo da autora)

Mesmo sem abordar especificamente o *vegan-washing*, Shira Hertzanu – advogada israelense ativista pelos direitos humanos e animais –, também de uma perspectiva interseccional, compreende que a opressão das mulheres e dos animais deve ser *enquadrada* em uma atmosfera coletiva nacionalista, na medida em que a falta de compaixão tanto por palestinos(as) quanto por animais está relacionada. Consequentemente, há uma relação também entre a falta de reconhecimento dos direitos das mulheres e do movimento feminista, como da autodeterminação e liberdade do povo palestino. Nesse sentido, Hertzanu defende que o ecofeminismo é necessário para “esmagar o patriarcado em todas as suas formas” (HERTZANU apud ADAMS; GRUEN, 2014, p. 99).

As reflexões de Hertzanu na obra de Adams e Gruen (2014, p. 100) apontam, ainda, para os dualismos que operam na lógica israelense: “[u]m dos métodos usados pelos soldados e civis israelenses para rebaixar os(as) palestinos(as) é compará-los(as) aos animais, como os patriarcas fazem às mulheres. Ou seja, para justificar sua alegada superioridade, os nacionalistas israelenses visam rebaixar palestinos(as) ao nível animal”.

A lente ecofeminista permite analisar essas narrativas e identificar o uso inadequado por parte do governo israelense, que faz a comunidade internacional vibrar como se fossem *conquistas* e avanços no reconhecimento dos direitos animais. Se tiradas do contexto de opressão, isoladamente essas ações até poderiam indicar um caminho para reconhecer os direitos animais. Entretanto, a própria linguagem utilizada denota uma centralidade voltada aos humanos, e não aos animais. Por isso, é importante que o veganismo seja compreendido não como uma *dieta*, centrada nos humanos, mas em sua raiz ética e política. Nesse sentido, defendo que o veganismo precisa ser anticapitalista, na medida em que não deve estar aliado ao sistema que oprime.

Como exposto, as opções alimentares e de vestuário sem produtos de origem animal que são oferecidas pelo IDF são associadas a um estilo de vida *plant based*. Essa forma de se referir às escolhas dos indivíduos parece muito mais associada às opções de consumo ofertadas em um sistema capitalista do que relacionadas a um posicionamento ético e político de libertação da exploração a qual estão sujeitas diversas formas de vida. Ao preferir *plant based* ao invés de *vegan*, por exemplo, há uma despolitização do movimento ético e político que reivindica um tratamento justo dos humanos com relação aos animais. Ou seja, há um

esvaziamento do potencial emancipatório e de reivindicação política por justiça que compreende a interconexão entre as diversas formas de opressão.

Além disso, o exemplo de Israel mostra que aumentar a oferta de alimentos veganos não implica necessariamente na diminuição do consumo de animais. Ou seja, as soluções de mercado estão mais voltadas aos humanos – que têm mais opções nos restaurantes e mercados, por exemplo – do que para os animais não humanos explorados pela indústria. Portanto, a estratégia de mercado é altamente individual e não se compromete com mudanças estruturais.

Como escreve Alloun (2015, p. 162), “você não pode comprar a revolução”; isto é, aumentar a oferta de produtos livres de crueldade não é, por si só, suficiente. Ademais, a própria noção de *livre de crueldade* precisa ir além da ausência de produtos ou ingredientes de origem animal. O trabalho infantil na indústria de chocolate, a destruição de florestas tropicais na indústria do óleo de palma e a produção de alimentos por colonos judeus no território ocupado palestino⁶⁶ são exemplos de produtos que, apesar de serem de origem vegetal, não condizem com o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado, na medida em que exploram humanos e/ou natureza.

No *site* oficial do Ministério do Turismo de Israel⁶⁷, por exemplo, Tel Aviv é orgulhosamente apresentada como a *capital vegana do mundo*.⁶⁸ Mesmo ostentando esse título e tendo 5% da população vegana (ISRAEL, 2018) – uma das maiores do mundo –, o país também é um dos maiores consumidores de aves. Baseado em uma comparação entre 158 países, em 2013, Israel perdeu apenas para Hong Kong (HELGI LIBRARY, 2019) no consumo de aves.

Além disso, dentre os aspectos culturais palestinos que buscam ser fragilizados, está também a relação entre a terra e a alimentação. Um exemplo é a proibição, por meio de uma lei israelense, da colheita do za'tar, termo árabe para se referir ao tomilho. A partir dele, é produzido um tempero de mesmo nome, da mistura entre tomilho, gergelim e sumagre (*summac*). Além de muito popular na culinária palestina, o za'tar – assim como as oliveiras –

⁶⁶ Tendo em vista que as colônias judias no território ocupado da Palestina são ilegais, o movimento de solidariedade *Boicote, Desinvestimentos e Sanções* (BDS) alega que a produção e venda de produtos são injustas. A Irlanda, por exemplo, tem caminhado para aprovar legislação para banir a compra de produtos oriundos das colônias ilegais israelenses na Cisjordânia (<https://www.aljazeera.com/news/2019/01/irish-parliament-votes-favour-bill-ban-settlement-goods-190125080743863.html>).

⁶⁷ <https://info.goisrael.com/en>

⁶⁸ Alloun (2019) ressalta que essa narrativa faz parte da última onda relacionando veganismo e nacionalismo pelo Estado israelense. Em momentos anteriores, o país proibiu o uso e animais em circos (1995), a produção de *foie gras* (2003), testes em animais para cosméticos e produtos de limpeza (2003), importação de ovelhas e gado vivo da Austrália (2008).

simbolizam a relação do povo palestino com a terra, por meio do seu *enraizamento*. Proibir a colheita do za'tar silvestre⁶⁹ e destruir as oliveiras – um problema identificado pela ONU (OCHA, 2017) –, que são fundamentalmente importantes na agricultura palestina, são formas de violar cultura e minar a relação com a terra, que é justamente negada ao povo palestino. Tendo em vista que uma forma de violar direitos humanos abarca também a expulsão do povo de seu território, fragilizar a relação com a terra – de onde vêm os alimentos que sustentam a vida – pode ser entendido também como uma forma de *desenraizá-lo* de forma prática e metafórica.

6.1.3 Movimentos de base e agrorresistência na Palestina

Como forma de resistir a essas práticas colonialistas israelenses, existem iniciativas emancipatórias, oriundas do próprio povo palestino, que dialogam diretamente com a questão da terra e da alimentação, para não somente afirmar a sua cultura culinária, mas buscar soberania alimentar e, inclusive, questionar o uso dos animais para alimentação. A seguir, mostrarei três projetos que têm sido desenvolvidos com esses propósitos, os quais dialogam com questões sociais, ambientais e animais.

O *Noor Women's Empowerment Group*⁷⁰ é um projeto de base criado por mulheres do Campo de Refugiados(as) de Aida, em Belém/Cisjordânia. A maior parte delas têm filhos ou filhas com deficiências e o projeto surgiu justamente da necessidade de prover acesso à educação, saúde e trabalho a eles(as). Assim, com intuito de obter financiamento para as suas ações, são realizadas aulas de culinária tradicional palestina e são oferecidas estadias nas casas das famílias no campo de refugiados(as) (NOOR WOMEN'S EMPOWERMENT GROUP, 2015). Além de financiar a escola criada para as crianças, o projeto tem exercido um espaço importante de diálogo com estrangeiros(as) que têm contato direto com as famílias e vivenciam a vida no campo de refugiados(as), ou seja, de um lado testemunham as violações de direitos humanos no território ocupado e, de outro, conhecem a hospitalidade e a cultura palestinas, incluindo a alimentação, contribuindo para o empoderamento das mulheres e a educação das crianças.

⁶⁹ Importa ressaltar que a lei israelense proíbe a colheita do za'tar silvestre, sob o pretexto de ser uma espécie em extinção. Entretanto, o plantio e consumo não são proibidos.

⁷⁰ <https://noorweg.wordpress.com/>

A Biblioteca de Sementes, criada pela palestina Vivien Sansour, é uma iniciativa de agrorresistência mapeada pelo projeto *Baladi Rooted Resistance*⁷¹, que dialoga diretamente com a identidade do povo palestino. A agricultura tem um papel central na economia palestina, mas o agronegócio impulsionado por Israel e a comunidade internacional tem provocado mudanças, inserindo a monocultura, a produção em estufas, o uso de pesticidas, fertilizantes químicos e sementes híbridas. Essas transformações na agricultura tradicional acarretam o envenenamento do solo, a destruição da biodiversidade e a perda da autonomia dos(as) agricultores(as). Em última instância, impacta a própria possibilidade de viver da terra. Ao recuperar as sementes tradicionais e levá-las aos(às) agricultores(as), Sansour visa preservar também o conhecimento e as práticas tradicionais, impactando na independência e *soberania* em relação ao agronegócio. Nesse sentido, manter a biodiversidade, para ela, significa também manter a diversidade cultural de uma maneira mais abrangente, que inclui as diferenças, remetendo a aspectos sociais mais amplos como gênero e classe (BALADI, 2019).

Por fim, a *Palestinian Animal League*⁷² (PAL) é uma organização fundada em 2011 com o intuito de promover a proteção animal nos territórios ocupados. Dentre as ações da PAL, encontram-se a promoção do bem-estar dos animais por meio de cuidados veterinários e outras intervenções, educação de base (especialmente com crianças) voltada à questão dos animais, formação e programas de apoio sobre nutrição vegetariana e vegana. As estratégias de ação são focadas no empoderamento e engajamento comunitário, e são orientadas pela concepção de que a busca por justiça para humanos e animais está interligada e cujos desafios devem ser enfrentados em conjunto.

Essas iniciativas corroboram o entendimento de que, para que essa justiça seja de fato inclusiva e não discriminatória, é preciso que seja orientada por uma percepção contextual e que rompa com o enquadramento e a cobertura comprometida que as narrativas de poder constroem. De uma perspectiva interseccional, o *quilt* ecofeminista entende que a justiça – compreendida em suas esferas social, animal e ambiental – deve estar necessariamente atrelada às políticas emancipatórias, orientadas por uma liberdade indivisível – seja para humanos ou outros que não humanos.

⁷¹ *Baladi Rooted Resistance* é um projeto que conta histórias de palestinos(as) resistindo à colonização e à ocupação israelense a partir de sementes, plantas e vegetais, por meio de iniciativas que dialogam com o aspecto político da alimentação e da soberania alimentar e sua intersecção com a luta por autodeterminação e liberdade.

⁷² <https://pal.ps/en/>

6.1.4 Veganismo político decolonial como prática do cuidado

A prática vegana é uma implicação do *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado. Contudo, ela não pode ser uma prática isolada do contexto no qual está inserida e tampouco apropriada como ocorre pelo *vegan-washing*, na medida em que direitos humanos e direitos animais fazem sentido juntos. Para que a prática vegana seja coerente com o *quilt*, ela deve ser compreendida nas acepções ética e política. Portanto, ela deve ser uma alimentação vegana anticapitalista e agroecológica que leva em consideração todos os processos de maneira não especista. Como afirma Kheel (2019), a *prática vegana*, isto é, que exclui todos os produtos que sejam de origem animal, é um dos elementos-chave para uma ética do cuidado ecofeminista⁷³.

Conforme ressalta Kheel (2019), incluir o veganismo como uma prática de cuidado implica necessariamente compreendê-lo de uma perspectiva *política*. Assim como as feministas da segunda onda enfatizaram que *o pessoal é político* a fim de compreender que nossas ações diárias têm impactos sociais e políticos, é possível perceber que essas consequências decorrem também das nossas dietas e da forma como tratamos os animais não humanos. Dieta, aqui, tem o sentido grego: significa modo de viver.

O ato de se alimentar pode, para muitas pessoas, parecer uma simples escolha, baseada em preferências pessoais. Entretanto, esse ato envolve questões éticas e políticas, de modo que a alimentação não é neutra, mas sensível também às questões de gênero e espécie. A partir do momento no qual nossas escolhas alimentares afetam outras vidas, comer passa a ser um ato político e ético.⁷⁴ Assim, é preciso lembrar que o alimento que nos chega ao prato necessariamente passa pela sua produção. Contudo, ela é invisível para quem vive nos centros urbanos e mantém no imaginário galinhas e vacas felizes no pasto. Tirar da invisibilidade a exploração de humanos, animais e natureza é um primeiro passo em direção a uma sociedade justa.

Abolir todas essas formas de dominação significa tirar do prato qualquer alimento que provenha de exploração humana ou não humana. No lugar deles, é preciso colocar no prato alimentos que sejam produzidos com respeito a todas as formas de vida. A agricultura familiar e agroecológica, e as práticas do feminismo camponês, entram em cena como

⁷³ Para Kheel (2019, p. 37), os demais elementos são: “1) foco na prevenção do abuso da natureza pela remoção de bloqueios conceituais que impedem o desenvolvimento da empatia em relação à natureza; 2) uma abordagem contextual que procura situar dilemas éticos no seu contexto social, psicológico e histórico; 3) foco em atos de atenção [...]”.

⁷⁴ Como já argumentei em Rosendo (2017d).

protagonistas nesse cenário. Ou seja, compreender a alimentação como uma questão ética e política – uma implicação prática do *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado – demanda retomar a concepção de uma alimentação adequada, seja para as pessoas, os animais e o planeta. Portanto, isso implica em não consumir os alimentos que acarretam exploração humana e não humana, e, por outro lado, acarreta consumir alimentos produzidos com respeito pelos humanos, não humanos e natureza.

O veganismo ganha relevo nessa concepção, mas defendendo que para ele se manter em sua proposta política, ele deve ir além da abstenção de produtos de origem animal, tais quais carnes, ovos, leite e derivados. Além dos aspectos que já apresentei na construção de uma dimensão positiva da alimentação adequada, adiciono mais um: é preciso descolonizar a alimentação. Com isso, quero dizer que, além de o mercado e os alimentos industrializados desempenharem, hoje, um papel fundamental na alimentação das pessoas⁷⁵, o colonialismo alcança também essa esfera. Alguns pratos típicos *brasileiros* revelam a marca colonial na nossa cultura, como os centrados em leite, diversos tipos de massas e alguns tipos de carnes.

Descolonizar a alimentação passa pelo resgate da culinária indígena, por exemplo, além de uma reflexão sobre o que é *convencionalmente* produzido e, conseqüentemente, consumido. Por isso, as Plantas Alimentícias Não Convencionais (PANCs) são um bom exemplo de como descolonizar a alimentação. Além de garantir nutrientes que as plantas que fazem parte do circuito comercial convencional não conseguem suprir, as PANCs “têm propriedades medicinais e seus compostos bioativos contribuem com a promoção da saúde. Além de serem plantas com potencial para geração de renda são um ótimo caminho para uma alimentação adequada, saudável e responsável” (CALLEGARI; MATOS FILHO, 2017).

A própria definição das PANCs denota sua relação com o aspecto *contextual* do *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado. De maneira sucinta, PANCs são plantas comestíveis – isto

⁷⁵ Além da industrialização, em geral, um exemplo de como o mercado influencia a alimentação das pessoas é o caso da Nestlé, conforme a empresa relata em seu site: “O Nestlé Até Você é o modelo de vendas porta a porta que começou em 2006, em bairros periféricos da cidade de São Paulo, e que hoje está presente nas regiões Sudeste, Sul, Norte e Nordeste, em 20 estados do país. O programa conta com mais de 15 mil revendedores e 260 microdistribuidores, que alcançam 3,2 milhões de lares por ano. Nesse modelo, microdistribuidores localizados em bairros carentes recrutam pessoas das próprias comunidades para trabalhar com a venda de produtos Nestlé. Com a atividade, os revendedores obtêm renda complementar ao orçamento familiar, tornando-se, em alguns casos, a principal fonte de recursos para a família. O programa conta ainda, desde 2010, com o **Nestlé Até Você a Bordo**, o primeiro supermercado flutuante do Brasil, que visita 27 cidades ribeirinhas do Baixo Amazonas, chegando até 1,5 milhões de pessoas.” (<https://corporativo.nestle.com.br/media/pressreleases/jovem-empresendedor-do-rio-grande-do-sul-tem-historia-de-sucesso-contada-pelo-projeto-12-brasileiros-da-nestle>.) O documentário brasileiro *Muito além do peso*, produzido pelo Instituto Alana (organização não governamental que atua em prol dos direitos das crianças), discute os impactos da comunicação mercadológica de alimentos e o papel da indústria que, por meio dos barcos das Nestlé, por exemplo, leva alimentos ultraprocessados, ricos em gordura e açúcares, às comunidades.

é, que podem ser consumidas – mas não fazem parte do cotidiano de certos grupos ou comunidades. Ou seja, significa que são plantas que não são produzidas e comercializadas em grande escala. Entram também, nessa concepção, as partes comestíveis não convencionais de plantas que fazem parte desse circuito de produção, comercialização e consumo, como o coração da bananeira, as cascas de bananas, as folhas da cenoura e da couve-flor, dentre muitas outras.

As PANCs devem estar relacionadas com aquilo que o ambiente local pode proporcionar, incluindo tanto as plantas nativas como aquelas originárias de outros lugares, mas que são facilmente cultivadas de acordo com o clima e a época no nosso local. Muitas são espontâneas e consideradas mato como o caruru, a beldroega, o picão e a serralha. Para os agricultores, o cultivo e a vegetação espontânea dessas plantas pode significar diversificação da fonte de renda familiar, inclusive aproveitando áreas improdutivas. A opção de comercialização de plantas espontâneas, como a de outras partes das plantas cultivadas convencionalmente, pode gerar maior oferta de alimentos ao longo do ano, novos produtos processados com PANCs, turismo rural e gastronômico. (CALLEGARI; MATOS FILHO, 2017, p. 9).

As PANCs valorizam a biodiversidade e o conhecimento das culturas regionais e/ou locais, e contribuem para o fortalecimento da soberania alimentar, segurança alimentar e nutricional e, em última instância, para a garantia do direito à alimentação adequada (CALLEGARI; MATOS FILHO, 2017). Dessa forma, as PANCs contribuem também para a popularização do veganismo: ao mesmo tempo em que a inclusão de PANCs na dieta contribui para a garantia de uma alimentação adequada (portanto, alinhada com segurança e soberania alimentar), ela tem baixo custo financeiro.⁷⁶

Nesses termos, o veganismo é uma condição necessária para o ecofeminismo animalista. Ao considerar que o consumo de animais não é uma questão neutra em relação ao gênero, a escolha da dieta em uma cultura machista é uma forma de politizar a ética do cuidado e opor resistência à pressão dos padrões machistas (CURTIN, 1996). A produção de ovos e leite no sistema bélico significa dor e sofrimento para fêmeas escravizadas, ou seja, a exploração das capacidades reprodutivas das galinhas e vacas. Ironicamente, os direitos reprodutivos são justamente centrais na pauta feminista. Portanto, é preciso romper a barreira da espécie e abolir a produção da proteína feminizada dos ovos e do leite, que transforma animais em referentes ausentes pela mesma lógica que transforma as mulheres em objeto, em um exemplo de como especismo e machismo andam de mãos dadas. Enquanto a dieta

⁷⁶ A ora-pro-nóbis, por exemplo, é uma planta de fácil cultivo e rica fonte de proteína. Outras PANCs, por exemplo, são a azedinha, aroeira, capuchinha, moringa, taioba e o almeirão roxo.

machista – marcada pela dominação – for mantida, não haverá libertação das mulheres (FELIPE, 2014a).

Além disso, é importante ressaltar que a dieta centrada em carnes, laticínios, ovos e derivados é, hoje, o que mais destrói a vida no planeta. A emissão de gases de efeito estufa decorrente da produção que mantém essa dieta é um fator central que contribuiu para o aumento de 1,5° C na temperatura da Terra. Apesar de parecer uma variação baixa, o aquecimento global acarreta mudanças climáticas catastróficas ao redor do mundo: “[i]ncêndios em várias partes do planeta já se repetem a cada ano, inundações em outras, furacões e trombas d’água, em escalas cada vez mais extensas e a intervalos mais curtos” (FELIPE, 2018, p. 127).

Os rebanhos bovino e bubalino ocupam o primeiro lugar em emissão de gás metano no planeta, com 1,3 bilhão de cabeças ao redor do mundo, emitindo cada indivíduo pelo menos 140 g de metano, num total estimado de 182 mil toneladas ao dia, ou 66 milhões de toneladas por ano. Nessas emissões não estão incluídos os gases liberados por um bilhão de suínos e 25 milhões de aves, somente o gás metano emitido por bovinos e bubalinos. (FELIPE, 2018, p. 129).

Outros fatores também estão relacionados à dieta centrada na carne, nos ovos e laticínios, quais sejam a queima de combustíveis fósseis – da qual depende o cultivo de grãos e cereais que alimentam os animais e os transportem – e a devastação das florestas tropicais. Dados do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE, 2019) indicam que, em 2018, houve uma taxa anual consolidada de 7,536 km² de desmatamento na Amazônia. Em relação a 2017, isso representa um aumento de 8,5%. Nesse contexto, importa destacar também que o Brasil é o país que mais usa venenos agrícolas no mundo (FELIPE, 2018). Para agravar esse cenário, de janeiro a setembro de 2019, o governo federal liberou o uso de 325 novos agrotóxicos no país (DAMASIO, 2019).

Apesar de a comunidade internacional já ter sido alertada sobre a crise climática e a necessidade de reduzir as emissões de gases do efeito estufa⁷⁷ (inclusive, tendo se comprometido com o seu combate por meio da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima, do Acordo de Paris e da Agenda 2030, em especial o ODS 13 – Tomar medidas urgentes para combater as mudanças climáticas e seus impactos, por exemplo), de

⁷⁷ O Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC, na sigla em inglês) é a organização que tem realizado esse trabalho.

acordo com a OECD/FAO (2019), a agricultura – especialmente a pecuária – continua contribuindo significativamente para a emissão de gases de efeito estufa.

Os dados indicam ainda que a demanda por produtos de origem animal irá aumentar na próxima década (2019-2028), impactando também no aumento da produção de cereais. Nesse período, a produção agrícola deverá crescer 15%. O crescimento previsto na produção pecuária será baseado na expansão dos rebanhos e eficiência na alimentação dos animais, enquanto a aquicultura será expandida também e deverá ser responsável por 55% do fornecimento de peixes e outros animais marinhos em 2028. Outro relatório da FAO (2019), sobre uma visão geral do mercado global de carne em 2018, identificou que a produção de carne naquele ano foi estimada em 336,4 milhões de toneladas, um aumento de 1,2% em relação a 2017.

Apesar dessas previsões, o próprio relatório da OECD/FAO (2019) identifica alguns aspectos que aumentam os riscos que a agricultura tradicionalmente já encara. No que tange a oferta, esses riscos enfrentados pelos mercados agrícolas “incluem a disseminação de doenças como a peste suína africana, resistência crescente a substâncias antimicrobianas, respostas regulatórias a novas técnicas de melhoramento de plantas e respostas a eventos climáticos extremos cada vez mais prováveis” (OECD/FAO, 2019, p. 20).

Por outro lado, são identificadas fortes oportunidades de crescimento na valorização de frutas e vegetais, que aumentam também as oportunidades para pequenos(as) agricultores(as). No entanto, esse potencial depende de *políticas* diferenciadas, em especial com a melhora no acesso à educação, crédito e serviços para mulheres agricultoras, eis que é percebida também a contínua *feminização da agricultura* na América Latina e Caribe. Na região, continuam presentes os problemas com a segurança alimentar, inclusive com aumento da extrema pobreza nos últimos anos. Por outro lado, tem aumentado também o número de pessoas com sobrepeso e obesidade, o que aumenta o problema da saúde pública (OECD/FAO, 2019). Contudo, apesar de o veganismo ser uma condição necessária, busquei ressaltar que ela não é uma condição suficiente, na medida em que nossas escolhas em relação ao consumo fazem parte de um sistema de exploração socioeconômico e ambiental mais amplo, fundamentado em diversas formas de opressão. Como afirma Alloun (2015), o veganismo é *um* dos passos na longa jornada para construção de relações éticas entre humanos e outros que não humanos. Por isso, é fundamental compreender o veganismo no âmbito de uma concepção política ecofeminista, na medida em que ela questiona as relações

de poder hegemônicas, seja entre humanos ou outros que não humanos, isto é, animais e natureza.

[O] veganismo é sobre reduzir o sofrimento e a exploração, e se posicionar contra acordos socioeconômicos injustos. A priori, portanto, não deveria ser difícil expandir nossa habilidade de cuidar e agir em prol de árvores, florestas, montanhas, ecossistemas e outros Outros terrestres. (ALLOUN, 2015, p. 164)

Dessa perspectiva política, é preciso compreender o que significam as práticas individuais, na quais se incluem as escolhas alimentares. Enquanto o veganismo – como escolha individual – é um meio pelo qual colocamos em prática o modelo de mundo no qual desejamos viver (isto é, livre de opressão), é preciso ter em vista que, individualmente, isso não irá mudar as estruturas opressoras. Retirar-se individualmente desses sistemas de opressão é insuficiente e, portanto, o veganismo precisa ser mais do que um estilo de vida e consumo. Ou seja, são necessárias ações políticas coletivas que responsabilizem os sistemas político, econômico e cultural pela opressão (ALLOUN, 2015).

Nesse contexto, é preciso lembrar, como as ecofeministas apontam, que a crise climática afeta desproporcionalmente os países do Norte e do Sul, as mulheres e outras minorias políticas. Além disso, esses dados mostram também que as escolhas individuais – apesar de expressarem importantes posicionamentos éticos e políticos – sozinhas não respondem adequadamente aos problemas estruturais. Ou seja, são necessárias políticas orientadas por práticas do cuidado que promovam mudanças também estruturais.

6.2 FORMALIZANDO A TEORIA: COSTURANDO O *QUILT*

Passadas algumas décadas desde que as ecofeministas acadêmicas começaram a traçar as relações entre a opressão dos animais, da natureza e das mulheres desde uma perspectiva feminista e interseccional, e – talvez o mais importante – colocar em prática e dialogar com os movimentos e grupos que já exercem as práticas ecofeministas, considero que, hoje, essas teorias já têm um corpo estruturado e apresentam caminhos importantes para responder adequadamente aos problemas socioambientais e interespécies, a fim de alcançar a justiça para todos(as).

Apesar da origem associada às correntes dos feminismos radical e espiritual – segundo as quais haveria uma essência feminina e uma proximidade e conexão espiritual das mulheres com os animais e a natureza –, os ecofeminismos se expressam atualmente de

maneira plural e se aproximam também de outras vertentes e epistemologias feministas. Nessa origem, Kirjner (2019) ressalta que a localização norte-americana do ecofeminismo é muito forte, razão pela qual as autoras como Carol Adams, Marti Kheel, Karen Warren e Lori Gruen, por exemplo, são importantes referências na área. Na América Latina, a brasileira Ivone Gebara é uma referência desse início ecofeminista associado à teologia da libertação.

Por um lado, Gebara desconstrói as ideias tradicionais de virtude em sua teologia, e traz a religião para um contexto mais palpável, brasileiro. Contudo, a abordagem e jargão que utiliza em seus textos [...] são bem problemáticos. Ela identifica o pobre como objeto de salvação, caridade, e não como autônomo, dono da própria identidade; de forma que cria um abismo, um afastamento entre clero salvador e população vitimizada. Nos anos noventa, quando boa parte de sua obra foi escrita, o movimento no feminismo brasileiro [...] concentrou-se (sic) em uma afirmação de identidade e empoderamento crescente das expressões raciais; Gebara propôs uma filosofia baseada em noções arcaicas de classe, provindas da tradição católica. Simbolizou, portanto, o abismo moral, simbólico, social, que o ecofeminismo possui em relação à realidade brasileira. Ela não apresentou uma teoria com impacto decolonizador e empoderador que Vandana Shiva ou Bina Agarwal alcançaram nos movimentos de mulheres na Índia. (KIRJNER, 2019, p. 156)

Dentre outros fatores⁷⁸, essa contextualização ajuda a compreender a resistência dos movimentos feministas em incorporar também uma agenda ecofeminista, na medida em que o argumento essencialista e teológico recebe críticas pertinentes, como o reforço de papéis e estereótipos femininos e associação a uma crença (algo, portanto, pessoal). Por outro lado, é importante ressaltar que, em determinados contextos, esse ecofeminismo pode ser representativo para mulheres cristãs, por exemplo; na prática, elas podem romper com os papéis de gênero socialmente atribuídos.

Nos últimos anos, os ecofeminismos têm sido reintroduzidos nas discussões acadêmicas e, inclusive, apropriados pelos movimentos sociais, como no caso do feminismo camponês que expus no Capítulo 5. Apesar da aproximação teórica com uma corrente essencialista, mostrei anteriormente como, na prática, as mulheres do campo têm sido protagonistas de relações que rompem com a opressão de humanos, natureza e, em alguma medida, animais.

Ainda que os feminismos – e os ecofeminismos – enfrentem esse grande desafio dado pela sua diversidade (o que, para os críticos, pode soar como contradições ou

⁷⁸ A marginalização das discussões ambientais, o especismo e a própria lógica binária dos dualismos são fatores que considero fazerem parte desse afastamento dos feminismos em relações aos ecofeminismos.

incoerências), penso que nessa característica reside justamente um potencial. Como afirma Shiva (2003, p. 15), “[a]dotar a diversidade como uma forma de pensar, como um contexto de ação, permite o surgimento de muitas opções.” Nesse sentido, preservar a diversidade, em contraposição à uniformidade, significa também manter a própria capacidade de produzir alternativas. “Viver a *diversidade na natureza* corresponde a viver a *diversidade de culturas*. As diversidades natural e cultural são fontes de riqueza e alternativas” (SHIVA, 2003, p. 17, grifo meu). Nessa perspectiva, Sattler argumenta que:

[se] a linguagem cria a realidade e se nossa linguagem perpetua categorizações hierárquicas, é preciso reconhecer a que(m) serve a uniformidade, a regularidade, a ordem, o *progresso*, a linearidade, a universalidade, a imparcialidade, a neutralidade, e até mesmo os parâmetros estéticos associados a tais conceitos. Estes são os critérios, critérios que respondem ao mercado, mas que formam também o fundamento senão todo o edifício epistemológico da tradição filosófica, na filosofia da ciência tanto quanto na ética e na filosofia política. O que estou querendo dizer é que a epistemologia (*monocultural*) da tradição filosófica participa, e coaduna, com as políticas de eliminação quando sua linguagem molda a realidade dicotomicamente, valorativamente, hierarquicamente. (SATTLE, 2019, p. 172-173).

Saudar a diversidade passa, necessariamente, por um trabalho coletivo e por ouvir a voz e a experiência de quem sofre a opressão. Porém, se o(a) subalterno(a) não pode falar, como afirma Spivak (2010), é necessário criar espaços de participação e criar as possibilidades de fala, escuta e inclusão. Por isso, *agência* e *cidadania* são concepções importantes que devem ser somadas às políticas de reconhecimento e participação. “Sem agência, a libertação se torna uma meta inatingível e qualquer tentativa de pensar sobre o mundo resulta em fatalismo” (FERNANDES, 2016, p. 484). No que tange à escuta, Rego e Pinzani afirmam que:

a dimensão linguística é fundamental para a afirmação da dignidade humana, já que esta última se baseia não em uma qualidade inata no ser humano, mas no reconhecimento do direito das pessoas de participarem do discurso de justificação dos estados de coisas que afetam sua vida, quando semelhantes estados dependem da ação humana (como no caso de normas jurídicas ou de decisões políticas, de instituições ou de sistemas econômicos. Esse direito à justificação é central para a formação do respeito de si e dos outros nos indivíduos; portanto, é decisivo para a formação da autonomia individual. (REGO; PINZANI, 2014, p. 41)

Nesse sentido, alinhada à perspectiva dos funcionamentos que expus no Capítulo 3, a cidadania demanda a satisfação das necessidades básicas como condição fundamental para

seu exercício⁷⁹ (REGO; PINZANI, 2014). Isso depende, portanto, de instrumentos inclusivos de formação cívica⁸⁰. Como afirma Tonetto (2019), sem a capacidade de funcionar como iguais, não podemos afirmar que as mulheres (e incluo outras minorias políticas) têm direitos iguais⁸¹.

O reflexo de todas essas contribuições é o amadurecimento de projetos morais e políticos ecofeministas, como o que busco construir nesta tese. A filósofa brasileira Janyne Sattler, por exemplo, tem trabalhado em um projeto “anticapitalista, [...] antipatriarcal, feminista e agroecológico – ou permacultural – e, talvez, num horizonte mais longínquo, [...] vegetariano” (SATTLER, 2019, p. 169). Alicia Puleo, filósofa argentina sediada na Espanha, propõe um *ecofeminismo crítico*, o qual abarca a revisão crítica da modernidade, os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, uma atitude frente à ciência e tecnologia, o interculturalismo, a ecojustiça para as mulheres de países pobres, os valores do cuidado e a consideração moral dos animais não humanos (PULEO, 2019).

Contudo, como se evidencia ao longo da tese, um projeto ecofeminista necessariamente dialoga com diversos campos do conhecimento e teorias que, originalmente, não incluem a consideração moral e política dos animais e da natureza, ou o fazem de modo parcial. O livro *Feminismo para os 99%: um manifesto* apresenta uma dessas propostas, a qual se fundamenta no anticapitalismo, antirracismo, ecossocialismo, anticolonialismo e anti-imperialismo, antiLGBTfobia, interseccionalidade, emancipação e internacionalismo. Em boa medida, esses elementos já permeiam a construção da tese; porém, gostaria ainda de incluir uma contribuição central do *feminismo para os 99%*: a instrumentalização, pelo capital, do trabalho reprodutivo não assalariado. Por isso, é preciso “superar o vínculo, persistente no sistema, entre *produção e reprodução*, seu entrelaçamento de obtenção de lucro com produção de pessoas e sua subordinação da segunda à primeira” (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p. 119, grifo meu).

Reprodução social é o nome que as autoras dão a esse corpo de atividade vital, isto é, ao lugar encoberto e renegado da reprodução e do trabalho assalariado do cuidado exercido pelas mulheres, do qual o capitalismo depende para acumular os lucros privados. São justamente por meio da reprodução social que são estabelecidas condições materiais, sociais e

⁷⁹ Ressalto, no entanto, que a pesquisa de Rego e Pinzani (2014) se aproxima teoricamente às *capabilities*, tais quais propostas por Sen e Nussbaum.

⁸⁰ O Bolsa Família, programa social condicionado de transferência de renda direta, é o objeto de investigação que, segundo Rego e Pinzani (2014), constitui-se como um caso de instrumento de formação cívica.

⁸¹ Para responder a essa constatação, Tonetto (2019) propõe uma reformulação feminista dos direitos humanos a partir da abordagem de Nussbaum sobre as *capabilities*.

culturais fundamentais não só para a sociedade em geral, mas para a produção capitalista em particular. No capitalismo, “a organização da reprodução social se baseia no gênero: ela depende dos papéis de gênero e entrincheira-se na opressão de gênero. A reprodução social é, portanto, uma questão feminista” (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p. 53, grifo das autoras). Dessa forma, questões sociais de saúde, educação, meio ambiente, moradia e transporte, por exemplo, dizem respeito também à reprodução social.

Inspirada por essas propostas e com os *retalhos* que fui compondo ao longo da tese, passo, agora, à última etapa: costurar o *quilt* e especificar os princípios e elementos que compõem o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado. Pela própria característica da pesquisa e dos ecofeminismos, esta não é uma lista exaustiva e pode ser complementada. Todavia, em conjunto, eles orientam uma concepção de justiça inclusiva e não discriminatória como deve ser o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado. São eles:

- a) *Ética sensível ao cuidado*: ética baseada na complementaridade entre princípios parciais e imparciais, segundo a qual o cuidado se torna um princípio universalizável por meio de práticas do cuidado e do qual derivam deveres de cuidado;
- b) *Vulnerabilidade e singularidade*: critérios de considerabilidade moral e política partir dois quais se incluem humanos e outros que não humanos, sejam animais ou natureza;
- c) *Autonomia prática relacional*: ao romper com o paradigma de invulnerabilidade, a autonomia é compreendida em seu aspecto relacional, isto é, em diferentes graus de desenvolvimento singular, por meio do qual cada indivíduo (sistema funcional) tem liberdade e condições de florescimento;
- d) *Interseccionalidade*: tendo em vista os marcadores diversos (raça, classe, gênero, espécie etc.) e que todos os *ismos* de dominação possuem a mesma lógica de dominação, os movimentos por libertação humana e não humana demandam emancipação de todos(as) (humanos, animais e natureza);
- e) *Contextualização*: as práticas de cuidado devem ser orientadas pelo contexto, inclusive no que diz respeito às culturas, porém sem reificá-las; isto é, a cultura em si não é suficiente para legitimar as práticas, mas a cultura deve ser vista em seu aspecto positivo (uma cultura feminista de direitos humanos), o que implica também o

reconhecimento e a valorização dos saberes locais que sejam inclusivos (ao invés de excludentes);

- f) *Educação feminista em direitos humanos*: a educação é um meio emancipatório fundamental para o desenvolvimento de habilidades cognitivas e socioemocionais, por meio das quais se cria uma cultura de direitos humanos que, na prática, condiz com as práticas do cuidado (que não se restringem aos humanos);
- g) *Reconhecimento*: a justiça deve reconhecer as minorias políticas, isto é, seu *status* social, a fim de promover a participação, valorização das experiências e exercício de cidadania, a qual depende de instrumentos de formação cívica inclusivos;
- h) *Redistribuição*: a justiça deve promover a justa distribuição de recursos e direitos, além de incluir também a distribuição das tarefas do cuidado para todos os indivíduos capazes de cuidar (não só as mulheres);
- i) *Reparação*: as injustiças decorrentes dos diversos *ismos* de dominação – seja de humanos, animais ou natureza – demandam mecanismos reparatórios, em um período transitório, por meio de ações afirmativas;
- j) *Diversidade*: deve ser mantida e valorizada, em contraposição à autocracia e às monoculturas (inclusive da mente), a fim de que sejam assegurados os saberes e as práticas que respeitam as singularidades e criam alternativas quanto aos modos de viver e pensar;
- k) *Veganismo*: de uma perspectiva ética, política e decolonial, é uma prática de cuidado que condiz com uma concepção ampliada de alimentação adequada para todos(as) – humanos, animais e natureza;
- l) *Direitos sexuais e reprodutivos*: às mulheres deve ser garantida autonomia, liberdade e condições materiais para decidir sobre matéria sexual e reprodutiva, livre de discriminação; às fêmeas de outras espécies, deve ser garantido que tampouco haja

exploração de suas capacidades reprodutivas (como ocorre para a produção de ovos e de leite, por exemplo);

- m) *Solidariedade política*: compreendendo que as opressões são estruturais e interseccionais, a busca pela justiça socioambiental e interespécies requer solidariedade por meio de alianças políticas emancipatórias.

Como afirmei anteriormente, essa não é uma lista que se encerra nela mesma, na medida em que outros princípios e elementos podem vir a compor o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado. Assim como na proposta de Sattler (2019, p. 186, grifo da autora), esses princípios e elementos constitutivos funcionam como “balizas reflexivas contra arbitrariedades e abusos (mesmo aqueles supostamente justificados *culturalmente* ou *tradicionalmente*).”

Nesse sentido, ele é como o *Manifesto*: “não prescreve os contornos precisos de uma alternativa, já que esta última deve emergir *no curso da luta para criá-la*” (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p. 119, grifo meu). Contudo, se princípios e elementos forem colocados em prática e em conjunto, podemos vislumbrar um horizonte justo para as diferentes formas pelas quais a vida se expressa no planeta.

7 CONCLUSÃO

No decorrer das últimas décadas e do desenvolvimento de diversas correntes teóricas, percebemos que não é possível falar em feminismo ou ecofeminismo no singular. Poderíamos dizer que uma das próprias características do pensamento feminista é a pluralidade e o respeito a ela. Assim, é preciso perceber os limites dos feminismos que não são capazes de alcançar o que propõe: o fim da opressão, qualquer que seja.

Teóricas feministas têm denunciado os limites das concepções de justiça supostamente neutras que, a partir de formulações teóricas universais, visam estabelecer como lidar com direitos individuais e direitos de grupos específicos, como mulheres, imigrantes, religiosos etc. A partir das categorias do pensamento feminista, como gênero e patriarcado, as desigualdades são evidenciadas e revelam os problemas da neutralidade e da universalidade, passando a trabalhar com saberes e sujeitos situados.

Contudo, à lente de gênero são somados também outros marcadores, como classe, raça e sexualidade, a fim de pensar a questão da justiça de maneira interseccional numa perspectiva epistemológica. Ao utilizar a singularidade e a vulnerabilidade como critérios de inclusão moral, amplia-se esse círculo de consideração para todos e todas que são capazes de sofrer as consequências – positivas ou negativas – das ações dos agentes morais.

Percebe-se também que diferentes sistemas de opressão estão interconectados e por trás dos diferentes *ismos* de dominação (sexismo, classismo, racismo, especismo, naturismo etc.) existe a mesma *lógica de dominação*, decorrente de estruturas conceituais opressoras caracterizadas por dualismos de valor hierarquicamente organizados. Ao identificar esses sistemas de opressão que se reforçam mutuamente, ecofeministas aderem às críticas feministas, em especial das socialistas, a fim de pensar a *teoria como processo* que demanda sempre uma contextualização histórica, social e material.

Foi a partir desse enquadramento teórico que construí a tese, cujo objetivo era analisar como uma sociedade justa pode ser constituída ao considerar igualmente as diferenças, de forma que não incorra em nenhuma forma de dominação, seja em relação aos humanos, aos animais ou à natureza. Para empreender essa busca, estruturei a tese em cinco capítulos, que passaram a ser os retalhos que, ao final, compõem o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado.

No Capítulo 2,⁸² estabeleci as *categorias* (gênero, patriarcado e dominação masculina, e lógica da dominação), *abordagens epistemológicas* (enquadramento e cobertura comprometida, injustiça epistêmica, e conhecimento situado e teoria em processo) e *metodologias* (interseccionalidade, *queer* e educação feminista em direitos humanos) a partir das quais foi possível estabelecer os conceitos, os métodos e o modo de compreender os conhecimentos e as vozes silenciadas pelo pensamento hegemônico. Ficou evidenciada a diversidade dos feminismos e, em linhas gerais, como ele tem sido construído historicamente, além da necessidade de *situar* o conhecimento e *ouvir* a voz das mulheres.

No Capítulo 3, passei a analisar o papel da cultura nas relações de poder e opressão, tendo em vista que nela se buscam justificar práticas opressoras. Para proceder essa análise, levar em conta as categorias, abordagens epistemológicas e metodologias feministas foi fundamental para compreender como a cultura opera de acordo com os contextos – seja para, de um lado, legitimar determinadas práticas culturais ou, de outro, justificar o imperialismo cultural. Nesse tensionamento entre indivíduos e grupos, as mulheres, como visto, saem sempre perdendo. Por isso, defendi que a cultura, por si só, não é suficiente para manter uma prática de privilégio e opressão seja em relação a humanos, animais ou natureza.

Ainda no Capítulo 3, em contraposição a uma cultura de privilégios de opressão, defendi a necessidade de criar uma cultura feminista de direitos humanos que inclua humanos, animais e natureza na sua consideração moral e política. Para isso, evidenciei a necessidade de pensar a ética e a política em conjunto, na medida em que qualquer projeto feminista que vise superar os *ismos* de dominação demanda que essas duas perspectivas sejam trazidas à tona, sem dicotimizá-las. Assim, a partir das discussões sobre identidade/igualdade e diferença, busquei elementos para uma concepção de justiça e, na justiça bidimensional de Fraser e na perspectiva dos funcionamentos (PdF) de Dias, encontrei três aspectos fundamentais que passaram a compor o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado: redistribuição, reconhecimento e reparação.

No Capítulo 4, introduzi o ecofeminismo animalista – já assimilando as críticas *queer* e decolonial – e apresentei os limites da concepção de igualdade apontados pela ética do cuidado. Portanto, propus uma reformulação da igualdade a partir da ampliação da comunidade moral e política a partir dos critérios da singularidade e vulnerabilidade. Ao me afastar dos ecofeminismos que não incluem os animais (ou o fazem de forma parcialmente elipsada) e das éticas animalistas e ambientalistas que usam critérios que permanecem

⁸² Apesar de não ser um capítulo, a Introdução é a primeira seção da tese, por isso os capítulos iniciam em 2.

excludentes (como o uso exclusivo da razão, afastando o cuidado e as emoções), apresentei esses critérios como adequados para uma concepção de justiça socioambiental e interespecies, na medida em que acomodam outros valores importantes para a moralidade e a política e que são tradicionalmente afastados dela. Sem romper com o paradigma da invulnerabilidade, não é possível avançar em qualquer projeto que supere o dualismo opressor/oprimido.

Nesse sentido, no Capítulo 4 foi preciso revisar também a noção de autonomia, que deve ser compreendida em seu aspecto prático e relacional. Compreender que nós – humanos(as) – também somos vulneráveis e seres situados com autonomia relacional provoca um deslocamento necessário para rever as relações com animais e natureza, rompendo com o antropocentrismo e o especismo que decorre dele. Defendi, portanto, que derivam não só direitos (os quais devem ser analisados pela crítica marxista), mas também deveres de cuidado para com humanos, animais e natureza.

No Capítulo 5, tendo em vista que a práxis adquire uma centralidade fundamental no projeto ecofeminista, analisei, a partir do protagonismo das mulheres por justiça socioambiental, as implicações práticas ecofeministas. Identifiquei que, de fato – seja por meio da atuação institucional (como o sistema internacional de direitos humanos) ou de movimentos de base –, as mulheres do campo, das águas e da floresta têm saberes e práticas que efetivam a justiça socioambiental, como faz a agroecologia e a denúncia do racismo ambiental, por exemplo. Demonstrei, contudo, que o especismo ainda não tem sido entendido de maneira interseccional por esses movimentos e, portanto, o desafio de alcançar a justiça interespecies ainda é grande. Por outro lado, invoquei o conceito de solidariedade na práxis para defender que algumas alianças são importantes para combater injustiças estruturais.

Ainda no Capítulo 5, analisei duas implicações práticas do *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado, quais sejam as questões do aborto e da alimentação. Nesse sentido, defendi que um projeto ecoanimalista precisa abarcar uma agenda de saúde sexual e reprodutiva, incluindo o direito à interrupção voluntária da gravidez até a 12ª semana de gestação. Demonstrei que, além de os movimentos feministas e animalista precisarem ser coerentes na defesa dos animais e das mulheres (sem reforçar a opressão do outro), os argumentos ecofeministas contribuem para desestabilizar a defesa absoluta do direito à vida, que prioriza o feto em detrimento da vida das mulheres que são impactadas negativamente pela clandestinidade. No que tange à alimentação, propus que a concepção de como ela se constitui de maneira adequada seja ampliada, a fim de abarcar os aspectos tanto de consumo quanto de produção, e seus impactos para humanos, animais e natureza.

Por fim, no Capítulo 6, apresentei um caso paradigmático no atual cenário global e, por meio da análise da prática do *vegan-washing*, como estratégia para *lavar* as violações de direitos humanos usando o veganismo como expressão de um movimento de defesa por ética e justiça animal, que demonstrou a necessidade de compreender a justiça de modo interseccional, a fim de que ela seja, de fato, inclusiva e não discriminatória. Nesse contexto, defendi que o veganismo é condição necessária, mas não suficiente para o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado. Contudo, o veganismo precisa ser compreendido em perspectiva ética, política e decolonial, isto é, para além da abstenção de produtos de origem animal. Finalizei, então, com a retomada dos *retalhos* e costurei o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado, listando os princípios e elementos que o compõem.

Reconhecendo, então, que a teoria se dá em processo e que as alternativas são construídas no curso da luta, minha hipótese foi confirmada: o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado tem o potencial de pensar a justiça de modo interseccional, superando a tradicional tricotomia moral que segrega a justiça para humanos, animais e natureza. A filosofia ecofeminista, portanto, cumpre a função de olhar para o mundo, e para as injustiças, e lhes prescrever soluções, comprometendo-se também com a práxis interseccional por meio das quais cumpre os seus deveres positivos de cuidado.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Carol J. **Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals**. New York: Continuum, 1995.

_____. **The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory**. 10th-anniversary ed. New York: Continuum, 2000.

ADAMS, Carol J.; GRUEN, Lori. Groundwork. In: ADAMS, Carol J.; GRUEN, Lori (ed.) **Ecofeminism: Feminist Intersections With Other Animals and the Earth**. New York/London: Bloomsbury, 2014, p. 35-111.

ALLOUN, Esther. Ecofeminism and animal advocacy in Australia: Productive Encounters for an Integrative Ethics and Politics. **Animal Studies Journal**, v. 4, n. 1, 2015, p. 148-173. Disponível em: < <http://ro.uow.edu.au/asj/vol4/iss1/9>> Acesso em: 24 set. 2019.

_____. Veganwashing Israel's Dirty Laundry? Animal Politics and Nationalism in Palestine-Israel. **Journal of Intercultural Studies**, 2019. Disponível em: <https://www.academia.edu/39279124/Veganwashing_Israels_Dirty_Laundry_Animal_Politics_and_Nationalism_in_Palestine-Israel> Acesso em: 29 set. 2019.

ANDERSON, Jill E. et al. Queer ecology: A roundtable discussion. **European Journal of Ecopsychology**. v. 3, 2012, p. 82-103. Disponível em: < <http://eje.wyrdwise.com/ojs/index.php/EJE/article/view/37/21>> Acesso em: 13 nov. 2015.

ANISTIA INTERNACIONAL. **Informe 2017/18: O Estado dos Direitos Humanos no Mundo**. Reino Unido: Amnesty International, 2018.

APFELBAUM, Erika. Dominação. In: HIRATA, Helena et al (Orgs.) **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora UNESCP, 2009, p. 76-80.

ARANTES, Rivane. Apresentação. In: ARANTES, Rivane; GUEDES, Vera (orgs.) **Mulheres, trabalho e justiça socioambiental**. Recife: SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, 2010, p. 7-9.

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%: um manifesto**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

BADIL. **Survey of Palestinian Refugees and Internally Displaced Persons**. Vol. VIII 2013-2015. BADIL: Bethlehem, 2015.

BALADI ROOTED RESISTANCE. **We are all seeds**. 2019. Disponível em: <<https://baladirootedresistance.com/2019/05/21/we-are-all-seeds/>> Acesso em 17 set. 2019.

BEDIA, Rosa Cobo. **Aproximaciones a Teoría Crítica Feminista**. Lima: CLADEM, 2014.

BENHABIB, Seyla. Multiculturalism and Gendered Citizenship. In: BENHABIB, Seyla. **The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era**. Princeton: New Jersey, 2002. p. 82-104.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BRASIL. Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos. **Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos**. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Ministério da Educação, Ministério da Justiça, UNESCO, 2007. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=2191-plano-nacional-pdf&category_slug=dezembro-2009-pdf&Itemid=30192>. Acesso em: 8 mar. 2018.

_____. CONSELHO NACIONAL DE JUSTICA. **Pai presente e certidões**. Brasília: CNJ, 2012. Disponível em: <http://www.crianca.mppr.mp.br/arquivos/File/publi/cnj/cartilha_pai_presente_indice.pdf> Acesso em: 14 ago. 2018.

_____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm> Acesso em: 20 abr. 2015.

_____. **Decreto nº 591, de 6 de julho de 1992**. Atos Internacionais. Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Promulgação. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0591.htm> Acesso em: 30 jul. 2015.

_____. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm> Acesso em: 5 set. 2019.

_____. **Decreto nº 6.272, de 23 de novembro de 2007**. Dispõe sobre as competências, a composição e o funcionamento do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional - CONSEA. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/Decreto/D6272.htm> Acesso em: 1 ago. 2015.

_____. **Guia alimentar para a população brasileira**. 2. ed. Brasília: Ministério da Saúde, 2014.

_____. **Lei nº 10.683, de 28 de maio de 2003**. Dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.683.htm> Acesso em: 1 ago. 2015.

_____. **Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006**. Cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – SISAN com vistas em assegurar o direito humano à alimentação adequada e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111346.htm> Acesso em: 31 jul. 2015.

BRUNELL, Laura. Feminism Reimagined: The Third Wave. In: **Encyclopædia Britannica**. Encyclopædia Britannica, inc., 2008. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/Feminism-Reimagined-The-Third-Wave-1376924>> Acesso em: 15 jul. 2018.

BUENO, Winnie. **Umás poucas linhas sobre racismo ambiental**. 23 nov. 2017. Disponível em: <<http://www.justificando.com/2017/11/23/umas-poucas-linhas-sobre-racismo-ambiental/>> Acesso em: 23 set. 2019.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?** Trad. Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rev. trad. Marian Vargas. Rev. téc. Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUZZETO, Marcelo. **A Questão Palestina**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

CALLEGARI, Cristina Ramos; MATOS FILHO, Altamiro Morais. **Plantas Alimentícias Não Convencionais -PANCs**. Florianópolis: Epagri, 2017.

CARDOSO, Fabíola de Castro; FELIPE; Sônia T. O estatuto moral de humanos em estado embrionário e fetal: A posição conservadora. BUGLIONE, Samantha; VENTURA, Miriam (org.). **Direito à reprodução e à sexualidade: Uma questão de ética e justiça**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010a, p. 107-117.

_____. O estatuto moral de humanos em estado embrionário e fetal: A posição liberal. BUGLIONE, Samantha; VENTURA, Miriam (org.). **Direito à reprodução e à sexualidade: Uma questão de ética e justiça**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010b, p. 119-136.

CARRILLO, Jesús. Entrevista com Beatriz Preciado. **Revista Poiesis**, n. 15, jul. 2010, p. 55. Disponível em: <http://www.poiesis.uff.br/PDF/poiesis15/Poiesis_15_EntrevistaBeatriz.pdf> Acesso em: 13 nov. 2015.

CASARIN, Tônia. **O que você precisa saber sobre Inteligência Emocional e Social?** 2016. Disponível em: <<https://www.toniacasarin.com.br/o-que-voce-precisa-saber-sobre-inteligencia-emocional-e-social/>>. Acesso em: 8 mar. 2018.

CASTRO, Susana de. **Filosofia e Gênero**. 7Letras: Rio de Janeiro, 2014.

CEDAW. **Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher**. 1979.

CHAMALLAS, Martha. **Introduction to Feminist Legal Theory**. 2 ed. Aspen Publishers: 2003.

CHAVES, Fabio. Israel: soldados protestam e conseguem comida e equipamentos sem nada de origem animal. **Vista-se**, 29 nov. 2015. Disponível em: <<https://www.vista-se.com.br/israel-soldados-protestam-e-conseguem-comida-e-equipamentos-sem-nada-de-origem-animal/>> Acesso em 17 nov. 2018.

COLLINS, Patricia Hill. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Parágrafo**, v. 5, n. 1, jan./jun. 2017, p. 6-17. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/article/view/559>> Acesso em: 13 jun. 2018.

COMITÊ DESC. **Comentário Geral nº 12**. 1999. Disponível em: <<http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/publicacoes/alimentacao-adequada/Comentario%20Geral%20No%2012.pdf>> Acesso em: 20 abr. 2015.

CONTI, Irio Luiz. Introdução. In: PIOVESAN, Flávia; CONTI, Irio Luiz (Coord.). **Direito Humano à Alimentação Adequada**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007, p. 1-13.

COSTA, Maria da Graça. Conhecimento e luta política das mulheres no movimento agroecológico. In: ROSENDO, Daniela et al (org.). **Ecofeminismos: Fundamentos teóricos e práxis interseccionais**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019, p. 205-222.

CURTIN, Deane. Toward an Ecological Ethic of Care. In: WARREN, Karen J. (ed.) **Ecological Feminist Philosophies**. Indianapolis: Indiana University Press, 1996, p. 66-81.

DAMASIO, Kevin. **Liberação recorde reacende debate sobre uso de agrotóxicos no Brasil**: Entenda. National Geographic. 26 jul. 2019. Disponível em: <<https://www.nationalgeographicbrasil.com/meio-ambiente/2019/07/liberacao-recorde-reacende-debate-sobre-uso-de-agrotoxicos-no-brasil-entenda>> Acesso em: 29 set. 2019.

DAVION, Victoria. Ecofeminism. In: JAMIESON, Dale (ed.) **A Companion to Environmental Philosophy**. Blackwell, 2001, p. 233-247.

DIAS, Maria Clara. Justiça: Da ética à política. In: DIAS, Maria Clara (Org.) **Bioética: Fundamentos teóricos e aplicações**. Curitiba: Appris, 2017, p. 31-55.

_____. **Sobre nós: expandindo as fronteiras da moralidade**. Rio de Janeiro: Pirilampo, 2016.

DIAS, Maria Clara; SOARES, Suane; GONÇALVES, Letícia. A Perspectiva dos Funcionamentos: entroncamentos entre ecofeminismo e decolonialidade. In: ROSENDO, Daniela et al (org.). **Ecofeminismos: Fundamentos teóricos e práxis interseccionais**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019, p. 191-204.

DINIZ, Debora. MEDEIROS, Marcelo. Aborto no Brasil: uma pesquisa domiciliar com técnica de urna. In: **Ciência e Saúde Coletiva**, v. 15, supl. 1, jun. 2010, p. 959-966. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232010000700002&lng=en&nrm=iso> Acesso em: 02 nov. 2014.

DOLM, Jj. Israeli Army to Start Serving Vegan Food in All Mess Halls. **One Green Planet**, 2014. Disponível em: <<http://www.onegreenplanet.org/news/israeli-army-to-start-serving-vegan-food-in-all-mess-halls/>> Acesso em 17 nov. 2018.

DONALDSON, Sue; KYMLICKA, Will. **Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights**. New York: Oxford, 2011.

EQUITAS International Centre for Human Rights Education. **International Human Rights Training Program: Participant's Manual**. Equitas: Montréal, 2019.

FAHRI NETO, Leon. Ambientalismo Liberal Considerado A Partir de uma Perspectiva Ética. *Ethic@*. v. 5, n. 3, jul. 2006, p. 153-164.

FAO; IFAD; WFP. **The State of Food Insecurity in the World 2014. Strengthening the enabling environment for food security and nutrition**. Rome, FAO, 2014.

FAO. **Meat Market Review: March 2019**. Rome, 2019. Disponível em: <<http://www.fao.org/3/ca3880en/ca3880en.pdf>> Acesso em: 14 set. 2019.

_____. **State of Food Insecurity in the World**. 2015.

FELIPE, Sônia T. **Carnelatria**: escolha *omnis vorax* mortal: implicações éticas animais e ambientais da produção, extração e do consumo de carnes. São José: Ecoânima, 2018.

_____. A perspectiva ecoanimalista feminista antiespecista. In: STEVENS, Cristina. OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. ZANELLO, Valeska. (org.) **Estudos feministas e de gênero**: articulações e perspectivas. Florianópolis, Ed. Mulheres, 2014a, p. 52-73.

_____. Da *considerabilidade* moral dos seres vivos: a bioética ambiental de Kenneth E. Goodpaster. *Ethic@*. v. 5, n. 3, jul. 2006a, p. 105-118.

_____. Especismo: conceito e história. **Labrys Estudos Feministas**. n. 24, jul.-dez. 2013. Disponível em: <<http://www.tanianavarroswain.com.br/labrys/labrys24/antispecisme/sonia.htm>> Acesso em: 16 out. 2014.

_____. Fundamentação ética dos direitos animais: O legado de Humphry Primatt. In: **Revista Brasileira de Direito Animal**. n.1, v. 1, 2006c, p. 207-229. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/RBDA/article/view/10249/7306>> Acesso em: 30 jul. 2019.

_____. **Galactolatria**: mau leite: implicações éticas, ambientais e nutricionais do consumo de leite bovino. São José: Ecoânima, 2012.

_____. O cuidado na ética ecoanimalista feminista. In: BORGES, Maria de Lourdes; TIBURI, Marcia (Org.) **Filosofia**: machismos e feminismos. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014b, p. 275-298.

_____. Por uma Questão de Justiça Ambiental. *Ethica*. Florianópolis, v. 5, n. 3, p. 5-31, jul. 2006b.

_____. Redefinindo a comunidade moral. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (org.) **Kant**: Liberdade e natureza. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005, p. 263-278.

FERNANDES, Sabrina. Pedagogia crítica como práxis marxista humanista: perspectivas sobre solidariedade, opressão, e revolução. **Educação & Sociedade**, v. 37, n. 135, abr.-jun. 2016, p. 481-496. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v37n135/1678-4626-es-37-135-00481.pdf>> Acesso em: 24 set. 2019.

FLEURY-TEIXEIRA, Elizabeth; MENEGHEL, Stela N. (org.) **Dicionário Feminino da Infâmia: Acolhimento e Diagnóstico de Mulheres em Situação de Violência**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2015.

FRASER, Nancy. **Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis**. New York: Verso, 2013.

_____. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova**. São Paulo. n. 70, p. 101-139, 2007.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 50 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

GAARD, Greta Claire. Rumo ao ecofeminismo queer. **Estudos feministas**. v. 19, n. 1, 2011. Florianópolis: UFSC, p. 197-223.

GAARD, Greta; GRUEN, Lori. Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health. In: ZIMMERMAN, Michael et al. (org.). **Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology**. 4. Ed. New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2005, p. 155-177.

GABRIEL, Alice. Ecofeminismo e ecologias *queer*: uma apresentação. **Estudos feministas**. v. 7, n. 1-2, 1999. Florianópolis: UFSC, p. 167-173.

GILLIGAN, Carol. **Teoria psicológica e desenvolvimento da mulher**. Trad. Natércia Rocha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

GONÇALVES, Tamara Amoroso. **Direitos humanos das mulheres e a Comissão Interamericana de Direitos Humanos**. São Paulo: Saraiva, 2013.

GONÇALVES, Tamara Amoroso; ROSENDO, Daniela. Mulheres, consumo e sustentabilidade. **Revista Luso-brasileira de Direito do Consumo**, v. VI, n. 21, 2016. Curitiba: Bonijuris, p. 73-105.

GUIMARÃES, Sandra. “Comer carne tem um preço: alguém vai pagar com a vida pelo prazer que eu vou sentir” – entrevista com Sahar Vardi. **Papacapim**, 14 jun. 2015.

HELD, Virginia. Rights. In: JAGGAR, Alison M.; YOUNG, Iris M. (eds). **A Companion to Feminist Philosophy**. Cambridge: Blackwell Publishing, 2000, p. 500-510.

HELGI LIBRARY. **Poultry Meat Consumption Per Capita**. 2019. Disponível em: <<https://www.helgilibrary.com/indicators/poultry-meat-consumption-per-capita/>> Acesso em: 14 set. 2019.

HOLLAND, Colleen. Israeli Army to Offer Vegan Meals and Leather-Free Boots. **Veg News**, 29 dez. 2014. Disponível em: <<https://vegnews.com/2014/12/israeli-army-to-offer-vegan-meals-and-leather-free-boots>> Acesso em 17 nov. 2018.

HOOKS, bell. Eros, erotismo e o processo pedagógico. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.) **O corpo educado: Pedagogias da sexualidade**. 2 ed. Autêntica: Belo Horizonte, 2000, p. 113-124.

INPE. INPE consolida 7.536 km² de desmatamento na Amazônia em 2018. 25 ju. 2019. Disponível em: <http://www.inpe.br/noticias/noticia.php?Cod_Noticia=5138> Acesso em: 29 set. 2019.

INTER-PARLIAMENTARY UNION. **Women in Politics**: 2017. Disponível em: <<https://www.ipu.org/resources/publications/infographics/2017-03/women-in-politics-2017>> Acesso em 4 mar. 2019.

INTERNATIONAL COURT OF JUSTICE. **Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory**. Advisory Opinion, I.C.J. Reports 2004. Disponível em: <<https://www.icj-cij.org/files/case-related/131/131-20040709-ADV-01-00-EN.pdf>> Acesso em 17 nov. 2018.

IPEA. **Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça – 1995 a 2015**. IPEA, 2015. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/170306_retrato_das_desigualdades_de_g_enero_raca.pdf> Acesso em: 4 mar. 2019.

ISRAEL. Mission of Israel to the EU and NATO. **The Vegan Nation**: Following the startup nation, here comes the Vegan. 28 ago. 2018. Disponível em: <<https://embassies.gov.il/eu/NewsAndEvents/Newsletter/Pages/Following-the-startup-nation,-here-comes-the-Vegan-nation.aspx>> Acesso em: 17 set. 2019.

KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal. Trad. Daniela Rosendo. In: ROSENDO, Daniela et al (org.). **Ecofeminismos: Fundamentos teóricos e práxis interseccionais**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019, p. 31-44.

KNESSET. **Basic Law: Israel – The Nation State of the Jewish People**. 2018. Disponível em: <<https://knesset.gov.il/laws/special/eng/BasicLawNationState.pdf>> Acesso em 17 nov. 2018.

KUHNEN, Tânia A. Ecofeminismo e a complementaridade entre as vozes morais nas bioéticas animal e ambiental. In: LESSA, Patrícia; GALINDO, Dolores (org.). **Relações multiespécies em rede: Feminismos, animalismos e veganismo**. Maringá: Eduem, 2017, p. 239-262.

KUHNEN, Tânia Aparecida; ROSENDO, Daniela. Domination and power relations in Brazilian agriculture: a gender analysis of the concept of adequate food. **Ethic@**. v. 17, n. 2, dez. 2018, p. 259-289.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía multicultural**: Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Trad. Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 1996.

LINDEMANN, Hilde. **An Invitation to Feminist Ethics**. New York: McGraw-Hill, 2006.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: Ensaios sobre sexualidade e teoria queer. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MALERBA, Juliana. A luta por justiça socioambiental na agenda feminista: visibilizando alternativas e fortalecendo resistências. In: ARANTES, Rivane; GUEDES, Vera (orgs). **Mulheres, trabalho e justiça socioambiental**. Recife: SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, 2010, p. 13-24.

MARCHA DAS MARGARIDAS. **Margaridas seguem em Marcha por Desenvolvimento Sustentável com Democracia, Justiça, Autonomia, Igualdade e Liberdade**: Caderno de textos para estudos e debates. Brasília: CONTAG, 2015.

MASCARO, Alysson Leandro. Direitos Humanos: uma crítica marxista. **Lua nova**, n. 101, p. 109-137. São Paulo, 2017. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n101/1807-0175-ln-101-00109.pdf>> Acesso em: 23 set. 2019.

MASINARA, Erika. A Cúpula dos Povos na Rio+20: A voz da sociedade civil global e das mulheres contra a demagogia da sustentabilidade. In: RODRIGUEZ, Graciela (coord.) **As mulheres na Rio+20**: Diversas visões contribuindo ao debate. Rio de Janeiro: Instituto Equit, 2013, p. 25-36.

MCAFEE, Noëlle. Feminist Political Philosophy. In: ZALTA, Edward N. (ed). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter. Stanford, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/feminism-political/>>. Acesso em: 12 jul. 2018.

MENDES, Soraia da Rosa. **Criminologia feminista**: Novos paradigmas. São Paulo: Saraiva, 2014.

MIGUEL, Luis Felipe. O feminismo e a política. In: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. **Feminismo e política**. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 17-29.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Tecendo a saúde das mulheres do campo, da floresta e das águas**: direitos e participação social. Brasília: Ministério da Saúde, 2015.

NOOR WOMEN'S EMPOWERMENT GROUP. **Zaaki**: Tasty Palestinian Recipes from our Kitchen in Aida Refugee Camp. 2nd ed. Bethlehem: Noor, 2015.

OCHA. Olive harvest marked by access and protection concerns. In: **The Monthly Humanitarian Bulletin**: November 2017. Disponível em: <<https://www.ochaopt.org/content/monthly-humanitarian-bulletin-november-2017>> Acesso em: 17 set. 2019.

OECD/FAO. Executive Summary. In: **OECD-FAO Agricultural Outlook 2019-2028**. Rome: OECD Publishing, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1787/agr_outlook-2019-en> Acesso em 14 set. 2019.

OKIN, Susan Moller. Is Multiculturalism Bad for Women? In: COHEN, Joshua. HOWARD, Matthew. NUSSBAUM, Martha C. (eds.) **Is multiculturalism Bad for Women?** Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 7-24.

OLIVEIRA, Fabio A. G. O especismo como necropolítica: Uma análise sobre as fronteiras que delimitam a precariedade da vida. In: SANTOS, Patrícia Lessa dos; STUBS, Roberta; BELLINI, Marta (org). **Relações interseccionais em rede: feminismos, animalismos e veganismo**. Salvador: Devires, 2019, p. 53-67.

ONUBR. **Coordenador humanitário da ONU alerta para falta de energia elétrica na Faixa de Gaza**. 2018. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/coordenador-humanitario-da-onu-alerta-para-falta-de-energia-eletrica-na-faixa-de-gaza/>> Acesso em: 17 nov. 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais**. 1966. Disponível em: <http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/pacto_internacional_direitos_economicos_sociais_culturais.pdf> Acesso em: 20 abr. 2015.

_____. **Conferências das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento**: de acordo com a Resolução nº 44/228 da Assembleia Geral da ONU, de 22-12-89, estabelece uma abordagem equilibrada e integrada das questões relativas a meio ambiente e desenvolvimento: a Agenda 21. Brasília: Câmara dos Deputados, 1995, p. 365.

_____. **O Futuro que queremos**. 2012. Disponível em <<http://www.mma.gov.br/port/conama/processos/61AA3835/O-Futuro-que-queremos1.pdf>> Acesso em: 9 nov. 2014.

_____. **Report of the World Commission on Environment and Development**. 1987. Disponível em: <<http://www.un.org/documents/ga/res/42/ares42-187.htm>> Acesso em: 14 out. 2014.

_____. **Resolução 49/184**. Década das Nações Unidas para a Educação em matéria de Direitos Humanos – 1995-2004. ONU, 1994.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. **Abortamento inseguro**: Orientação técnica e de políticas para sistemas de saúde. 2. ed. 2013. Disponível em: <http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/70914/7/9789248548437_por.pdf> Acesso em: 02 nov. 2014.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series**. Vol. 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8. Trad. Juliana Araújo Lopes. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero._os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf> Acesso em: 13 jun. 2018.

_____. Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies. **Signs**, vol. 25, n. 4, Feminisms at a Millennium, Summer, 2000, p. 1093-1098. Trad. Aline Matos da Rocha. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8ronk%C3%A9_oy%C3%A8w%C3%BAmi_-_la%C3%A7os_familiares-liga%C3%A7%C3%B5es_conceituais_notas_africanas_sobre_epistemologias_feministas.pdf> Acesso em: 13 jun. 2018

PAULILO, Maria Ignez Silveira. Intelectuais & militantes e as possibilidades de diálogo. **Estudos Feministas**, vol. 16, n. 3, set.-dez. 2010, p. 927-940. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2010000300017>> Acesso em 15 set. 2019.

_____. Que feminismo é esse que nasce na horta? **Política & Sociedade**, vol. 15, ed. especial, 2016, p. 296-316. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2016v15nesp1p296>> Acesso em: 15 set. 2019.

PIEDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2017.

PINHEIRO, Valeria. O peso da vida urbana sobre os ombros das mulheres e a dimensão dos despejos forçados. In: Instituto Brasileiro de Direito Urbanístico – IBDU. **Direito à Cidade: uma visão por gênero**. São Paulo: IBDU, 2017, p. 41-46. Disponível em: <http://wp.ibdu.org.br/wp-content/uploads/2019/04/DIREITO_CIDADE_GENERO.pdf> Acesso em: 5 ago. 2019.

PIOVESAN, Flávia. **Código de Direito Internacional dos Direitos Humanos Anotado**. São Paulo, DPJ Editora, 2008.

_____. Proteção dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e do Direito à Alimentação Adequada: Mecanismos Nacionais e Internacionais. In: PIOVESAN, Flávia; CONTI, Irio Luiz (Coord.). **Direito Humano à Alimentação Adequada**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007, p. 17-48.

PRECIADO, Paul B. **O feminismo não é um humanismo**. 2014. Disponível em: <<http://www.opovo.com.br/app/colunas/filosofiapop/2014/11/24/noticiasfilosofiapop,3352134/o-feminismo-nao-e-um-humanismo.shtml>> Acesso em: 13 nov. 2015.

PRIMATT, Humphrey. **Dissertation on the duty of the mercy and sin of the cruelty to brute animals**. London: R. Hett, 1776.

PODOSKY, Paul-Mikhail. Hermeneutical Injustice and Animal Ethics: Can Nonhuman Animals Suffer from Hermeneutical Injustice? **Journal of Animal Ethics**, vol. 8, no. 2, 2018, p. 216–228. Disponível em: <www.jstor.org/stable/10.5406/janimaethics.8.2.0216> Acesso em: 9 jul. 2019.

PULEO, Alicia H. Ecofeminismo: una alternativa a la globalización androantropocéntrica. In: ROSENDO, Daniela et al (org.). **Ecofeminismos: Fundamentos teóricos e práxis interseccionais**. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2019, p. 41-62.

RAMPTON, Martha. **Four Waves of Feminism**. 2015. Disponível em: <<https://www.pacificu.edu/about/media/four-waves-feminism>> Acesso em: 12 jul. 2018.

REGO, Walquiria Leão; PINZANI, Alessandro. **Vozes do Bolsa Família: Autonomia, dinheiro e cidadania**. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

REYES, María Elena. **Multiculturalismo y feminismo: tensiones entre derechos colectivos y derechos individuales**. CLADEM: Lima, 2010. Disponível em: <<http://www.cladem.org>> Acesso em: 10 maio 2010.

ROSENDO, Daniela; GONÇALVES, Tamara A. Aborto em perspectiva ecofeminista. **Geni**, n. 26, out. 2015. Disponível em: <<http://revistageni.org/10/aborto-em-perspectiva-ecofeminista/>> Acesso em: 28 out. 2015.

_____. Direito à vida e a personalidade do feto, aborto e religião no contexto brasileiro: Mulheres entre a vida e a morte. **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, Florianópolis, v. 14, n. 2, p. 300-319, jan. 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2015v14n2p300>>. Acesso em: 18 jan. 2018.

ROSENDO, Daniela; KUHNEN, Tânia A. Direito à Alimentação: Direito, consumo, política e ética no Brasil. *Revista Novos Estudos Jurídicos*, Itajaí, v. 24, n. 2, p. 562-588, maio-ago. 2019. Disponível em: <<https://www6.univali.br/seer/index.php/nej/article/viewFile/14964/8545>> Acesso em: 21 set. 2019.

ROSENDO, Daniela; LAPA, Fernanda Brandão. EDUCAÇÃO E(M) DIREITOS HUMANOS E BNCC: competências socioemocionais e ética ambiental. **Revista Espaço do Currículo**, v. 11, n. 3, p. 470-483, set./dez. 2018. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/rec/article/view/ufpb.1983-1579.2018v3n11.40385/21931>> Acesso em: 29 mar. 2019.

ROSENDO, Daniela; ZIRBEL, Ilze. Dominação e sofrimento: Um olhar ecofeminista animalista a partir da vulnerabilidade. In: ROSENDO, Daniela et al (org.). **Ecofeminismos: Fundamentos teóricos e práxis interseccionais**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019, p. 111-132.

ROSENDO, Daniela. A prática do *veganwashing* pelo Estado de Israel: Uma análise ecofeminista sobre a apropriação de um movimento por ética e justiça animal para encobrir violações de Direitos Humanos na Palestina. In: SANTOS, Patrícia Lessa dos; STUBS, Roberta; BELLINI, Marta (org). **Relações interseccionais em rede: feminismos, animalismos e veganismo**. Salvador: Devires, 2019, p. 31-52.

_____. Ecofeministas no campo: transformando relações de poder e opressão. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos)**, Florianópolis, 2017a. Disponível em: <http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1500220450_ARQUIVO_EC OFEMINISTASNOCAMPO.pdf> Acesso em: 21 set. 2019.

_____. Ecofeminismo queer: Reflexões sobre uma teoria política não binária. **Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales**, año 4, v. 1, p. 16-33, jun. 2017b.

Disponível em: <<http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/86/77>> Acesso em: 21 set. 2019.

_____. **Aborto:** Uma dívida da democracia brasileira. 15 ago. 2018a. Disponível em: <<http://www.justificando.com/2018/08/15/aborto-uma-divida-da-democracia-brasileira/>> Acesso em: 21 set. 2019.

_____. **Ecofeminismo queer e uma nova perspectiva ao debate.** 22 maio 2017c. Disponível em <https://www.modifica.com.br/ecofeminismo-queer/#.XYjcY2Zv_IU> Acesso em: 23 set. 2019.

_____. **Feminismo no prato:** questionando opressões em um hábito de todo dia. 21 mar. 2017d. Disponível em: < https://www.modifica.com.br/feminismo-no-prato-questionando-opressoes-todo-dia/#.XYbAoGZv_IU> Acesso em: 21 set. 2019.

_____. Multiculturalismo sob o crivo das mulheres: críticas e perspectivas feministas ocidentais. In: WERLE, Denilson et al (orgs). **Justiça, Teoria Crítica e Democracia:** volume II. Florianópolis: Nefiponline/UFSC, 2018b, p. 306-326. Disponível em: < <http://www.nefipo.ufsc.br/files/2019/02/Justi%C3%A7a-Teoria-Cr%C3%ADtica-e-Democracia-Vol.pdf>> Acesso em: 21 set. 2019.

_____. **O que está acontecendo em Gaza?** 25 jul. 2018c. Disponível em: <<http://www.justificando.com/2018/07/25/o-que-esta-acontecendo-em-gaza/>> Acesso em: 21 set. 2019.

_____. **Sensível ao cuidado:** Uma perspectiva ética ecofeminista. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

RUSSEL, Constance; SARICK, Tema; KENNELLY, Jackie. Tornando *queer* a educação ambiental. **Estudos feministas.** v. 7, n. 1-2, 1999. Florianópolis: UFSC, p. 225-238.

RYDER, Richard D. **Victims of Science:** The Use of Animals in Research. London: Davis-Poynter, 1975.

SANDILANDS, Catriona Mortimer. Paixões desnaturadas? Notas para uma ecologia *queer*. **Estudos feministas.** v. 19, n. 1, 2011. Florianópolis: UFSC, p. 175-195.

SATTLER, Janyne. Um projeto ecofeminista para a complexidade da vida. In: ROSENDO, Daniela et al (org.). **Ecofeminismos:** Fundamentos teóricos e práxis interseccionais. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019, p. 167-190.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente:** perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003.

SCOTT, Joan W. O enigma da igualdade. **Revista Estudos Feministas.** Florianópolis, n. 13, vol. 1, p. 11-30, jan.-abr. 2005.

_____. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação e Realidade.** Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.

SILVA, Maria Alice da. **Direitos aos animais sencientes: Perspectivas ética, política e jurídica a partir do conceito de direito em Hart.** 2018. 248 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

SECRETARIA DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES. **Mulheres do Campo e da Floresta: Diretrizes e Ações Nacionais.** Brasília: SPM, 2011.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STURGEON, Noël. Ecofeminist Appropriations and Transnational Environmentalisms. In: **Feminist Theory reader: Local and global perspectives.** New York, 2003.

TIBURI, Márcia. Aborto como metáfora. In: BORGES, Maria de Lourdes; TIBURI, Márcia (Org.). **Filosofia: machismos e feminismos.** Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014, p. 163-176.

_____. **Feminismo em comum: para todas, todes e todos.** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

TONETTO, Milene Consenso. Feminist Reformulations of Human Rights. **Human Affairs**, n. 29, 2019, p. 311-327. Disponível em: <<https://www.degruyter.com/view/j/humaff.2019.29.issue-3/humaff-2019-0026/humaff-2019-0026.xml>> Acesso em: 25 set. 2019.

UNESCO. **Educação para a cidadania global: a abordagem da UNESCO.** Brasília: ONU: 2015.

UNITED NATIONS. General Assembly. **Summary report on the recommendations of the panel discussion on gender stereotyping and on women's human rights in the context of sustainable development agenda.** A/HRC/27/73. 16 September 2014.

_____. General Assembly. **United Nations Declaration on Human Rights Education and Training.** A/RES/66/137. 19 December 2011.

_____. Human Rights Council. **Report of the Special Rapporteur on the Right to Food, Olivier De Schutter: Mission to Brazil.** 2009.

UNHCR. UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES. **The State of the World's Refugees: In Search of Solidarity. A Synthesis.** 2012. Disponível em: <<https://www.unhcr.org/4fc5ceca9.pdf>> Acesso em: 12 ago. 2019.

VALENTE, Flavio et al. **Curso Formação em Direito Humano à Alimentação Adequada.** ABRANDH, 2007.

WASELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2015: Homicídio de mulheres no Brasil.** Brasília: FLASCO, 2015. Disponível em: <www.mapadaviolencia.org.br> Acesso em: 4 mar. 2019.

WARREN, Karen J. **Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters**. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000a.

_____. The Power and Promise of Ecological Feminism. In: **Earth Ethics: introductory Readings on Animal Rights and Environmental Ethics**: 2000b, p. 213-223.

_____. Feminist Environmental Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Summer 2015 Edition. ZALTA, Edward N. (ed.). Disponível em:

<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/feminism-environmental/>> Acesso em: 14 ago. 2019.

WICHTERICH, Christa. Desafiando o crescimento verde e o empoderamento neoliberal: A ecologia política feminista encontra a economia política feminista. In: RODRIGUEZ, Graciela (coord.) **As mulheres na Rio+20: Diversas visões contribuindo ao debate**. Rio de Janeiro: Instituto Equit, 2013, p. 57-71.

WISE, Steven M. **Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals**. New York: Perseus Books, 2000.

ZIEGLER, Jean. Prefácio. In: PIOVESAN, Flávia; CONTI, Irio Luiz (Coord.). **Direito Humano à Alimentação Adequada**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007, p. ix-xi.

ZIRBEL, Ilze. **Uma teoria político-feminista do cuidado**. 2016. 260 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

APÊNDICE A – Ondas feministas

Quadro 1 – Comparação ondas feministas

Ondas feministas		
Bedia (2014)	McAfee (2016)	Rampton (2015)
Primeira onda		
<p style="text-align: center;">Século XVIII França, Inglaterra e Alemanha</p> <p style="text-align: center;">Mary Wollstonecraft Olympe de Gouges</p> <p style="text-align: center;">Reivindicação do princípio ético e político da igualdade entre homens e mulheres, advindo do princípio moderno da universalidade (racionalismo iluminista)</p>	<p style="text-align: center;">1840 a 1920 Mundo de fala inglesa</p> <p style="text-align: center;">Foco no <u>político, educacional e econômico</u>, principalmente para mulheres de classe média</p> <p style="text-align: center;"><u>Principais conquistas:</u> linguagem de direitos iguais para as mulheres e conquista do direito ao voto feminino</p>	<p style="text-align: center;">Final do século XIX e início do século XX</p> <p style="text-align: center;">Contexto: industrialismo urbano e política socialista liberal</p> <p style="text-align: center;">Objetivo: criar oportunidades para as mulheres, com ênfase no sufrágio</p> <p style="text-align: center;"><u>Início:</u> Convenção de Seneca Falls (NY/EUA), em 1848</p> <p style="text-align: center;">Nos estágios iniciais, o feminismo era relacionado aos <u>movimentos abolicionista e de temperança</u> (contra bebidas alcóolicas)</p> <p style="text-align: center;">Sojourner Truth “<i>Ain’t I a woman?</i>”</p> <p style="text-align: center;">Impulsionada especialmente por <u>mulheres brancas, ocidentais, classe média e cisgêneras</u></p>
Segunda onda		
<p style="text-align: center;">Século XIX e início do século XX Estados Unidos e Inglaterra</p> <p style="text-align: center;">Movimento sufragista marcado pela tradição</p>	<p style="text-align: center;">1960 a 1990</p> <p style="text-align: center;">Baseado na linguagem dos</p>	<p style="text-align: center;">1960 a 1990</p> <p style="text-align: center;">Contexto: movimentos <u>antiguerra</u> e de <u>direitos civis</u>; autoconsciência de uma</p>

<p>liberal (Direito ao voto, à propriedade, à educação, ao divórcio, ao acesso às profissões e à liberdade de organização e para falar em público)</p> <p><u>Última fase do sufragismo</u>: ênfase na autonomia sexual das mulheres e a crítica a moral patriarcal inerente à instituição do casamento</p> <p><u>Influência do socialismo</u>: inclusão das mulheres trabalhadoras e de classe média</p> <p>Finaliza com a Primeira Guerra Mundial, com a conquista do voto em algumas sociedades ao redor do mundo</p>	<p>movimentos de <u>direitos civis</u> (libertação) e na nova <u>consciência feminista</u> emergente dos movimentos de solidariedade entre mulheres e do desvelamento do sexismo na sociedade</p> <p>Expansão do ativismo para a <u>academia</u>, com a publicação das obras <i>The Dialectic of Sex</i>, de Shulamith Firestone; <i>Sexual Politics</i>, de Kate Millet; e <i>Sisterhood is Powerful</i>, de Robin Morgan</p> <p>Sistema sexo-gênero (Gayle Rubin): separação das concepções biológicas e sociais sobre a identidade das mulheres. Gênero como <u>construção social</u> que divide os sexos e privilegia os homens</p> <p>A partir dessa visão socialmente construída do gênero, primeiras teóricas da segunda onda passaram a compreender a mulher como um</p>	<p>variedade de <u>grupos minoritários</u></p> <p>Foco na <u>sexualidade</u> e nos <u>direitos reprodutivos</u></p> <p><u>Início</u>: protestos contra o Miss América em Atlantic City, em 1968 e 1969</p> <p>Diferença sexo-gênero (biológico-construção social)</p> <p>Envolvimento de mulheres negras e de nações em desenvolvimento, buscando irmandade e solidariedade</p> <p>“A luta das mulheres é luta de classe”</p> <p>“O pessoal é político”</p> <p>Opressões de <u>raça, classe e gênero</u> estão relacionadas</p> <p>Criação de espaços exclusivos para mulheres</p> <p>Crença de que as mulheres, devido a sua subordinação ou biologia, seriam mais humanas, colaborativas, inclusivas, pacíficas, carinhosas, democráticas e holísticas do que os homens para resolver problemas</p>
--	---	--

	<p><u>sujeito universal</u> e agente da política feminista. Essa visão sofreu <u>críticas</u> como a de bell hooks, por excluir mulheres que não eram brancas ou de classe média</p> <p>bell hooks Cherrie Moraga, Gloria Anzaldúa, Maria Lugones, Elizabeth Spelman</p> <p><u>Múltiplas e complexas identidades e experiências das mulheres</u></p> <p>1990 teorias pós-coloniais</p> <p>reconhecimento da <u>multiplicidade, diversidade e interseccionalidade</u> (Spivak, Narayan, Mahnood e Jaggar)</p>	
Terceira onda		
<p>Séculos XX e XXI</p> <p>Simone de Beauvoir (<u>feminismo da igualdade</u>)</p> <p>Betty Friedan (<u>feminismo liberal</u>)</p> <p><u>Feminismo e marxismo</u></p> <p><u>Feminismo radical</u> (1970) (“o pessoal é político”)</p> <p>Inclusão das <u>categorias</u></p>	<p>Final dos anos 1990</p> <p><u>Feminismos transformativos</u></p> <p><u>Filosofia política performativa em diversos sentidos:</u> como a agência é constituída; como podem ser feitos julgamentos na ausência de regras conhecidas; como podem ser</p>	<p>Metade dos anos 1990</p> <p>Influência do pensamento <u>pós-colonial e pós-moderno</u></p> <p>Desestabilização de constructos como: “feminilidade universal”, corpo, gênero, sexualidade e heteronormatividade</p> <p>Apropriação de termos depreciativos, como “vadia”, a fim de subverter a cultura sexista e as armas verbais</p> <p>Internet é uma ferramenta importante do “<i>girlie feminism</i>” (E-zines)</p>

<p>classe, raça e colonialismo</p> <p><u>Feminismo da diferença</u></p> <p><u>Feminismo pós-moderno</u> (séc. XXI)</p> <p>Crítica às abstrações modernas e aos feminismos da igualdade/identidade e diferença</p>	<p>criados novos universais e como constituir novas comunidades</p> <p>Identidade é vista como algo criado performativamente</p>	<p>Muitas mulheres de terceira onda recusam a identificação como “feministas” e rejeitam a palavra por ser limitadora e excludente</p> <p>Sua política transversal celebra e reconhece as diferenças como dinâmicas, situacionais e provisórias</p> <p>Realidade é concebida como performatividade</p>
<p>Quarta onda Rampton (2015)</p>		
<p>Em desenvolvimento</p> <p>Crítica à terceira onda, por ser excessivamente otimista ou prejudicada pela cegueira</p> <p>Feminismo sai do espaço acadêmico e volta à esfera do <u>discurso público</u></p> <p>Questões feministas das ondas anteriores (estupro, abuso sexual, violência contra as mulheres, desigualdade salarial, etc.) recebem atenção nacional e internacional da <u>mídia</u> e dos <u>políticos</u></p> <p>A palavra “feminismo” é retomada</p> <p>Feminismo não se refere mais apenas às lutas das mulheres, mas à <u>equidade de gênero</u></p> <p>Retoma discussões importantes da segunda onda, mas assimila questões da terceira onda também, em especial a interseccionalidade e compreensão de que o feminismo é parte de uma consciência mais ampla de opressão ao lado do racismo, geracionismo, classismo, capacitismo e heterossexismo</p>		

Fonte: Elaborado pela autora (2019)

