



A Teologia ecofeminista e sua perspectiva simbólico/cultural

Ecofeminist theology and its symbolic/cultural perspective

Jaci de Fátima Souza Candiotto*

Resumo

O artigo realiza uma releitura da teologia a partir do ecofeminismo a fim de questionar os dualismos hierárquicos entre Deus e mundo, homens e mulheres, seres humanos e demais seres. Analisa-se a pertinência da mediação do ecofeminismo simbólico/cultural para a teologia. Pelo menos dois desdobramentos podem ser identificados na sua constituição: essencialista e construcionista. Ambos afirmam que a conexão mulher-natureza tem legitimado sua dominação e submissão. No entanto, eles diferem significativamente. O primeiro, essencialista, mostra que essa dominação surge como uma verdade distorcida em consequência da ruptura histórica de um igualitarismo primordial entre os seres humanos quando a veneração da divindade como Deusa era predominante. Nesse aspecto, o ecofeminismo essencialista se propõe a reinventar esse paraíso perdido. Já o segundo, construcionista, nega que nos primórdios da humanidade tenha ocorrido uma conexão íntima entre mulher e natureza ao afirmar que ela foi totalmente forjada pelo patriarcado. A conclusão é que o ecofeminismo simbólico/cultural proporciona contribuições significativas para a teologia feminista, porém corre o risco de se afastar do cristianismo e pulverizar as lutas históricas das mulheres.

Palavras-chave: Teologia ecofeminista; Igreja; Gênero; Mulheres; Cristianismo.

Abstract

The article performs a re-reading of theology from the ecofeminism, in order to question the hierarchical dualisms between God/world, men/women, human/ others beings. It analyzes the relevance of the mediation from symbolic/cultural ecofeminism to feminist theology. At least two unfoldings are identified in its constitution: essentialist and constructionist. Both claim that woman-nature link has legitimized their domination and submission. However, they differ significantly. The first, essentialist, shows that this domination emerges as a truth distorted as a result of historical rupture of a primary egalitarianism among human beings when veneration of the deity as Goddess was prevalent. In this respect, the essentialist ecofeminism aims to reinvent this lost paradise. The second, constructionist, denies that in the beginning of mankind there was an intimate connection between women and nature by stating that it was totally shaped by patriarchy. The conclusion is that the symbolic/cultural ecofeminism bring significant contributions to the feminist theology, but they it likely to turn away from Christianity and spray the historical struggles of women.

Key words: Ecofeminist theology. Church. Gender. Women. Christianity.

Artigo recebido em 25 de maio de 2012 e aprovado em 07 de novembro de 2012.

*Doutora e mestre em Teologia pela PUC-Rio. Graduada em Teologia pelo Studium Theologicum de Curitiba-PR. Licenciada em Filosofia pela PUCPR. Professora do Curso de Teologia da PUCPR. País de origem: Brasil. E-mail: jacicandiott@gmail.com

Introdução

Um dos aspectos mais enfatizados pela teologia feminista contemporânea é a afirmação de uma unidade antropológica baseada na reciprocidade entre mulheres e homens e o combate a qualquer forma de sexismo. Essa leitura aponta para uma lógica da igualdade entre homens e mulheres na Igreja e na sociedade, baseada no privilégio da mediação sociocultural de gênero.

Outro aspecto que desponta para o presente e o futuro da teologia feminista é o aprofundamento das relações entre os seres humanos e os demais seres da Criação; ou ainda, uma nova proposta de reciprocidade humana a partir da interdependência com os demais seres criados e entre todos os seres e Deus.

A respeito disso, não é difícil identificar resquícios de um discurso predominantemente metafísico na própria tradição teológica agostiniana e tomista para pensar a relação com outros seres criados. A partir dele, propugnou-se que há uma cadeia hierárquica dos seres e coisas em função da qual é justificado o domínio do superior sobre o inferior. Essa hierarquia não somente legitimou a absoluta transcendência de Deus doador da vida sobre os demais seres e coisas, como também afirmou o senhorio subjugador total dos seres humanos sobre os demais seres animados e inanimados.

A sensibilidade de nossa época, influenciada pela ameaça nuclear de extinção de todas as espécies, bem como pela constatação de que os recursos naturais são finitos, tem reavaliado essa hierarquia. Parte significativa dessa reavaliação tem sido elaborada pela teologia ecológica feminista.

Seu ponto de partida tem sido mostrar que a redefinição da relação entre mulheres e homens em termos de *reciprocidade* - em vez de hierarquia -, está associada ao reposicionamento da interação entre seres humanos e natureza. O equilíbrio das relações entre formas conscientes de vida não pode negligenciar as

formas não conscientes e inanimadas e o escopo da construção de uma comunidade pensada a partir da criação.

1 A reavaliação entre seres humanos e natureza

R.R. Ruether é pioneira na proposição de uma teologia feminista ecológica. Nessa nova teologia, as formas conscientes de vida são apresentadas em correlação com outras formas de seres animados e inanimados e todos voltados à conformação de uma comunidade ecológica.

O termo ecofeminismo foi introduzido na França, no final dos anos 1970, pela socióloga feminista Françoise D'Eaubonne, no intuito de associar a luta pela transformação das relações entre homens e mulheres à mudança de nossas relações com o ecossistema.¹ Como sublinha Gebara, uma das introdutoras do ecofeminismo na América Latina, essa reflexão “se situava no nível político-ideológico das lutas sociais e das relações nacionais e internacionais entre os grupos humanos diante do crescente desastre ecológico.” (GEBARA, 1997, p. 9).

Um dos aspectos centrais do ecofeminismo² é ter mostrado que a associação entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza é própria das culturas patriarcais, particularmente da cultura ocidental. Em contrapartida, à medida que fossem construídas relações mais equilibradas entre seres humanos e natureza, isso, por si só, resultaria na superação da dominação das mulheres pelos homens.

¹ Os estudos em torno do ecofeminismo atualmente são amplos e complexivos. O ensaio está inspirado principalmente nos trabalhos de Rosemary R. Ruether (1993; 2000a; 2000b), de Ivone Gebara (1997; 2000) e de Sandra de Souza (2000). O privilégio desta constelação de pensadoras não visa engessar a pesquisa ou preterir outras contribuições igualmente significativas, mas tão somente delimitá-la em torno da caracterização e recepção crítica do “ecofeminismo simbólico/cultural”. Portanto, não se trata de analisar o conjunto do ecofeminismo, passando por diversos autores/as, e suas diferentes perspectivas, trabalho este que excede os limites de um artigo.

² Ivone Gebara destaca que o termo surgiu no Primeiro Mundo, particularmente na França, circunscrita numa cultura branca de elite, destruidora da natureza. As mulheres brancas perceberam como os 20% dos povos ricos do Primeiro Mundo consomem 80% da energia existente. Em consequência a crise econômica mais trágica é produzida pelo modelo econômico e industrial do Primeiro Mundo. O termo em si poderia até ser dispensado. Isso porque o que importa primeiro é a prática de luta dos povos oprimidos, a percepção e a sensibilidade de que a dominação e exploração da natureza pertencem ao mesmo sistema que oprime e espolia os pobres, que na América Latina são na sua maioria mulheres e crianças. (Cf. GEBARA, 2000, p. 80-81).

Nossa hipótese é diferente. Pensamos que somente relações entre mulheres e homens pautadas na reciprocidade ajudariam a repensar a relação entre os seres humanos e a natureza. Além do que, resulta difícil sustentar uma relação linear e causal entre uma e outra dominação. Ao contrário do que propõem autores como Fritjof Capra³, a dominação das mulheres e da natureza se origina em momentos distintos na história humana, conforme os estudos de Karen Warren (1996) e Chris Cuomo (1998). Gebara assume essa crítica, quando lembra que “a opressão das mulheres é um fenômeno histórico que vem desde as origens do patriarcalismo, há mais ou menos 6.000 anos, enquanto que a exploração da natureza data do início do século XVI.” (GEBARA, 1997, p. 11) Seria necessário, pois, “relativizar a afirmação de que a relação harmônica com a natureza redundaria na superação da dominação da mulher.” (SOUZA, 2000, p. 63) Se a superação dessas relações de dominação não tem uma linearidade, contudo não quer dizer que uma deixe de estar relacionada à outra.

O objetivo principal deste estudo é analisar a vertente simbólico/cultural do ecofeminismo, a partir da qual a dominação das mulheres é associada à dominação da natureza. No intuito de desdobrar a compreensão da mesma, subdividimo-la livremente em duas posturas: essencialista e construcionista.

Uma e outra postulam que a conexão mulher-natureza justifica sua dominação e submissão. No entanto, elas diferem no sentido de que a primeira, essencialista, mostra que essa dominação surge como uma verdade distorcida em virtude da ruptura histórica de um igualitarismo primordial entre os seres humanos, coincidente com a veneração da divindade como Deusa. Nesse aspecto, o ecofeminismo se propõe a reinventar esse paraíso perdido. Já a segunda, construcionista, jamais afirma que nos primórdios da humanidade tenha ocorrido uma conexão íntima entre mulher e natureza; essa conexão foi totalmente forjada

³ “... a antiga associação de mulher e natureza interliga a história das mulheres e a do meio ambiente e é a fonte de um parentesco natural entre feminismo e ecologia que está se manifestando hoje em grau crescente. [...] A noção do homem como dominador da natureza e da mulher e a crença no papel superior da mente racional foram apoiadas e encorajadas pela tradição judaico-cristã, que adere à imagem de um deus masculino, personificação da razão suprema e fonte do poder último, que governa o mundo a partir do alto e lhe impõe sua lei divina.” (CAPRA, 2006, p. 38).

pelo patriarcado para dominar as mulheres e a natureza. Cumpre ao ecofeminismo, desconstruir essa simbologia permeada de dualismos e hierarquias e construir novas relações baseadas na reciprocidade e na cooperação.

2 O feminismo simbólico-essencialista

A associação da ecologia ao feminismo poderia ser positivamente interpretada como uma ligação essencial entre natureza e mulheres, como se houvesse uma vinculação biológica e psicológica profunda entre elas, posteriormente distorcida pelo patriarcado no intuito de explorar e dominar a ambas.⁴

A proximidade maior da natureza por parte das mulheres do que por parte dos homens é indissociável de suas *experiências* no âmbito doméstico. Essas experiências incluem a da maternidade e a do cuidado da família, as quais também teriam levado as mulheres a estabelecerem um relacionamento *diferente*, único, com a natureza. Shiva sustenta que a experiência obtida pelo sustento da família ensejou um conhecimento ecológico por parte das mulheres; já Judith Plant sublinha que sociedades ecologicamente sustentáveis têm seu modelo na experiência das mulheres no espaço doméstico.⁵

A experiência das mulheres no espaço doméstico e próxima da natureza tem como desdobramentos uma ética e uma metafísica indissociáveis, em torno do *feminino*. A ética *feminina* está assentada no essencialismo metafísico segundo o qual o mundo das mulheres mostra que elas são mais intuitivas, sensíveis e empáticas; enquanto o mundo dos homens é caracterizado pela agressividade, competitividade, autocentração e eficiência.

⁴ Para a descrição do ecofeminismo essencialista do Norte, seguimos RUETHER, 2000b, p. 12-13.

⁵ Essa reflexão e a bibliografia das pensadoras mencionadas podem ser localizadas em SOUZA (2000, p. 58).

Um dos livros que despertou a reflexão ecofeminista no Brasil, *Elogio da Diferença: o feminino emergente*, de Rosiska Darcy de Oliveira, também pode ser incluído nessa perspectiva, por assim dizer, essencialista. Ela parte do pressuposto de que a conquista dos espaços sociais por parte das mulheres decorreria de sua diferença em relação aos homens. Diferença situada basicamente em valores ímpares como “a ênfase no relacionamento interpessoal, a atenção e o cuidado com o outro, a proteção da vida, a valorização da intimidade e do afetivo, a gratuidade das relações.” (OLIVEIRA, 1999, p. 103)

As mulheres, portanto, estariam mais preocupadas com o cuidado do outro adquirido na esfera doméstica; enquanto os homens estariam mais afeitos à dominação do outro, resultante de sua competitividade no espaço público. Essa forma *feminina* de se relacionar com o outro pelo cuidado é vista como modelo para a ressignificação das relações dos seres humanos entre si e entre eles e a natureza.

Toma-se a relação mulher/natureza como produto da experiência adquirida no espaço doméstico, que cria valores baseados na solidariedade, que são considerados femininos e que devem ser assumidos como modelares para orientar as relações entre os seres humanos e a natureza. Típico processo de objetivação. (SOUZA, 2000, p. 58).

Essa caracterização é problemática porque mantém a subordinação hierárquica invertida em relação à mentalidade patriarcal. Conforme essa mentalidade, o espaço público tem sido considerado mais importante do que o espaço doméstico, porque naquele são constituídas as relações de liberdade, emancipação e igualdade, ao contrário do espaço doméstico no qual imperam as

relações de necessidade, obediência e mando.⁶ Portanto, é mantida a subordinação hierárquica entre o público e o doméstico, somente que agora de modo invertido. O doméstico é a instância ética a partir da qual o público é avaliado e considerado tendencialmente negativo.

Um segundo problema observável a partir dessa subordinação invertida é a identificação do doméstico como âmbito feminino no qual impera a lógica da gratuidade; e o âmbito do público como a esfera masculina no qual vige a “lógica do mercado”. (OLIVEIRA, 1999, p. 102)⁷

Essa leitura desconsidera a fluidez entre o público e o doméstico e tampouco a mobilidade dos seus agentes, como a presença cada vez maior das mulheres no espaço público ao lado dos homens e a participação e divisão de tarefas do espaço doméstico entre elas e eles. Ela também situa o doméstico como a esfera imaculada, onde reina a solidariedade e as relações afetivas, desconhecendo os conflitos das relações domésticas.

Como adverte Gebara, em relação a essa tendência dicotômica essencialista:

Constata-se também que a diferença a partir do gênero é cada vez menos rígida, tanto nas atividades domésticas quanto nas públicas - políticas e econômicas - sobretudo nos meios urbanos. Os valores subjetivos, emoções, ambições assim como a competição não estão ausentes desses âmbitos, para ambos os sexos. Assumir posturas rígidas em torno dos papéis sociais de mulheres e homens é não encarar a realidade

⁶ Para Aristóteles o ser humano é um ser social, e a esfera doméstica da família é o ponto de partida da sociabilidade humana. Na esfera privada da família (*oikia*), a união do homem e da mulher tem como finalidade a reprodução e a nutrição, responsáveis pela perpetuidade da espécie. A satisfação das necessidades diárias é a finalidade da família, formada pelo marido e mulher, filhos e escravos domésticos. Nela imperam as relações de mando e obediência, justamente porque nos situamos no mundo das necessidades. Já a cidade (*polis*) é o ápice do modelo de comunidade e dos fins comunitários que têm início na família. Não obstante, a essência política do ser humano não é realizável no simples viver juntos, mas na organização política, considerada uma forma superior e, inclusive, oposta, à mera vida social observável na família. No entendimento de Aristóteles, mas também dos gregos de um modo geral, só há vida política propriamente tal quando a sociabilidade humana é expressa publicamente na política. A cidade se constitui numa ordenação espiritual e ética qualitativamente diferente da simples comunidade destinada a reproduzir e a manter a vida, porque nela impera a liberdade e não o reino das necessidades. Ainda que a família seja a esfera primeira da sociabilidade, somente na comunidade política se realiza a essência superior da vida do homem na condição de animal político (*zoon politikon*). Para a análise da diferença entre o espaço privado doméstico e o espaço público político, o texto fundamental é de ARISTÓTELES (1995, p.21-81), sobre a comunidade doméstica; e sobre a comunidade política (p.165-255) Ver também: ARENDT, 1981. Ainda: RAMOS 2010, p. 27-48.

⁷ “Pelo viés das relações entre homem e mulher, pelo viés das relações entre público e privado, lógica do mercado e lógica da gratuidade, o que se estaria discutindo são os fundamentos mesmos da convivência humana e da sociedade.” (OLIVEIRA, 1999, p. 102).

contemporânea. Não podemos absolutizar a questão de gênero, independentemente de classe social, raça ou etnia. As cumplicidades com a exclusão, embora de acentuada estrutura androcêntrica, não se afirmam sem a cumplicidade feminina. (GEBARA, 1997, p. 13)

Ecofeministas da corrente simbólico-essencialista, como Rosiska Oliveira, situam a *diferença* das mulheres em relação aos homens sustentada na subordinação hierárquica da esfera pública à esfera doméstica; e atribuem a esta última o *locus* ético do cuidado do outro, fundamental para pensar o cuidado da natureza.⁸

A aproximação essencialista entre mulheres e natureza tem proporcionado desdobramentos para a teologia não somente pela dicotomia entre espaço público e privado, senão também pela tentativa simbólica de substituição de divindades masculinas por divindades femininas, sustentadas nos processos biológicos das mulheres.

Essa tendência essencialista, comum entre feministas do Norte, sublinha que as mulheres foram inventoras da agricultura. Seus corpos têm uma sintonia com os ciclos da Lua e das marés; são parideiras de crianças, provedoras de alimento, principalmente no momento em que os seres humanos viviam na fase da caça e do plantio. Era comum, então, a imagem das mulheres como personificações do divino, como Deusas fontes da vida. Nesse contexto, que associa a primazia da Deusa e os primórdios da história humana, vivia-se em relação fraterna, igualitária e sem classes entre homens e mulheres e, entre estes e a natureza.

Tudo teria mudado quando criadores de gado patriarcais, procedentes das estepes do Norte na parte antiga do Meio-Oeste, entre o sexto e o terceiro milênio a. C., impuseram um sistema social guerreiro e violento transformando essas sociedades igualitárias em sociedades dominadoras. Em consequência, a imagem

⁸ “Nessas teóricas ecofeministas, a ênfase na diferença entre os sexos estabelece o que é do terreno feminino (preocupação com a vida, cuidado com o outro, sensibilidade, afetividade e intuição) e o que é do terreno masculino (competitividade, agressividade, lucratividade, racionalidade excessiva), privilegiando, dessa forma, os valores associados ao feminino em relação àqueles associados ao masculino, constituindo assim uma inversão hierárquica.” (SOUZA, 2000, p. 59).

da Deusa doadora de vida e irmanada à natureza foi substituída por um conceito de Deus patriarcal e guerreiro, desvinculado da natureza.

O ecofeminismo essencialista tem a seguinte consequência: a recuperação da parceria entre homens e mulheres e entre eles/elas e as demais formas de vida corresponderia à rejeição de quaisquer religiões patriarcais e a reinvenção, de alguma maneira, do culto à antiga Deusa e seus ensinamentos. Além disso, venerar a Deusa como mulher resultaria na recuperação dos poderes subtraídos das mulheres por parte das religiões patriarcais. O alvo são as tradições religiosas cristãs, procedentes das culturas hebraica e greco-romana, consideradas as principais fontes dos padrões simbólico-culturais que inferiorizam mulheres e natureza.

O Deus patriarcal da Bíblia hebraica, definido como exterior e contrário ao mundo material, como seu Criador e Senhor, quando fundido com o dualismo filosófico grego do espírito e da matéria é visto como o principal mito de identidade do homem ocidental da classe dominante. Ele fez este Deus à imagem da sua própria aspiração de, ao mesmo tempo, estar desvinculado e dominar o mundo material, como a terra, os animais, os recursos não-humanos, e os grupos humanos subjugados. (RUETHER, 2000a, p. 12)

R. Ruether considera essa história muito simplificada e seletiva. Ela poderia ser levada a sério, mas não literalmente. Deveríamos perguntar *o que* ela diz sobre nós mesmos e nossas histórias, mas também *como* ela pode nos iludir sobre nós mesmos e nossas histórias. Particularmente, deveríamos perguntar *o que* deve ser feito para curar a nós e nossas relações uns para com os outros e a terra. (RUETHER, 2000a, p. 12)

Pelas razões já apresentadas, pensamos que o ecofeminismo simbólico-essencialista não é a vertente mais promissora para fazer face aos dualismos observáveis entre mulheres/homens, elas/eles e natureza, mente e corpo e assim por diante. Além disso, ela está situada em uma vertente espiritual pós-cristã.

3 Ecofeminismo simbólico-construcionista

A ideia central desta segunda vertente do ecofeminismo simbólico-cultural é que a dominação das mulheres pelos homens está vinculada à dominação histórica da natureza (mundo incontrolável, mas do qual dependemos) pela cultura (esfera do controle humano).

Para muitos antropólogos, tanto a natureza como as mulheres são apreendidas como realidades inferiores à cultura, a qual é associada aos homens. A separação entre natureza e cultura tornou-se uma chave interpretativa importante para a civilização ocidental manifestando-se através da separação entre as ciências humanas e as ciências exatas e também da organização política. Grupos humanos foram denominados primitivos e classificados como mais próximos da natureza. Inferiores, portanto. Isto justificou diferentes formas de dominação: negros, indígenas e mulheres faziam parte da natureza, o que justificava sua submissão à ordem da cultura. (RUETHER, 2000a, p. 13).

Se as mulheres foram culturalmente associadas próximas dos processos biológicos de reprodução da espécie do que à sua condição igualitária de cidadãos; se seu papel fisiológico foi restringido pelo poder coletivo masculino à nutrição e cuidado dos filhos e ao trabalho doméstico, é porque a cultura patriarcal as situou próxima e ao lado da natureza, como se fossem seres incontroláveis a serem dominados. Essa cultura associou as mulheres com “corpo, terra, sexo, a carne na sua mortalidade, fraqueza e ‘inclinação ao pecado’”. Enquanto a masculinidade é identificada com espírito, mente e poder soberano sobre ambas - mulheres e natureza -, como propriedade das classes dominantes masculinas.” (RUETHER, 2000a, p. 13-14) As mulheres, mais próximas da natureza e da matéria; os homens, mais próximos da cultura e do espírito.

Ao contrário da posição anterior, esta vertente da teologia ecofeminista afirma que a natureza precede a cultura. Mulheres e homens primeiramente são constitutivos da natureza, como tantas outras criaturas; somente em um segundo momento eles/elas também colaboram na produção dos bens culturais. Procura-se, portanto, reconstruir o lugar dos seres humanos do mundo e reinserir a comunidade humana no conjunto da comunidade ecológica.

Um dos pressupostos dessas ecofeministas é que a depredação da natureza decorrente de seu processo de dessacralização também está associada às relações sociais de dominação, principalmente a dominação patriarcal das mulheres pelos homens. Depreende-se que as mulheres têm um desafio fundamental na construção de uma relação curativa e reverencial com a natureza que resultaria no término da exploração desmedida dos recursos naturais e a dizimação das espécies.

A agenda do ecofeminismo simbólico-construcionista é a *cura do mundo*: ainda que a tarefa seja de todos, as mulheres deveriam assumir o protagonismo nessa empresa em razão de terem sido as principais afetadas pela dominação patriarcal, assim como a dominação da natureza. Objetiva-se a perspectiva de uma cura integral, pela qual não são corrigidas somente as relações de dominação entre homens e mulheres, mas também entre as diferentes classes e, ainda, entre os seres humanos e os demais seres da terra. Todavia, essa cura integral somente será possível se a cultura ocidental, apoiada em parte no cristianismo, rever a justificação da dominação das mulheres pelos homens. A cura integral do mundo, nesse aspecto, é indissociável da postulação de uma inovadora espiritualidade.

A criação de um *mundo curado* exige uma nova articulação entre espiritualidade e política: significa rever as narrativas clássicas da origem, assim como repensar a ética da aliança e a cosmologia sacramental. Esse é um núcleo importante da contribuição de Rosemary R. Ruether para a teologia ecofeminista.

A ética da aliança é central entre os hebreus e inclui a natureza com a qual Deus mantinha uma relação misteriosa, inacessível ao ser humano. Em razão disso é que o senhorio humano sobre a natureza sempre é delegado. O ser humano é somente administrador de uma terra que, em definitivo, é de Deus.

Ao destruir a natureza, rompemos a relação de confiança com o criador e salvador. “Deus, não os *homens*, é quem controla a natureza.” (RUETHER, 1993, p. 218). Na legislação sabática a terra é considerada um presente de Deus, objeto da administração cuidadosa do ser humano. Faz parte da aliança a ideia de que a

justiça para com a terra é a condição de sua fertilidade e prosperidade. (RUETHER, 1993, p. 219). A ideia da Aliança, da qual faz parte ser justo com a natureza, perde força no Novo Testamento e praticamente é abandonada na Idade Média. Ela somente é recuperada a partir da luta pelos direitos ecológicos e pela ideia de que em Gaia os seres são interdependentes entre si.

Cada forma de vida tem seu propósito, seu próprio direito a existir, sua própria relação independente com Deus e com os outros seres. À parte nossa relação com a natureza como algo utilizável, deve existir uma ampla sensibilidade enraizada em um encontro de iguais com a Natureza, como companheiros que têm sua integridade própria. (RUETHER, 1993b, p. 235).

R. Ruether torna a ética da aliança indissociável de uma cosmologia sacramental, pela qual o universo inteiro passa a ser considerado sagrado. Setores da teologia atual entendem que Deus, na condição de criador, redentor e santificador, encontra-se presente no mundo. A ressacralização do mundo seria uma resposta à sua dessacralização tecnológica e científica. Segundo Thomas Berry, a era ecológica na qual ingressamos - ainda que não totalmente - é uma era oposta, mesmo que complementar, da era tecnológica. Se esta última provocou um desencantamento do mundo, a era ecológica incentiva a uma conscientização profunda em torno da presença do sagrado em cada ser existente no universo. (Cf. BERRY, 1991, p. 47-50).

Depreende-se a necessidade de recuperação do caráter sagrado do mundo natural como primeira revelação da divindade. Igualmente, convém descentralizar a experiência da redenção mediante o privilégio dos processos de criação. Não se trata de cair no panteísmo ingênuo que identifica Deus na imanência física das coisas, mas de um *panenteísmo* (Deus *em* tudo) pelo qual Deus se faz transparente

nas próprias coisas.⁹ Nem um Deus totalmente transcendente, no sentido de separado da natureza; tampouco um Deus inteiramente imanente, indiferenciado do mundo natural, mas um Deus transparente que, na sua transcendência, continua a se revelar na imanência das coisas.

R. Ruether, no seu livro *Gaia y Dios* (1993), propõe essa reconciliação entre Deus e Mundo. A condição fundamental para uma ética teológica ecológica é que a espécie humana - especialmente os homens - deixe de maximizar sua vida à custa da natureza e de outros seres humanos, principalmente mulheres e crianças. É mister constituir uma comunidade mais sadia, marcada pela equidade entre mulheres e homens, entre seres humanos e não humanos, entre as diferentes gerações, presentes e futuras.

Pelo menos duas considerações podem ser feitas a essa dupla dimensão da cura da terra, a saber: a da ética da aliança e a da cosmologia sacramental. Como vimos, a primeira afirma um propósito e direito de existir em cada forma de vida, bem como uma relação independente com Deus e os demais seres. A defesa e o respeito das diferentes singularidades, como se fossem nossos companheiros, com sua integridade própria, certamente é um avanço. Apesar disso, a proposta da ecologia como paradigma unificador pelo qual os seres são pensados mediante relações sistêmicas como sujeitos singulares e em mútua interdependência, poderia descaracterizar “a ideia mobilizadora de sujeito coletivo” e “esvaziar a importância do enfoque das relações de gênero”. (SOUZA, 2000, p. 62)

Ainda que a questão ecológica fosse o elemento unificador da proliferação das identidades ao afastar a pulverização das diferenças, isso não evitaria a despotencialização de uma identidade coletiva. Se devemos defender e respeitar o

⁹ Cf. O conceito *panenteísmo* foi utilizado pela primeira vez por K.Ch. F. Krause (1781-1832) na obra traduzida ao espanhol como *Ideal de la humanidad para la vida* (1811). Como sintetiza Victorino Pérez P., o conceito significa “*Todo-en-Dios*”, *Dios en todo y todo en Dios*; Dios intimamente metido en el proceso de cosmogénesis, aunque sin perderse en él. El concepto tiene unas raíces muy paulinas: ‘En él vivimos, nos movemos y existimos’ (Hch 17,28). El *pan-teísmo* afirma que *todo es Dios y Dios no es más que ese todo material*: hay una identificación entre Dios y el mundo, sin diferencia entre ambos. En cambio, el *pan-en-teísmo* afirma que aun cuando Dios está en todo, Dios es más que esa realidad material; Dios no se reduce a la realidad material, es más que el mundo; pero están abiertos uno al otro en íntima relación.” (PÉREZ, 2010, p. 211). Igualmente L. BOFF (2002), ao buscar se afastar da imagem de Deus como absoluta transcendência ou como radical imanência, prefere o conceito de *transparência* divina.

valor intrínseco de cada ser no modelo sistêmico, a especificidade da luta das mulheres se perde em meio às reivindicações ecológicas em torno de particularismos infundáveis. Malgrado a importância de interconectar os diversos tipos de dominação, sendo a que incide sobre as mulheres parte de um sistema maior de dominação, a tendência de constituir uma ética predominantemente ecológica dilui “as reivindicações baseadas na constatação das diferenças sociais de sexo, em favor daquelas baseadas na singularidade de cada ser e no direito à vida de todos os seres.” (SOUZA, 2000, p. 63)

Quanto à cosmologia sacramental, é pertinente a retomada da ideia de um Deus cósmico ou de um Cristo cósmico, pela qual o mundo está em Deus e Deus no mundo.¹⁰ Não obstante, ressacralizar um mundo já desencantado seria um argumento ineficaz para desacelerar a exploração cada vez maior dos recursos naturais e impedir um ar cada vez mais poluído para as gerações atuais e a possibilidade de existência de gerações futuras. Os demais seres do universo devem ser respeitados não porque sejam sagrados ou porque Deus transparece neles, mas porque têm um direito inerente à vida. Ressacralizar o mundo é um dos ideais teológicos mais relevantes, mas seria mais operatório frear a cobiça humana e seu domínio sobre a natureza, conscientizando-nos que a mediação da tecnologia na ação humana tornou-a tão poderosa a ponto de fazer desaparecer qualquer forma de vida.

Considerações finais

O ecofeminismo simbólico/cultural, como mediação desejável para a teologia feminista, está longe de ser um consenso. Seria, no entanto, ingenuidade avaliar essa vertente do ecofeminismo, ignorando seus dois desdobramentos mais notórios.

¹⁰ Esta dinâmica entre Deus e Mundo é particularmente desenvolvida por Sallie McFague (1996).

A principal tese do desdobramento essencialista é a proposição de uma essência comum entre mulher e natureza, bem como a predefinição da natureza e do *ser* mulher. O problema é que essa comum essência desviaria a atenção a respeito das principais problemáticas sociais da atualidade, dentre elas a discussão em torno do papel das mulheres no mundo público e seu lugar estratégico de crítica ao subordinacionismo hierárquico e à exclusão na maquinaria patriarcal. (GEBARA, 1997, p. 12)

Além disso, o essencialismo procura substituir deuses por deusas a partir da constituição e dos processos biológicos das mulheres, o que não deixa de ser temerário. Com efeito, venerar a Deusa, fonte da vida, conduziria à recuperação dos poderes subtraídos às mulheres pelas religiões patriarcais, principalmente o cristianismo e o judaísmo. O ecofeminismo simbólico-essencialista, ao recorrer a um mito originário como modelo explicativo, nos diz algo sobre nós, mulheres, mas pode iludir-nos sobre nossa história e proporcionar uma postura claramente reativa. Ademais, ao situar-se em uma perspectiva pós-cristã e ao venerar uma Deusa primordial ele não responde ao horizonte teórico e prático do cristianismo.

De um lado, essa essencialidade é positivamente afirmada desde a esfera doméstica, entendida como espaço feminino do cuidado do outro, inclusive do cuidado da natureza. Procura-se afirmar uma *diferença* positiva do feminino justamente no âmbito doméstico, no qual as mulheres foram milenarmente objetivadas e invisibilizadas. Além disso, ingenuamente se pensa que no espaço público imperam a competitividade e o conflito, enquanto que no espaço doméstico sobressaem o cuidado, a nutrição e a proteção da vida. Ignora-se o espaço doméstico como o lugar no qual não é incomum a imposição, o mando e a violência. Perpetua-se a função materna (semelhante à Mãe-natureza) como diferença essencial das mulheres, colaborando ao prolongamento de seu processo de objetivação e domesticação.

De outro lado, também é problemático continuar a pensar o espaço público de modo negativo onde imperam os conflitos e jogos de interesse. Foi propriamente a ascensão das mulheres ao espaço público que lhes possibilitou romper com um processo milenar de sujeição patriarcal. Nesse sentido, o essencialismo corre o perigo de ressignificar negativamente novas relações subordinacionistas entre mulheres e homens.

Quanto ao desdobramento construcionista, postula que a identificação das mulheres à natureza é resultado da construção histórica da própria sociedade patriarcal. A identificação do papel das mulheres com sua função biológica reprodutiva e o cuidado e nutrição dos filhos tem sido um meio de afastá-las do acesso aos bens culturais, educacionais e religiosos e subjugar-las como outros grupos humanos historicamente *tornados* inferiores pela cultura ocidental em razão de sua aproximação da natureza incontrolável, como indígenas e negros.

Ocorre que, no intuito de descortinar o vínculo constituído pelo patriarcado entre mulheres e natureza, as mulheres também procuraram situar-se mais próximas da esfera da cultura e da consciência. Em consequência, doravante, tanto os homens quanto as mulheres procurariam afastar-se, cada vez mais, da natureza e dos demais seres criados. A afirmação social e cultural das mulheres tem como efeito positivo sua desidentificação exclusiva com seu corpo e sua função materna; mas o efeito negativo desta desidentificação pode ser o reforço da separação entre o mundo humano e não humano, entre a comunidade humana e a comunidade ecológica.

Não obstante, outra leitura pode ser proposta a respeito. A partir do momento em que mulheres e homens se reconhecerem dotados das mesmas capacidades intelectuais, morais e culturais, estariam em melhores condições de tomarem consciência de sua responsabilidade mútua diante da comunidade ecológica. Além disso, a preservação da comunidade ecológica não seria mais motivada reativamente pelo medo da escassez dos recursos naturais úteis ao desejo

e à voracidade humanos, mas legitimada por um direito inerente à natureza de resistir à destruição e continuar a viver.¹¹ Em vez de potencializar a separação entre a esfera da comunidade humana e a esfera da comunidade ecológica, o princípio vida (JONAS, 2004), que une uma e outra, situaria afirmativamente o Mundo, como um mesmo corpo de Deus.

Temerário no ecofeminismo construcionista é a tendência a direcionar a teologia feminista demasiadamente para as preocupações ecológicas. Como essas preocupações praticamente perpassam a agenda da maioria das áreas do saber contemporâneas, as lutas das mulheres na sociedade e na Igreja poderiam ser diluídas. Entretanto, em ecofeministas como Ruether e Primavesi, “existe a predominância de uma abordagem ecológica, que insiste estar na redefinição da relação humana com a natureza, a redefinição das relações sociais, particularmente, das relações sociais de sexo.” (SOUZA, 2000, p. 61)

Mas haveria um redimensionamento positivo das relações sociais de sexo somente pela reavaliação das relações entre seres humanos e natureza? Pergunta-se: o ecofeminismo simbólico/cultural e seus desdobramentos são mais abrangentes e, por isso, prioritários diante da mediação de gênero quando diz respeito à redefinição das relações sociais, incluídas as relações culturais de sexo? Pensamos que o ecofeminismo simbólico/cultural pulveriza o potencial político e emancipatório, marca central da mediação das relações de gênero. A junção do radical *eco* ao *feminismo* quase sempre prioriza as questões ecológicas e pode dispersar as lutas feministas. Vincular ecologia e feminismo corresponderia ao perigo da despoticização da luta das mulheres em proveito da imersão em complexos problemas da ecologia.

¹¹ A ideia segundo a qual a natureza precisa ser respeitada porque é um fim em si, porque tem um direito próprio, independentemente dos benefícios que ela pode proporcionar ao ser humano, foi proposta pela primeira vez por Hans Jonas, no seu livro *O Princípio Responsabilidade* (2006). Desse modo, Jonas mostra a insuficiência das éticas antropocêntricas, dentre elas a ética kantiana, que no segundo desdobramento do Imperativo Categórico apontava somente a humanidade como um fim em si das ações moralmente corretas, tacitamente deixando a entender que os demais seres pudessem ser considerados meramente como meios.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, H. **A condição humana**. São Paulo: Forense; Salamandra; EDUSP, 1981.

ARISTÓTELES. **La politique**. Paris: Vrin, 1995.

BERRY, TH. **O sonho da terra**. Petrópolis: Vozes, 1991.

BOFF, L. **Experimentar Deus: A transparência de todas as coisas**. 3. ed. Campinas: Verus, 2002.

CAPRA, F. **O ponto de mutação: a Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente**. 26. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

CUOMO, C. J. **Feminism and ecological communities: an ethics of flourishing**. London; New York: Routledge, 1998.

GEBARA, I. Ecofeminismo, um jeito de abraçar as diferenças e construir um mundo diferente. Entrevista com Ivone Gebara, por Maricel Mena López. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, n.6, p. 79-84, dez 2000.

GEBARA, I. **Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião**. São Paulo: Olho d'Água, 1997.

JONAS, H. **O princípio responsabilidade: ensaios de uma ética para a civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

JONAS, H. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

McFAGUE, S. **Modelos de Deus: teologia para uma era ecológica e nuclear**. Trad. José Raimundo Vigidal. São Paulo: Paulus, 1996.

OLIVEIRA, R. D. **Elogio da diferença**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PÉREZ P. V. Espiritualidad ecológica: una nueva manera de acercarse a Dios desde el Mundo, **Theologica Xaveriana**, Bogotá, n. 169, p. 191-214, jan./jun. 2010.

RAMOS, C. A. Ética e política em Aristóteles. In: CANDIOTTO, C. (Org.). **Ética: abordagens e perspectivas**. Curitiba: Champagnat, 2010. p. 27-48

RUETHER, R. R. **Gaia y Dios: una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra**. México: Demarc, 1993b.

RUETHER, R.R. Ecofeminismo: mulheres do primeiro e terceiro mundos. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, n. 6, p. 11-17, 2000a.

RUETHER, R.R. Introdução. In: RUETHER, R.R. (Org.). **Mulheres curando a terra: mulheres do terceiro mundo na ecologia, no feminismo e na religião**. São Paulo: Paulinas, 2000b. p. 07-19.

SOUZA, S. D. Teoria, teo(a)logia e espiritualidade ecofeminista: uma análise do discurso. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, n. 6, p. 57-64, dez. 2000.

WARREN, K. J. (Org.). **Ecological feminist philosophies**. Indianápolis: Indiana University Press, 1996.