

Ecofeminismo: Mulheres do Primeiro e do Terceiro Mundo

Rosemary Radford Ruether

O que é ecofeminismo? O ecofeminismo representa uma união de duas preocupações: a ecologia e o feminismo. O termo “ecologia” provém da ciência biológica dos sistemas ambientais naturais. A ecologia examina como essas comunidades naturais funcionam de modo a sustentar uma teia sadia de vida e como elas são rompidas, causando a morte de plantas e animais. A intervenção humana é a principal causa dessa ruptura da forma como ocorre na atualidade. Assim, a ecologia se popularizou nos anos 60 como um estudo sócio-econômico e biológico combinado, com a finalidade de examinar como o uso da natureza pelos seres humanos está causando a poluição do solo, do ar e da água, a destruição dos sistemas naturais de vida de plantas e animais, ameaçando a base vital da qual depende a comunidade humana.

Os expoentes da ecologia profunda têm insistido que não basta analisar essa devastação da terra em termos de uso social e tecnológico humano. Temos de examinar os padrões simbólicos, psicológicos e culturais pelos quais os seres humanos se distanciaram da natureza, negaram sua realidade de seres que fazem parte da natureza e pretenderam dominá-la a partir de fora. A cura ecológica requer uma conversão psicocultural/espiritual dessa postura antropocêntrica de separação e dominação. Temos de recuperar a experiência de comunhão na natureza e reconstruir uma nova cultura baseada na afirmação de que somos uma única comunidade de vida interligada¹.

O feminismo também é um movimento complexo com muitas camadas. Ele pode ser definido como um movimento existente dentro de sociedades democráticas liberais que visa a plena inclusão das mulheres nos direitos políticos e o acesso delas a oportunidades de emprego iguais. Pode ser definido mais radicalmente nos feminismos socialista e de libertação como uma transformação do sistema sócio-econômico patriarcal no qual a dominação das mulheres constitui o fundamento de todas as hierarquias sociais. O feminismo também pode ser estudado em termos de cultura e consciência, registrando a conexão simbólica, psicológica e cultural existente entre a definição das mulheres como seres inferiores em sentido mental, moral e físico e a monopolização do conhecimento e poder por parte dos homens.

Esse terceiro tipo de análise feminista tem afinidades com a ecologia profunda, embora muitas ecofeministas tenham criticado os expoentes desta por omitirem

a análise de gênero e deixarem de enxergar as relações existentes entre antropocentrismo e androcentrismo². O ecofeminismo se funda na intuição básica de que na cultura ocidental — e nas culturas patriarcais de modo geral — há uma conexão fundamental entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza. O que significa isso?

Entre as ecofeministas ocidentais, essa conexão entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza é geralmente estabelecida, em primeiro lugar, no nível cultural-simbólico. Registra-se a forma como a cultura patriarcal definiu as mulheres como seres “mais próximos da natureza” ou como seres que, na cisão entre natureza e cultura, estão no lado da natureza. Isso se mostra na maneira como as mulheres foram identificadas com o corpo, a terra, o sexo, a carne em sua mortalidade, fraqueza e “propensão ao pecado” *vis-à-vis* uma interpretação da masculinidade que a identifica com o espírito, a mente e o poder soberano tanto sobre as mulheres quanto sobre a natureza.

Um segundo nível da análise ecofeminista vai além do nível cultural-simbólico e explora os sustentáculos sócio-econômicos da forma como a dominação do corpo e do trabalho das mulheres está interligada com a exploração da terra, da água e dos animais³. De que maneira as mulheres, como grupo de gênero, foram colonizadas pelo patriarcado como sistema jurídico, econômico, social e político? De que maneira essa colonização do corpo e do trabalho das mulheres funciona como subestrutura invisível para a extração dos recursos naturais? De que maneira o posicionamento das mulheres como seres que cuidam das crianças, do jardim e da horta, como tecelãs, cozinheiras, faxineiras e administradoras do lixo para os homens na família inferioriza este trabalho e também identifica as mulheres com um mundo não-humano igualmente inferiorizado?

Essa forma sócio-econômica de análise ecofeminista, então, vê os padrões culturais-simbólicos pelos quais tanto as mulheres quanto a natureza são inferiorizadas e mutuamente identificadas como uma superestrutura ideológica por meio da qual o sistema de dominação econômica e jurídica das mulheres, da terra e dos animais é justificado e parece “natural” e inevitável dentro da totalidade de uma cosmovisão patriarcal. As ecofeministas que acentuam essa análise sócio-econômica subjacente à ideologia patriarcal de subordinação das mulheres e da natureza também pretendem que se inclua igualmente a hierarquia de raça e classe.

Não basta simplesmente falar da dominação das mulheres como se elas fossem um grupo homogêneo. Temos de examinar a totalidade da estrutura de classes da sociedade — que em muitas sociedades está ligada a uma hierarquia racial — e ver como a hierarquia de gênero se enquadra dentro da hierarquia de raça-classe. Isso significa que as mulheres dentro da classe dominante têm privilégios e confortos enormemente diferentes das mulheres da classe mais baixa, embora ambas as categorias de mulheres possam ser definidas em sentido geral como mães, criadoras de filhos e objetos sexuais. Isso significa igualmente que há ideologias diferentes sobre mulheres das classes alta e baixa, que são exacerbadas

quando ideologias raciais também se fazem presentes. Na sociedade norte-americana, a mulher branca é imaginada como uma senhora de classe protegida e ociosa, ao passo que a mulher negra é vista como uma mãe forte ou uma mulher da vida, sexualmente disponível. Essas imagens, moldadas pela escravidão, ainda influenciam os padrões culturais americanos, a despeito da complexidade muito maior que caracteriza os atuais padrões efetivos de classe e raça que afetam as reais mulheres afro-americanas e euro-americanas hoje em dia.

Como é que a religião entra nessa mescla de análise ecofeminista de caráter cultural-simbólico e sócio-econômico? A religião, especificamente a tradição cristã com suas raízes nos mundos hebreu e greco-romano, tem sido acusada de ser uma das principais fontes dos padrões culturais-simbólicos que inferiorizaram as mulheres e a natureza. O Deus patriarcal da Bíblia hebraica, definido como um Deus que está fora do mundo material e se defronta com ele na qualidade de seu Criador e Senhor, quando amalgamado com os dualismos filosóficos gregos de espírito e matéria, é visto como o principal mito de identidade do homem ocidental da classe dominante. Ele fez esse Deus à imagem de sua própria aspiração de estar separado e dominar o mundo material, como a terra e os animais ou “recursos” não-humanos, e como grupos subjugados de seres humanos.

A denúncia do cristianismo, junto com a ideologia científica, como as principais causas e agentes de imposição da dominação das mulheres e da natureza está muitas vezes associada ao que se poderia chamar de estória ecofeminista de “queda do paraíso”. Segundo essa estória, os seres humanos, nos estágios em que eram caçadores-coletores e caçadores-hortelões, viviam em sociedades igualitárias, sem classes, numa benigna relação sustentadora com o resto da natureza. O sistema social da guerra, violência e dominação masculina teria vindo com uma série de invasões de membros de culturas pastoris patriarcais provenientes das escarpas setentrionais mais ou menos entre o 6º e o 3º milênio a.C., transformando as antigas sociedades igualitárias em sociedades de dominação militarizada. Essa concepção foi popularizada no livro de Riane Eisler intitulado *The Chalice and the Blade*⁴.

Essa passagem para o patriarcado teria se refletido numa revolução religiosa em que a adoração de uma Deusa, que representava a força vital imanente dentro da natureza, foi reprimida em favor de um Deus do sol patriarcal que estava situado fora da natureza e a dominava como Senhor-guerreiro. As ecofeministas que recorrem a essa estória da “queda do paraíso” crêem que o resgate de uma relação de parceria entre homens e mulheres e de uma relação sustentadora da vida com a natureza requer a rejeição de todas as formas de religião patriarcal e o retorno ou, de alguma forma, a reinvenção da adoração da antiga Deusa da natureza. Esse ponto de vista é expresso por grupos de mulheres e alguns homens não simplesmente com teoria, mas como prática de criação de grupos cúlticos que desenvolveram práticas rituais que, segundo eles, revivificam a antiga adoração da Deusa. Talvez a teóloga e liturgista mais conhecida desse movimento

neopagão ou movimento Wicca* seja Starhawk, autora de livros como *The Spiral Dance; a Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*⁵.

Em minha opinião, essa “estória da queda do paraíso” é um mito, um poderoso mito contemporâneo. Com o termo “mito” não quero dizer que ela não seja verdadeira, e sim que é uma estória enormemente simplificada e seletiva que contém elementos de verdade a respeito da efetiva conformação da história do Ocidente nos últimos seis a oito mil anos. Em *Gaia and God* mapeei um processo mais complexo que levou da invenção da agricultura e da domesticação de animais para a conformação das culturas e impérios urbanos primevos no antigo Oriente Médio no 3º milênio, com seus padrões de patriarcado, escravidão e aristocracias de templo e palácio que controlavam a terra e o trabalho de camponeses e escravos, e de subjugação das mulheres. A partir do contexto dessa trajetória histórica poder-se-ia reimaginar uma alternativa perdida que ficou para trás e foi encoberta por esse processo de moldagem do sistema de dominação.

Entretanto, essa estória, na versão contada por seus fazedores contemporâneos de mitos, também tende a supor certos estereótipos de gênero acerca da masculinidade e feminilidade e da conexão das mulheres e da natureza com o sustento que têm mais a ver com certos traços da cultura euro-americana vitoriana do que com as prováveis concepções da Anatólia ou Creta da Antiguidade. Esta é a razão pela qual essa estória “parece verdadeira” para muitas mulheres européias e americanas da atualidade e para alguns homens. Como todos os bons mitos, essa estória deveria ser levada a sério, mas não entendida literalmente. Deveríamos perguntar o que ela nos diz sobre nós mesmas e nossas histórias, mas também como ela pode nos desencaminhar em relação a nós mesmas e nossas histórias e particularmente em relação ao que deve ser feito para curar a nós mesmas, nossas relações mútuas e nossa relação com a terra.

Vejo neste ponto uma distinção nítida entre duas linhas de pensamento existentes entre as ecofeministas, embora possam compartilhar muitos valores comuns. Uma linha de pensamento vê a conexão mulher-natureza como uma ideologia social construída pela cultura patriarcal para justificar a posse e o uso tanto das mulheres quanto do mundo natural como propriedade. Na verdade, as mulheres não são mais semelhantes à natureza não-humana do que os homens, ou, em outras palavras, os homens se parecem com as outras criaturas tanto quanto as mulheres.

Essa crítica da conexão mulher-natureza como construção cultural de caráter patriarcal pode ser usada para separar tanto os homens quanto as mulheres como seres humanos, que são muito parecidos um com o outro, do restante da natureza. Ou pode ser usada para insistir que tanto os homens quanto as mulheres precisam superar o mito da separação e aprender a comungar com a natureza como nossa comunidade biótica comum, respeitando as árvores, lagos, lobos, pássaros e insetos como seres que têm seus próprios modos distintos de vida e sua razão de ser à parte do uso que fazemos deles. As ecofeministas encaram como vitimologia a

separação das mulheres em relação aos homens por meio de padrões do dualismo cultural de mente-corpo, dominante-subordinado, pensamento-sentimento e a identificação da metade inferior desses dualismos com as mulheres e a natureza. Os dualismos falsificam a verdadeira identidade das mulheres e dos homens (bem como da natureza) em sua integralidade e complexidade, e justificam o tratamento tanto das mulheres quanto da natureza como propriedade dos homens a ser usada de acordo com seus desejos. O ecofeminismo visa deconstruir esses dualismos, tanto no que diz respeito às mulheres quanto no tocante à natureza.

Uma segunda linha do ecofeminismo concorda que essa conexão patriarcal mulher-natureza justifica sua dominação e abuso, mas também crê que existe uma verdade mais profunda que foi distorcida por ela. Há uma profunda conexão positiva entre as mulheres e a natureza. As mulheres são as doadoras da vida, as sustentadoras, os seres nos quais cresce a semente da vida. Elas foram os principais coletores de alimentos, as inventoras da agricultura. Seus corpos estão em misteriosa sintonia com as fases da lua e as marés. Foi ao experimentar as mulheres como doadoras da vida, tanto como provedoras de alimento quanto como as que dão à luz as crianças, que os seres humanos dos primórdios fizeram da mulher a primeira imagem de adoração, a Deusa, fonte de toda a vida. As mulheres precisariam recuperar essa afinidade entre a sacralidade da natureza e a sacralidade de sua própria sexualidade e seus poderes vitais. Voltar a adorar a Deusa como mulher sagrada seria restabelecer a conexão com nossos próprios poderes profundos⁶.

Considero essa exaltação da mulher e da natureza na qualidade de Grande Deusa como atraente, mas também como potencialmente desencaminhadora. No pensamento atual há duas formas principais de resgatar a reverência pela antiga Deusa que considero problemáticas. Primeiro, há algumas mulheres para as quais a adoração da Deusa significa o resgate de seus próprios poderes perdidos, injustamente roubados delas pelo patriarcado e pela religião patriarcal. Algumas dessas mulheres excluem os homens de seus círculos e outras permitem que eles entrem, mas na qualidade de “filhos da Grande Deusa”, como o menino em relação com a Grande Mãe. Isso me sugere que, nesses círculos, os homens não só não podem ser dominadores, mas também não podem ser pares adultos das mulheres. Considero isso um problema para as relações genuínas de pares adultos entre homens e mulheres. Eu certamente não estou interessada em promover uma cultura de “meninos” adultos que nunca crescem e permanecem sempre dependentes de mulheres que lhes servem de mães.

Conforme uma segunda abordagem, mais popular entre os homens, estes se apropriam da Deusa como Feminino Divino, o lado feminino reprimido de suas almas que eles precisam resgatar para atingir a integralidade andrógina. Mas nesses círculos existe uma tendência a exigir que as mulheres se especializem no feminino como sustentadoras do desenvolvimento de uma androginia centrada no homem. As mulheres que se tornam independentes demais são tachadas de “im-

pelidas pelo *animus*". O resultado disso, parece-me, é que os homens mantêm o controle, mas de modo sedutor, como "belas almas".

Entretanto, uma terceira postura hostil e negativa para com essas visões da Deusa está surgindo na direita cristã atualmente. Ela está se expressando como uma reação violenta, em declarações de ultraje veemente contra o que vê como "chauvinismo ginecêntrico", que estaria produzindo "homens efeminados" governados por mulheres. A reafirmação do individualismo masculinista agressivo por parte da nova direita contra todas as formas de "suavidade" é vista como a reação apropriada a tal desvio dos valores (masculinos) "realmente americanos".

Todas essas três "tomadas" acerca do sentido da Deusa e de um mundo matricêntrico alternativo nos dizem algo sobre onde estamos e de onde viemos, mas o fazem de uma forma que repete os velhos padrões que há muito têm estado subjacentes ao patriarcado e o têm reproduzido. Ainda estamos longe do tipo de estória transformada que rompa o ciclo *tanto* do maternalismo *quanto* da submissão das mulheres, *tanto* da insegurança *quanto* da dominação retaliadora dos homens e funde uma parceria verdadeira.

Boa parte do ecofeminismo essencialista ou matricêntrico do Ocidente (que se distingue do ecofeminismo social) deixa de estabelecer conexões reais entre a dominação das mulheres e o classismo, o racismo e a pobreza. A relação com a natureza é concebida em termos psicoculturais: rituais de autobênção do corpo, experiência da sacralidade da lua nascente, das estações do ano. Não nego o valor de tal reconexão cerimonial com nosso corpo e com a natureza. Com efeito, incluí rituais assim em meus escritos litúrgicos. Eles têm um lugar na cura de nossa consciência dos padrões de alienação.

Creio, porém, que eles se transformam numa autocomplacência recreacional para uma privilegiada elite contracultural se nossas expressões culturais da cura de nosso corpo e nossa imaginação como americanos brancos não estão concretamente ligadas às realidades do consumismo excessivo e do desperdício que fazem com que 20% da população mundial desfrute de 82% da riqueza, ao passo que os outros 80% se viram com 18%, sendo que os 20% que estão na base da pirâmide — constituída desproporcionalmente por mulheres e jovens — passam fome e morrem prematuramente por causa da contaminação da água, do solo e do ar.

Um ecofeminismo que não tenda a se tornar um escapismo cultural para uma elite privilegiada de mulheres do Ocidente precisa estabelecer conexões concretas com as mulheres que estão na base do sistema sócio-econômico. Ele precisa reconhecer a devastação da terra como parte integrante da apropriação dos bens da terra por uma minoria abastada que pode desfrutar de morangos no inverno, transportados até seus cintilantes supermercados por um sistema global de aquisição de gêneros alimentícios, enquanto que as pessoas que colhem e empacotam os morangos não têm dinheiro para comprar pão e estão morrendo envenenadas por pesticidas.

Certa vez estive num mercado no México num mês de dezembro olhando avidamente caixas de belos morangos e pensando como eu poderia introduzir sorratamente alguns no avião e passar com eles pela alfândega americana. Um amigo meu, Gary McEoin, há muito tempo trabalhando como jornalista na América Latina, que estava parado ao meu lado, disse mansamente: “Eles são bonitos, não? Só que estão cobertos de sangue.” Ser ecofeminista em meu contexto social é cultivar esse tipo de consciência acerca dos bens e serviços que estão à minha pronta disposição.

Busco um importante corretivo para as miopias do contexto afluyente e branco através do diálogo com ecofeministas da Ásia, África e América Latina, bem como nas lutas de grupos raciais-étnicos contra o racismo ambiental nos Estados Unidos e em outros países industrializados. Constató que o ecofeminismo parece muito diferente quando vem de mulheres desses contextos de classe, raça e cultura. As ecofeministas ocidentais brancas poderiam se beneficiar lendo a respeito de como essas mulheres vêem a conexão mulher-natureza.

Embora também haja muitas diferenças entre as mulheres desses contextos não-brancos e não-afluentes, o que me parece básico é que as mulheres da América Latina, Ásia e África nunca se esquecem de que o fundamento da dominação das mulheres e da natureza é o empobrecimento, o empobrecimento da maioria do povo, particularmente das mulheres e crianças, e o empobrecimento da terra. Essa conexão entre as mulheres e a natureza no empobrecimento está presente nas realidades concretas do dia-a-dia. O desmatamento significa que as mulheres precisam percorrer uma distância duas ou três vezes maior a cada dia para juntar lenha; significa seca, que, por sua vez, significa que as mulheres precisam percorrer uma distância duas ou três vezes maior a cada dia para achar e levar água para suas modestas casas.

Quando essas mulheres falam sobre a cura de seu povo e sua terra desse empobrecimento e envenenamento, elas falam sobre a recuperação do controle sobre seus recursos das mãos do Banco Mundial e dos países ricos. Criticam o sistema global de poder econômico. Elas também visionam formas de resgatar alguns padrões tradicionais de cuidado da terra e formas indígenas de espiritualidade, porém de maneira flexível, pragmática. Mulheres de Zimbábue e Malawi, p. ex., apontam para cultos territoriais locais, existentes em suas tradições, nos quais as mulheres eram as médiuns dos espíritos e guardiãs da terra. Mulheres dirigiam cerimônias destinadas a pedir chuva e a agradecer pela colheita, impediam flores-tas sagradas de serem derrubadas e guardavam tanques ou lagoas sagradas⁸.

Mas essas tradições não são romantizadas. Essas mulheres africanas também sabem que as mulheres eram limitadas por tabus referentes à poluição que lhes vedavam o acesso às florestas e as impediam de plantar suas próprias árvores. Elas querem combinar pragmaticamente alguns dos antigos costumes de cuidado da água, das plantas e dos animais com compreensões modernas de conservação e do direito legal das mulheres de possuírem terra e terem igual acesso ao crédito

agrícola, compreensões essas que lhes foram transmitidas pelo liberalismo ocidental. Se são cristãs, elas não se importam em citar algumas boas histórias da Bíblia ao lado de boas histórias tomadas de suas tradições indígenas. Em suma: elas são ecumenistas práticas que sabem cruzar culturas, falar *shona* e também inglês, usar quaisquer coisas provenientes dessas muitas culturas para incrementar a vida para todos, particularmente para as mulheres que estão na base da pirâmide social.

Creio que as feministas ocidentais de *background* cristão precisam ser ecumênicas de modo semelhante e perceptivas de modo semelhante em relação ao sistema econômico em que nos encontramos. Não creio que haja uma cultura ecológica feminista pronta que possa ser ressuscitada de culturas pré-históricas, embora possamos apreender relances de alternativas em passados remotos que poderiam ajudar a fazer nascer novos futuros. Também precisamos garimpar nossas heranças grega, hebraica e cristã, bem como tradições emancipatórias modernas, em busca de percepções aproveitáveis.

Catherine Keller sugeriu que as teólogas feministas são as grandes recicladoras da cultura, assim como as mulheres sempre foram as recicladoras dos resíduos da produção humana⁹. Na construção de uma cultura e uma espiritualidade ecofeministas nós somos o equivalente cultural das muitas pessoas marginalizadas em todo o mundo que revolvem montanhas de lixo em busca de pedaços e objetos aproveitáveis para construir uma nova moradia. Embora isso seja um retrato sombrio de nossa relação com o passado, destaca dois aspectos importantes de nossa tarefa. Em primeiro lugar, boa parte de nosso passado cristão e ocidental é aproveitável, mas só sendo reconstruído de formas novas, como material reorganizado por uma nova visão, como composto para um novo florescimento. Em segundo lugar, somos nós que temos de ser as artífices dessa nova cultura. Ela não virá até nós pronta, seja do cristianismo ou da ciência, seja dos povos asiáticos ou indígenas.

Estamos nos defrontando com uma situação nova, com que os seres humanos jamais se defrontaram antes: o poder da espécie humana, tornado efetivo por uma classe dominante, ficou tão grande que poderá destruir a base planetária da vida para todos os demais seres humanos, bem como para a biosfera não-humana. As culturas passadas, quer procurassem harmonizar os seres humanos entre si e com a natureza em nome de divindades imanentes, quer procurassem subjugar a natureza em nome de um Deus transcendente, não imaginavam que fôssemos possuir tal poder. A maioria das culturas a que temos acesso, inclusive as indígenas, tinham alguns padrões de subordinação das mulheres, e muitas vinculavam isso a populações de servos, escravos ou trabalhadores. Suas cosmologias e códigos de ética refletem e justificam esses padrões sociais.

As culturas religiosas não só justificaram os padrões sociais dominantes de suas sociedades. Elas também procuraram, de várias formas, a harmonia e justiça, superando a inimizade e alienação, reconciliando os seres humanos entre si, com os animais e com a Fonte Última da Vida. São essas muitas buscas de harmonia,

reconciliação e justiça que podemos destacar do legado opressor da dominação sacralizada existente em culturas passadas. Não há dúvida de que nosso legado precisará ser reconstruído por nossos filhos e netos. Na melhor das hipóteses, poderemos construir um novo fundamento que seja mais sustentável como base para a reconstrução deles.

Muitas culturas podem oferecer-nos pistas para uma cultura curativa. As grandes espiritualidades asiáticas do taoísmo e do budismo, do hinduísmo e do confucionismo têm possibilidades a serem exploradas, particularmente em sua visão da renúncia a um individualismo presunçoso, o que libera um fluxo de compaixão por todos os seres sensíveis, a harmonização das forças dialéticas atuantes na sociedade e no cosmo¹⁰.

As muitas culturas dos povos indígenas das Américas, da Ásia, da África e das Ilhas do Pacífico, durante muito tempo menosprezadas como “pagãs”, começaram a receber mais respeito na medida em que reconhecemos como cada um desses povos criou sua própria cultura biorregional que sustentava o grupo humano local como parte de uma comunidade de animais e plantas, terra e céu, ancestrais e descendentes. Os euro-americanos também podem buscar pistas de tais espiritualidades indígenas em nossos passados pré-cristãos nos mundos dos celtas, germanos e eslavos, tendo cuidado para separar essas raízes do abuso que sofreram por parte de ideologias racistas e fascistas.

Mas as pessoas cristãs do Ocidente também precisam libertar-se tanto de nosso chauvinismo quanto de nosso escapismo, ser capazes de usar os aspectos perceptivos de nosso legado judaico, grego e cristão, bem como de avaliar criticamente seus problemas, abrindo mão tanto da necessidade de inflacioná-lo, transformando-o no único caminho verdadeiro, quanto da necessidade de rejeitá-lo como lixo tóxico em sua totalidade. Em meu livro *Gaia and God* proponho dois padrões de pensamento bíblico que são subsídios importantes para a teologia e a ética ecológicas: a ética pactual e a cosmologia sacramental¹¹.

A ética pactual nos dá uma visão de uma comunidade integrada dos seres humanos, dos animais e da terra que procura viver de acordo com uma espiritualidade e um código de descanso, renovação e restauração contínuos de relações justas e sustentáveis entre os seres humanos e deles com a terra, num único pacto sob um Deus solícito. Precisamos rejeitar os aspectos patriarcais dessa tradição pactual, resgatando ao mesmo tempo a visão de uma comunidade sustentada por processos que endireitavam continuamente os relacionamentos distorcidos criados pela dominação e exploração injustas; a fertilidade da terra era renovada deixando-a alqueivada, os trabalhadores humanos e animais recebiam descanso, as dívidas eram perdoadas, os que viviam em servidão eram emancipados e a terra era restaurada aos que haviam se tornado sem-terra.

A ética pactual pode ser complementada pelas heranças judaica e cristã da cosmologia sacramental. Temos aqui uma percepção de todo o cosmo sendo

reanimado, como corporificação do Espírito Santo, a Palavra e Sabedoria de Deus que é sua fonte da vida e de renovação da vida. Em Deus vivemos, nos movemos e existimos, não em Deus como algum ego masculino desligado e situado para além do universo, mas como o Ser Sagrado que está em, através de e sob todo o processo vital.

A ética pactual e a cosmologia sacramental são subsídios profundos tomados de nossa herança bíblica e cristã, mas nós, pessoas cristãs, também temos de renunciar à ilusão de que há uma única maneira certa de criar a nova cultura mundial ecológica e de que nós podemos e deveríamos fazer tudo. Precisamos ver-nos como parte de um diálogo convergente, na medida em que as ecofeministas de muitas regiões efetuam suas sínteses culturais distintivas: ecofeministas do Zimbábue interligam médiuns dos espíritos e parentesco com animais com temas de um autogoverno justo provenientes dos britânicos; ecofeministas indianas, como Vandana Shiva, associam a compreensão pré-hinduísta de *Shakti*, o princípio vital feminino de caráter cósmico, com a crítica da ciência e do desenvolvimento ocidentais¹²; e ecofeministas coreanas, como Chung Hyung-Kyung, integram uma *Bottisatva* feminina budista e a dança xamanística com visões cristãs de emancipação¹³.

Mas as feministas cristãs ocidentais afluentes e brancas não só precisam forjar sínteses culturais a partir do melhor que haja em nossas tradições, em diálogo com as de outros, mas também precisamos saber quem somos. Somos as pessoas que se beneficiam do mais predatório sistema de apropriação colonial e neocolonial do solo e do trabalho da terra jamais criado. Precisamos questionar esse sistema, começando pelos benefícios excessivos que ele proporciona a nós, e também perguntar como podemos usar esses benefícios para nos solidarizar com as mulheres pobres.

Precisamos manter com firmeza diante dos olhos de nosso espírito a realidade dessas mulheres: quando seguram em seus braços a criança que está morrendo de desidratação por causa da água poluída, e quando caminham horas para buscar artigos básicos de primeira necessidade, e também quando continuam lutando para defender a vida com uma tenacidade que se recusa a ser derrotada e celebram com uma plenitude de espírito que desmente a aparente desesperança de sua situação. Só na medida em que aprendermos a ligar tanto nossas histórias quanto nossas lutas, de maneira concreta e autêntica, com as mulheres que estão na parte inferior dos atuais sistemas de poder e lucro, poderemos começar a vislumbrar o que uma teologia e uma ética ecofeministas realmente poderiam significar.

Notas

- 1 Veja Bill DEVALL & George SESSIONS, *Deep Ecology; Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City, Peregrine Smith, 1985.
- 2 Veja Marti KHEEL, *Ecofeminism and Deep Ecology; Reflections on Identity and Difference*, in: Irene DIAMOND & Gloria F. ORENSTEIN, eds., *Reweaving the World; the Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club, 1990, pp. 128-137.
- 3 Veja Ynestra KING, *Healing the Wounds; Feminism, Ecology and the Nature/Culture Dualism*, in: *ibid.*, pp. 106-121.
- 4 Riane EISLER, *The Chalice and the Blade*, San Francisco, Harper and Row, 1987.
- * N. do T.: Forma arcaica do termo *witch* = bruxa.
- 5 STARHAWK, *The Spiral Dance; the Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, New York, Harper and Row, 1979.
- 6 Veja Charlene SPRETNAK, *Ecofeminism: Our Roots and Our Flowering*, in: Irene DIAMOND & Gloria F. ORENSTEIN, eds., *op. cit.*, pp. 1-14.
- 7 Veja, p. ex., a coluna de Jon MARGOLIS, *Gyno-Supremacism Engenders a Political Revolt*, no *Chicago Tribune*, página do editorial, 30 jan. 1995, e a resposta de Rosemary R. RUETHER nas cartas ao editor do número de 18 fev. 1995 do mesmo jornal.
- 8 Veja Rosemary R. RUETHER, ed., *Women Healing Earth; Third World Women on Ecology, Feminism and Religion*. Trata-se de uma coletânea de ensaios de autoria de mulheres da Ásia, África e América Latina a ser publicada ainda este ano pela Orbis Press, de Maryknoll (NY).
- 9 Observações orais feitas por Katherine Keller num seminário sobre Diálogo Cristão-Budista realizado em agosto de 1991 em Berkeley, Califórnia. Veja também Katherine KELLER, *Talk about the Weather; the Greening of Eschatology*, in: Carol J. ADAMS, ed., *Ecofeminism and the Sacred*, New York, Continuum, 1993, p. 43.
- 10 Veja Mary E. TUCKER & John A. GRIM, eds., *World Views and Ecology; Religion, Philosophy and the Environment*, Maryknoll (NY), Orbis, 1994.
- 11 Veja Rosemary R. RUETHER, *Gaia and God; an Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco, Harper, 1992, caps. 8 e 9.
- 12 Vandana SHIVA, *Staying Alive; Women, Ecology and Development in India*, New Delhi, Kali for Women, 1989.
- 13 Chung HYUNG-KYUNG, “Vem, Espírito Santa [sic], Renova Toda a Criação”, in: Ana LANGERAK, *Nova Lenha para o Fogo; a Palestra da Dra. Chung Hyung-Kyung na Assembléia de Canberra e o Debate sobre o Sincretismo*, São Leopoldo, EST/IEPG, 1992 (Ensaio e Monografias, 1).

Rosemary R. Ruether
Garrett-Evangelical Theological Seminary
2121 Sheridan Road
Evanston, Illinois 60202
Estados Unidos

(Tradução: Luís M. Sander)