



ENTRE A META GLOBAL E O CHÃO DA VIDA: CORPO-TERRITÓRIO COMO CHAVE HERMENÊUTICA PARA A JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL NO RELATÓRIO LUZ 2025

BETWEEN THE GLOBAL GOAL AND THE GROUND OF LIVED EXPERIENCE: BODY-
TERRITORY AS A HERMENEUTICAL KEY TO SOCIO-ENVIRONMENTAL JUSTICE IN THE
2025 LIGHT REPORT

Letícia Rocha Santos*

Mariana Kimura da Costa*

Resumo: Este artigo analisa criticamente a Agenda 2030 no Brasil a partir da teologia ecofeminista, mobilizando a categoria de corpo-território como chave analítica para examinar os limites e as possibilidades do enfrentamento das injustiças socioambientais. A pesquisa orienta-se por uma abordagem qualitativa, de natureza teórico-crítica, articulando análise documental e interpretação conceitual. O Relatório Luz 2025 foi selecionado como principal fonte empírica secundária por constituir o mais abrangente instrumento de monitoramento da implementação da Agenda 2030 no país produzido pela sociedade civil, reunindo diagnósticos consolidados sobre retrocessos, desigualdades persistentes e impactos territoriais da crise socioambiental. A análise documental concentrou-se nos trechos relativos aos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável associados à pobreza, à igualdade de gênero e às questões ambientais, interpretados à luz da teologia ecofeminista e do pensamento feminista decolonial. Argumenta-se que os obstáculos à efetivação da justiça socioambiental no Brasil não se restringem a déficits de implementação, mas se vinculam a pressupostos éticos e políticos que dissociam corpo, território e cuidado das estratégias de desenvolvimento. A análise evidencia que a crise climática incide de forma desigual sobre mulheres, populações racializadas e territórios vulnerabilizados, ao mesmo tempo em que destaca a centralidade das mulheres como sujeitas coletivas na defesa da vida, do cuidado e da justiça socioambiental. Conclui-se que a leitura ecofeminista tensiona a gramática normativa da Agenda 2030, recolocando terra, pão e paz como compromissos ético-políticos indissociáveis.

Palavras-chave: Teologia ecofeminista. Justiça socioambiental. Corpo-território. Agenda 2030. Mulheres e cuidado.

* Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Pernambuco, com bolsa CAPES. Mestra em Direitos Humanos pela Universidade Tiradentes, com bolsa CAPES/FAPITEC. E-mail: leticia.rocha.aju@gmail.com

* Pós-graduanda em Direito Ambiental, Mineralógico e Urbanístico pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bacharela em Direito pela Universidade Federal da Paraíba. E-mail: kimura.mariana@gmail.com

Abstract: This article critically examines the 2030 Agenda in Brazil from an ecofeminist theological perspective, mobilizing the category of body-territory as an analytical key to assess the limits and possibilities of addressing socio-environmental injustices. The study adopts a qualitative, theoretically critical approach, combining documentary analysis with conceptual interpretation. The Luz Report 2025 was selected as the main secondary empirical source because it represents the most comprehensive civil-society-based monitoring instrument of the implementation of the 2030 Agenda in Brazil, offering consolidated diagnoses of setbacks, persistent inequalities, and territorial impacts of the socio-environmental crisis. The documentary analysis focused on sections related to the Sustainable Development Goals associated with poverty, gender equality, and environmental issues, which were interpreted through ecofeminist theology and decolonial feminist thought. The article argues that the obstacles to achieving socio-environmental justice in Brazil are not limited to implementation gaps but are linked to ethical and political assumptions that separate body, territory, and care from development strategies. The analysis shows that the climate crisis disproportionately affects women, racialized populations, and vulnerable territories, while highlighting the central role of women as collective subjects in defending life, care, and socio-environmental justice. It concludes that an ecofeminist reading challenges the normative grammar of the 2030 Agenda, repositioning land, bread, and peace as inseparable ethical-political commitments.

Keywords: Ecofeminist theology. Socio-environmental justice. Body-territory. 2030 Agenda. Women and care.

Considerações iniciais

A Agenda 2030 consolidou-se como a principal gramática normativa do desenvolvimento global, articulando crescimento econômico, sustentabilidade ambiental e inclusão social sob a promessa de um futuro orientado pela justiça. Contudo, a distância entre esse horizonte normativo e as condições concretas de vida das populações mais vulnerabilizadas tem se tornado cada vez mais evidente, sobretudo em contextos marcados por desigualdades estruturais, conflitos territoriais e aprofundamento da crise climática. No Brasil, essa tensão assume contornos específicos, uma vez que a implementação dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) ocorre em um cenário atravessado por heranças coloniais, hierarquias raciais persistentes e profundas assimetrias de gênero e classe.

Nesse contexto, a justiça socioambiental emerge como categoria analítica central para problematizar os limites das respostas institucionais à crise contemporânea. A crise climática incide de forma desigual sobre mulheres, populações racializadas, comunidades tradicionais e territórios periféricos, evidenciando que os impactos ambientais são mediados por relações de poder que definem quais corpos e territórios se tornam mais expostos à precariedade e ao sacrifício.

É nesse ponto que a teologia ecofeminista oferece um aporte crítico relevante. Ao articular a exploração da natureza à opressão das mulheres, essa perspectiva desloca o debate sobre desenvolvimento sustentável para além de seus pressupostos técnicos e econômicos, interrogando as bases éticas, simbólicas e políticas que sustentam a organização da vida social. A crise socioambiental é compreendida, assim, como expressão de uma racionalidade que separa corpo e território, cuidado e economia, reproduzindo lógicas patriarcais e coloniais de dominação.

A categoria de corpo-território, desenvolvida no pensamento feminista e decolonial latino-americano, é mobilizada como chave analítica transversal. Ela permite reconectar a materialidade dos territórios às experiências corporais e históricas de quem os habita, revelando como as violências ambientais se inscrevem diretamente nos corpos, sobretudo de mulheres negras, indígenas e periféricas, e tensionando a abstração característica das métricas globais do desenvolvimento.

A partir desse enquadramento, o artigo investiga em que medida a leitura ecofeminista do Relatório Luz 2025 evidencia os limites e as possibilidades da Agenda 2030 no enfrentamento das injustiças socioambientais no Brasil. Parte-se da hipótese de que tais limites não se reduzem a déficits de implementação, mas estão associados a pressupostos éticos e políticos que tendem a invisibilizar corpo, território e cuidado como dimensões centrais da justiça.

Metodologicamente, o estudo adota uma abordagem qualitativa, de natureza teórico-crítica, combinando análise documental do Relatório Luz 2025 com interpretação conceitual à luz da teologia ecofeminista e do pensamento feminista decolonial. O Relatório foi selecionado por se tratar do mais abrangente instrumento de monitoramento da Agenda 2030 produzido pela sociedade civil no Brasil. A análise concentra-se nos ODS relacionados à pobreza, à igualdade de gênero e à questão ambiental, interpretando os dados como expressões de relações estruturais de poder. A operacionalização da categoria corpo-território permite deslocar a análise de uma leitura abstrata para uma compreensão situada da justiça socioambiental, ancorada nas experiências concretas dos territórios.

O texto organiza-se em dois movimentos principais: inicialmente, examina a Agenda 2030 como discurso normativo global, destacando seus avanços, ambivalências e silêncios; em seguida, realiza uma leitura ecofeminista do Relatório Luz 2025, articulando seus diagnósticos à centralidade das mulheres como sujeitas coletivas na defesa da vida, do território e da justiça socioambiental.

Teologia ecofeminista, corpo-território e justiça socioambiental

A teologia ecofeminista constitui-se como uma forma de pensamento teológico que se produz a partir de experiências situadas, historicamente marcadas pela pobreza, pela colonialidade e pela violência ambiental¹. Diferentemente de abordagens que operam a partir de sistemas conceituais abstratos, essa perspectiva toma como ponto de partida a vida cotidiana e corporal de mulheres inseridas em contextos nos quais a sobrevivência depende de uma relação direta com a terra, a água e os bens comuns. Nesses espaços, a exploração ambiental e a subordinação feminina não se apresentam como fenômenos dissociados, mas como dimensões interdependentes de uma mesma racionalidade de dominação.

Ao assumir a experiência como categoria epistemológica, a teologia ecofeminista promove uma ruptura com os modos tradicionais de produção do saber teológico. Essa ruptura não se limita à ampliação de temas ou à incorporação de novos sujeitos ao campo teológico, mas incide sobre a própria estrutura de legitimação do conhecimento². Questiona-se, assim, quem historicamente produziu teologia e a partir de quais corpos e territórios esse discurso foi construído. A crítica ecofeminista evidencia que a pretensa universalidade do saber teológico esteve ancorada em sujeitos masculinos, brancos e socialmente privilegiados, cujas experiências foram naturalizadas como normativas, enquanto outras formas de viver, crer e conhecer foram sistematicamente silenciadas³.

Nesse deslocamento, o conhecimento teológico passa a ser compreendido como situado, corporal e atravessado por marcadores de gênero, raça e classe. Não se trata de afirmar uma identidade feminina homogênea, mas de reconhecer que determinados corpos e territórios concentram os efeitos da violência estrutural produzida pelo capitalismo colonial-patriarcal. A teologia ecofeminista, nesse sentido, recusa a neutralidade epistemológica e explicita as condições materiais a partir das quais se fala de Deus, tornando visíveis as assimetrias que sustentam tanto a exploração da terra quanto a precarização da vida de mulheres⁴.

Em diálogo com Ivone Gebara⁵, essa abordagem desloca o foco da teologia das formulações doutrinárias fechadas para a análise da vida ameaçada, do corpo vulnerabilizado e da terra violentada. O saber teológico é concebido menos como um sistema de verdades estáveis e mais como um processo de reeducação ética e política, marcado pela provisoriade e pela escuta das experiências historicamente desautorizadas. Trata-se de um conhecimento que se

¹ GEBARA, Ivone. *Longing for running water: Ecofeminism and liberation*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

² ALTHAUS-REID, Marcella. *Teología Indecente*. Cidade Autônoma de Buenos Aires: Paidós, 2023.

³ GEBARA, Ivone. *Intuiciones ecofeministas: Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid, Trotta, 2000.

⁴ GEBARA, 2000.

⁵ GEBARA, 1999.

elabora no interior das práticas de cuidado, da gestão cotidiana da escassez e das formas ordinárias de resistência, indicando que a reflexão teológica se produz no mesmo terreno em que se disputam as condições concretas de reprodução da vida.

Esse deslocamento epistemológico não elimina tensões, mas as torna analiticamente produtivas. Ao recusar explicações totalizantes, a teologia ecofeminista mantém em aberto a pergunta sobre como articular espiritualidade, política e justiça da vida em contextos atravessados por múltiplas formas de violência, questão que se torna central para a análise crítica dos discursos globais sobre desenvolvimento e sustentabilidade.

A teologia ecofeminista opera uma crítica sistemática à separação moderna entre espiritualidade e política, compreendendo-a como um dispositivo histórico que fragmenta a experiência humana e reorganiza hierarquias de poder⁶. Essa cisão, consolidada no interior da modernidade ocidental, relegou a espiritualidade ao campo do privado, do subjetivo e do doméstico, enquanto definiu a política como uma esfera pública de racionalidade instrumental, associada à objetividade, ao controle e à autoridade masculina⁷. Tal divisão não se limita a uma distinção funcional entre esferas sociais, mas produz efeitos concretos na organização das relações de gênero, na gestão dos territórios e na legitimação de formas de exploração.

Do ponto de vista ecofeminista, essa separação cumpre um papel central na manutenção do patriarcado. Ao associar o privado ao feminino e o público ao masculino, ela contribui para ocultar as bases morais e simbólicas das relações de dominação, deslocando a ética para fora da esfera política⁸. Nesse movimento, as estruturas de poder se protegem da crítica, uma vez que decisões econômicas, ambientais e territoriais passam a ser tratadas como tecnicamente neutras, dissociadas de valores e responsabilidades coletivas. A espiritualidade, esvaziada de sua dimensão crítica, torna-se incapaz de interpelar as desigualdades que atravessam a vida social.

Essa fragmentação também sustenta processos de desresponsabilização ambiental. Ao separar a fé de sua base material, teologias tradicionais contribuíram para legitimar uma relação instrumental com a terra, concebida como recurso disponível à exploração, e com os corpos, entendidos como realidades a serem transcendidas⁹. A natureza, nesse enquadramento, perde sua densidade ética, enquanto a degradação ambiental é naturalizada como efeito colateral do progresso. A teologia ecofeminista identifica, nessa dissociação, uma das condições que permitem a persistência da violência ambiental em escala estrutural.

⁶ RUETHER, Rosemary Radford. *Gaia & God: An ecofeminist theology of earth healing*. New York: Harper Collins Publishers, 1994.

⁷ GAARD, Greta. *Ecofeminism: Women, animals, nature*. Philadelphia: Temple University Press, 1993.

⁸ GAARD, 1993.

⁹ RUETHER, 1994.

Além disso, a separação entre espiritualidade e política opera como mecanismo de neutralização da fé. Ao restringir o compromisso religioso ao âmbito da interioridade e da moral individual, esse modelo limita a capacidade da fé de questionar as desigualdades materiais e os sistemas de dominação vigentes. A espiritualidade passa a funcionar como instrumento de conformismo e regulação social, em vez de constituir um espaço de elaboração crítica e de mobilização ética diante da injustiça¹⁰.

Em contraposição a esse paradigma, a teologia ecofeminista compreende a fé como prática ética situada e como posicionamento político explícito¹¹. Em diálogo com Ivone Gebara¹², a espiritualidade é entendida como um conjunto de valores que sustentam a vida em contextos de vulnerabilidade, manifestando-se na solidariedade concreta com os sujeitos historicamente marginalizados e na resistência aos sistemas que produzem morte e exclusão. A fé, nesse sentido, não se opõe à materialidade da existência, mas se realiza no compromisso com a integridade das relações entre corpos, territórios e formas de vida.

Essa perspectiva implica a recusa da distinção entre ato sagrado e ato social. Práticas como o cuidado cotidiano, a defesa de territórios ameaçados e a denúncia das injustiças estruturais são reconhecidas como expressões constitutivas da espiritualidade, e não como ações secundárias ou derivadas¹³. Ao nomear o sexismo, o capitalismo e a destruição ambiental como formas de violência estrutural, a teologia ecofeminista articula crítica política e linguagem teológica sem reduzir uma à outra¹⁴, mantendo em aberto a tensão entre fé, ação e justiça da vida que orienta as análises subsequentes do artigo.

A teologia ecofeminista identifica uma relação estrutural de cumplicidade entre a tradição cristã dominante, o patriarcado e o modelo extrativista de desenvolvimento. Trata-se de uma aliança que não se limita ao plano político ou institucional, mas que se sustenta em epistemologias teológicas capazes de sacralizar a desigualdade, legitimar hierarquias e naturalizar a exploração da terra e dos corpos.

A análise histórica das fontes revela que a tradição cristã operou, em diversos contextos, como um dispositivo simbólico de legitimação da dominação. A interpretação recorrente do mandato bíblico de “domínio” contribuiu para a construção de uma visão antropocêntrica da natureza, compreendida como matéria disponível à ação humana¹⁵. Nesse enquadramento, a terra foi reduzida a objeto inerte, passível de controle técnico e exploração econômica, enquanto

¹⁰ ALTHAUS-REID, 2023.

¹¹ GAARD, 1993.

¹² GEBARA, 1999.

¹³ GAARD, 1993.

¹⁴ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *In memory of her: a feminist theological reconstruction of christian origins*. New York: Crossroad, 1994.; RUETHER, Rosemary Radford. *Sexism and god-talk: toward a feminist theology*. Boston: Beacon Press, 1993.

¹⁵ RUETHER, 1994.

o espírito humano, associado ao masculino, foi alçado à posição de princípio ordenador da criação¹⁶.

Esse mesmo movimento estruturou a legitimação das hierarquias de gênero. A configuração de um monoteísmo masculino projetou a imagem de Deus segundo os atributos da autoridade patriarcal, organizando simbolicamente uma cadeia hierárquica que posiciona o masculino como norma e o feminino como derivação subordinada¹⁷. A subordinação das mulheres passou, assim, a ser apresentada como expressão de uma ordem natural ou divina, inscrita na própria estrutura da criação.

A naturalização da exploração encontrou respaldo adicional em tradições filosóficas e teológicas, representadas por pessoas como Aristóteles e Tomás de Aquino, que definiram o feminino a partir da incompletude, da falta¹⁸. A incorporação dessas concepções ao pensamento cristão contribuiu para a construção de uma teologia que justificou a sujeição das mulheres como parte da ordem do mundo, seja como consequência do pecado original, seja como expressão de uma hierarquia ontológica supostamente inquestionável.

Essa herança conforma o que pode ser denominado cumplicidade teológica, entendida como a capacidade de determinadas formulações religiosas de sustentar a ordem social vigente marcada pela opressão. Entre seus mecanismos recorrentes, destaca-se a espiritualização do sofrimento, por meio da qual a dor social é ressignificada como pedagogia divina ou prova de fé, neutralizando a possibilidade de contestação da injustiça econômica e social¹⁹. Soma-se a isso a celebração acrítica do progresso, frequentemente interpretado como sinal de bênção ou restauração do domínio humano, sem consideração pelos custos ambientais e humanos que o viabilizam²⁰.

Outro elemento central dessa cumplicidade consiste no silenciamento das mulheres no campo teológico. A produção sistemática do saber religioso operou, historicamente, como espaço de exclusão da autoria feminina, convertendo as experiências concretas das mulheres em abstrações simbólicas que pouco dialogam com seus corpos, histórias e territórios²¹. Essa exclusão reforça a distância entre teologia e vida, ao mesmo tempo em que preserva estruturas de poder no interior das instituições religiosas.

A teologia cúmplice fornece, assim, a base simbólica para o modelo extrativista de desenvolvimento. Ao conceber a terra como recurso privado destituído de valor intrínseco,

¹⁶ RUETHER, 1993.

¹⁷ RUETHER, 1993.

¹⁸ RUETHER, 1993.

¹⁹ GEBARA, Ivone. *Out of the depths: Women's experience of evil and salvation*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.

²⁰ RUETHER, 1993.

²¹ ALTHAUS-REID, 2023.

legitima-se sua apropriação ilimitada²². Ao tratar corpos como força de trabalho substituível, naturaliza-se a precarização da vida²³. Ao converter territórios em zonas de sacrifício, consolida-se uma geografia da desigualdade na qual os espaços habitados por populações vulnerabilizadas se tornam destinos preferenciais de poluição, descarte e destruição ambiental²⁴.

Esse enquadramento permite compreender por que discursos contemporâneos de sustentabilidade podem reproduzir lógicas coloniais sob novas roupagens. Propostas “verdes” que não enfrentam as relações estruturais de poder tendem a absorver demandas críticas apenas para reacomodá-las no interior da mesma racionalidade desenvolvimentista²⁵. Sem justiça social, racial e de gênero, a sustentabilidade permanece restrita ao plano retórico, incapaz de interromper a dinâmica de exploração que sustenta a crise socioambiental²⁶.

A teologia ecofeminista também aprofunda a compreensão da violência como dimensão estrutural do sistema capitalista-colonial-patriarcal. Nessa perspectiva, a violência ambiental não se configura como efeito colateral ou acidente do desenvolvimento, assim como a violência contra as mulheres não pode ser reduzida a desvios individuais de conduta²⁷. Ambas constituem expressões sistemáticas de uma mesma racionalidade de dominação.

Esse sistema opera por meio de dualismos excludentes que separam mente e corpo, cultura e natureza, humano e território²⁸. A imposição dessas clivagens sustenta formas de exploração que convertem a terra em objeto e os corpos em instrumentos, esvaziando-os de subjetividade e valor próprio.

A destruição ambiental afeta de maneira desigual as mulheres, sobretudo aquelas inseridas em contextos de pobreza e vulnerabilidade territorial²⁹. Historicamente responsáveis pela provisão de água, alimento e cuidado, elas experimentam de forma direta os efeitos da degradação dos ecossistemas, que intensifica a precarização de suas condições de vida e amplia a carga de trabalho reprodutivo³⁰.

Nesse contexto, o corpo das mulheres passa a ser tratado como território disponível. A lógica patriarcal estabelece um paralelo direto entre o direito de explorar a natureza e o controle sobre os corpos femininos³¹. Assim como a terra é concebida como espaço passível de

²² RUETHER, 1993.

²³ ALTHAUS-REID, 2023.

²⁴ GEBARA, 1999.

²⁵ ALTHAUS-REID, 2023.

²⁶ RUETHER, 1994.

²⁷ FIORENZA, 1994.

²⁸ FIORENZA, 1994.

²⁹ GAARD, 1993.

³⁰ GEBARA, 1999.

³¹ GAARD, 1993.

apropriação, o corpo da mulher é transformado em lugar de exploração, sacrifício e conquista, legitimando tanto a violência sexual quanto a exploração econômica³².

As análises ecofeministas evidenciam que essas formas de violência não operam de maneira isolada. Experiências históricas demonstram que projetos autoritários de desenvolvimento recorreram simultaneamente ao controle dos corpos e à repressão moral para viabilizar planos econômicos excludentes³³. Nesses contextos, corpo e terra são reduzidos a engrenagens de produção e reprodução, convertidos em máquinas destituídas de dignidade e integridade simbólica.

Essa compreensão é fundamental para sustentar, nas seções seguintes, a leitura ecofeminista dos dados do Relatório Luz, uma vez que permite interpretar a desigualdade socioambiental não como falha circunstancial, mas como expressão coerente de um sistema que organiza a violência de forma estrutural.

A esperança, no ecofeminismo teológico, afasta-se de concepções que a reduzem a promessa futura abstrata ou a consolo espiritual diante da injustiça. Ela se configura como prática cotidiana de resistência, enraizada nas experiências concretas de vida ameaçada³⁴. Conforme enfatiza Ivone Gebara³⁵, a esperança emerge das entranhas da existência precarizada, sustentada por gestos reiterados de cuidado e insistência na vida.

Essa esperança assume a forma de uma resistência concreta e teimosa³⁶. Ela se manifesta na busca por água limpa, na proteção dos filhos em contextos de abandono estatal, na denúncia cotidiana da injustiça e na manutenção de vínculos comunitários em territórios marcados pela violência ambiental³⁷. Trata-se de uma prática que não nega a dureza da realidade, mas se recusa a aceitar sua naturalização.

A esperança ecofeminista nasce do cuidado e se alimenta de uma fé encarnada na corporeidade³⁸. Essa fé reconhece o divino na interdependência entre os seres, na materialidade das relações e na vulnerabilidade compartilhada da vida³⁹. Ela desloca o sagrado para o interior da experiência cotidiana, recusando separações rígidas entre espiritualidade e política.

Essa esperança se expressa também na organização coletiva. Na criação de comunidades de base, na articulação entre mulheres e na prática da solidariedade cotidiana, o cuidado torna-se princípio de ação política⁴⁰. A organização coletiva opera como antecipação

³² GEBARA, 1999.

³³ ALTHAUS-REID, 2023.

³⁴ GEBARA, 2002.

³⁵ GEBARA, 1999.

³⁶ GEBARA, 1999.

³⁷ GEBARA, 2002.

³⁸ GEBARA, 1999.

³⁹ GEBARA, 1999.

⁴⁰ RUETHER, 1994.

concreta de outras formas de convivência, nas quais a dignidade não depende da lógica do mercado ou da utilidade produtiva.

Para o ecofeminismo, cuidar da terra, dos corpos e das relações constitui um gesto simultaneamente teológico e político⁴¹. A salvação não é projetada para um tempo futuro indeterminado, mas experimentada em práticas cotidianas que restauram a dignidade ferida⁴². O pão partilhado, a ferida tratada, o território recuperado e o gesto de ternura configuram pequenas ressurreições que sustentam a vida em meio à violência.

É a partir dessa esperança situada, insistente e encarnada que se torna possível analisar criticamente a Agenda 2030, interrogando seus limites diante das realidades concretas vividas por mulheres e territórios no Brasil.

A Agenda 2030 em disputa: gênero, terra e cuidado

A Agenda 2030 pode ser compreendida como um discurso normativo global que organiza, hierarquiza e estabiliza sentidos em torno do desenvolvimento no início do século XXI. Mais do que um conjunto de metas, ela opera como uma gramática de governança que define problemas legítimos, atores autorizados e horizontes desejáveis de ação coletiva⁴³. Sua força normativa não deriva apenas de mecanismos jurídicos formais, mas da capacidade de produzir consenso discursivo em escala transnacional, convertendo a sustentabilidade em princípio orientador aparentemente incontestável da ação pública e privada.

Enquanto pacto global, a Agenda 2030 resulta de um processo prolongado de negociações multilaterais, culminando na aprovação do Plano de Ação na 70ª Assembleia Geral das Nações Unidas. Nesse registro, ela se apresenta como um “pacto civilizatório”, voltado à construção de um futuro comum diante de crises ambientais, sociais e econômicas interligadas⁴⁴. Tal formulação, no entanto, convive com instabilidades geopolíticas persistentes, assimetrias de poder entre Estados e disputas sobre prioridades de implementação, o que tensiona a pretensão de universalidade e continuidade do compromisso assumido.

Como discurso de governança, o desenvolvimento sustentável funciona como conceito organizador de esforços heterogêneos, articulando Estados, organismos internacionais, setor empresarial e organizações da sociedade civil⁴⁵. Os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável

⁴¹ RUETHER, 1994.

⁴² GEBARA, 2002.

⁴³ GRUPO DE TRABALHO DA SOCIEDADE CIVIL PARA A AGENDA 2030. *IX Relatório Luz da Sociedade Civil sobre a Agenda 2030 de Desenvolvimento Sustentável – Brasil 2025*. Recife: Gestos, 2025. Disponível em: <https://gtagenda2030.org.br/wp-content/uploads/2025/09/relatorio-luz-2025.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2025.

⁴⁴ GTSC A2030, 2025.

⁴⁵ VIZEU, Fabio; MENEGHETTI, Francis Kanashiro; SEIFERT, Rene Eugenio. Por uma crítica ao conceito de desenvolvimento sustentável. *Cadernos Ebape.br*, v. 10, n. 3, p. 569-583, 2012.



(ODS) estruturam essa articulação ao oferecer indicadores, metas e mecanismos de monitoramento que orientam políticas públicas, estratégias corporativas e iniciativas sociais. Nesse sentido, a Agenda não apenas descreve um horizonte normativo, mas institui uma arquitetura institucional que condiciona formas legítimas de intervenção, avaliação e financiamento do desenvolvimento.

A dimensão universalizante da Agenda 2030 constitui, simultaneamente, uma de suas principais fontes de eficácia e um de seus pontos críticos. A adoção de uma linguagem comum, supostamente aplicável a todos os contextos, tende a projetar categorias como pobreza, igualdade ou sustentabilidade a partir de matrizes conceituais fortemente marcadas por experiências ocidentais⁴⁶. Críticas recorrentes apontam que essa operação pode reduzir a diversidade sociocultural a parâmetros homogêneos de mensuração e intervenção, convertendo diferenças históricas e epistemológicas em variações administráveis de um mesmo modelo⁴⁷.

Os ODS materializam esse enquadramento normativo ao traduzirem problemas complexos em metas quantificáveis. Objetivos como a erradicação da pobreza (ODS 1), a igualdade de gênero (ODS 5) e a ação climática e ambiental (ODS 13, 14 e 15) condensam disputas históricas em torno de redistribuição, reconhecimento e sustentabilidade. No caso brasileiro, tais objetivos evidenciam tensões entre avanços institucionais e persistências estruturais, como a dependência de políticas compensatórias, a racialização do trabalho de cuidados e a intensificação de eventos climáticos extremos, que desafiam a linearidade implícita nas narrativas de progresso sustentável⁴⁸.

O caráter consensual e institucionalizado da Agenda 2030 contribui para sua ampla difusão e legitimidade. Ao produzir um “terreno comum” discursivo, ela permite a convergência de atores com projetos políticos distintos — e, por vezes, conflitantes — sob a mesma linguagem do desenvolvimento sustentável⁴⁹. Esse consenso, que tenta ser reforçado em fóruns internacionais como a COP30, não elimina as disputas subjacentes, mas as reconfigura, deslocando-as para o interior de uma moldura normativa compartilhada⁵⁰. Assim, a Agenda opera menos como síntese de interesses do que como infraestrutura discursiva que reorganiza os termos nos quais conflitos e alianças passam a ser formulados.

Portanto, os ODS podem ser lidos a partir de uma chave ambivalente, na qual avanços normativos relevantes convivem com silêncios estruturais. A Agenda 2030, ao mesmo tempo em

⁴⁶ VIZEU; MENEGHETTI; SEIFERT, 2012.

⁴⁷ SACHS, Wolfgang. *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. New York: Zed Books, 2010.

⁴⁸ GTSC A2030, 2025.

⁴⁹ SACHS, 2010.

⁵⁰ VIZEU; MENEGHETTI; SEIFERT, 2012.



que amplia o escopo do desenvolvimento global, preserva enquadramentos que limitam seu potencial crítico e transformador.

Entre os avanços mais evidentes, destaca-se a incorporação explícita da desigualdade de gênero e da crise ambiental como eixos centrais do desenvolvimento. O ODS 5 introduz, no plano discursivo, o reconhecimento da desigualdade de gênero como problema estrutural, enquanto os ODS 13, 14 e 15 deslocam a questão climática e a proteção da biodiversidade para o centro da governança internacional. Esse movimento representa uma inflexão importante em relação a agendas anteriores, nas quais tais temas apareciam de forma periférica ou instrumental. Ao institucionalizá-los como objetivos globais, a Agenda amplia sua legitimidade política e cria parâmetros comuns para ação estatal e monitoramento internacional.

No entanto, esses avanços coexistem com silêncios persistentes, que revelam a continuidade de hierarquias históricas no interior do próprio discurso do desenvolvimento sustentável. Um primeiro silêncio diz respeito à colonialidade do desenvolvimento. A Agenda 2030 não rompe de modo substantivo com a lógica eurocêntrica que define o que conta como progresso, bem-estar ou necessidade social⁵¹. O desenvolvimento permanece ancorado em parâmetros produzidos no Norte Global, projetados como universais, reiterando uma divisão implícita entre países “avançados” e países em permanente processo de adequação normativa⁵².

Outro ponto crítico refere-se à invisibilização estrutural do cuidado. Ainda que a meta 5.4 reconheça o trabalho doméstico e de cuidados, a arquitetura geral dos ODS segue orientada por uma racionalidade econômica que valoriza atividades mensuráveis e produtivas nos termos do mercado⁵³. O cuidado, exercido majoritariamente por mulheres, em especial mulheres negras, permanece marginalizado como trabalho não produtivo, com baixa prioridade orçamentária e institucional. No contexto brasileiro, o fato de o ODS 5 receber os menores níveis de investimento público evidencia essa assimetria entre reconhecimento discursivo e compromisso material⁵⁴.

A centralidade limitada das mulheres como sujeitas políticas constitui outro silêncio relevante. Embora frequentemente mobilizadas como público-alvo ou beneficiárias das políticas de desenvolvimento, mulheres, sobretudo negras e indígenas, raramente aparecem como protagonistas dos processos decisórios⁵⁵. A baixa representação feminina nos espaços institucionais de poder e a fragilidade da sua voz política organizada tensionam a retórica do

⁵¹ QUIJANO, Aníbal. “Bem viver”: entre o “desenvolvimento” e a “des/colonialidade” do poder. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, v. 37, n. 1, p. 46-57, 2013.

⁵² SACHS, 2010.

⁵³ ANGELIN, Rosângela. Mulheres, ecofeminismo e desenvolvimento sustentável diante das perspectivas de redistribuição e reconhecimento de gênero. *Revista Eletrônica Direito e Política*, v. 9, n. 3, p. 1569-1597, 2014. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/rdp/article/view/6751>. Acesso em: 20 dez. 2025.

⁵⁴ GTSC A2030, 2025.

⁵⁵ ANGELIN, 2014.

empoderamento presente na Agenda, revelando uma concepção ainda restrita de participação e agência política.

Há, ainda, uma desconexão entre as escalas globais da Agenda e a experiência cotidiana dos corpos e territórios. O discurso dos ODS opera em um nível de abstração que tende a desconsiderar o corpo-território como espaço fundamental onde se materializam tanto as opressões quanto as resistências⁵⁶. Essa lacuna é particularmente visível nas lutas socioambientais protagonizadas por mulheres que enfrentam o extrativismo, o racismo ambiental e a violência territorial, experiências que dificilmente se traduzem em indicadores globais.

Por fim, emergem tensões entre o paradigma do desenvolvimento sustentável e perspectivas críticas da justiça da vida. A tentativa de conciliar crescimento econômico contínuo com preservação ambiental é amplamente questionada por abordagens ecofeministas e decoloniais, que identificam nessa conciliação uma contradição estrutural⁵⁷. Propostas alternativas, como o Bem Viver, apontam para modos de existência que não se orientam pela lógica da acumulação⁵⁸, mas permanecem marginalizadas no interior da Agenda 2030.

Nesse sentido, o principal limite analítico da Agenda reside em sua dependência de métricas e indicadores como forma privilegiada de governança. Embora indispensáveis à ação estatal, esses instrumentos são incapazes de captar dimensões fundamentais da experiência social, como dor, memória, violência e (r)existência⁵⁹.

A justiça socioambiental não se esgota no cumprimento de metas agregadas, pois estas podem ser alcançadas sem a transformação das estruturas que produzem desigualdade, exploração e destruição ambiental⁶⁰. Assim, a Agenda 2030 se apresenta menos como horizonte de superação dessas estruturas e mais como um campo de disputa, no qual a sustentabilidade permanece tensionada entre promessa emancipatória e acomodação normativa.

Justiça socioambiental no Brasil: uma leitura ecofeminista do Relatório Luz 2025

A leitura da justiça socioambiental no Brasil, a partir do Relatório Luz 2025 e de uma perspectiva ecofeminista, revela um cenário marcado por uma crise de múltiplos vetores, na qual degradação ambiental, aprofundamento das desigualdades sociais e opressões de gênero se reforçam mutuamente. Longe de constituírem dimensões autônomas, esses processos aparecem imbricados em dinâmicas estruturais do capitalismo contemporâneo, atravessadas por hierarquias patriarcais e raciais que organizam tanto a exploração da natureza quanto a

⁵⁶ HAESBAERT, Rogério. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *GEOgraphia*, v. 22, n. 48, p. 75-90, 2020.

⁵⁷ VIZEU; MENEGHETTI; SEIFERT, 2012.

⁵⁸ QUIJANO, 2013.

⁵⁹ HAESBAERT, 2020.

⁶⁰ VIZEU; MENEGHETTI; SEIFERT, 2012.



distribuição diferencial da precariedade social⁶¹. O Relatório Luz, nesse contexto, pode ser compreendido como um instrumento de leitura crítica situada, ao evidenciar o distanciamento progressivo entre o discurso normativo da Agenda 2030 e as condições concretas de vida das populações mais vulnerabilizadas no país.

Os diagnósticos apresentados no relatório indicam retrocessos e estagnações persistentes em metas centrais da Agenda, inclusive naquelas associadas à erradicação da pobreza e à proteção dos ecossistemas⁶². A permanência e, em alguns casos, o aprofundamento desses indicadores negativos sugere que a implementação dos ODS no Brasil tem operado de forma desigual e fragmentada, frequentemente subordinada a arranjos institucionais frágeis e a modelos econômicos que seguem externalizando custos sociais e ambientais. A situação da governança marinha e costeira, com anos consecutivos de retrocesso em metas ambientais específicas, ilustra a dificuldade de traduzir compromissos globais em políticas territoriais efetivas⁶³.

As desigualdades persistentes ressaltadas pelo relatório evidenciam que os impactos da crise não são distribuídos de maneira homogênea. A incidência desproporcional da pobreza extrema sobre populações negras e a elevação da mortalidade indígena por omissão estatal revelam a permanência de um racismo estrutural que organiza o acesso diferencial a direitos, proteção e condições mínimas de existência⁶⁴. Nesse sentido, a leitura ecofeminista permite compreender tais dados não como desvios pontuais, mas como expressão de uma racionalidade que hierarquiza vidas e territórios segundo critérios de utilidade econômica e governabilidade política.

Os impactos diferenciados da crise climática reforçam essa assimetria. Eventos extremos recentes, como enchentes e secas prolongadas, afetam de modo mais severo comunidades de baixa renda, territórios quilombolas e populações indígenas, operando como catalisadores de vulnerabilidades pré-existent⁶⁵. A crise climática não se apresenta como um fenômeno ambiental isolado, mas sim como vetor de intensificação das desigualdades de gênero, raça e classe, ampliando a sobrecarga de trabalho reprodutivo, a insegurança alimentar e a exposição à violência.

A articulação entre gênero, território, raça e classe constitui, assim, um eixo analítico indispensável para compreender a injustiça socioambiental no contexto brasileiro. A categoria de corpo-território, desenvolvida no pensamento feminista e decolonial latino-americano, desloca o foco das análises abstratas para a escala concreta onde as opressões se inscrevem

⁶¹ ANGELIN, 2014.

⁶² GTSC A2030, 2025.

⁶³ GTSC A2030, 2025.

⁶⁴ GTSC A2030, 2025.

⁶⁵ GTSC A2030, 2025.



materialmente. Nessa chave, o corpo feminino — especialmente o corpo negro e indígena — aparece como território de disputa, no qual se acumulam as marcas da exploração colonial, da violência patriarcal e da expropriação ambiental. A reivindicação do corpo como espaço de autonomia e resistência tensiona diretamente a separação moderna entre natureza, território e sujeito político⁶⁶.

A persistente invisibilidade do cuidado no interior da Agenda 2030 aprofunda esse quadro. Apesar do reconhecimento formal do trabalho doméstico e reprodutivo, o ODS voltado à igualdade de gênero permanece subfinanciado, ao mesmo tempo em que indicadores de violência contra as mulheres seguem elevados⁶⁷. A precarização do trabalho feminino, em especial entre mulheres negras, evidencia que a economia do cuidado continua operando como base silenciosa da reprodução social, sem ser incorporada de maneira substantiva às prioridades institucionais do desenvolvimento sustentável⁶⁸.

Esse processo se articula à territorialização do patriarcado, observada na expansão de modelos extrativistas que intensificam conflitos socioambientais e ampliam a violência contra mulheres defensoras de seus territórios⁶⁹. A masculinização das atividades econômicas e decisórias associadas ao extrativismo produz uma reconfiguração autoritária dos espaços locais, na qual o controle sobre a terra caminha junto ao controle sobre os corpos, aprofundando dinâmicas de silenciamento e criminalização das resistências comunitárias.

É nesse cenário que a mobilização das mulheres emerge como elemento central para a sustentação da vida e para a construção de alternativas políticas. Mulheres organizadas em movimentos comunitários, indígenas, quilombolas e periféricos têm assumido protagonismo tanto na resposta a emergências socioambientais quanto na defesa de territórios ameaçados⁷⁰. Essas experiências não se reduzem a estratégias de sobrevivência, mas configuram formas coletivas de ação política que articulam cuidado, memória e resistência.

A fé e a espiritualidade ocupam lugar relevante nesse processo. As práticas religiosas e místicas não se restringem ao âmbito privado, mas operam como recursos simbólicos e organizativos que sustentam vínculos comunitários, produzem sentido diante da destruição e orientam éticas de responsabilidade com a vida⁷¹.

A convergência entre ecofeminismo e justiça socioambiental encontra, nesse ponto, uma de suas expressões mais consistentes. Propostas como o Bem Viver deslocam o horizonte do desenvolvimento ao questionar a centralidade do crescimento econômico e ao afirmar formas de

⁶⁶ HAESBAERT, 2020.

⁶⁷ GTSC A2030, 2025.

⁶⁸ GTSC A2030, 2025.

⁶⁹ HAESBAERT, 2020.

⁷⁰ HAESBAERT, 2020.

⁷¹ ANGELIN, 2014.



existência baseadas na reciprocidade, no cuidado e na dignidade coletiva⁷². O cuidado, historicamente naturalizado como obrigação feminina, é ressignificado como prática política fundamental, capaz de sustentar projetos de justiça que não separam vida humana, território e natureza.

A análise do Relatório Luz, portanto, sugere que a efetivação da justiça socioambiental no Brasil depende menos do aperfeiçoamento técnico de indicadores e mais do reconhecimento das experiências concretas que sustentam a vida nos territórios. Nesse horizonte, a centralidade das mulheres, enquanto como sujeitas políticas, produtoras de cuidado e guardiãs de vínculos comunitários, desloca o debate sobre a Agenda 2030 para além de suas métricas, recolocando o território-corpo como espaço privilegiado de dignidade, conflito e possibilidade histórica.

Considerações finais

A análise desenvolvida neste artigo permite compreender a Agenda 2030 menos como um horizonte consensual de superação das desigualdades e mais como um campo de disputas normativas, no qual avanços discursivos coexistem com silêncios estruturais. Embora a Agenda reconheça a desigualdade de gênero e a crise ambiental, sua implementação no Brasil permanece marcada pela colonialidade do desenvolvimento, pela invisibilização do cuidado como dimensão central da reprodução social e pela marginalização de mulheres, sobretudo negras e indígenas, como sujeitas políticas. A centralidade conferida a métricas e indicadores, ainda que funcional à governança, mostra-se insuficiente para apreender a complexidade das experiências territoriais e os impactos concretos da crise socioambiental.

Nesse contexto, a leitura ecofeminista revela seu potencial crítico ao deslocar o foco do debate. Ao articular exploração da natureza e opressão das mulheres como expressões de uma mesma racionalidade patriarcal e capitalista, essa perspectiva evidencia que a crise socioambiental é também uma crise ética e política, que não pode ser enfrentada apenas por meio de ajustes técnico-institucionais. A categoria de corpo-território ocupa lugar central nesse deslocamento, ao reconectar corpo, terra e história e recolocar a vida concreta como parâmetro de justiça. Nos corpos femininos inscrevem-se tanto as marcas da expropriação ambiental e da violência patriarcal quanto práticas de resistência, cuidado e reprodução da vida.

A leitura ecofeminista do Relatório Luz 2025 evidencia que os limites da Agenda 2030 no Brasil não decorrem apenas de falhas de implementação, mas de pressupostos estruturais que dissociam justiça socioambiental de corpo, território e cuidado. Ao mesmo tempo, revela possibilidades que emergem das práticas sociais analisadas, nas quais as mulheres aparecem como sujeitas coletivas centrais na defesa da vida. É nesse horizonte que o lema “Terra. Pão.

⁷² HAESBAERT, 2020; QUIJANO, 2013.



Paz.” adquire densidade ético-teológica, afirmando compromissos indissociáveis entre dignidade humana, cuidado da terra e justiça social, sustentados por uma esperança política enraizada nos territórios e nas práticas cotidianas de resistência.

Referências

ALTHAUS-REID, Marcella. *Teología Indecente*. Cidade Autônoma de Buenos Aires: Paidós, 2023.

ANGELIN, Rosângela. Mulheres, ecofeminismo e desenvolvimento sustentável diante das perspectivas de redistribuição e reconhecimento de gênero. *Revista Eletrônica Direito e Política*, v. 9, n. 3, p. 1569-1597, 2014. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/rdp/article/view/6751>. Acesso em: 20 dez. 2025.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *In memory of her: a feminist theological reconstruction of christian origins*. New York: Crossroad, 1994.

GAARD, Greta. *Ecofeminism: Women, animals, nature*. Philadelphia: Temple University Press, 1993.

GEBARA, Ivone. *Intuiciones ecofeministas: Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta, 2000.

GEBARA, Ivone. *Longing for running water: Ecofeminism and liberation*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

GEBARA, Ivone. *Out of the depths: Women's experience of evil and salvation*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.

GRUPO DE TRABALHO DA SOCIEDADE CIVIL PARA A AGENDA 2030. *IX Relatório Luz da Sociedade Civil sobre a Agenda 2030 de Desenvolvimento Sustentável – Brasil 2025*. Recife: Gestos, 2025. Disponível em: <https://gtagenda2030.org.br/wp-content/uploads/2025/09/relatorio-luz-2025.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2025.

HAESBAERT, Rogério. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *GEOgraphia*, v. 22, n. 48, p. 75-90, 2020.

QUIJANO, Aníbal. “Bem viver”: entre o “desenvolvimento” e a “des/colonialidade” do poder. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, v. 37, n. 1, p. 46-57, 2013.

RUETHER, Rosemary Radford. *Gaia & God: An ecofeminist theology of earth healing*. New York: Harper Collins Publishers, 1994.

RUETHER, Rosemary Radford. *Sexism and god-talk: toward a feminist theology*. Boston: Beacon Press, 1993.

SACHS, Wolfgang. *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. New York: Zed Books, 2010.

VIZEU, Fabio; MENEGHETTI, Francis Kanashiro; SEIFERT, Rene Eugenio. Por uma crítica ao conceito de desenvolvimento sustentável. *Cadernos Ebape.br*, v. 10, n. 3, p. 569-583, 2012.



Recebido em: 07 jan. 2026.

Aceito em: 27 fev. 2026.