

Ecofeminismo como ecologia descolonial e transindividual

Chiara Bottici*

Tradução do original inglês por Thiago César Carvalho dos Santos

Resumo: Neste ensaio, combino o ecofeminismo descolonial com uma filosofia da transindividualidade, que retrata uma forma de comunismo somático em que cada individualidade é concebida como uma transindividualidade: um processo de devir que acontece no nível *supra*, *inter* e *infra*-individual. Ao questionar todas as fronteiras rígidas, bem como as hierarquias que as sustentam, uma ecologia transindividual também seria uma ecologia *queer*.

Palavras-chave: feminismo; ecologia; colonialidade; patriarcado; democracia.

Abstract: In this essay, I combine decolonial ecofeminism with a philosophy of transindividuality. The latter depicts a form of somatic communism, in which every individuality is conceived as a transindividuality, that is a process of becoming that takes place at the *supra*, *inter* and *infra*-individual level. By questioning all rigid boundaries, along with the hierarchies that they sustain, a transindividual ecology is also a *queer* ecology.

Keywords: feminism; ecology; coloniality; patriarchy; democracy.

Introdução

A pandemia da COVID-19 destruiu, por um momento, a imagem tradicional do mundo. Enquanto ponderávamos sobre as superfícies que tocávamos, o ar que respirávamos, os alimentos que comíamos, tornou-se evidente que nossas vidas não dependem apenas umas das outras, mas também de outros seres vivos e não vivos. Isso, a meu ver, contribuiu para questionar o individualismo metodológico que é muitas vezes o pressuposto tácito segundo o qual o mundo nos é apresentado como um conjunto de individualidades já constituídas. Contudo, vários autores recentemente questionaram tal visão, enfatizando que, propriamente, não existe individualidade que não seja ao mesmo tempo uma forma de transindividualidade.

Neste ensaio, gostaria de repensar o projeto do ecofeminismo a partir dessa filosofia da transindividualidade. Na esteira da leitura de Etienne Balibar da ética de Spinoza e de um renovado interesse pela filosofia da transindividualidade de Gilbert Simondon, vários autores têm explorado as consequências de tal movimento



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

* Doutora em Filosofia pela Universidade de Florença e em Ciências Sociais e Políticas pelo European University Institute. Professora Associada de Filosofia e Diretora dos Estudos de Gênero e Sexualidade na The New School for Social Research. E-mail: botticic@newschool.edu.

filosófico:¹ o que acontece quando a individualidade é concebida como transindividualidade, ou seja, como um processo de associação afetiva que se situa nos níveis *supra*, *inter* e mesmo *infra*-individual?

Podemos resumir essas percepções da filosofia da transindividualidade afirmando que essa representa uma forma de “comunismo somático”, no qual corpos só existem por meio de outros corpos em um constante processo de individuação que envolve o nível *inter*, o *supra*, e também o *infra*-individual. Não é por acaso que tantos filósofos da transindividualidade vêm da tradição marxista, com seu interesse em como a vida é produzida e reproduzida por meio dos circuitos comuns de produção, os quais são, então, sequestrados pela instituição da propriedade privada e do mercado:² a filosofia da transindividualidade permite identificar uma forma de comunismo somático que pode de fato ser o ponto de partida para se pensar o comunismo político. Contudo, talvez, não seja também por acaso que tomamos emprestado o termo “comunismo somático” de Paul Preciado, que argumenta que, dado o fracasso da Esquerda em redefinir a emancipação em outros termos que não em relação ao corpo ocidental, branco, masculino, patriarcal, a única maneira de uma mudança global hoje é construir um “comunismo planetário somático, um comunismo de (todos os) corpos vivos do mundo, dentro e junto com a terra”.³ A esse apelo, devemos acrescentar, seguindo a filosofia da transindividualidade, que tal comunismo

somático não é apenas um ideal pelo qual devemos nos esforçar para alcançar, mas também, em grande medida, uma realidade que sempre existiu, enraizada como tal na própria natureza transindividual de todos os corpos, que são todos, em alguma medida, animados.

O que acontece quando abordamos o ecofeminismo por meio dessas lentes? Muitos autores exploraram a ontogênese das individualidades de gênero e sexuais focando nas forças supra-individuais, conforme são moldadas por seus contextos geopolíticos, e nas relações inter-individuais, à medida que emergem no modo capitalista de (re)produção. A essas dimensões, a filosofia transindividual acrescenta o prisma do nível *infra*: como se dá o surgimento de indivíduos sexuados e generificados a partir do ponto de vista dos corpos *infra*-individuais e suas *intra*-ações?

De início, requer-se reconsiderar a própria noção de produção e reprodução, ou, como preferimos dizer, de (re)produção, para enfatizar que não pode haver uma sem a outra. Enquanto muitos autores na tradição socialista entenderam que o modo de produção capitalista seria impossível sem a reprodução do trabalhador como um ser vivo e, portanto, abordaram a importância do trabalho reprodutivo social, a maioria ignorou a capacidade generativa de animais, plantas e outros seres vivos, e assim os deixaram de fora

¹ BALIBAR, *Spinoza*; SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, que se tornou a referência base para sua obra. Para uma discussão dos debates sobre essa mudança da individualidade para a transindividualidade, cf. BALIBAR; MORFINO, *Il transindividuale*.

² Além das notas de rodapé 1, cf. também: MARCUCCI; PINZOLO, *Strategie della relazione* e READ, *The politics of transindividuality*.

³ PRECIADO, *Counter-sexual manifesto*, p. 13, tradução livre.

de suas considerações.⁴ Para esses pensadores, a natureza era uma mera fornecedora da matéria-prima a ser subsumida ao modo de produção capitalista, vista como algo externo à própria esfera da sociedade. Essa externalização da natureza é uma das condições de fundo para o funcionamento do capitalismo e, portanto, deve estar no centro de qualquer reflexão contemporânea sobre ele.⁵

No presente ensaio, queremos explorar como animais, plantas e outros seres vivos e não vivos contribuem para a (re)produção de indivíduos sexuados e generificados. Ao fazê-lo, discutiremos não apenas a separação entre natureza e cultura, e a segregação de animais, plantas e outros seres vivos da sociedade, mas também a própria separação entre “matéria viva” e “não viva”, com foco na percepção transindividual de que todos os seres são, em certa medida, animados: nessa perspectiva filosófica, o meio ambiente não pode ser considerado como algo externo, lá fora, mas se torna constitutivo de nosso próprio ser, aqui dentro. Para ser direta, “o meio ambiente somos nós”,⁶ e, portanto, está para além da distinção dentro/fora. Esse movimento irá substanciar nossa principal tese, de que quando visto por meio de uma filosofia transindividual, o ecofeminismo se torna uma forma de ecologia *queer*, necessariamente voltada para questionar os limites de qualquer *scala naturae*: homem > mulher > escravo > animal > plantas > vida inanimada.

1. Para uma abordagem descolonial e desimperial: comunismo somático e o modo de (re)produção capitalista

O que queremos dizer com “o meio ambiente somos nós”? Em um nível menor, isso sinaliza a relevância das preocupações ambientais para a nossa própria sobrevivência. Nas últimas décadas, tem havido uma consciência crescente de que a reprodução de nossas vidas depende de recursos comuns como o ar que respiramos e a água que bebemos. Em novembro de 2015, por exemplo, vivenciamos a primeira verdadeira “greve global pelo clima” – uma greve organizada que foi global não apenas por abordar “questões globais”, mas também no sentido de que ocorreu em diferentes partes do mundo mais ou menos ao mesmo tempo. Uma característica significativa dessa greve, e das que se seguiram, foi sua crítica anticapitalista: preocupações ambientais com o aquecimento global e a sobrevivência da espécie humana convergiram com a greve, ou seja, com uma *práxis* e um modo de protesto típicos da tradição socialista e anarquista. De certa forma, essas greves globais mostraram uma profunda consciência de que, parafraseando Murray Bookchin, a própria noção de uma dominação da natureza pelo Homem decorre da dominação muito real do humano pelo

⁴ Vejamos, por exemplo, Michelle Murphy, que comenta que mesmo Karl Marx entendeu que a força de trabalho precisava ser reproduzida, e, então, mencionou mulheres e crianças como trabalho suplementar, mas ignorou por completo o poder generativo de plantas e animais como também necessário para a reprodução. Cf. MURPHY, *Reproduction*, p. 289.

⁵ Sobre este ponto e a noção de condições de “fundo” para o capitalismo, cf. FRASER, *Behind Marx's hidden abode*, pp. 60-66.

⁶ Peguei emprestada essa expressão de ALAIMO, *Bodily natures*, p. 11

humano,⁷ e que, portanto, não há como enfrentar o desafio ecológico que encaramos sem abordar a cultura de dominação e exploração gerada por um modo econômico baseado na expansão infinita do lucro. Embora ecologia tenha se tornado uma palavra da moda para muitos projetos capitalistas, é fundamental perguntar: se alguém aceita as premissas de um modo de produção e o *ethos* capitalistas, seria suficiente apenas torná-lo “verde”? Pode haver um capitalismo “sustentável”?

Não pode haver um “capitalismo verde”, apenas sua ilusão ideológica, uma vez que há uma contradição sistêmica entre um sistema econômico baseado na acumulação ilimitada de capital e um planeta no qual os recursos necessários à reprodução da vida são limitados. Enquanto o capital tem uma lógica de autoexpansão, o globo é um só e, como os manifestantes do clima deixaram claro: “não existe planeta B”.⁸ Dito de outra forma, no próprio coração do capitalismo há uma contradição entre valor de troca e valor de uso, uma contradição que cria um “estado esquizofrênico” para os indivíduos que vivem nele: as pessoas têm que produzir bens para os mercados e, portanto, bens que possuam valor de troca, como agrotóxicos e automóveis, mas, para sobreviver, precisam de bens que tenham valor de uso, como ar e água não poluídos.⁹ Essa é apenas uma das muitas contradições do capitalismo, e apenas uma daquelas tensões que geram as crises típicas desse modo de produção,

mas que é particularmente crucial porque afeta diretamente a sobrevivência da vida em geral e da vida humana em particular.

No entanto, ao abordar esse desafio ambiental, não devemos esquecer das outras contradições do modo de reprodução capitalista, em particular o fato de que o capitalismo precisa externalizar seus custos sobre as mulheres e as colônias. Ecofeministas, como Vandana Shiva e Maria Mies, fizeram um trabalho esclarecedor ao mostrar como o patriarcado e a catástrofe ecológica caminham juntos: a guerra contra as mulheres e a guerra contra a natureza andam de mãos dadas desde o início do capitalismo.¹⁰ Isso é mostrado claramente na divisão internacional do trabalho: as mulheres produzem mais da metade dos alimentos do mundo e abastecem mais de 80% das necessidades alimentares em famílias e regiões com insegurança alimentar, mas um modo de produção capitalista focado na acumulação de capital sistematicamente torna esse trabalho invisível.¹¹ Uma vez que o cálculo do Produto Interno Bruto (PIB) anual de cada país, ou seja, o valor total dos bens e serviços produzidos dentro das fronteiras geográficas de um país, leva em consideração apenas o valor subsumido na economia de mercado, e não o trabalho realizado para a subsistência do trabalhador, o trabalho das mulheres está literalmente escondido na economia que impulsiona a maioria das agências e programas de

⁷ Ver BOOKCHIN, *The ecology of freedom*, p. 65. Estou usando aqui o termo “Homem” no sentido de Sylvia Wynter, como uma etnoclasse, adicionando, assim, uma perspectiva feminista que não é central para o argumento de Bookchin.

⁸ Cartazes que circulavam na Greve pelo Clima de Nova York em 20 de setembro de 2019.

⁹ MIES, *The myth of catching-up development*, p. 57.

¹⁰ Entre seus primeiros trabalhos, cf. MIES, *Patriarchy and accumulation on a world scale*, e SHIVA, *Staying alive*. As duas também são coautoras de uma obra muito influente sobre ecofeminismo, da qual derivam muitas das seguintes percepções: MIES; SHIVA, *Ecofeminism*.

¹¹ SHIVA, *Staying alive*, p. XIII.

desenvolvimento internacional hoje em dia.

A consequência não é apenas que as mulheres, como executoras desse trabalho reprodutivo, são desvalorizadas, o que também explica por que a violência de gênero é tão generalizada, mas que os ecossistemas naturais dos quais as mulheres obtêm alimentos há milênios estão sendo sistematicamente destruídos. Isso fica evidente em ex-colônias como a Índia, na qual os colonizadores importaram suas lavouras industrializadas (monoculturas), possibilitando a produção de capitais para a economia de mercado, mas ao mesmo tempo privando os indígenas dos ecossistemas dos quais dependia sua subsistência e, do mesmo modo, também privando as mulheres de seu papel como especialistas em biodiversidade. O que as corporações multinacionais como a Monsanto entendem como ervas daninhas para eliminar, não raro são hortas que os povos indígenas usaram por milênios para seu sustento. E, as mulheres têm sido historicamente especialistas em biodiversidade porque sabiam como obter alimentos, sementes e medicamentos da biodiversidade natural: quando são destituídas desses ecossistemas, seu trabalho se torna muito mais difícil e, portanto, ainda mais invisível.¹² Muitos países colonizados foram espoliados de suas economias de subsistência e acabaram em privação total. Contudo, aquela é muito diferente dessa: uma economia de subsistência, que pode aparecer como pobreza (cultural) para os colonizadores, é muito diferente da pobreza e privação reais, ou seja, de uma baixa qualidade de vida física.¹³ E, no entanto, a representação imaginária

da primeira conduz à criação efetiva da última.

De fato, há uma lógica autorrealizável na base da “missão civilizada” do colonialismo e dos “programas de desenvolvimento” neocoloniais: ao considerar certos modos de vida como “selvagens” e “subdesenvolvidos”, a agricultura industrial e as monoculturas produtoras de capital para o mercado global são introduzidas e justificadas, destruindo assim os ecossistemas dos quais os povos indígenas obtinham sua subsistência, logo criando uma miséria real, enquanto converte o trabalho não remunerado das mulheres em não trabalho, desprovido de qualquer valor e, portanto, produzindo ainda mais miséria. Do ponto de vista da divisão internacional do trabalho, esses três processos são indissociáveis: o deslocamento das mulheres das atividades econômicas socialmente reconhecidas está intimamente ligado à destruição dos recursos naturais e à categorização de certas pessoas como “selvagens” e “subdesenvolvidas”.

Visto nessa perspectiva global, fica evidente que o patriarcado não é apenas um fenômeno pré-moderno, destinado a ser varrido pela modernização: à medida que o conhecimento e a agricultura das mulheres são substituídos pela agricultura industrial e pelas monoculturas, as mulheres são menos necessárias e, portanto, menos valorizadas. Certamente, isso não significa que o patriarcado comece com o capitalismo: apenas que esse último ressignificou o patriarcado nos locais em que ele já existia, ou importou-o onde não existia. A busca pela *archē*, por uma única origem do patriarcado, é enganosa: se o

¹² SHIVA, *Staying alive*, pp. XVIII-XX.

¹³ SHIVA, *Staying alive*, p. 9.

patriarcado deriva das primeiras tribos pastorais, como aquelas que produziram o judaísmo ou o cristianismo, ou se foi introduzido pelo modo de produção capitalista,¹⁴ realmente não importa: a opressão das mulheres tem muitos fios e, portanto, deve ser combatida a partir de uma perspectiva anarcafeminista que visa a abolição de todas as formas de opressão e exploração. E, assim, a equação de anarcafeminismo e ecofeminismo é válida em ambas as direções: não apenas o anarcafeminismo é por definição ecofeminista, mas o ecofeminismo é, ou deveria ser, anarcafeminista, uma vez que não é possível abordar a união conjugal entre patriarcado e catástrofe ecológica sem abordar outras formas de opressão, a começar pela lógica colonial e neocolonial de desenvolvimento.¹⁵

Daí a razão pela qual ecofeministas como Maria Mies e Vandana Shiva têm defendido um movimento que aborde os desafios ecológicos por meio da descolonização. Quando não acompanhadas pela descolonização, as teorias apocalípticas de catástrofe ecológica global correm o risco de renovar o velho argumento colonial do “fardo do homem branco”. Não devemos esquecer que os primórdios da colonização foram acompanhados pela ideia teológica cristã de salvar “selvagens” da condenação como infiéis, suas fases posteriores pela ideologia do dever capitalista de trazer desenvolvimento e modernidade às sociedades “subdesenvolvidas”: em ambos os casos, a ciência da época foi invocada como a razão moral para os

deveres universais do homem branco e o chamado para ditar políticas e decisões sobre o outro (presumivelmente inferior).¹⁶ A invocação atual do dever universal de proteger a humanidade da extinção corre o risco de se transformar em mais uma forma do argumento de “fardo do homem branco”: a globalização sem descolonização é apenas mais uma justificativa para a conquista imperial. E, já podemos ver como isso se desenrola nos muitos programas de agências como o Banco Mundial e o FMI, que recorrem a cenários ambientais apocalípticos para justificar seu dever e, portanto, seu direito de “proteger o meio ambiente” e, assim, impor suas políticas de “desenvolvimento sustentável” sem qualquer consideração às outras formas de injustiças – tanto preexistentes quanto causadas. Não podemos encarar os desafios ecológicos sem uma atitude decolonial e desimperial porque, caso contrário, corremos o risco de reproduzir a mesma dinâmica do “fardo do homem branco”.

Do ponto de vista dos americanos nativos, por exemplo, a consciência da catástrofe ecológica não começou há um século, quando os primeiros alarmes de aquecimento global foram emitidos, mas sim em 1492, quando seus ecossistemas, vidas e culturas foram destruídos. Ao insistir no caráter inovador da atual catástrofe ecológica do aquecimento global, com sua ameaça imanente às vidas humanas, o foco contemporâneo corre o risco de apagar a existência de uma forma de catástrofe ecológica que já dura pelo menos cinco séculos, ameaçando todas as formas de vidas,

¹⁴ Para uma reconstrução desse debate sobre as origens do patriarcado, ver, por exemplo, ARRUZZA, *Le relazioni pericolose*, pp. 71-89.

¹⁵ Embora nem todas as ecofeministas façam essa conexão, não podemos dizer que o ecofeminismo sempre foi explicitamente anarquista. Observe que Maria Mies afirma claramente que o feminismo é um “movimento anárquico”. Cf. especialmente MIES, *Patriarchy and accumulation on a world scale*, pp. 37-38.

¹⁶ SHIVA, *Decolonizing the North*, p. 264.

mas com os indígenas pagando primeiro e pagando também o mais caro preço. Como disse Kyle Whyte, o colonialismo de povoamento é uma forma de dominação ecológica, porque perturba a “continuidade coletiva” dos povos indígenas:¹⁷ é uma forma de injustiça e uma catástrofe ambiental, visto que é o processo pelo qual uma sociedade tenta estabelecer sua continuidade coletiva às custas de outra sociedade. E, os indígenas têm lutado contra isso desde 1492.

O risco, portanto, com as atuais políticas neocoloniais do FMI e do Banco Mundial é que a crise ambiental se torne uma justificativa para a implementação de políticas de “desenvolvimento sustentável” que privilegiam a continuidade coletiva de algumas sociedades ocidentais abastadas em detrimento de outras comunidades. A ideia de um “desenvolvimento sustentável” é, no entanto, uma contradição em termos: a noção de “desenvolvimento” sem outras qualificações implica em um aumento ilimitado e infinito de lucro, de um PIB sempre crescente, enquanto a de “sustentabilidade” evoca a ideia de limites, de uma reprodução da vida em uma condição na qual “não existe planeta B”. Nesse sentido, o capitalismo é um sistema econômico perversamente utópico, pois sempre conseguiu encontrar novos planetas para exploração: enquanto o mundo se saturava de mercadorias materiais, o capitalismo se deslocou para o mundo imaterial das finanças e do setor terciário, tornando-se tão abstrato que virou uma imagem. Como disse o visionário Guy Debord

meio século atrás, o capital pode se acumular a tal nível de abstração que se torna uma imagem, transformando a sociedade em uma sociedade do espetáculo, e na qual a noção de espetáculo não denota simplesmente o que se vê, mas a própria relação social.¹⁸ Cinquenta anos após a previsão de Debord, a financeirização efetou-se completamente, tendo alcançado tal proporção que a maior parte da riqueza produzida a cada ano é agora imaterial por natureza: uma pura sociedade do espetáculo na qual “comunidades especulativas” navegam por incertezas e ansiedades, alguns literalmente lucrando com isso, e outros pagando todo o preço de tais especulações na forma de dívidas, ansiedade e insegurança alimentar.¹⁹ E, no entanto, mesmo o próprio mundo imaginário das finanças, com seu espetáculo imaterial de derivativos, predição infinita de novos mercados para explorar, e ainda mais capital sempre por vir, precisa do próprio trabalho de (re)produção material e social para reproduzir mão-de-obra, bem como da extração de recursos naturais para (re)produzir eletricidade e infraestruturas materiais, nas quais os dados imateriais são armazenados e processados.

Daí a proposta ecofeminista de passar da noção de “desenvolvimento sustentável” para uma “perspectiva de subsistência”,²⁰ isto é, uma que abandone o *telos* de um aumento infinito de valor para a economia de mercado e de privilégios em favor de trabalho que produza e preserve vidas. Vandana Shiva invoca a noção de uma “democracia para todas as vidas”,²¹

¹⁷ WHYTE, *Settler colonialism*.

¹⁸ DEBORD, *The society of the spectacle*.

¹⁹ Cf. especialmente KOMPOROZOS-ATHANASIOU, *Speculative communities*.

²⁰ MIES, *The need for a new vision*, pp. 298-299.

²¹ SHIVA, *Decolonizing the North*, p. 264.

apontando não apenas para os valores e direitos intrínsecos de todas as espécies existirem, mas também para o fato de que nenhuma (re)produção da vida humana é possível sem o poder generativo de animais, plantas, sementes e todas as outras formas de vida. Assim, enquanto o mito dos “objetivos para alcançar o desenvolvimento” retrata o estilo de vida das elites urbanas do Norte global como modelo de “desenvolvimento” e “boa vida”, usando-o para impor sua lógica de “desenvolvimento”, esse mito também esconde o fato de que tal estilo de vida está longe de ser ideal e que favorece, na melhor das hipóteses, apenas uma pequena minoria de elites extremamente ricas.²²

O conceito ecofeminista da “democracia para todas as vidas” ressalta a ligação sistemática entre o patriarcado e a destruição dos recursos naturais, e, dessa forma, questiona a dicotomia natureza *versus* cultura, a ideia de que a natureza é algo que está lá fora, e não também, e inevitavelmente, algo aqui dentro. Paradoxalmente, a celebração romântica da Natureza como pura e imaculada é não mais que o outro lado do impulso em sujeitá-la e dominá-la, precisamente da mesma forma que a idealização da mulher feminina, como uma maravilha a ser admirada em sua beleza, é apenas o outro lado do patriarcado moderno – a celebração da pureza imaculada é um convite ao repúdio. A transformação da natureza em Natureza, com letra maiúscula, está realmente lado a lado com a “morte da natureza”, isto é, com a remoção de todos os pressupostos orgânicos sobre o

cosmos e a transformação da natureza em um sistema de partículas mortas, inertes, movidas por forças externas ao invés de internas.²³ A visão moderna mecanicista que transformou a vida orgânica em leis quantificáveis reduziu a natureza a mero material para valor de troca, adequada para a subsunção ao capital.

Seria, entretanto, um equívoco estender essa crítica ao mecanicismo moderno para uma crítica a toda a ciência moderna como tal. Ecofeministas como Vandana Shiva parecem, no entanto, às vezes sugerir esse caminho: em vez de desmontar apenas essa visão mecanicista específica da ciência moderna, Vandana Shiva, por exemplo, parece criticar a ciência moderna em sua totalidade, opondo-a ao “princípio feminino”. Para ela, enquanto a ciência moderna opera necessariamente com uma lógica redutivista, a natureza deve ser entendida como um processo vivo e criativo do qual todos brotamos e, por consequência, se identifica com o que ela chama de “princípio feminino”.²⁴ No entanto, ao insistir nessa identificação da mulher com o princípio feminino, da mulher como “parte íntima da natureza”, reproduz-se aquela dicotomia tão essencializante entre mulheres (femininas) e homens (masculinos) que está no cerne do que Maria Lugones chamou de “sistema moderno/colonial de gênero”.²⁵

Se as mulheres são essencializadas como um princípio feminino eterno, então elas são relegadas mais uma vez ao campo natural, como têm sido por tanto tempo, e em seu próprio detrimento, já que tal natureza, por sua vez, tem se situado em um horizonte de morte. E se a natureza

²² MIES, *The myth of catching-up development*.

²³ SHIVA, *Decolonizing the North*, p.267. Shiva cita aqui uma passagem do trabalho de Carolyn Merchant sobre “a morte da natureza”.

²⁴ SHIVA, *Staying alive*, pp. 40-43.

²⁵ LUGONES, *Towards a decolonial feminism*.

revelar não ser esse campo estático que nos permite separar o feminino do masculino, muito menos a natureza da cultura? Se entendermos a natureza como sinônimo de substância única e concebermos as individualidades como transindividualidades, conseqüentemente não apenas as fronteiras entre natureza e cultura, mas também entre homens e mulheres, humano e animal, bem como vida animada e inanimada, tornar-se-iam fluidas.

2. Pelo prisma de uma filosofia transindividual: do patriarcado à machocracia^{NT}

Embora ecofeministas como Mies e Shiva tenham feito um trabalho fundamental no fornecimento de uma estrutura filosófico-política para abordar como o patriarcado andou de mãos dadas com o colonialismo e a morte da natureza, para elas devemos ecoar a advertência de Judith Butler: “não basta inquirir como as mulheres podem se fazer representar mais plenamente na linguagem e na política. A crítica feminista também deve compreender como a categoria das “mulheres”, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se busca a emancipação”.²⁶ Dito de outra forma, embora forneça um quadro para a libertação das mulheres, a identificação ecofeminista das mulheres com a natureza e com o princípio feminino corre o risco de aprisionar as mulheres na matriz heteronormativa e cis-normativa que está na base do sistema moderno/colonial binário de gênero, não tendo se mostrado libertador para as

mulheres. Isso não apenas torna a masculinidade feminina, bem como as experiências das mulheres trans, invisíveis, mas também transforma o sistema moderno/colonial de gênero historicamente contingente em uma estrutura metafísica da qual não há saída.

Isso não significa que o feminismo deva abandonar a feminilidade. Como observa Jack Halberstam, isso significa que a feminilidade deve ser repensada no contexto do “trans* feminismo” – uma expressão na qual “o asterisco muda o sentido de transitividade ao recusar situar a transição em relação a um destino, uma forma final, uma forma específica, ou uma configuração estabelecida de desejo e identidade”.²⁷ Trans* pode assim se tornar um nome para formas ainda não determinadas de diferença e a recusa de uma política de identidade baseada na separação de muitos tipos de experiência que na realidade se misturam, se cruzam e se combinam, e, dessa forma, recusa fixar as mulheres no princípio eternamente feminino e os homens no princípio eternamente masculino.²⁸ Paradoxalmente, se seguirmos essa perspectiva transindividual, então, o feminismo pode ser enriquecido ao invés de se sentir ameaçado pela “feminilidade” e pelas feminilidades de mulheres que não nasceram com vaginas. Considerando que ter tido feministas separatistas, que negaram acesso a seus espaços a mulheres nascidas sem vaginas, em uma perspectiva trans* feminista, o feminismo se torna suficientemente amplo para reconhecer

^{NT} A autora aqui apresenta o conceito de “menocracy”, por meio da composição entre os vocábulos “men” (homem em inglês) e “cracy” (do grego *kratos*, norma/poder). Para fins desta tradução, optamos ao componente “macho” para designar esse regime de dominação masculina a ser explicado pela autora a seguir.

²⁶ BUTLER, *Gender trouble*, p. 2.

²⁷ HALBERSTAM, *Trans*, p. 4.

²⁸ HALBERSTAM, *Trans*, p. 5.

como a feminilidade é co-construída e coabitada por meio de corpos que são masculinos e femininos, trans e cis e, portanto, por meio de sexualidades e gêneros variegados.²⁹ Longe de abandonar a feminilidade, a perspectiva trans* pode realmente salvar o seu significado das noções de fraqueza e dependência imposta por séculos de patriarcado.³⁰

Essa coabitação fica ainda mais evidente se focarmos não apenas nas inter-ações entre os seres humanos, mas também nas infra-ações no interior deles. Ao passo que transindividualidade não significa necessariamente transgênero, uma estrutura filosófica que explora a ontogênese das individualidades por meio do nível supra, inter e infra-individual, também lança uma luz diferente acerca da transição de gênero: longe de ser uma anomalia, ou um desvio de uma suposta norma, a transição torna-se um dos infinitos modos possíveis de ontogênese, isto é, de vir a ser como ser individuado.

Em casos como os descritos por Beatriz Preciado, a transição também pode ser o local de experimentação política e resistência ao sistema moderno/colonial de gênero: a experiência de uma única pessoa na transição do feminino para o masculino tomando testosterona pode, por exemplo, tornar-se a lupa para perceber a infinita rede de vínculos afetivos criada pelo que Preciado denomina o atual “regime farmacopornográfico”. O *Testo junkie* de Preciado, o qual apresenta esse experimento político, não é simplesmente em parte um livro de memórias de uma transição e em parte um ensaio sobre o

modo atual de (re)produção capitalista, mas uma tentativa de mostrar que um não pode existir sem o outro:³¹ não apenas os corpos transgêneros, mas todos os corpos em geral são co-originados com outros corpos situados nos níveis infra, inter e supra-individual. Como Beatriz Preciado escreveu ao se tornar Paul Preciado:

Meus sentimentos, pelo fato de serem exclusivamente meus, não me interessam: pertencem a mim e a mais ninguém. Não me interessa sua dimensão individual, mas sim como são atravessados pelo o que não é meu. Ou seja, por aquilo que emana da história de nosso planeta, da evolução das espécies, dos fluxos econômicos, dos resíduos das inovações tecnológicas, da preparação para as guerras, do tráfico de escravos e de mercadorias, da criação de hierarquias, das instituições penitenciárias e de repressão, das redes de comunicação e vigilância, da sobreposição aleatória de técnicas e de grupos de pesquisa de mercado e de blocos de opinião, da transformação bioquímica da sensibilidade, da produção e distribuição de imagens pornográficas.³²

Como já sugere essa longa lista de processos transindividuais, o arcabouço desse experimento político é o pós-fordismo. A passagem de um modo de produção fordista, centrado na produção mecânica de bens, para um pós-fordista, centrado na financeirização, na produção de serviços e conhecimento, vem abrindo novos mercados para o capitalismo, tornando-o cada vez mais uma forma de biocapitalismo, que é um modo de produção que se infiltra nos processos internos de (re)produção a um nível tão molecular e íntimo que se confundiu com a própria vida (*bios*). À medida que as novas descobertas hormonais e moleculares no campo da química e da medicina entraram no campo social, a produção de estados

²⁹ Sobre a história do conflito entre feminismos separatistas e pessoas com gêneros variantes nos Estados Unidos, cf. HALBERSTAM, *Trans*, pp. 107-112.

³⁰ Sobre este ponto, cf. HALBERSTAM, *Trans*, pp. 119-120, que extrai de SERRANO, *Whipping girl*.

³¹ PRECIADO, *Testo junkie*.

³² PRECIADO, *Testo junkie*, pp. 11-12.

afetivos psicossomáticos tornou-se uma peça central do capitalismo cognitivo contemporâneo e seu modo de (re)produção. Assim, enquanto os regimes disciplinares dos séculos XVIII e XIX inauguraram uma nova biopolítica, por meio da invenção do “sexo” como natureza, do mapeamento sistemático da diferença sexual no dimorfismo anatômico, e da conseqüente invenção da categoria dos “homossexuais”, o “regime farmacopornográfico” que atualmente domina a epistemologia sexual ocidental está centrado na produção de subjetividades por meio do prisma dual entre a circulação de imagens pornográficas e o manejo hormonal e biomolecular dos corpos.³³ O “fármaco” é, portanto, inseparável do “pornográfico” porque a manipulação das moléculas anda de mãos dadas com a dos neurotransmissores, como duas faces da mesma moeda.

Em vez de “farmacopornográfico”, preferimos falar de um regime “farmaco-imaginal”, para sublinhar que as imagens podem ser mais ou menos pornográficas, mas que trabalham incansavelmente para produzir um certo tipo de subjetividade – quer circulem em sites pornográficos, nas mídias sociais ou na indústria cultural em geral.³⁴ Se o meio pelo qual o poder era exercido no modelo clássico de soberania era a espada, e nos regimes disciplinares eram os aparelhos de estado, as tecnologias atuais do corpo operam por meio de suaves tecnologias viscosas como as telecomunicações, a endocrinologia, a engenharia genética, as biotecnologias, as moléculas que podem ser incorporadas e penetrar no cotidiano em

um nível antes inimaginável: desde os celulares à bioengenharia de produção de alimentos.

Como Preciado destaca:

O verdadeiro motor do capitalismo atual é o controle farmacopornográfico de subjetividade, cujos produtos são a serotonina, o tecnossangue e os hemoderivados, a testosterona, os antiácidos, a cortisona, o tecnoesperma, os antibióticos, o estradiol, o tecnoleite, o álcool e o tabaco, a morfina, a insulina, a cocaína, os óculos vivos, o citrato de sildenafil (Viagra) e todo complexo material e virtual que participa da indução de estados mentais e psicossomáticos de excitação, relaxamento e descarga, e também no controle total e onipotente.³⁵

No Ocidente, o ponto de virada para essa mudança foi claramente o fim da Segunda Guerra Mundial. Com o auxílio dos avanços tecnológicos do tempo de guerra, os principais desenvolvimentos na ciência e nas tecnologias na década de 1950 levaram à descoberta da pílula e de outros tratamentos hormonais que permitiram a separação do sexo e da heterossexualidade da reprodução, enquanto as primeiras cirurgias plásticas permitiam que os corpos mudassem em sua morfologia de maneiras antes inimagináveis. Foi também nessa época que a pornografia começou a aparecer na cultura popular e o “gênero” foi inventado como um artefato industrial biotecnológico. A primeira pessoa a empregar a categoria gramatical do gênero como diagnóstico foi John Money, um psicólogo infantil, que usou o termo em 1955 como uma ferramenta para diagnosticar os problemas que encontrou no tratamento de “hermafroditas” e “bebês *intersex*”.³⁶ A invenção da categoria do gênero está, portanto, longe de ser a criação de uma agenda

³³ PRECIADO, *Testo junkie*, p. 77.

³⁴ Esse enlace da biopolítica e da produção imaginal de subjetividades e de desejo foi analisado em BOTTICI, *Imaginal politics*.

³⁵ PRECIADO, *Testo junkie*, p. 39.

³⁶ PRECIADO, *Testo junkie*, p. 99.

feminista, mas pertence integralmente ao discurso biotecnológico que apareceu nas indústrias médicas e terapêuticas dos Estados Unidos na década de 1950 e teve seu pico durante a Guerra Fria, “assim como a comida enlatada, o computador, as cadeiras de plástico, a energia nuclear, a televisão, o cartão de crédito, a caneta esferográfica descartável, o código de barras, os colchões infláveis ou os satélites de telecomunicações”.³⁷

Isso não significa que a produção de estados afetivo-psicossomáticos característica do biocapitalismo contemporâneo suplantou a produção de bens materiais, mas sim que aquela se tornou o modelo para outras formas de produção: das biotecnologias agrárias à indústria *high-tech* de comunicação, a tecno-gestão dos corpos, seja inter-individual ou infra-individual, acompanha cada vez mais o fluxo de capitais.³⁸ Preciado expande o argumento ao ponto de afirmar que a transformação contemporânea do capitalismo acarreta certa mutação na ordem sexo-gênero, de modo que podemos estar nos aproximando do crepúsculo da heterossexualidade: se a feminilidade heterossexual branca é acima de tudo uma função econômica referente a uma posição específica dentro das relações biopolíticas de produção e troca, então, podemos conjecturar que hoje o regime farmacopornográfico pode estar conduzindo a uma era pós-sexual, na qual toda forma de sexualidade e produção de prazer será legítima e normal(izada), na medida em que estará sujeita às mesmas tecnologias moleculares e digitais.³⁹

Essa é uma direção possível. Contudo, mesmo dentro do nosso atual regime “farmaco-imaginal”, também, é possível que uma heterossexualidade compulsória adaptada cirurgicamente e reproduzida hormonalmente seja ressignificada sem perder seu apelo hegemônico. Quer Preciado tenha ou não razão em prever o crepúsculo da heterossexualidade como instituição, podemos certamente concordar com a profunda mudança que esse processo teve na configuração da família mononuclear. A invenção do contraceptivo de látex e do tratamento hormonal que separa a heterossexualidade da reprodução e das técnicas de fertilização *in vitro* junto com o surgimento do sistema de provimento doméstico com duas rendas, mudaram profundamente a configuração tradicional da família. Depois dos ataques frontais à família, lançados por feminismos de várias frentes, bem como por outros movimentos sociais nas décadas de 1960 e 1970, alguns afirmam que a família está de volta. Mesmo dentro das comunidades LGBTQ+ e devido à legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo em alguns países ocidentais, a família parece realmente estar de volta. Estejamos ou não enfrentando o crepúsculo da heterossexualidade como instituição, não parece que a instituição da família como um todo tenha tido o mesmo destino.

Em primeiro lugar, pelo menos em certos países e cidades abastadas, houve um eclipse da família patriarcal tradicional: enquanto o pai deixou de ser o único provedor da família, ele também deixou de ser seu único chefe incontestado. Isso não significa automaticamente mais

³⁷ PRECIADO, *Testo junkie*, p. 99.

³⁸ PRECIADO, *Testo junkie*, p. 40.

³⁹ PRECIADO, *Testo junkie*, p. 122.

liberdade para as mulheres: embora o modelo de família com duas rendas esteja aumentando, as mulheres ainda são as principais responsáveis pelo trabalho de cuidado em grande parte das vezes, mesmo em famílias economicamente igualitárias (deixando de lado as discrepâncias de renda salarial).⁴⁰ Fenômenos como a chamada “dupla jornada”^{NT}, que acumula o trabalho produtivo remunerado sobre aquele reprodutivo de (ideologia do) amor, depositando-o firmemente sobre os ombros das mulheres, são de fato muito comuns: longe de levar a mais liberdade, a entrada no mercado de trabalho assalariado significou para muitas mulheres uma duplicação de sua opressão.⁴¹

Em segundo lugar, se por patriarca entendemos o chefe da família do sexo masculino, devemos então concluir que a família patriarcal está sob um duplo ataque, vez que os pais não são mais os únicos “chefes” da família e eles não são necessariamente “masculinos”. Casamentos e uniões do mesmo sexo, assim como a fertilização *in vitro*, têm desafiado ainda mais a identificação entre o homem e o chefe da família, enquanto as taxas crescentes de divórcio

por escolha têm questionado os estereótipos tradicionais de “mães solteiras” – uma expressão, que é uma contradição em termos que só faz sentido do ponto de vista de um imaginário heteronormativo segundo o qual uma mãe sem companheiro complemento, preferencialmente do sexo oposto, seria meramente “solteira”. Alguns têm acolhido esse *queerizar* da família, enquanto outros se entregam ao pensamento paranoico de uma nova “geração sem pai”, ou mesmo uma “sociedade sem pai” que deixa as crianças à deriva e em um vácuo emocional.⁴² Qual seja a direção que essa reconfiguração da família terá, podemos concluir provisoriamente que a família está realmente de volta, mas o que veio de volta é certamente muito diferente do que foi embora.

Embora seja uma mudança profunda, ela não foi necessariamente acompanhada por um declínio nas assimetrias de poder entre homens e mulheres, bem como entre homens e outros segundos sexos. Talvez o patriarca tenha sido derrubado, talvez a figura paterna tradicional esteja sendo desafiada, mas os homens ainda são o “primeiro sexo”⁴³ – tanto no Ocidente quanto globalmente. Não apenas os

⁴⁰ A chamada “diferença salarial” entre homens e mulheres é um fenômeno global: estatísticas de 2020 atestam que as mulheres recebem em média 63% do que os homens, pelo mesmo trabalho (WORLD ECONOMIC FORUM, *Global gender gap report 2020*, pp. 12-16).

^{NT} Fenômeno no qual mulheres, em especial, não possuem uma segunda jornada de trabalho, após chegarem de seus empregos formais, na qual são responsáveis sozinhas pelas atividades domésticas, como limpar a casa, cuidar das crianças, preparar o jantar, etc.

⁴¹ Sobre a transformação da família mononuclear na sociedade pós-industrial, cf. FRASER, *Fortunes of feminism*, pp. 111-135. Como Fraser observa, as famílias pós-industriais são menos convencionais e mais diversas, eis que aqueles tidos heterossexuais estão se casando menos e mais tarde e se divorciando mais e mais cedo, ao passo que gays e lésbicas são pioneiros em novos tipos de arranjos domésticos, além de mulheres empregadas e famílias de mães solteiras serem cada vez mais comuns: no entanto, as mulheres ainda são muito menos bem pagas do que os homens (FRASER, *Fortunes of feminism*, pp. 112-113).

⁴² Cf., por exemplo, estes dois artigos de blog sobre a “sociedade sem pai” (BLANKENHORN, *Fatherless America*) e a “geração sem pai” (ESPADA; ZIMBARDO, *The fatherless generation*). Os diagnósticos sobre o eclipse do patriarcado irromperam já no início do século XX, quando as mulheres começaram a entrar no mercado de trabalho assalariado e a obter direitos políticos em muitos países ocidentais. Cf., por exemplo, QUINN, *Patriarchy in eclipse*.

⁴³ A referência implícita é o feliz título da obra-prima de Simone De Beauvoir, *O segundo sexo*, que infelizmente permanece bastante atual, já que as mulheres ainda são, em grande parte, o segundo sexo dos homens (BEAUVOIR, *The second sex*).

homens ainda ocupam a maior parte das posições de poder, tanto econômicas quanto políticas, mas também não são objeto da sistemática violência de gênero que se exerce implacavelmente sobre as mulheres, corpos afeminados e gêneros não binários.⁴⁴ Em comparação com homens, mulheres, pessoas de “two-spirit” (dois-espíritos), indivíduos de terceiro gênero e pessoas LGBTQ+, ocupam todas a posição do “segundo sexo”. Incluímos todas essas pessoas na categoria de “segundo sexo” não para negar as diferenças existentes entre elas, mas para apontar que na situação atual estão todas excluídas do “primeiro sexo” e que, portanto, são principalmente objeto, em vez de perpetradoras, das violências de gênero.

O eclipse da tradicional família patriarcal é, no entanto, um fenômeno significativo que requer maiores reflexões e é por isso que propomos acrescentar o conceito de “machocracia” ao antigo termo “patriarcado”. “Machocracia” sinaliza que, mesmo nos contextos em que não há mais patriarcas, os homens cis-gênero ainda são o primeiro sexo. Enquanto “patriarcado” significa literalmente o governo (*archē*) do patriarca, o chefe masculino da família, o da “machocracia” aponta para o poder (*cratos*) que os homens exercem em geral sobre aqueles que não pertencem ao primeiro sexo/gênero – um poder que, como vimos, é político, econômico, imaginal, ideológico e ecológico. Como tal, implica que mesmo em contextos onde o patriarca não está mais encarregado de governar (*archē*), os homens continuam a exercer seu poder por outros meios. A machocracia pode

prosperar mesmo onde o patriarcado parece estar em declínio. Por não estar atrelada ao conceito de família, a “machocracia” é um conceito muito mais maleável para atravessar diferentes contextos sociais e culturais, incluindo aqueles, dentro e fora do Ocidente, nos quais, como vimos, as famílias não têm gênero definido. Se Oyèrónkẹ Oyěwùmí está certa ao dizer que a mulher no centro de grande parte da teoria feminista branca é como caramujos, que carregam suas casas/lares aonde quer que vá, reproduzindo assim os pressupostos derivados da família mononuclear ocidental,⁴⁵ então, deslocar o conceito de machocracia seria uma maneira de deixar “em casa” algumas dessas suposições e viajar com mais leveza.

Outra maneira de fazer isso seria examinar os regimes variantes na epistemologia sexual com ênfase nos corpos infra-individuais e suas infra-ações. Como sugere a noção de um “regime farmaco-imaginal”, olhar os corpos não por fora, mas por dentro, por assim dizer, permite-nos perceber a capacidade de afetar e ser afetado que até as menores moléculas de matéria possuem. Isso produz lentes muito diferentes para enxergar as desigualdades globais: a diferença entre os dois lados do sistema moderno/colonial de gênero passa a ser aquela entre aqueles que têm acesso ao regime farmacopornográfico e aqueles que são excluídos da fluidez que ele proporciona, enquanto pagam seu custo mais alto. Ao lado da exploração decorrente das inter-ações do mercado, existe também a opressão gerada pelo

⁴⁴ De acordo com as estatísticas fornecidas pelas Nações Unidas, 35% das mulheres em todo o mundo sofreram violência física ou sexual (UN WOMEN, *Facts and figures*), enquanto há 140 meninas desaparecidas nas populações globais, como consequência da violência de gênero e da seleção sexual com viés de gênero (UNITED NATIONS POPULATION FUND, *Gender-biased sex selection*).

⁴⁵ OYĒWŪMÍ, *Conceptualizing gender*, p. 4.

acúmulo de resíduos tóxicos sob a pele, na própria “morada oculta” da (re)produção capitalista. A questão não é apenas que os países ricos costumam usar, legal ou ilegalmente, os países mais pobres como latas de lixo para resíduos industriais que não podem ser processados. Mais amplamente, no nível infra-individual, essa assimetria se apresenta na medida em que alguns corpos ficam voluntariamente intoxicados com testosterona, citalopram, sertralina e outras substâncias comuns para produzir efeitos psicossomáticos prazerosos, outros corpos ficam involuntariamente intoxicados com enxofre, endusulfan, mancozebe e outros pesticidas comuns amplamente usados na agricultura industrial no sul global.

Essa desigualdade infra-individual muitas vezes passou despercebida, mesmo nas abordagens biopolíticas que supostamente se concentram na relevância política da vida. Considerando que muitas teorias biopolíticas focaram apenas nos níveis supra-individual e inter-individual, reproduzindo assim um viés humanista,⁴⁶ uma filosofia transindividual adiciona uma ênfase na infra-individualidade, desafiando não apenas o antropocentrismo, mas qualquer forma de especismo e, portanto, toda hierarquia entre as espécies de forma mais geral. A percepção transindividual de que todo ser é, em certa medida, animado, não significa que todos sejam animados da mesma forma que os

humanos, o que é hoje reforçada pelos novos materialismos que investigam a capacidade da matéria, orgânica ou não orgânica, de afetar e ser afetada.⁴⁷ O realismo agencial de Karen Barad é talvez a forma contemporânea do novo materialismo que foi mais longe, ao investigar como mesmo no menor nível das partículas de matéria, as entidades não precedem suas inter-ações, de modo que um novo conceito de agência que leva em conta as infra-ações torna-se necessário.⁴⁸

As formas mais radicais dessa literatura do novo materialismo, portanto, desafiam não apenas a fronteira entre natureza e cultura, mas também a fronteira entre matéria viva e não viva, a qual tem sido a pedra angular da metafísica ocidental por alguns milênios.⁴⁹ Mesmo as abordagens biopolíticas contemporâneas dependem de um certo “geontopoder”, na medida em que investigaram sobretudo como o poder político tem se preocupado de modo crescente em disciplinar a vida sem considerar como a própria divisão entre a vida (*bios*) e a não-vida na Terra (*geos*) tornou-se um modo de governança tanto do humano quanto daquilo além-do-humano.⁵⁰ A maioria das ontologias ocidentais são de fato “biontologias”, sendo a metafísica que mede todas as formas de existência pela qualidade de uma única forma de existência (seja *bios*, a vida biológica qualificada, ou *zoe*, a vida nua).⁵¹ Privadas de qualquer interesse sobre elas, as pedras se tornam

⁴⁶ CHEN, *Animacies*, p. 6.

⁴⁷ Os exemplos incluem Mel Y. CHEN, *Animacies*, que sistematicamente investiga a noção de *animacy* (atributo ou estado daquilo que é animado); BENNET, *Vibrant matter*, que aplica a noção de afeto a corpos para além-do-humano, mostrando ser este parte constitutiva da materialidade de qualquer corpo, ou ALAIMO, *Bodily natures*.

⁴⁸ BARAD, *Meeting the universe halfway*.

⁴⁹ Cf., por exemplo, COOLE; FROST, *New materialism*. Observe aqui que algumas formas de novo materialismo, como o *Pós-humanismo* de Braidotti, estão profundamente arraigadas em uma filosofia vitalista que reforça, em vez de questionar, a oposição vida *versus* não-vida (BRAIDOTTI, *The posthuman*).

⁵⁰ POVINELLI, *Geontologies*, p. 4.

⁵¹ POVINELLI, *Geontologies*, p. 4.

o epítome da matéria morta, assim como a idade da pedra é concomitantemente projetada como o epítome da barbárie.

A noção de “geontopoder” nos permite olhar para a *scala naturae* a partir do final de seu espectro. A hierarquia homem > mulher > escravo > animal > vegetal > vida inanimada é de fato construída de acordo com uma “super-representação do Homem”⁵² que classifica as individualidades de acordo com o quão próximas elas se assemelham ao topo da escala. Não é por acaso que a maior parte da ética ambiental enfoca na liberação animal, com comparativamente pouquíssima atenção dada à liberação das plantas. A maioria das plantas entra na filosofia ambiental quando seu papel essencial na reprodução da animalidade está em questão, não como seres próprios em si que, portanto, merecem uma meditação filosófica específica.⁵³ Cães e gatos respondem às nossas solicitações, então, é mais fácil estender a eles o narcisismo humano, enquanto as plantas exibem uma “indiferença soberana” para nós, pela qual pagam, sendo negligenciadas sistematicamente por parte da maioria dos filósofos ocidentais.⁵⁴ E, no entanto, elas literalmente formam o mundo, porque constituem 90% da biomassa de organismos eucariontes do planeta, assim, transformando e moldando constantemente o ambiente em que habitam, inclusive por meio de suas próprias viagens muitas vezes incógnitas. Como disse Emanuele Coccia “nosso mundo é um fato vegetal muito antes de ser animal”.⁵⁵ Contudo, se as plantas são

muito diferentes do homem para receberem atenção extensiva, então, as pedras e os minerais são, não surpreendentemente, quase que não levadas em qualquer consideração epistemológica, muito menos agencial.

Filosofias inspiradas no novo materialismo estão agora desafiando esse estado da arte, enquanto as atividades ambientais de campo exigem o reconhecimento dos direitos de objetos inanimados como rios, florestas e até mesmo o próprio globo como um todo. A *pachamama*, palavra em Quíntua e Aimara para natureza, foi reconhecida como sujeito legal de direitos pela Constituição equatoriana de 2008,⁵⁶ enquanto o rio Whanganui na Nova Zelândia é uma pessoa jurídica desde 2017.⁵⁷ Reconhecer a personalidade jurídica de rios significa que eles agora devem ser tratados como seres vivos. As tribos Māori que vivem ao longo do rio Whanganui sempre viram o rio como tal, pois suas águas alimentaram e abençoaram as pessoas ao longo dos 700 anos que viveram ao seu lado, mas a vida do rio estava ameaçada pela poluição e, por isso, ativistas pugnaram por seu reconhecimento legal como única forma de salvar o rio, tanto em seu significado factual quanto simbólico. Quando o parlamento da Nova Zelândia aprovou a “Lei Te Awa Tapua”, de acordo com o nome Māori do rio, um arcabouço legal foi estabelecido para reconhecer os direitos não apenas do próprio rio, mas do *Te Awa Tapua*^{NT} como um todo, compreendendo o rio Whanganui desde as montanhas até o

⁵² Ver WYNTER, *Unsettling the coloniality of being*.

⁵³ As coisas começaram a mudar recentemente. Cf., em particular, COCCIA, *La vie des plantes*.

⁵⁴ COCCIA, *La vie des plantes*, p. 17.

⁵⁵ COCCIA, *La vie des plantes*, p. 21, tradução livre.

⁵⁶ BERROS, *The Constitution of the Republic of Ecuador*.

⁵⁷ ROY, *New Zealand river granted same legal rights as human being*.

^{NT} *Te Awa Tapua* é uma entidade espiritual e física que provê e sustenta tanto a vida quanto os recursos naturais do rio Whanganui e a saúde e o bem-estar das comunidades no entorno do rio.

mar, incorporando seus afluentes, bem como todos os seus elementos físicos e metafísicos.⁵⁸ Essas são mudanças importantes no sentido de uma consciência ecológica verdadeiramente transindividual.

3. Ecologia transindividual como ecologia queer

Seja a partir do prisma da teoria quântica ou das cosmologias Māori, há uma consciência crescente não apenas de que todos os seres são até certo ponto animados, mas também de que eles o são por causa de sua inter, supra e também infra-dependência. Uma consciência que já estava presente no geógrafo anarquista francês Élisée Reclus que, em 1869, embarcou no ambicioso projeto de escrever a história de um rio, *Histoire d'un ruisseau*, abrindo a obra com a impressionante observação de que a história de um rio é a história do infinito: o que é um rio senão a história de todas as gotas de água que o compõem, de todas as moléculas minerais que essas transportam, da neve no topo de suas montanhas, do vapor das nuvens acima dele, do sol que o faz evaporar, uma história das montanhas europeias, mas também a dos desertos africanos, passando pelas nascentes nos vales, os moinhos de água, o vapor no céu, não menos que todo o trabalho humano e sistemas de irrigação em todo o mundo?⁵⁹ Como outros anarquistas, que olharam para o mundo além das fronteiras geopolíticas artificiais, Élisée Reclus pôde ver o que o individualismo metodológico esconde:

A história de um curso d'água, mesmo aquele que nasce e se perde no musgo, é a história do infinito. [...] Todos os agentes da atmosfera

e do espaço, todas as forças cósmicas trabalharam em conjunto para modificar constantemente o aspecto e a posição imperceptível das gotas; esse também é um mundo como as enormes estrelas que se movem no céu, e sua órbita se desenvolve por meio de ciclos em um movimento sem descanso.⁶⁰

Trata-se de fato, todos nós incluídos, de um movimento interminável de elementos, desde os planetas até as menores partículas da matéria, que inclui também as inter- e infra-ações incessantes com a história humana. Não há diferença entre história humana e natural: existe apenas história. E ela é infinita.

A partir do ângulo muito diferente das filosofias Anishinaabe, Kyle Whyte apresentou recentemente um argumento muito semelhante. Enquanto o geógrafo francês citou livros e observações experimentais, Kyle Whyte cita fontes orais, apropriadamente para uma tradição – a nativa americana – na qual o pensamento geralmente ocorre por meio de narrativas coletivas, discussões e outras performances orais. Whyte apresenta o conceito de interdependência do Anishinaabe citando a declaração do chefe Ayeeta-pepe-tung em 1871 de que “ele foi feito da terra”, e também do ancião Anishinaabe, Tobasonakwut, dizendo que “seu povo era o lago, e o lago era eles”.⁶¹ Como Whyte observa, essa declaração não significa simplesmente que eles dependiam do lago para sua sobrevivência, mas que, por estarem vivendo das águas do lago, seus peixes, animais e plantas, eles eram literalmente célula por célula compostos pelo lago e suas ilhas. Essa consciência, por sua vez, implica no reconhecimento de um sistema de responsabilidade, pois a terra passa

⁵⁸ LURGIO, *Saving the Whanganui*.

⁵⁹ RECLUS, *Histoire d'un ruisseau*, p. 7.

⁶⁰ RECLUS, *Histoire d'un ruisseau*, p. 7, tradução livre.

⁶¹ WHYTE, *Settler colonialism*, p. 127, tradução livre.

a ser um *emingoyak*, “aquilo que nos foi dado”, uma graça que deve ser retribuída.⁶² Em vez de possuir a terra, trata-se de um convite a um turno temporário, ou seja, um tipo de governança no qual as grandes instituições sociais e econômicas mudam de forma e organização ao longo do ano, justamente para acompanhar as mudanças na terra e pela terra.⁶³ Se a terra não é algo a ser explorado de acordo com uma lógica de acumulação sem fim, mas uma dádiva a ser retribuída, então, o tempo linear torna-se o tempo espiral. Assim, a migração em resposta às mudanças no ambiente torna-se a melhor ferramenta para alcançar o que Kyle Whyte chama de “continuação coletiva”. É “continuação” e é “coletiva” porque denota “a capacidade de uma sociedade de autodeterminar como se adaptar às mudanças de forma a evitar danos razoavelmente evitáveis”,⁶⁴ e se difere de conceitos semelhantes como o de “continuidade”, pois enfatiza que a sobrevivência se dá por meio da resposta coletiva à mudança, e não apesar dela. Nesse sentido, a noção Anishinaabe de continuação coletiva pode comunicar e de fato produz uma nova sensibilidade ecológica, que é particularmente atual, capaz de engendrar um sentido de responsabilidade ligado à própria identidade e constituição do ser. Em nossa terminologia transindividual, poderíamos dizer que quando

Tobasonakwut afirma que “seu povo era o lago, o lago era eles”, estava apontando para a consciência de que os dois são co-originações, sendo dois lados da mesma inter- supra- e infra-dependência que inclui humanos e não humanos.

Todos esses desdobramentos confirmam a percepção da filosofia transindividual de que todo ser é dotado da capacidade de afetar e de ser afetado e, portanto, de animar em alguma medida. A noção de “*affecting*” (afetação)⁶⁵ é de fato central para uma filosofia transindividual. Dentro desse quadro, “ecologia” nada mais é do que coafetividade, ao passo que “pensamento ecológico” nada mais é que o pensamento dessa coafetividade como co-originação. Esse movimento não reduz a ecologia a um organicismo abrangente, no qual o todo determina suas partes: a co-afetividade é a co-originação sem *archē*. Trata-se de uma “e-co-afetividade”⁶⁶, entendida como a capacidade de afetação e de ser afetado por cada um dos seres, sem implicar nenhum telos nem qualquer organização hierárquica dessa rede de afetação infinita.

A noção de afetação é, portanto, central para uma “política de renaturalização”⁶⁷, na qual a natureza é trazida de volta ao centro do pensamento filosófico-político, mas não

⁶² WHYTE, *Settler colonialism*, p. 127.

⁶³ WHYTE, *Settler colonialism*, p. 130.

⁶⁴ WHYTE, *Settler colonialism*, p. 131.

⁶⁵ Enquanto Spinoza distingue entre “afetos” (*affectus*) e “afecções” (*affectiones*), entendida como modificação da substância, a literatura inglesa tende a unificar ambos os conceitos no termo inglês “*affect*”. Em parte, isso se deve ao fato de que “*affection*” em inglês significa tanto uma condição corporal, mas principalmente a resposta emocional a pessoas individuais e, portanto, o cuidado pelos outros. Da mesma forma que o latim, a língua italiana distingue entre *affetti* e *affezioni*. Usamos “*affecting*” para evitar essa confusão e enfatizar a processualidade. (NT Nessa toada, para fins desta tradução, usaremos *afetação* para expressar essa dimensão ativa e processual desejada pela autora).

⁶⁶ Tomamos emprestada a expressão de OELE, *E-Co-Affectivity*. Observe, no entanto, que Marjolein Oele se concentra principalmente nas interfaces entre seres vivos, como pele e placenta.

⁶⁷ Essa compreensão vem de Sharp de Hasana, que enfatizou a centralidade dessa noção na filosofia de Spinoza (SHARP, *Spinoza and the politics of renaturalization*).

como Natureza em letras capitais, algo capitalizado no momento que é alienado de nós, e assim tornado explorável. Uma abordagem transindividual da ecologia é aquela *sem natureza*,⁶⁸ naquela forma alienada, mas *através da natureza*, em seu significado de substância infinita e única. Uma ontologia da transindividualidade permite-nos ao mesmo tempo manter e distinguir entre diferentes individualidades, ao passo que nenhuma delas atribui qualquer tipo de superioridade ontológica: pedras, não apenas gatos ou qualquer outro candidato ao nosso “chauvinismo animal”⁶⁹, são em certa medida animados. Junto com as hierarquias, todas as fronteiras rígidas entre “homem” e “mulher”, “humano” e “animal”, “animais” e “plantas”, “vida” e “não vida” também vão sendo questionadas. Uma ecologia transindividual é de fato uma forma de ecologia em que nossos resíduos industriais deixam de estar fora da natureza e se tornam um organismo vivo, em que as moléculas que inalamos ou englobamos se tornam literalmente constitutivas de nosso ser, estejam elas vivas ou não – em suma, é uma ecologia *queer*.

Usamos o termo “ecologia *queer*” não apenas para significar uma forma de ecologia que questiona as interseções de sexo e natureza.⁷⁰ Muito mais amplamente, isso significa uma forma de ecologia que questiona as fronteiras

entre as individualidades distintas, quanto mais a hierarquia entre elas. O termo “*queer*” é aqui tanto um adjetivo quanto um verbo, uma descrição da natureza *queer* da multiplicidade da matéria viva e uma exortação para “*queerizar*” as hierarquias estabelecidas entre diferentes formas de ser.⁷¹ Assim, a ecologia *queer* não é (apenas) a ecologia pensada e praticada por pessoas que se definem como *queer*, mas um questionamento da heteronormatividade e cisnormatividade que é parte de uma tentativa mais geral de questionar todos os tipos de hierarquias.

Muitos autores notaram algumas afinidades entre ecologia e teoria *queer*, com alguns até afirmando que “uma ecologia é plena e apropriadamente teoria *queer* e teoria *queer* é ecologia”.⁷² Tanto a teoria *queer* quanto a ecologia têm uma vocação para questionar as hierarquias estabelecidas, as classificações e as fronteiras rígidas entre o interior e o exterior. Mas questionar fronteiras não significa eliminar distinções, nem abrir mão das individualidades: significa simplesmente concebê-las como transindividualidades. Assim, enquanto a noção de Tim Morton de que a teoria *queer* é ecologia se baseiam na noção de malha (*mesh*), como uma “concatenação não rotativa e aberta de inter-relações que borram e confundem limites em praticamente

⁶⁸ Sobre a noção de uma “ecologia sem natureza”, cf. MORTON, *The ecological thought*, pp. 3-4. Morton está obviamente considerando apenas um certo tipo de natureza, que é a natureza alienada.

⁶⁹ Eu retiro esse termo de COCCIA, *La vie des plantes*, p. 16.

⁷⁰ Para essa definição, cf. MORTIMER-SANDILANDS; ERICKSON, *Queer ecologies*, p. 5.

⁷¹ Essa é um pouco diferente da definição de Catriona Mortimer-Sandilands e Bruce Erickson, que escrevem: “*Queer*, então, é tanto substantivo quanto verbo neste projeto: a nossa é uma ecologia que pode começar nas experiências e percepções de indivíduos e comunidades não-heterossexuais, mas é principalmente aquela que questiona a própria heteronormatividade como parte de sua luta em torno de questões de natureza e meio ambiente – e vice-versa” (MORTIMER-SANDILANDS; ERICKSON, *Queer ecologies*, p. 5, tradução livre). Para eles a “ecologia *queer*” permanece ligada ao questionamento da heteronormatividade, enquanto para nós é um questionamento de fronteiras e categorias estabelecidas em geral.

⁷² MORTON, *Queer ecology*, p. 281, tradução livre.

qualquer nível”⁷³, uma filosofia transindividual enquadra a ecologia *queer* como aquela que interroga fronteiras e derruba hierarquias enquanto mantém distinções. Marcamos essa diferença pois: se o pensamento ecológico implica que os limites são confundidos em “praticamente qualquer nível” e que somos, portanto, convidados a “nos tornarmos abertos, radicalmente abertos – abertos para sempre, sem a possibilidade de fecharmos novamente”⁷⁴, então não apenas terminamos em *uma noite em que todas as vacas são negras*^{NT}, mas também abrimos a porta para a ideia de que qualquer coisa está, assim, ao alcance de qualquer pessoa. Essa não é apenas uma caricatura de uma teoria *queer*, mas também um movimento perigoso teórico-político que potencialmente justifica a violência contra corpos *queer*. Questionar limites não significa afirmar que se está “aberto para sempre”.

Embora a compreensão de Morton sobre a ecologia *queer* a traga problemáticamente para um terreno onde a maioria das pessoas *queer* pode realmente se sentir desconfortável, ela ainda aponta para uma possível tensão dentro da própria teoria *queer*: como repensar o questionamento dos limites sem acabar em uma malha cega onde tudo está disponível para apreensão? Aqui a noção de transindividualidade pode ser muito útil, pois aponta justamente que enfatizar a inter-, a supra- e mesmo a infra-dependência de todos seres não significa abandonar individualidades e distinções. Significa

conceber toda individualidade como transindividualidade, como resultado de um processo de afetação e de ser afetada que se dá em múltiplos níveis, um processo que individualiza a matéria, por assim dizer, em formações concretas singulares em diferentes espaços e tempos. Trata-se de uma ontologia social que nos permite perceber o que acontece além do limiar da pele de outra pessoa, mas que também não nos convida a violar esse limiar se não formos convidados.

Se, do direito constitucional à teoria *queer*, da física quântica às filosofias indígenas, há uma consciência crescente de que somos indivíduos porque somos transindividuais, surge a questão de por que é tão difícil compreender a transindividualidade antes, depois e no interior da individualidade. A ideologia individualista que acompanha a modernidade é certamente um dos lados da resposta. As condições da vida moderna tendem a nos separar de tudo o que possibilitaria a percepção dessa transindividualidade: não damos o devido valor ao ar que respiramos, pois as plantas só aparecem como adornos acidentais em nossas cidades, apesar de literalmente constituírem o fôlego do mundo. Há uma lógica de alienação que rege a modernidade capitalista e que anda de mãos dadas com uma lógica de separação e classificação.⁷⁵

A classificação de eros em diferentes formas de sexualidades estava de fato lado a lado com as classificações de pessoas ao redor do globo de acordo

⁷³ MORTON, *Queer ecology*, p. 281, tradução livre. Para uma discussão mais longa sobre a “malha”, cf. também MORTON, *The ecological thought*, pp. 28-38.

⁷⁴ Trata-se dos “movimentos de abertura” como apresentado por MORTON (*The ecological thought*, p. 8).

^{NT} Aqui a autora faz referência à expressão de Hegel, mais ou menos semelhante à expressão em português “à noite todos os gatos são pardos”, na qual esse faz uma crítica ao formalismo que atribui implicitamente à noção de Absoluto em Schelling.

⁷⁵ Sobre o conceito de alienação e sua relevância contemporânea, cf. JAEGGI, *Alienation*.

com seus fenótipos e das diferentes espécies de vida de acordo com as taxonomias modernas. É realmente revelador que, historicamente, a ascensão do pensamento evolucionista na esteira de Charles Darwin coincidiu com a ascensão do pensamento sexológico na esteira de Richard von Krafft-Ebing, com suas classificações de patologias sexuais: “novas formas de conhecimento biológico e ambiental impulsionaram novas ideias sobre sexo e essa combinação teve um efeito duradouro”.⁷⁶ O sexo tornou-se uma questão de adequação e os atributos individuais podiam ser avaliados com base em sua aparente adaptabilidade à capacidade reprodutiva do organismo.⁷⁷ Não é por acaso que a invenção e medicalização da homossexualidade surgiram ao mesmo tempo que a eugenia e o racismo científico:⁷⁸ como vimos, todas técnicas expressam a mesma obsessão pelo controle da (re)produção. Considerando que as atitudes culturais em relação a eros variaram antes da modernidade, com o surgimento do sistema de gênero colonial moderno, a patologização da homossexualidade e do transgênerismo tornou-se estruturalmente funcional para a manutenção do “sistema de gênero binário com o homem no topo”.⁷⁹

O desenvolvimento do sistema moderno/colonial de gênero é, de fato, inseparável do impulso também moderno/colonial de nomear, classificar e disciplinar a vida das várias populações e das diferentes espécies.

Assim, tal qual no pastoralismo, o hábito de combinar animais domesticados para fins de reprodução nos torna cegos para a natureza *queer* da maior parte da reprodução da vida, ao projetar falsamente a heterossexualidade como a norma.⁸⁰ Dessa forma, o impulso moderno/colonial em direção à classificação e disciplinamento das diferentes espécies de vida nos torna cegos para nossa natureza transindividual, igualmente nos fazendo esquecer que, se é verdade que propriedade é roubo, então, devemos concluir que roubamos não só de outros humanos, mas também da capacidade generativa dos além-do-humano.⁸¹

Em toda e qualquer respiração nossa, literalmente só existimos por meio dos outros.⁸² A alteridade não corresponde apenas a Outros seres humanos, sem os quais certamente não existiríamos, mas também a outros Outros, não-humanos: incluindo as plantas que nos fornecem oxigênio e as moléculas de resíduos tóxicos que circulam em nosso corpos. Cuidar de nós mesmos significa cuidar do mundo: “*la cura del mondo*”, não pode haver uma sem a outra e vice-versa.⁸³

⁷⁶ MORTIMER-SANDILANDS; BRUCE ERICKSON, *Queer ecologies*, p. 7, tradução livre.

⁷⁷ MORTIMER-SANDILANDS; BRUCE ERICKSON, *Queer ecologies*, p. 10, tradução livre.

⁷⁸ JONES, *Eros and the mechanisms of eco-defense*, p. 99.

⁷⁹ JONES, *Eros and the mechanisms of eco-defense*, p. 178.

⁸⁰ JONES, *Eros and the mechanisms of eco-defense*, p. 178.

⁸¹ Em uma bela passagem citando Buddhadasa Bhikkhu, Verter escreve: “Por toda a nossa vida temos sido ladrões. Temos roubado coisas que existem naturalmente – na natureza e pertencentes a ela –, ou seja, como condições (*sankhara*). Nós a saqueamos e tomamos o que pegamos como parte nós mesmos e de nossas posses.” (VERTER, *The flow of the breath*, pp. 236-237, tradução livre).

⁸² VERTER, *The flow of the breath*, p. 228. E também COCCIA, *La vie des plantes*, p. 21.

⁸³ PULCINI, *La cura del mondo*.

Referências

- ALAIMO, Stacy. *Bodily natures: science, environment, and the material self*. Indianapolis: Indiana University, 2010.
- ARRUZZA, Cinzia. *Le relazioni pericolose: matrimoni e divorzi tra marxismo e femminismo*. Rome: Alegre, 2010.
- BALIBAR, Etienne; MORFINO, Vittorio (eds.). *Il transindividuale*. Milano: Mimesis, 2014.
- BALIBAR, Etienne. Spinoza: from individuality to transindividuality. *Medelingen vanwege het Spinozahuis*, n. 71, 1997.
- BARAD, Karen. *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University, 2007.
- BEAUVOIR, Simone De. *The second sex*. New York: Vintage Books, 2011.
- BENNET, Jane. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham: Duke University, 2010.
- BERROS, María Valeria. The Constitution of the Republic of Ecuador: pachamama has rights. *Environment & Society Portal*, Arcadia, n. 11, 2015.
- BLANKENHORN, David. Fatherless America. *American Experiment*, 1993. Disponível em: <https://www.americanexperiment.org/reports-books/fatherless-america/>.
- BOOKCHIN, Murray. *The ecology of freedom: the emergence and dissolution of hierarchy*. Oakland: AK, 2005.
- BOTTICI, Chiara. *Imaginal politics: images beyond the imagination and beyond the imaginary*. New York: Columbia University, 2014.
- BRAIDOTTI, Rosi. *The posthuman*. Cambridge: Polity, 2013.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble*. London: Routledge, 1990.
- CHEN, Mel Y. *Animacies: biopolitics, racial mattering, and queer affects*. Durham: Duke University, 2012.
- COCCIA, Emanuele. *La vie des plantes: une métaphysique du mélange*. Paris: Éditions Rivage, 2016.
- COOLE, Diana; FROST, Samantha (eds.). *New materialism: ontology, agency, and politics*. Durham: Duke University, 2010.
- DEBORD, Guy. *The society of the spectacle*. trans. Donald Nicholson-Smith. New York: Zone Books, 1995.
- FRASER, Nancy. *Fortunes of feminism: from state-managed capitalism to neoliberal crisis*. London: Verso, 2013.
- FRASER, Nancy; Behind Marx's hidden abode. *New Left Review*, n. 86, pp. 60-66, 2014.
- HALBERSTAM, Jack. *Trans*: a quick and quirky account of gender variability*. Berkeley: University of California, 2018.
- JAEGGI, Rahel. *Alienation*. New York: Columbia University, 2013.
- JONES, Patrice. Eros and the mechanisms of eco-defense. In ADAMS, Carol J.; GRUEN, Lori (eds.). *Ecofeminism: feminist intersections with other animals & the Earth*. New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- KOMPOROZOS-ATHANASIOU, Aris. *Speculative communities: living with uncertainty in a financialized world*. Chicago: The University of Chicago, 2022.
- LUGONES, Maria. Towards a decolonial feminism. *Hypatia*, n. 4, 2010.
- LURGIO, Jeremy. Saving the Whanganui. *The Guardian*, 2019. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2019/nov/30/saving-the-whanganui-can-personhood-rescue-a-river>.
- MARCUCCI, Nicola; PINZOLO, Luca (eds.). *Strategie della relazione:*

- riconoscimento, transindividuale, alterità. Rome: Meltemi, 2010.
- MIES, Maria; SHIVA, Vandana (eds.). *Ecofeminism*. London: Zed Books, 2014.
- MIES, Maria. *Patriarchy and accumulation on a world scale: women in the international division of labour*. London: Zed Books, 1986.
- MIES, Maria. The myth of catching-up development. MIES, Mies; SHIVA, Vandana (eds.). *Ecofeminism*. London: Zed Books, 2014.
- MIES, Maria. The need for a new vision: the subsistence perspective. MIES, Maria; SHIVA, Vandana (eds.). *Ecofeminism*. London: Zed Books, 2014.
- MORTIMER-SANDILANDS, Catriona; ERICKSON, Bruce. *Queer ecologies: sex, nature, politics, desire*. Indianapolis: Indiana University, 2010.
- MORTON, Timothy. Queer ecology. *PMLA*, v. 125, n. 2, 2010.
- MORTON, Timothy. *The ecological thought*. Cambridge: Harvard University, 2010.
- MURPHY, Michelle. Reproduction. In: MOJAH, Shahrzad. *Marxism and feminism*. London: Zed Books, 2015.
- OELE, Marjolein Oele. *E-Co-Affectivity: exploring the pathos at life's material interfaces*. Albany: SUNY, 2020.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Conceptualizing gender: eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of african epistemologies. *Jenda: a journal of culture and african women studies*, v. 2, n. 1, 2002.
- POVINELLI, Elizabeth A. *Geontologies: a requiem to late liberalism*. Durham: Duke University, 2016.
- PRECIADO, Paul. *Counter-sexual manifesto*. New York: Columbia University, 2018.
- PRECIADO, Beatriz. *Testo junkie: sex, drugs, and biopolitics in the pharmacopornographic era*. New York: The Feminist, 2013.
- PULCINI, Elena. *La cura del mondo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2009.
- QUINN, Patrick J. *Patriarchy in eclipse: the femme fatale and the new woman in american literature and culture, 1870-1920*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015.
- READ, Jason. *The politics of transindividuality*. Chicago: Haymarket Books, 2016.
- RECLUS, Élisée. *Histoire d'un ruisseau*. Arles: Actes Sud, 1995.
- ROY, Eleanor Ainge. New Zealand River Granted Same Legal Rights as Human Being. *The Guardian*, 2017. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2017/mar/16/new-zealand-river-granted-same-legal-rights-as-human-being>.
- SERRANO, Julia. *Whipping girl: a transexual woman on sexism and the scapegoating of femininity*. Berkley: Seal, 2007.
- SHARP, Hasana. *Spinoza and the politics of renaturalization*. Chicago: University of Chicago, 2011.
- SHIVA, Vandana. Decolonizing the North. In: MIES, Maria; SHIVA, Vandana (eds.). *Ecofeminism*. London: Zed Books, 2014.
- SHIVA, Vandana. Decolonizing the North. In: MIES, Maria; SHIVA, Vandana. *Ecofeminism*. London: Zed Books, 2014.
- SHIVA, Vandana. *Staying alive: women, ecology, and development*. Berkeley: North Atlantic Books, 1999.
- SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Edition Million, 2005.

SWORD, Rosemary K.M.; ZIMBARDO, Philip. The fatherless generation. *Psychology Today*, 2018. Disponível em: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/the-time-cure/201808/the-fatherless-generation>.

UN WOMEN. *Facts and figures: ending violence against women*. 2020. Disponível em: <https://www.unwomen.org/en/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>.

UNITED NATIONS POPULATION FUND. *Gender-biased sex selection*. 2020. Disponível em: <https://www.unfpa.org/gender-biased-sex-selection>.

VERTER, Mitchell. The flow of the breath: Levinas mouth-to-mouth with Buddhism. In KALMANSON, Leah; GARRETT, Frank; MATTICE, Sarah (eds.). *Levinas and Asian*

thought. Pittsburgh: Duquesne University, 2013.

WHYTE, Kyle. Settler colonialism, ecology and environmental injustice. *Environment & Society*, n. 1, 2018.

WORLD ECONOMIC FORUM. *Global gender gap report 2020*. 2019. Disponível em: <https://www.weforum.org/reports/global-gender-gap-report-2020>.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the coloniality of being / power/ truth/ freedom: towards the human, after man, its overrepresentation - an argument. *CR: The New Centennial Review*, v. 3, n. 3, 2003.

Recebido em 02 de fevereiro de 2022

Aceito em 19 de fevereiro de 2022