

## Forças de reprodução. O ecofeminismo socialista e a luta para desfazer o Antropoceno

*Forces of Reproduction. Socialist Ecofeminism and the Struggle to Undo the Anthropocene*

**Stefania Barca**

---



**Edição electrónica**

URL: <https://journals.openedition.org/eces/5448>

DOI: 10.4000/eces.5448

ISSN: 1647-0737

**Editora**

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

**Refêrencia eletrónica**

Stefania Barca, «Forças de reprodução. O ecofeminismo socialista e a luta para desfazer o Antropoceno», *e-cadernos CES* [Online], 34 | 2020, posto online no dia 09 julho 2021, consultado o 23 outubro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/eces/5448> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.5448>

---



STEFANIA BARCA

## FORÇAS DE REPRODUÇÃO. O ECOFEMINISMO SOCIALISTA E A LUTA PARA DESFAZER O ANTROPOCENO\*

**Resumo:** O artigo parte do pressuposto de que a crise ecológica planetária (o chamado Antropoceno) está relacionada com um rearranjo radical das interações entre a sociedade e a biosfera, gerado pela modernidade capitalista/industrial. Esta última considera as “forças de produção” (ciência e tecnologia industrial) como o principal fator de progresso e bem-estar, ao mesmo tempo que considera a reprodução (tanto humana como não-humana) enquanto um instrumento passivo para a produção e a expansão infinita do Produto Interno Bruto. Neste artigo argumenta-se que uma política ecosocialista necessita, ao invés, de reconhecer a relevância das “forças de reprodução” – entendidas enquanto trabalho de subsistência, reprodução, regeneração, restauração e cuidado. Fundamenta-se o argumento numa abordagem que integra materialismo histórico e pensamento ecofeminista, e que oferece ferramentas teóricas para desfazer o Antropoceno e construir uma alternativa ecosocialista.

**Palavras-chave:** cuidado da Terra, forças de (re)produção, heteropatriarcado, modernização ecológica, trabalho.

## FORCES OF REPRODUCTION. SOCIALIST ECOFEMINISM AND THE STRUGGLE TO UNDO THE ANTHROPOCENE

**Abstract:** The article assumes that the planetary ecological crisis (the so-called Anthropocene) is related to a radical rearrangement of interactions between society and the biosphere, generated by capitalist/industrial modernity. The latter considers the “productive forces” (industrial science and technology) as the main factor of progress and well-being, while considering reproduction (both human and non-human) as a passive instrument for production towards the unlimited expansion of Gross Domestic Product. The article argues that an ecosocialist politics needs, on the contrary, to recognize the relevance of the “forces of reproduction” – understood as the work of subsistence, reproduction, regeneration, restoration and care. The argument is based on an approach that intersects historical materialism and ecofeminist thinking, offering theoretical tools to undo the Anthropocene and build an ecosocialist alternative.

**Keywords:** earthcare, ecological modernization, forces of (re)production, heteropatriarchy, labour.

---

\* Este artigo inclui a reprodução de trechos traduzidos do livro *Forces of Reproduction* (Barca, 2020), apresentando uma síntese do mesmo em língua portuguesa. O trabalho de escrita e revisão do texto recebeu financiamentos do FEDER – Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional, através do COMPETE 2020 – Programa Operacional Competitividade e Internacionalização (POCI) e por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto TROPO – Ontologias do Antropoceno em Portugal: movimentos sociais, políticas públicas e tecnologias emergentes, n.º 028362 (POCI-01-0145-FEDER-028362).

## INTRODUÇÃO

Este artigo parte do pressuposto de que a crise ecológica planetária que o mundo está a atravessar (Rockström *et al.*, 2009) é o capítulo mais recente na história global do capitalismo. Esta crise está relacionada com um rearranjo radical das interações entre a sociedade e a biosfera – ou metabolismo social – gerado pela modernidade capitalista/industrial. Através desta expressão, refiro-me a um tipo específico de modernidade: a que considera as forças de produção (ciência e tecnologia industrial) como o principal fator de progresso e bem-estar, ao mesmo tempo que considera a reprodução (tanto humana como não-humana) enquanto um instrumento passivo para a produção e a expansão infinita do Produto Interno Bruto (PIB). Este paradigma considera tanto a Terra como o trabalho de cuidado enquanto recursos necessários para serem apropriados e mantidos tão baratos e eficientes quanto possível (Barca, 2020; Federici, 2009; Moore, 2015).

Emergida no seio da história do capitalismo, a modernidade industrial tem sido subsequentemente assumida como modelo universal e mantida por regimes socialistas estatais em diferentes contextos geográficos e históricos. Variedades capitalistas e socialistas/estatais da modernidade industrial partilham uma visão da riqueza centrada no PIB, assentando na premissa da necessária aceleração do metabolismo social. Também partilham uma tendência para encarar a crise ecológica como um problema associado à eficiência do uso de recursos, que deve ser resolvido através de uma *ecologização* das forças de produção, i.e., a modernização ecológica. De forma a representar uma verdadeira alternativa a formas capitalistas e socialistas do metabolismo social, argumento que o movimento ecossocialista não pode simplesmente defender uma modernização ecológica planeada de forma central (ao invés de através dos mercados), orientada em torno de uma complementaridade entre eficiência ecológica e redistribuição da riqueza; precisa, sim, de colocar a *reprodução* no centro da economia política, libertando-a da sua posição subordinada e instrumental em relação à produção. Por outras palavras, o ecossocialismo precisa de se libertar do paradigma de modernização ecológica, enveredando por uma revolução ecológica baseada numa redução drástica do metabolismo social global, a ser atingida através de uma profunda reorganização das relações entre produção, reprodução e ecologia (Barca, 2019; Merchant, 2010).

A minha proposta teórica é uma interseção crítica entre materialismo histórico e ecofeminismo (Salleh, 2017), ambicionando atribuir visibilidade às “forças de reprodução” (Mellor, 1996), sua agência material e potencialidade política. Nesta perspetiva, a crise ecológica é vista enquanto uma consequência de profundas desigualdades que a modernidade capitalista/industrial criou através da atribuição de

valor diferenciado, de forma que certos tipos de trabalho, vidas, locais e até espécies podem ser sacrificadas para a obtenção de lucro e/ou crescimento do PIB. A partir de meados dos anos 1980, o ecofeminismo materialista<sup>1</sup> (ou socialista) teorizou que a degradação da natureza é uma consequência da subvalorização do trabalho de subsistência, reprodução, regeneração, restauração e cuidado. Esta tradição de pensamento e praxis é central para contemplar a possibilidade de um verdadeiro “bem viver”, alternativo ao proposto pela modernidade capitalista/industrial.

De modo a desenvolver este argumento, o artigo divide-se em dois momentos: no primeiro irá desconstruir a narrativa hegemónica da modernidade capitalista/industrial a partir de uma perspetiva ecofeminista; no segundo irá providenciar uma análise detalhada do pensamento ecofeminista socialista, argumentando que este último oferece ferramentas poderosas para construir um horizonte ecosocialista.

### **ANTROPOCENO: UMA NARRATIVA HEGEMÓNICA**

Desde o início do século XXI que o conceito de Antropoceno, proposto para indicar a época das alterações climáticas antropogénicas (Crutzen e Stoermer, 2000), tem gerado uma metanarrativa de crise ecológica e de soluções tecno-económicas que se têm tornado dominantes no discurso de governação global. Isto não representa uma narrativa fundamentalmente nova, mas sim um novo capítulo no discurso hegemónico do crescimento económico moderno, i.e., uma narrativa prometeica que celebra o crescimento da economia para além dos limites biofísicos, graças ao uso dos combustíveis fósseis (Barca, 2011). Considerado enquanto uma incontestável conquista da humanidade, o crescimento económico é atribuído ao engenho branco-masculino europeu que, por este meio, se tem traduzido numa supremacia planetária. Na sua visão do Antropoceno, a narrativa do crescimento económico moderno reconhece a necessidade de contenção dentro das chamadas fronteiras planetárias; no entanto, também argumenta que os mecanismos de mercado e as tecnologias, se combinados de forma correta, podem assegurar o crescimento económico contínuo dentro dos limites ecológicos. Isto é – na sua verdadeira essência – o paradigma do crescimento verde. Centrada nos poderes tanto de destruição quanto de salvação das “forças de produção”, esta narrativa é consistente com a altamente contestada (mas ainda dominante) teoria da Modernização Ecológica (Spaargaren e Mol, 1992).

Argumento que, ao longo das últimas três décadas, esta visão tem sido representada enquanto uma oportunidade também para as organizações laborais, e a

---

<sup>1</sup> Este termo é utilizado aqui no seu sentido clássico – pertencente à esfera económica/do trabalho e das relações sociais de (re)produção –, e não no sentido atribuído ao termo pela mais recente literatura do feminismo material – pertencente à esfera ontológica.

Esquerda em geral, para sonharem acerca de uma “transição justa” para além da economia fóssil e dos trabalhos sujos, sem sacrificar os níveis de empregabilidade (Barca, 2019). Há dois problemas fundamentais com esta abordagem: por um lado, como o Painel Intergovernamental sobre Alterações Climáticas (IPCC, 2019) e o Painel Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistémicos (IPBES, 2019) têm claramente demonstrado, não obstante a implementação desta abordagem em acordos internacionais de governança ecológica nas últimas três décadas, a “modernização ecológica” não tem cumprido as suas promessas. Por outro lado, e de grande relevo também, de forma a garantir o crescimento constante do PIB, infraestruturas de energia limpa, como a energia solar e eólica – sem mencionar a hídrica – têm sido implementadas em larga escala, ignorando os direitos das comunidades locais, de outras espécies, e dos/as próprios/as trabalhadores/as (Temper e Gilbertson, 2015). Isto tem gerado um grande número de conflitos ambientais em todo o mundo, tanto em regimes neoliberais quanto socialistas – como amplamente documentado pelo Atlas de Justiça Ambiental.<sup>2</sup> Em suma: no modo orientado para o crescimento do PIB, as tecnologias verdes acabam frequentemente por não ser tão verdes assim. Para além disso, não substituem os trabalhos sujos: de facto, a mineração de carvão e as centrais a carvão têm reemergido um pouco por todo o mundo, e todos os tipos de novas fontes de energia fóssil (areias asfálticas, gás natural, petróleo ao largo da costa) vêm sendo explorados em larga escala.

Os estudos de justiça ambiental têm argumentado que as alterações climáticas afetam de forma desproporcional os indivíduos e regiões que menos têm contribuído historicamente em termos das emissões de CO<sub>2</sub> (Warlenius, 2015); as desigualdades também se refletem em diferentes níveis de exposição ambiental dentro de países ricos, onde as populações racializadas e de baixo rendimento, e os grupos mais vulneráveis dentro destas populações (como mulheres e crianças em particular), carregam os maiores fardos da degradação ambiental (Martínez-Alier, 2002). Assim: as desigualdades que caracterizam as mudanças climáticas e dos sistemas terrestres em todas as escalas exigem uma problematização das representações dominantes do Antropoceno enquanto era da subjetividade humana indiferenciada, comportando iguais responsabilidades para, e sofrendo iguais consequências de, mudanças ambientais globais (Malm e Hornborg, 2014; Moore, 2016; Pulido, 2018; Swyngedouw e Ernstson, 2018).

Partilhando com o ecomarxismo uma visão histórico-materialista da mudança ambiental, a ecologia política feminista introduz uma visão clara de como o Antropoceno

---

<sup>2</sup> Ver [www.ejatlas.org](http://www.ejatlas.org). Consultado a 30.06.2021.

decorre das linhas entrelaçadas de opressão (classe, raça/colonial, sexo/género e espécie) que têm origem na convergência histórica do patriarcado com a modernidade capitalista/industrial (Barca, 2020; Giacomini, 2018). Nesta perspetiva, a narrativa hegemónica das alterações climáticas tem sido renomeada de forma provocatória como o *White (M)Anthropocene* (Di Chiro, 2017), i.e., que reproduz o *ethos* colonial do engenho do homem branco que visa dominar e refazer o mundo no seu próprio molde. Em outros termos, a supremacia patriarcal/colonial é agora reinventada enquanto a supremacia das “forças de produção” sobre as forças geológicas – como resposta à necessidade incontestável de dominação dos sistemas terrestres colocada em marcha pela industrialização (Gaard, 2015; Salleh, 2016). Como consequência, as soluções ecomodernistas atualmente oferecidas pela governação global climática e ambiental “dependem de muitas das soluções masculinistas e humanocêntricas que criaram esses mesmos problemas” (Grusin, 2017: ix, tradução da autora; ver também Gaard, 2015).

As críticas feministas do discurso do Antropoceno desenvolveram-se em larga medida no seguimento do trabalho da filósofa ambiental australiana Val Plumwood. Na sua obra fundamental *Feminism and the Mastery of Nature* (Plumwood, 1993), a autora argumentou que a raiz da atual crise ecológica era o que designava como o “modelo dominante” da racionalidade ocidental, definido pelas suas hierarquias dualistas. No pensamento ocidental, como a autora explica, conceitos do humano foram desenvolvidos através da sua semelhança a conceitos que definem a identidade masculina; o problema, no entanto, não é o sexo masculino como tal, nem a condição do ser humano, mas a forma como a cultura ocidental definiu a identidade humana em relação ao género e à natureza. A crítica de Plumwood do dualismo oferece um ponto chave da ligação entre o pensamento feminista e o ecológico. Ela define o dualismo como um sistema hierárquico de significação, que polariza diferenças existentes como se fossem dados naturais e separações irreconciliáveis – homem/mulher, corpo/mente, civilizado/selvagem, humanos/natureza – que “correspondem diretamente a e naturalizam opressões de género, classe, raça e espécie respetivamente” (*ibidem*: 43). Um lado é tomado como naturalmente dominante e primário, e outro é definido em relação a ele – em termos da ausência de qualidades. A dominação de um lado sobre o outro é, dessa forma, encarada como inerente da ordem das coisas. De acordo com Plumwood, no dualismo o poder forma a identidade, distorcendo ambos os lados, que são separados. Consequentemente, a resposta apropriada ao dualismo não é a reversão nem a fusão, ou a aniquilação da diferença, mas sim desafiar a polarização das identidades, reconstruindo a diferença ao longo de linhas não-hierárquicas. Por exemplo, rejeitar o dualismo entre humanos/natureza não significa reverter a relação como uma submissão total da humanidade à natureza, tal como defende a autora: “Não

temos de aceitar uma escolha entre tratar a ‘natureza’ como nossa escrava ou tratá-la como nossa patroa” (Plumwood, 1993: 37). De forma similar, a reconstrução da diferença feminina deve reconciliar-se com a “identidade combinada em que as identidades do colonizador e colonizado estão entrelaçadas” (*ibidem*: 67). Assim, tal como as mulheres ocidentais não são apenas colonizadas em relação ao género, mas são também colonizadoras em relação a outras identidades raciais, culturais e/ou de espécie, a reconstrução crítica da identidade feminina deve envolver uma crítica do modelo hegemónico do humano. É por isso que, argumenta Plumwood, o programa ecofeminista é altamente “integrador”, no sentido em que combina feminismos culturais, socialistas, negros e anticoloniais ao desafiar a estrutura dos dualismos interrelacionados que correspondem a várias formas de repressão, alienação e dominação.

Apesar de ter sido escrito no início dos anos 1990, *Feminism and the Mastery of Nature* continua a oferecer ferramentas fundamentais para analisar a crise ecológica planetária. Permite-nos ver o conceito hegemónico do Antropoceno como uma tentativa de expandir o modelo hegemónico da modernidade para a totalidade da espécie humana. Mais importante ainda, a crítica de Plumwood da modernidade hegemónica é um passo fundamental preliminar para uma procura de histórias alternativas que estão inscritas, mas invisíveis e escondidas, na época atual da presença humana na Terra. Como a autora escreveu:

O poder de realizar, colocar em prática e desenhar esta trama dominante tem estado nas mãos de uma pequena minoria da espécie humana e suas culturas. Podemos obter muita inspiração para novas e menos destrutivas estórias, para além da hegemónica, recorrendo a dimensões subordinadas e ignoradas da cultura ocidental, como as estórias de cuidado das mulheres. (Plumwood, 1993: 196)

Desvelar estas estórias alternativas – conclui Plumwood – é uma forma importante de atribuir visibilidade e contribuir para fortalecer estas racionalidades alternativas que contrastam com, ou simplesmente sobreviveram, ao modelo hegemónico, com o objetivo de “realinhar a razão” para além do dualismo e do controlo das elites e em torno de “formações sociais assentes na democracia radical, cooperação e mutualismo” (*ibidem*: 196).

Na esteira do trabalho fundacional de Plumwood, assim como do pensamento ecofeminista em geral, a narrativa hegemónica do Antropoceno parece incorporar o modelo hegemónico da humanidade, incluindo as suas enraizadas relações entre

opressões de sexo/género, racial/colonial, de classe e de espécies. A personagem central, o Antropos, é uma abstração baseada num sujeito histórico branco, masculino e heterossexual na posse da razão (equivalente à ciência, à tecnologia e ao direito) e dos meios de produção, cujas ferramentas mobiliza para extrair trabalho e valor de tudo aquilo que define enquanto Outro. Essa é, de facto, a sua missão civilizatória – que legitima todas as suas ações, incluindo as piores atrocidades. Em outros termos, o sujeito dessa narrativa dominante é o patrão (que Plumwood designa por *master*). Em oposição ao discurso oficial do Antropoceno, esta humanidade hegemónica não é uma espécie (i.e., um sujeito natural e a-histórico), mas um sistema de poder que combina relações materiais e simbólicas; para além disso, tem assumido diversas configurações ao longo do tempo e espaço, como resposta à resistência que tem encontrado do Outro. É por isso que o seu objetivo é a totalização: devorar o Outro – tanto humano como não-humano – para que não exista resistência que se oponha ao seu domínio.

Argumento que a narrativa do Antropoceno deve ser rejeitada: pela razão que, ao aceitarmos, estamos a subscrever a ideia de que a história chegou ao fim e que não devemos esperar mais resistência. Que o mundo é o que o patrão fez dele. Que os Outros não são sujeitos históricos com potencial revolucionário, que não têm qualquer força, qualquer poder para enfrentar o patrão, porque são de facto órgãos deste corpo universal que obedece a uma mente universal. Se aceitarmos que toda a humanidade é uma com o patrão, então a partir de onde poderíamos esperar que surgisse a mudança? O ideal do Antropoceno quer que acreditemos que o próprio patrão tem a capacidade de resolver a crise ecológica. Ele sugere que a natureza não-humana – ou melhor, uma versão reduzida dela, representada pela geologia e pelo clima – está agora a exercer agência histórica, opondo a sua força à do patrão. E que o patrão ou irá responder a essa força mudando a sua relação com o ambiente ou sucumbir. Essa ideia está errada – não devemos depositar nela a nossa esperança. Durante décadas o patrão soube que estava num sério perigo, mas não tem sido capaz de uma resposta eficaz. Está simplesmente a avançar ao longo do único caminho que conhece, defendendo-se com cada vez maior ferocidade contra aqueles que resistem. As nossas únicas esperanças estão, por isso, com a resistência.

No meu livro *Forces of Reproduction. Notes for a counter-hegemonic Anthropocene* (Barca, 2020), desenvolvo a hipótese de que a história consiste numa luta de sujeitos para-além-do-patrão para produzir vida, na sua autonomia face ao capital e na sua liberdade de expressão, uma luta que se opõe à expansão ilimitada da lei do patrão. Estes sujeitos para-além-do-patrão são as “forças de reprodução” – um conceito inspirado no pensamento ecofeminista socialista (Mellor, 1996). De uma forma não-sistemática, o conceito intersesta criticamente duas tradições teóricas: o pensamento



ecofeminista e o materialismo histórico. Esta abordagem permite-nos ver que o principal ponto em comum entre os Outros não-patrões é uma noção genericamente definida, mas ainda assim persuasiva, do trabalho: de diferentes posições, e em diferentes formas, mulheres, escravos, proletários, animais e naturezas não-humanas, são mobilizados/as para trabalhar para o patrão. Têm de satisfazer as necessidades da sua vida, para que ele se possa dedicar a ocupações mais importantes. O patrão depende deles para a sua sobrevivência e saúde, mas esta dependência é constantemente negada e as forças de reprodução são representadas como meras sombras no pano de fundo da sua agência histórica.

No pensamento ocidental, o conceito de trabalho tem uma forte conotação de género: como Plumwood (1993: 25) argumentou, a identidade humana tem sido associada a conceitos de trabalho produtivo, sociabilidade e cultura, ou seja, por atividades desenvolvidas no espaço público, tradicionalmente restrito aos homens. Nesse sentido, podemos argumentar, a “humanidade” tem sido identificada por separação de formas supostamente inferiores de trabalho (como a reprodução e o cuidado) e de propriedade (os espaços do comum). A economia política capitalista definiu o trabalho reprodutivo como não-trabalho, i.e., uma atividade sem valor, apesar de socialmente necessário para suportar o patrão; e os comuns<sup>3</sup> como desperdício, i.e., formas de valor ainda-não-realizado, para serem apropriados e melhorados pelo patrão. Nesta perspetiva, a verdadeira riqueza e emancipação humanas só poderiam advir da “casa-grande”,<sup>4</sup> e a partir daí “fluir para baixo” (*trickle down*). Por consequência, uma nova e supostamente superior forma de produção, assente em desigualdades coloniais/raciais, de sexo/género, classe e espécies, ficou no cerne da modernidade capitalista, definindo-a na relação com modos não capitalistas de produção, e foi rapidamente universalizada enquanto modelo hegemónico.

A obra de Plumwood é verdadeiramente fundamental para uma crítica feminista do discurso do Antropoceno. No entanto, deve ser entendida como parte de uma tradição mais vasta de pensamento ecofeminista – a que tem associado, de forma sistemática, a crítica ecológica à do patriarcado.

### **TRABALHO E ECOLOGIA NO ECOFEMINISMO SOCIALISTA**

O ecofeminismo socialista desenvolveu-se a partir do feminismo marxista: a partir dos anos 1970, este último tem mostrado como o capitalismo está profundamente entrelaçado com a apropriação do trabalho reprodutivo não remunerado (Bhattacharya,

---

<sup>3</sup> Nota do tradutor: Aqui opto pela tradução literal da palavra *commons*.

<sup>4</sup> Nota do tradutor: opto por traduzir *master's house* (no original) por casa-grande, referindo-me à casa senhorial rural construída no Brasil pelos colonizadores portugueses.

2017). Com base neste *corpus* teórico, algumas académicas e intelectuais públicas introduziram a natureza e a ecologia na equação. Refletindo acerca das profundas interconexões que se formaram entre o patriarcado, o capitalismo e a visão mecanicista da natureza na Europa moderna (Merchant, 1980), estas autoras/ativistas começaram a associar a desvalorização político-económica da reprodução à degradação ambiental, produzindo uma narrativa radicalmente nova da modernidade capitalista industrial.

Uma referência fundacional para o ecofeminismo materialista é o trabalho da socióloga alemã Maria Mies, particularmente o seu livro *Patriarchy and Accumulation on the World Scale* (Mies, 1986). Intervindo no debate sobre a relação entre patriarcado, capitalismo e colonialismo com base na obra da Rosa Luxemburgo, Mies argumentou que o feminismo tinha de ir para além da análise do trabalho reprodutivo nos países ocidentais, associando-o às condições materiais específicas de mulheres nas periferias do Sistema-mundo capitalista, de forma a identificar “as políticas contraditórias em relação às mulheres que eram, e ainda são, promovidas pelos militaristas, capitalistas, políticos e cientistas nos seus esforços em manter o modelo de crescimento a funcionar” (*ibidem*: 3). Em breve, Mies criou as bases para um ecosocialismo feminista pós-colonial, assente na rejeição do crescimento do PIB como uma medida universal de progresso (Barca, 2019; Gregoratti e Raphael, 2019).

Desenvolver esta perspetiva exigia o repensar “dos conceitos de natureza, de trabalho, de divisão sexual do trabalho, de família e de produtividade” (Mies, 1986: 45). Mies argumentou que a economia política conceptualizou o *trabalho* em oposição tanto à natureza como às mulheres, i.e., uma agência transcendente codificada de género masculino, moldando o mundo de uma forma ativa ao lhe atribuir valor. Consequentemente, a autora escreveu:

Todo o trabalho relacionado com a produção de vida, incluindo o trabalho de dar à luz uma criança, não é visto como a interação consciente de um ser humano com a natureza, mas como uma atividade da natureza, que produz plantas e animais de forma inconsciente e não tem controlo sobre este processo. (*ibidem*)

A separação e a superimposição do trabalho que gera valor sobre o trabalho que gera vida é uma abstração que leva a que as mulheres e o seu trabalho sejam “definidos como natureza” (Mies, 1986: 46). Pelo contrário, argumentou a autora, todo o trabalho que leva à produção de vida deve ser designado como *produtivo* “no sentido mais vasto de produzir valores de uso para a satisfação das necessidades humanas” (*ibidem*: 47).

O argumento geral de Mies é que a produção de vida, ou melhor, a produção de subsistência, desenvolvida principalmente de forma não remunerada por mulheres,

escravos, camponeses e outros sujeitos colonizados “constitui a base perene sobre a qual o ‘trabalho capitalista produtivo’ pode ser construído e explorado” (*ibidem*: 48). Não sendo compensado por um salário, a sua apropriação capitalista (ou “superexploração”, como conceptualizado pela autora) só poderia ser obtida – em última instância – através de violência ou de instituições coercivas. De facto, de acordo com Mies, a divisão sexual do trabalho não assentou nem sobre condicionantes puramente biológicas nem económicas, mas sim no monopólio masculino da violência (armada), que “constitui o poder político necessário para o estabelecimento de relações duradouras de exploração entre homens e mulheres, assim como entre diferentes classes e pessoas” (*ibidem*: 4). A partir do século XVI, a base para a acumulação de capital na Europa desenvolveu-se a par de um processo de conquista e exploração paralela das colónias e dos corpos femininos (nomeadamente com a caça às bruxas), e das suas capacidades produtivas. Apenas depois deste regime de acumulação ter sido estabelecido através de violência é que a industrialização poderia ter início. Com ela, “a ciência e a tecnologia tornam-se as principais ‘forças produtivas’ a partir das quais os homens se podem ‘emancipar’ da natureza, assim como das mulheres” (*ibidem*: 75). Ao mesmo tempo, argumentou Mies, as mulheres europeias de diferentes classes sociais (incluindo aquelas que participaram em colonatos) foram sujeitas a um processo de “domesticação”,<sup>5</sup> i.e., foram gradualmente excluídas da economia política, considerada como o espaço público de progresso e construção de modernidade, e confinadas ao “ideal de mulher doméstica privatizada, preocupada com o ‘amor’ e o consumo e dependente de um homem a cargo do ‘ganha-pão’” (*ibidem*: 103).

O trabalho de Mies deve ser visto como parte de um esforço académico mais vasto para lançar as bases de uma narrativa ecofeminista da modernidade capitalista. Contudo, dois outros trabalhos fundadores devem ser mencionados como inspiradores do ecofeminismo socialista. Primeiro, o livro *Ecological Revolutions* de Carolyn Merchant (2010), que propunha uma abordagem de matriz marxista, ecológica e feminista para interpretar a história ambiental da região de New England, nos Estados Unidos, a partir da conquista colonial, colocando a ecologia (compreendida como uma natureza não-humana ativa e autónoma) no centro de três esferas de interação dinâmica: produção, reprodução e consciência. O segundo, mais conhecido no âmbito do ecofeminismo socialista, é o livro *Caliban and the Witch* de Silvia Federici (2004). Ativista e intelectual feminista marxista, mundialmente conhecida pelo seu envolvimento com o debate sobre o trabalho doméstico e a organização política nos anos 1970, Federici ofereceu um estudo aprofundado de como, na Europa do século XVII, o corpo

---

<sup>5</sup> *Housewifization*, no original.

feminino foi transformado “num instrumento [...] para a expansão da força de trabalho, tratado como uma máquina natural de reprodução, funcionando de acordo com ritmos fora do controlo feminino” (Federici, 2009: 49). Esta nova divisão sexual do trabalho, argumentou, redefiniu os corpos proletários femininos como recursos naturais, uma espécie de comuns abertos à apropriação, ou “fechamento”, com o objetivo de melhorar a produtividade. Nasceu assim o patriarcado capitalista: devido à expulsão da terra (cercamentos agrários) e à exclusão do seu trabalho da esfera do mercado, ocorridas na mesma época, as mulheres perderam gradualmente o acesso a meios de subsistência e tornaram-se economicamente dependentes dos homens. Com um movimento semelhante àquele aplicado aos/às nativos/as nas colónias, as mulheres foram sub-humanizadas na lei, escravizadas na economia, e sujeitas a um terror genocida no direito, com a caça às bruxas. Juntamente com a colonização e a escravização globalizada, a guerra contra as mulheres foi, portanto, um passo substancial na emergência do Antropoceno, pois levou à supressão de formas autónomas de conhecimento da natureza e relação com o não-humano, e permitiu a provisão regular de trabalho barato que sustentou a industrialização. Como este foi um processo generalizado que afetou todas as mulheres (apesar de obviamente de formas diferentes), as feministas marxistas encaram-no como uma redefinição *de facto* do sexo feminino enquanto classe – a de trabalhadoras reprodutivas.

Contribuindo para este *corpus* de pensamento, a ecofeminista marxista Mary Mellor formulou o conceito de “forças de reprodução”, i.e., “o trabalho subvalorizado das mulheres que é incorporado no mundo material dos homens, interpretado através do quadro de análise teórico do materialismo histórico” (Mellor, 1996: 257). De acordo com a autora, este último deveria libertar-se das barreiras artificiais do produtivismo, graças ao qual “as vidas das mulheres se tornam teoricamente uma categoria secundária, a ‘esfera da reprodução’” (*ibidem*: 260), resultando em impactos ecológicos devastadores – registados tanto nas economias capitalistas quanto nas “centralizadas”. Ao invés de ignorados ou negados, os corpos femininos devem ser compreendidos enquanto a base material na qual assentam relações sociais específicas que foram impostas: as diferenças biológicas de sexo – escreveu Mellor – “não determinam o comportamento humano; em verdade, elas são as forças de reprodução que têm de ser acomodadas em relações de reprodução” (*ibidem*: 261). O feminismo permitiu às mulheres usarem “a sua posição biológica/social na sociedade [...] como um lugar específico que lhes permite produzir uma visão alternativa do mundo, transcendendo as falsas fronteiras entre o natural e o social” (*ibidem*: 262). Isto permitiu ver o crescimento económico moderno como um processo através do qual alguns humanos se libertam da escassez à custa de outros humanos e do mundo não-humano. Através de lutas coletivas,

argumentou Mellor, “podemos reconstruir o nosso mundo *social* com base em princípios igualitários” (*ibidem*: 263; itálico no original) respeitando ao mesmo tempo a agência autónoma do natural e a nossa interdependência com o mesmo.

A partir deste posicionamento teórico, as ecofeministas materialistas têm argumentado em prol de uma robusta reconsideração do valor económico. Em *Globalization and Its Terrors*, por exemplo, Teresa Brennan (2003) revisitou a teoria de valor de Marx, sugerindo que “adicionar valor ao dinheiro requer o *input* de natureza viva (humana e não-humana) que é transformada em produtos e serviços” (Brennan *apud* Charkiewicz, 2009: 66); não apenas o trabalho, mas também a natureza, oferece mais do que custa; o capital transfere o custo da reprodução tanto do trabalho como da natureza em terceiros – mulheres e sujeitos colonizados e racializados. Isto produz, por exemplo, corpos (e territórios) doentes onde os resíduos tóxicos são armazenados, assim como trabalho adicional que é necessário para cuidar dos mesmos. Desde as Ilhas Marshall (De Ishtar, 2009) até ao Delta do Níger (Turner e Brownhill, 2004) e através de inúmeras outras estórias, ativistas e académicas ecofeministas têm realçado como a doença e morte no Antropoceno têm sido os efeitos de um modelo de progresso altamente industrializado/militarizado, cujos custos têm sido altamente suportados por “mulheres, natureza e colónias” (Mies, 1986: 77). Como nota Ewa Charkiewicz, estas estórias mostram que, excluídas da produção de valor,

[a]s mulheres são incluídas nas esferas económicas e políticas sob a condição que cumpram as suas funções de cuidado. Porque o poder soberano não foi apenas fundado no *patria potestas*, o direito paterno de matar, mas também na *cura materna* – a tarefa materna de cuidar. Esta tarefa assume forma na responsabilidade das mulheres pela economia do cuidado, absorvendo custos sociais da guerra global sobre a natureza viva. (Charkiewicz, 2009: 83)

Partilhando esta perspetiva, Ariel Salleh (2009: 4-5) propôs o conceito de “dívida incorporada”, i.e., o que “tanto Norte e Sul devem às trabalhadoras reprodutivas não remuneradas que nos providenciam valor e regeneram as condições de produção, incluindo a futura força de trabalho do capitalismo”. Esta dívida, argumenta Salleh, deve ser entrelaçada com outras duas: a “dívida social” que os capitalistas devem aos e às trabalhadores/as (remunerados/as ou não) pela mais-valia extraída dos seus corpos; e a “dívida ecológica” que os países colonizadores devem aos países colonizados “pela extração direta dos meios naturais de produção ou de vida dos povos não-industriais” (*ibidem*). Esta abordagem, que Salleh designa como *materialismo incorporado*, permite desenvolver uma narrativa materialista ecofeminista do Antropoceno: a que encara a

crise ecológica como emergindo da interconexão entre as três formas de roubo operadas pelo sistema global de exploração.

A dívida incorporada aponta para o facto de que a agricultura de subsistência, assim como o cuidado de ambientes urbanos e rurais, são formas de trabalho reprodutivo não remunerado que complementam o trabalho doméstico, providenciando as condições de produção. Poderíamos designar este trabalho como *reprodução ambiental*, i.e., o trabalho de ajustar a natureza não-humana à reprodução humana ao mesmo tempo que a protege da exploração e assegura as condições para a reprodução da própria natureza em prol das necessidades de gerações presentes e futuras. O ecofeminismo materialista reclama este trabalho como não-capitalista, ou seja, não orientado para o valor, mas governado por princípios de comunidade e justiça. A distinção fundamental desta abordagem em relação à modernização ecológica consiste no facto de ser baseada num princípio que Salleh (2009) designa como ecossuficiência (ao invés de ecoeficiência), nomeadamente uma relação não-extrativa com a natureza não-humana, providenciando necessidades humanas ao invés de lucro. A ecossuficiência, sugere a autora, é a verdadeira resposta à dívida climática e ecológica. Se esta fosse acompanhada pelo cancelamento da dívida financeira e adotada globalmente, permitiria parar o extrativismo em países mais pobres e possivelmente recuperar da degradação ecológica, possibilitando a manutenção do “petróleo no solo” (como exigido pela Iniciativa Yasuni-ITT)<sup>6</sup> e o desenvolvimento da autonomia local e da soberania comunitária sobre os recursos. Carecendo de legitimação académica, nota Salleh, esta abordagem da ecossuficiência é virtualmente ignorada por consultorias de peritos e pela política ambiental. A razão não é simplesmente cultural, obviamente, mas profundamente estrutural: a sua adoção iria requerer “um compromisso para a redução anual do uso de recursos pelas nações industrializadas” (*ibidem*: 18), similar ao que alguns agora designam como decrescimento, ameaçando dessa forma governação económica neoliberal. A partir de uma perspectiva feminista, argumenta Salleh, o decrescimento pode significar uma libertação até das classes trabalhadoras industriais do mundo, i.e., do trabalho racializado e associado ao sexo/género preso na armadilha do sistema de produtivismo e consumismo e tido como o único caminho possível para a realização humana.

No seguimento desta perspectiva, as ecofeministas materialistas têm argumentado que, como trabalhadoras reprodutivas, as mulheres na modernidade capitalista não só incorporaram mas também resistiram às contradições ecológicas, a partir da sua

---

<sup>6</sup> Ver, por exemplo, o *site* do Movimiento Mesoamericano contra el Modelo extractivista Minero: <https://movimientom4.org/2016/01/la-vida-en-el-centro-y-el-crudo-bajo-tierra-el-yasuni-en-clave-feminista/>. Consultado a 01.07.2021.

situacionalidade social (Fakier e Cock, 2018; Merchant, 1996, 2005). Como afirma um conhecido ditado feminista: elas organizaram a resistência a partir da mesa de cozinha. Isto permite-nos conceptualizar as agências alternativas que estão inscritas *dentro e contra* a modernidade capitalista, e particularmente à volta de uma política dos comuns. As ecofeministas materialistas têm visto as mulheres como as principais defensoras dos comuns porque estes constituem a base material para o trabalho reprodutivo: na sua perspetiva, defender o acesso aos comuns e a preservação de ambientes naturais e construídos (solo, água, florestas, pescas, mas também ar, paisagens e espaços urbanos) tem sido uma forma de resistência laboral contra a despossessão e condições degradantes para o trabalho reprodutivo. Ao fazer isso, muitas mulheres urbanas e rurais têm sido a principal força de oposição no caminho de uma completa comercialização da natureza, apoiando um uso não-capitalista da terra e a agricultura de subsistência (Federici, 2009); isto explica porque é que as mulheres em todo o mundo têm estado na linha da frente da agricultura urbana, de ações como plantar e abraçar árvores, de mobilizações contra a energia nuclear e mineração, de oposição a megaprojetos destrutivos, à privatização da água, a depósitos de resíduos tóxicos, e ações similares (Gaard, 2011; Rocheleau e Nirmal, 2015). Carolyn Merchant (1996) designou este fenómeno – e forma de agência – enquanto cuidado da Terra (*earthcare*).

O ecofeminismo materialista insiste que as mulheres devem ser reconhecidas como a grande maioria da classe global reprodutiva e de cuidado, tanto historicamente como no presente. Apesar de as mulheres serem notoriamente diferenciadas por questões de classe e outras distinções sociais, um nível básico de generalização descritiva (mas não normativa) é necessário de forma a considerar as mulheres como a grande maioria do proletariado global, e como uma classe de trabalhadoras cujos corpos e capacidades produtivas têm sido apropriadas pelo capital e por instituições capitalistas. Nesta perspetiva, argumento, a agência ambiental das mulheres torna-se a de sujeitos políticos que reclamam controlo sobre os meios (e condições) de (re)produção: os seus corpos e o ambiente não-humano. Por outras palavras: se a relação entre mulheres e natureza não-humana enquanto coprodutoras de força de trabalho tem sido socialmente construída através das relações capitalistas de reprodução, então, as lutas ambientais e reprodutivas das mulheres devem ser vistas como parte de uma luta de classes mais abrangente.

Para as ecofeministas socialistas, isto exige a rejeição do paradigma de crescimento económico moderno, porque este tem subordinado tanto a reprodução como a ecologia à produção, ambas tidas como meios para a acumulação capitalista. Tal pode ser considerada uma dimensão muito básica do materialismo ecofeminista: como Mellor argumentou “separando a produção tanto da reprodução como da natureza, o

capitalismo patriarcal criou uma esfera de ‘falsa’ liberdade que ignora os parâmetros biológicos e ecológicos” (1996: 256); um socialismo verdadeiramente ecológico, alegam assim as ecofeministas socialistas, tem de reverter esta ordem, subordinando a produção à reprodução e à ecologia (Merchant, 2005). Face à dimensão catastrófica da atual crise ecológica, desenvolvimentos recentes na Teoria da Reprodução Social e no movimento feminista global indicam possibilidades concretas para assumir esta perspectiva (Arruzza *et al.*, 2019; Bhattacharya, 2017; Fraser, 2014). A greve global das mulheres, por exemplo, pode ser vista enquanto uma luta não apenas em relação ao trabalho doméstico, mas também em relação ao trabalho de cuidado da Terra que a modernidade industrial capitalista externalizou sobre as mulheres e outros sujeitos subalternos/feminilizados, desafiando a violência capitalista/industrial e militar para transformar radicalmente as relações produtivas e reprodutivas.<sup>7</sup>

O ecofeminismo socialista configura-se como uma importante ferramenta para a subjetivação política; no entanto, não deve ser encarado enquanto uma perspectiva generalizada sobre as mulheres, mas sim como uma análise crítica das relações materiais de (re)produção que geraram respostas políticas específicas, e que criaram novas possibilidades políticas no presente. A divisão sexual colonial/capitalista do trabalho, com a sua feroz normatividade heterossexual, oprimiu e continua a oprimir demasiadas gerações de mulheres no mundo inteiro para poder ser ignorada enquanto um poderoso motor em torno da libertação. Obviamente, muitas mulheres aderiram ao modelo hegemónico da modernidade e progresso, aceitando visões acríticas do feminismo e padrões de consumo e aspirações associados, ou aceitando a sua *domesticação* e dependência do salário masculino. Como todos os sujeitos históricos, as mulheres fazem escolhas, mesmo que estas dependam de condições que não escolheram. O mesmo se aplica aos trabalhadores masculinos que o materialismo histórico tradicionalmente considerou como saqueadores de túmulos do capitalismo. Como Mellor (1996) notou, falar de trabalho reprodutivo e do seu potencial ecológico não é mais essencialista do que falar sobre o trabalho industrial e o seu potencial revolucionário: ao invés, significa reconhecer as condições historicamente determinadas onde a maior parte das mulheres se situa na divisão global do trabalho, admitir as formas específicas através das quais trabalho e género se têm entrelaçado na modernidade capitalista, recusa compactuar com as visões profundamente enraizadas de trabalho doméstico e de subsistência como sendo não produtivo ou passivo.

---

<sup>7</sup> Essa é a visão adotada em 2019 pela secção italiana do movimento Non Una di Meno, como expresso no seu plano programático, disponível em [https://nonunadimeno.files.wordpress.com/2017/11/abbiamo\\_un\\_piano.pdf](https://nonunadimeno.files.wordpress.com/2017/11/abbiamo_un_piano.pdf). Consultado a 30.06.2021.



Para além disso, as ecofeministas materialistas têm reconhecido que apesar do trabalho de subsistência ser predominantemente exercido por mulheres, tal acontece por razões históricas e sociais, e não biológicas, e que os homens em comunidades camponesas e indígenas, e até em economias industriais, também levam a cabo trabalho reprodutivo, de cuidado e subsistência. Como Salleh (2009: 9) notou, a divisão sexual do trabalho é ideologicamente reproduzida através de “atitudes de sexo/género distribuídas de forma subconsciente” que relegam a reprodução para a esfera subvalorizada da mulher, impedindo os políticos, académicos e até ativistas de verem a matriz de género inscrita em relações socio-ecológicas.<sup>8</sup> Como consequência, escreve, “nem a filosofia nem o socialismo, identificou este trabalho contraentópico, muito menos conceptualizou o seu valor e contexto social” (*ibidem*: 17). Esta perspetiva é partilhada pela maior parte das ecofeministas materialistas: por exemplo, depois da sublevação zapatista do início dos anos 1990, Mariarosa Dalla Costa (2003) – outra figura proeminente na teoria da reprodução social e no movimento feminista dos anos 1970 – tem defendido uma compreensão mais vasta do cuidado da Terra, não limitada à agência ambiental das mulheres, mas incluindo também movimentos camponeses e indígenas e as suas lutas pela soberania alimentar e pelos comuns.

Em suma: combinar o materialismo histórico com o ecofeminismo leva-nos a olhar para o Antropoceno na perspetiva do trabalho reprodutivo, i.e., o trabalho que sustém a vida e as suas necessidades materiais e imateriais. A agricultura de subsistência, a pesca e a recolha de alimentos, o trabalho doméstico, a horticultura urbana, o ensino, a enfermagem, os cuidados de saúde, a recolha de lixo e a reciclagem são formas de trabalho reprodutivo no sentido em que são essenciais para o desenvolvimento da humanidade na sua interdependência com o mundo não-humano. Pela sua própria lógica, o trabalho reprodutivo opõe-se ao trabalho social abstrato e a tudo o que objetifica e instrumentaliza a vida em torno de outros fins. A própria vida é o produto de trabalho reprodutivo (humano e não-humano). Ao mesmo tempo, o capitalismo sujeita este trabalho a uma crescente mercadorização e objetificação: isto gera uma contradição no sentido em que o trabalho reprodutivo se torna direta ou indiretamente incorporado dentro do circuito de valor dinheiro-mercadoria-dinheiro. O capitalismo, dessa forma, diminui ou aniquila as potencialidades de maximização da vida das “forças de reprodução”, tornando-as num instrumento para a acumulação. Este processo esgota tanto o/a trabalhador/a como o ambiente, extraíndo deles/as mais trabalho e energia do que o necessário, deixando-os/as exaustos/as.

---

<sup>8</sup> Para providenciar um exemplo superficial mas bastante esclarecedor, Salleh recorda que o Manifesto do Fórum Social Global de Porto Alegre foi assinado, em 2005, por 18 homens brancos e por uma mulher africana.

Elaborado nos seus trechos essenciais ao longo das décadas de 1980 e 1990, o pensamento ecofeminista materialista estava condicionado por uma visão binária das identidades de género, e isso foi criticado, até no interior do movimento feminista, enquanto essencialista, gerando um debate, como Christine Bauhardt (2019: 27) escreve, “em torno da desconfortável relação entre natureza, cuidado pelos outros e pelo ambiente, e a relação entre sexo e género”. Embora, seja importante lembrar que “o que está em causa é a prática do trabalho de cuidado e não uma essencialização do corpo feminino” (*ibidem*), é verdade que o ecofeminismo materialista não questiona suficientemente a heteronormatividade do sistema patriarcal capitalista, e que o enfoque sobre as mulheres deixa invisível a experiência das pessoas LGBTQI+ e transgénero. Ao longo da última década, várias teóricas e ativistas têm se dedicado a estes aspetos, especialmente no âmbito dos estudos de ecologia *queer* (Greta Gaard, Catriona Sandilands, Donna Haraway) e do feminismo descolonial (Maia Lugones, Lorena Cabnal). Focando na crítica da heteronormatividade enquanto legado da modernidade colonial e capitalista, estas perspetivas têm se revelado um instrumento muito poderoso de análise da relação entre violência de género e violência ambiental. Ao mesmo tempo, elas mostram como desfazer as relações e identidades de género é um passo essencial para que se possa desfazer o Antropoceno.

## CONCLUSÕES

Desconstruir a narrativa hegemónica do Antropoceno requer uma análise crítica dos seus quatro níveis de invisibilização: 1) as relações coloniais: a única civilização que interessa é a Ocidental; 2) as relações de género: a única agência histórica é a das “forças de produção” (ciência e tecnologia industrial); 3) as relações de classe: as desigualdades sociais e a exploração não interessam; 4) as relações entre espécies: o mundo vivo não-humano não interessa. Tomados como um todo, estes diferentes aspetos da narrativa hegemónica do Antropoceno derivam da invisibilização das “forças de reprodução”, ou seja, daquelas agências – racializadas, feminilizadas, assalariadas e não-assalariadas, humanas e não-humanas – que mantêm o mundo vivo.

Apesar de o modelo hegemónico da modernidade ser constitutivo da modernidade capitalista/industrial, não coincide com ela inteiramente. Por um lado, o capitalismo adotou este modelo de racionalidade na reconfiguração da noção de modernidade como a capacidade de extrair valor tanto do trabalho humano como não-humano; por outro lado, as suas dimensões chave (ou parte delas) também podem ser encontradas em sistemas sociais não-capitalistas, i.e., não orientados para o valor. O socialismo estatal, como experienciado no bloco soviético ou na China, ou algumas das suas versões pós-coloniais em África, na América Latina e no Sudeste Asiático, mantiveram várias

combinações históricas do colonialismo/racismo, heteropatriarcado/sexismo e/ou supremacia humana/especismo. Estruturas político-económicas profundamente enraizadas, da escala local à global, bloqueiam as tentativas de dismantelar o modelo hegemónico da modernidade e, por isso, ainda está para ser encontrado um modelo contra-hegemónico nas formações estatais. No entanto, as nossas esperanças para a justiça climática residem precisamente nele, pelo que precisamos de exercitar uma narrativa contra-hegemónica de todas as maneiras possíveis para cultivar formas alternativas, múltiplas e sustentáveis da modernidade.

Como argumentei neste artigo, o dilema ecomodernista do socialismo só pode ser ultrapassado se adotarmos uma visão da economia política em que todas as formas de trabalho têm igual valor enquanto suportarem a vida. Isto terá que ultrapassar a visão binária da relação entre produção (= masculino) e reprodução (= feminino) do ecofeminismo do século XX, para entender as “forças de reprodução” como conjunto de subjetividades e movimentos que se opõem à modernidade colonial, capitalista e heteronormativa. Só através desse percurso é que o ecossocialismo do século XXI poderá encarar a transição ecológica enquanto uma interseção das diferentes lutas para a “mudança do sistema”.

Traduzido por António Carvalho

Revisto por Ana Sofia Veloso

## **STEFANIA BARCA**

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra  
Colégio de S. Jerónimo, Apartado 3087, 3000-995 Coimbra, Portugal  
Contacto: sbarca@ces.uc.pt

Artigo recebido a 17.05.2020

Aprovado para publicação a 27.01.2021

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Arruzza, Cinzia; Bhattacharya, Tithi; Fraser, Nancy (2019), *Feminism for the 99 Percent: A Manifesto*. London: Verso.
- Barca, Stefania (2011), “Energy, Property and the Industrial Revolution Narrative”, *Ecological Economics*, 70(7), 1309-1315.
- Barca, Stefania (2019), “Labour and the Ecological Crisis: The Eco-Modernist Dilemma in Western Marxism(s) (1970s-2000s)”, *Geoforum*, 98, 226-235.

- Barca, Stefania (2020), *Forces of Reproduction. Notes for a Counter-Hegemonic Anthropocene*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Bauhardt, Christine (2019), "Nature, Care and Gender: Feminist Dilemmas", in Christine Bauhardt; Wendy Harcourt (orgs.), *Feminist Political Ecology and the Economics of Care: In Search of Economic Alternatives*. London: Routledge, 16-35.
- Bhattacharya, Tithi (2017), *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression*. London: Pluto Press.
- Brennan, Teresa (2003), *Globalization and Its Terrors: Daily Life in the West*. London: Routledge.
- Charkiewicz, Ewa (2009), "Who is the "He" of He Who Decides in Economic Discourse?", in Ariel Salleh (org.), *Eco-Sufficiency & Global Justice: Women Write Political Ecology*. London: Pluto Press, 66-86.
- Crutzen, Paul J.; Stoermer, Eugene F. (2000), "The 'Anthropocene'", *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.
- Dalla Costa, Mariarosa (2003), "The Native in Us, the Earth We Belong to", *The Commoner*, 6, 1-34. Consultado a 01.07.2021, em <https://thecommoner.org/wp-content/uploads/2020/06/Mariarosa-Dalla-Costa-The-Native-In-Us-The-Earth-We-Belong-To.pdf>.
- De Ishtar, Zohl (2009), "Nuclearised Bodies and Militarised Space", in Ariel Salleh (org.), *Eco-Sufficiency & Global Justice: Women Write Political Ecology*. London: Pluto Press, 121-139.
- Di Chiro, Giovanna (2017), "Welcome to the White (M)anthropocene?", in Sherilyn MacGregor (org.), *Routledge Handbook of Gender and Environment*. London: Routledge, 487-505.
- Fakier, Khayaat; Cock, Jacklyn (2018), "Eco-Feminist Organizing in South Africa: Reflections on the Feminist Table", *Capitalism Nature Socialism*, 29(1), 40-57. DOI: 10.1080/10455752.2017.1421980
- Federici, Silvia (2004), *Caliban and the Witch*. Brooklyn, NY: Autonomedia.
- Federici, Silvia (2009), "The Devaluation of Women's Labour", in Ariel Salleh (org.), *Eco-Sufficiency & Global Justice: Women Write Political Ecology*. London: Pluto Press, 43-65.
- Fraser, Nancy (2014), "Behind Marx's Hidden Abode", *New Left Review*, 86, 55-72.
- Gaard, Greta (2011), "Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism", *Feminist Formations*, 23(2), 26-53.
- Gaard, Greta (2015), "Ecofeminism and Climate Change", *Women's Studies International Forum*, 49, 20-33. DOI: 10.1016/j.wsif.2015.02.004
- Giacomini, Terran (2018), "The 2017 United Nations Climate Summit: Women Fighting for System Change and Building the Commons at COP23 in Bonn, Germany", *Capitalism Nature Socialism*, 29(1), 89-105. DOI: 10.1080/10455752.2018.1434217
- Gregoratti, Catia; Raphael, Riya (2019), "The Historical Roots of a Feminist 'Degrowth': Maria Mies and Marilyn Waring's Critiques of Growth", in Ekaterina Chertkovskaya; Alexander Paulsson; Stefania Barca (orgs.), *Towards a Political Economy of Degrowth*. London: Rowman & Littlefield International, 83-98.

- Grusin, Richard (2017), "Introduction. Anthropocene feminism: an experiment in collaborative theorizing", in Richard Grusin (org.), *Anthropocene Feminism*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, vii-xix.
- IPBES – Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (2019), "Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services". Bonn: IPBES secretariat. Consultado a 01.07.2021 em <https://ipbes.net/global-assessment-report-biodiversity-ecosystem-services>.
- IPCC – Intergovernmental Panel on Climate Change (2019), "Climate Change and Land: An IPCC Special Report on Climate Change, Desertification, Land Degradation, Sustainable Land Management, Food Security, and Greenhouse Gas Fluxes in Terrestrial Ecosystems". Consultado a 01.07.2021, em <https://www.ipcc.ch/srccl-report-download-page/>.
- Malm, Andreas; Hornborg, Alf (2014), "The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative", *The Anthropocene Review*, 1(1), 62-69. DOI: 10.1177/2053019613516291
- Martínez-Alier, Joan (2002), *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts*
- Mellor, Mary (1996), "Ecofeminism and Ecosocialism: Dilemmas of Essentialism and Materialism", in Ted Benton (org.), *The Greening of Marxism*. New York, NY: Guilford Publications, 251-267.
- Merchant, Carolyn (1980), *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. London: Wildwood House.
- Merchant, Carolyn (1996), *Earthcare: Women and the Environment*. London: Routledge.
- Merchant, Carolyn (2005), *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. London: Routledge.
- Merchant, Carolyn (2010), *Ecological Revolutions: Nature, Gender, and Science in New England*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Mies, Maria (1986), *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books.
- Moore, Jason W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. London: Verso.
- Moore, Jason W. (2016), "Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism", in Jason W. Moore (org.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland, CA: PM Press, 1-13.
- Plumwood, Val (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Pulido, Laura (2018), "Racism and the Anthropocene", in Gregg Mitman; Marco Armiero; Robert S. Emmett (orgs.), *Future Remains: A Cabinet of Curiosities for the Anthropocene*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 116-128.
- Rocheleau, Diane; Nirmal, Padini (2015), "Feminist Political Ecologies: Grounded, Networked and Rooted on Earth", in Rawwida Baksh; Wendy Harcourt (orgs.), *The Oxford Handbook of Transnational Feminist Movements*. Oxford: Oxford University Press, 793-814.
- Rockström, Johan; Steffen, Will; Noone, Kevin; Persson, Åsa; Chapin III, F. Stuart; Lambin, Eric F.; Lenton, Timothy M.; Scheffer, Marten; Folke, Carl; Schellnhuber, Hans Joachim;

- Nykvist, Björn; de Wit, Cynthia A.; Hughes, Terry; van der Leeuw, Sander; Rodhe, Henning; Sörlin, Sverker; Snyder, Peter K.; Costanza, Robert; Svedin, Uno; Falkenmark, Malin; Karlberg, Louise; Corell, Robert W.; Fabry, Victoria J.; Hansen, James; Walker, Brian; Liverman, Diana; Richardson, Katherine; Crutzen, Paul; Foley, Jonathan A. (2009), "A Safe Operating Space for Humanity", *Nature*, 461, 472-475. DOI: 10.1038/461472a
- Salleh, Ariel (2009), "Ecological Debt: Embodied Debt", in Ariel Salleh (org.), *Eco-Sufficiency & Global Justice: Women Write Political Ecology*. London: Pluto Press, 1-41.
- Salleh, Ariel (2016), "The Anthropocene: Thinking in 'Deep Geological Time' or Deep Libidinal Time?", *International Critical Thought*, 6(3), 422-433. DOI: 10.1080/21598282.2016.1197784
- Salleh, Ariel (2017), *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*. London: Zed Books [2.<sup>a</sup> ed.; ed. orig. 1997].
- Spaargaren, Gert; Mol, Arthur P. J. (1992), "Sociology, Environment, and Modernity: Ecological Modernization as a Theory of Social Change", *Society & Natural Resources*, 5(4), 323-344. DOI: 10.1080/08941929209380797
- Swyngedouw, Erik; Ernstson, Henrik (2018), "Interrupting the Anthro-obScene: Immunobiopolitics and Depoliticizing Ontologies in the Anthropocene", *Theory, Culture & Society*, 35(6), 3-30. DOI: 10.1177/0263276418757314
- Temper, Leah; Gilbertson, Tamra (orgs.) (2015), *EJOLT report*, 23. Consultado a 01.07.2021, em <http://www.ejolt.org/2015/09/refocusing-resistance-climate-justice-coping-coping-beyond-paris/>.
- Turner, Terisa E.; Brownhill, Leigh S. (2004), "Why Women Are at War with Chevron: Nigerian Subsistence Struggles against the International Oil Industry", *Journal of Asian and African Studies*, 39(1-2), 63-93. DOI: 10.1177/0021909604048251
- Warlenius, Rikard (coord.) (2015), *EJOLT report*, 18. Consultado a 01.07.2021, em <http://www.ejolt.org/2015/01/concept-ecological-debt-value-environmental-justice/>.