
“O EFEITO BORBOLETA”: ECOLOGIA E

TEOLOGIAS FEMINISTAS DA LIBERTAÇÃO*

Teresa Martinho Toldy**

Resumo: *as mulheres e as crianças são as principais vítimas dos desequilíbrios ecológicos geradores de formas de pobreza extrema. Não basta constatar a existência destas situações: é preciso reconhecer as interligações existentes entre formas de injustiça, mas também entre formas de libertação. É preciso construir teologias feministas que procurem “ecologias de saberes e de práticas” de emancipação*

Palavras-chave: *Ecofeminismo. Fome. Sede. Ecologia de Saberes. Teologias Feministas.*

O século XXI parece ter-se iniciado não sob o signo do cumprimento progressivo dos chamados “objetivos do Milênio” (erradicar a pobreza extrema e a fome, alcançar o ensino primário universal, promover a igualdade de gênero e a autonomização da mulher, reduzir a mortalidade das crianças, melhorar a saúde materna, combater o VIH/SIDA, a malária e outras doenças, garantir a sustentabilidade ambiental, criar uma parceria global para o desenvolvimento¹), mas sob o signo do terror, do descalabro financeiro e do “pecado organizado”, como, em meados do século XX, a célebre poetisa portuguesa Sophia de Mello Breyner chamou ao seu tempo. O objetivo de acabar com a pobreza até 2015, colocado pela ONU, é uma miragem:

Mais de uma em cada quatro pessoas continua a viver em dia em condições de extrema pobreza, muitas em países de rendimento médio. Dois terços dos

* Recebido em: 25.06.2013. Aprovado em: 10.12.2012.

** Doutora em Teologia pela Philosophisch-theologische Hochschule Sankt-Georgen (Frankfurt – Alemanha), Professora Associada com Agregação em Estudos Sociais da Universidade Fernando Pessoa (Porto/Portugal), investigadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (Portugal) e coordenadora do Observatório para a Política da Diversidade Cultural e Religiosa na Europa do Sul, do mesmo centro. *E-mail:* toldy@ces.uc.pt

recursos naturais vitais para a sobrevivência do ser humano estão em declínio. Em 2030, o mundo precisará de mais 50% de comida, mais 45% de energia e mais 30% de água (UN WOMEN ANNUAL REPORT, 2011-2012, p. 5).

Esta situação constitui já hoje uma realidade para milhões de seres humanos que não dispõem de nenhuma destas três coisas. As alterações climáticas e as injustiças estruturais têm agravado cada vez mais o fosso existente entre países ricos e países pobres, mas também entre pobres e ricos dentro de países ricos. Está em causa um desenvolvimento sustentável, isto é, um presente que não comprometa o futuro. As mulheres (e as crianças) encontram-se entre os grupos populacionais mais pobres e discriminados. Segundo o mesmo relatório da ONU (2011-2012, p. 5):

Cerca de mil milhões de mulheres continuam a estar muito aquém do seu potencial contributo económico devido a obstáculos nas tomadas de decisão, nos mercados de trabalho, nos serviços financeiros, na educação e na formação, entre outras áreas.

Contudo, não basta constatar a existência destas situações: é preciso reconhecer as interligações existentes entre formas de injustiça, mas também entre formas de libertação. É preciso construir teologias feministas que procurem ‘ecologias de saberes e de práticas’ de emancipação. O presente texto visa refletir sobre possibilidades e critérios para a articulação de teologias feministas que articulem, numa ecologia de saberes, uma leitura dos problemas ecológicos e, em particular, dos seus impactos sobre as mulheres centrando-se na relação destes problemas com os direitos humanos. Esta articulação há de superar ‘o perigo de uma história única’ e de interpretações da ecologia, associada à ‘mulher’ como categoria abstrata, essencializada, mas dissociada das mulheres concretas. O desenho de uma teologia feminista da libertação que se queira numa perspetiva da ecologia dos saberes terá de partir das vozes de mulheres do Sul global, escutando-as.

SITUAÇÃO DAS MULHERES: AS QUESTÕES ECOLÓGICAS SÃO QUESTÕES DE DIREITOS HUMANOS

Segundo dados recentes também da ONU², “as mulheres carregam um fardo desproporcionado da pobreza do mundo”. Elas estão mais expostas do que os homens a situações de pobreza, dadas as discriminações sistemáticas que sofrem na educação, na saúde, no emprego e no controlo da propriedade. Esta situação tem implicações na sua capacidade de se proteger da violência, bem como no seu papel nas tomadas de decisão.

Mais acrescenta a ONU que, de acordo com algumas estatísticas, as mulheres representam 70% dos pobres existentes no mundo. A discrepância entre os salários dos homens e das mulheres era de 17%, em 2008. No que diz respeito à saúde, calcula-se que, atualmente, metade dos infectados com HIV sejam mulheres, sobretudo na África Subsaariana. Muitas destas situações estão associadas a violência e exploração sexual, flagelos aos quais as mulheres estão mais expostas. Também no que diz respeito à paz e segurança, verifica-se que, embora as mulheres continuem a desempenhar um papel residual nos combates e nas guerras, estão entre as suas principais vítimas: 70% dos feridos em conflitos contemporâneos são civis, na sua maioria, mulheres e crianças. Apesar disso, as mulheres continuam a estar fora das mesas de negociação em situações de conflito que as atingem a elas e aos seus filhos de forma particular.

Quanto ao envolvimento das mulheres na governação democrática, apesar de haver um número crescente de membros do sexo feminino nos parlamentos e nos governos, a ONU estima que, caso não haja nenhuma intervenção positiva (por exemplo, sob a forma de quotas), as mulheres só atingirão uma percentagem de 40% de participação na vida política no fim do século XXI.

Também na Europa Comunitária, apesar dos progressos alcançados, continuam a verificar-se situações de discriminação das mulheres. Assim, na Declaração da Comissão Europeia (2010) por ocasião do Dia Internacional da Mulher de 2010³, comemorativa dos quinze anos da adoção da Declaração da Plataforma de Ação da Quarta Conferência Mundial das Nações Unidas sobre as Mulheres e dos trinta anos da Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres, reconhece-se tanto a persistência de formas de discriminação em nível económico, do emprego, salarial (as mulheres ganham, em média, menos 18% do que os homens) e na participação das mulheres nos processos de tomada de decisão, como da violência de género. De acordo com a Comissão Europeia, as mulheres estão mais expostas do que os homens ao risco da pobreza e da exclusão nos países europeus: segundo dados de 2011 relativos aos países da União Europeia, “55.7 milhões (23%) de homens experimentaram pobreza e exclusão” contra “63.8 milhões (25.2%) de mulheres” (COM (2013) 271 final, p. 20).

As situações mais gritantes estão relacionadas com a própria segurança alimentar. Segundo dados da FAO⁴, há, no mundo, cerca de um milhar de milhão de pessoas subnutridas e morrem anualmente de fome cerca de três milhões de crianças, que não chegam a completar os cinco anos de idade. Ora, ainda de acordo com este organismo da ONU, “as mulheres desempenham um papel decisivo na segurança alimentar do agregado familiar, na diversidade dietética e na saúde infantil”⁵. O desrespeito pelos direitos humanos das mulheres, no

que diz respeito ao acesso a terra, à educação, a cuidados de saúde (incluindo na gravidez), a órgãos de decisão, tem, pois, um impacto desastroso sobre a sua segurança alimentar, sobre a dos seus filhos e, conseqüentemente, sobre todos. Quando são as mulheres a controlar o orçamento familiar, as possibilidades de sobrevivência das crianças aumentam 20%.

Uma outra questão relacionada, aliás, também com esta, é a da água. Segundo dados também da ONU (2005), o mundo enfrenta uma “crise da água” – traduzida na impossibilidade, dificuldade ou inibição violenta do acesso a água potável, na falta de qualidade da água para cozinhar, nos efeitos da poluição e das alterações climáticas – que agrava e compromete o futuro de milhões de seres humanos, sobretudo dos mais pobres. Ora, mais uma vez, tal como acontece com a questão alimentar, associada, aliás, diretamente ao problema da água, as mulheres são consideradas pela ONU como as mais atingidas (juntamente com as crianças), já que são “as utilizadoras primordiais da ‘água em contexto doméstico’” (UN, 2005, p. 2).

Existe uma relação direta entre pobreza, fome e sede e entre todos estes flagelos e opções económicas e políticas. Como afirma a FAO⁶:

As causas da fome a nível mundial – incluindo a pobreza rural, o crescimento da população e a degradação ambiental – são exacerbadas pela desaceleração da economia global, por preços voláteis dos bens alimentares e pelo impacto das alterações climáticas.

A relação existente entre estes diversos problemas-limite aponta para a necessidade de equacionar a ecologia em várias perspectivas, que não só a ‘verde’. A fome e a sede resultam de modelos político-económicos desumanos: como bem lembra Jean Ziegler, na sua obra intitulada “Destruction massive. Géopolitique de la faim” (2011), os seres humanos são os responsáveis pela fome e poderiam acabar com ela, se quisessem. Segundo Ziegler, os mecanismos e os raciocínios económicos que levam a que a população na Suíça, por exemplo, não tenha fome são os mecanismos e raciocínios geradores da não-nutrição no Sul global (e nas ‘ilhas’ do Sul no Norte global). Estes mecanismos consistem numa distribuição brutalmente desigualitária dos recursos e no silenciamento das vozes daqueles que são deixados fora do banquete.

Por isso, em última análise, o desenvolvimento sustentável constitui um desafio de equilíbrio entre a natureza e os seres humanos, mas também (e principalmente) entre os seres humanos, pois os desequilíbrios existentes entre estes têm um impacto desastroso sobre o planeta: ecologia é justiça ou, dito de outro modo, pelas palavras de Leonardo Boff e de Miguel de Escoto na Declaração Universal do Bem Comum da Terra e da Humanidade (2000):

[...] é preciso renovar e articular organicamente o contrato natural com o contrato social, que ganhou um papel de exclusividade e propiciou o antropocentrismo e instaurou estratégias de apropriação e dominação da natureza e da Mãe Terra, já que o modo de produção vigente nos últimos séculos e atualmente globalizado não conseguiu satisfazer as demandas vitais dos povos, gerando, ao contrário, um fosso profundo entre ricos e pobres.

É necessária uma ecologia que vá ao fundo de questões estruturais, económicas, geradoras da pobreza e da miséria de dois terços da humanidade. As questões ecológicas são questões dos direitos humanos. Equacionar questões de género conjuntamente com questões ecológicas é, pois, relacionar estas duas questões com a problemática dos direitos humanos, da opressão e da libertação.

O EFEITO BORBOLETA - ESTAMOS TODAS INTERLIGADAS: NA OPRESSÃO E NA LIBERTAÇÃO

De acordo com a versão popular da teoria do ‘efeito borboleta’, de Edward Norton Lorenz⁷, o bater das asas de uma borboleta na China pode causar um tufão nos Estados Unidos. Aplicando o ‘efeito borboleta’ ao tema que nos ocupa, poderíamos dizer que, se as relações de interdependência entre justiça e ecologia passam pelo reconhecimento da existência de cadeias de opressão à escala global, também passam pelo reconhecimento e pelo desenvolvimento de redes de libertação à mesma escala, que façam irromper a humanidade “enquanto grandeza coletiva”, para utilizar as palavras de Alberto da Silva Moreira (2011, p. 236). Este constitui um dos maiores desafios colocados a toda a humanidade e, portanto, também, a todas as comunidades religiosas do mundo (questão à qual regressaremos mais adiante):

Fazemos hoje a experiência do mundo como “um único lugar” (R. Robertson), sabemos e percebemos que todos somos parte da mesma família humana e compartilhamos o mesmo planeta, casa de toda a biosfera, agora terrivelmente ameaçada na sua subsistência pela ação predatória do homem. Esta questão desafia não só a Igreja Católica, mas todas as comunidades religiosas do mundo. Ela tende a se tornar aguda: afinal, qual é a contribuição que as religiões mundiais estão dando para a paz e a superação dos conflitos, para a aceitação e a convivência com o diferente, para resolver questões fundamentais, como a pobreza e a exclusão social, a violência e a agressão aos direitos humanos, a degradação ambiental e o uso responsável dos recursos da terra? O enfrentamento dessas questões exigirá um trabalho conjunto entre diferentes tradições religiosas (MOREIRA, 2011, p. 236).

O ‘efeito borboleta’, quando aplicado simbolicamente à questão que aqui nos ocupa, relaciona-se também com os impactos dos comportamentos relacionados com o uso e a gestão dos recursos naturais nas diversas regiões do planeta. Lena Partzsch (2012), num artigo publicado no número da Revista *Concilium* dedicado ao tema da água, chama a atenção para a cadeia de injustiça e delapidação da água doce e potável resultante de diversos fatores. Se atendermos ao facto de apenas 10% do consumo da água a nível mundial ocorrer no contexto doméstico e mais de 70% resultar da produção de alimentos, na agricultura, e 20%, do uso na indústria; se atendermos ao facto de, para produzir um quilo de pão, serem necessários 1300 litros de ‘água virtual’ (isto é, a água necessária para a produção); se atendermos ao facto de, segundo estes cálculos, nos lares alemães serem consumidos diariamente (para beber) 130 litros de água por cabeça, contra 5158 litros de água virtual; se atendermos ao facto de os produtos químicos utilizados na agricultura poluírem a água e, frequentemente, terem de ser os próprios consumidores a despoluí-la, e não os responsáveis pela poluição; se atendermos ao facto de a globalização da economia significar que os alimentos são cada vez mais raramente consumidos onde são produzidos, o que leva a que a água virtual utilizada na Europa seja importada de África e o que contribui para a escassez de água naquele continente, bem como para a sua sobreutilização e a conseqüente poluição das fontes; se atendermos a todos estes factos, compreenderemos o ‘efeito borboleta’ gerador da miséria de dois terços da humanidade. Lena Partzsch, citando um relatório de 2005 do Instituto de Wuppertal (2012, p. 486), dá um exemplo claro de como o estilo de vida nos países ricos e os modelos económicos que o alimentam e reproduzem têm custos para os mais pobres, aliás, são, em grande medida, à custa dos mais pobres:

O Lago Naivasha, no Quênia, está quase seco devido à produção de flores para exportação com uso intensivo de água. O lago dá de beber a mais de 350 espécies de aves, a hipopótamos, búfalos, macacos e outros animais raros e ainda serve de bebedouro aos animais dos nómadas Massai.

Os amantes de flores, que compram flores importadas do Quênia, estão longe de saber os impactos que este seu gosto tem para as populações e ecossistema locais. A consciencialização da existência de mecanismos de interdependência na opressão e na libertação deverá começar, antes de mais, pela desconstrução crítica das histórias de sede e também de fome centradas na ideia de que estas resultam, pura e simplesmente, de catástrofes naturais. Aliás, pode mesmo acontecer haver fome em zonas com recursos. O problema está no facto de não serem as

populações que vivem nessas zonas a usufruir dos alimentos ou dos produtos que serão transformados em alimentos. Como expressa Santos (2008, p. 4-5):

Não raro, pessoas e grupos passam fome porque todo o seu esforço de produção não é para gerar o que precisam, mas para alimentar uma engrenagem cujas escolhas lhe escapam. O fato de ser um elo nesta cadeia nem sempre garante condições mínimas de sobrevivência, como vemos no caso da produção de morangos no Quênia ou da soja e da cana no Brasil. Nem os morangos se destinam aos quenianos, nem a soja tem a função de alimentar os brasileiros – a soja brasileira, aliás, tem como destino o mercado europeu e sua principal função é a de alimentar frangos.

SUPERAR “O PERIGO DE UMA HISTÓRIA ÚNICA”

A conversão do olhar reconhecedor da existência do ‘efeito borboleta’ deverá ainda incluir um segundo passo, o da “superação de uma história única”, de que fala Chimamanda Adichie (s/d, *online*). Ao chegar aos Estados Unidos, vinda da Nigéria, a sua colega de quarto ficou chocada, porque ela não correspondia ao *clichê* da ‘africana pobre’. Atentemos na forma como Chimamanda Adichie descreve essa situação:

Eu tinha 19 anos. Minha colega de quarto americana ficou chocada comigo. Ela perguntou onde eu tinha aprendido a falar inglês tão bem e ficou confusa quando eu disse que, por acaso, a Nigéria tinha o inglês como sua língua oficial. Ela perguntou se podia ouvir o que ela chamou de minha “música tribal” e, conseqüentemente, ficou muito desapontada quando eu toquei minha fita da Mariah Carey. [...] Ela presumiu que eu não sabia como usar um fogão. O que me impressionou foi que: ela sentiu pena de mim antes mesmo de ter me visto. Sua posição padrão para comigo, como uma africana, era um tipo de arrogância bem intencionada, piedade. Minha colega de quarto tinha uma única história sobre a África. Uma única história de catástrofe. Nessa única história não havia possibilidade de os africanos serem iguais a ela, de jeito nenhum. Nenhuma possibilidade de sentimentos mais complexos do que piedade. Nenhuma possibilidade de uma conexão como humanos iguais.

Numa “história única”, os “outros” são apenas agentes passivos de “um destino de miséria” da qual não serão capazes de sair, a não ser – na melhor das hipóteses definidas por um Norte ‘caridoso’ – através da solidariedade dos países ricos, nos termos ditados por estes últimos. Encarcerar os “outros” numa “história única” constitui uma forma de reproduzir os mecanismos de poder. Como recorda Adichie:

É impossível falar sobre única história sem falar sobre poder. Há uma palavra, uma palavra da tribo Igbo, que eu lembro sempre que penso sobre as estruturas de poder do mundo, e a palavra é “nkali”. É um substantivo que livremente se traduz: “ser maior do que o outro”. Como nossos mundos econômico e político, histórias também são definidas pelo princípio do “nkali”. Como é contadas, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder. Poder é a habilidade de não só contar a história de outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa. O poeta palestino Mourid Barghouti escreve que se você quer destituir uma pessoa, o jeito mais simples é contar sua história, e começar com “em segundo lugar”. Comece uma história com as flechas dos nativos americanos, e não com a chegada dos britânicos, e você tem uma história totalmente diferente. Comece a história com o fracasso do estado africano e não com a criação colonial do estado africano e você tem uma história totalmente diferente.

As mulheres dos países empobrecidos e as mulheres empobrecidas nos países ricos não são apenas vítimas. Também são agentes de transformação da realidade. Superar “o perigo de uma história única” é fazer ressoar outras histórias sobre outras formas de vida, outras culturas, outros mundos dentro do mundo: não há só histórias de fome e de sede no Sul global. Também há histórias de “mulheres heroínas”⁸.

Sobretudo, é preciso deixar de falar pelas mulheres do Sul global e perceber que elas têm voz. É necessário superar aquilo que os estudos feministas e pós-coloniais designam como “o universalismo colonial da racionalidade ocidental” (MOHANTY, 1991), como se existisse um modelo único de equacionar o desenvolvimento e o progresso humanos, também do ponto de vista dos direitos humanos e, mais concretamente, dos direitos das mulheres. Inscreve-se aqui, mais uma vez, todo o debate em torno da ‘ocidentalidade’ ou não do discurso (e das práticas) acerca dos direitos humanos e dos direitos das mulheres e aquilo que algumas autoras designam como a marca imperial das formas de feminismo que concebem o modelo ocidental como a única referência possível para a emancipação das mulheres, “ghetizando”, assim, as feministas do chamado “Terceiro Mundo” (MOHANTY, 1991; SPIVAK, 1994).

Contudo, o reconhecimento do papel ativo das mulheres na alteração da sua situação não deverá consistir na transferência, pura e simples, para elas de toda a responsabilidade na alteração das situações de que as mesmas são vítimas. Para que as mulheres tenham margem para alterar a sua situação, é necessário que os mecanismos econômicos estruturalmente geradores de pobreza sejam alterados. E, para tal, é também necessário que seja dada voz e vez às mulheres para terem um papel ativo nas decisões a esse nível.

Além disso, é igualmente necessário superar criticamente formas de equacionar problemas globais que partem do pressuposto de que o único conhecimento válido é o conhecimento produzido nos países do Norte ou o conhecimento produzido nos países do Sul de acordo com os cânones de racionalidade cartesiana que dita os parâmetros da ‘ciência moderna’. Como recorda Santos (2006, p. 143), para superar a hegemonia das formas de conhecimento do Norte global, é preciso avançar para uma “ecologia de saberes”, isto é, para “um conjunto de epistemologias que partem da possibilidade da diversidade e da globalização contra-hegemônica e pretendem contribuir para as credibilizar e fortalecer”.

A ecologia dos saberes tem de ser gerada ecologicamente, isto é, “com a participação de diferentes saberes e seus sujeitos” (SANTOS, 2006, p. 146). Não se trata de uma solidariedade em esquema hegemônico, portanto assimétrico – é necessário justiça, tanto praxiológica, como epistemológica. É necessário fazer emergir formas de conhecimento da realidade que superam a “monocultura” da ciência moderna e geram saberes ecológicos, isto é, resultantes de “convergências múltiplas” (SANTOS, 2006, p. 149). A construção de uma ecologia dos saberes passa pelo questionamento relativo à “natureza e avaliação das intervenções no real”. E este coloca-se as seguintes perguntas:

Como identificar a perspectiva do oprimido nas intervenções no real ou na resistência a eles? Como traduzir esta perspectiva em práticas de saber? Na busca de alternativas à dominação e à opressão, como distinguir alternativas ao sistema de opressão ou dominação de alternativas dentro do sistema ou, mais especificamente, como distinguir alternativas ao capitalismo de alternativas dentro do capitalismo? (SANTOS, 2006, p. 151).

CAMINHOS PARA UMA TEOLOGIA FEMINISTA DA LIBERTAÇÃO NO HORIZONTE DE UMA ECOLOGIA DOS SABERES

A questão da ecologia dos saberes tem toda a pertinência quando se fala de conhecimento sobre as múltiplas realidades de mulheres ou sobre conhecimentos de mulheres em contexto diferentes ou ainda quando se fala da produção de conhecimento sobre realidades globais a partir de redes de saberes locais, articulados entre si, conscientes das consequências e dos impactos das realidades locais sobre o global, mas também críticos de formas de conhecimento que, globalizando realidades locais, conseguiram impor-se hegemonicamente ao mundo, esmagando ou subalternizando outras realidades locais.

O desafio da ecologia dos saberes coloca-se também na própria teologia. O que significa a superação da “história única” na teologia, mais concretamente,

na teologia feminista? O que significa uma ecologia de saberes teológicos feministas? Como deverão as teologias enfrentar os problemas relacionados com a ecologia enquanto desrespeito pelos direitos humanos, adotando uma perspectiva epistemológica e praxiológica que seja ecológica? Deixemo-nos guiar por vozes de mulheres do Sul.

Segundo Pui-Lan (2005, p. 211), é preciso começar, antes de mais, por reconhecer que “a construção da esperança das mulheres em relação a si próprias e à natureza depende em grande parte da sua localização social e do seu contexto histórico.” Quer isto dizer que pensar a relação entre género e ecologia exige, antes de mais, analisar criticamente os impactos sobre as mulheres no Sul daquilo que a autora equaciona como “as três vagas da globalização”. Assim, de acordo com Pui-Lan, para as mulheres nos países que ela designa como do “Terceiro Mundo”, o colonialismo (a primeira vaga de globalização), significou o controlo dos seus corpos (do próprio “Novo Mundo” como um corpo a conquistar, na fantasia dos colonizadores), da sua sexualidade e capacidade reprodutora como chave para o empreendimento colonial, gerando uma mestiçagem que assegurou população em circunstâncias de doença e de genocídio. Mas o colonialismo também significou a violação da terra e a perda de poder económico e familiar das mulheres, através da alteração dos mercados.

A segunda vaga da globalização, iniciada após a Segunda Guerra Mundial, visou auxiliar os países pobres numa perspectiva de progresso económico de tipo capitalista. Muitos dos programas de auxílio passaram por campanhas de controlo da natalidade (muitas vezes, através de esterilizações forçadas). Havia a ideia de que a pobreza era devida aos elevados níveis de fertilidade. O progresso surgiria, então, mais uma vez, através dos corpos das mulheres, desta vez, controlados sob o signo da esterilização. Além disso, os programas de envolvimento das mulheres como agentes económicas e trabalhadoras em grandes unidades de produção alimentar significou, muitas vezes, contraditoriamente (ou não) o empobrecimento maior ainda dos seus agregados familiares, visto que o que era (e é) produzido, muito frequentemente, não é consumido pelos que produzem diretamente (como já vimos).

A terceira vaga da globalização constitui o que Pui-Lan (2005, p. 215) designa por “imperialismo verde”, isto é, o controlo e privatização das necessidades básicas, o que afeta as mulheres de forma brutal, como já mencionado no exemplo da água.

Como interpreta o discurso feminista estas realidades? Segundo a mesma autora, a partir dos anos 70, surgiram duas tendências. Uma delas denuncia a relação entre mulher e natureza como perpetuação do determinismo biológico que subalterniza a mulher (pense-se, por exemplo, em Simone de Beauvoir, 1949).

A outra perspectiva celebra a identificação entre as mulheres e a natureza reivindicando a proximidade da mulher com a terra e a valorização do corpo feminino e dos seus ritmos – por exemplo, Mary Daly (1978). Ora, segundo pensa Pui-Lan (2005, p. 223), mais relevante e mais promissor do que começar por discutir categorias filosóficas, será “começar pelos corpos reais de mulheres que experimentaram a conquista, a escravidão e a colonização no passado e que continuam a estar sujeitas ao neocolonialismo, ao militarismo e à exploração económica no mercado global.” Quer isto dizer que perspetivar a questão das mulheres e da natureza a partir da experiência concreta de milhões de mulheres do Terceiro Mundo significa reconhecer que a relação entre mulher e natureza é complexa, multidimensional e, sobretudo, constitui um grito por justiça. Ou, dito de outra forma, equacionar género e ecologia sem equacionar conjuntamente a questão da justiça poderá, inclusivamente, reforçar os estereótipos que procuram legitimar a subalternização da mulher: a “especial ligação” das mulheres com “a natureza” e com a vida é invocada frequentemente pelos setores religiosos mais conservadores (nomeadamente, católicos) para justificar a permanência das mulheres no mundo privado, por contraposição ao universo “público”, que será entendido como “próprio dos homens” (HENRIQUES; TOLDY, 2012).

Que esperança haverá, então, para a construção de saberes teológicos feministas que sejam simultaneamente capazes de dar voz ao corpo das mulheres, sem cair numa estetização do biológico, e de dar corpo, na sua reflexão, às vozes das mulheres que, passando pelas múltiplas subjugações do seu corpo e do corpo do seu povo, se rebelam contra a dupla vitimação – daqueles que as vitimizam e daqueles que as consideram apenas como vítimas?

Pui-Lan (2005, p. 228) denuncia quatro aspetos daquilo que considera ser “a esperança escatológica” das mulheres do Terceiro Mundo. O primeiro relaciona-se com a convicção que muitas mulheres nestes contextos possuem de que as suas tradições, nas quais não ocorreu a separação entre cultura e natureza, podem ser salvíficas para o planeta. Numa perspetiva ecológica dos saberes, isto significa procurar a integração de várias formas de espiritualidade. Tal não significa necessariamente um sincretismo, mas sim o reconhecimento de que o Espírito paira sobre o mundo e não é propriedade de nenhuma instituição religiosa.

Em segundo lugar, a esperança reside também na resistência e numa luta geradora de novas formas de sobrevivência. Esta coloca o presente numa corrente de vida que vem do passado e que se projetará no futuro de uma forma respeitadora das gerações anteriores, mas também das gerações futuras.

Em terceiro lugar, as mulheres no Terceiro Mundo alimentam a esperança de poder trabalhar em solidariedade com as mulheres do primeiro mundo, embora

Pui-Lan, citando Smith (2005, p. 228-229), advirta contra aquilo a que ela chama “o síndrome de ‘querer tornar-se índia’”, no qual “as pessoas querem aprender segredos e cerimónias nativas, sem se responsabilizarem pelo racismo branco”.

Por fim, segundo a mesma autora, as mulheres do Terceiro Mundo sentem que não lutam sozinhas, “porque a frágil teia da vida continua a manter-se” (PUI-LAN, 2005, p. 229). É essa esperança que as leva a “procurarem os fragmentos libertadores da nossa herança para que possamos reparar a criação para as nossas filhas e para as filhas das nossas filhas” (p. 230).

A articulação do simbólico com o sócio-económico, isto é, do significado da existência num corpo com a consciência da existência de corpos escravizados e com a urgência da denúncia profética, constitui-se, assim, como rumo para uma teologia feminista da libertação na perspectiva de uma ecologia dos saberes. E constitui-se como caminho para uma ecologia política, isto é, reivindicadora dos direitos humanos desrespeitados nas situações de desequilíbrio ecológico – em suma, uma ecologia que interpreta os atentados contra a dignidade humana como um “atentado ecológico”, visto que os seres humanos fazem parte do ecossistema.

Esta articulação e esta perspectiva ecológica apelam, elas próprias, também, a uma ecologia dos saberes teológicos, a um diálogo ecuménico, inter-religioso e intercultural. Como afirma Nancy Cardoso Pereira, em entrevista a Moisés Sbardelotto (2011), “fortalecer o ecumenismo é fortalecer uma teologia crítica”, já que, na sua perspectiva, “o ecumenismo é a pergunta por um outro mundo possível. O ecumenismo é atitude, postura política diante do mundo todo habitado.” Também na perspectiva de Tamayo (2006, p. 476): “A teologia da libertação não é assunto de uma cultura. Em todas elas há elementos libertadores, que é necessário ativar, como há também elementos alienantes, que devem ser erradicados”. E, se pensarmos num horizonte inter-religioso, o desafio que se coloca, ainda segundo Tamayo (2006, p. 476), é o de “criar uma teologia inter-religiosa da libertação que assuma as tradições emancipatórias presentes nas distintas religiões e movimentos espirituais”.

O exercício de uma teologia feminista articulada na perspectiva ecológica e tendo em mente o horizonte ecológico da libertação, deve, contudo, estar ela própria disposta a uma vigilância hermenêutica para não reproduzir o já mencionado “síndrome de querer tornar-se índia”. Isasi-Diaz (2009), num texto intitulado precisamente “Liberation Theologies for the Twenty-First Century. A Mujerista Prolegomenon” (Teologias da libertação para o século XXI. Prolegómenos mujeristas), chama a atenção para três aspetos que a teologia da libertação terá de continuar a aprofundar para poder continuar a ser pertinente, incluindo as teologias da libertação feministas. O primeiro está relacionado com a ne-

cessidade de superar a tentação paternalista presente, do seu ponto de vista, em algumas formulações destas teologias. A pergunta que se coloca é como podem elas contribuir para a libertação dos pobres e oprimidos, das mulheres pobres e oprimidas. Já que ninguém liberta ninguém, mas libertamo-nos sozinhos (como dizia Paulo Freire, 1987), pergunta Isasi-Diaz (2009, p. 117):

Até que ponto estão as teologias da libertação a permitir a emergência de novos conhecimentos vindos daqueles que são marginalizados [...]? Até que ponto é que as teologias da libertação são uma plataforma para os pobres e oprimidos e não explicações dos ensinamentos da igreja e daquilo que a Bíblia diz?

Segunda questão: a solidariedade. Isasi-Diaz (2009, p. 118) coloca um novo desafio: “Não somos solidários se não compreendemos e aceitamos que os nossos privilégios e o nosso poder – e os leitores deste artigo são, muito provavelmente, pelo menos um tanto privilegiados⁹ – afetam a pobreza e a opressão daqueles que defendemos.” As teologias feministas negras e ‘mujeristas’ chamam a atenção para esta simples questão: a opressão de uma mulher branca, do primeiro mundo, da classe média, não é igual à opressão de uma mulher negra, no primeiro (e muito menos, no terceiro) mundo.

Terceira questão: a opção pelos pobres. Deverá dizer-se opção pelos pobres ou opção preferencial pelos pobres? A resposta de Isasi-Diaz (2009, p. 119) é cristalina: “A opção pelos pobres não é apenas uma prioridade, é uma opção clara. Significa que exclui a opção pelos não-pobres, pelos não-oprimidos, enquanto pessoas não-pobres e não-oprimidas”. Uma coisa é reconhecer o amor que Deus tem a todos, incluindo, como ela própria diz, “aos que exploram ou marginalizam, são violentos, discriminam, dominam”. Outra coisa é dizer que Deus opta por eles: Como opressores, não, Deus não opta por eles”.

CONCLUSÃO

A articulação de teologias feministas da libertação (incluindo ecológica) desemboca, pois, em opções éticas fundamentadas na fé, na visão de “um novo céu e uma nova terra” e na luta quotidiana para que não haja excluídas e excluídos do banquete da vida, uma luta em nome de um Deus (Pai e Mãe) que não exclui ninguém que não faça da exclusão o seu projeto de vida, e em nome daqueles cujo sangue clama da terra (cf. Gn 4,10). A maioria desses excluídos, cujo sangue clama da terra, chamando por Deus, são mulheres. Não é pensável um saber e uma prática ecológica que não coloque a noção de desenvolvimento sustentável na perspectiva dos direitos humanos. No início do terceiro milénio, sob o signo da pobreza crescente e da falência de uma

economia que se tornou antropofágica, não há reflexão responsável sobre o planeta que não seja reflexão e indignação diante dos corpos famintos. Não haverá teologia como ecologia de saberes que não deva reconhecer a voz dos silenciados, das silenciadas, que, contudo, têm vozes, inventam caminhos de esperança, “denunciam, muitas vezes, a exploração irresponsável da Terra e dão um testemunho poderoso do papel de vanguarda das mulheres na luta pela justiça e pela liberdade” (GEBARA, 2007, p. 208).

“THE BUTTERFLY EFFECT” – ECOLOGY AND FEMINIST THEOLOGIES OF LIBERATION

Abstract: women and children are the first victims of the ecological imbalances generating extreme poverty. It is not enough to be aware of those situations. It is necessary to recognize the links not only between different forms of injustice but also between different forms of liberation. It is necessary to build feminist theologies searching for “ecologies of knowledge and practices” of emancipation.

Keywords: Ecofeminism. Famine. Thirst. Ecology of Knowledge. Feminist Theologies.

Notas

- 1 Cf. <http://www.un.org/millenniumgoals/>
- 2 http://www.unifem.org/gender_issues/women_poverty_economics/.
- 3 Cf. em <http://eurlex.europa.eu/Notice.do?mode=dbl&lang=en&ihtmlang=en&lng1=en,pt&lng2=bg,cs,da,de,el,en,es,et,fi,fr,hu,it,lt,lv,mt,nl,pl,pt,ro,sk,sl,sv,&val=509096:cs>
- 4 <http://www.fao.org/gender/gender-home/gender-programme/gender-food/en/>
- 5 Cf. no mesmo site acima; o mesmo vale para os próximos dados.
- 6 <http://www.fao.org/gender/gender-home/gender-programme/gender-food/en/>
- 7 <http://www.butterflyeffect.ca/Close/Pages/ButterflyEffect.html>
- 8 Veja-se o documentário poderoso de JR intitulado precisamente “Women are Heroes”.
- 9 Estou consciente que isto se me aplica também.

Referências

ADICHIE, Chimamanda. O perigo de uma única história. Tradução de Erika Barbosa. Original disponível em: http://www.ted.com/talks/lang/pt-br/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html. s/d. Tradução disponível em: <http://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&frm=1&source=web&cd=>

[1&ved=0CCsQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.osurbanitas.org%2Fosurbanitas9%2FChimamanda_Adichie.pdf&ei=I3jIUcrqO8jG7Abo4IDgAg&usg=AFQjCNHxxIjvmIA0neKY19QiSEiwJkM4IQ&bvm=bv.48293060,d.ZWU](http://www.osurbanitas.org/2Fosurbanitas9%2FChimamanda_Adichie.pdf&ei=I3jIUcrqO8jG7Abo4IDgAg&usg=AFQjCNHxxIjvmIA0neKY19QiSEiwJkM4IQ&bvm=bv.48293060,d.ZWU). Acesso em: 30 de março de 2013.

- BEAUVOIR, Simone. *Le deuxième sexe*. V. I: Les faits et les mythes. Paris: Gallimard, 1949.
- BOFF, Leonardo; ESCOTO, Miguel. Declaração Universal do Bem Comum da Terra e da Humanidade (2000). Disponível em: http://www.wftl.org/pdf/declaracao_boff_e_escoto.pdf. Acesso em 7 de junho de 2013.
- DALY, Mary. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press, 1978.
- EUROPEAN COMMISSION, Communication from the Commission, Brussels, Brussels, 5.3.2010, COM(2010)78 final. Disponível em: <http://eur-lex.europa.eu/Notice.do?mode=db1&lang=en&ihmlang=en&lng1=en,pt&lng2=bg,cs,da,de,el,en,es,et,fi,fr,hu,it,lv,mt,nl,pl,pt,ro,sk,sl,sv,&val=509096:cs>. Acesso em: 1 de junho de 2013.
- EUROPEAN COMMISSION. Report on Progress on equality between women and men in 2012 Accompanying the document 2012 Report on the Application of the EU Charter of Fundamental Rights {COM(2013) 271 final}. Disponível em: http://www.cite.gov.pt/pt/destaques/complementosDestqs/Relatorio_en.pdf. Acesso em: 5 de junho de 2013.
- FOOD AND AGRICULTURE ORGANISATION OF THE UNITED NATIONS, Gender: Food security. Disponível em: <http://www.fao.org/gender/gender-home/gender-programme/gender-food/en/>. Acesso em 10 de Junho de 2013.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- GEBARA, Ivone. Können die Verkäufer aus dem Tempel des Lebens vertrieben werden? Eine ökologisch-feministische Reflexion aus Lateinamerika. *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, Ostfildern-Ruit, Vol. 43, N. 2, p. 206-210, maio 2007.
- HENRIQUES, Fernanda; TOLDY, Teresa. Desconstruindo antropologias assimétricas. *Impossibilia. Revista Internacional de Estudos Literários*, n. 4, p. 18-33, out. 2012. Disponível em: <http://www.impossibilia.org/static/descargas/numero-4/desconstruindo-antropologias-assimetricas-maria-fernanda-da-silva-henriques-teresa-maria-leal-assuncao-martinho-toldy.pdf>
- ISASI-DIAZ, Ada Maria. Liberation Theologies for the Twenty-First Century: A Mujerista Prolegomenon. *Voices from the Third World*. EATWOT's Latin American Theological Commission and International Theological Commission, Special Volume, June 2009, p. 115-125. Disponível em: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2009-June.pdf>. Acesso em 2 de junho de 2013.
- MOHANTY, Chandra Talpade. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. In: MOHANTY, Chandra Talpade; RUSSO, Anne e TORRES, Lourdes (Org.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991. p. 255-277.
- MOREIRA, Alberto da Silva. O Concílio Vaticano II entre a memória e o esquecimento. *Voices from the Third World*. EATWOT's Latin American Theological Commission and International Theological Commission, Volume XXXIV, Nº 2011/4, p. 227-238, September-December 2011. Disponível em: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2011-4.pdf>. Acesso em: 31 de maio de 2013.
- PARTZSCH, Lena. Wasser in Gefahr: ein Problemaufriss. *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, Ostfildern-Ruit, Vol. 48, N. 5, p. 485-494, dezembro 2012.
- PUI-LAN, Kwok. *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*. Louisville: Westminster John Know Press, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Edições Afrontamento, 2006.

SANTOS, Luciane Lucas. A fome como cerceamento de direito político: comunicação contra-hegemônica e soberania alimentar. *e-cadernos*, Coimbra, N. 2, p. 1-20, 2008. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/documentos/>

ecadernos2/Luciane%20Lucas%20dos%20Santos.pdf. Acesso em 20 de abril de 2013.

SBARDELOTTO, Moisés. Ecumenismo, ecologia, economia: um olhar feminino e feminista. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos online*, Ano XI, n. 370, 22.08.2011. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4015&secao=370. Acesso em: 3 de junho de 2013.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the Subaltern Speak? In: NELSON, Carol e GROSSBERG, Lawrence (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Londres: Macmillan, 1988. p. 271-313.

TAMAYO, Juan José. Teología para «Otro mundo posible». In: TAMAYO, Juan José; SUSIN, Luiz Carlos (coord.). *Teología para otro mundo posible*. Madrid: PPC, 2006. p. 468-485.

UNITED NATIONS DIVISION FOR THE ADVANCEMENT OF WOMEN DEPARTMENT OF ECONOMIC AND SOCIAL AFFAIRS, *Women 2000 and Beyond*. Published to promote the goals of the Beijing Declaration and the Platform for Action: Women and Water (Fev. 2005). Disponível em: <http://www.un.org/womenwatch/daw/public/Feb05.pdf>. Acesso em 1 de junho de 2013.

UNITED NATIONS ENTITY FOR GENDER EQUALITY AND THE EMPOWERMENT OF WOMEN, *Annual Report 2011-2012*. Disponível em: <http://www.unwomen.org/wp-content/uploads/2011/06/UN-Women-annual-report2011-2012.pdf>. Acesso em: 1 de junho de 2013.

UNITED NATIONS ENTITY FOR GENDER EQUALITY AND THE EMPOWERMENT OF WOMEN, *Women, Poverty & Economics*. Disponível em: http://www.unifem.org/gender_issues/women_poverty_economics/. Acesso em: 3 de junho de 2013.

ZIEGLER, Jean. *Destruction massive. Géopolitique de la faim*. Paris: Éditions du Seuil, 2011.