

ECOLOGIA E HERMENÊUTICAS DO FEMININO

COORDENAÇÃO

Alex Villas Boas, Alexandre Palma,
& Maria Clara Bingemer

CUIDAR DA CASA COMUM

ESPIRITUALIDADE
INTERCULTURALIDADE
PRÁTICAS SUSTENTÁVEIS



Título Ecologia e Hermenêuticas do Feminino
Coordenação Alex Villas Boas, Alexandre Palma,
Maria Clara Bingemer
Autores Emilce Cuda, Luiz Carlos Susin, Afonso Murad,
Ivone Gebara, Luís Gabriel Provinciatto,
Felipe de Queiroz Souto, Fernanda Henriques,
Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Maria Clara Bingemer,
Andreia Cristina Serrato, Ceci Maria Costa Baptista
Mariani, Fernanda Henriques, Jaci de Fátima Souza
Candiotto, Renato Kirchner, Teresa Bartolomei
Coleção Cuidar da Casa Comum
Coordenação científica CITER – Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião da
Universidade Católica Portuguesa

© Autores
© Universidade Católica Editora

Revisão editorial Guadalupe Correa Mota
Design da Coleção Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS
Paginação Francisco Emilio Surian
Data abril 2025
eISBN 9789725411100

Universidade Católica Editora,
Sociedade Unipessoal, Lda.
Palma de Cima 1649-023 Lisboa
Tel. (351) 217 214 020
uceditora@ucp.pt / www.uceditora.ucp.pt

Licença: Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional
Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0



ECOLOGIA E HERMENÊUTICAS DO FEMININO

COORDENAÇÃO

Alex Villas Boas, Alexandre Palma,
& Maria Clara Bingemer

CUIDAR DA CASA COMUM

ESPIRITUALIDADE
INTERCULTURALIDADE
PRÁTICAS SUSTENTÁVEIS



SUMÁRIO

<i>Alex Villas Boas , Alexandre Palma & Maria Clara Bingemer</i>	
Apresentação da Coleção	6
<i>Emilce Cuda</i>	
Apresentação do Volume	10
<i>Luiz Carlos Susin</i>	
Prefácio	13



Novos olhares paradigmáticos PRIMEIRA PARTE

<i>Afonso Murad</i>	
O MOSAICO VIVO DA ECOSOFIA	25
<i>Ivone Gebara</i>	
O SURGIMENTO DE NOVOS REFERENCIAIS HERMENÊUTICOS E EPISTEMOLÓGICOS A PARTIR DO ECOFEMINISMO E DA ECOCULTURA: ALGUNS DESAFIOS PARA A TEOLOGIA	51
<i>Luís Gabriel Provinciatto & Felipe de Queiroz Souto</i>	
OS CUIDADOS DA LAUDATO SI' E AS MÚLTIPLAS FACES DE SEU DIÁLOGO COM O PARADIGMA DO CUIDADO	75

<i>Fernanda Henriques</i>	CUIDADO E JUSTIÇA. DUAS IDEIAS REGULADORAS DA VIDA ÉTICA	101
<i>Maria Luísa Ribeiro Ferreira</i>	CAROL GILLIGAN E AS ÉTICAS DO CUIDADO	116

Laudato Si': entre potencialidades e diálogos possíveis SEGUNDA PARTE

<i>Maria Clara Bingemer</i>	O CORPO FEMININO E O CORPO DA TERRA: DIÁLOGO COM A LAUDATO SI'	130
<i>Andreia Cristina Serrato</i>	EXPERIÊNCIA MÍSTICA DA TERRA SEGUNDO SIMONE WEIL: NA CASA COMUM TUDO ESTÁ INTERLIGADO.	148
<i>Ceci Maria Costa Baptista Mariani</i>	CONTEMPLAÇÃO POÉTICA E CONVERSÃO ECOLÓGICA: LENDO A LAUDATO SI' EM DIÁLOGO COM SOPHIA DE MELLO BREYNER	173
<i>Fernanda Henriques</i>	SEM CONTAR MULHERES E CRIANÇAS: PROCURANDO O SUBTEXTO DE GÊNERO NA LAUDATO SI'	192
<i>Jaci de Fátima Souza Candiottto</i>	DESCONSTRUINDO A IMAGEM PATRIARCAL DE DEUS: UMA PROPOSTA TEOLÓGICA FEMINISTA	211
<i>Renato Kirchner</i>	ALTÍSSIMA POBREZA OU FORMA DE VIDA EM CLARA E FRANCISCO DE ASSIS	233
<i>Teresa Bartolomei</i>	DOS CORPOS-COISAS AOS CORPOS-CASAS O FEMININO COMO CAMINHO EPISTEMOLÓGICO E POLÍTICO DE APRENDIZAGEM DA CONDIÇÃO TERRESTRE	258
	IDENTIFICAÇÃO DOS AUTORES	279

Teresa Bartolomei

DOS CORPOS-COISAS AOS CORPOS-CASAS

O FEMININO COMO CAMINHO EPISTEMOLÓGICO E POLÍTICO DE APRENDIZAGEM DA CONDIÇÃO TERRESTRE

*nunca saberemos se o corpo é a tenda
ou o nómada que numa despedida
sem aceno o abandona*

J. Tolentino Mendonça, "A tenda nómada"
(Teoria da fronteira)

O rizoma feminista

O(s) feminismo(s) é(são) um movimento social, cultural e político tão central na história dos últimos dois séculos como paradoxalmente elusivo e «opaco», na sua extrema mobilidade evolutiva (porque a relativa brevidade da sua parábola histórica, ainda recente, é inversamente proporcional à turbulência da sua periodização, caracterizada por fortes descontinuidades) e na sua fragmentação cársica num dilúvio de

correntes, interpretações, sujeitos sociais e contextualizações, nem sempre pacificamente coexistentes, por vezes, aliás, vivamente conflituais¹.

Paradoxalmente, a consistência, não abstratamente racional, mas concretamente histórica e demograficamente maciça, do seu referente (não direitos, relações económicas, categorias sociais definidas a partir de coordenadas culturais ou materiais, etc., mas a parte feminina da humanidade), contribuiu não para circunscrever, mas para indeterminar as pertinências normativas e analíticas do paradigma feminista, que nunca se verticalizou em associações partidárias e sindicais, mas antes se articulou em redes associativas de dinâmica participativa e não representativa, conjugando-se essencialmente como uma instância transversal, horizontal e polimorfa de inervação cultural, política, social e religiosa do discurso público e privado, segundo um modelo antifundacionalista de carácter emblematicamente rizomático².

Estas características de mobilidade e descentralização, conjugadas como heterogeneidade e multiplicidade conexas, se, por um lado, reforçaram a vitalidade e a força de penetração do rizoma feminista, por outro, condicionaram a sua visibilidade e representatividade pública, incrementando a sua receptividade setorial, na coexistência cársica de nichos de absoluta latência e de grande efervescência pública. Tão numerosos são os índices desta coexistência contraditória de obscuridade e impacto público do feminismo e das suas exigências normativas que uma casuística é supérflua. Basta pensar na convulsão das batalhas em torno da liberdade e dos direitos reprodutivos, nessa sociedade americana que é historicamente a vanguarda dos movimentos feministas, mas é igualmente um campo avançado de resistência e recuos. Basta pensar como o extraordinário florescimento de uma teologia feminista no seio das igrejas cristãs, nos últimos cinquenta anos, encontrou ressonância meramente residual na prática pastoral e no corpo canónico e doutrinal do catolicismo, instalando-se, no entanto, numa ampla e profunda sensibilidade espiritual das crentes (e dos crentes), que se consubstancia numa espécie de Igreja paralela, que corre ao lado, (maioria) silenciosa, mas agora irreversível, da realidade institucional.

Não interessa, no contexto desta breve reflexão sobre o papel e o significado do ecofeminismo, traçar um quadro histórico geral do rizoma feminista. Parece-me mais útil analisar o modo como a germinação deste seu «nó» permite evidenciar o

1 Para uma panorâmica geral e atualizada do universo vulcânico e altamente diferenciado do pensamento feminista [cf. Lisa Disch & Mary Hawkesworth (Eds.), «The Oxford Handbook of Feminist Theory», New York, Oxford U. P., 2016, e Kim Q. Hall & Ásta (Eds.), «The Oxford Handbook of Feminist Philosophy», New York, Oxford U. P., 2021].

2 Cf. Gilles Deleuze & Félix Guattari, «Capitalisme et Schizophrénie 1. L'Anti-Édipe», Paris, Minuit, 1972, e Gilles Deleuze & Félix Guattari, «Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux», Paris, Minuit, 1980.

papel extremamente e incessantemente inovador que o feminismo tem desempenhado no quadro da autoconsciência política contemporânea, enquanto vector e catalisador de algumas intuições fundamentais que enformam o pensamento e a ação política atuais, e que, mesmo quando não reconhecem explicitamente a sua dependência do «caule» feminista, continuam profundamente devedores deste rebento perene, tuberoso e rico em substâncias regeneradoras do corpo social.

O papel maiêutico do feminismo na emergência de três novas categorias políticas

São três as novidades fundamentais que caracterizam o horizonte político atual relativamente ao quadro epistémico e ideológico tradicional da modernidade, dominado pela díade liberdade e igualdade³, formulada com arquetípica força simbólica e performativa pela Revolução Francesa:

- 1) A emergência da reivindicação do reconhecimento identitário - das diversidades - a par do direito à autodeterminação e da igualdade jurídica e redistributiva universal.
- 2) A irrupção do paradigma da biopolítica.
- 3) A superação da autocompreensão exclusivamente societal e inter-humana da política, a partir da tematização da questão ecológica.

Em relação a estas três novidades, o discurso feminista desempenhou um papel fundamental como incubador e agente maiêutico⁴. Embora amplamente posto de lado pelos seus protagonistas (é o caso, nomeadamente, da biopolítica e, em certa medida, da ecopolítica), este contributo é inegável à luz de uma breve análise da ruptura epistemológica introduzida no horizonte político dominante pelo movimento feminista.

3 Que o último termo da tríade original, a fraternidade, tenha permanecido estruturalmente subordinado e eclipsado na tradição política subsequente, é uma questão relevante (também recentemente discutida pelo Papa Francisco na encíclica *Fratelli tutti*) que não pode ser sistematicamente abordada nestas breves páginas, mas que, possivelmente, encontra uma hipótese explicativa no raciocínio aqui desenvolvido.

4 É significativo que esta figura epistémica de natureza requintadamente feminina [Sócrates afirma tê-la aprendido não com outros filósofos, mas com a sua mãe Fenárete, parteira de profissão (cf. Platão, «Teeteto», Tradução de Ariana Manuela Nogueira & Marcelo Boeri, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, p. 149 ss.ff.) não teve a fortuna filosófica que a força da formulação socrática prometia, cedendo de imediato lugar a reconstruções muito menos paritárias, dialógicas e abertas do processo de aprendizagem e de determinação reflexiva da verdade, que remetem para o modelo formalisticamente lógico-dedutivo que em Platão acompanha e antagoniza (na forma não dialógica da dialética), a *ratio* «opacamente» hermenêutica da abordagem socrática. Para uma reatualização contemporânea da maiêutica, com o seu movimento caracteristicamente interrogativo e não assertivo, inclusivo, gradual, anti-hierárquico e impuro, que avança por contextualizações, aproximações e revisões, nunca definitivo, nunca completo [cf. Hans-Georg Gadamer, «Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», 6.ª ed., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990].

É graças à descontinuidade teórica (e prática) representada pela entrada em cena do pensamento e das lutas das mulheres que a grelha societal rigidamente antropocêntrica, racionalista, partilhada pelos três dispositivos políticos fundamentais da modernidade - republicano, liberal e socialista - se abriu a perspectivas normativas inéditas.

I. A luta pelo reconhecimento

Exemplar e, este sim, amplamente tematizado, é o papel do feminismo como precursor da emergência da categoria do reconhecimento como catalisador de uma parte importante dos conflitos políticos das últimas décadas, tanto a nível nacional como internacional. Centrando-se na inadequação dos princípios da justiça e da liberdade como autodeterminação para interceder o conjunto das reivindicações normativas que emergem da sociedade, a categoria do reconhecimento expande a noção de dignidade humana como titularidade universal à igualdade de direitos, motor emancipatório da modernidade, que através da sua elaboração jusnaturalista e iluminista se tornou a pedra angular da batalha liberal pela igualdade jurídica e da batalha socialista pela igualdade social e económica. À reivindicação universalista da igual dignidade de cada pessoa enquanto sujeito jurídico, fundada no humano que é comum, junta-se a reivindicação do reconhecimento singularizante da diferença entre indivíduos e grupos, cuja supressão por um universalismo abstrato «difference-blind» se torna injustiça de uma negação humilhante, repressiva, excludente, de identidades particulares e concretas, historicamente configuradas em pertenças linguísticas, de género, étnicas, religiosas, minoritárias, cuja não universalizabilidade deve ser reconhecida como um valor e não como uma variável normativamente insignificante⁵. A partir dos movimentos para os direitos civis dos anos sessenta, e com força crescente nas décadas seguintes, as exigências de justiça social relacionadas com a reivindicação de igualdade jurídica e redistributiva articulam-se numa chave identitária que se move precisamente a partir da afirmação da não-identidade geral, da diferença dos grupos e dos indivíduos, que

5 A teoria do reconhecimento ganhou forma durante a década de 1990 nas reflexões não inteiramente assimiláveis, mas convergentes, de Axel Honneth e Charles Taylor. O primeiro elabora uma revisão e expansão conceptual da teoria crítica de Frankfurt através de uma recuperação da figura hegeliana da luta pelo reconhecimento na dialética servo-mestre (cf. Axel Honneth, «The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts», Translated by Joel Anderson, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1995, e Axel Honneth, «Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory», Malden, MA, Polity, 2007). O segundo parte de uma abordagem mais histórico-analítica, abordando em particular o debate sobre o multiculturalismo e a crítica comunitária ao universalismo liberal (exemplarmente na sua versão rawlsiana) [cf. Charles Taylor, «The politics of recognition», in AA.VV., *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, A. Gutmann (Ed.), Princeton, Princeton U. P., p. 25-73, 1989a, Charles Taylor, «Sources of the Self: The Making of Modern Identity», Cambridge, Ma; London, UK, Harvard U. P., 1989b, e Charles Taylor, «Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus» (1989), in *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Axel Honneth (Ed.), Frankfurt/Main/New York, Campus Verlag, 1993, p. 103-130].-

acolhe a emergência das minorias, das segmentações do corpo social, como instâncias autónomas de legitimação⁶.

Não há dúvida de que o movimento feminista tem sido um recurso e uma alavanca crítica e proativa da primeira hora na afirmação desta política «identitária», centrada na luta pelo reconhecimento, progressivamente afirmada como uma dinâmica transversal de contestação pós-colonial do monopólio ocidental, masculino, branco e tecnocrático do código axiológico social e cultural, capturado por um complexo de parâmetros geopolíticos, simbólicos e racionais de exclusão, subordinação e obscurimento de identidades não redutíveis ao campo do saber-poder dominante (hegemónico no próprio progressismo). Nascido como uma luta pela igualdade de direitos legais e políticos, o movimento de emancipação das mulheres integrou e tematizou, de facto, desde o início, a consciência da diferença como um valor (epistemológico e político) a proteger e a não apagar, abrindo caminho para a consciência de todas as diferenças que são objeto das batalhas identitárias atuais. Em suma, as lutas feministas foram, desde o início, portadoras de *exigências expressivas* além de igualitárias.

Apesar da complexidade convulsiva e contraditória, muitas vezes e voluntariamente conflituosa (mas precisamente por isso bem-vinda) e da natureza contraditória da sua própria autodefinição⁷, o «segundo sexo» (de acordo com a fórmula epónima de Beauvoir, 1949) nunca aspirou a dissolver-se no primeiro, simplesmente lutou, nas suas várias vertentes feministas, para proteger as múltiplas particularidades sexuais e de género como um valor a não discriminar, manipular, reificar, essencializar regressiva-

6 Um fenómeno que encontra a sua contrapartida internacional no renascimento das tradições - religiosas, étnicas, nacionais, territoriais - como vector de reação ao impacto assimilador da globalização e da conflitualidade política ativada tanto em chave populista-soberanista (no contexto de uma opinião ocidental assustada com a ameaça de «substituição» e de perda dos seus próprios privilégios autárquicos) como pós-colonial, na reação de um Sul e de um Leste condenados durante séculos a uma subalternidade não só política e económica, mas também epistemológica [Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak?», in *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Eds.), Basingstoke, Macmillan, 1988, p. 271-313, e Gayatri Chakravorty Spivak, «A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present», Cambridge, Ma, London UK, Harvard University Press, 1999], que reivindicam a sua própria via de emancipação e de modernidade, contestando a imposição de um dispositivo universalista de racionalidade, tanto no plano cultural como no plano jurídico [cf. Enrique Dussel, «Beyond Eurocentrism: the World-System and the Limits of Modernity», in *The Cultures of Globalization*, Fredric Jameson & Masao Miyoshi (Eds.), Durham and London, Duke U. P., 1998, p. 3-31].

7 A noção de identidade é precisamente uma das noções filosóficas tradicionais que o feminismo contesta como forma de «essencialismo», reivindicando a interseccionalidade, a transitoriedade, a fluidez, a indeterminabilidade híbrida das identidades individuais e coletivas [cf. Linda Martin Alcoff, «Identity», in *The Oxford Handbook of Feminist Philosophy*, Kim Q. Hall & Ásta (Eds.), New York, Oxford U. P., 2021, p. 339-349.]. Por outro lado, como assinala Spivak (*Ibid*, 1988; 1999), a ação pública de emancipação das minorias subalternas não pode prescindir de categorias unificadoras de reconhecimento. O facto é que a categoria de identidade é extremamente oscilante e divisiva no seio do feminismo, que, depois de uma viragem pós-identitária (marcada por uma dissociação radical entre sexualidade e género), vive agora um impulso para um «reembodiment», uma nova valorização das dinâmicas materiais (sobretudo corporais) associadas à «diferença» feminina [Nadine Ehlers, «Identities», in *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Lisa Disch & Mary Hawkesworth (Eds.), New York, Oxford U. P., 2016, p. 346-366].

mente, mas a reinterpretar e remodelar generativamente em fidelidade à contingência do seu condicionamento histórico, cultural e biológico.

Ao resistir à sua própria autocancelação no universalismo abstrato de direitos historicamente neutrais, o feminino expresso pelo feminismo interceptou e abraçou simpateticamente a procura igualmente emergente das minorias internas - religiosas, étnicas e racializadas; das majorias externas (não-ocidentais) colonizadas; das tradições, nomeadamente aborígenes, incompatíveis com o cânone tecnocrático da dominação mundial extrativa pela qual se rege a economia capitalista.

Não se deve esquecer que foi precisamente no seio do movimento feminista que nasceu o modelo *interseccional*⁸ de correlação transversal das condições de discriminação, exclusão, exploração, opressão, injustiça, na perspetiva integrada em clara ruptura com uma leitura tribalista, autorreferencial e conflitual das identidades em busca de reconhecimento político e simbólico. Contra a tentação regressivamente antidemocrática do choque de civilizações, da batalha entre pobres, entre comunidades, entre setores desfavorecidos da sociedade, o feminismo interseccionalista tem procurado centrar-se nos instrumentos para que a luta pelo reconhecimento, pela proteção e valorização da dignidade do diferente, não se torne antitética à luta pela igualdade, na sua perspectiva intrinsecamente universalista de proteção da dignidade do comum.

II. Biopolítica

Um papel socraticamente maiêutico semelhante tem sido desempenhado pelo feminismo na emergência da categoria de biopolítica⁹, uma caixa de ferramentas conceptual que, se tem menos projeção pública e performativa do que a luta pelo reconhecimento (e conheceu um relativo declínio teórico na última década), constitui, no entanto, uma extensão fundamental da percepção e reconstrução das dinâmicas de poder, permitindo evidenciar mecanismos estruturais invisíveis a uma abordagem

8 Para a formulação original do conceito (cf. Kimberle Crenshaw, «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», in *Stanford Law Review*, vol. 43, n. 6, 1991 p. 1241-1299). Um extenso aperfeiçoamento, vinte e cinco anos depois, é fornecido por Collins & Bilge [Patricia Hill Collins & Sirma Bilge, «Intersectionality», in *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Lisa Disch & Mary Hawkesworth (Eds.), New York, Oxford U. P., 2016, p. 385-406]. A relevância da categoria de interseccionalidade no âmbito de uma teologia da Casa Comum é apresentada por Martinho Toldy (cf. Teresa Toldy Martinho, «Contributos para abordagens interseccionais na Casa Comum», in *Ephata*, v. 4, no. 2, 2022, p. 51-73).

9 A extraordinária fortuna deste paradigma reflete-se na elaboração extremamente diversificada do mesmo em autores como Giorgio Agamben, Toni Negri e Roberto Esposito, mas a sua exposição original encontra-se na investigação desenvolvida por Michel Foucault na segunda metade da década de 1970 [cf. Michel Foucault, «Sécurité, territoire, population (1977-1978)», Paris, EHESS, Gallimard, Le Seuil, 2004a; Michel Foucault, «Naissance de la biopolitique (1978-1979)», Paris, EHESS, Gallimard, Le Seuil, 2004b; e Michel Foucault, «Du gouvernement des vivants (1979-1980)», Paris, EHESS, Gallimard, Le Seuil 2012]. Para uma discussão feminista da categoria, ver Miller [Ruth A. Miller, «Biopolitics», in *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Lisa Disch & Mary Hawkesworth (Eds.), New York, Oxford U. P., 2016, p. 61-78].

tradicional estritamente jurídica e económica. O quadro de pertinências normativas complexifica-se e altera-se à luz da intuição de que, na sociedade contemporânea, a dominação não se reduz à soberania, ao direito, à administração dos territórios e dos cidadãos enquanto sujeitos de direito, mas concretiza-se como «governamentalidade», como produção de ordem, como um complexo de medidas «imunitárias» (Esposito, 2020), que se aplicam à esfera da vida dos cidadãos enquanto corpos e membros de um complexo de autoprodução e autopreservação social constituído por dimensões demográficas, sanitárias, higiénicas e comportamentais. A representação política da cidadania (baseada no direito e no princípio da soberania) é acompanhada pela gestão governamental da população (baseada no princípio da segurança e na proteção social da vida), numa combinação que altera substancialmente a substância da primeira em prol da segunda (vida e morte, sexualidade e reprodução tornam-se as três áreas prioritárias do exercício regulatório do poder).

Como a pandemia evidenciou de forma flagrante, o poder político legitima-se ao nível da governamentalidade não como um mecanismo representativo do processo de autodeterminação dos cidadãos, mas como um dispositivo de proteção e, portanto, de controlo, dos seus corpos, como gestor supremo do bem-estar da população, cuja sobrevivência e saúde se tornam o principal critério regulador (que acaba por subordinar o da liberdade). O objeto de análise e de denúncia da biopolítica é a ambiguidade desta função, que por um lado se apresenta como uma preciosa garantia «previdencial» para o indivíduo e a população e, por outro lado, se converte em invasiva modalidade de controlo governamental dos corpos e das formas de subjetivação que lhe são inerentes (no domínio das práticas higiénicas, alimentares, sexuais, relacionais e desportivas, o princípio da segurança sublima-se num critério incondicional de coação comportamental, com a instauração de mecanismos de sanção e de recompensa cada vez mais complexos, finamente difusos e vinculativos: os «maus hábitos», como o tabagismo, tornam-se objeto de medidas crescentes de controlo legal, restrição e penalização). A abordagem tradicional puramente «política» não capta a mutação do poder contemporâneo, na sua vertente biopolítica e governamental, ficando confinada a um racionalismo abstrato que descontextualiza a formulação dos direitos dos sujeitos de direito dos processos biológicos, simbólicos e materiais de manutenção dos seus corpos, e não capta a mudança de paradigma normativo no exercício do poder face aos indivíduos e à população. Também a luta identitária pelo reconhecimento encontrou na biopolítica um importante fator de alargamento categorial, estimulando a combinação do enfoque jurídico nas relações interpessoais entre indivíduos e grupos (na atenção prioritária às dinâmicas cognitivas e intencionalidades comportamentais) com o

enfoque nos processos precognitivos, biológicos e sociais (saúde, alimentação, higiene, medidas de segurança social, codificação eufórica ou disfórica de características biológicas), tornando-se cada vez mais recetiva a formas de regulação coerciva da subjetivação individual e coletiva.

Como é sabido, o paradigma da biopolítica decorre da investigação arqueológico-genealógica de Michel Foucault sobre a constituição da ciência ocidental na época moderna como um dispositivo em que o saber e o poder estão inextricavelmente interligados e são mutuamente funcionais na construção de uma forma de subjetividade «normal», isto é, socialmente governável, com a correspondente instauração de sociedades disciplinares (estudadas em particular no domínio da história da loucura, das formas e dos aparelhos de detenção, da medicina, da sexualidade e do liberalismo como máquina hipertrófica de regulação social). No entanto, não é arriscado afirmar que a centralidade do corpo como local de regulação política, jurídica e simbólica não é uma descoberta do filósofo francês, que a transpõe da reflexão de décadas elaborada neste domínio pelo pensamento e pelas práticas feminista¹⁰. A novidade da abordagem foucaultiana é subverter a lógica analógica da biopolítica positivista tradicional (que estuda a sociedade como um organismo, tentando reconstruir as funções sociais a partir de leis biológicas) para analisar como o dispositivo de poder-saber disciplinar-controlador regula e molda as consciências através do governo dos corpos, apelando às suas necessidades, à sua vulnerabilidade, à sua maleabilidade, às suas exigências de segurança e bem-estar. Esta é uma abordagem crítico-hermenêutica substancialmente em linha com a investigação já em curso na esfera feminista sobre o papel essencial do corpo na construção (coerciva) da identidade social das mulheres; na manipulação, subjugação, deformação patriarcal da diferença feminina como um «desvio» da norma masculina e, ao mesmo tempo, um recurso reprodutivo indispensável da sociedade, sobre o qual exercer a disciplina total. A ideia foucaultiana de que os processos de emancipação dos cidadãos do aperto do poder biopolítico não passam apenas pela conquista de maiores espaços de autodeterminação jurídica, de reconhecimento interpessoal e coletivo das identidades minoritárias, de redistribuição igualitária de recursos e oportunidades, mas também por formas de ressubjetivação alternativas ao modelo interiorizado no regime das «sociedades de controlo» atuais, caracterizadas pela hipertrófica regulação securitária e pela invasiva objetivação

10 «Incorporação, vulnerabilidade, relacionalidade e alteridade» são as quatro categorias éticas fundamentais da formação da subjetividade destacadas pela reflexão feminista em contraste com o paradigma patriarcal da normativização [cf. Erinn Gilson, «Continental Feminist Ethics», in *The Oxford Handbook of Feminist Philosophy*, Kim Q. Hall & Ásta (Eds.), New York, Oxford U. P., 2021, p. 261-271].

técnica e mediática dos processos corporais (no esvaziamento e subjugação da sua dimensão simbólica) está em plena sintonia com a ênfase feminista no facto de o processo de libertação das mulheres da ordem patriarcal passar pela reapropriação do seu próprio corpo como espaço gerativo de livre negociação relacional de uma ordem simbólica aberta, plural, reversível, não objetificante e não assimilada a códigos coercivamente impostos do exterior.

A emancipação da diferença feminina face à ordem patriarcal não pode ser alcançada apenas através de dinâmicas relacionais e jurídicas de reconhecimento da própria identidade social e de conquista de uma efetiva igualdade jurídica e económica, mas tem necessariamente de se concretizar também como libertação da coerção governamental de regulação do próprio corpo e como reconstrução de novos códigos hermenêuticos e simbólicos de expressão da diferença entre feminino e masculino, na sua matriz corpórea constitutiva mas não deterministicamente unívoca, nessa indeterminação aberta ao gesto instituinte da subjetividade que faz com que a identidade de género não seja equivalente à identidade sexual, não seja redutível a uma definição exclusivamente biológica.

Iluminando as dinâmicas em que a sociedade se transforma em poder epistémico e político que governa as mentes através dos corpos, a perspectiva biopolítica alimenta e, ao mesmo tempo, nutre a reflexão feminista sobre a elaboração simbólica da diferença feminina, identificando um ponto de convergência fundamental na necessidade de abandonar a noção teórica e prática de «corpo-coisa»¹¹ para abraçar a de *corpo-casa*, o espaço material e simbólico da inerência do sujeito ao mundo, na concretude espaciotemporal de uma singularidade orgânica insubstituível e indisponível, mas não reificável como mera porção de referência extensional de um ato cognitivo fundador. O pensamento «põe» o nosso corpo assim como é «posto» por ele, numa distinção que se produz numa dinâmica de inesgotável «reversibilidade» (Merleau-Ponty) e só artificialmente pode ser extrapolada como separação. A lógica desta ineliminável integração performativa do conhecimento por parte do sujeito, na sua autopercepção intencional e corpórea, é neutralizada na estratégia epistémica da objetivação científica, que é social e pessoalmente necessária, em virtude da sua formidável eficácia estratégica, mas que, no entanto, permanece inteiramente artificial, seletiva e insuficiente. Na terceiridade impessoal do conhecimento científico, a ine-

¹¹ Para uma crítica formidável deste mito metafísico, na lúcida denúncia do seu devastador impacto civilizacional (cf. Maurice Merleau-Ponty, «La Structure du comportement», Paris, PUF, 1967, e Maurice Merleau-Ponty, «La Phénoménologie de la perception», Paris, NRF, Gallimard, 1976).

rência intencional e corpórea da subjetividade é neutralizada por princípio, mas só a sua reativação permite o acesso do sujeito ao conteúdo proposicional em questão. A anterioridade epistemológica da inerência corpórea é neste sentido incontornável: só enquanto corpo-casa¹² (que contextualiza espaciotemporalmente a subjetividade, permitindo-lhe habitar a terra, da qual não se pode abstrair) podemos aceder à elaboração técnico-científica do corpo-coisa, e a ocultação desta dependência constitutiva, mais precisamente a sua subversão de princípio, é a grande mentira que desacredita, mais do que credenciar, o edifício da verdade científica, cuja legitimação epistemológica exige o reconhecimento e não a negação da sua complexidade «genealógica» e processual, na sua dimensão não só de accidentalidade histórica (entretanto amplamente reconhecida) mas também de necessária subjetivação intencional-performativa conforme às dinâmicas próprias da inerência corporal individual.

III. Ecopolítica

Este ponto de convergência política e epistémica entre o feminismo, a luta pelo reconhecimento e a biopolítica, nomeadamente a necessária conversão da nossa autocompreensão de corpo-coisa para corpo-casa (condição da inerência espaciotemporal do sujeito na terra), introduz-nos diretamente na questão ecológica, a terceira grande novidade da cena política contemporânea em que o feminismo tem desempenhado um papel de incubador intelectual, social e cultural fundamental, promovendo também aqui a recepção de categorias alheias ao discurso político tradicional.

O grande desafio colocado pelo paradigma ecológico é, de facto, o da «*desantropização*» da *normatividade*. As categorias fundamentais da ordem jurídica e política tradicional são essencialmente antropológicas: durante séculos (milénios) foi o homem-macho, como indivíduo e como comunidade, o sujeito do direito e, portanto, da política.

Este excludente «autocentramento» antrópico revela todos os seus limites com a emergência da crise ecológica, um processo de ruptura devastadora do equilíbrio ambiental estabelecido durante o período interglaciar do Holoceno, iniciado há cerca de 11 770 anos, que permitiu ao *Homo sapiens sapiens* prosperar e espalhar-se pelo planeta, beneficiando de condições extremamente favoráveis de estabilidade climática e ecológica. Com a progressiva erosão das nove fronteiras planetárias¹³ que identifi-

12 Uma fórmula que reenvia diretamente, para a expandir, à noção fenomenológica de «corpo próprio» elaborada por Merleau Ponty.

13 Cf. Johan Rockström & Owen Gaffney, «Breaking Boundaries: The Science of Our Planet», New York, DK Publishing, 2021.

cam nove «sistemas de suporte à vida» essenciais, as condições de autorregulação do ecossistema terrestre estão a ser irreversivelmente perturbadas, desencadeando o risco de alterações ambientais globais de natureza não linear, violenta e incontrolável. As consequências devastadoras do aquecimento global, da redução maciça da integridade da biosfera, da poluição química, da acidificação dos oceanos, estão diante dos nossos olhos e são sentidas na pele de todos, demonstrando a inadequação de uma política ambiental unilateralmente antropomônica. Cresce assim a consciência (ainda que, infelizmente, demasiado lentamente) de que a *res publica* não inclui apenas os homens, a política não é apenas uma questão de vontade geral, a sociedade não é apenas o complexo das relações inter-humanas, mas também a relação com o seu habitat, que não pode ser reificado como uma simples coisa, recurso, património (complexo de bens materiais - móveis e imóveis -), desprovido de força normativa, objeto de apropriação, dominação, exploração, ocupação, distribuição¹⁴. Só pensando a sociedade e o planeta na lógica de interdependência que rege a sua complementaridade¹⁵ para a subsistência do género humano, só articulando a sua copertença como *casa comum*, é possível desenvolver instrumentos jurídicos e culturais, estratégias científicas, económicas, políticas e sociais que permitam pôr fim a um modelo ecocida (e suicida) de antropização da terra, cujo resultado a médio prazo só pode ser o de uma trágica degradação das condições de vida do género humano, senão mesmo a sua extinção. A terra (enquanto ecossistema complexo de autorregulação) não é uma propriedade com a qual o homem pode fazer o que quiser, mas uma condição da sua subsistência, uma interdependente dimensão reguladora da sua sobrevivência individual e coletiva.

Só reconhecendo o valor normativo inerente também ao não-humano (seres vivos, ecossistemas, equilíbrios ambientais), instituído pela autonomia dos seus mecanismos de autorregulação (cuja violação, numa lógica de interdependência, resulta em danos potencialmente irreversíveis e devastadores para o transgressor), é possível construir um novo modelo de justiça ecológica desantropizada, criando os instrumentos jurídico-políticos necessários para governar com equidade e sustentabilidade a presença de oito (em breve dez) mil milhões de seres humanos na Terra.

Mesmo na elaboração desta nova perspetiva, de *éthos* ecoplanetário e não unilateralmente antrópico, o contributo inovador do pensamento feminista tem sido

¹⁴ Este é o modelo «soberanista», extrativo e predatório do *nomos* da terra, reconstruído por Carl Schmitt («Der Nomos der Erde: Im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum», Berlin, Duncker & Humoldt, 2011) como o fundamento último da tradição jurídica ocidental.

¹⁵ Sobre a centralidade normativa do princípio da interdependência e o correspondente critério ético-jurídico da sustentabilidade, cf. Bartolomei (no prelo).

fundamental, pois é precisamente na sua esfera que se tem vindo a desenvolver a consciência da relevância ética e política da superação daquele conjunto de dualismos (corpo/espírito, matéria/ideia, razão/sentimento, sensação/conceito, natureza/cultura, sujeito/objeto, instinto/vontade), que expulsou o «não-pensante» da esfera da legitimidade, descartando-o como objeto, projetando no interior da própria humanidade uma escala hierárquica de sublimação que colocava a mulher do lado da animalidade, da irracionalidade, da matéria.

Filosofia e mito, religião e poder, cedo se aliaram nesta expulsão dualista da diferença do feminino para a inferioridade do infra-humano, para o campo anómico e assimbólico da bestialidade, entrelaçando narrativas que constroem e legitimam este processo de dessubjectivação normativa do feminino em articulação com a alienação sistemática do racional em relação à vida, do humano em relação ao terrestre.

É este o enredo projetado por milénios de leitura patriarcal sobre a condição feminina narrada pela Bíblia, o grande código da cultura ocidental, em que um animal é o parceiro da primeira tomada de palavra feminina da história da humanidade. Nesta trama patriarcal (que interpreta forçadamente a história narrada em Génesis 3), o campo de comunicação original de Eva é a bestialidade, que ela abraça virando as costas ao divino e ao humano (Eva encontra o animal na ausência de Deus e na latência de Adão, que está ao seu lado silencioso e inerte). Expulsa do Éden do espírito, do pensamento, da razão, para a região suja, impura, infeliz do domínio da carne, da subjugação pelo macho¹⁶, a mulher desenvolveu, de facto, uma recetividade ao excluído, ao exterior, ao marginal, que o macho observa intimidado e ressentido como uma ameaça, uma transgressão, uma queda. Na perspectiva masculina, o mal provém da proximidade com o não-pensante, com a carnalidade dos vivos, com a bestialidade elevada a interlocutor: o Jardim vivido como campo de comunicação que inclui o não-humano é revertido em exílio, expulsão da presença do divino, degradação do corpo em pó: carne despojada do sopro divino da vida¹⁷.

A esta trama patriarcal (que se declina na representação idolátrica do Deus que amaldiçoa a criação para condenar as suas próprias criaturas à infelicidade)¹⁸, Eva opõe a sua própria resiliência tácita, mas tenaz: em contraste com a visão expiatória que representa a vida na terra como um castigo, Eva faz do seu corpo não um exílio e

16 «Procurarás apaixonadamente o teu marido, / mas ele te dominará» (Gn 3,16).

17 Tu «és pó e ao pó voltarás!» (Gn 3,19).

18 «E dela só arrancarás alimento / à custa de penoso trabalho, / todos os dias da tua vida. / Produzir-te-á espinhos e abrolhos, / e comerás a erva dos campos. / Comerás o pão com o suor do teu rosto, / até que voltes à terra de onde foste tirado» (Gn 3,17-19).

um castigo¹⁹, mas um objetivo (dar a vida, dom de Deus)²⁰ que a coloca em comunhão generativa com a criação, estabelecendo-a como mãe de todos os seres vivos²¹.

O corpo de Eva, aquela que se aproxima perigosamente do animal, que comunica com o não-pensante, o não-racional (ao não-humano atribui-se «astúcia», fineza de instinto, não a razão²²), torna-se casa, para os outros, para os filhos que concebe, que faz crescer no seu ventre, que dá à luz. Na maternidade, a mulher dá à luz não só um filho, mas a verdade mais profunda do corpo-casa, que não é só casa para quem o habita (como a sua própria «tenda» na terra), mas também para os outros, que podem encontrar hospitalidade (de amor, de memória, de responsabilidade, de escuta, de cuidado, de assistência) no corpo uns dos outros, sendo por ele gerados e regenerados.

O corpo-casa (tornado visível pelo corpo materno, que é figura de verdade do corpo humano, masculino e feminino) é uma dimensão transitiva, antes de mais na sua matriz biológica intrinsecamente intergeracional: todos viemos de um corpo de outros, no qual fomos gerados e alojados, e somos chamados a dar hospitalidade a outros, na nossa própria vida, eventualmente acolhendo um corpo de outros a conceber e a trazer ao mundo, numa cadeia de hospitalidade que faz da carne o elo de vida em que se transmite a humanidade.

Nem todos os seres humanos são mães. Não o são os machos, nem todas as mulheres o são. Mas todos os seres humanos - filhos de Eva - têm o corpo de Eva, a mãe: têm um corpo-casa cujo objetivo é dar vida, acolher a vida dos outros, transmitir a sua própria vida como um dom transmissível, que se multiplica na sua oferta.

O corpo-casa ocultado pelo corpo-coisa da objetivação racionalista, tenazmente guardado no ser humano pela sua parte feminina, expõe a nossa condição de elementos de um *habitat* humano e não humano em relação ao qual somos incessantemente transcendentais, mas simultaneamente inseparáveis, ligados a ele por uma relação de interdependência que estabelece um *éthos*, não circunscrito às relações interpessoais, mas inclusivo de todas as dimensões envolvidas na inerência terrestre encarnada pelo nosso ser corpo.

A diferença em que o feminino é realizado e pensado como corpo-casa, rompendo com o cânone monopolista e não neutro, mas neutralizante do ser humano re-

19 «Aumentarei os sofrimentos da tua gravidez, / entre dores darás à luz os filhos» (Gn 3,16).

20 «Adão conheceu Eva, sua mulher. Ela concebeu e deu à luz Caim, e disse: «Gerei um homem com o auxílio do SENHOR» (Gn 4,1).

21 «Adão pôs à sua mulher o nome de Eva, porque ela seria mãe de todos os viventes» (Gn 3,20).

22 «A serpente era o mais astuto (φρονιμώτατος) de todos os animais selvagens que o SENHOR Deus fizera» (Gn 3,1).

duzido ao masculino, não é compatível com qualquer dualismo, não admitindo qualquer descontinuidade entre pensamento e matéria, *res cogitans* e *res extensa*. De facto, a casa articula-se como uma entidade bimórfica, indissociavelmente natural e social, algo que temos em comum com os animais (também as «raposas têm as suas tocas e as aves do céu os seus ninhos», Mt 9,20), mas nos diferencia deles na sua forma eminentemente cultural. Na casa há uma intencionalidade humana (não é uma «coisa natural», mesmo quando é uma simples gruta: o habitar simboliza-a), mas, ao mesmo tempo, uma fenomenalidade física (enquanto porção de espaço convertida em lugar por intervenção antrópica). A casa é o resultado material da adaptação do ser humano a condições ambientais específicas (interpretadas e exploradas com grande flexibilidade: até o gelo pode tornar-se uma casa para se proteger do frio; até a água pode tornar-se habitável, numa palafita ou num barco), em que a intervenção construtiva é tanto mais eficaz quanto mais respeita a compatibilidade física ditada pelo espaço de acolhimento. A casa é, em suma, uma entidade física (parte de um território, não necessariamente permanente: a casa dos nómadas é a tenda, como o pode ser hoje uma autocaravana), tanto quanto é uma entidade cultural e existencial: é *casa* e *lar* numa conjunção cuja dissolução representa uma anomalia antropológicamente disfuncional, um problema existencial e social que pode atingir efeitos individual e coletivamente devastadores²³.

A casa constitui, como Heidegger ilustrou num célebre ensaio de 1951, a própria figura do ser no mundo, porque ser é habitar: fazer parte do mundo e permitir que o mundo seja, no acontecimento da existência como reciprocidade de ser acolhido pelo ser e acolhê-lo, posto em condição de ser e cuidar dele:

Habitar, ser trazido à paz de um abrigo, **quer dizer**: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, **cuidar de** cada coisa em sua essência. *O traço fundamental do habitar é esse cuidar (Schonen).* O **cuidar** perpassa o habitar em toda a sua amplitude. Mostra-se tão logo nos dispomos a pensar que ser homem consiste em habitar e, isso, no sentido **do** demorar-se dos mortais **na terra**.²⁴

23 Para uma fenomenologia da casa e das suas revoluções ecológicas (cf. Emanuele Coccia, «Filosofia della casa. Lo spazio domestico e la felicità», Torino, Einaudi, 2021).

24 Martin Heidegger, «Construir, habitar, pensar», in *Ensaio e conferências*, Martin Heidegger, tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis, Editora Vozes, 2002, p. 129.

Habitar é demorar ao pé das coisas, deixá-las ser na sua essência de coisas²⁵, não as degradando a meros objetos (correlatos do nosso poder cognitivo e operativo), mas reconhecendo-as como uma condição de possibilidade do *Dasein*, da existência humana. Habitar não é uma simples combinação de conhecer, agir e produzir (a tríade grega, de carácter essencialmente antropológico, que sublimava abstratamente a vida humana como uma esfera social e histórica separada da sua inerência terrena), mas é mais profundamente cuidar da terra, do onde e do quando que nos coloca nela, numa proximidade que é a própria condição da nossa existência.

O corpo não é outra coisa senão essa condição inextricavelmente material e intencional de habitar a terra, de cuidar do onde e do quando do nosso estar no mundo, na impossibilidade de separar o nosso ser recebido e o nosso acolher, o nosso ser parte e o nosso ser além: o nosso incessante transcender do aqui e do agora em oposição-composição com um divino demorar celeste cuja interligação com o demorar terreno se articula como a «Quadratura» (*Geviert*) - a integração, por parte dos que habitam, da imanência do seu estar no aqui e agora com o movimento da sua incessante transcendência.

O sujeito que reconhece que estar no mundo é habitar a terra, ser acolhido por ela e acolhê-la num corpo-casa que é nosso, mas que é sempre também não nosso (na contingência incontrolável da sua autorregulação biológica), não pode cair na armadilha dos dualismos abstratos, das hierarquias idealistas ou materialistas que separam, quando a existência é a união e a comunhão do humano e do não-humano, do sensorial e do intencional, do vivo e do inanimado, do externo e do interno.

O pensamento feminino sempre assumiu esta dimensão não dualista e não exclusivista da inerência corporal do sujeito ao ambiente, numa continuidade inquebrável²⁶ que se torna conteúdo de uma responsabilidade ética constitutiva, não limitada à solidariedade inter-humana, porque expressão da interdependência entre o ser humano e a terra, o *habitat*, que ultrapassa a dimensão da posse, do domínio, do uso, realizando-se adequadamente apenas como «cuidado». Por isso, a diferença feminina representa uma fonte de sensibilidade cognitiva e prática, de memória ética e de imaginação simbólica fundamental para a ativação de novos modelos não dualistas e

25 «Os mortais habitam à medida que salvam a terra, tomando-se a palavra salvar em seu antigo sentido, ainda usado por Lessing. Salvar não diz apenas erradicar um perigo. Significa, na verdade: deixar alguma coisa livre **na sua própria forma de ser**. Salvar a terra é mais do que explorá-la ou esgotá-la. Salvar a terra não é assenhorar-se da terra e nem tampouco **submeter-se** à terra, o que constitui um passo quase imediato para a exploração ilimitada» (*Ibidem*, p. 130, negrito m.tr).

26 Cf. as considerações sobre este ponto em Maria Clara Bingemer Lucchetti, «Mulher e natureza: aliança e analogia. Reflexão dialogante com a *Laudato Si*», in *Ephata*, v. 4, no. 2, 2022, p. 19-35.

não antropomônistas de estar na terra e de reconhecimento da relevância normativa do não humano.

A viragem ecológica que amadureceu na segunda metade do século XX ao nível da filosofia moral e política, da ciência e da teologia, não poderia, em suma, ter ocorrido sem a incubação teórica e prática promovida pelos movimentos e lutas feministas: o ecofeminismo, na imensa variedade das suas instâncias e aplicações, condensa essencialmente esta afinidade categorial e a sua relevância.

O corpo-casa: a hospitalidade como forma de relação ecológica, interpessoal e intergeracional

A dimensão geradora, catalisadora e promotora do pensamento feminista em relação às três grandes novidades – epistémicas e históricas – da política atual é de-sejavelmente acompanhada por uma função crítica e corretiva²⁷. É significativo que na esfera da teoria do reconhecimento, que se tornou um fenomenal motor conceptual das lutas feministas, sejam precisamente algumas pensadoras a representar as vozes mais construtivamente críticas dos riscos de reducionismo superestrutural²⁸ e de eu-demonismo conciliatório²⁹, de «essencialismo»³⁰ inerentes a uma aplicação inadequadamente diferenciada deste modelo.

A importância dada nas práticas e no pensamento feministas à categoria do género (secundarizada por autores como Foucault e Agamben, em prol da sexualidade); ao poder emancipatório da incorporação (*embodiment*) como vector de subjetivação «biopolítica»; ao primado da vida sobre a morte; à dimensão comunitária; à solidariedade interpessoal; ao papel do cuidado não como simples estratégia terapêutica ou assistencial mas como forma de subjetivação virtuosa das relações interpessoais, é, por sua vez, um claro antídoto para dois riscos básicos da abordagem biopolítica. Por um lado, permite não absolutizar niilistamente a dimensão impessoal e puramente biológica do estar em sociedade como população e não como cidadania, desvalorizando como irrelevantes todas as formas de resistência a esta biologização da vida

27 Sobre este aspecto, ver as valiosas considerações de Fernanda Henriques, «Algumas reflexões em torno da tarefa crítica das teologias feministas», in *Ephata*, v. 4, n. 2, 2022, p. 99-113.

28 Cf. a crítica de Nancy Fraser, em 2003, à autonomia do paradigma redistributivo, que, na sua opinião, não pode ser equiparado ao paradigma do reconhecimento, como defende A. Honneth.

29 Cf. a crítica de Judith Butler, em 2021, ao risco de dissolução assimilativa da instância conflitual das batalhas de reconhecimento no conformismo do assentimento mútuo.

30 Ehlers, «Identities», op.cit., 2016; Spivak, «In a Word: Interview», Interview with Ellen Rooney, in *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge, 1993, em autorrevisão crítica de algumas das suas próprias posições anteriores.

comum. Por outro lado, ao enfatizar o potencial de formas inovadoras de subjetivação livre e não governamental, as leituras feministas da biopolítica oferecem perspectivas de sinergia com a democracia liberal, em alternativa à incompatibilidade reivindicada pelas versões mais extremas e controversas da biopolítica (como a elaborada por G. Agamben³¹), que descartam todo o aparato legal de direitos como um dispositivo inerentemente letal e opressivamente disciplinar³².

Mesmo no horizonte da reflexão e da luta ecológicas, o pensamento das mulheres pode desempenhar um papel importante contra todas as formas de «tecnicização», de especialização governamental dos problemas, da sua objetivação administrativa e científica, no obscurecimento do nó civilizacional subjacente à atual crise ambiental.

As respostas económicas, administrativas e técnicas à crise ecológica atual são imprescindíveis (porque a solução para esta emergência global deve ser ativada pelo complexo mecanismo de poder da sociedade contemporânea: governos, mercados, conhecimento científico), mas não são suficientes. Como demonstra a disparidade entre as medidas políticas, económicas e técnicas disponíveis e a falta de vontade política e de solicitude por parte da opinião pública para as pôr em prática, uma catástrofe ecológica não pode ser evitada sem uma mudança radical de mentalidade e de paradigma civilizacional. Pensar a terra e a sociedade não como dois mundos separados, mas como uma Casa Comum, na interdependência intrínseca dos organismos e dos fenómenos, dos seres vivos e das condições físicas, químicas, biológicas, das dinâmicas ambientais e dos processos históricos e sociais, é a única chave epistemológica que nos permite compreender o que está a acontecer e encontrar soluções e vontade coletiva e individual para as resolver.

Uma mudança de cabeças, corações e corpos (dos nossos comportamentos alimentares, higiénicos, sanitários, sociais, habitacionais, de mobilidade) é mais urgente do que nunca. Precisamos de novas políticas de reconhecimento, de novas políticas redistributivas, de novas formas de governação biopolítica (social e assistencial) e ecológica. Precisamos de uma sensibilidade para a diferença que saiba não a neutralizar sem se converter em dualismos e exclusivismos subalternizantes. Precisamos de manter a sociedade unida e em conjunto com a terra e os seus habitantes, salvaguardando a dignidade de cada pessoa, respeitando a justiça do que lhe é devido, e salvaguardando a sustentabilidade da presença humana na terra que é o critério

31 Giorgio Agamben, «Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita (Homo sacer, I)», Torino, Einaudi, 2005; e Giorgio Agamben, «Stato di eccezione (Homo sacer, II, 1)», Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

32 Cf. Ruth A. Miller, «Biopolitics», op. cit, p. 61-78.

fundamental para deixar de regular a nossa relação com o meio ambiente através dos princípios de propriedade e de domínio para abraçar o da interdependência.

É uma tarefa imensa e urgente, na qual um papel fundamental pertence às mulheres, corpos-casa que carregam a hospitalidade como sua vocação biológica e ensinam a todos os seres humanos que a hospitalidade generativa, recebida no nascimento e dada na geração e na gestação, é a forma própria do vínculo intergeracional, tal como a hospitalidade ambiental (dada e recebida na terra), a hospitalidade social (dada e recebida na sociedade) e a hospitalidade interpessoal (dada e recebida nas relações de cuidado, amor, memória, responsabilidade), é a forma última e mais autêntica de estar no mundo.

O livro que aqui se apresenta ao público é um nó nutritivo e generoso do rizo-
ma que tem vindo a crescer e a inervar o pensamento e a ação política, eclesial e social na constituição de uma voz feminina cada vez mais consciente, autónoma, diferente, mas não separada, robustamente antagónica, mas não polarizadora. É um livro que condensa alguns dos aspetos mais preciosos da experiência que se produz quando o feminino se torna rede, reflexão, luta pela dignidade das pessoas, dos seres vivos e da terra: exprime amizade sem conivência, compreensão sem unanimismo, inovação concreta sem experimentalismo abstrato, paixão teórica aliada a uma forte sensibilidade para as práticas, responsabilidade para com as dinâmicas coletivas aliada a uma atenção privilegiada para com os sujeitos envolvidos.

A sua leitura será, como foi a sua concepção, a sua escrita, a sua realização, um exercício crítico e construtivo de conjugação do pensamento e da ação, da prática e da teoria, da responsabilidade individual e do gesto comunitário. As mulheres não gostam de correr sozinhas e muito menos de chegar sozinhas. Esperam por aqueles que ficam para trás, mas não para parar.

Referências

Axel Honneth, «The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts», Translated by Joel Anderson, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1995.

Axel Honneth, «Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory», Malden, MA, Polity, 2007.

Bíblia Sagrada, 3.^a ed, Fátima, Difusora Bíblica, 2001.

Carl Schmitt, «Der Nomos der Erde: Im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum», Berlin, Duncker & Humboldt, 2011.

Charles Taylor, «The politics of recognition», in AA.VV., *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, A. Gutmann (Ed.), Princeton, Princeton U. P., p. 25-73, 1989a.

Charles Taylor, «Sources of the Self: The Making of Modern Identity», Cambridge, Ma; London, UK, Harvard U. P., 1989b.

Charles Taylor, «Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus» (1989), in *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Axel Honneth (Ed.), Frankfurt/Main/New York, Campus Verlag, 1993, p. 103-130.

Emanuele Coccia, «Filosofia della casa. Lo spazio domestico e la felicità», Torino, Einaudi, 2021.

Enrique Dussel, «Beyond Eurocentrism: the World-System and the Limits of Modernity», in *The Cultures of Globalization*, Fredric Jameson & Masao Miyoshi (Eds.), Durham and London, Duke U. P., 1998, p. 3-31.

Erinn Gilson, «Continental Feminist Ethics», in *The Oxford Handbook of Feminist Philosophy*, Kim Q. Hall & Ásta (Eds.), New York, Oxford U. P., 2021, p. 261-271.

Fernanda Henriques, «Algumas reflexões em torno da tarefa crítica das teologias feministas», in *Ephata*, v. 4, n. 2, 2022, p. 99-113. (<https://doi.org/10.34632/ephata.2022.11368>).

Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak?», in *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson & Lawrence Grossberg (Eds.), Basingstoke, Macmillan, 1988, p. 271-313.

Gayatri Chakravorty Spivak, «In a Word: Interview», Interview with Ellen Rooney, in *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge, 1993, p. 1-24.

Gayatri Chakravorty Spivak, «A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present», Cambridge, Ma; London UK, Harvard University Press, 1999.

Gilles Deleuze & Félix Guattari, «Capitalisme et Schizophrénie 1. L'Anti-Œdipe», Paris, Minuit, 1972.

Gilles Deleuze & Félix Guattari, «Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux», Paris, Minuit, 1980.

Giorgio Agamben, «Stato di eccezione (Homo sacer, II, 1)», Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

Giorgio Agamben, «Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita (Homo sacer, I)», Torino, Einaudi, 2005.

Hans-Georg Gadamer, «Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», 6.^a ed., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

Johan Rockström & Owen Gaffney, «Breaking Boundaries: The Science of Our Planet», New York, DK Publishing, 2021.

Judith Butler, Axel Honneth & *et al.*, «Recognition and Ambivalence», Heikki Ikäheimo, Kristina Lepold & Titus Stahl (Eds.), New York, Columbia U. P., 2021.

Kimberle Crenshaw, «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», in *Stanford Law Review*, vol. 43, n. 6, 1991, p. 1241-1299. Acessível em: <https://www.jstor.org/stable/1229039> (consultada a 21 de abril de 2023).

Kim Q. Hall & Ásta (Eds.), «The Oxford Handbook of Feminist Philosophy», New York, Oxford U. P., 2021.

Linda Martín Alcoff, «Identity», in *The Oxford Handbook of Feminist Philosophy*, Kim Q. Hall & Ásta (Eds.), New York, Oxford U. P., 2021, p. 339-349.

Lisa Disch & Mary Hawkesworth (Eds.), «The Oxford Handbook of Feminist Theory», New York, Oxford U. P., 2016.

Maria Clara Bingemer Lucchetti, «Mulher e natureza: aliança e analogia. Reflexão dialogante com a *Laudato Si'*», in *Ephata*, v. 4, no. 2, 2022, p. 19-35 (<https://doi.org/10.34632/ephata.2022.11369>).

Martin Heidegger, «Bauen Wohnen Denken», in *Vorträge und Aufsätze*. Bd. 7 *Gesamtausgabe*, Martin Heidegger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, p. 145-164.

Martin Heidegger, «Construir, habitar, pensar», in *Ensaio e conferências*, Martin Heidegger, tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis, Editora Vozes, 2002.

Maurice Merleau-Ponty, «La Structure du comportement», Paris, PUF, 1967.

Maurice Merleau-Ponty, «La Phénoménologie de la perception», Paris, NRF, Gallimard, 1976.

Michel Foucault, «Sécurité, territoire, population (1977-1978)», Paris, EHESS, Gallimard, Le Seuil, 2004a.

Michel Foucault, «Naissance de la biopolitique (1978-1979)», Paris, EHESS, Gallimard, Le Seuil, 2004b.

Michel Foucault, «Du gouvernement des vivants (1979-1980)», Paris, EHESS, Gallimard, Le Seuil, 2012.

Nadine Ehlers, «Identities», in *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Lisa Disch & Mary Hawkesworth (Eds.), New York, Oxford U. P., 2016, p. 346-366.

Nancy Fraser & Axel Honneth, «Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange», Translated by Joel Galb, James Ingram & Christiane Wilke, London, New York, Verso, 2003.

Patricia Hill Collins & Sirma Bilge, «Intersectionality», in *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Lisa Disch & Mary Hawkesworth (Eds.), New York, Oxford U. P., 2016, p. 385-406.

Platão, «Teeteto», Tradução de Ariana Manuela Nogueira & Marcelo Boeri, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

Roberto Esposito, «Immunitas: Protezione e negazione della vita», Torino, Einaudi, 2020.

Ruth A. Miller, «Biopolitics», in *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Lisa Disch & Mary Hawkesworth (Eds.), New York, Oxford U. P., 2016, p. 61-78.

Simone de Beauvoir, «Le Deuxième Sexe», 2 Volumes, Paris, Gallimard, 1976.

Teresa Bartolomei, «Interdependência», Verbete para o LÉXICO DIGITAL DA CASA COMUM (CITER|CECC) (no prelo).

Teresa Bartolomei, «From Globalisation to Planetarisation: The principle of interdependence as a vector for a new law of the earth: the Lex Anthropocenae» (no prelo).

Teresa Toldy Martinho, «Contributos para abordagens interseccionais na Casa Comum», in *Ephata*, v. 4, no. 2, 2022, p. 51-73 (<https://doi.org/10.34632/ephata.2022.11385>).