



RESISTÊNCIAS DOS CORPOS-TERRITÓRIOS DE MULHERES NA AMAZÔNIA FRENTE AO NEOEXTRATIVISMO AUTORITÁRIO DA ATUALIDADE

*Resistance of women's bodies-territories in the Amazon in the face
of contemporary authoritarian neo-extractivism*

*Resistencia de los cuerpos-territorios de las mujeres en la Amazonía
frente al neoextractivismo autoritario contemporâneo*



Thiago da Silva Pinheiro  



Flávia Cristina Silveira Lemos  

Abstract

Keywords:

Resumo

Palavras-chave:

Resumen

Palabras clave:

Introdução

Este artigo visa pensar como a lógica binária natureza-cultura é resultado e efeito da modernidade e do seu advento com a perspectiva de que o que é chamado de natureza seria recursos a explorar e a utilizar em prol da denominada cultura enquanto civilização. Se trata de um ensaio temático a respeito da Amazônia e dos seus usos instrumentais a serviço do capital e das corporações que o mobilizam com avidez.

O texto busca analisar o exercício patriarcal de homens que exercem seu desejo de dominação capitalista pela monocultura da pecuária, do agronegócio, da extração massiva de minérios no subsolo, da derrubada da mata, da devastação ambiental, da produção de energia elétrica pelas hidrelétricas, pela poluição dos rios com metais pesados, da criação de animais para o com hormônios e violência em cativeiros dos abatedouros, da abertura de estradas que irão servir de transporte para determinados segmentos, do desvio do curso das águas para hidrovias, das queimadas, do uso de agrotóxicos e sementes transgênicas. Ora, a modernidade trouxe a promessa do progresso e produziu destruição e mal-estar.

O mal-estar na modernidade e civilização como colapso

Para Giddens (1995), a modernidade tem sido marcada pela ideia de avanço das novas tecnologias e dos processos de crescimento das práticas de controle dos corpos-territórios que fizeram da vida instrumento de uma economia política voraz. O fetiche do capital utiliza imagens e as captura no jogo de sedução que transforma a Amazônia em marketing para a chamada bioeconomia como projeto exploratório e nefasto de expropriação.

A chamada natureza, criada como oposição à cultura se tornou objeto do mercado, associado à ideia de civilização. A ideia de história como transformação teve a exclusão da potência do trabalho como revolução e passou a dominar sob a tônica da noção de que transformar é cultura enquanto ação de dominar.

A perspectiva da natureza associada à passividade e ao exótico selvagem a devastar e explorar foi delineada como mulher a ser estuprada e usada a serviço do homem capitalista como símbolo da racionalidade de ser alguém soberano que exerce a relação de gênero a partir de um lugar de quem poderia oprimir e instrumentalizar a denominada natureza-mulher.

A construção da natureza-cultura trouxe atravessamentos de gênero articulados ao preconceito territorial e ao marcador de classe social vinculado também ao ideal de civilização colonial civilizatória. O homem foi construído como quem é o desbravador, bandeirante, guerreiro, racional administrador da gestão territorial e ambiental por meio do controle da economia política.

Com a Revolução Industrial, houve a ampliação do projeto desenvolvimentista europeu para as chamadas colônias e ex-colônias, apesar de que estas eram vistas como fornecedoras de “recursos”, ou seja, “natureza-mulher” para ser manejada e utilizada como produto e objeto da

sanha exploratória denominada de racional e de progresso. Mulheres foram coladas à natureza e homens à cultura. A separação sexista e misógina trouxe a ideia de que mulheres-natureza não pensam e não são agentes e os homens-cultura serão administradores racionais, produtores de progresso e dominadores dos corpos-territórios das mulheres-natureza.

A expansão do capitalismo aconteceu na lógica binária natureza versus cultura e homens versus mulheres como relações causais e objetivação performática dos corpos-territórios. Gerir a vida passou a ser dominar, esquadrihar, se apropriar, organizar, colocar cerca, fincar bandeiras, criar hinos nacionalistas, criar forças militares, gerenciar a educação com um currículo para moldar a chamada cultura masculinizada pela ideia de cultura pública como prioridade de homens e o universo da intimidade e da passividade como mulher-natureza.

Não por acaso, o campo e a mata se tornaram os espaços destinados ao descanso e ao espontâneo do cuidado de homens a serem amparados pela chamada força da natureza e sensibilidade da mulher liberta das amarras da civilização e da modernidade como progresso instrumental. A mulher-natureza é colocada como inferior e submetida ao mesmo tempo que se torna o lugar de descanso e de recepção passiva do homem-cultura a se deitar no verde que seria seu berço esplêndido (Federici, 2017).

Observa-se que a ideia de que a natureza-mulher que seria coisa a ser manuseada e alvo da ganância e propriedade foi construída juntamente com o capitalismo enquanto ideário na economia política (Federici, 2017; 2019). De acordo com a obra “Calibã e a Bruxa: Mulheres, o Corpo e a Acumulação Primitiva”, da filósofa Silvia Federici assinala que os processos capitalistas da revolução industrial foram produtores da opressão de mulheres simultaneamente com a destruição da chamada natureza.

A divisão social do trabalho foi construída por O livro conecta as caças às bruxas dos séculos XVI e XVII a um projeto maior de acumulação primitiva — o processo de destruição de recursos e estruturas comunais para abrir caminho ao trabalho assalariado e às relações sociais capitalistas.

A construção do meio ambiente como administração securitária

No curso “Segurança, território e população”, Michel Foucault (2008a) apontou como foi criado o conceito de meio ambiente pela economia política na interligação com a definição do território, da segurança e da racionalidade administrativa do Estado Moderno. A delimitação territorial passou a ser um critério para as trocas comerciais e o governo das condutas. Porém, o que estava em jogo não era somente o espaço a ser gerido e sim a população em seu deslocamento e a relação dos custos e benefícios da circulação.

A força do Estado estaria no controle da população em termos de deslocamentos geradores da liberdade com segurança e na ampliação da concorrência com menos intervenção estatal. O meio ambiente passou a ser o território organizado pela administração pública.

Um conjunto de saberes emergem concomitantemente ao Estado Moderno, tais como: ciência política, sociologia, geografia, estatística, biologia, economia, psicologia, antropologia, pedagogia, ciências da linguagem e administração. A perspectiva de gestão passa a ser a gerencial da população em sua circulação no meio ambiente.

Por meio do nascimento da biologia, a vida e a saúde surgem como alvo do governo em termos de que se torna importante regular segmentos da população em deslocamentos que produzem modulação econômica. O corpo-espécie da população passa a ser normalizado e normatizado. A ideia de meio foi associada à cultura e o ambiente à natureza. Ademais, meio ambiente se tornou a relação entre essas duas objetivações na esfera da governamentalidade. A segurança do território só poderia ser pensada pela administração do espaço ligada à do ser humano em circulação.

Portanto, a cultura passou a ser concebida como ambiente, e o ambiente ganhou a dimensão de ser objeto de gestão administrativa. Para tanto, foi constituída a militarização e a diplomacia simultaneamente enquanto polícias do Estado, acopladas a ele para proteger a sociedade, em um pacto social. A seguridade social deveria ser uma baliza de regulação do deslocamento da população para consumo e empresariamento.

Deslocamentos que dariam prejuízo e comprometeriam a segurança deveriam ser evitados e, até mesmo interditados. Logo, os dispositivos diplomáticos emergentes passaram a ser táticas de diálogo frente às tensões da economia política mundial e internamente aos Estados nascentes. A noção de natureza a ser adestrada pela cultura foi formulada na economia política diante do capitalismo industrial e do acúmulo de capital na tônica patriarcal de controlar a biologia pelo corpo da mulher, na biopolítica.

Regulamentar a natureza e a organizar por meio da cultura era conferir ao homem a soberania sobre o território e as mulheres. Nomear e governar era uma ação destinada aos homens como hierarquicamente colocados em superioridade na sociedade patriarcal. Por meio do trabalho, da linguagem e da biologia foi fabricado um tripé analítico da modernidade (FOUCAULT, 2008a).

Essa racionalidade produziu uma noção antropocêntrica de gerência objetificada da natureza, sustentada pela ideia de que a espécie humana seria portadora de um pensamento superior, legitimando práticas civilizatórias predatórias. A separação entre natureza e cultura consolidou-se como fundamento epistemológico e político da modernidade, reforçando hierarquias que desconsideram as agências de outros seres e modos de existência.

A administração racional da ciência política, das ciências sociais, da geografia, da estatística e da biologia aplicada ao controle de organismos e dinâmicas entre eles, denominadas de ambiente como cultura e relações de interdependência entre seres, organismos, funções, circulações, riscos e processos de desenvolvimento ontogenéticos e filogenéticos. No curso “Segurança, território e população”, Foucault (2008a) trouxe a análise de documentos da administração do Estado Moderno associada à emergência da biologia associada à história e às ciências da linguagem como governo da entrada da vida na história em que o corpo-espécie junto com o corpo social são acoplados em um dispositivo de segurança.

A soberania armada militarizada foi produzida associada aos dispositivos diplomáticos de governamentalidade nascentes, sendo que a cultura era definida como ambiente. A articulação entre ambiente como aglutinação da cultura com a natureza foi uma estratégia de gestão administrativa pela razão do Estado. Trabalho, linguagem e biologia trouxeram o tripé analítico da modernidade nas ciências humanas e sociais nascentes acopladas aos mecanismos de governo dos territórios e da população (Foucault, 2008a).

A noção antropocêntrica de gerência objetificada da chamada natureza a partir da visão de que a espécie humana seria portadora de um pensamento superior propulsor da agência do domínio civilizador e predatório do que era denominado de recurso a explorar. A díade natureza e cultura nasce sustentada pela biologia em articulação com a noção de ambiente das teorias comportamentais e cognitivistas da psicologia, baseada em epistemologias positivistas e funcionalistas. A economia política comportamental foi crucial para a organização da razão do Estado Moderno no liberalismo com a livre concorrência, a centralidade do mercado na organização social e a ideia de governabilidade assentada pela segurança em paradoxos com as liberdades administradas pela proposta de gerir a natureza e a cultura (Foucault, 2008a).

Elias (1994), no livro “Processo Civilizador. Volume I” realizou uma análise na história cultural dos costumes e modos de organizar a sociedade pelo aparecimento do conceito de civilização. Essa obra trouxe um conjunto de análises de fontes históricas que apontavam a articulação entre cultura e natureza como táticas da economia política comportamental. Logo, a modulação dos comportamentos, emoções, sentimentos, afetos, padrões de agir, relações sociais, valores partilhados e formações discursivas por meio de um projeto denominado de civilizatório surge em associação concomitantemente ao processo fundador da modernidade em articulação com os conceitos de: progresso, desenvolvimento e segurança.

Nesse momento, estamos diante de uma ruptura de pensamento que gerou um novo modelo de sociedade com outros modos de existência, valores e racionalidades, ou seja, uma nova forma de pensar e agir, levando ao deslocamento das bases epistemológicas em torno da construção da objetivação do conceito de natureza e o sentido de sagrado. A partir dessa nova forma de pensamento, percebe-se que se fundamentou outro modelo econômico político com nuances sociais e culturais na era da modernidade.

Modernidade Líquida e o Esgarçamento dos Vínculos

Com o avanço do capitalismo global e das dinâmicas de mundialização da economia, da cultura e do direito, a modernidade passou a revelar seus limites e contradições. Segundo Bauman (2000), a promessa de emancipação pela razão cedeu lugar à fluidez das instituições, à precarização dos vínculos sociais e à fragmentação das relações humanas. A modernidade líquida caracteriza-se pela ausência de formas duráveis, pela instabilidade e pela fragilidade dos compromissos.

Nesse contexto, pessoas e natureza passam a ser tratadas como coisas descartáveis. Em “Vidas desperdiçadas”, Bauman (2004) analisa como a lógica do consumo transforma sujeitos em resíduos humanos, aprofundando processos de exclusão social, solidão e desamparo. As relações tornam-se fugazes, utilitaristas e pouco comprometidas com o cuidado mútuo, enquanto o medo difuso se torna afeto central da experiência contemporânea (BAUMAN, 2006).

A destruição ambiental intensifica-se paralelamente à fragilização dos laços afetivos e comunitários. A natureza é explorada sem limites, assim como as relações humanas, revelando que a crise ambiental está intrinsecamente ligada à crise das relações e à perda de sentidos compartilhados.

A partir dessas reflexões, torna-se evidente que a crise ambiental contemporânea não pode ser dissociada das formas como a modernidade organizou as relações sociais, econômicas, culturais e simbólicas. O antropocentrismo clássico, ao colocar o ser humano como centro absoluto, reduziu a natureza a mero recurso, legitimando práticas de exploração que comprometem a sustentabilidade da vida (LEVAI, 2006; DA ROSA, 2013).

A ciência, a técnica e o capitalismo, embora tenham promovido avanços significativos, também aprofundaram o distanciamento entre humano e natureza, gerando impactos ambientais, catástrofes ecológicas e esgotamento dos territórios. Conforme Bauman (2003), a supremacia das relações econômicas sobre as relações humanas produz uma sociedade marcada pela insegurança, pelo medo e pela incapacidade de sustentar vínculos duradouros.

As reflexões desenvolvidas neste capítulo evidenciam que a crise socioambiental contemporânea é inseparável da crise das relações produzida pelo projeto moderno. A racionalidade instrumental, o antropocentrismo e a fragmentação do conhecimento contribuíram para o rompimento dos vínculos entre ser humano, natureza, cultura e sentido da vida, enfraquecendo práticas de cuidado, pertencimento e responsabilidade ética.

Diante desse diagnóstico crítico, torna-se urgente pensar caminhos formativos capazes de reconstruir relações e sentidos, recolocando a vida no centro das práticas humanas. É nesse horizonte que o capítulo seguinte se inscreve, deslocando o olhar da análise estrutural da crise para a experiência concreta da Educação Ambiental, compreendida como espaço de recomposição dos vínculos, do cuidado com a vida e da formação de sujeitos ética e ambientalmente implicados com o território amazônico.

Logo, este trabalho não termina: ele se desdobra. Esta pesquisa é um mapa em constante evolução. Um mapa que indica trajetórias para uma ciência mais equitativa, contextualizada, localizada e sensível. A minha vivência me incentiva a transcender os limites entre natureza e cultura, além de reconhecer a força política de estilos de vida que se estruturam com base na interdependência, circularidade e transfluência (Santos, 2023).

Nesse contexto, o que está em questão não é somente uma crítica aos modelos de desenvolvimento, mas a sugestão de novas éticas e estéticas para o bem viver coletivo, onde a

vida se reafirma no contexto das ruínas do desenvolvimentismo. Uma ciência que não hesita em se comprometer com a vida. Que vê no contato com o outro a oportunidade de mudar o mundo.

Segundo Batistela e Bonteti (2016), o termo modernidade é de difícil precisão; entretanto, eles classificam o conceito moderno como o período que se fundamentou a crença na capacidade única do ser humano de compreender e transformar a realidade, rompendo com explicações religiosas e a ideia de limitações naturalizadas por uma esfera moral.

No campo teológico das lentes de Leonardo Boff (2013), o ser humano seria um animal faminto que se constituiria pela ideia de necessidades a serem satisfeitas por meio do consumo em relação com a produção. Se tornar consumista de supostos recursos e alguém que os administraria sob determinadas regras implicaria um modo de conceber a sociedade, ao adotar uma visão em que o ser humano seria um agente central na égide antropocêntrica da modernidade.

Neste aspecto, humano é quem se constitui pela dimensão histórico-cultural da linguagem e não apenas pela perspectiva de ser definido biologicamente como espécie humana. Além desta premissa, a noção de ter alma e ser considerado filho de um divino, de um ser gerador transcendente dotado de poder sobre a natureza foi um modo de criar sagrado pela noção do humano ser à imagem e semelhança da divindade gerativa.

A dotação de ser portador de linguagem traz está na vertente da cultura e se torna alguém que se fabrica como capaz de submeter, subjugar e explorar o que estaria ao seu dispor como inferior na escala biológica sob o prisma da ciência moderna e sob a visão de uma natureza como doação do divino ao ser da cultura.

Assim, o que foi denominado de natureza, classificada enquanto recurso natural à disposição do suposto humano foi uma invenção da apropriação política, econômica e de uma teologia política específica que foi constituída pela biologia fundamentada na visão da sistemática filogenética de classificação, pois, a noção de corpo-espécie e de corpo social em um espectro evolucionista a partir do darwinismo social foi um processo de gestão biopolítica da vida pela razão de Estado em que o soberano seria identificado com o divino e o sagrado da divindade. Este divino soberano teria o governo das coisas, da população e do território para organizar recursos e processos de desenvolvimento sob a lente da modernidade liberal com a teologia política (Foucault, 2008a).

Ser colocado como centro nesta teologia política seria da ordem antropocêntrica e etnocêntrica um modo de conceber a teologia dissociada do ecofeminismo teológico, das cosmovisões de uma ontologia do perspectivismo e das dimensões sociais e comunitárias da ecologia dos saberes que colocam em xeque a vertente de soberania que desconsidera as agências de outros seres que não são definidos como humanos no campo das ciências modernas. A terra que até então era vista como algo que estava dentro de nós, agora está desconexa, deixamos de sermos vistos como unidade com o cosmos e passamos a nos tornarmos dualidade natureza versus cultura.

Na tradição ocidental, jamais se fala de um sem falar do outro: não há outra natureza senão *esta* definição da cultura, e não há outra cultura senão *esta* definição da natureza. Elas nasceram juntas, são inseparáveis quanto irmãos siameses que se abraçariam e se golpeariam até sangrar sem deixar de pertencer ao mesmo tronco” (LATOURE, 2020b, p. 34-35).

Contudo, como já dito, com a modernidade, principalmente, a partir dos séculos XX e XXI, o modelo racional e progressista natureza versus cultura como dualidade começou a dar sinais de esgotamento e foi colocado em xeque por movimentos sociais e por várias tendências científicas (Bauman, 2000). A promessa de emancipação pela razão cede lugar à incerteza, à fluidez das instituições e à fragmentação dos vínculos sociais, segundo Bauman (2004).

Para Bauman (1999), no livro “A globalização. As consequências humanas”, a ampliação dos processos de mundialização da economia, do direito e da cultura trouxeram fragilizações diversas para a sociedade com a produção crescente de esgarçamento dos laços sociais e afetivos concomitantemente com o aumento da miséria, do descarte das pessoas que passam a ser vistas como lixo, objetos, coisas usadas e descartadas. É nesse contexto que Zygmunt Bauman (2000), no livro “Modernidade Líquida”, introduz o conceito de modernidade como uma metáfora para descrever e analisar uma sociedade na qual nada poderia ser visto como sólido e com algum nível de temporalidade não instantânea.

Em paralelo à vertente de um mundo globalizado que partilharia ciência, cultura e pactuações de direito internacional, se constituiu o paradoxo da economia globalizada com as tentativas de dominação cultural pela racionalidade instrumental desenvolvimentista. A noção liberal de progresso e desenvolvimento moderno nasce e é ampliada pela proposta de exploração e domínio de uma suposta natureza pela visão de ser humano concebido como quem tem a agência privilegiada dos que designou cientificamente e na economia política associada à biologia como recursos naturais (Bauman, 1999; 2000).

Ora, essa forma de organizar o mundo vai gerando a noção de liquidez das relações humanas pelo crivo do esgarçamento dos laços afetivos cada vez mais precários e frágeis de vínculos de confiança (Bauman, 2003). A comunicação centrada no marketing e nos interesses econômicos de grandes corporações em pactos com a ciência moderna vão quebrando relações de confiança e criam fraturas no sistema de verdade na dinâmica subjetiva de constituição do sujeito contemporâneo. No curso “Subjetividade e Verdade”, Foucault (2001) assinalou como a ideia de prova na produção da verdade foi fruto de um gládio jurídico e político na economia social do cálculo de segurança e administração do território e da população.

Os laços sociais e subjetivos das relações de trabalho, familiares, comunitárias, grupais, institucionais, organizacionais, sociais, econômicas, culturais, ambientais, espirituais e políticas passam a ser provisórios, líquidos, pouco aterrados e sem compromissos. A relação do chamado ser humano com o modelo de meio ambiente na modernidade, em dimensões complexas e não apenas duais fica restrita à vertente de adaptação, ajustamento e governo dos comportamentos na

economia política liberal administrativa das relações conflituais cada vez mais tensas e delicadas (Bauman, 2003).

Essa dimensão de uma produção do ambiente em associação à cultura como consumo e coisificação foi trabalhada por Bauman (2004), em “Vidas desperdiçadas”, o sociólogo polonês investigou como pessoas passaram a ser tomadas também como coisas ao serem despersonalizadas e alienadas a um mundo desencantado, desencarnado e impessoal que despreza sentimentos e emoções que não possam ser mercantilizadas e capitalizadas. Transformar pessoas em coisas fez com que uma cultura de “refugio humano” fosse estabelecida enquanto modo de descartar e eliminar as vidas apresentadas e definidas como supérfluas a serem descartadas. Nesse processo, natureza e cultura se tornam coisas simultaneamente e o antropocentrismo só se torna válido para alguns poucos grupos, sobretudo, nas últimas décadas na virada do século XX e XXI.

Neste livro, Bauman (2004) propôs uma visão alternativa sobre o mundo contemporâneo ao examinar a formação da condição do modo indivíduo de ser voltado para o consumo desenfreado, sendo visto enquanto recurso também a ser explorado e submetida por outros seres humanos que teriam o capital e fariam dos seus súditos precarizados, recursos capital humano. Nesta linha, analisou como houve o aumento da exclusão social e a noção de descarte passou a ser opção de decisões políticas nas últimas décadas, na virada do século XX para o XXI.

Neste ponto da sociedade líquida e das vidas desperdiçadas analisado por Bauman (2003; 2004), há um elemento focado na dificuldade de as pessoas criarem relacionamentos estáveis e que tenham duração com cuidado mútuo e responsabilidade amorosa. O comum e as relações se tornam ameaçados pela subjetivação limitada no campo dos vínculos.

Nesse aspecto, a modernidade é líquida também para este sociólogo e as pessoas aderem mais consumismo porque têm pouco e raro suporte psicossocial, comunitário, institucional e organizacional no plano socioafetivo. Assim, as consequências psicológicas da sociedade líquida geram mais acirramento da dualidade natureza e cultura e busca desenfreada por mecanismos compensatórios no consumismo, uso instrumental das relações objetificadas e encomendas por formas utilitaristas de lidar com a existência.

As relações são fugazes, desfeitas com frequência e pouco aprofundadas. Amar e ser amado é algo que sai do plano do projeto de vida e do desejo da sociedade, sendo visto como problemático e desnecessário diante das encomendas de consumismo com compensação na carreira profissional, prazeres rápidos e voláteis aumentados, tendo oferta na modernidade que capitaliza afeto, conhecimento e relações sociais como um projeto de gestão ambiental, subjetiva e biológica da existência (Bauman, 2003).

As dúvidas, incertezas, medos, sentimentos de desamparo, vulnerabilidades e receios de se envolver se torna cada vez maiores, produzindo insegurança e adoecimentos frequentes. Assim, a depressão, a ansiedade, os medos, as violências e os conflitos crescem em proporções nunca vistas antes, gerando problemas de saúde mental coletiva agravados e destruição maior do que se chama natureza em prol de uma cultura de si narcísica e consumista como fuga da dor (Bauman, 2003).

Aumentam as conexões rápidas, sobretudo, na internet pelas redes sociais e as performances imagéticas e diminuem relações de amor e cuidado duradouras que ofereçam suporte e acolhimento. Solidão e abandono passam a figurar enquanto acontecimento cotidiano. Tudo se torna mercado e mercadoria nesse contexto. Empatia, compreensão e reciprocidade se tornam raridade (Bauman, 2003).

O desejo de gratificação imediata opera um processo de destruição ambiental e social-afetiva constante que amplia a relação com a chamada natureza no formato de uso sem limites. A busca de recompensas rápidas e imediatas gera desejos mortíferos e dinâmicas destrutivas com proporções brutais e sem precedentes. Cada vez se torna mais difícil vivenciar compreensão recíproca e respeito no cotidiano mais simples das relações (Bauman, 2003).

Segundo Bauman (2006), no livro “O medo líquido”, pensa que na sociedade atual há a ausência de uma forma ou causa específica, ao contrário dos medos tradicionais, que eram claramente identificáveis e, por isso, mais fáceis de enfrentar. Esse medo difuso está presente em todas as áreas da vida moderna, tornando-se um componente central na experiência do indivíduo e influenciando a maneira como ele vê sua segurança e estabilidade no mundo.

Diante desse quadro, o medo passa a ser o afeto mais comum e passa a ser moeda de troca para a gestão política e econômica. Não é à toa que a segurança passa a ser um negócio rentável e fornece esteio para discursos de ódio e campanhas eleitorais (Bauman, 2006).

Em contraponto, a demanda por segurança rígida e tolerância zero passa a figurar como tática de gestão das relações sociais. Vive-se uma transição de uma modernidade liberal para uma sociedade de controle que se ancora na volatilidade com ataque feroz às instituições e normas sociais. Os regimes autoritários e de ultradireita ganham apoio diante do medo extremo disseminado e da sensação crescente de insegurança da sociedade. A experiência de um mundo em descontrole e que caminho para a impossibilidade de vida é crescente.

A ausência de referências cresce e assusta pelo impacto destrutivo que causa. A miséria, a fome, a falta de paz, a raridade de relações amorosas, a dificuldade em viver a verdade e se relacionar com confiança gera falta de estabilidade e a percepção de vazio com ausência de sentido se torna presente no dia a dia. Neste plano, o tempo se esvai em termos de elaboração subjetiva porque ninguém consegue mais dimensionar tempos alargados e com alguma estabilidade de planejamento (Bauman, 2007).

O sentimento de solidão e luto crescem na mesma proporção em que as pessoas não conseguem ter maturidade para minimamente sustentarem sonhos e projetos. A ausência de esperança, a forma, a falta de paz, a destruição massiva da chamada natureza e o crescimento da cultura do descarte e destruição vão se tornando a forma de vida difundida. A necessidade permanente de se adaptar às mudanças constantes e a ausência de tempos que possam sustentar vínculos duradouros cria uma dificuldade de aterrar (Bauman, 2007). A imprevisibilidade ganha evidência e se torna um modo de vida no cotidiano.

Os rituais, o romantismo e as mediações perdem sentido e vão desaparecendo. A vida perde o sentido e o propósito, o suicídio aumenta e os problemas de saúde mental crescem junto com a fome, a destruição da chamada natureza e a violência contra mulheres na mesma proporção em que se destrói florestas, plantas, animais, o solo etc. A vida voltada aos prazeres rápidos e sem compromisso se torna o parâmetro social. Tudo parece ter prazo de validade (Bauman, 2007).

Há uma perda significativa de relação com o divino por conexão amorosa e a procura por alguma dimensão de sagrado passa a se ancorar com percepção de uso abusivo e da extração de vantagens (Bauman, 2007). Após a segunda Guerra Mundial, a desconfiança nas resoluções de conflitos pela mediação institucional decresce.

A angústia e a ruptura com a realidade passam a crescer mais e mais. Neste contexto, crescem as adicções e os feminicídios, a fome e o medo. A modulação dos conflitos por violência e medicação se torna comum e pedida, muitas vezes. (Bauman, 2007). De acordo com Casseb (2013), a relação homem e natureza esteve centrada no imaginário da sociedade grega, o povo era envolvido sob o olhar de uma religiosidade mítica que acreditava na grandeza e condução do destino dos deuses que precederiam às chamadas forças da natureza para os gregos.

Segundo Silva e Sammarco (2015), os filósofos tinham grande interesse pelos processos que se originavam da natureza, a relação trazida pelo pensamento humano era regado de grande questionamento sobre a própria formação da vida, perguntas que giravam em torno do lugar de onde viemos e para onde iremos retornar eram narrativas inseridas nessas análises. A filosofia sempre foi centrada no fenômeno da natureza usando como base para responder vários questionamentos que norteavam a relação humana existencial, vale ressaltar que a natureza não se restringia ao mundo físico, era entendida como o que é imanente no Todo.

A filosofia compreende a natureza como ponto central a existência humana, é uma forma de se contar que a natureza está arraigada a vida. Para tanto, muitos filósofos compreendem a totalidade do todo, os elementos como a água, a terra, o frio, o quente céu e a terra, a pedra e a planta, o animal e o homem como o acontecer humano é algo profundo e que pertence ao homem e aos deuses. É relação marcada pela imagem de sagrado que atribuíram valor ao curso da nossa existência.

De acordo com Thomas (2010), a relação entre o ser humano e natureza trazendo análises encontradas dessa afinidade em: obras, documentos literários, pintura no período da idade média, consistindo na relação dual de harmonia encontrada nos compilados da história humana.

Ainda no período da idade média, Casseb (2013) comenta a concepção Agostiniano, o mundo foi criado por Deus, logo é uma obra perfeita. E acreditava que o homem se mantém em posição privilegiada em relação às outras criaturas, devido isso ao fato de o homem possuir alma fazendo a diferenciação do homem para os outros animais e natureza. Enquanto santo Agostinho preocupava-se pela alma, São Tomaz de Aquino prezava a razão, mantendo o homem como referência central do universo. Novamente estamos diante a um modelo de pensamento que vai tomando outros direcionamentos e novas concepções referentes ao diálogo ser humano e natureza.

A autora Keith Tomas (2010) analisa que no bojo da evolução do pensamento agostiniano e tomista a respeito da pessoa humana em relação a natureza aconteceu uma dimensão utilitária que se fundamentou o destaque do homem em frente a outras criaturas.

Sobre as consequências desse paradigma, Keith Thomas (2010) afirma que com o desenvolvimento das ideias agostiniana e tomista e suas concepções de homem e natureza, ao longo dos séculos XIII, XIV, XV e XVI, baseado no destaque do homem frente às outras criaturas, ora por sua alma, ora por sua capacidade de raciocínio, o antropocentrismo medieval se estabeleceu radicalmente, sobretudo quando teólogos judeus, católicos e protestantes interpretaram a natureza como desígnio divino a ser dominada pelo homem (CASSEB, 2013, p.18)

Porém, é no final do século XVII e início do século XVIII que o pensamento antropocêntrico se destaca e se consolida ao considerar que o homem como a forma de vida superior entre todas as outras, levando a sociedade a desarmonia. De acordo com Batistela e Boneti (2016) a modernidade é um movimento humano progressista que se instaura e subordina toda força natural do mundo. Ademais, a ciência é um elemento chave da modernidade que se consolida por uma subjetividade racional, progressista, evolucionista, pelo crescimento e desenvolvimento do avanço da sociedade.

Em contrapartida, com a fundação do antropocentrismo e o afastamento da ciência com o natural, o ser humano colocou-se como o sujeito e atribuiu a natureza o papel de objeto, com o discurso de que a natureza não sofre, não pensa, não tem sentimentos e que muito menos algum dia vai se manifestar ou protestar.

O antropocentrismo clássico considera o ser humano como desvinculado da natureza, e caracteriza-se pela preocupação única e exclusiva com o bem-estar do homem. É a visão que considera o homem como o centro ou a medida de todas as coisas, e a natureza e os animais deixam de ser um valor em si, transformando-se em meros recursos ambientais (LEVAI, 2006, p. 172)

Da Rosa (2013) ressalta que o antropocentrismo é umas das principais características da modernidade. O ser humano ocupa uma condição de superioridade em frente a natureza e a qualquer outro ser – visto que o antropocentrismo se remete a ideia de ralação dominante e dominador. Sem dúvida a modernidade trouxe marcos significativos no desenvolvimento do pensamento antropocentrista tradicional ocidental onde tem como prerrogativa a arrogância e ambição desmedida do ser humano em relação aos outros seres.

A ideia de modernidade se fortalece principalmente no século XVII e XVIII e suas teorias são marcadas por uma ruptura com o pensamento passado. Como já dito, a um fortalecimento do pensamento moderno que ao invés de perceber as conexões e semelhanças com a natureza os tornou apenas objeto de estudo e fonte inesgotável de matéria prima.

Os modernos fizeram do homem um ser quase sobrenatural que progressivamente assume o lugar vazio de Deus, uma vez que Bacon, Descartes, Buffon, Marx lhe dão por missão dominar a natureza e reinar sobre o universo. Mas, a partir de Rousseau, o romantismo irá ligar umbilicalmente o ser humano à Natureza-Mãe. Neste sentido, do lado dos escritores e poetas, efetua-se a matematização da Terra. Do lado dos técnicos e dos cientistas, ao contrário, efetua-se a coisificação da Terra, constituída de objetos a serem manipulados sem piedade (Morin & Kern, 1995, p. 56)

O período compreendido pela revolução industrial e a ascensão do capitalismo são momentos de grande influência para o distanciamento ainda maior vividos na relação meio ambiente e natureza. Segundo Touraine (1992), o capitalismo se destaca como peça fundamental na modernidade que “assenta na ruptura da razão com a crença e todas as pertencças sociais e culturais, dos fenômenos analisáveis e calculáveis com o Ser e a História”.

A exploração dos recursos naturais é intensificada tendo em vista a produção cada vez maior de excedente econômico. Desse modo, o intercâmbio orgânico do homem com a natureza passa a ser orientado pela lógica produtivista mercantil, na qual as necessidades humanas são submetidas aos imperativos do capital e sua busca incessante pelo lucro. (Santos, 2014, p. 86).

E;

A Revolução Industrial evidencia a força dessas ideias ou, como preferem alguns, a Revolução Industrial é a base dessas ideias. O século XIX será o triunfo desse mundo pragmático, com a ciência e a técnica adquirindo, como nunca, um significado central na vida dos homens. A natureza, cada vez mais um objeto a ser possuído e dominado, é agora subdividida em física, química, biologia. O homem em economia, sociologia, antropologia, história, psicologia etc. Qualquer tentativa de pensar o homem e a natureza de uma forma orgânica e integrada torna-se agora mais difícil, porque a divisão não se dá somente enquanto pensamento. [...] A ideia de uma natureza objetiva e exterior ao homem, o que pressupõe uma ideia de homem não-natural e fora da natureza, cristaliza-se com a civilização industrial inaugurada pelo capitalismo [...] (Gonçalves, 1989, p. 34-35).

A ciência, a técnica e o capitalismo foram ferramentas que estiveram centradas no marco extraordinário da modernidade, período esse caracterizado pelo afastamento das coisas naturais. A relação ser humano e natureza foi se desmanchando e tornando-se cada vez mais delicada e passa a chegar ao esgotamento e limite, implicando no aumento da crise ambiental, catástrofes, impactos ambientais, entre outros, com o uso indiscriminado dos chamados recursos naturais.

Sendo assim, essa transformação nos permite perceber como as relações mudaram e como algumas ficaram sobrepostas as outras – relações econômicas acima das relações sociais e humanas – o autor Bauman evidencia a modernidade líquida e suas ideias que nos permitem a interpretação dessa liquidez em seus efeitos na sociedade.

Diante dessa síntese analítica, torna-se possível afirmar que o percurso desenvolvido ao longo da tese não apenas evidenciou a complexidade histórica, social, ambiental, política e espiritual que atravessa a formação do humano, mas também revelou a urgência de repensar os fundamentos éticos e relacionais que sustentam os modos de vida contemporâneos. As análises aqui apresentadas demonstram que a crise socioambiental, longe de ser um fenômeno isolado ou meramente técnico, expressa o esgotamento de um paradigma civilizatório baseado na fragmentação, na coisificação da vida e no enfraquecimento dos vínculos.

Assim, este capítulo prepara o terreno para as Considerações Finais, nas quais serão retomados os principais achados da pesquisa, explicitadas suas contribuições teóricas, formativas e políticas, bem como indicados os limites, os aprendizados e as possibilidades abertas para novas práticas educativas, investigativas e existenciais comprometidas com o cuidado da vida e com a construção do bem viver na Amazônia

Segundo Maffesoli (2021), é o território que estabelece a conexão, espiritualiza o espaço e mantém a solidariedade comunitária. Em minha prática, não se vê um indivíduo separado da natureza; ao contrário, ela se integra a esse contexto, coexistindo com a natureza e seus elementos não humanos. Essa sensibilidade ecosófica que reestabeleço me fez contextualizar o sentido de pertencimento, ecoando as concepções de ecossófia em uma ecologia decolonial.

Pude me distanciar da ideia de autonomia do sujeito moderno soberano, minhas ações e modos de viver demonstram a interdependência entre humanos e não-humanos, entre cultura e natureza, formando um estilo de vida em que resistir é também se enraizar. Me conectei a uma manifestação de minha relação com Gaia no território da Amazônia, destacando uma ética da interdependência e entrelaçamento que transcende uma suposta convivência supostamente harmoniosa com o ambiente, pois, ela está inserida em uma rede de vínculos, afetos e conhecimentos com os elementos não humanos que a rodeiam.

Vivo em meio a uma rejeição da lógica que divide corpo e natureza, força e delicadeza, razão e sensibilidade — oposições que, ao longo da história, foram usadas para menosprezar o trabalho e o conhecimento das mulheres. A feminilidade para mim não é uma característica que se opõe à natureza, mas que vibra encarnada com ela.

Trata-se da coexistência de delicadeza e força, permitindo ser firme e suave simultaneamente, demonstrando que há intenção em minha feminilidade. Assim, pude incorporar um cuidado profundo em meu ser — faço um corpo que valoriza as diversas formas de existência, humanas e não humanas: os animais que vivem livres e a natureza em sua plenitude (Harding, 2019).

Essa experiência desafia a lógica capitalista da escassez e do individualismo, mostrando que a solidariedade e o cuidado coletivo podem sustentar modos de vida plenos em situações de economia de subsistência.

Esse jeito de criar e cuidar gera mulheridades que não se encaixam nos padrões liberais de protagonismo pessoal ou ascensão profissional. Essa visão está em consonância com a ideia de que o gênero não é uma característica natural. Referi-me a uma mulher que na minha estrutura de vida, posso interagir com o mundo e ensinar responsabilidade com suavidade e determinação. Silvia Federici (2017) argumenta que o trabalho das mulheres, particularmente no que diz respeito ao cuidado e à reprodução da vida, foi historicamente desconsiderado. No entanto, é por meio desse trabalho que as comunidades e a sociedade como um todo que se sustentam o meu existir na relação sempre.

Nesse contexto, estou firmemente enraizada em um patrimônio feminino coletivo, formado por diversas referências de mulheres que me precederam e me rodeiam. Minha individualidade e atuação no mundo são caracterizadas por um ethos de cuidado, resistência e compartilhamento, que é transmitido de geração em geração por meio de práticas diárias e vínculos de solidariedade entre mulheres. Nesse cenário, trago à tona um tempo diferente, uma temporalidade ampliada que não segue o relógio cronológico capitalista, mas sim a observação cuidadosa da vida.

Nesse cenário, minha atuação se alinha ao que Maria da Graça Costa (2020) descreve como uma emergência decolonial no movimento ambientalista: um campo de batalha onde o ecofeminismo. Tudo compõe um sistema que não vem do desperdício, mas da transformação. Essa ética de ouvir a natureza pode ser considerada uma prática de confluência, segundo Antônio Bispo dos Santos (2023).

Essa atitude rejeita a cosmofofia do mundo moderno-colonial e reforça a importância do engajamento, conforme o pensador quilombola. Trata-se de uma estética e política do cuidado em que ações cotidianas e dialogar com pares integram práticas de contracolonização. Nesse contexto de saberes e práticas locais, aponto a desigualdade de poder entre os conhecimentos institucionais e os saberes que estão arraigados na experiência diária.

No entanto, minhas práticas ecológicas diárias, que vão desde a coleta sustentável até o reaproveitamento de alimentos, da criação de uma alimentação baseada no cuidado com a comunidade ao que estava ao meu redor e desafiam os métodos hegemônicos de regulação ambiental. Desse modo, meus saberes se manifestam em ciclos, e não de forma linear, acompanhando os períodos e os ritmos e ciclos da natureza, oriundos do que aprendi coletivamente com os saberes dos povos com os quais me relacionei como docente.

Ao me contrapor ao modelo de desenvolvimentismo capitalista individualista, minha proposta de existir e ser docente com o ecofeminismo de uma fé encarnada sugere uma reconfiguração profunda das interações entre seres humanos, natureza e conhecimento. Esses estilos de vida criam fissuras no imaginário desenvolvimentista e antropocêntrico que guia a ocupação e exploração do território. Nesse contexto, o ecofeminismo comunitário surge como uma alternativa viável ao

modelo predatório, uma vez que valoriza os conhecimentos locais, incentiva o protagonismo dos habitantes e respeita os limites socioambientais da região.

Em uma época em que a especulação e a exploração predatória buscam eliminar tudo que foge à lógica do lucro, se estabelece com o espaço uma lógica que expropria. Tentei com meu trabalho e busco com a minha vida efetuar uma relação próxima à consciência de que o meu corpo é o território e eles estão ligados com as comunidades com as quais interajo.

Em meio às pressões cada vez mais intensas do capitalismo sobre territórios tradicionais, a minha história como docente de educação ambiental ecofeminista é um convite a pensar como o trabalho, a vida e o cuidado com o mundo podem ser reinventados em meio à busca por uma fé encarnada que com a teologia da libertação pode operar uma resistência ao colapso ambiental e às injustiças sociais.

Durante meu trabalho com estudantes quilombolas, ribeirinhos e de territórios da agricultura familiar percebi a centralidade das mulheres na manutenção da vida comunitária diante da precarização e dos conflitos territoriais. Com o agravamento dos conflitos, muitos homens tiveram seus equipamentos e modos de trabalho destruídos e, conseqüentemente, foram impossibilitados de continuar trabalhando como pescadores e na extração do açaí. Diante disso, foram as mulheres que assumiram o sustento das famílias, desdobrando-se em múltiplas atividades para garantir a sobrevivência coletiva.

Há uma resistência à imposição de um modelo único de existência, aquele centrado no lucro e na extração de riqueza. Na minha prática cotidiana, mostro que viver também é um ato político, profundamente enraizado nas dinâmicas que atravessam minha vida. Resolvi existir para enfrentar como minha atuação docente, minha pesquisa e meu estilo de ser as crises ambientais e injustiças sociais.

Mulheres são guardiãs do território não pode ser compreendida sem levar em conta os assujeitamentos e a potência de resistência que emergem da materialidade de meu corpo, das relações situadas de pertencimento e das disputas em torno do meu direito de existir em dignidade e plenitude. Essa perspectiva reforça que os processos de subjetivação não são individuais, uma vez que são atravessados por marcadores relacionais que modulam as possibilidades de ser, estar e resistir.

References

- Bombardi, Larissa Mies. *Agrotóxicos e colonialismo químico*. São Paulo: Elefante, 2023.
- Brum, Eliane. *Banzeiro òkòtò: uma viagem à Amazônia Centro do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- Cabnal, Lorena. "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". In: **Feminismos diversos: el feminismo comunitario**. Madrid: Acsur Las Segovias, 2010, pp. 11-25.

- Cabnal, Lorena. Defender o território-terra e não defender o território-corpo das mulheres é uma incoerência política. In: INSTITUTO POLÍTICAS ALTERNATIVAS PARA O CONE SUL (PACS) (Brasil) (Org.). **Outras Economias: alternativas ao capitalismo e ao atual modelo de desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Instituto Políticas Alternativas Para O Cone Sul - Pacs, 2018. p. 23-28.
- Coradin C. Entre buvas e flores vermelhas: autorias das mulheres Sem Terra na ecologização da reforma Agrária no Paraná [tese]. Curitiba: Universidade Federal do Paraná; 2020. 239 p.
- Costa, Maria da Graça. Agroecologia, (eco)feminismos e “bem-viver”: emergências decoloniais no movimento ambientalista brasileiro. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. Cap. 14. p. 284-297.
- Cusicanqui, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015. Disponível em: <<http://tintalimon.com.ar/descargar.php?libro=978-987-3687-10-5>>. Acesso em: 16 nov. 2019.
- Federici, Silvia. *O Ponto Zero da Revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante, 2018.
- Federici, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- Foucault, M. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Paz & Terra, 1988.
- Foucault, M. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- Foucault, M. *O Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- Grosfoguel, Ramón. Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, Bogotá, v. 24, n. 1, p.123-143, jan./jun. 2016. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39646776006>>. Acesso em: 10 maio. 2026.
- HERNÁNDEZ, Delmy Tania Cruz. *Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos*. 2017. Disponível em: <<https://www.researchgate.net/publication/326446571>>. Acesso em: 10 maio. 2026.
- Haesbaert, Rogério. *Viver no limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de insegurança e contenção*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.
- Haesbaert R. Do corpo-território ao território-corpo (da Terra): contribuições decoloniais. *GEOgraphia*. 2020;22(48). DOI: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2020.v22i48.a43100>
- Mies, Maria; Shiva, Vandana. *Ecofeminismo*. Tradução de Caroline Caires Coelho. Belo Horizonte: Editora Luas, 2021.
- Oliva VF. Do corpo-espaço ao corpo-território: o que a geografia feminista tem a dizer? *Geoensaios*. 2022;8(17):139-157. DOI: <https://doi.org/10.22409/eg.v8i17.52313>
- Paredes, Julieta. *Hilando Fino: desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2010.
- Puleo A. *Ecofeminismo para otro mundo possible*. Espanha: Kobo Editions; 2013.

- Sacch, Ângela. “Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas”. *Revista AntHropológicas*, v. 14, n. 1+2, set. 2003. ISSN 2525-5223. Disponível em <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23601> . Acesso em 25/01/2026.
- Saidón, Osvaldo. *Devires da clínica*. São Paulo: Hucitec, 2008.
- Santos FVS, Ferreira MA. O corpo-território: feminismos decoloniais, saúde e estratégias dos movimentos de mulheres indígenas na Amazônia brasileira. [SYN]THESIS. 2022;15(1):30-44. DOI: <https://doi.org/10.12957/synthesis.2022.69285>
- Scaramuzzi, Igor. “A resistência dos quilombolas de Oriximiná à mineração”. In: Nobre, Miriam. *Violência e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Sempreviva Organização Feminista, 2017.
- Shiva, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.
- Shiva, Vandana. *A Violência da Revolução Verde: agricultura, ecologia e política do terceiro mundo*. 1. ed. Portugal: Edições Mahatma, 2015.
- Shiva, Vandana. *Terra viva: minha vida em uma biodiversidade de movimentos*. Tradução de Marina Kater. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2024.
- Siliprandi E. *Mulheres e agroecologia: transformando o campo, as florestas e as pessoas*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; 2015.
- Warren KJ. *Filosofias ecofeministas*. Espanha: Icaria Editorial; 1996.
- Wolff, Cristina Scheibe. *Mulheres da floresta: outras tantas histórias*. *Revista de Estudos Amazônicos*, Belém, v. 6, n. 1, p. 21- 40, 2011.