
A natureza e o feminino a partir de Merleau-Ponty: uma leitura ecofeminista

The nature and the feminine from Merleau-Ponty: an ecofeminist reading

Daniela Lopes de Faria¹

Resumo: O presente artigo pretende demonstrar uma relação, um “quiasma” entre a filosofia de Merleau-Ponty e as teorizações do ecofeminismo, que afirmam que a natureza assim como a mulher foram subjugadas pelo homem. Para tanto, em um primeiro momento mostra-se a evolução do movimento ecofeminista e seus fundamentos, delineando suas principais correntes. Em seguida, passa-se à análise da filosofia de Merleau-Ponty, dando especial atenção às suas fases de estudo da natureza e da ontologia, na qual enunciou o conceito de carne de mundo, que serve de substrato para a relação entre o homem e a natureza, bem como os homens entre si. É o elemento que permite a sensação de pertencimento e cuidado com a natureza em busca de uma relação mais sustentável com o meio onde se vive. Além disso, faz-se uma leitura feminista de Merleau-Ponty, rebatendo alguns aspectos nos quais Irigaray critica indevidamente o autor. Por fim, busca-se demonstrar o “quiasma” entre a filosofia de Merleau-Ponty e o movimento ecofeminista, que tenta resgatar o sentimento de conexão com o meio ambiente em busca de um desenvolvimento sustentável e harmonizado.

Palavras-Chave: ecofeminismo; filosofia; Merleau-Ponty; natureza; feminino.

Abstract: This article seeks to demonstrate a relation, a "chiasm" between the philosophy of Merleau-Ponty and the theorizing of ecofeminism, who claims that nature as well as women were subjugated by man. To do so, at first it shows the evolution of the ecofeminist movement and its foundations, outlining its main currents. It then passes to the analysis of Merleau-Ponty's philosophy, paying special attention to the phases in which he studied nature and ontology, in which he enunciated the concept of the flesh of the world, which serves as a substrate for the relation between man and nature as well as men with each other. It is this element that allows a sense of belonging and care of nature in search of a more sustainable relation with the environment where we live. Moreover, it does a feminist reading of Merleau-Ponty, rebutting some aspects in which Irigaray wrongly criticizes the author. Finally, we seek to demonstrate the "chiasm" between Merleau-Ponty's philosophy and the ecofeminist movement, which tries to

¹ Advogada. Mestranda em Direito Econômico e Socioambiental pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Presidente da Comissão de Meio Ambiente. Coordenadora do Curso de Direito da Faculdade Católica de Rondônia. E-mail: danielalopesdefaria@hotmail.com

bring the feeling of connection with the environment in pursuit of an sustainable and harmonized development.

Keywords: ecofeminism; philosophy; Merleau-Ponty; nature; feminine.

1. Introdução

Com o presente artigo pretende-se fazer uma relação entre a filosofia de Merleau-Ponty, em especial sua postura no que tange a natureza e a ontologia, e o movimento ecofeminista. O ecofeminismo defende que assim como a natureza a mulher foi subjugada pelo homem, e que a mulher, em razão de sua maior conexão com a natureza, possui uma voz diferenciada que pode propor ações que visam proporcionar uma solução para a crise ambiental, decorrente de séculos de exploração desenfreada do meio ambiente.

Para Merleau-Ponty, a carne do mundo que conecta o ser humano à natureza, sendo que esta carne do mundo não é espírito, nem matéria, mas sim um elemento, como o ar, a terra, o fogo e água, que dá origem a tudo. É através da carne do mundo que nos conectamos à natureza e nos comunicamos com o outro, e é justamente essa noção de pertencimento à natureza que as ecofeministas querem resgatar, nos mostrando um caminho rumo ao desenvolvimento sustentável, sem a subjugação da natureza.

2. O movimento ecofeminista

2.1 Ecofeminismo: noções gerais e evolução

A expressão ecofeminismo foi utilizada primeiro em 1974 pela feminista francesa Françoise d'Eaubornne, contudo o movimento ecofeminista floresceu e tomou sua forma atual nos Estados Unidos nos anos 70. Nesta época, houve uma divisão no pensamento feminista, enquanto algumas defendiam a conexão entre a natureza e a mulher, outras renunciavam a esta ligação. Na posição contrária a esta vinculação, Sherry Ortner argumentou a posição intermediária da mulher, entre a cultura (dominada pelo homem) e natureza, que levaria a sua posição inferior na sociedade (SANDILANDS, 1999, p. 6-7).

O feminismo radical dos anos 70 tinha como enfoque as diferenças entre homens e mulheres, e começou a explorar a noção de que estas diferenças poderiam ser uma fonte de força para as mulheres e não somente sua opressão.

Isso se deve a uma insatisfação com as ideias de assimilação, nas quais as mulheres deveriam atingir uma igualdade nos âmbitos tradicionalmente masculinos. Em oposição à assimilação, o feminismo cultural acreditava numa criação de um espaço afirmativo de cultura feminina (não contaminada pelo patriarcado), que incluísse arte, política, economia e quaisquer outros meios nos quais há um modo de visão feminina diferenciado, aí incluídos os modos de se relacionar com a natureza. A natureza, no feminismo cultural, se referia à experiência de reprodução, continuidade de gerações, a criação da vida, a conexão inerente do corpo com o planeta. Enquanto o homem experimenta uma separação da biologia, desprezando o corpo e o mundo material, tratando a natureza como um cadáver, a mulher, em virtude de seu trabalho reprodutivo, vive sua vida através da natureza, por meio de uma ligação ao corpo e os ciclos da vida (SANDILANS, 1999, p. 9-11).

Susan Griffin aduz que os discursos científicos acerca da mulher e da natureza são a voz da autoridade – masculina e patriarcal – tentando repetidamente dominar a voz feminina do corpo, das florestas, do vento, das montanhas, dos cavalos, das vacas, da Terra. Griffin, portanto, acreditava que a natureza era feminina e o conhecimento ecológico e a maternidade estavam internalizados nas mulheres e facilmente acessíveis a uma consciência cotidiana. Esta construção do feminismo cultural influenciou diretamente o movimento ecofeminista (SANDILANS, 1999, p. 13-14). Fritjof Capra, ao falar sobre o ecofeminismo, aduz que ele mostra “que a exploração da natureza, em particular, tem marchado de mãos dadas com a das mulheres, que têm sido identificadas com a natureza através dos séculos” (CAPRA, 2004, p. 27).

Porque as mulheres detêm um papel dominante na produção agrícola, na manutenção do lar, na gestão da economia doméstica, na preparação e processamento de alimentos e no cuidado das crianças, seria mais fácil para elas identificar problemas ambientais, até por serem as principais vítimas desses problemas (SOUSA SANTOS; MENESES; NUNES, 2006).

Um texto marcante na consolidação do ecofeminismo como uma teoria e práxis distinta do feminismo cultural é “O Imperativo Ecofeminista”, de Ynestra King, de 1981, no qual afirmava:

Nós acreditamos que a cultura contra a natureza é uma cultura contra as mulheres. Nós sabemos que devemos sair debaixo dos pés dos homens quando eles utilizam de projetos de violência. Perseguindo estes projetos os homens negam e dominam tanto a natureza quanto a mulher. É tempo de reconstituir nossa cultura em nome da natureza, da paz e da liberdade, e são as mulheres que podem mostrar o caminho. Nós temos que ser a voz do invisível, da natureza que não pode falar por ela mesma nas arenas políticas da nossa sociedade (KING IN SANDILANDS, 1999, p. 15, tradução nossa).

O que distingue o feminismo cultural do ecofeminismo é a rejeição pelo último da ideia do primeiro de que mulheres seriam mais próximas à natureza do que os homens, de um modo natural, biológico, pré-social.

O fundamento identificado pelas ecofeministas que origina esta identidade e opressão das mulheres e da natureza é a noção de dualismo hierárquico (homem e natureza; homem e mulher; mente e corpo; razão e emoção), teorizado pela filosofia clássica e que se perdurou na história.

Todas as dualidades básicas – a alienação da mente do corpo, a alienação de si do mundo objetivo, o retiro subjetivo do indivíduo, alienado da comunidade social, a dominação ou rejeição da natureza pelo espírito – todos estes tem origem na visão apocalíptica platônica herdada pela cristandade clássica. Contudo, a alienação do masculino do feminino é o simbolismo sexual primário que resume todas estas alienações (SANDILANDS, 1999, p. 16, tradução nossa).

Assim, a noção de que a mulher e a natureza são metades inferiores na ideia de dualismo hierárquico que fundamentou a exploração deles. Por sua vez, Carolyn Merchant, em seu estudo intitulado “A Morte da Natureza”, indicou como a origem da exploração da mulher e da natureza o advento da Revolução Científica, encabeçada por Copérnico, Galileu, Descartes, Bacon e Newton, e com eles a noção de uma Terra viva e espiritual foi substituída pela ideia do mundo máquina, que pode ser explorado e utilizado ao arbítrio do homem (DI CIOMMO, 1999, p. 102).

Enfim, o ecofeminismo consiste na ideia de que as mulheres compartilham com a natureza uma experiência de opressão, e que possuem experiências diferentes dos homens que as tornam capazes de falar de uma nova visão acerca da natureza.

2.2 As correntes do ecofeminismo

Atualmente, o ecofeminismo se tornou altamente complexo e autocrítico, surgindo diversas correntes dentro deste movimento, formando uma tapeçaria colorida, formada pelos fios teóricos das mais diversas teorias. Nos anos 80, começou a se questionar a habilidade do ecofeminismo de fugir do estereótipo da mulher branca, de classe média norte-americana, e passar a abranger situações que envolvam raça, colonialismo e orientação sexual.

Em resposta a estes questionamentos, Vandana Shiva escreveu o livro *Staying Alive*, no qual argumentou que a opressão das mulheres, o racismo e colonialismo tinham origem em construções dualistas do outro. Para ela, o desenvolvimento é, na verdade, um *mal(e)development*, ou seja um desenvolvimento masculino e mal, uma dominação do princípio feminino, que é o princípio ecológico de conservação, pelo masculino. Para a elaboração do princípio feminino, Shiva bebe das fontes da cosmologia hindu, na qual “o princípio feminino da natureza é simbolizado pelo Shakti, cujas características são dinamismo, atividade, criação, reprodução e regeneração” (DI CIOMMO, 1999, p. 125). Assim, para a mulher que é conectada à natureza por meio de sua função de preservação e reprodução da vida, a transformação da natureza em recurso natural inicia sua marginalização. O caminho de transformação, segundo Shiva, é o cultivo do princípio feminino, seguindo uma agricultura local e orgânica, utilizando os conhecimentos tradicionais da região (SHIVA, 1988). A corrente, representada por Vandana Shiva, é um ecofeminismo espiritualista.

Existem também o ecofeminismo liberal, o ecofeminismo marxista ou socialista, o ecofeminismo cultural e ecofeminismo social. A vertente liberal credita os problemas ecológicos à lógica de desenvolvimento e uma falha na regulamentação de atividades poluidoras, pleiteando que a ciência e leis mais adequadas seriam a solução, participando homens e mulheres lado a lado neste projeto de preservação ambiental (DI CIOMMO, 1999, p. 125). Já o ecofeminismo socialista dá grande importância à Revolução Industrial, à transformação da natureza em máquina e ao capitalismo na opressão das mulheres e da natureza, e de outro lado, reconhece a reprodução como central para um mundo sustentável, reprodução em sentido amplo, englobando a coleta de alimentos, ervas medicinais, fabricação de roupas, plantações, cuidados com os animais e as crianças. Assim, o projeto socialista é reversão das prioridades capitalistas de produção para a reprodução, sendo as mulheres tribais e de

populações tradicionais as líderes neste esforço (SANDILANDS, 1999, p. 57-59).

Por sua vez, o ecofeminismo cultural

ressalta a relação entre a capacidade procriativa feminina (natureza) e tecnologia produzida pelos homens (cultura). Prega a celebração da natureza e da biologia feminina como fontes de poder feminino, expressando-se através da espiritualidade, no culto da Deusa, nas representações da feitiçaria e nas ações sociais. (DI CIOMMO, 1999, p. 112).

Enfim, o ecofeminismo social acredita que somente o fim de toda forma de dominação originará uma sociedade justa, livre e ecológica, com a queda das hierarquias econômicas e sociais (DI CIOMMO, 1999, p. 112).

3. A filosofia fenomenológica de Merleau-Ponty

3.1 O *dwelling*/lar em Heidegger

Primeiramente, cabe aqui explicar a noção de Heidegger de *dwelling*, cuja tradução aproximada seria moradia; contudo, a palavra *dwelling* nos dá uma noção de envolvimento com o ambiente que o cerca, assim, na minha interpretação, *dwelling* seria mais bem traduzido como lar em vez de moradia, casa simplesmente.

Em seu livro *Poetry, Language, Thought*, Heidegger estabelece a diferença entre *dwelling* e *building*, ou seja, entre habitar e construir, e indaga-se o que é habitar e como o construir se incorpora no habitar. Segundo ele, nós construímos com o objetivo de habitar, contudo nem tudo que construímos é habitável, como pontes, estações de energia, etc. (HEIDEGGER, 1971, p. 145).

A importância desse estudo reside no modo como nos relacionamos com o nosso entorno. Em um trecho, Heidegger esclarece:

Eu habito, você habita. O modo como você existe e eu existo, a maneira na qual nós, humanos, somos na terra é *buan*, *dwelling*. Ser um ser humano significa estar na terra como um mortal. Significa habitar. A antiga palavra *bauen* significa dizer que o homem é na medida em que ele habita, esta palavra *bauen*, todavia, também significa afagar e proteger, preservar e cuidar, em especial lavrar o solo, cultivar a vinha. (HEIDEGGER, 1971, p. 147, tradução nossa).

O autor explica, então, que habitamos por meio da construção, que pode se referir tanto a construir edifícios (produzir) quanto a cultivar (reproduzir). Heidegger entende que *dwelling* significa estar em paz e em seu lugar dentro da natureza. Assim, nós, mortais, em nosso *dwelling*, salvamos a terra, não a exploramos nem a subjugamos.

Os mortais habitam na medida em que recebem o céu como o céu. Eles deixam ao sol e à lua sua jornada, às estrelas seu curso, às estações suas bênçãos e inclemências; eles não transformam noite em dia nem o dia em uma inquietação molestada. (HEIDEGGER, 1971, p. 150, tradução nossa).

Na parte final deste artigo, iremos fazer a conexão destas considerações de Heidegger com a teoria ecofeminista.

3.2 A percepção e a natureza em Merleau-Ponty

Merleau-Ponty é um fenomenologista, porém ele reformula a fenomenologia iniciada por Husserl, criticando-a em alguns pontos e em outros se apropriando de seus conceitos. Um ponto essencial de discordância era a possibilidade da redução fenomenológica completa. Para Husserl, é possível, por meio da redução, a *epoché*, chegar a um estágio no qual o conhecimento é imparcial e sem as influências do sujeito. Contudo, Merleau-Ponty, na Fenomenologia da Percepção, afirma que nenhuma redução completa é possível. A abordagem fenomenológica de Merleau-Ponty não busca pureza nem certeza, pois é através do nosso corpo e de suas predisposições que nos relacionamos com o mundo (DAVIS, *in press*).

Um aspecto importante do estudo de Merleau-Ponty é de que ele “desconfiava das antinomias e das dicotomias que estudou exaustivamente em todas as suas obras. Para ele não se tratava de optar entre rivais...” (CHAUÍ, 1981, p. 186). Merleau-Ponty procurou desconstruir as pressuposições da filosofia clássica, de que a alma seria superior ao corpo, de que o pensamento seria superior à linguagem, de que o homem seria superior à natureza e aos demais animais. Ele queria romper estes padrões, considerando o entrelaçamento existente entre todas as coisas, o quiasma. Assim, ele afirma que não conhecemos apesar do corpo, mas sim através dele, a consciência é sempre consciência de algo, do engajamento do nosso corpo com o objeto. “A alma

pensa segundo o corpo, e não segundo ela própria” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 99). Merleau-Ponty explorou a ambiguidade da existência humana em todos seus escritos. “Não somos nem objeto nem sujeito, de algum modo somos ambos e nenhum dos dois. Não somos nem consciência nem natureza; somos de algum modo ambos e nenhum dos dois” (DAVIS, *in press*). Logo, o que muitos considerariam paradoxo, Merleau-Ponty identifica como o cerne da ambiguidade na vida e no mundo.

Merleau-Ponty passou a se dedicar mais a fundo ao tema da natureza quando proferiu três cursos sobre a natureza na *Collège de France* nos anos 1956-1960. Merleau-Ponty tem um modo peculiar de escrever, que lhe dá a fama de leitura difícil, isso porque ele sempre faz seu estudo como uma reflexão em outrem:

o filósofo nunca apresenta sua concordância ou discordância sem ter, antes, trilhado a necessidade interna que sustenta o pensamento de um outro e sem ter, antes, incorporado o movimento discursivo das ideias de outrem. Ao mesmo tempo, entretanto, desenrola cada ideia em muitos fios simultâneos que puxam outros, à primeira vista bastante distantes dos anteriores. Um desenho inesperado começa a surgir, e imperceptivelmente, uma nova tecelagem vai sendo iniciada. O leitor, que tivera a impressão de acompanhar o desdobramento de uma ordem das razões, repentinamente percebe que o texto lido por Merleau-Ponty estava abrindo caminho para texto novo, uma escrita nascida no correr da leitura (CHAUÍ, 1981, p. 210).

Contudo, como os cursos sobre a natureza são em verdade anotações de alunos e notas, ele não segue este estilo de escrita. Merleau-Ponty ministra seus cursos explorando as ideias de diversos autores, como Bergson, Kant, Brunschvicg, Schelling, Whitehead, Husserl, etc., fazendo um contraponto entre as visões românticas da natureza (que a deifica e personifica) e a visão mecanicista (que a reifica) (DAVIS, *in press*).

Um grande romântico da natureza, que a diviniza e personifica, é Henry David Thoreau, sendo esclarecedora a seguinte passagem:

A indescritível inocência e beneficência da Natureza – do sol, e vento e chuva, do verão e inverno, tanta saúde, tanta alegria, que sempre possuem! E tanta compaixão que eles têm com a nossa raça sempre, que toda a natureza seria afetada, e o brilho do sol enfraqueceria, e os ventos iriam suspirar humanamente, e as nuvens choveriam lágrimas, e as árvores deixariam cair sua folhas e ficariam de luto no meio do verão, se qualquer

homem por uma justa causa estiver sofrendo. Não posso ter inteligência com a terra? Não sou eu mesmo parte folhas e terra vegetal? (THOREAU IN DAVIS, 2007, p. 121, tradução nossa).

Merleau-Ponty também enfocou em seu estudo a visão mecanicista cartesiana da ciência acerca da natureza que a trata como mero objeto a ser estudado e explorado. Descartes chegou ao cúmulo de aconselhar seus alunos durante uma vivisseção que desconsiderassem os gemidos de dor dos animais e pensassem neles como os ruídos das engrenagens de uma máquina.

Pois bem, para Merleau-Ponty, a

Natureza não é uma coisa, mas não é nada senão material. A natureza não recebe animação pelo Espírito, mas não é nada senão animada. A natureza tem um *sens*, mas seu *logos* não precisa apelar para o *telos*. [...] o meio que Merleau-Ponty usa para explicar esta animação material, este animado material, foi a noção ontológica da carne do mundo. (DAVIS, *in press*).

3.3 A ontologia de Merleau-Ponty

Em seu último trabalho, “O Visível e o Invisível”, que permaneceu inacabado devido à repentina morte de Merleau-Ponty, ele começou a construir sua proposta ontológica.

Merleau-Ponty declara em algumas passagens de *Le Visible et l'Invisible* que se endereça a uma experiência para a qual não há nome na filosofia tradicional, embora seja nomeada em todas as línguas (caso contrário, a filosofia merleau-pontyana seria inauguração absoluta). A simultaneidade de presença e ausência, visibilidade e invisibilidade, perfeição e inacabamento, totalidade e abertura, tecido conjuntivo e diferenciado do mundo foi sempre recalcada pela filosofia que não podia, então, nomeá-la. É ela que Merleau-Ponty nomeia como carne e quiasma... (CHAUÍ, 1981, p. 209).

Para Merleau-Ponty,

a carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo ‘elemento’, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo. Isto é, no sentido de uma *coisa geral*, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 136).

A carne, portanto, seria o tecido do mundo que conecta tudo e todos, que torna possível a percepção das coisas como elas se manifestam.

Dentro de sua ontologia, que Merleau-Ponty afirma ser uma ontologia indireta e uma endo-ontologia, encontra-se os conceitos de reversibilidade e *écart*, ou diferenciação. A reversibilidade é a reciprocidade do ser e é melhor entendida com o exemplo da mão que toca a mão que está tocando um objeto.

Se minha mão esquerda pode tocar minha mão direita enquanto ela apalpa os tangíveis, tocá-la tocando, voltar para ela sua palpação, por que, tocando a mão do outro, nela também não tocaria o mesmo poder de esposar as coisas que toquei na minha? (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 137).

“Reversibilidade é esta afinidade, a latência do Ser que a reversibilidade tátil compartilha com o seu duplicado e permite que a palpitação ocorra. É precisamente em virtude da natureza do meu corpo como algo tocável que permite que eu toque outro.” (DAVIS, *in press*).

Assim, a reversibilidade é esta ambiguidade que torna o ser tanto sensível e visível quanto sensitivo e vidente. E esta reversibilidade de sujeito e objeto, segundo David Abram deve ser estender a qualquer entidade que experimentamos (ABRAM, 1997, p. 67). Merleau-Ponty afirma que

o enigma reside nisto: meu corpo é ao mesmo tempo vidente e visível. Ele que olha todas as coisas, também pode olhar a si e reconhecer no que está vendo então ‘o outro lado’ do seu poder vidente. Ele se vê vidente, toca-se tateante, é visível e sensível por si mesmo. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 88).

Levando a reversibilidade para a arte da pintura Merleau-Ponty aduz que:

É por isso que tantos pintores disseram que as coisas olhavam para eles, e que André Marchand, depois de Klee, afirmou: ‘Numa floresta, repetidas vezes senti que não era eu que olhava a floresta. Em certos dias, senti que eram as árvores que olhavam para mim, que me falavam... Eu lá estava, escutando... Creio que o pintor deve ser traspassado pelo universo, e não querer traspassá-lo... (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 92).

Ainda sobre a pintura Merleau-Ponty assevera

Visto que as coisas e meu corpo são feitos do mesmo estofado, cumpre que a sua visão se faça de alguma maneira nelas, ou ainda, que a manifesta visibilidade delas se reforce nele por meio de uma visibilidade secreta: ‘a natureza está no interior’, diz Cézanne. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 89).

Nesta passagem, podemos fazer conexão com sua ideia dos *logos* da natureza. Ele resgata dos estoícos os termos *logos prophorikos* e *logos endiathetos* para dar significado à natureza, sendo o primeiro o sentido cultural do mundo, o visível e o segundo aquele senso intrínseco anterior à consciência, o invisível que sustenta o visível (HAMRICK; VEKEN, 2011, p. 105).

Pois bem, apesar das críticas, de Barbaras, de que a carne do mundo caracterizaria um monismo, Merleau-Ponty utilizou dos conceitos de divergência ou *écart* para explicar a diferenciação dos indivíduos, o que torna eu eu e o que torna você você (DAVIS, *in press*). “A reversibilidade nunca é completa, é sempre uma reversibilidade latente. A experiência tátil que compartilhamos é evidência tanto da nossa não identidade quanto da nossa falta de diferença.” (DAVIS, *in press*). Voltando ao exemplo da mão:

Minha mão está sempre em vias de tocar a direita no ato de tocar as coisas, mas nunca chego à coincidência; eclipsa-se no momento de produzir-se, cabendo sempre a seguinte alternativa: ou verdadeiramente minha mão direita passa para o lado do que é palpado mas então interrompe sua apreensão do mundo – ou ela a conserva mas então não a toco verdadeiramente, delas apenas apalpo, com minha mão esquerda, o invólucro exterior. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 143).

É na relação com o outro, que é proporcionada em razão da carne, que o processo de diferenciação toma lugar.

Diferenciação é, sobretudo, transcendência e distância a si, reflexão iminente e eminente que jamais termina em coincidência: a mão direita que toca a mão esquerda e é por ela tocada jamais se fundirá em mão única e haverá sempre duas mãos; a vibração que ouvimos por dentro não transformará a garganta em ouvido; a palavra de outrem que ensina o sentido das minhas, se manterá para sempre como palavra dele; [...] Diferenciação era o que prometia tornar, enfim, compreensível a reversibilidade do entrar em si e do sair de si, um entrecruzamento sem superposição e sem identidade que se chama, precisamente, o espírito. (CHAUÍ, 1981, p. 252-253).

Logo, a carne do mundo que é o pano de fundo que possibilita toda percepção e relação com o outro, mas isso não significa que porque todos somos compostos da mesma carne que todos somos iguais. Pelo contrário, esse processo da carne se dobrar nela mesma não gera uma coincidência, mas sim uma divergência, formando cada coisa sua identidade.

3.4 O feminino em Merleau-Ponty, diálogo com Irigaray

Luce Irigaray é uma filósofa feminista que afirma que a linguagem escrita prende a mulher a um sistema falocêntrico, que só permite que a mulher seja representada pela tríade virgem/mãe/prostituta (BAINBRIDGE, 2008, p. 11). Nesse contexto, Irigaray propõe a formulação de um modo de falar/escrever como mulher de modo a proporcionar o feminino na linguagem. Em seus estudos, ela evoluiu para uma ética da diferença sexual, na qual o mundo habitado por ao menos duas identidades sexuais teria cada qual respeitando a alteridade do outro (BAINBRIDGE, 2008, p. 24).

A grande crítica que Irigaray faz com relação ao trabalho de Merleau-Ponty é que ele fala do corpo de forma geral, enquanto para Irigaray o corpo nunca é neutro, mas sempre sexuado. Para ela, falar do corpo de forma geral na verdade quer dizer falar do corpo de uma forma “neutra” masculina (WEISS, 2008, p. 67). Contudo, as críticas que Irigaray faz à Merleau-Ponty se devem em grande parte a uma má-compreensão do autor, havendo, inclusive, inúmeras semelhanças em seus estudos. Assim, apesar das diferenças do sexo não serem uma preocupação central em seu trabalho, a sua consideração do corpo como corpo-vivido, nas suas relações concretas com o mundo e com o outro podem sim incorporar as diferenças sexuais e Outros reais. Além disso, o corpo para Merleau-Ponty é sempre um ser comunicativo, sempre acessível, pressupondo um outro, um interlocutor no diálogo (FISCHER, 2007).

De qualquer modo, fazer um diálogo entre o estudo de Irigaray e o de Merleau-Ponty é extremamente útil neste artigo, cujo intento é estabelecer uma ligação entre o ecofeminismo e a filosofia Merleau-Pontyana. O conceito de “dois lábios” de Irigaray tem como objetivo desestruturar as categorias tradicionais ocidentais, confundindo os limites das dicotomias sujeito/objeto, dentro/fora, ativo/passivo, unidade/pluralidade, oferecendo uma nova noção de alteridade. Como visto anteriormente, Merleau-Ponty desde o começo de sua carreira rejeitava estas pré-concepções, sendo similar à Irigaray neste ponto. Assim como a carne do mundo de Merleau-Ponty, a noção de dois lábios de Irigaray não é um, nem dois, sendo nem identidade nem não-identidade (FISCHER, 2007). São claras, então, as semelhanças entre as ontologias de

Irigaray e Merleau-Ponty, podendo-se afirmar que está latente no seu trabalho a possibilidade de uma visão feminista.

4. O “quiasma” entre o ecofeminismo e a filosofia de Merleau-Ponty

Merleau-Ponty utilizou a figura de linguagem “quiasma”, que é um nervo óptico para explicar o imbricamento, entrecruzamento, entrelaçamento de todas as coisas que possibilita a reversibilidade. Pretende-se demonstrar nesta parte do artigo esse entrelaçamento entre o ecofeminismo e a filosofia da natureza e a ontologia de Merleau-Ponty.

4.1 O *dwelling* de Heidegger numa leitura ecofeminista

Como dito anteriormente, a noção de *dwelling* de Heidegger, assim como suas distinções entre cultivo e produção é útil para o entendimento de nossas relações com o mundo e, em especial, as diferenças do modo como a mulher e o homem se relacionam com a natureza. Embora não seja sua intenção em momento algum, podemos nos apropriar de sua ideia de moradia e relacioná-la com o ecofeminismo e os diferentes papéis dos homens e das mulheres.

Ariel Salleh, socióloga e ativista feminista, afirma que a inquietação do homem é o reconhecimento de que ele não pode criar vida, assim, já que não pode reproduzir, como as mulheres, ele se foca no produzir (SANDILANDS, 1999, p. 23).

Carol Bigwood explicita muito bem esta conexão entre o pensamento de Heidegger e o ecofeminismo. Para ela, a noção de construir (produzir) é essencialmente masculina e dominada pela inteligência humana, enquanto a ideia de cultivar (reproduzir) é feminina e orientada pelo corpo. Deve-se entender o cultivar em sentido amplo, abrangendo lavrar a terra, o cultivo de alimentos, a cura dos doentes por meio de ervas, cuidar dos animais e das crianças. Explicitando os preconceitos existentes ainda na sociedade, Carol afirma que

construir significa dinheiro, um mundo desenvolvido e uma sociedade desenvolvida tecnologicamente. Cultivar muitas vezes significa pobreza, um mundo ainda não inteiramente desenvolvido, e uma sociedade agrária ou pré-agrária. (BIGWOOD, 2007, p. 96, tradução nossa).

A autora ainda constata a realidade de que, apesar de essencial, o cultivar não é devidamente valorizado a sociedade, sendo muitas vezes invisível

e os cultivadores veem negado o acesso ao poder institucional e à tomada de decisão, ainda que eles que suportem o maior parte do impacto ambiental destas decisões.

Heidegger resgata o termo grego *techne*, que significa fazer algo aparecer, trazer algo à luz, para as atividades de cultivar e produzir, entretanto Carol aduz que seria melhor chamar o cultivar de uma *techne* mediadora, já que o ato de cultivar é cogenerativo com a natureza, a cultivadora nunca trabalha sozinha, ela necessita do auxílio da natureza. “O balde do leite é tanto da vaca quanto da ordenhadora, as plantações saudáveis são tanto da terra e do céu quanto da agricultora” (BIGWOOD, 2007, p. 97, tradução nossa). Assim, por causa desta cooperação entre o cultivador e natureza muitas vezes o resultado final não é um claro produto fabricado, como um edifício ou uma ferramenta, podendo ser tão vago como a saúde de um animal ou ser humano.

Em um mundo ideal, o cultivar e o produzir se entrelaçam, trabalhando lado a lado, como, por exemplo, as ferramentas produzidas necessárias ao cultivo; entretanto, hoje em dia, produzir e cultivar em vez de trabalharem com a natureza de modo sustentável, a subjugam e exploram desenfreadamente. Com a revolução verde, o modo de lavrar o solo modificou radicalmente e se tornou insustentável, destruindo conhecimentos tradicionais e a diversidade. O advento dos transgênicos, as monoculturas e os agrotóxicos não respeitam a natureza. Em especial os organismos geneticamente modificados, controlados por grandes corporações como a Monsanto, coisificam a natureza e a transformam em mercadoria, destruindo a biodiversidade.

Para a biotecnologia, cultivar é uma questão de engenharia e direitos de propriedade intelectual. Em outras palavras, é uma questão de construir a comida e possuir as recentemente criadas *blueprints* da vida. Neste processo, o organismo vivo não é mais a unidade da vida, mas sim o gene que pode ser manipulado... (BIGWOOD, 2007, p. 98, tradução nossa).

Diante deste cenário assustador, surge o movimento ecofeminista que, em especial através da Vandana Shiva, defende a agricultura orgânica para consumo próprio ou local, utilizando dos conhecimentos tradicionais da comunidade, protegendo a biodiversidade por meio de bancos de sementes. Shiva narra situações concretas, nas quais as mulheres que tomam todas as decisões sobre o cultivo de cereais (*akadi*) e

devido ao envolvimento das mulheres no cultivo da *akadi* as sementes tradicionais são preservadas ao largo de gerações. Uma mulher disse “estas são as sementes cultivadas por mim, e minha mãe na minha família nativa, e são as sementes cultivadas pela filha”. (MIES; SHIVA, 2001, p. 170, tradução nossa).

4.2 Considerações finais: uma leitura ecofeminista da filosofia da natureza e a ontologia de Merleau-Ponty

Pois bem, a visão de Merleau-Ponty, que primeiramente rejeita os dualismos hierárquicos homem/natureza, homem/mulher, sujeito/objeto, cultura/natureza, é um ótimo ponto de partida para demonstrar-se que sua filosofia condiz com a teoria ecofeminista, que assim como o filósofo em questão, acredita que o ser humano está inserido na natureza, imbricado nela, de forma que não se pode tratá-la como algo diverso que pode ser apropriado ao bel prazer humano. Por outro lado, a visão ontológica de Merleau-Ponty de carne do mundo, utilizada para explicar sua fenomenologia da vida, explica claramente que a carne conecta tudo e todos, sendo o pano de fundo que possibilita as relações, o que permite esta abertura com a natureza. “Nós somos não somente vulneráveis um ao outro na natureza, mas a natureza também é vulnerável. Nós podemos destruir a terra – talvez seja isto que estamos fazendo. Mas esta mesma abertura permite que nós cuidemos dela.” (DAVIS, 2007, p. 125, tradução nossa).

Merleau-Ponty quer que se entenda o Ser e o mundo através de suas relações dinâmicas e imbricadas. “O mundo não circunda nem é circundado pelo meu corpo, mas é uma inserção recíproca e entrelaçamento de um no outro” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 137). Temos um sentimento de pertencimento e empatia com a natureza que não podemos renegar.

Glen Mazis denomina o corpo de corpo-terra (*earthbody*), porque, segundo ela, o corpo não é seu, mas sim da terra. Todos fazem parte de um processo dinâmico chamado *earthbodying*. Os corpos-terra são sensitivos, condutores de sentimento e percepção, cujos significados são muito mais profundos do que podemos apreender intelectualmente (MAZIS, 2002, p. 1). Ao mesmo tempo em que damos forma ao mundo, o mundo dá forma a nós, estamos interconectados e, por isso, sofremos as consequências do impacto das

nossas ações na Terra, como o crescente número de catástrofes naturais, a deflorestação, o impacto na agricultura, o aumento do nível do mar, a falta crônica de água que são em grande parte consequências do aquecimento global por meio da emissão de gases que aumentam o efeito estufa.

O que o movimento ecofeminista pretende é justamente que nós abracemos esta conexão com natureza, especialmente a conexão feminina com a natureza, que lhe permite uma relação com a natureza de maior cuidado e consideração, de modo que a destruição do planeta e de sua biodiversidade seja barrada, e que nós desenvolvamos uma relação sustentável com a natureza, de modo que possamos assegurar aos nossos filhos e aos filhos de nossos filhos um ambiente saudável e equilibrado.

Referências bibliográficas

- ABRAM, D. 1997. *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York: Vintage Books. 326 p.
- BAINBRIDGE, C. 2008. *A Feminine Cinematics*: Luce Irigaray, Women and Film. New York: Palgrave Macmillan. 223 p.
- BIGWOOD, C. 2007. *Logos of Our Eco in the Feminine*: An approach through Heidegger, Irigaray and Merleau-Ponty. In: (orgs.) HAMRICK, William S.; CATALDI, Suzanne L. *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy: Dwelling on the Landscapes of Thought*. Albany: State University of New York Press. p. 93-116
- CAPELLA, V. B. 1994. *Ecología: de las razones a los derechos*. Granada: Comares. 309 p.
- CAPRA, F. 2004. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix. 256 p.
- CHAUÍ, M. S. 1981. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty. São Paulo: Brasiliense. 279 p.
- DAVIS, D. H. 2007. *Umwelt and Nature in Merleau-Ponty's Ontology*. In: (orgs.) HAMRICK, William S.; CATALDI, Suzanne L. *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy: Dwelling on the Landscapes of Thought*. Albany: State University of New York Press. p. 117-132.
- DAVIS, D. H. *Merleau-Ponty's Eye and Mind: From a Phenomenology of Perception to a Situated Ontology*. *In press*.
- DI CIOMMO, R. C. 1999. *Ecofeminismo e Educação Ambiental*. São Paulo: Cone Sul. 264 p.
- FISCHER, S. 2007. *Social Ecology and the Flesh*: Merleau-Ponty, Irigaray and Ecocommunitarian Politics. In: (orgs.) HAMRICK, William S.; CATALDI, Suzanne L. *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy*:

- Dwelling on the Landscapes of Thought. Albany: State University of New York Press. p. 203 – 216.
- HAMRICK, W. S.; VEKEN, J. V. 2011. *Nature and Logos: a Whiteheadian Key to Merleau-Ponty's Fundamental Thought*. Albany: State University of New York Press. 261 p.
- HEIDEGGER, M. 1971. *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row. 229 p.
- MAZIS, G. A. 2002. *Earthbodies: rediscovering our planetary senses*. Albany: State University of New York Press. 269 p.
- MERLEAU-PONTY, M. 1971. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva. 274 p.
- _____. 2006. *A Natureza*: curso do Collège de France. São Paulo: Martins Fontes. 448 p.
- _____. 1984. *O Olho e o Espírito*. In: (org.) CHAUI, Marilena. *Textos Selecionados*. São Paulo: Abril Cultural. 260 p.
- MIES, M.; SHIVA, V. 2001. *Ecofeminism*. London & New Jersey: Zed Books. 328 p.
- SANDILANDS, C. 1999. *The Good-Natured Feminist: ecofeminism and the quest for democracy*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 244 p.
- SHIVA, V. 1988. *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*. New Delhi: Kali for Women. 215 p.
- SOUSA SANTOS, B.; MENESES, M. P. G.; NUNES, J. A. 2006. Conhecimento e Transformação Social: por uma Ecologia de Saberes. In: *Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia*. ano 4, n.º 6. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas / Secretaria de Estado da Cultura / Universidade do Estado do Amazonas, jan./ jun. p. 11-103
- WEISS, G. 2008. *Intertwinings: Interdisciplinary encounters with Merleau-Ponty*. Albany: State University of New York Press. 292 p.

Data de Recebimento: 24/01/2013

Data de Aprovação para Publicação: 21/07/2013