

Teoria, Teo(a)logia e Espiritualidade Ecofeminista:

Uma Análise do Discurso

*Sandra Duarte de Souza**

Empregado pela primeira vez por Françoise D'Eaubonne (1974), o termo "ecofeminismo" sintetiza duas preocupações: a ecológica e a feminista. Ele pressupõe que existe uma conexão entre a dominação da natureza e a dominação da mulher.

Do ramo ecológico, o ecofeminismo herda a preocupação com o mal uso humano da natureza, causando a sua destruição e ameaçando a base da vida da qual a comunidade humana depende. Referenciado na ecologia social, que identifica na relação humana com a natureza as causas das desigualdades sociais; e na ecologia profunda, que defende o valor intrínseco e a interdependência de todas as coisas, o ecofeminismo pretende analisar a devastação do planeta tanto em termos da ação humana sobre ele, quanto em termos da concepção de natureza, explicitando os padrões simbólicos, psicológicos e culturais que separam o ser humano da natureza e o estabelecem como superior a ela. (Ruether, 1996)

O ramo feminista do ecofeminismo, segundo suas representantes (Ruether, 1992 e Merchant, 1992) se referencia no feminismo liberal, na luta pelos direitos políticos das mulheres; no feminismo socialista, na luta pela transformação do sistema sócio-econômico imposto pelo patriarcado; mas, especialmente, no feminismo radical, na reivindicação da mudança do paradigma masculino da sociedade por um modelo

feminino, baseado no cuidado com os outros. (Dunbar, 1970)

Trabalhando na interseção da ecologia e do feminismo, as ecofeministas representam tipos diversos de ecofeminismo, mas podemos destacar pelo menos duas tendências predominantes: o ecofeminismo psicobiologizante e o ecofeminismo sócio-construcionista; classificações propostas por Janet Biehl em seu *Rethinking Ecofeminist Politics (1991)*.

O ecofeminismo psicobiologizante defende a idéia de que a caracterização da mulher como mais intuitiva, emocional, cuidadosa e protetora deve-se especialmente à sua experiência biológica e psicológica como mulher. O ecofeminismo sócio-construcionista argumenta em favor da minimização dessa conexão orgânica entre mulher e natureza, e afirma que tais características foram construídas sócio-culturalmente. Porém, defende que as experiências do cuidado, da proteção e da intuição, adquiridas pelas mulheres, devem ser tomadas positivamente.

Essas duas tendências podem ser identificadas no discurso ecofeminista corrente, nem sempre de maneira estanque, muitas vezes em seu entrecruzamento, e são perpassadas pela noção de diferença feminina.

Ecofeministas psicobiologizantes como, por exemplo, Charlene Spretnak (1991) e Susan Griffin (1980) identificam a mulher com a natureza como uma realidade ontológica. Essa identificação com a natureza seria peculiar à mulher, diferenciando-a do homem. De acordo com essa perspectiva, as chamadas "características femininas", os traços de personalidade assinalados à mulher pela sociedade patriarcal, são biologizados e entendidos como parte de uma suposta "essência" da mulher. Como consequência, a mulher é confinada às definições sócio-culturais patriarcais que lhe foram atribuídas. Já as ecofeministas sócio-construcionistas, entre elas, Ivone Gebara (1997), são contrárias a esta biologização, reconhecendo suas consequências sobre a mulher. Entretanto, apesar de negarem

* Sandra Duarte de Souza é Doutora em Ciências da Religião e professora na Universidade Metodista de São Paulo - UMESP.



Figura da Diosa de Willendorf. In: *Diosas y Arquétipos*, p. 17

tais aspectos biologizantes, vez ou outra recorrem a metáforas ou a propostas éticas que sugerem um feminino diferente, modelar para o estabelecimento de novas relações entre os seres humanos e a natureza.

As teóricas ecofeministas Susan Griffin, Vandana Shiva, Judith Plant e Rosiska Darci de Oliveira partem do pressuposto de que a mulher está “mais próxima” da natureza do que o homem, e tal proximidade estaria relacionada à experiência por ela adquirida no espaço doméstico. A experiência da maternidade e do cuidado com a família, teriam conferido à mulher uma habilidade única – diferente – de se relacionar com o outro, inclusive com a natureza. Shiva,

por exemplo, afirma que o conhecimento da mulher é ecológico e se deve a sua experiência como responsável pelo sustento familiar. (s.d.: 8-9) Judith Plant, por sua vez, alega que a experiência da mulher no espaço doméstico deve servir como modelo para a criação de sociedades ecologicamente sustentáveis. (1990: 160-161) Nota-se em ambas a ênfase na singularidade da experiência feminina e, mesmo reconhecendo que tal experiência é sócio-culturalmente localizada, insistem na apropriação positiva da mesma.

Dentro dessa perspectiva, a experiência feminina é tomada como base para o desenvolvimento de uma “ética feminina”, que se caracterizaria pela ênfase no cuidado com o “outro”. A mulher seria diferente do homem, portanto, em função da experiência adquirida na esfera doméstica, e sua forma de relacionar-se com o “outro” se constituiria num modelo a ser seguido para a redefinição das relações dos seres humanos entre si e com a natureza. Essa idéia de mulher/feminino modelar, essa ênfase no “poder redentor” da mulher, termina contribuindo para a construção de uma *metafísica do feminino*. (Sorj, 1992: 147) Toma-se a relação mulher/natureza como produto da experiência adquirida no espaço doméstico, que cria valores baseados na solidariedade, que são considerados femininos e que devem ser assumidos como modelares para orientar as relações entre os seres humanos e com a natureza. Típico processo de objetivação.

Além disso, as autoras mencionadas partem de um ideal de espaço doméstico e vida familiar que apresenta diversos aspectos problemáticos. Nas palavras de Darci de Oliveira, a esfera doméstica, considerada feminina,¹

1. A noção de feminino, consciente ou acidentalmente, aparece nessas autoras associada à mulher. Vandana Shiva que, aparentemente se afastaria dessa tendência, ao mesmo tempo que dissocia mulher e feminino, sugerindo que o princípio feminino está encarnado na mulher e no homem (s.d., p.18), afirma também o acesso privilegiado da mulher a esse princípio pelo fato de “produzir vida”. (s.d., p.9)

... se estrutura em torno de relações afetivas, obedece a contratos não escritos de ajuda mútua, não remunerada a não ser pela reciprocidade (...) A esfera privada é, portanto, acima de tudo, o lugar das interações espontâneas; as atividades que ali se desdobram revestem-se de um caráter diferente do das denominadas "trabalho". (...) Ao submeterem a gratuidade do universo afetivo e familiar à lógica de mercado, as mulheres tentavam fazer reconhecer pelos homens, com a linguagem do seu mundo, que o que elas fazem e vivem tem valor. Talvez tenha chegado o tempo de inverter a lógica desse raciocínio e dizer à sociedade a riqueza do universo feminino. (Oliveira, 1993: 100 e 102)

A dicotomia entre os espaços público e privado não só é afirmada como é invertida em termos hierárquicos. Se, correntemente, o espaço público tem sido considerado mais importante do que o doméstico, agora, o doméstico é que se sobreporia ao público. Um outro problema refere-se ao fato de que a identificação do público enquanto esfera masculina, e do privado enquanto esfera feminina, onde se exercita continuamente a solidariedade, desconsidera tanto a presença e intervenção da mulher no mundo público, quanto os conflitos presentes nas relações familiares.

A reflexão baseada nessas oposições estáticas, não permite a percepção da fluidez da relação entre público e privado, nem da mobilidade de seus agentes. Valores como o cuidado com o outro, a afetividade e a solidariedade, são associados tanto com o espaço doméstico quanto com a mulher, que terminam por encarnar essas características. (Plant, 1990: 160)

O ecofeminismo representado por Plant, Griffin, Shiva e Oliveira, quer cristalizar a associação mulher/espaço doméstico, cristalizando também a experiência e os valores adquiridos nesse espaço como sendo "femininos". Ele afirma e reivindica, portanto, a diferença da mulher em relação ao homem, baseado na diferença do espaço doméstico em relação ao público, conferindo à mulher e ao doméstico o monopólio de características tais como a solidariedade, a afetividade, e o cuidado com o "outro", sugerin-

do, até mesmo, a existência de uma diferença essencial entre mulheres e homens.

Na medida em que Plant, Griffin, Shiva e Oliveira vão tecendo os seus argumentos, vão constituindo um feminino "experencialmente" diferente. Entretanto, esse feminino "experencial" se apresenta na interpolação da essência e da experiência.

Nas teóricas ecofeministas, a ênfase na diferença entre os sexos estabelece o que é do terreno feminino (preocupação com a vida, cuidado com o outro, sensibilidade, afetividade e intuição) e o que é do terreno masculino (competitividade, agressividade, lucratividade racionalidade excessiva), privilegiando, dessa forma, os valores associados ao feminino em relação àqueles associados ao masculino, constituindo assim uma inversão hierárquica. Christ (1994), ao propor a substituição dos sistemas simbólicos baseados numa divindade masculina por aqueles baseados numa divindade feminina, não considera que ao sugerir a adoção de um símbolo religioso feminino baseado nos processos biológicos da mulher, estaria, de fato, reproduzindo as categorizações que, tradicionalmente, têm contribuído para a sua subordinação social. O biológico foi interiorizado socialmente como responsável pelas diferenças sociais, naturalizando-as. Em outras palavras, o dado biológico foi "culturalizado", passando a ditar o *status* social dos sexos. Daí a exaltação das "capacidades biológicas" da mulher nos parecer um caminho perigoso para uma reconcepção das relações sociais de sexo.

Spretnak em seu *States of Grace* (1991), critica a espiritualidade transcendente patriarcal que, segundo ela, rechaça a natureza e o corpo, mais especificamente o corpo feminino:

Numa sociedade patriarcal, as formas culturais se desenvolvem para aliviar os medos da natureza e do feminino sentidos pelo grupo dominante. (...) O "sangue sagrado do feminino", como é considerado em culturas "interno-orientadas", se transforma num obstáculo para as mulheres nas culturas patriarcais. (1991: 117)

A espiritualidade por ela proposta se basearia na *condição física feminina e experiências a ela relacionadas* (Spretnak, 1994: 481)

Em seu artigo *Feminist, Earth-Based Spirituality and Ecofeminism* (1989), apesar de afirmar não pretender promover um sistema de crenças específico (1989: 175), Starhawk identifica a espiritualidade baseada na terra com a celebração do ciclo da vida, a seu ver, diretamente relacionado com a figura da mulher-Deusa:

Nas culturas onde o ciclo da vida é a metáfora subjacente, os objetos religiosos refletem sua imaginação, mostrando-nos mulheres – Deusas – grávidas ou dando a luz (1989: 175)

A associação natureza e mulher/divindade feminina estaria assim relacionada a uma “qualidade” em comum: a capacidade procriativa, sugerindo uma conexão biológica entre mulher e natureza. A concepção da natureza como fonte geradora e nutridora da humanidade vem acompanhada da mesma compreensão em relação à mulher. Dessa forma, essa leitura tende a reproduzir as caracterizações que tradicionalmente têm associado a mulher à tarefa reprodutiva, assumindo os processos biológicos como paradigmáticos para o relacionamento com a natureza, e naturalizando-os através do simbolismo religioso.

Entre as teólogas ecofeministas das quais tratei nessa pesquisa encontrei elementos que também apontam para a presença de uma noção de diferença em suas falas.

A leitura metafórica de McFague nos move novamente para a discussão do conceito de feminino e masculino presente em algumas autoras ecofeministas:

... O que o Deus pai dá é a redenção do pecado; o que o Deus mãe dá é a própria vida. (...) Deus como mãe do universo está interessada em toda forma de vida. (1994: 301 e 303)

Ao sugerir a metáfora da mãe como aquela que melhor exprime a relação de Deus com a

criação, ela acaba por reproduzir estereótipos tradicionalmente conferidos à mulher. Ela não se refere a qualquer mulher. A metáfora é clara: Deus como “mulher-mãe”. A função dessa metáfora seria “compensar” a imagem de Deus veiculada pela teologia cristã ocidental:

... como os seres humanos são homens e mulheres, se aspiramos imaginar a Deus “à imagem de Deus” – isto é, nós mesmos/as – deveriam empregar-se ambas, as metáforas masculinas e femininas. (1994, p.297)

McFague identifica a mulher com a maternidade. Mesmo negando qualquer intenção de afirmar os estereótipos femininos, ela, e Dietrich (1996), confirmam a idéia de amor materno como despreendido,² que gera, nutre e acompanha a vida. Esse poder de sustentação das mulheres que mantêm a vida através do trabalho de seus úteros e de suas mãos (Dietrich, 1996: 92-93) seria, segundo elas, a metáfora ideal para a reconcepção do mundo como corpo de Deus.

Ao afirmar a metáfora da maternidade para propor uma nova imagem de Deus, McFague e Dietrich entram no campo polêmico da discussão da relação entre a “função maternal” e a “dominação social das mulheres”. A redução da mulher à sua capacidade reprodutiva, e sua responsabilização pelo cuidado e nutrição das crianças, foram os justificadores do seu confinamento aos espaços de menos prestígio social.

Não se trata apenas, como nos querem fazer crer McFague e Dietrich, da necessidade de uma reconceitualização da idéia de mãe ou pai, mas de sua dissociação do sexo biológico. Segundo McFague, por sermos mulheres e homens é “natural” que se atribuam qualidades humanas a

2. Ao mesmo tempo que afirma que o entendimento da relação de Deus para com o mundo através da metáfora do amor parental não implica num entendimento de amor desinteressado (1994, p.301), McFague afirma que Deus como pai/mãe não exige retorno: *Deus como pai/mãe ama com amor de ágape e entrega, sem pensar no retorno, o sustento que se necessita para que a vida continue.* (1994, p.307)

Deus. (1994: 299) Porém, que qualidades são essas? Se Deus é mãe, de que humano estamos falando? Apesar de querer evitar o atrelamento da imagem materna ao sexo biológico da mulher (1994: 298), McFague, ao propor a metáfora de Deus como mãe, não só confirma as caracterizações tradicionais da maternidade – desprendimento, cuidado e nutrição – como as associa diretamente à mulher.

Mas a metáfora da Deusa Mãe é considerada insuficiente por algumas teólogas ecofeministas para traduzir a conexão de todos os seres. Apesar de não a rejeitarem, elas afastam-se um pouco mais dessa forma de representação, e enfatizam a reverência à natureza para uma redefinição da relação humana com a mesma, e da relação entre homens e mulheres. Ruether, Primavesi e Gebara argumentam que a dessacralização da natureza teria sancionado sua depredação e as relações sociais de dominação, e conferem um lugar especial à mulher na luta ecológica, pois, assim como a natureza, ela também está sujeita aos abusos da dominação patriarcal, sendo interessada direta na sua superação. Nessas ecofeministas, especialmente em Ruether e Primavesi, existe a predominância de uma abordagem ecológica, que insiste estar na redefinição da relação humana com a natureza, a redefinição das relações sociais, particularmente, das relações sociais de sexo.

Apesar de, aparentemente, afastarem-se da idéia do feminino diferente e paradigmático, essas ecofeministas terminam conferindo à mulher a tarefa de acabar com todos os sistemas de dominação e exploração, e reorganizar as relações dos seres humanos entre si e com a natureza. Em Ruether, Primavesi e Gebara, a *cura do mundo* é tarefa de todos, cabendo entretanto, à mulher, um papel especial nessa empreitada, devido sua experiência de dominação e subordinação, similar à da natureza, fruto da lógica patriarcal (Ruether, 1996: 1-8; Primavesi, 1996: 45-80; Gebara, 1997: 14-18).

Reconheço, porém, que a proposição ecofeminista dessas teólogas é distinta das de-

mais autoras aqui tratadas, visto evitar metáforas que sugiram associações do tipo mulher = natureza. Talvez elas estejam conferindo contornos a um ecofeminismo menos viciado pela idéia da diferença, que persegue a reflexão feminista. Se, por um lado, a noção de diferença feminina perde força nessas autoras, por outro, um segundo tipo de diferença se acentua: aquela baseada na afirmação de infinitas particularidades.

A proposta de Gebara, Ruether e Primavesi (especialmente das duas últimas) a respeito de um enfoque sistêmico que favoreça a proliferação de múltiplas identidades, termina por favorecer a emergência de novas diferenças. Se a reivindicação de uma cultura particularista já demanda uma atenção especial para as *ciladas da diferença*, que dizer da reivindicação de um ecofeminismo holístico pós-moderno (perdão pela redundância), baseado na afirmação de infinitas particularidades?

Alguém poderia argumentar que, para essa proposta ecofeminista, as particularidades só podem ser entendidas em sua relação. Elas representariam, segundo Ruether, o “mínimo absoluto” que constitui o “máximo absoluto”, (Ruether, 1992: 247), os “pequenos centros do ser pessoal” - *small centers of personal being* - em diálogo com o “centro pessoal do processo universal” - *personal center of the universal process*. (Ruether, 1992: 253) Daí não haver paradigma melhor do que o paradigma ecológico para compreender essa *paradoxal coincidência de opostos*. (Ruether, 1992: 247) Portanto, a questão ecológica seria o elemento unificador dos discursos, distanciando-se da ação pulverizadora das diferenças, pelo reconhecimento da interdependência de todos os seres, e pela pretensão da constituição de uma identidade coletiva.

Essa aparente solução do problema da produtividade da diferença é apenas aparente. A constituição de uma identidade coletiva está, ela mesma, ameaçada, visto que a defesa do valor intrínseco de cada ser, característica do ecofeminismo preconizado por Ruether e

Primavesi, supõe a ênfase em infinitos particularismos, proliferando as diferenças.

Esse “espiralamento das diferenças” (Winkler. In: Pierucci, 1999:148), tem acentuado minha preocupação na medida em que vão se identificando tantas diferenças, afirmando tantos particularismos, destacando a singularidade de cada sujeito, que a idéia mobilizadora de sujeito coletivo se perde. Sem querer defender a idéia homogeneizante de Sujeito Universal, que estabelece o homem como paradigma a ser seguido, parece-nos, porém, que essa fecunda fragmentação do sujeito é um forte elemento desarticulador do feminismo. A proposição da ecologia como paradigma unificador que sugere pensarmos as relações entre os seres enquanto relações sistêmicas, isto é, entre sujeitos singulares em interdependência (Ruether, 1992), nos alerta para a necessidade de ampliação de nosso olhar; porém, parece esvaziar a importância do enfoque nas relações de gênero. Num contexto em que as dicotomias, mesmo sendo empiricamente falsas, continuam estruturando a realidade humana (Harding, 1993: 26), parece-nos que a questão de gênero continua sendo de fundamental importância para o estabelecimento de denominadores comuns do feminismo.

Certamente o ecofeminismo traz uma importante contribuição para o campo feminista, especialmente porque ele tem nos chamado a atenção para os aspectos simbólicos que confirmam e legitimam a dominação da mulher, aspectos esses nem sempre relevados pela reflexão feminista de uma maneira geral, que tem se dedicado muito mais às bases materiais da dominação.

A crítica ecofeminista à tradição patriarcal, apresenta-se como mais um instrumento para auxiliar a desconstrução de conceitos cristalizados por uma tradição marcada pelo dualismo e pela hierarquia. Ela nos ajuda a desconstruir a interpretação cristã da criação, que tem reforçado a conexão entre pecado, mulher e natureza, e tem legitimado a opressão de ambas (Primavesi, 1996, pp. 236-237), e nos ajuda também a criti-



Figura da Diosa de Laussel. In: *Diosas y Arquétipos*, p. 19

car o antropocentrismo/androcentrismo das epistemologias filosófico-teológicas ocidentais. (Gebara, 1997, pp. 25-56) Além disso, a necessidade de entender a interconexão dos diversos tipos de dominação é um elemento que não pode ser ignorado, pois nos permite perceber que a subjugação da mulher é parte de um sistema maior de dominação, que se impõe sobre os relacionamentos entre os sexos, as classes, as etnias, e para com a natureza.

Parece-nos, todavia, que a ênfase ecofeminista na relação mulher/natureza, seja através de uma conexão orgânica ou derivada da experiência adquirida através de seu processo de socialização, termina afirmando uma característica distintiva da mulher, no mínimo questionável. Afirma-se a “diferença da mulher” baseada em sua capacidade procriativa e/ou em sua dedicação ao cuidado da família, o que lhe conferiria maior aptidão para a luta ecológica. Essa experiência, adquirida no entrecruzamento do público e do pri-

vado, é tomada como paradigmática para o relacionamento entre os seres humanos e destes com a natureza. Não estaria, dessa forma, reproduzindo os estereótipos que têm reservado à mulher um lugar social secundário?

Um outro aspecto do discurso que emergiu no decorrer da pesquisa, refere-se ao estabelecimento de um paradigma ecológico e ao desenvolvimento de uma ética predominantemente ecológica, diluindo-se assim as reivindicações baseadas na constatação das diferenças sociais de sexo, em favor daquelas baseadas na singularidade de cada ser e no direito à vida de todos os seres. Até que ponto a adoção de um paradigma ecológico comprometeria a agenda política feminista?

Creio que o caminho para a reformulação da reflexão ecofeminista está no próprio diálogo entre ecofeministas de distintas tendências, bem como com outras teóricas feministas. As filósofas ecofeministas Karen Warren (1996) e Chris Cuomo (1998) são referenciais importantes a serem considerados na reflexão te(a)ológica ecofeminista, pois explicitam e historicizam os elementos de dominação da mulher e da natureza, que têm sua origem em momentos distintos da história da humanidade, ajudando a relativizar a afirmação de que a relação harmônica com a natureza redundaria na superação da dominação da mulher.

Não quero sugerir que ecologia e feminismo sejam incompatíveis, nem tampouco negar a importância da consideração da devastação da natureza, mas devo admitir que parto de uma preocupação com o objeto da reflexão feminista da qual sou herdeira: as relações de gênero.

Referências Bibliográficas:

- BIEHL, Janet. *Rethinking Ecofeminist Politics*. Boston: South End Press, 1991.
- CHRIST, Carol. *Por qué las mujeres necesitan a la Diosa: Reflexiones Fenomenológicas, psicológicas y políticas*. In: RESS, Mary J. et al (eds.). *Del Cielo a la Tierra: Una Antología de Teología Feminista*. Santiago, Chile: Sello Azul, 1994, pp. 159-173.
- CUOMO, Cris J. *Feminism and Ecological Communities. An Ethic of Flourishing*. London and New York: Routledge, 1998.
- D'EAUBONNE, Françoise. *Le Feminism ou la Mort*. Paris: Pierre Horay, 1974.
- DIETRICH, Gabriele. *The World as the Body of God. Feminist Perspectives on Ecology and Social Justice*. In: RUETHER, R.R. *Women Healing Earth. Third World Women on Ecology, Feminism and Religion*. New York: Orbis Books, 1996.
- DUNBAR, Roxanne. *Female Liberation as a Basis for Social Revolution*. In: MORGAN, Robin (ed.). *Sisterhood is Powerful: Na Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*. New York: Vintage, 1970, pp. 477-492.
- GEBARA, Ivone. *Teologia Ecofeminista. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d'Água, 1997.
- GRIFFIN, Susan. *Woman and Nature. The Roaring Inside Her*. New York: Harper & Row, 1980.
- HARDING, Sandra. *A Instabilidade das Categorias Analíticas na Teoria Feminista*. In: Revista Estudos Feministas. Vol. 1, no. 1. Rio de Janeiro: CIEC/ECO/UFRJ, 1993, pp.7-32.
- McFAGUE, Dios como Madre. In: RESS, M. J. et al. (eds.). *Del Cielo a la Tierra: Ina Antología de Teología Feminista*. Santiago, Chile: Sello Azul, 1994, pp. 297-309.
- MERCHANT, Carolyn. *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. New York: Routledge, 1992.
- OLIVEIRA, Rosiska Darcy. *Elogio da Diferença. O Feminino Emergente*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- PIERUCCI, A. F. *Ciladas da Diferença*. São Paulo: Editora 34. Universidade de São Paulo, 1999.
- PLANT, Judith. *Searching for a Common Ground: Ecofeminism and Bioregionalism*. In: DIAMOND & ORENSTEIN (eds.). *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco. Sierra Club Books, 1990, pp. 155-161.
- PRIMAVESI, Anne. *Do Apocalipse ao Gênesis. Ecologia, Feminismo e Cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- RUETHER, Rosemary Radford. *Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992.
- RUETHER, Rosemary Radford. *Ecofeminism: First and Third World Women*. Texto apresentado em palestra na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, 1996.
- SHIVA, Vandana. *Mulher, Ecologia e Sobrevivência. "s.l.": Rede Mulher, "s.d."* (caderno de circulação interna do Programa de Educação Ambiental da Rede Mulher)

- SORJ, Bila. *O Feminino como Metáfora da Natureza*. In: Revista Estudos Feministas, no. 0, Rio de Janeiro: CIEC/ECO/UFRJ, 1992, pp. 143-150.
- SPRETNAK, Charlene. *States of Grace: The Recovery of Meaning in the PostModern Age*. San Francisco: HarperCollins, 1991.
- SPRETNAK, Charlene. *Lo Sagrado en el Cuerpo de la Tierra y en el Cuerpo Personal*. In: RESS, M. J., SEIBERT-CUADRA, U., SJORUP, L. Del Cielo a la Tierra. Una Antología de Teología Feminista. Santiago, Chile: Sello Azul, 1994, pp. 481-505.
- STARHAWK. *Feminist Earth-based Spirituality and Ecofeminism*. In: PLANT, Judith (ed.). *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Philadelphia: New Society Publishers, 1989, pp. 174-185.
- WARREN, Karen J. (ed.). *Ecological Feminist Philosophies*. Indianapolis: Indiana University Press, 1996.